

Tirania, Revolução, Crise
Três Modelos para Pensar um Futuro Despolitizado
TIRANNY, REVOLUTION, CRISIS

THREE MODELS TO THINK A DEPOLITICIZED FUTURE

*José Luís Câmara Leme**

RESUMO

Tirania, revolução e crise são três modelos do pensamento político ocidental. A falência do modelo revolucionário no fim da década de 70 tornou premente a noção de crise e lembrou a tirania. Estes três modelos serão analisados a partir da filosofia de Hans Jonas, Michel Foucault e Hannah Arendt. A nossa conclusão é que estes três modelos pensam um futuro despolitizado.

PALAVRAS-CHAVE: Revolução; crise; tirania; Foucault; Arendt; Jonas.

ABSTRACT

Tyranny, revolution, and crisis are three models of western political thought. With the collapse of the revolutionary model, at the end of the 70s, the notion of crisis became a pressing issue, also reminding us of tyranny. These three models will be analysed with outset in the philosophy of Hans Jonas, Michel Foucault e Hannah Arendt. Our conclusion is that these three models conceive a depoliticized future.

KEYWORDS: revolution; crisis, Tyranny; Foucault; Arendt; Jonas.

* José Luís Câmara Leme é professor de filosofia na Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências e Tecnologia. Doutor em epistemologia das ciências com uma tese sobre a experiência da verdade em Michel Foucault. Tem várias publicações sobre Michel Foucault, Hannah Arendt, filosofia da ciência, filosofia política e cultura contemporânea. É membro da comissão executiva do Centro Interuniversitário de História da Ciência e da Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade de Lisboa. jlcl@fct.unl.pt

A sociedade ocidental do pós-guerra, mormente a Europa dos anos 60, foi atravessada pelo imaginário da ruptura. Em todos os domínios, da história à ciência, passando pela arte, e, inevitavelmente, os costumes, inúmeros autores, académicos e publicistas, descobriam e celebraram as rupturas, os cortes, as descontinuidades. Após algumas décadas, a moda passou. Hoje, atribuir a um acontecimento um valor de ruptura não só levanta grandes suspeitas como será objecto de gracejo se o evento for temporalmente próximo¹.

Em 1953, em Zurique, aquando das negociações para a paz na Correia, perguntaram a Zhou Enlai o que pensava da Revolução Francesa. A resposta é célebre: “é demasiado cedo para falar”. Esta anedota² tem, no entanto, dois lados que convém ter presente: por um lado, ela revela a crença ocidental de que o impacto da Revolução Francesa ainda se fazia sentir na Guerra da Correia, concretamente no confronto entre o “mundo livre” e o mundo comunista; por outro lado, a resposta do primeiro-minis-

1 Na célebre Mesa-redonda em 20 de Maio de 1978 com um conjunto de historiadores (Michelle Perrot, Arlette Farge, Carlo Ginzburg, entre outros), Foucault surpreendeu os seus leitores mais desatentos quando afirmou: “Vocês bem sabem que não há ninguém mais continuista que eu: o balizamento de uma descontinuidade nunca é senão a constatação de um problema a resolver.” (FOUCAULT, 2012, p. 338). “Vous savez bien qu’il n’y a pas plus continuiste que moi: le repérage d’une discontinuité, ce n’est jamais que le constat d’un problème à résoudre.” (FOUCAULT, 1994 c, p. 23)

2 Como toda a verdadeira anedota ela é apócrifa e citada em função das conveniências. Para Slavoj Žižek ela serve de pretexto para mostrar como a importância histórica da Revolução Francesa se fez sentir novamente com a implosão dos regimes comunistas do leste em 1989, ou seja, duzentos anos de depois da Revolução Francesa (WAHNICH, 2012, p. XI). Porém, a versão supostamente mais fidedigna desta anedota remete-a para outro momento e contexto, a visita de Nixon à China em 1972. Assim, Zhou Enlai estaria a referir-se aos tumultos de Maio de 1968. Em suma, um quiproquó perfeito: o Ocidente continuava a pensar em função dos acontecimentos ocorridos em 1789, já os chineses sensatamente não faziam balanços sobