

do fato de que o desejo no sentido autêntico, o desejo originário, é irrealizável. Isso é o que sempre foi feito, nas sociedades heterônomas, através do cerceamento coercitivo da representação e do bloqueio de seu fluxo representativo — a imaginação radical. A sociedade, em suma, vem aplicando ao revés o próprio esquema de funcionamento do inconsciente originário: à “onipotência do pensamento” (inconsciente), ela respondeu tentando reduzir esse pensamento — e, portanto, *o pensamento* — à *impotência*, como único meio de limitar os *atos*. Isto é algo que ultrapassa em muito o “super-eu severo e cruel” de Freud, e sempre foi conseguido através de uma *mutilação* da imaginação radical da psique. Estou seguro de que, deste ponto de vista, importantes modificações podem ser tentadas e realizadas. Temos, a nosso alcance, infinitamente mais espontaneidade e lucidez do que somos, no momento, capazes de atingir. E essas duas coisas não apenas não são incompatíveis — elas se requerem mutuamente.

G.M.: *Você fala enquanto psicanalista, ou a partir de considerações sociológicas e históricas?*

C.C.: As duas coisas. Elas são, aliás, indissociáveis. Mas o que vejo em minha experiência de analista impele-me cada vez mais nessa direção. Fico vivamente impressionado vendo como fazemos tão pouco com isto que somos; assim como observando, no decorrer de um processo analítico genuíno, o prisioneiro que vai afrouxando gradualmente os laços que o imobilizavam, até finalmente libertar-se deles.

A polis grega e a criação da democracia¹⁰

Como é possível orientar-se na história e na política? Como julgar e escolher? Parto dessa questão política — e é com este espírito que me pergunto: a democracia grega antiga apresenta algum interesse político para nós?

É óbvio que a Grécia já é, num certo sentido, um pressuposto desta discussão. A interrogação arrazoada sobre o que é bom e o que é mau, sobre os próprios princípios em virtude dos quais podemos afirmar,

10. As principais idéias deste texto foram pela primeira vez apresentadas em uma conferência (29 de outubro de 1979) no seminário do Instituto Max Planck em Starnberg, dirigido por Jürgen Habermas, e do qual participaram, em particular, Johann Arnasson, Ernst Tugendhat e Albrecht Wellmer. Depois disso, elas estiveram no centro do trabalho realizado em meu seminário na École des Hautes Études, de 1980 em diante, e forneceram material, entre outros, para um curso em agosto de 1982 na Universidade de São Paulo, para um seminário em abril de 1985 na Universidade do Rio Grande do Sul (Porto Alegre), e para muitas outras exposições. O texto aqui publicado é o de uma conferência pronunciada em 15 de abril de 1982 em Nova York, por ocasião de um dos *Hannah Arendt Memorial Symposia in Political Philosophy*, organizados pela New School for Social Research, tendo como tema “A origem de nossas instituições”. O original em inglês foi publicado no outono de 1983 pelo *Graduate Faculty Philosophy Journal* da New School (vol. IX, nº 2). A tradução francesa, revisada por mim, deve-se a Pierre-Emmanuel Dauzat, a quem devo agradecer pela excelência de seu trabalho. Um longo extrato dela foi publicado em *Le Débat* (nº 38, jan. 1986).

superando as trivialidades e preconceitos tradicionais, que uma coisa é boa ou má, nasceu na Grécia. Nosso questionamento político é, *ipso facto*, uma continuação da atitude grega, ainda que, em mais de um importante ponto de vista, nós certamente a tenhamos ultrapassado e ainda tentemos ultrapassá-la.

As modernas discussões acerca da Grécia têm sido contaminadas por dois preconceitos opostos e simétricos — e, por conseguinte, equivalentes, num certo sentido. O primeiro, que é o que se encontra com mais frequência nos últimos quatro ou cinco séculos, consiste em apresentar a Grécia como um modelo, um protótipo ou um paradigma eternos¹¹. (E um dos modismos atuais é a sua exata inversão: a Grécia seria o antimodelo, o modelo negativo.) O segundo preconceito, mais recente, se resume em uma “sociologização” ou uma “etnologização” completas do estudo da Grécia: as diferenças entre os gregos, os nhambiquaras e os bamileques são tomadas como puramente descritivas. No plano formal, esta segunda atitude é, sem nenhuma dúvida, correta. Não apenas — é desnecessário dizê-lo — não há nem poderia haver a menor diferença de “valor humano”, de “mérito” ou de “dignidade” entre diferentes povos e culturas, como tampouco se poderia fazer a menor objeção à aplicação, ao mundo grego, dos métodos — se os há — aplicados aos arunta ou aos babilônios.

Apesar disto, esta segunda abordagem deixa de lado uma consideração mínima mas ao mesmo tempo decisiva. A interrogação racional acerca das outras culturas, e a reflexão sobre elas, não começou com os arunta nem com os babilônios. E seria possível demonstrar, na verdade, que ela não poderia ter começado entre eles. Antes da Grécia, e fora da tradição greco-ocidental, as sociedades são instituídas segundo um princípio de completa clausura (*clôture*): nossa visão do mundo é a única que tem um sentido e é verdadeira — as “outras” são estranhas, inferiores, perversas, malignas, desleais, etc. Como observava Hannah Arendt, a imparcialidade veio ao mundo com Homero¹², e essa imparcialidade não é sim-

11. O próprio Marx escrevia, na *Introdução geral à crítica da economia política* (trad. francesa M. Rubel e L. Évrard, em Karl Marx, *Œuvres I. Économie*, Paris, Gallimard, 1965, p. 266, Bibliothèque de La Pléiade), que a arte grega representa um modelo *inacessível*: não insuperável ou intransponível, mas *inacessível*.

12. “Le concept d’histoire”, em *La Crise de la culture*, trad. francesa P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 70, Coleção “Idées”. [Entre o passado e o futuro. Perspectiva, São Paulo, 1972, p. 81 (N. do E.)].

plesmente “afetiva” mas diz respeito ao conhecimento e à compreensão. O verdadeiro interesse pelos outros nasceu com os gregos, e não passa de um dos aspectos da atitude crítica e interrogadora que eles mantinham ante suas próprias instituições. Em outras palavras, ele se inscreve no movimento democrático e filosófico criado pelos gregos.

Foi apenas no quadro desta tradição histórica particular — a tradição greco-ocidental — que o etnólogo, o historiador ou o filósofo pôde ter condições de refletir sobre sociedades diferentes da sua, ou mesmo sobre sua própria sociedade. E, de duas uma: ou bem nenhuma dessas atividades tem qualquer privilégio particular perante tal ou qual outra — por exemplo, a adivinhação pelo veneno entre os azanda. Neste caso, o psicanalista, por exemplo, é apenas a variante ocidental do xamã, como escreveu Lévi-Strauss; e o próprio Lévi-Strauss, bem como toda a confraria dos etnólogos, não passam também de uma variedade local de feiticeiros que se põem, neste particular grupo de tribos que é o nosso, a exorcizar as tribos estrangeiras ou a submetê-las a algum outro tratamento — a única diferença é que, em vez de aniquilá-las por fumigação, eles a aniquilam por estruturalização.

Ou, então, nós aceitamos, postulamos ou assumimos por princípio uma diferença qualitativa entre a nossa abordagem teórica das outras sociedades e as abordagens dos “selvagens” — e atribuímos a essa diferença um valor bem preciso; limitado, mas sólido e positivo¹³. Começa então uma discussão filosófica. Só então, e não antes. Pois entabular uma discussão filosófica supõe a afirmação prévia de que pensar sem restrições é a única maneira de abordar os problemas e as tarefas. E, dado que sabemos que essa atitude não é de modo algum universal, mas absolutamente excepcional na história das sociedades humanas¹⁴, devemos nos perguntar como, em que condições, por quais vias a sociedade humana se mostrou capaz, num caso particular, de romper a clausura que é, em regra geral, a condição mediante a qual ela existe.

13. É ocioso acrescentar que isso não basta para autorizar a menor conclusão “prática” ou “política”.

14. Os linguistas enumeram, ao que consta, cerca de 4 mil línguas faladas hoje em dia. Embora não haja correspondência biunívoca entre a língua e a instituição total da sociedade, isso fornece uma indicação, ainda que muito grosseira, da ordem de grandeza do número de sociedades diferentes que existiram num passado bastante recente.

Neste sentido, se descrever e analisar a Grécia for equivalente a descrever e analisar qualquer outra cultura tomada ao acaso, meditar e refletir sobre a Grécia não o é nem poderia sê-lo. Pois, neste caso, refletimos e meditamos sobre as condições sociais e históricas do próprio pensamento — pelo menos, tal como nós o entendemos e praticamos. Devemos nos desfazer destas duas atitudes gêmeas: ou bem teria existido outrora uma sociedade que permanece para nós como modelo incessível, ou então a história seria essencialmente nivelada e não haveria diferenças significativas, a não ser descritivas, entre diferentes culturas. A Grécia é o *locus* social-histórico onde foram criadas a democracia e a filosofia e onde se encontram, por conseguinte, nossas próprias origens. Na medida em que o sentido e as potencialidades dessa criação não estejam esgotados — e estou profundamente convencido de que não o estão — a Grécia é para nós um *gêmen*: nem um “modelo”, nem um espécime entre outros, mas um *gêmen*.

A história é criação: criação de formas totais de vida humana. As formas sociais-históricas não são “determinadas” por “leis” naturais ou históricas. A sociedade é autocriação. “Quem” cria a sociedade e a história é a sociedade instituinte, em oposição à sociedade instituída: sociedade instituinte, isto é, imaginário social no sentido radical.

A auto-instituição da sociedade é a criação de um mundo humano: de “coisas”, de “realidade”, de linguagem, de normas, valores, modos de viver e de morrer, objetivos pelos quais vivemos e outros pelos quais morremos — e, obviamente, em primeiro lugar e acima de tudo, ela é a criação do indivíduo humano no qual a instituição da sociedade está solidamente incorporada.

Nesta criação geral da sociedade, cada instituição particular e historicamente dada da sociedade representa uma criação particular. Criação, no sentido em que a entendendo, significa a instauração de um novo *eidós*, uma nova essência, uma nova forma no sentido pleno e forte deste termo: novas determinações, novas normas, novas leis. Quer se trate dos chineses, dos hebreus clássicos, da Grécia antiga ou do capitalismo moderno, a instituição da sociedade é o estabelecimento de diferentes determinações e leis: não apenas leis “jurídicas”, mas maneiras obrigatórias de perceber e de conceber o mundo social e “físico”, e de nele agir. Em virtude desta instituição global da sociedade, criações específicas aparecem em seu interior: a ciência, por exemplo, tal como a conhecemos e concebemos, é uma criação particular do mundo grego-ocidental.

Segue-se toda uma série de questões cruciais sobre as quais devo contentar-me em esboçar aqui, algumas reflexões. Para começar, como podemos compreender as instituições da sociedade passadas e/ou “estrangeiras”? (E, a propósito, como e em que sentido podemos pretender compreender nossa própria sociedade?)

No domínio social-histórico, não dispomos de “explicação” no sentido das ciências físicas. Toda “explicação” deste tipo ou é trivial, ou é fragmentária e condicional. As inumeráveis regularidades da vida social — sem as quais, é claro, essa vida não existiria — são o que são porque a instituição desta sociedade particular pôs em cena este complexo particular de regras, leis, significações, valores, instrumentos, motivações, etc. E esta instituição não passa do magma socialmente sancionado (de maneira formal ou informal) de significações imaginárias sociais criadas por esta sociedade particular. Deste modo, compreender uma sociedade significa, em primeiro lugar e principalmente, penetrar nas (ou reapropriar-se das) significações imaginárias sociais que mantêm coesa essa sociedade. Será isto possível? Dois fatos devem ser levados em conta.

O primeiro fato é incontestável: a *quase totalidade* dos membros de uma dada sociedade não compreendem nem poderiam compreender uma sociedade “estrangeira”. (Não falo, é óbvio, de obstáculos triviais.) A isto denominei a *clausura cognitiva da instituição*.

O segundo fato (que pode ser questionado e o é, mas que eu tenho como certo) é que, dadas certas precondições sociais, históricas e pessoais bastante precisas, algumas pessoas podem compreender algo de uma sociedade estrangeira — o que faz supor alguma “universalidade potencial”, para os humanos, de tudo o que é humano. Contrariamente aos lugares-comuns herdados, a raiz dessa universalidade não é a “racionalidade” humana (se houvesse racionalidade neste domínio, ninguém jamais teria compreendido coisa alguma do Deus hebreu, nem, por sinal, de qualquer religião), mas a imaginação, criadora enquanto componente nuclear do pensamento não trivial¹⁵. Tudo o que foi imaginado

15. A confiança depositada unicamente na “racionalidade” levou, por exemplo, o século XIX a considerar as religiões primitivas e os mitos como puros e simples absurdos (“estupidez primitiva”, como escrevia Engels, em carta a K. Schmidt de 27 de outubro de 1890); ela levou também aos leitos de Procuropo contemporâneos, estruturalistas e outros.

por alguém com força suficiente para conformar o comportamento, o discurso ou os objetos pode, em princípio, ser reimaginado (representado de novo, *wiedervorgestellt*) por alguma outra pessoa.

Convém insistir aqui em duas polaridades significativas.

Nesta compreensão social-histórica, impõe-se uma distinção — e não apenas num sentido superficial — entre “verdadeiro” e “falso”. É possível dizer coisas sensatas sobre as sociedades “estrangeiras”, assim como é possível dizer absurdos (exemplos são o que não falta).

O “verdadeiro” não poderia submeter-se, neste caso (como, de modo mais geral, toda vez que se tratar de pensamento), aos procedimentos ordinários de “verificação” ou de “refutação” que hoje são tomados (erradamente, e abusando dos lugares-comuns) como permitindo traçar uma linha de demarcação entre “ciência” e “não ciência”. A idéia de Burckhardt sobre a importância do elemento agonístico (*agôn*: luta, combate, rivalidade, competição) no mundo grego (que ocupa lugar de primeiro plano nas reflexões de Hannah Arendt sobre a Grécia), por exemplo, é verdadeira — mas não no mesmo sentido que $E=mc^2$. O que quer dizer verdadeiro nesse caso? Que essa idéia unifica uma classe indefinida de fenômenos históricos e sociais da Grécia que, não fosse assim, continuariam desconectados — não necessariamente em sua relação “causal” ou “estrutural”, mas em sua *significação*; e que sua pretensão de possuir um *referente* “real” ou “efetivo” (isto é, que não seja simplesmente imaginado, nem uma ficção cômoda, nem mesmo um *Idealtypus*, uma construção racional limite¹⁶ do observador) pode ser assunto de uma fecunda discussão, ainda que essa discussão possa ser (e, nos casos decisivos, *deve* ser) interminável. Em suma, ela *elucida*, e inicia um processo de elucidação.

A situação, à primeira vista, assume outro aspecto quando falamos de nossa história ou de nossa tradição, isto é, de sociedades que, embora sejam “outras”, não são “estrangeiras”, no sentido de que há vínculos genealógicos estreitos entre suas significações imaginárias e as nossas; nós, de uma maneira ou de outra, continuamos a “partilhar” o mesmo mundo, e subsiste alguma intrínseca conexão ativa entre a sua instituição e a nossa. Já que viemos depois dessa criação, mas na mesma conca-

tenção, já que nos encontramos, por assim dizer, água-abaixo, e que vivemos ao menos parcialmente no quadro mental e no universo de seres que elas inauguraram, pareceria que a nossa compreensão de sociedades que são nossas “ancestrais” não deve apresentar nenhum mistério. Mas é desnecessário dizer que outros problemas surgem. Forçosamente, essa “participação comum” é em parte ilusória, ainda que tenhamos muitas vezes tendência a considerá-la como plenamente real. Os “juízos de valor” projetivos adquirem grande importância e interferem em nossa compreensão. A distância adequada entre nós e “nosso próprio passado” é extremamente difícil de estabelecer: as atitudes mencionadas acima perante a Grécia dão testemunho disso. A ilusão da *Selbstverständlichkeit* pode ser catastrófica: assim, alguns pensam hoje que a democracia ou a investigação racional são auto-evidentes, projetando assim, de maneira ingênua, a excepcional situação de sua própria sociedade para a história em seu conjunto — e, ao fazê-lo, tornam-se incapazes de compreender o que a democracia e a investigação racional podiam significar para a sociedade na qual foram pela primeira vez criadas.

A segunda questão apresenta-se da seguinte maneira: se a história é criação, como podemos julgar e escolher? Esta questão, convém sublinhar, não se apresentaria se a história fosse simples e exclusivamente uma concatenação causal, ou se ela compreendesse sua *phusis* e seu *télos*. É justamente porque a história é criação que a questão do julgamento e da escolha aparece como uma questão radical e não trivial.

A radicalidade da questão deve-se ao fato de que, apesar de uma ilusão ingênua e muito difundida, não há nem pode haver um fundamento rigoroso e último do que quer que seja — nem mesmo do conhecimento, nem mesmo da matemática. Note-se que essa ilusão dos fundamentos nunca foi compartilhada pelos grandes filósofos: nem por Platão ou Aristóteles, nem por Kant ou Hegel. Descartes foi o primeiro filósofo de importância a sucumbir à ilusão do “fundamento” — e foi este um dos domínios em que a sua influência se mostrou catastrófica. Sabe-se, desde Platão, que toda demonstração pressupõe alguma coisa que não é demonstrável. Quero insistir aqui em outro aspecto da questão: os julgamentos que fazemos e as escolhas que efetuamos pertencem à história da sociedade na qual vivemos, e dela dependem. Não que estes atos sejam dependentes de “conteúdos” sociais-históricos particulares (embora isso seja igualmente correto). Mais precisamente, o que quero

16. “Limite central”, diriam os matemáticos.

dizer é que o simples ato de julgar e de escolher pressupõe, em um sentido não trivial, não apenas que nós fazemos parte desta história particular, desta tradição particular onde pela primeira vez tornou-se possível, realmente, julgar e escolher; mas também que, antes de qualquer julgamento ou escolha de “conteúdos”, nós julgamos já assertivamente e já escolhemos, sob esse aspecto, esta tradição e esta história. Pois tal atitude e a própria ideia de julgar e escolher são greco-ocidentais, foram criadas deste lado do mundo e em nenhum outro lugar. Tal ideia não ocorreria, nem poderia ocorrer, à mente de um hindu, de um hebreu clássico, de um autêntico cristão ou de um muçulmano. Um hebreu nada tem a escolher. Ele recebeu, de uma vez para sempre, a verdade e a Lei das mãos de Deus — e, se ele se pusesse a julgar e a escolher a esse respeito, não seria mais hebreu. Um verdadeiro cristão tampouco tem o que julgar ou escolher, mas apenas o que acreditar e amar, pois está escrito: não julgues, e não serás julgado (Mateus 7,1). Inversamente, um greco-ocidental (um “europeu”) que produza argumentos racionais para rejeitar a tradição europeia, confirma *eo ipso* essa tradição, bem como a persistência de seu próprio vínculo com essa tradição.

Mas esta tradição tampouco pode nos oferecer algum repouso. Pois, embora ela tenha engendrado a democracia e a filosofia, as revoluções americana e francesa, a Comuna de Paris e os conselhos operários húngaros, o Partenão e *Macbeth*, ela também produziu o massacre dos meliões pelos atenienses, a Inquisição, Auschwitz, o Gulag e a bomba H. Criou a razão, a liberdade e a beleza — mas também a monstruosidade em massa. Nenhuma espécie animal poderia ter criado Auschwitz ou o Gulag: para mostrar-se capaz disso, é preciso ser um ser humano. E essas possibilidades extremas da humanidade no domínio do monstro concretozaram-se, *par excellence*, em nossa tradição. O problema do julgamento e da escolha repõe-se, portanto, também nesta tradição que não poderíamos nem por um instante validar *em bloco*. Note-se que esse problema não se apresenta como uma simples possibilidade intelectual. A própria história do mundo greco-ocidental pode ser interpretada como a história da luta entre a autonomia e a heteronomia.

Sabe-se que o problema do julgamento (ou juízo) e da escolha é o assunto da terceira *Crítica* de Kant, e que Hannah Arendt, em seus últimos anos, voltou-se para esta terceira *Crítica* na busca de um fundamento para essas atividades do espírito. Tenho a impressão de que se

difunde hoje uma espécie de ilusão entre os discípulos ou comentadores de Hannah Arendt, ilusão que consiste em pensar (a) que, de uma maneira ou outra, Kant “resolveu” esse problema na terceira *Crítica*, e (b) que sua “solução” poderia ser transposta para o problema político ou, ao menos, facilitar-lhe a elaboração. Ela a facilita, de fato — mas de maneira negativa, como procurei mostrar rapidamente.

Considero que todo esse episódio constitui um estranho *chassé-croisé* (frequente em filosofia) de intuições corretas às quais se chegou por más razões, e isto começa com o próprio Kant. Por que Kant teria sido levado, nove anos após a primeira edição da *Crítica da razão pura*, a formular a questão do *Urteil* e da *Urteilkraft*? As respostas aparentemente sólidas dadas a esta questão no Prefácio e na Introdução à terceira *Crítica* são, a meu ver, reconstruções racionais ou racionalizações, o provimento de uma roupagem sistemática e sistematizante para motivações filosóficas mais profundas e nem sempre plenamente conscientes. A primeira dessas motivações decorre, sem dúvida, do fato de Kant ter percebido que todo o edifício da *Crítica da razão pura* estava suspenso no ar, que nenhum “dado” poderia convir à produção da *Erkenntnis* (experiência), que a organização de um “mundo” a partir da *Mannigfaltigkeit* (diversidade) dos dados supõe que essa *Mannigfaltigkeit* já possuía um mínimo de organização intrínseca, pois ela deve ser ao menos *organizável*. Nenhuma categoria de causalidade poderia legislar sobre uma *Mannigfaltigkeit* que se conformasse a uma lei como esta: se *y* sucedeu anteriormente a *x*, então jamais um *y* sucederá novamente a um *x*¹⁸. É claro que, num tal mundo “totalmente caótico”, a existência de um “sujeito cognoscente” real, efetivo, seria impossível — mas este não é senão um segundo argumento, também muito poderoso, contra a monocracia do transcendentalismo subjetivo. O objeto da legislação

17. É verdade que, em seus planos iniciais de 1771, quando projetava uma obra com o título “Limites da sensibilidade e da razão”, Kant se propunha a tratar no mesmo quadro a razão teórica, a ética e o gosto. Mas a maneira pela qual o último destes objetivos é realizado no livro de 1790 e, sobretudo, sua ligação com a “teleologia da natureza” parecem justificar, a meu ver, as observações do texto.

18. O problema já foi reconhecido na *Crítica da razão pura*, p. 653-54 (A). Ver “Introdução”, V e VI, da *Crítica do juízo* (ou da faculdade de julgar), — onde aparece a expressão “acaso feliz” (*glücklicher Zufall*).

deve aparecer como “legislável”; e o legislador deve realmente “existir”. Ambas as condições pressupõem um mundo que não pode ser totalmente caótico.

O “acaso feliz” (*glücklicher Zufall*), o caráter “contingente” da “unidade sistemática” das leis da natureza e de sua faculdade de responder aos imperativos do *Verstand* — que é de fato, num certo sentido, a essência da questão —, não fornece a essa problemática uma resposta filosófica digna deste nome. Daí a passagem a uma teleologia (reflexiva e não constitutiva) da natureza: ainda que não o possamos provar, a natureza funciona como se estivesse organizada segundo certos fins. Esse trabalho da natureza tem um análogo na obra de arte humana, pois podemos ver, nesta, “a imaginação, em sua própria liberdade, como determinável pelo entendimento segundo fins” (§ 59).

A segunda motivação é, justamente, o reconhecimento da especificidade da obra de arte¹⁹. Kant deve conciliar seu desejo (ou sua necessidade) de apresentar uma “estética” no sentido habitual, uma filosofia do belo e um *locus* filosófico para ela, com seu vago sentimento da especificidade ontológica da arte como *criação*. É neste ponto, evidentemente, que Kant ultrapassa a tradição e a ontologia clássicas. A grande obra de arte não se conforma às regras, ela instaura outras novas — ela é *Muster* e *exemplarisch*. O artista, o gênio, não é capaz de “descrever” ou de “explicar cientificamente” seu produto, mas estabelece a norma “como natureza” (*als Natur*, § 46). Trata-se aqui, é óbvio, da *natura naturans* e não da *natura naturata*; não da natureza da *Crítica da razão pura* mas de uma força de emergência “viva”, reunindo a matéria sob a forma. O gênio é *Natur* — e a *Natur* gênio! — enquanto livre imaginação determinável segundo a finalidade.

A terceira motivação é o crescente interesse de Kant pelas questões acerca da sociedade e da história — interesse que é visível em seus numerosos escritos do período acerca desses assuntos, e que se exprime na terceira *Crítica* por meio da idéia de um *sensus communis*, e da distinção entre validade universal (*Allgemeingültigkeit*) objetiva e subjetiva.

19. Há um útil e informativo estudo acerca do interesse geral manifestado nessa época pela obra de arte e pela imaginação em *The Creative Imagination* (Harvard University Press, 1981), de James Engell.

Antes de chegar às questões levantadas pelo recurso — hoje frequente — à terceira *Crítica* em conexão com as atividades do julgamento e da escolha, é necessário que nos demoremos num paradoxo de primeira grandeza²⁰. Por que recorrer à *Crítica do juízo*, se toda a filosofia prática de Kant está explicitamente voltada para a formulação de regras e máximas de juízo e escolha nos assuntos “práticos”? Por que, nas discussões recentes, vemos desdenhadas as bases aparentemente sólidas fornecidas pela filosofia prática de Kant para as questões fundamentais do juízo político — enquanto, uns oitenta anos atrás, elas inspiraram com tanta força os socialistas neokantianos, os austro-marxistas, etc.? Se o imperativo categórico enquanto tal é vazio, se ele não passa da forma elementar da universalidade abstrata, como corretamente viram e afirmaram Schiller e Hegel, se as tentativas de Kant para derivar prescrições positivas e interdições a partir do princípio de contradição deixam a desejar, certamente o mesmo não pode ser dito de seus “imperativos práticos”. Seja uma pessoa e respeite os outros enquanto pessoas; respeite a humanidade em todo ser humano; trate os outros como fins e nunca como simples meios — se esses princípios vigem, ficaremos então certamente chocados por Eichmann e o que ele representa, mas não sentiremos nenhuma perplexidade quanto ao cabimento de julgá-lo. Hans Jonas não precisaria mais inquietar-se por se sentir capaz de dizer a Hitler: “matar-te-ei”, mas não de dizer: “estás errado”²¹.

É óbvio, contudo, que a questão não se resolve dessa forma. Em primeiro lugar, Hitler teria razão em responder: não podes *demonstrar-me* a validade de tuas máximas. Em segundo, ele não daria qualquer resposta desse tipo, pois os nazis, assim como os stalinistas, não argumentam: eles contentam-se em sacar seus revólveres. E, em terceiro, se as máximas escapam à indeterminação, é unicamente porque nós nos ha-

20. Richard Bernstein ressaltou, de maneira apropriada e clara, este ponto in “Judging — the Actor and the Spectator”, estudo apresentado por ocasião do colóquio sobre a obra de Hannah Arendt, organizado em Nova York em outubro de 1981.

21. Ver Michael Denny, “The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgement”, em M. A. Hill (org.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, Nova York, St. Martin's Press, 1979, p. 259 e 273. Ver igualmente, *ibid.*, o debate entre Hans Jonas e Hannah Arendt, p. 311-15.

bituamos a dar um conteúdo (mais ou menos) determinado às noções de “pessoa”, “humanidade”, etc. Isto não é nenhum subterfúgio filosófico. Não faz muito tempo, a Igreja condenava homens à fogueira a fim de salvar-lhes a “humanidade”, as almas. As máximas (ou quaisquer regras similares) só têm valor em e para uma comunidade na qual (a) se aceite a discussão razoável (não “racional”) como um meio de superar as discordâncias, (b) se admita que nem tudo pode ser “demonstrado”, e (c) exista um grau suficiente de consenso (ainda que apenas tácito) quanto à significação, para além de sua definição lógica, de termos como “pessoa”, “humanidade” (ou, no caso, “liberdade”, “igualdade”, “justiça”, etc.). Como se nota, tais termos remetem a significações imaginárias sociais *par excellence*.

São evidentes as semelhanças destes pressupostos com os de qualquer discussão sobre a arte. O que não quer dizer, é claro, que os julgamentos políticos e estéticos procedam da mesma cepa — mas que, *prima facie*, não é descabido estudar as condições sob as quais uma comunidade pode discutir e entender-se acerca de questões que escapam do campo dos procedimentos rigorosos da demonstração.

Não é menos evidente, contudo, que essas condições são tão resistentes que perdem toda utilidade assim que abordamos as questões de fundamento. A terceira *Crítica* de Kant representa, na verdade, não uma solução, mas uma descrição do problema do julgamento. Por importante que seja, ela não é de nenhum auxílio numa busca dos “fundamentos”. Enquanto “solução”, ela apenas introduz uma petição de princípio do ponto de vista de um lógico, o que equivale a dizer, nos meus próprios termos, que ela descreve, sem o saber, o círculo primitivo da criação social-histórica. É desta questão que pretendo, agora, tratar brevemente.

Note-se desde o início que, tanto quanto eu saiba, o recurso à *Crítica do juízo* em conexão com estes problemas diz respeito unicamente às idéias de “gosto” e de “juízo reflexionante”, e de modo algum à idéia de que a grande obra de arte é uma criação. Ao fazê-lo, ignora-se ou dissimula-se uma aporia central (e fatal) da obra de Kant.

Para Kant, o “juízo reflexionante” estético possui uma *Subjektive Allgemeingültigkeit* (uma validade universal subjetiva) — em oposição à validade universal objetiva dos juízos determinantes no campo teórico, por exemplo. Ele se dirige ao *gosto* — e depende da possibilidade, para o

sujeito, de pôr-se “no lugar do outro”. Nenhuma condição desta natureza é requerida pelos juízos de validade universal objetiva nos quais o “outro”, do ponto de vista do *quid juris*, não apresenta o menor interesse.

De onde provém essa validade universal (subjetiva) do juízo de gosto? Do fato de que, no julgamento estético, não digo “isto me agrada” nem “acho que isto é belo”, mas “isto é belo”. Reivindico, assim, a universalidade de meu julgamento. Todavia, é óbvio que isto não basta. É perfeitamente possível que eu dê (ou seja levado a dar) a forma da universalidade a uma classe de meus julgamentos — sem que nenhum conteúdo corresponda de maneira válida a essa forma. É perfeitamente possível que eu formule uma pretensão à universalidade — e que essa pretensão esteja destinada a permanecer ociosa e vazia.

A *velle ad esse non valet consequentia*. Aqui, o ardil lógico-transcendental não funciona. Quando digo “*P* é verdadeiro” e não “Creio que *P* é verdadeiro”, a questão da validade universal de meu juízo pode, em princípio, ser decidida por meio de regras e procedimentos. E, se alguém me diz que “nada jamais é verdadeiro” ou então que “a verdade é uma questão de capricho”, ele abandona, *de jure*, o campo da discussão racional. Não tenho por que preocupar-me com ele — e de modo mais geral (aos olhos de Kant) posso dispensar, nas questões teóricas, o assentimento de “outrem” e não tenho tampouco necessidade de observar as coisas do “ponto de vista dele”²². Mas este não é o caso do juízo reflexionante, no qual é necessário que eu faça intervir o ponto de vista do outro. Ora, se o outro fosse o “gosto puro” — se existisse algo como um “gosto puro”, *ainda que* “transcendentalmente”, isto é, no sentido em que deve “existir” o *reiner Verstand* —, tudo isto não passaria de um mero jogo de palavras. Esse outro seria apenas um exemplo concreto a mais do mesmo “universal” (embora esse universal não seja, é claro,

22. Na verdade, nem sequer no campo teórico isso é válido: mas eu não tenho meios de abordar, aqui, a questão das condições sociais-históricas do pensamento. Basta notar que a “validade universal objetiva”, tal como Kant a concebe, equivale na prática a um isolamento perfeito ou a uma “descarnação” da “consciência teórica” e, por conseguinte, a uma forma de solipsismo. Kant, por exemplo, faz uma abstração total da inseparabilidade do pensamento e da linguagem enquanto problema *teórico* (e não “psicológico”). Ao mesmo tempo, ele afirma (na terceira *Crítica*), muito curiosamente do ponto de vista “transcendental”, que não há conhecimento sem comunicação.

nem lógico nem “discursivo”) do qual também eu seria um exemplo. Se existisse de fato o “gosto puro”, isso pressuporia que ele nada deve às “particularidades empíricas” dos sujeitos envolvidos, e que ele não é, de modo algum, afetado por estas (não mais do que no caso do conhecimento, ou da ética). Ora, no campo do juízo estético, o outro deve ser tomado em consideração justamente *enquanto outro*. Ele não difere de mim “numericamente”, como diriam os escolásticos, mas substantivamente. A despeito das conotações do termo “reflexionante”, no juízo reflexionante, o outro não é um espelho. É *porque* ele é outro (diferente em um sentido não trivial) que ele pode desempenhar o papel que Kant lhe atribui. É porque pessoas *diferentes* podem se entender sobre questões de beleza que o juízo estético existe, e é por isso que sua natureza é diversa da do juízo teórico, ou do juízo prático puro (ético). Neste último caso, o acordo é simultaneamente necessário e supérfluo; a universalidade é identificada, aqui, através de “exemplificações” numéricas indefinidas e indiferentes. A “validade universal subjetiva” do juízo estético é, em contrapartida, comunidade através da não-identidade. O outro considera — ou deve considerar — bela *A ronda noturna*, embora ele seja diferente de mim num sentido não trivial.

Mas diferente como, em que medida, até que ponto? Só o bastante, nem mais nem menos. Meu juízo acerca de *Édipo rei* ficaria abalado se um grande número de mandarins Tang, Song ou Ming, extremamente refinados, julgassem a peça repugnante? Devo colocar-me no ponto de vista de Hokusai ao contemplar *As senhoritas de Avinhão*? Kant, é verdade, fala freqüentemente na “educação do gosto”. Mas a educação do gosto levanta dois enormes problemas filosóficos (enormes *nesta perspectiva*). Em primeiro lugar, a educação do gosto é impossível a menos (a) que a beleza já esteja ali, e (b) que ela seja corretamente reconhecida como tal. A partir de quê, por quem, em que base? Quem educará os educadores? Ou a educação do gosto é uma expressão vazia de sentido, ou então a beleza é um *Faktum* histórico (como o é também, de fato, a *Erfahrung*), e seu “reconhecimento” ou “recepção” não poderia “explicar-se”, ou ser “compreendido” (e menos ainda estar “fundamentado”) mais que sua própria criação (Kant diz “produção”, *Erzeugung*). O que descobrimos aqui, outra vez, é o círculo primitivo, originário, da criação: a criação pressupõe a criação. Em segundo, se pensarmos em uma educação historicamente eficaz, chegaremos (e chegamos, de fato) à im-

posição de um “gosto” surgido em uma cultura particular. Em consequência, a uniformidade do gosto será mais ou menos “obrigatória”, e o juízo reflexionante não fornecerá nada mais [como *output*] que os *inputs* já injetados nos sujeitos históricos.

Além disso, se a beleza é um *Faktum* histórico, não há apenas uma única história desse *Faktum*, mas uma enorme pluralidade de histórias e, portanto, outros tantos gostos. Fomos educados — e continuamos a educar nossa progenitura — nas criações de nossa própria história, e através delas. E, igualmente, foi nossa própria história — e *apenas essa história* — que nos educou de tal modo que podemos apreciar a beleza das esculturas maias, das pinturas chinesas ou da música e da dança balinesas — ao passo que a recíproca não é verdadeira. É certo que alguns dos melhores intérpretes contemporâneos de Mozart são japoneses. Mas, se isso ocorre, é porque eles foram “ocidentalizados”: não tanto no sentido de que aprenderam piano, Mozart, etc., mas sim no sentido de que aceitaram essa abertura, esse movimento de aculturação, juntamente com seu corolário — que a música de certos bárbaros não deve ser repetida de antemão, e que pode valer a pena dela se apropriar^{23*}.

23. Uma célebre anedota conta que, há dois séculos, o imperador chinês rejeitou uma proposta de acordo comercial apresentada por uma missão diplomática inglesa dizendo: vejo muito bem por que os bárbaros buscam adquirir nossos produtos, mas não vejo como poderiam nos oferecer em troca algo que valesse a pena.

* Castoriadis certamente se refere à resposta do imperador Ch'ien Lung, em 1793, à oferta britânica de intercâmbio comercial; citemos apenas alguns trechos: “Tu, ó rei, vives muitos mares longe de nós; contudo, impelido pelo humilde desejo de compartilhar dos benefícios de nossa civilização, enviaste uma missão com um respeitoso pedido. (...) Quanto à tua solicitação para que um de teus patrícios seja acreditado junto à minha Corte Celestial e controle o comércio de teu país com a China, esse pedido é contrário a todos os usos de minha Dinastia. (...) Embora afirmes que tua reverência por Nossa Celestial Dinastia te inspira grande desejo de adquirir nossa civilização, devo dizer que nossas cerimônias e códigos legais diferem tanto das tuas que, ainda que teu Enviado fosse capaz de adquirir os rudimentos de nossa civilização, seguramente não poderias transplantar nossas maneiras e costumes para o teu território. (...) Como o teu Embaixador pode constatar pessoalmente, nós possuímos todas as coisas. Não dou valor algum a objetos estranhos ou engenhosos, e não tenho uso para as manufaturas de teu país” (cit., p. ex., em Arnold Toynbee, *A Study of History*. Oxford, 1962. vol. 1, p. 161). (N. do R.)

Se o outro não é uma sombra ou um manequim, ele pertence a uma comunidade social-histórica definida e concreta. Concreta quer dizer particular: uma comunidade particular, e sua "educação" particular — isto é, sua tradição. Mas, então, o recurso a seu ponto de vista flutua perigosamente entre a vacuidade e a tautologia. Ele é vazio se o outro em questão é tomado como pertencendo a uma comunidade não especificada. E é tautológico se apela à nossa própria comunidade: já que apela, então, apenas a que se continue julgando belo aquilo que já julgamos como tal.

Que isso deva ser assim decorre, é claro, do que denominei a clausura cognitiva de diferentes mundos sociais-históricos. E isso se aplica à arte tanto quanto a "ciência", às razões suficientes para morrer tanto quanto às maneiras à mesa. Deve-se fazer, é certo, uma distinção entre a "ciência" e o restante, ou, em todo caso, a arte. Ainda que desdenhemos argumentos pragmáticos do gênero: "a validade universal de nossa ciência, em oposição à magia dos selvagens, é 'provada' pelo fato de que nós matamos os selvagens de modo bem mais eficaz do que eles, pela sua magia, podem nos matar", as chances de uma "validade universal" efetiva da ciência continuam bem superiores às da arte. Pois, no caso da ciência, o componente conjuntista-identitário (*lêgein e teukhein*) é de enorme importância, e esse componente é menos variável entre as culturas²⁴. Por exemplo, na medida em que a causalidade é universalmente reconhecida (a própria magia funciona com base em uma espécie de postulado da causalidade), é possível convencer qualquer selvagem, por meio de um pequeno número de operações, de que X é a causa de Y. Mas as chances de conseguir levá-lo a amar *Tristão e Isolda* são infinitamente menores: para isso ele precisaria ser iniciado em muitos séculos de cultura europeia. Isso, naturalmente, não ocorre por acaso: a "arte" — que nunca foi "arte" pura, exceto durante um período histórico tão curto quanto recente — está ligada de modo bem mais estreito e profundo ao núcleo de significações imaginárias de uma sociedade do que o "conhecimento das coisas".

Há, é claro, uma resposta kantiana a tudo isso, e essa resposta é (no mínimo) tríplice. Primeiro, a obra de arte se dirige à "parte subjetiva que se pode supor em todo homem (enquanto requerida para o conhe-

cimento possível em geral)" (§ 38); parte essa que se situa na estimulação recíproca entre a imaginação na sua liberdade e o entendimento na sua conformidade a uma lei (*Gesetzmassigkeit*) (§ 35), segundo a proporcão conveniente (§ 21). Em segundo lugar, a "necessidade" do juízo de gosto fundamenta-se em um "conceito indeterminado", o "conceito de um substrato supra-sensível de fenômenos" (§ 57). Em terceiro, existe um processo histórico, equivalente a um progresso da educação do gosto — e, certamente, a uma atualização da universalidade efetiva através de um caminho convergente —, que se manifesta no desenvolvimento da civilização em geral e na *Aufklärung* em particular (§ 41).

Não é possível nem necessário discutir aqui estes pontos. Contento-me em notar, em relação ao primeiro, que suas implicações são bem maiores do que parece à primeira vista. Não é difícil conceder que a imaginação, o entendimento e a interação "produtiva" de ambos estejam presentes em todos os homens; a questão do gosto põe em jogo bem mais do que essas "faculdades" universais abstratas, ela se refere à sua especificação histórica concreta (Kant estava plenamente consciente disso, como o mostra seu terceiro ponto; ver também a *Observação* que se segue ao § 38). O que é muito mais importante, porém, é que tais idéias remetam à filosofia kantiana em sua totalidade — tanto à "filosofia pura" quanto à "filosofia da história". Sem isso, a terceira *Crítica* ficaria como que suspensa no ar. É espantoso que os modernos propoñentes de um recurso à terceira *Crítica* não pareçam perceber que deveriam aceitar, com o resto da herança, as idéias de um "substrato supra-sensível de fenômenos" (no sentido kantiano do termo "supra-sensível") e de "humanidade", ou ainda a idéia de que a beleza é o "símbolo do bem moral" (§ 59). E é ainda mais espantoso que eles não se tenham dado conta do liame essencial que existe entre a teoria do gosto e do juízo exposta por Kant e o universo histórico — liame que se revela na atitude clara e inequívoca de Kant ante a *Aufklärung*. Se todas as tribos humanas, após seu longo período de perambulação pelas florestas selvagens da pré-civilização, estivessem agora a caminho de se reunir nas clareiras da *Aufklärung*, de onde nós, os primeiros a chegar, as saudaríamos amigavelmente à medida que viessem se aproximando, os problemas certamente seriam bem diferentes. Mas não nos foi explicado, no início, que toda a discussão começou justamente em razão da crise que abalara as idéias e normas da *Aufklärung*?

24. Sobre esses termos, e sobre o problema propriamente dito, ver meu livro *A instituição imaginária da sociedade*, op. cit., cap. V.

Passemos agora ao outro núcleo de idéias da terceira *Crítica*. As belas-artes são as artes do gênio; e a obra do gênio é uma *criação* — embora o próprio Kant não empregue esse termo²⁵. Ela é nova, não apenas “numericamente”, mas essencialmente, dado que estabelece novas normas: ela é um novo *eidos*. Do mesmo modo, ela é igualmente “modelo”, “protótipo” (*Muster*).

Mas modelo de quê, e para fazer o quê? O termo é estranho, já que tenderíamos naturalmente a dar a resposta: um modelo a imitar; ora, Kant rejeita e condena a imitação, de maneira severa e fundamentada, e insiste fortemente na originalidade essencial que ele apresenta como a marca distintiva da obra de arte, isto é, do gênio (*ach*, se ao menos tivesse sido possível fazer as pessoas compreenderem, essa identidade arte = gênio, nestes dois últimos séculos...).

Tomando o termo “protótipo” no sentido formal, a obra de gênio é um protótipo de nada e para nada²⁶. De dois outros pontos de vista, porém, ela é um protótipo. É um protótipo do “ato” da criação, e se apresenta como “exemplo” não para imitar (*Nachahmung*, ou *Nachmachung*),

25. Ele fala apenas uma vez em *schöpferische Einbildungskraft*, ou imaginação criadora (§ 49). Sendo esta última expressão corrente no século XVIII, a insistência de Kant em sempre qualificar a imaginação como *produtiva* não poderia ser fortuita. O termo *Schöpfung* (criação) é, evidentemente, muito utilizado a propósito da “criação do mundo” por “Deus” nos parágrafos finais da terceira *Crítica*, por exemplo § 84, 87, etc.

26. É certo que a obra de arte é também uma “apresentação” do ideal moral. Mas, no contexto presente, esta noção não é de nenhum modo relevante. Além disso, só poderíamos levá-la em consideração sob a condição de aceitarmos a metafísica de Kant. Isso decorre do caráter supra-sensível daquilo que deve ser apresentado (*dargestellt*). Encontramo-nos, enfim, numa situação à primeira vista aporética:

- toda *Darstellung* (por um gênio artístico) é adequada;
- toda série de *Darstellungen* é insuficiente, pois ela jamais esgota, por assim dizer, aquilo que há para apresentar.

Pode-se ver aqui, um outro importante fundamento da dependência da estética de Kant (e de sua teoria do juízo) com relação à sua metafísica — comparável à da *Crítica da razão prática*: a distância infinita ou intransponível entre a humanidade e a Idéia — e a (vã) tentativa de preservá-la e percorrê-la por meio de uma espécie de caminhada infinita. Na *Crítica da razão prática* isso conduz, *inter alia*, à absurda argumentação concernente à imortalidade da alma. Na *Crítica do juízo* (na qual se visualiza claramente uma progressão histórica “imaneente”), conduz à idéia de uma série interminável de *Darstellungen*. A diferença

mas que pede uma “sucessão” ou uma “continuação” (*Nachfolge*), para que se reencene o feito e a façanha da criação. E ela serve, igualmente, de modelo para a educação do gosto. Nos dois casos, entretanto, reencontramos o círculo da criação histórica, e nenhuma construção “lógica” ou “analítica” nos permitirá sair dessa situação paradoxal. A *obra-prima* não pode servir de modelo para a educação do gosto, a não ser que o gosto já esteja bastante desenvolvido para reconhecer nela uma *obra-prima*. E ela não pode servir de modelo para uma repetição do ato criador a menos que já seja reconhecida como a encarnação de um tal ato.

Por trás da construção aparentemente — como sempre — impermeável de Kant, e para além da constatação de sua natureza, como de hábito, instável, encontramos uma profunda intuição da essência da questão. Enquanto criação, a arte não poderia ser “explicada”, como tampouco poderia “ser explicada” a acolhida da grande obra de arte. A função “educativa” do novo e do original é, simultaneamente, um fato e um paradoxo²⁷; ela constitui um exemplo do fato e do paradoxo de toda criação histórica.

A teoria da estética de Kant é a única parte de seus escritos fundamentais em que ele é forçado a ir além de sua abordagem estritamente dualista e a levar em consideração aquilo que neokantianos posteriores (Rickert) chamariam *das Zwischenreich des immanenten Sinnes* (a região intermediária do sentido imanente). É aí, também, que ele chega mais perto de reconhecer a criação na história — em sua substância, embora ele não a nomeie nem pudesse nomeá-la. A beleza é criada. Mas é típico, em primeiro lugar, que Kant adote uma idéia “excepcionalista” da criação: só o gênio cria — e ele o faz “como natureza”. (Esta nature-

é que no primeiro caso (a ação moral) nós somos permanentemente deficitários (ninguém jamais é santo, afirma a *Crítica da razão prática*), ao passo que no segundo caso (a arte) a obra do gênio não é, absolutamente, deficiente. Este ponto mereceria um exame mais aprofundado, que levasse em conta a *Antropologia* kantiana, mas que não posso realizar aqui. Permitam-me acrescentar apenas o seguinte: [na verdade] a adequação absoluta da obra-prima nada mais é que sua apresentação do Abismo (do Caos, do Sem Fundo) e a inesgotabilidade da arte se enraíza no caráter ontológico do Abismo, bem como no fato de que cada cultura (e cada gênio individual) cria sua própria rota para o Abismo — o segundo aspecto sendo, de novo, uma manifestação do primeiro.

27. Ver igualmente meu texto “O dizível e o indizível”, em *As encruzilhadas do labirinto I*, op. cit.

za não tem, evidentemente, nada a ver com a “natureza” de sua filosofia teórica. Não é difícil ver que “natureza”, aqui, não é mais que um pseudônimo desajeitadamente introduzido em lugar de “Deus”; o “gênio” é um ramo fragmentado da inteligência criadora que deve ser postulada em qualquer reflexão sobre a teleologia da “natureza”. E, em segundo lugar, que a criação esteja restrita ao domínio — ontologicamente imponderável — da arte. O que Kant tem a dizer do trabalho científico, na terceira *Crítica*, é típico da necessidade intrínseca que ele sente de banalizá-lo e de reduzi-lo a um processo cumulativo. No domínio da arte, a validade efetiva, o reconhecimento e a recepção de normas (as significações, ou os “valores” na terminologia neokantiana) devem adquirir uma importância decisiva. Daí a passagem da “validade universal objetiva” à “validade subjetiva”, e do “determinante” ao “reflexionante”; a determinação não depende da opinião de outrem, ao passo que a reflexão faz intervir essa opinião. Desse modo, o caráter irreduzível da criação e a comunidade/coletividade dos seres humanos adquirem, meio a contra-gosto, um certo estatuto filosófico, mesmo que apenas a título de problemas.

Kant acredita dar uma resposta à questão da essência da beleza (do que é a beleza) e da “necessidade” de seu comum reconhecimento. Naturalmente, ele não faz nada disso. Devemos ter em conta a importância capital da terceira *Crítica*, não para a questão do julgamento, mas por suas intuições relativas à criação e à comunidade humana. Devemos reconhecer, igualmente, os limites dessas intuições — e a origem necessária desses limites no “corpo principal” da filosofia kantiana (nas duas outras *Críticas*). Se quisermos nos libertar desses limites, devemos fazer explodir esse corpo principal — mas, nesse caso, as intuições da terceira *Crítica* assumem um sentido inteiramente distinto e nos conduzem a direções insuspeitadas. Por causa desses limites — comuns, na verdade, à corrente central da tradição filosófica herdada —, Kant não tem a possibilidade de pensar o imaginário social radical, ou a instituição da sociedade, e não poderia conceber, na verdade, nem o caráter social da história nem a dimensão histórica da sociedade²⁸. Do que resulta também

tanto a restrição ao “gênio” como a restrição à “arte”: a criação das instituições é pura e simplesmente ignorada ou, no melhor dos casos, deve ser apresentada como um assunto puramente “racional” (cf. a “nação de demônios” em *Zum ewigen Frieden*). É por essa razão que o círculo primitivo da criação (o fato de que a criação pressupõe-se a si mesma) pode aparecer somente confuso e indistinto nas entrelinhas de seus escritos e através das aporias de sua análise: a beleza é reconhecida porque existe o gosto; e há o gosto porque os homens foram educados; e os homens foram educados porque já estavam em contato com a beleza e, portanto, porque reconheceram a beleza antes de estarem, em princípio, capacitados a fazê-lo.

No domínio da arte, assim como em outros, o social-histórico é auto-instituição. O “gênio” é, aqui, ao mesmo tempo um caso particular e um pseudônimo da criação histórica em geral. A acolhida da obra de arte é um caso particular da participação e da cooperação ativas e autocriadoras das comunidades humanas na instituição do novo — na *instituição*, em suma. A “recepção” não é menos paradoxal — nem menos criadora — que a criação. E, com certeza, nada disso nos aproxima um dedo sequer da resposta à nossa questão: como julgar e escolher? A generalização e a radicalização das intuições de Kant só podem desembocar em uma generalização e radicalização das aporias que sua obra contém. Pois cada qual sempre julga e escolhe não apenas no seio mas com a ajuda da instituição social-histórica particular — a cultura, a tradição — que o formou, e, sem isso, seria *incapaz* de julgar e escolher o que quer que seja. Que Kant possa, a um só tempo, estar consciente desse fato e deixá-lo de lado bem comprova a sua condição de *Aufklärer*: há, na verdade, só uma história — e, quanto a tudo o que realmente importa, essa história única se confunde com a nossa (ou ainda, nossa própria história é o ponto de encontro “transcendentalmente obrigatório” de todas as histórias particulares). Poderíamos ser tentados a ver, nessa atitude, uma posição “empírica” dispensável — mas estaríamos tomando o caminho errado. Pois esse postulado — a “transcendentalização” do fato histórico da *Aufklärung* — é necessário, se quisermos prover uma aparência de resposta, em termos “universais”, à questão inicial. Se nós pertencêssemos todos à mesma tradição fundamental — ou se só houvesse, *de jure*, uma única tradição “verdadeira” —, poderíamos invocar o “mesmo” gosto. (Mas, mesmo nesse

28. Esta é também a razão pela qual ele se vê obrigado a confinar suas intuições à dimensão estritamente “individual-subjetiva” da imaginação. Ver meu texto “A descoberta da imaginação”.

caso, seria preciso supor, contrariamente aos fatos, que as rupturas criadoras que balizam essa tradição permanecem dentro de certos limites indefiníveis.)

Podemos chegar, agora, a uma conclusão sobre o *chassé-croisé* permanente de intuições justas e más razões que subsiste no recurso que hoje se faz à terceira *Crítica*. Recorre-se à teoria kantiana do julgamento na ilusão de que ela possa fornecer elementos de resposta à questão do julgamento e da escolha — o que ela não faz. E não se leva a terceira *Crítica* em consideração pelo que é, na verdade, seu germen mais precioso: a intuição do ato da criação. Mas isto não ocorre por acaso. Pois nossos contemporâneos repudiam (ao menos tacitamente) o corpo principal da filosofia de Kant; se não o fizessem, não teriam nenhuma necessidade de recorrer à terceira *Crítica* em questões de julgamento prático-político. Ora, uma vez livre do arcabouço (ou calabouço) transcendental e dos postulados relativos ao supra-sensível, a idéia de criação torna-se incontrolável. Se as normas são elas mesmas criadas, como escapar da atemorizante idéia de que o próprio Bem e o próprio Mal são, também eles, criações social-históricas? Em consequência, prefere-se, em face de questões de Bem e Mal, o refúgio em um vago *sensus communis*, e o esquecimento, mais uma vez, de que o que está na origem de toda a discussão é justamente o colapso efetivo desse *sensus communis*.

Será que poderíamos ir além da enunciação de alguns fatos óbvios — que o juízo e a opção sempre ocorrem no interior e por meio de uma instituição social-histórica já existente, ou então procedem de uma nova criação perante a qual os únicos critérios disponíveis são os inaugurados por essa mesma nova criação? E como poderíamos abordar razoavelmente, se não “racionalmente”, a questão do juízo e da escolha entre diferentes instituições da sociedade — a questão política *par excellence*?

Não posso discutir aqui este problema. Repetirei apenas isto: a singularidade absoluta de nossa tradição, greco-ocidental ou européia, decorre de ser ela a única tradição na qual esse problema surge e se torna pensável. (O que não quer dizer que ele se torne “solúvel” — com o perdão de Descartes e Marx.) A política e a filosofia, e a sua ligação, foram criadas aqui e aqui somente. O que, é claro, não significa que essa tradição possa ser racionalmente imposta a — ou defendida contra — uma outra tradição que não desse a menor importância a essa atitude, ou a rejeitasse. Toda argumentação racional pressupõe a aceitação co-

mum do critério de racionalidade. Discutir “racionalmente” com Hitler, Andropov, Khomeini ou Idi Amin Dada não é apenas inútil, de um ponto de vista pragmático, mas é logicamente um absurdo. Na realidade, uma tal discussão pode ser defendida, do ponto de vista “pragmático”, como uma atividade política (“pedagógica”): sempre há uma chance de que alguns partidários daqueles senhores sejam (ou venham a ser) *inconseqüentes*, e portanto permeáveis a argumentos “racionais”. Mas, para tomar um exemplo mais digno, poderia uma argumentação fundada na racionalidade, no igual valor de todos os seres humanos *enquanto* humanos, etc. exercer qualquer pressão contra a convicção profundamente arraigada de que Deus revelou-se ao mesmo tempo que revelou sua vontade — e de que essa revelação exige, por exemplo, a conversão forçada e/ou o extermínio dos infiéis, feiticeiros, heréticos, etc.? Em sua estupidez, o paroquialismo moderno chega a rir-se dessa idéia “exótica”, quando há apenas dois séculos ela ocupava um lugar central em todas as sociedades “civilizadas”.

Julgar e escolher, no seu sentido mais radical, foram atitudes criadas na Grécia; é este um dos sentidos da criação grega da política e da filosofia. Entendo por política não intrigas de corte, nem lutas entre grupos sociais que defendem seus interesses ou posições (coisas que ocorreram em outros lugares), mas uma atividade coletiva cujo objetivo é a instituição da sociedade enquanto tal. É na Grécia que encontramos o primeiro exemplo de uma sociedade deliberando explicitamente acerca de suas leis, e modificando-as²⁹. Em outros lugares, as leis são herdadas dos ancestrais, ou são dádivas dos deuses, quando não do Único Deus Verdadeiro; mas não são estabelecidas, isto é, criadas, pelos homens após discutirem e confrontarem, coletivamente, as leis boas e más. Esta atitude conduz a outra questão que também nasce na Grécia — não se pergunta apenas: esta lei que aqui está é boa ou má? mas sim: o que é, para uma lei, ser boa ou má — em outras palavras, o que é a justiça? E ela se prende diretamente à criação da filosofia: do mesmo

29. Não posso concordar com a tese de Hannah Arendt, segundo a qual na Grécia a atividade legislativa era um aspecto secundário da política. Isso só pode valer dando-se um sentido restrito ao termo “legislar”. Aristóteles enumera onze “revoluções” em Atenas, em outras palavras, onze mudanças da legislação fundamental (“constitucional”).

modo que, graças à atividade política grega, a instituição existente da sociedade pela primeira vez é posta em questão e modificada, a Grécia é a primeira sociedade a ter-se questionado explicitamente sobre a representação coletiva instituída do mundo, isto é, a entregar-se à filosofia. E, tal como a atividade política na Grécia rapidamente desemboca na questão "o que é a justiça em geral?", e não apenas se "esta lei particular é boa ou má, justa ou injusta?", também a interrogação filosófica desemboca com igual rapidez na questão "o que é a verdade?", e não simplesmente se "é verdadeira esta, ou aquela, representação do mundo?". E estas duas questões são questões autênticas — vale dizer, questões que devem permanecer para sempre em aberto.

A criação da democracia e da filosofia, e de sua ligação, encontra uma precondição essencial na concepção grega do mundo e da vida humana, no núcleo do imaginário grego. A melhor maneira de esclarecer isto talvez seja referindo-nos às três questões nas quais Kant resumiu os interesses do homem. Quanto às duas primeiras: o que posso saber? o que devo fazer?; a discussão (interminável) começa na Grécia, mas não existe nenhuma "resposta grega". Contudo, para a terceira questão — o que me é permitido esperar? — há uma resposta grega clara e precisa, e é um sólido e retumbante *nada*. E há toda a evidência de que é essa a melhor resposta. A esperança não é tomada aqui em seu sentido quotidiano e trivial — a esperança de que haverá sol amanhã, ou de que as crianças nascerão vivas. A esperança que Kant tem em mente é a esperança da tradição cristã ou religiosa, esperança que corresponde a esta aspiração e ilusão centrais do homem, de que deve existir alguma correspondência fundamental, alguma consonância, alguma *adequatio* entre nossos desejos ou nossas decisões e o mundo, a natureza do ser. A esperança é essa suposição ontológica, cosmológica e ética segundo a qual o mundo não é simplesmente algo que se encontra aí fora, mas um *cosmos* no sentido próprio e arcaico, uma ordem total que engloba a nós mesmos, a nossas aspirações e iniciativas, como seus elementos centrais e orgânicos. Traduzida em termos filosóficos, essa hipótese torna-se: o ser é fundamentalmente bom. Platão, como todos sabem, foi o primeiro que ousou proclamar essa monstruosidade filosófica, após o final do período clássico. E tal monstruosidade continuou sendo o dogma fundamental da filosofia teológica, em Kant, certamente, e também em Marx. Mas o ponto de vista grego está expresso no mito de Pandora, tal como

nos conta Hesíodo: a esperança está presa, para sempre, na caixa de Pandora. Na religião grega pré-clássica e clássica, não há qualquer esperança de vida após a morte: ou não há nenhuma vida após a morte ou, se há, ela é ainda pior do que a pior vida que se poderia ter na Terra — esta é a revelação de Aquiles a Odíseo, no País dos Mortos. Nada tendo a esperar de uma vida após a morte, nem de um Deus protetor e benevolente, o homem se descobre livre para agir e pensar neste mundo.

Tudo isto se liga profundamente à idéia grega fundamental do *chaos*. Em Hesíodo, vemos que no princípio era o caos. Caos, em grego, no sentido próprio e primordial, significa vazio, nada. É do vazio mais total que o mundo emerge³⁰. Mas, já em Hesíodo, também o universo é caos, no sentido de que não é perfeitamente ordenado, de que não se submete a leis plenas de sentido. No princípio, reinava a desordem mais total, depois, foi criada a ordem o *cosmos*. Contudo, nas "raízes" do universo, para além da paisagem familiar, o caos continua a reinar soberano. E a ordem do mundo não tem "sentido" para o homem: ela dita a cega necessidade da gênese e do nascimento, de um lado, e da corrupção e da catástrofe — da morte das formas —, de outro. Em Anaximandro — o primeiro filósofo acerca do qual possuímos testemunhos dignos de fé —, o "elemento" do ser é o *apeiron*, o indeterminado, o indefinido, outra maneira de pensar o caos; e a forma, a existência particular e determinada dos diversos seres, é a *adikia* — a injustiça, que também pode ser denominada a *hubris*. É por isso que os seres particulares devem fazer-se mutuamente justiça e reparar sua injustiça através de sua corrupção e desaparecimento³¹. Existe uma ligação estreita, embora implícita, entre estes dois pares de oposições: *chaos/cosmos* e *hubris/dike*. A segunda, num certo sentido, é apenas uma transposição da primeira ao domínio humano.

30. Como Olof Gigon claramente estabeleceu em *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides* (Bâle, 1945).

31. O sentido desse fragmento de Anaximandro (Diels, B, 1) é claro e, o que parece excepcional, os historiadores "clássicos" da filosofia interpretaram-no corretamente. Já a "interpretação" heideggeriana ("Der Spruch des Anaximander", em Holzwege, trad. fr. de W. Brokmeier, "La parole d'Anaximandre", em *Chemins que ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962), como de hábito, é apenas Heidegger travestido em Anaximandro.

Esta concepção condiciona, por assim dizer, a criação da filosofia. A filosofia, tal como os gregos a criaram e praticaram, só é possível porque o universo não é totalmente ordenado. Se ele o fosse, não haveria nenhuma filosofia, apenas um sistema de saber único e definitivo. E, se o mundo fosse puro e simples caos, não haveria nenhuma possibilidade de pensar. Mas, além disso, ela também condiciona a criação da política. Se o universo humano fosse perfeitamente ordenado, quer a partir do exterior, quer por sua "atividade espontânea" ("mão invisível", etc.), se as leis humanas tivessem sido ditadas por Deus ou pela natureza, ou ainda pela "natureza da sociedade" ou pelas "leis da história", não haveria, então, lugar algum para o pensamento político, e nenhum campo aberto à ação política, e seria absurdo perguntar pelo que é uma boa lei, ou pela natureza da justiça (cf. Hayek). De modo análogo, se os seres humanos não pudessem criar alguma ordem para si mesmos estabelecendo leis, não haveria qualquer possibilidade de ação política, instituinte. E, se um conhecimento seguro e total (*épistèmè*) do domínio humano fosse possível, a política terminaria imediatamente e a democracia seria tão impossível quanto absurda, já que ela pressupõe que todos os cidadãos têm a possibilidade de atingir uma *doxa* correta, e que ninguém possui uma *épistèmè* relativamente a assuntos políticos.

Parece-me importante insistir nessas ligações, porque as dificuldades com as quais se defronta o pensamento político moderno decorrem, em boa medida, da influência dominante e persistente da filosofia teológica (vale dizer, platônica). Desde Platão até o liberalismo moderno e o marxismo, a filosofia política tem estado contaminada pelo postulado operatório que diz que há uma ordem total e "racional" (e, por conseguinte, "repleta de sentido") do mundo, e seu inevitável corolário: há uma ordem nos assuntos humanos que está ligada àquela ordem do mundo — o que se poderia chamar a ontologia unitária. Este postulado serve para dissimular o fato fundamental de que a história humana é criação — e sem esse fato não pode haver nenhuma autêntica questão de julgamento e escolha, quer "objetivamente", quer "subjetivamente". Ao mesmo tempo, ele oculta ou exclui, de fato, a questão da responsabilidade. A ontologia unitária, seja qual for o seu disfarce, está essencialmente ligada à heteronomia. E, na Grécia, a emergência da autonomia dependeu de uma concepção não unitária do mundo, expressa desde os primórdios nos "mitos" gregos.

Quando se estuda a Grécia, e em particular as instituições políticas gregas, a mentalidade "modelo/antimodelo" tem uma consequência curiosa mas inevitável. Essas instituições são consideradas, por assim dizer, "de maneira estática", como se se tratasse de uma única "constituição" com seus diversos "artigos" fixados de uma vez para sempre, e que poderiam (e deveriam) ser "julgadas" ou "avaliadas" enquanto tais. Esta é uma abordagem boa para pessoas que estão em busca de receitas — cujo número, na verdade, não parece estar diminuindo. Mas a essência daquilo que importa na vida política da Grécia antiga — o *gérmen* — é, certamente, o *processo histórico* instituinte: a atividade e a luta que se desenrolam em torno da mudança das instituições, a auto-instituição explícita (ainda que permaneça parcial) da *polis* enquanto processo permanente: um processo que demora cerca de quatro séculos. A eleição anual dos *thesmothétai* em Atenas remonta a 683-682, e foi provavelmente na mesma época que os cidadãos de Esparta (9 mil deles) se constituíram como *homoioi* ("semelhantes" isto é, iguais) e que o reino do *nomos* (lei) foi declarado. E a ampliação da democracia em Atenas se processa até uma data avançada no século IV. As *poleis*, ou pelo menos Atenas (sobre a qual a nossa informação é menos lacunar), não param de pôr em questão a sua instituição; o *dêmos* continua a modificar as regras que conformam a sua vida. Tudo isso, sem dúvida, é indissociável do ritmo vertiginoso da criação durante esse período, e isso em todos os domínios, não apenas no campo estritamente político.

Esse movimento é um movimento de auto-instituição explícita. O significado fundamental da auto-instituição explícita é a autonomia: nós estabelecemos nossas próprias leis. De todas as questões levantadas por esse movimento, vou evocar brevemente três: "quem" é o "sujeito" dessa autonomia? quais são os limites de sua ação? e qual é o "objeto" da auto-instituição autônoma³²?

O coletivo dos cidadãos — o *dêmos* — proclama-se absolutamente soberano: ele se rege por suas próprias leis (*autonomos*), possui sua jurisdição independente (*autodikos*) e governa-se a si mesmo (*autoté-*

32. Por razões de espaço, sou obrigado a falar em termos "estáticos", deixando de lado o movimento e só tomando em consideração alguns de seus "resultados" mais significativos. Peço ao leitor que não perca de vista esta inevitável limitação.

lês), para retomar os termos de Tucídides. E declara, também, a igualdade política (a igual repartição da atividade e do poder) de todos os homens livres. É essa auto-instauração, autodefinição do corpo político, que contém — como *não pode deixar* de conter — um elemento de arbitrariedade. *Quem* estabelece a *Grundnorm*, na terminologia de Kelsen, a norma que governa o estabelecimento de normas, é um *fato*. Para os gregos, esse “quem” é o corpo dos cidadãos masculinos livres e adultos (o que quer dizer, em princípio, homens nascidos de cidadãos, embora a naturalização fosse conhecida e praticada). É verdade que a exclusão das mulheres, dos estrangeiros e dos escravos do corpo de cidadãos é, a nossos olhos, inaceitável. Na prática, essa restrição nunca foi abolida na Grécia antiga (no plano das idéias, as coisas não são tão simples, mas não abordarei aqui este aspecto da questão). Porém, se pudermos prosseguir por um instante no tolo jogo dos “méritos comparados”, lembremo-nos de que a escravidão sobreviveu nos Estados Unidos até 1865, e no Brasil até o fim do século XIX; que, na maioria dos países “democráticos”, o direito de voto só foi estendido às mulheres após a II Guerra Mundial; que até hoje nenhum país reconhece o direito de voto aos estrangeiros, e que na grande maioria dos casos a naturalização de estrangeiros residentes não tem nada de automático (um sexto da população residente na tão “democrática” Suíça é formada de *metoikoi*).

A igualdade dos cidadãos é naturalmente igualdade em relação à *lei* (*isonomia*), porém, no fundo, é bem mais que isso. Ela não se resume à outorga de “direitos” iguais passivos — mas consiste na *participação* geral ativa nos negócios públicos. Essa participação não é deixada ao acaso mas é, ao contrário, ativamente encorajada pelas regras formais, bem como pelo *étos* da *polis*. Pelo direito ateniense, um cidadão que se recusasse a tomar parte nas lutas civis que agitavam a cidade tornava-se *atimos* — ou seja, perdia seus direitos políticos³³.

A participação se concretiza na *ecclesia*, Assembleia do Povo, que é o corpo soberano efetivo. Nela, todos os cidadãos têm o direito de tomar a palavra (*iségoria*), suas vozes têm cada qual o mesmo peso (*isopséphia*), e a todos se impõe a obrigação moral de falar com toda a fran-

queza (*parthénia*). Mas a participação se dá também nos tribunais, onde não há juízes profissionais e a quase totalidade das cortes são formadas de júris, sendo os jurados escolhidos por sorteio.

A *ecclesia*, assistida pela *boule* (Conselho), legisla e governa. Isso é a *democracia direta*. Três aspectos dessa democracia merecem um comentário mais amplo.

a) O povo, em oposição aos “representantes”. Na história moderna, toda vez que uma coletividade política ingressou em um processo de autoconstituição e de auto-atividade radicais, a democracia direta foi redescoberta ou reinventada: os conselhos comunitários (*town meetings*) durante a Revolução Americana, as *sections* durante a Revolução Francesa, a Comuna de Paris, os conselhos operários ou os soviets em sua forma original. Hannah Arendt insistiu muitas vezes na importância dessas formas. Em todos esses casos, o corpo soberano é a totalidade das pessoas envolvidas e, sempre que se torna inevitável uma delegação, os delegados não são simplesmente eleitos mas podem ter, a qualquer momento, seu mandato revogado. Não se deve esquecer que a grande filosofia política clássica ignorava a noção (mistificadora) de “representação”. Para Heródoto, como para Aristóteles, a democracia consiste no poder do *demos*, poder que não sofre nenhuma limitação em matéria de legislação, e na designação dos magistrados (*não* de representantes³⁴) por sorteio ou rodízio. Alguns hoje teimam em repetir que a constituição preferida por Aristóteles, que ele chama *politéia*, é uma mistura de democracia e aristocracia — mas esquecem-se de acrescentar que, para Aristóteles, o elemento “aristocrático dessa *politéia* decorre do fato de que os magistrados são *eleitos*: pois muitas vezes ele define claramente a eleição como um princípio aristocrático. Isso não é menos claro em Montesquieu e Rousseau. Foi Rousseau, e não Marx ou Lenin, quem escreveu que os ingleses se supõem livres porque elegem seu Parlamento, mas que na realidade só são livres um dia a cada cinco anos. E, quando Rousseau explica que a democracia é um regime demasiado perfeito para os homens, que ela só se adapta a um povo de deuses, o que ele entende por democracia é a identidade entre *soberano* e *príncipe* — isto é, a ausência de *magistrados*. Nada disso é ignorado pelos liberais modernos sérios — ao contrário dos “filósofos políticos” contemporâneos. Benjamin Constant não glorificou as eleições nem a “representação” enquanto tais, mas as defendeu enquanto males meno-

33. Aristóteles, *A constituição dos atenienses*, VIII, 5.

res, supondo que a democracia tornara-se impossível nos países modernos em razão de suas dimensões e que as pessoas não mais estavam interessadas nos assuntos públicos. Seja qual for o valor desses argumentos, eles se baseiam no reconhecimento explícito do fato de que a representação é um princípio estranho à democracia. E isto dificilmente admite discussão. Uma vez que haja “representantes” permanentes, a autoridade, atividade e iniciativa políticas são retiradas do corpo de cidadãos e transferidas para o corpo restrito dos “representantes” — que as utilizam de modo a consolidar a sua posição e a criar condições propícias a influenciar, de muitos modos, o resultado das próximas “eleições”.

b) *O povo, em oposição aos “experts”.* A concepção que os gregos tinham dos “experts” está ligada ao princípio da democracia direta. As decisões relativas à legislação, e também aos assuntos políticos de importância — questões de *governo* —, são tomadas pela *ecclésia* após ouvir diversos oradores e, entre outros, eventualmente, os que se dizem detentores de um saber específico relativo aos assuntos discutidos. Não há nem poderia haver “especialistas” em assuntos políticos. A perícia política — ou a “sabedoria” política — pertence à comunidade política, pois a perícia, a *techné*, no sentido estrito, está sempre ligada a uma atividade “técnica” específica, e é naturalmente reconhecida em seu domínio próprio. Assim, como Platão explica no *Protagoras*, os atenienses receberão conselho dos técnicos acerca da adequada construção de muralhas ou de navios, mas ouvirão toda e qualquer pessoa sobre assuntos de política. (Os tribunais populares encarnam o mesmo espírito no domínio da justiça.) A guerra, com certeza, é um domínio específico — que supõe uma *techné* própria: por isso, os chefes militares, os *stratēgoi* são eleitos, assim como os técnicos encarregados pela *polis* da realização de uma tarefa particular, em outros domínios. Portanto, Atenas foi, afinal de contas, uma autêntica *politéia* no sentido aristotélico, dado que certos magistrados (muito importantes) eram eleitos.

A eleição de peritos põe em jogo um segundo princípio, central na concepção grega, que é formulado e aceito claramente não apenas por Aristóteles mas também por Platão — inimigo jurado da democracia — não obstante suas implicações solidamente democráticas. O bom juiz de um especialista não é outro especialista, mas o *usuário*: o soldado (e não o ferreiro) quanto à espada, o cavaleiro (e não o seleiro) quanto à sela. E naturalmente, quanto a todos os assuntos públicos (comuns), o usuário

— e, portanto, o melhor juiz — só pode ser a própria *polis*. Em vista dos resultados — a Acrópole, ou as tragédias laureadas — sentimo-nos inclinados a pensar que o julgamento desse usuário era bastante acurado.

Nunca será demais insistir no contraste entre esta concepção e o ponto de vista moderno. A idéia hoje dominante, segundo a qual peritos só podem ser julgados por outros peritos, é uma das condições da expansão e da crescente irresponsabilidade dos aparelhos hierárquico-burocráticos modernos. A idéia dominante de que existem “experts” em política, vale dizer, especialistas do universal e técnicos da totalidade, menospreza a idéia mesma de democracia: o poder dos políticos se justifica pela “*expertise*” que só eles possuiriam — e o povo, imperito por definição, é chamado periodicamente a dar sua opinião sobre esses “experts”. Tendo em conta a vacuidade da noção de uma especialização no universal, esta idéia encerra igualmente os germens do divórcio crescente entre a aptidão a alçar-se ao topo do poder e a aptidão a governar — divórcio cada vez mais flagrante nas sociedades ocidentais.

c) *A Comunidade, em oposição ao “Estado”.* A *polis* grega não é um Estado na concepção moderna. A própria palavra “Estado” não existe em grego antigo (é significativo que os gregos modernos precisaram inventar uma palavra para essa nova entidade, e para tanto recorreram à antiga palavra *kratos*, que quer dizer pura força). *Politéia* (por exemplo, no título do livro de Platão) não significa *der Staat* como na tradução alemã clássica (o latim *res publica* é menos *sinonímico*), mas designa tanto a instituição/constituição política como a maneira pela qual o povo se ocupa dos assuntos comuns. A obstrução em traduzir o título do tratado de Aristóteles, *Athēnion Politéia*, por “a constituição de Atenas” é um acinte à moderna filologia: é um flagrante erro linguístico e, ao mesmo tempo, um sinal inexplicável de ignorância ou incompreensão por parte de homens muito eruditos. O que Aristóteles escreveu foi *A constituição dos atenienses*. Tucídides é perfeitamente explicito quanto a isso: *Andres gar polis, “pois a polis são os homens”*. Antes da Batalha de Salamina, quando precisou recorrer a um argumento extremo a fim de impor sua tática, Temístocles ameaçou os outros chefes aliados: os atenienses partiriam com suas famílias e sua frota para fundar uma nova cidade a oeste, e isto apesar de considerarem — mais ainda que os outros gregos — sua terra como sagrada e a si próprios como autóctones.

A idéia de um "Estado", isto é, de uma instituição distinta e separada do corpo de cidadãos, teria sido incompreensível para um grego. É certo que a comunidade política existe num nível que não se confunde com a realidade concreta, "empírica", de uns tantos milhares de pessoas reunidas em um dado lugar, em tal ou qual dia. A comunidade política dos atenienses, a *polis*, possui existência própria: por exemplo, os tratados são respeitados independentemente de sua antiguidade, a responsabilidade pelos atos passados e aceita, etc. Mas não se distingue "Estado" de "população", o que se diferencia são a "pessoa moral", o corpo constituído permanentemente dos atenienses perenes e imensoais, por um lado, e, por outro, os atenienses de carne e osso.

Nem "Estado", nem "aparelho de Estado". Naturalmente, existe em Atenas uma maquinaria técnico-administrativa (muito importante nos séculos IV e V), mas esta não assume nenhuma função política. Essa administração, significativamente, era composta de escravos até nos seus escalões mais elevados (polícia, conservação dos arquivos públicos, finanças públicas; talvez Donald Regan e certamente Paul Volcker fossem escravos, em Atenas). Tais escravos eram supervisionados por cidadãos magistrados, geralmente escolhidos por sorteio. A "burocracia permanente" que desempenha as tarefas *executivas*, no sentido mais estrito do termo, é relegada aos escravos (e, prolongando o pensamento de Aristóteles, poderia ser suprimida tão logo as máquinas...).

Na maioria dos casos, a designação dos magistrados por rodízio ou sorteio assegura a participação de grande número de cidadãos nas funções oficiais — e permite que estes se familiarizem com elas. O fato de que a *ecclêsia* decide sobre todas as questões *governamentais* de importância assegura o controle do corpo político sobre os magistrados eleitos, bem como a possibilidade de revogar, a qualquer momento, o mandato destes últimos: a condenação em processo judicial acarreta, *inter alia*, a perda da magistratura. Na verdade, todos os magistrados são responsáveis por suas gestões e são obrigados a prestar contas (*euthune*); na época clássica, eles o faziam perante a *boulê*.

Num certo sentido, a unidade e a própria existência do corpo político são "pré-políticas", pelo menos na medida em que está em pauta essa autoconstituição política explícita. A comunidade começa, por assim dizer, a "receber-se" de seu próprio passado, com tudo o que esse passado carrega. (Isso corresponde, em parte, ao que os moder-

nos denominaram a questão da "sociedade civil" contra o "Estado"). Certos elementos dessa herança podem ser politicamente sem interesse, ou mesmo não transformáveis. Contudo, *de jure*, a "sociedade civil" é, em si, um objeto de ação política instituinte. Isso é ilustrado de maneira impressionante por certos aspectos da reforma de Clístenes em Atenas (506 a.C.). A divisão tradicional da população em tribos é substituída por uma nova divisão que tem dois objetivos essenciais. Primeiro: o próprio número de tribos é modificado. As quatro *phulai* tradicionais (jônias) tornam-se dez, e cada uma delas é subdividida em três *trittyes*, cada uma das quais tem, por rodízio, parte igual no conjunto das magistraturas (o que exige, com efeito, a invenção de um novo ano e de um novo calendário "políticos"). Segundo: cada tribo é formada, de maneira equilibrada, por demos agrários, marítimos e urbanos. As tribos — cuja "sede" se localiza, a partir de então, na cidade de Atenas — tornam-se, assim, neutras quanto às particularidades territoriais ou profissionais; elas constituem, manifestamente, unidades políticas.

O que se vê aqui é a criação de um espaço social propriamente político, criação que se apóia em elementos sociais (econômicos) e geográficos, sem no entanto estar *determinada* por eles. Não há, neste caso, nenhuma pretensão à "homogeneidade": a articulação do corpo de cidadãos, criada assim numa perspectiva política, vem superpor-se às articulações "pré-políticas" sem as esmagar. Essa articulação obedece a imperativos estritamente políticos: de um lado, a igualdade na repartição do poder, de outro, a unidade do corpo político (em oposição aos "interesses particulares").

O mesmo espírito surge num dos mais surpreendentes dispositivos legais atenienses (Aristóteles, *Política* 1330 a 20): quando a *ecclêsia* delibera sobre questões que envolvem a possibilidade de um conflito (de uma guerra) com uma *polis* vizinha, os cidadãos que habitam próximo à fronteira não têm o direito de tomar parte na votação. Pois eles não poderiam votar sem que suas motivações estivessem dominadas por seus interesses particulares — ao passo que a decisão deve ser tomada com base em considerações de caráter geral.

Isso denuncia, mais uma vez, uma concepção de política diametralmente oposta à mentalidade moderna, calcada na defesa e afirmação de "interesses". Os interesses, na medida do possível, devem ser mantidos

afastados do processo de decisão política. (Quem imaginaria a seguinte cláusula na Constituição dos Estados Unidos: "Cada vez que for necessário decidir questões relativas à agricultura, estarão impedidos de votar todos os senadores e representantes de Estados predominantemente agrários".)

Tendo chegado a este ponto, podemos comentar a ambigüidade das idéias de Hannah Arendt sobre o que ela chamava o "social". Hannah Arendt notou, muito corretamente, que a política se vê anulada sempre que se reduz a um disfarce para a defesa e a afirmação de "interesses"; pois, nesse caso, o espaço político se fragmenta irremediavelmente. Contudo, caso a sociedade esteja, de fato, profundamente dividida em função de "interesses" contraditórios — como hoje está —, a insistência na autonomia do espaço político torna-se gratuita. A resposta não consiste, então, em fazer abstração do "social" mas em modificá-lo, de tal modo que o conflito de interesses "sociais" (vale dizer: econômicos) deixe de ser o fator predominante na formação das atitudes políticas. Na falta de uma ação nesse sentido, resultará a situação que é hoje a das sociedades ocidentais: a decomposição do corpo político e sua fragmentação em grupos de pressão, em *lobbies*. Nesse caso, como a "soma algébrica" de interesses contraditórios é frequentemente igual a zero, seguir-se-á a um estado de impotência política em que se caminha às cegas, sem objetivos, como se observa nos dias atuais.

A unidade do corpo político deve ser protegida até mesmo contra as formas extremadas do conflito *político*: tal é, a meu ver, a significação da lei ateniense sobre o ostracismo (contrariamente à interpretação corrente que vê nessa lei uma precaução contra presumíveis tiranos). Não se pode permitir que a comunidade desmorone sob efeito de divisões e antagonismos políticos; assim, um dos dois chefes rivais deve suportar um exílio temporário.

A participação geral na política implica a criação, pela primeira vez na história, de um *espaço público*. A ênfase que Hannah Arendt deu a esse espaço e a elucidação que ela forneceu de seu significado constituem uma de suas maiores contribuições ao entendimento da criação institucional grega. Por conseguinte, vou limitar-me a alguns pontos suplementares.

A emergência de um espaço público significa que se criou um domínio público que "pertence a todos" (*ta koina*)³⁴. O "público" deixa de ser um assunto "*privado*" — do rei, dos prelados, da burocracia, dos políticos, dos especialistas, etc. As decisões relativas aos assuntos comuns devem ser tomadas pela comunidade.

Contudo, a essência do espaço público não diz respeito apenas às "decisões finais"; se assim fosse, esse espaço seria quase vazio. Ele engloba, igualmente, os pressupostos das decisões, tudo o que conduz a elas. Tudo o que for importante deve ser trazido à cena pública. A materialização efetiva disso surge, por exemplo, na *apresentação* da lei: as leis são gravadas no mármore e expostas em público para que todos possam vê-las. No entanto, e isto é bem mais importante, essa regra se materializa igualmente, na fala das pessoas que, na *ágora*, discorrem livremente sobre política, e sobre tudo o que lhes possa interessar, antes de deliberarem na *ecclésia*. Para perceber a formidável mudança histórica que isto pressupõe, basta comparar essa situação com a situação "asiática" típica.

Essa mudança equivale a instituir a possibilidade — e a realidade — da liberdade de expressão, de pensamento, de exame e de questionamento sem limites. E essa criação estabelece o *logos* como circulação do discurso e do pensamento no seio da coletividade. Ela associa-se aos dois traços fundamentais do cidadão já mencionados: a *isègoria*, direito igual para todos de falar com toda a franqueza, e a *parthèsia*, o compromisso que cada qual assume de pronunciar-se efetivamente com toda a liberdade, sempre que se trate de assuntos públicos.

É importante insistir aqui na distinção entre o "formal" e o "real". A existência de um espaço público não é uma simples questão de dispositivos jurídicos que garantam a todos a mesma liberdade de pronunciamiento, etc. Tais cláusulas constituem apenas uma das condições para a existência de um espaço público. O essencial é outra coisa: o que irá à *população* fazer desses direitos? Quanto a este aspecto, os traços determinantes são a coragem, a responsabilidade e a vergonha (*aidôs, aischunè*). Na ausência delas, o espaço público torna-se simplesmente um espaço para a propaganda, para a mistificação e para a pornografia — a exem-

34. Encontra-se algo semelhante em certas sociedades selvagens: mas esse domínio está limitado à gestão dos assuntos "correntes", dado que, nessas sociedades, a lei (tradicional) não pode ser posta em questão.

pio do que ocorre cada vez mais nos dias de hoje. Não existem dispositivos jurídicos que possam frear uma tal evolução — sem introduzir males piores que os que se pretende extirpar. Apenas a educação (*paideia*) dos cidadãos enquanto tais pode dotar o “espaço público” de um autêntico e verdadeiro conteúdo. Mas essa *paideia* não é, basicamente, questão de livros ou verbos para as escolas. Ela consiste, antes de mais nada e acima de tudo, na tomada de consciência, pelas pessoas, do fato de que a *polis* é também cada uma delas, e de que o destino da *polis* depende também do que elas pensam, fazem e decidem; em outras palavras: a educação é participação na vida política.

A criação de um *tempo público* não se reveste de importância menor que a criação de um espaço público. Entendo por tempo público não a instituição de um calendário, de um tempo “social” ou de um sistema de referências temporais sociais — coisa que, evidentemente, existe em toda a parte —, mas sim a emergência de uma dimensão na qual a coletividade possa inspecionar seu próprio passado enquanto resultado de suas próprias ações, e onde se abra um futuro indeterminado, como campo de suas atividades. É exatamente esse o significado da criação da historiografia na Grécia. É espantoso que a historiografia, na sua aceção rigorosa, tenha existido exclusivamente em dois períodos da história da humanidade: na Grécia antiga e na Europa moderna, ou seja, nas duas sociedades em que se desenvolveu um processo de questionamento das instituições existentes. As outras sociedades só conhecem o reino incontestado da tradição, e/ou a simples “consignação por escrito dos acontecimentos” pelos sacerdotes ou pelos cronistas dos reis. Heródoto, ao contrário, declara que as tradições dos gregos não são dignas de fé. O abalo da tradição e a pesquisa crítica das “verdadeiras causas” caminham, naturalmente, lado a lado. E este conhecimento do passado está aberto a todos: Heródoto, ao que se diz, lia suas *Histórias* aos gregos reunidos por ocasião dos Jogos Olímpicos (*se non è vero, è ben trovato*). E a “Oração fúnebre” de Péricles contém um apanhado da história dos atenienses do ponto de vista do espírito das atividades de sucessivas gerações — apanhado que chega até o presente da época e indica de modo claro as novas tarefas que devem ser realizadas no futuro.

Quais são os limites da ação política — e os limites da autonomia? Se a lei é dádiva de Deus, ou se há uma “fundação” filosófica ou científica de verdades políticas substantivas (com a Natureza, a Razão ou a

História ocupando o lugar de “princípio” último), então a sociedade possui uma norma extra-social. Tem-se uma norma da norma, uma lei da lei, um critério com base no qual torna-se possível discutir e decidir o caráter justo ou injusto, apropriado ou não, de uma lei (ou de um estado de coisas) particular. Esse critério está dado para todo o sempre, e não depende minimamente, *ex hypothesi*, da ação humana.

A partir do momento em que se reconhece que não há tal base — seja porque há uma separação entre a religião e a política, como é o caso, imperfeitamente, nas sociedades modernas, seja porque, como na Grécia, a religião é mantida rigorosamente à margem das atividades políticas — e que não há tampouco “ciências”, nem *épistēmè* nem *technè*, em matéria de política; a questão: o que é uma lei justa? o que é a justiça? — qual é a “boa” instituição da sociedade? — torna-se uma questão autêntica (isto é, uma questão sem fim).

Só é possível a autonomia se a sociedade se reconhecer como autônoma de suas normas. Por conseguinte, a sociedade não pode escamotear esta questão: por que esta norma de preferência àquela, ou a tal outra? Em outros termos, ela não pode evitar o problema da justiça (respondendo, por exemplo, que a justiça é a vontade de Deus, ou a vontade do czar ou, mesmo, o reflexo das relações de produção). E tampouco pode furta-se à questão dos *limites* para suas ações. Em uma democracia, o povo pode fazer toda e qualquer coisa — e precisa saber que não deve fazer toda e qualquer coisa. A democracia é o regime da autolimitação; portanto, é também o regime do risco histórico — outro modo de dizer que é o regime da liberdade, e um regime trágico. O que é ilustrado pelo destino da democracia ateniense: a queda de Atenas — sua derrota na guerra do Peloponeso — foi resultado da *hubris* dos atenienses. Mas a *hubris* não supõe apenas a liberdade; ela supõe também a ausência de normas fixas, a imprecisão fundamental das referências últimas de nossas ações. (O pecado cristão é, obviamente, um conceito associado à heteronomia.) A transgressão da lei não é *hubris*; é um delito definido e delimitado. A *hubris* surge quando a autolimitação é a única “norma”, quando se transgridem limites que não estavam definidos em parte alguma.

A questão dos limites para a atividade auto-instituinte de uma coletividade se desdobra em duas etapas. Há um critério intrínseco da lei e para a lei? Pode-se garantir efetivamente que esse critério, seja qual for a sua definição, não será jamais transgredido?

No nível mais fundamental, a resposta a essas duas questões é uma *não* categórica. Qualquer norma da norma tem que ser, também ela, uma criação histórica. E não há modo algum de eliminar os riscos de uma *hubris* coletiva. Ninguém pode proteger a humanidade contra o desatinho ou o suicídio.

Os tempos modernos pensaram — pretenderam — ter descoberto a resposta a essas duas questões ao amalgamá-las numa só. Essa resposta seria a “constituição”, concebida como um diploma fundamental incorporando as normas das normas e definindo as cláusulas particularmente estritas que tratam de sua revisão. Nem é preciso lembrar que essa “resposta” não se sustenta, lógica ou faturalmente; que a história moderna, há dois séculos, vem cobrindo de ridículo por todas as maneiras imagináveis essa idéia de “constituição”; ou ainda, que a mais antiga “democracia” do mundo liberal ocidental, a Grã-Bretanha, não tem “constituição”. Basta sublinhar a falta de profundidade e a ambigüidade do pensamento moderno acerca desse ponto — tal como se manifestam tanto no campo das relações internacionais como no caso de mudanças de regimes políticos. No nível internacional, apesar da retórica dos mestres de “direito público internacional”, não existe realmente direito, mas só a “lei do mais forte”; em outras palavras, existe uma “lei”, contanto que as coisas não tenham verdadeiramente importância — contanto que não se tenha, efetivamente, necessidade dessa lei. A “lei do mais forte” vale também para o estabelecimento de uma nova “ordem legal” em um país: “uma revolução vitoriosa cria o direito”, ensinam quase todos os professores de direito público internacional; máxima que é seguida, concretamente, por todos os países. (Essa “revolução” não precisa ser, e geralmente não é, uma revolução propriamente dita: na maioria das vezes não passa de um *putsch* bem-sucedido.) E, na experiência da história europeia dos últimos sessenta anos, a legislação introduzida pelos regimes “ilegais”, se não mesmo “monstruosos”, foi sempre mantida, no essencial, após a queda destes.

A realidade, neste caso, é muito simples: defrontados com um movimento histórico que disponha da *força* — seja porque mobiliza ativamente uma grande maioria, seja porque se apóia em uma minoria fanática e impiedosa, ante os olhos de uma população passiva ou indiferente (para não mencionar os casos em que a força bruta está simplesmente concentrada nas mãos de um punhado de coronéis) — os dispositivos jurídicos são totalmente ineficazes. Podemos, é certo, estar razoavel-

mente seguros da extrema improbabilidade de que a escravidão, amanhã, seja restabelecida nos Estados Unidos ou em algum país europeu. Mas nossa previsão é “razoável” porque nós a fundamentamos não nas leis existentes ou nas constituições (seríamos perfeitos idiotas se o fizéssemos) mas em uma avaliação de como reagiria a imensa maioria da população diante de uma tentativa desse tipo.

Na prática (e na reflexão) grega, não existe diferença entre “constituição” e “lei”. A distinção ateniense entre as leis e os decretos da *ecclesia* (*psêphismata*) não tinha o mesmo caráter formal e, de resto, desapareceu no decorrer do século IV. Mas a questão da autolimitação foi abordada de maneira diferente (e, segundo creio, mais profunda). Com relação a estes problemas, vou deter-me em apenas duas instituições.

A primeira delas é uma disposição aparentemente estranha, mas fascinante, conhecida pelo nome de *graphê paranómōn* (denúncia de ilegalidade)³⁵. Podemos descrevê-la rapidamente do seguinte modo: você submeteu à *ecclesia* uma proposta, que foi aprovada. Por conta disso, um outro cidadão pode levá-lo a juízo sob a acusação de ter incitado o povo a votar uma lei ilegal. E, ou bem você é absolvido, ou é condenado — caso em que a lei é anulada. Ou seja, você tem pleno direito de propor absolutamente tudo o que quiser — mas deve refletir cuidadosamente antes de fazer uma proposta apoiada em uma tendência momentânea do capricho popular, e de fazê-la aprovar por escassa margem de votos. Pois a eventual denúncia será julgada por um júri popular de dimensões consideráveis (501, às vezes 1.001 e até mesmo 1.501 cidadãos atuando na qualidade de juízes) designado por sorteio. Assim, o *dêmos* apelava ao *dêmos* contra si mesmo: apelava, de uma decisão tomada pelo corpo de cidadãos em sua totalidade (ou pela parcela presente quando da aprovação da proposta), junto a uma ampla amostra, selecionada ao acaso,

35. Recentemente M. I. Finley ressaltou a importância e elucidou o sentido desse procedimento em *Démocratie antique et Démocratie moderne* (trad. fr. de M. Alexandre, Paris, Payot, 1976, p. 77 e 176). [Democracia antiga e moderna, M. I. Finley, Rio de Janeiro, Graal, 1987.] Ver também V. Ehrenberg, *The Greek State, 2. ed.*, Londres, Methuen, 1969, p. 73, 79 e 267 — que também trata de dois outros procedimentos ou dispositivos importantes que atestam o mesmo intuito: a *apatê tou dêmon* (enganar o *dêmos*) e a exceção *ton nomon mê épitêdion ennai* (inadequação de uma lei).

desse mesmo corpo, e que se reuniria uma vez serenadas as paixões, pesando novamente os argumentos contraditórios e julgando a questão com relativo distanciamento. Uma vez que o povo é a fonte da lei, o "controle da constitucionalidade" não poderia ser confiado a "profissionais" — a idéia, em todo o caso, teria parecido ridícula a um grego — mas somente ao próprio povo, agindo sob diferentes modalidades. O povo dita a lei; o povo pode enganar-se; o povo pode se corrigir. Temos aí um magnífico exemplo de uma instituição eficaz de autolimitação.

Outra instituição de autolimitação é a tragédia. Já se tornou rotina falar da "tragédia grega" (e os estudiosos escrevem tratados com esse título) — tal coisa, contudo, simplesmente não existe. Existe somente uma tragédia *ateniense*. Pois a tragédia (em oposição ao simples "teatro") não poderia mesmo nascer em outro lugar que não a cidade onde o processo democrático, o processo de auto-instituição, atingiu o apogeu.

A tragédia possui, é claro, toda uma diversidade de níveis de significação, e não se pode pretender reduzi-la a uma função "política" estreita. Mas há, sem nenhuma dúvida, uma dimensão política essencial na tragédia — que é preciso evitar confundir com as "posições políticas" assumidas pelos poetas, ou mesmo com a defesa tão comentada (com razão, embora de maneira insuficiente) que Ésquilo faz, na *Orestéia*, da justiça pública contra a vingança privada.

A dimensão política da tragédia decorre antes de mais nada e acima de tudo de sua base ontológica. O que a tragédia traz à vista de todos — não "discursivamente" mas por *apresentação* — é que o Ser é Caos. O Caos apresenta-se aqui, primeiramente, como a ausência de ordem *para* o homem, a falta de correspondência positiva entre as intenções e as ações humanas, por um lado, e seus resultados e consequências, por outro. Mais que isso, a tragédia mostra não apenas que não somos senhores das consequências de nossos atos, mas também que não dominamos nem mesmo a sua *significação*. O Caos também se apresenta como Caos *no* homem, isto é, como sua *hubris*. E, como em Anaximandro, a ordem que termina prevalecendo é a ordem através da catástrofe — ordem "desprovida de sentido". É da experiência universal da catástrofe que procede a *Einsteilung* fundamental da tragédia: a universalidade e a imparcialidade.

Hannah Arendt tinha razão em dizer que a imparcialidade veio ao mundo por intermédio dos gregos. Ela já aparece com perfeita clareza em Homero: não só não encontramos, nos poemas homéricos, a menor

expressão de desdém pelo "inimigo" — os troianos —, como ainda, na *Ilíada*, a figura realmente central não é Aquiles mas Heitor, e os personagens mais comoventes são Heitor e Andrômaco. O mesmo sucede com *Os persas* de Ésquilo — peça representada em 472, ou seja, sete anos após a Batalha de Platéia, quando a guerra ainda prosseguia. Esta tragédia não contém uma só palavra de repulsa ou menosprezo pelos persas; sua rainha, Atossa, é uma figura venerável e majestosa; a derrota e ruína dos persas é imputada exclusivamente à *hubris* de Xerxes. E, em suas *Troianas* (415), Eurípides apresenta os gregos sob a forma de brutos que não poderiam ser mais cruéis e monstruosos — como se dissesse aos atenienses: vejam só o que vocês são. Com efeito, a peça foi representada um ano após o terrível massacre dos mélios pelos atenienses (416).

Contudo, do ponto de vista da dimensão política da tragédia, a peça mais profunda é talvez *Antígona* (442 a.C.). Insiste-se em ver nessa tragédia uma espécie de panfleto contra a lei humana e em favor da lei divina, ou, ao menos, uma representação do conflito intransponível entre estes dois princípios (ou entre a "família" e o "Estado" — como pensa Hegel). De fato, esse é o conteúdo manifesto do texto, incansavelmente repetido. E, já que os espectadores não podem deixar de "identificar-se" com Antígona, com a sua figura pura, heróica, solitária e desesperada, diante de um Creonte obstinado, autoritário, arrogante e cheio de suspeitas, eles julgam que a "mensagem" da peça é clara. Na realidade, o sentido da peça se desdobra em muitos níveis, e a interpretação clássica (que, mais uma vez, quase não é uma "interpretação") perde de vista o ponto que me parece mais importante. Uma justificação detalhada da interpretação que proponho exigiria uma análise integral da peça, o que está fora de questão nestas páginas. Contento-me em chamar a atenção para alguns pontos. A insistência na oposição evidente — e assaz superficial — entre as leis humanas e divina esquece o fato de que, para os gregos, enterrar os mortos é *também* uma lei humana — do mesmo modo que defender seu país é *também* uma lei divina (Creonte o diz explicitamente). Do começo ao fim, o coro não pára de oscilar entre as duas posições, e sempre as coloca no mesmo plano. O célebre hino (vv. 332-375) à glória do homem, como edificador de cidades e criador das instituições, termina por um elogio a quem é capaz de *entretecer* (*parerein*) "as leis do país e a justiça dos deuses à qual prestou juramento". (Cf. também v. 725: "correto nos dois sentidos"). Antígona debilita con-

sideravelmente a sua defesa da “lei divina” justificando o seu ato porque um irmão é insubstituível, na falta dos pais, e reconhecendo portanto que a situação seria diferente caso se tratasse de um marido ou filho. Com certeza, nem a lei humana nem a lei divina acerca da inumação dos mortos reconheceriam uma tal distinção. Além disso, aqui como em todas as outras partes da peça, mais que o respeito à lei divina, é o amor apaixonado de uma irmã ao irmão que se exprime pela boca de Antígona. É inútil prosseguir até os extremos da sobreinterpretação e invocar alguma atração incestuosa; mas certamente não é supérfluo notar que esta tragédia não seria a obra-prima que é se Antígona e Creonte fossem pálios representantes de princípios e não estivessem animados por poderosas paixões — o amor por seu irmão, no caso de Antígona, o amor pela cidade e por seu próprio poder, no caso de Creonte —, ante as quais os argumentos dos protagonistas aparecem *também* como racionalizações. E, enfim, apresentar Creonte como unilateralmente responsável por todos os “erros” seria ir contra o espírito mais profundo da tragédia — e, sem nenhuma dúvida, da tragédia sofocleana.

Aquilo que os últimos versos do coro louvam não é a lei divina — mas o *phronein*, palavra intraduzível que se torna intoleravelmente insípida na tradução latina como *prudencia*. O corifeu louva o *phronein*, adverte-nos contra a impiedade, e depois reitera seu conselho de *phronein*, alertando-nos contra “as grandes palavras” dos homens demasiadamente orgulhosos (*hubernauchoi*)³⁶. Ora, o teor desse *phronein* é claramente indicado no decorrer da peça. A catástrofe se produz porque *tanto* Creonte como Antígona se atermam a suas razões, e não escutam as razões do outro. É desnecessário repetir aqui as razões de Antígona; lembremo-nos

36. Devo, aqui, deixar em aberto a questão levantada pela interpretação proposta por Hannah Arendt (e Hölderlin) para estes últimos versos (*Conditio de l'homme moderne*, tr. fr. G. Fradier, prefácio Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 34-5, n. 2) [Ver *A condição humana*, Forense-EDUSP, 1981, cap. II, 4, p. 34-35, n. 7 (N. do E.)] — interpretação que, de qualquer modo, não traz dificuldades para o meu propósito. Curiosamente, em seu excelente estudo acima citado, Michael Denny não menciona a tradução proposta na *Conditio de l'homme moderne* e dá uma versão (oral) diferente, sugerida também por Hannah Arendt — versão totalmente inaceitável, tanto do ponto de vista filológico como relativamente ao significado global da peça. Denny, *op. cit.*, p. 268-69 e 274.

apenas de que as razões de Creonte são irrefutáveis. Nenhuma cidade pode substituir — e, por conseguinte, *nenhum deus pode ser honrado* — sem *nomoi*; nenhuma cidade poderia tolerar que alguém a traísse e que, em aliança com o estrangeiro, pegasse em armas contra seu próprio país movido pura e simplesmente pela sede de poder, tal como fez Polínie. O próprio filho de Creonte, Hémon, confessa claramente que não poderia provar que seu pai estava errado (vv. 685-86); ele exprime no mais alto grau a idéia nuclear da peça quando pede a seu pai que “não queira ser sábio sozinho”, *monos phronein* (vv. 707-09).

A decisão de Creonte é uma decisão política, solidamente fundamentada. Mas até as mais sólidas bases políticas podem vir a vacilar, se forem apenas “políticas”. Dizendo de outro modo, é precisamente devido ao caráter *total* do domínio do político (incluindo, no caso, decisões relativas à inumação, assim como à vida e à morte) que uma decisão política correta deve levar em conta todos os fatores, além dos fatores estritamente “políticos”. E mesmo quando pensamos, pelas razões mais racionais, que tomamos a boa decisão, essa decisão pode vir a resultar má, e até mesmo catastrófica. Nada pode garantir, *a priori*, a justeza de um ato — nem mesmo a razão. E, acima de tudo, é insensatez pretender, a todo custo, “ser sábio sozinho”, *monos phronein*.

Antígona aborda o problema da ação política em termos que adquirem a mais aguda relevância no quadro democrático, mais que em qualquer outro. Ela faz ver a incerteza que permeia todo este domínio, ressalta em grandes linhas a impureza dos motivos, revela o caráter pouco conclusivo dos raciocínios sobre os quais fundamos nossas decisões. Ela mostra que a *hubris* nada tem a ver com a transgressão de normas bem definidas, que ela pode tomar a forma da vontade inflexível de aplicar as normas, e abrigar-se por trás de motivações nobres e dignas — quer sejam elas racionais ou devotas. Pela denúncia do *monos phronein*, ela formula a máxima fundamental da política democrática³⁷.

37. Encontra-se no final dos *Sete contra Tebas* (vv. 1065-75) de Ésquilo um argumento suplementar em favor da minha interpretação. Trata-se, com certeza, de uma adição ao texto inicial, datando provavelmente dos anos 409-405 (Mazon, na edição Budé, p. 103). Esse acréscimo foi inserido de modo a anunciar a apresentação, imediatamente a seguir, da *Antígona*. Assim, os *Sete* concluem com uma divisão de coro, o primeiro semicoro entoando seu apoio aos

Qual o objetivo da auto-instituição autônoma? Esta é uma questão que se pode negar de antemão, caso se pense que a autonomia — a liberdade coletiva e individual — é um fim em si; ou, ainda, que, uma vez estabelecida uma autonomia significativa na e através da instituição política da sociedade, o resto não é mais matéria de política mas um campo aberto à livre atividade de indivíduos, grupos e da “sociedade civil”.

Não estou entre os que pensam assim. A idéia de autonomia concebida como um fim em si desembocaria em uma concepção puramente formal — “kantiana”. Queremos a autonomia tanto por ela mesma como a fim de estar em condições de *fazer*. Mas fazer o quê? E o que é mais, não se poderia dissociar a autonomia política do “resto”, ou da “substância” da vida em sociedade. Por fim, sob um aspecto muito importante, essa vida relaciona-se com obras e objetivos comuns, sobre os quais se deve decidir em comum, e que se tornam, desse modo, objetos de discussão de atividade políticas.

Hannah Arendt possuía uma concepção substantiva do “objeto” da democracia — da *polis*. Para ela, o mérito da democracia reside em ser ela o regime político no qual os seres humanos podem revelar quem eles são através de seus atos e de suas palavras. Este elemento, com certeza, estava presente e era importante na Grécia — e (mas) não apenas na democracia. Hannah Arendt (segundo Jacob Burckhardt) enfatizou com razão o caráter agonístico geral da cultura grega — não só na política mas em todos os campos e, deve-se acrescentar, não apenas na democracia mas em todas as cidades. Os gregos se preocupavam acima de tudo com o *kléos* e o *kudos*, e com a fugidia imortalidade que estes representavam.

Não obstante, é impossível reduzir o sentido e os fins da política e da democracia na Grécia a esse elemento: como espero haver esclarecido na rápida exposição precedente. Além do mais, seguramente é muito difícil

que são solidários com seu sangue (*généia*), porque aquilo que a *polis* tem por justo varia no decorrer do tempo; em outras palavras, as leis da *polis* mudam ao passo que o direito do sangue é perene; e o outro semicoro se alinhando ao lado da *polis* e do *dikaion*, ou seja, do direito. O primeiro semicoro não faz qualquer menção a uma “lei divina”; o segundo, ao contrário, menciona os “bem-aventurados”, sem dúvida os heróis protetores da cidade, e o próprio Zeus. Note-se, mais uma vez, que tudo isso faz parte do texto *manifesto*. Prova notável da maneira pela qual, no final do século V, os atenienses concebiam essa questão, e do sentido que davam a *Antígona*.

defender ou sustentar a democracia a partir dessa base. Em primeiro lugar, embora a democracia, sem nenhuma dívida, permita mais que qualquer outro regime que os homens se “manifestem”, essa “manifestação” não pode ser facultada a todo mundo — sequer a quem esteja fora de uma pequena minoria de pessoas que agem e tomam iniciativas no campo estritamente político. Em segundo lugar, e isto é o mais importante, a posição de Hannah Arendt deixa de lado a questão capital do teor, da substância, dessa “manifestação”. Para tomar alguns casos extremos, Hitler, Stalin e seus tristemente célebres colegas certamente mostraram quem eles eram através de seus atos e discursos. A diferença entre Temístocles e Péricles, de um lado, e Cleon e Alcebiades, de outro, entre os edificadores e os coveiros da democracia, não se acha no simples ato da “manifestação”, mas no conteúdo dessa manifestação. Mais ainda, foi justamente porque só a “manifestação” enquanto tal, a simples “aparição no espaço público”, contava a seus olhos, que Cleon e Alcebiades provocaram catástrofes.

A concepção substantiva da democracia na Grécia mostra-se claramente na massa global de *obras da polis*, em geral. E ela foi explicitamente formulada, com uma profundidade e intensidade inigualadas, no maior monumento do pensamento político que já me foi dado ler, a “Oração fúnebre” de Péricles (Tucídides, II, 35-46). Nunca deixarei de espantarme pelo fato de que Hannah Arendt, que admirava esse texto e forneceu brilhantes indicações para sua interpretação, não tenha visto que ele apresentava uma concepção substantiva da política dificilmente compatível com a sua.

Em sua “Oração fúnebre”, Péricles descreve os usos e modos de fazer dos atenienses (II, 37-41) e apresenta, em meia frase (começo de II, 40), uma definição de qual é, de fato, o “objeto” dessa vida. A passagem em questão é a famosa *Philokaloumen gar mét' eutélías kai philosophoumen aneu malakias*. Em *La crise de la culture* (Op. cit., p. 272 ss.), Hannah Arendt oferece um comentário rico e penetrante desta passagem.³⁸ Mas não consigo encontrar no seu texto aquilo que, a meu ver, é o ponto mais importante.

A frase de Péricles desafia a tradução em uma linguagem moderna. Literalmente, pode-se traduzir os dois verbos por “nós amamos a beleza (...) e nós amamos a sabedoria...”, mas, como bem viu Hannah

38. Em *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 267-68. (N. do E.)

Arendt, isto levaria a perder de vista o essencial. Os verbos não permitem esta separação entre o "nós" e um "objeto" — beleza ou sabedoria — exterior a esse "nós". Eles não são verbos "transitivos"; nem mesmo apenas "ativos"; já que são, ao mesmo tempo, "verbos de estado" — como o verbo *viver*, eles designam uma "atividade" que é igualmente um modo de ser; ou melhor, o modo em virtude do qual o sujeito do verbo é. Péricles não diz: amamos as coisas belas (e as depositamos nos museus), amamos a sabedoria (e pagamos professores, ou compramos livros). Ele diz: nós existimos no e pelo amor da beleza e da sabedoria, e na e pela atividade suscitada por esse amor; nós vivemos por elas, com elas e através delas — mas fugindo das extravagâncias e da lassidão³⁹. E é por isso que ele se julga no direito de qualificar Atenas de *paideusis* — educação e educadora — da Grécia.

Em sua "Oração fúnebre", Péricles mostra implicitamente a futilidade dos falsos dilemas que contaminam a filosofia política moderna e, de maneira geral, a mentalidade moderna: o "indivíduo" contra a "sociedade" ou a "sociedade civil" contra o "Estado". O objetivo da instituição da *polis* é, a seus olhos, a criação de um ser humano, o cidadão ateniense, que existe e vive na e pela unidade destes três elementos: o amor e a "prática" da beleza, o amor e a "prática" da sabedoria, o cuidado e a responsabilidade para com o bem público, a coletividade e a *polis* ("eles tombarão valorosamente em combate, pretendendo, com todo o direito, não serem despojados de uma tal *polis*, e é fácil compreender que cada qual, dentre os vivos, esteja pronto a sofrer por ela" — II, 41). E não é possível separar esses três elementos: a beleza e a sabedoria *tal como* os atenienses as amavam e as viviam somente poderiam existir em Atenas. O cidadão ateniense não é um "filósofo privado", nem um "artista privado": ele é um cidadão para quem a arte e a filosofia tornaram-se modos de vida. Tal é, penso eu, a verdadeira resposta, a resposta concreta da democracia antiga à questão referente ao "objeto" da instituição política.

Quando digo que os gregos são para nós um gérmen, quero dizer, em primeiro lugar, que eles jamais cessaram de refletir sobre esta questão: o que deve ser realizado pela instituição da sociedade? e, em segundo, que em Atenas, o caso paradigmático, eles chegaram à seguinte resposta: a criação de seres humanos vivendo com a beleza, vivendo com a sabedoria, e amando o bem comum.

Paris-Nova York-Paris, março de 1982-junho de 1983.

39. Retomo a tradução habitual de *eutéléia*. Embora não seja rigorosamente impossível, a tradução que Hannah Arendt dá para esse termo — e que resulta na interpretação: "nós amamos a beleza dentro dos limites do julgamento político" — é extremamente improvável.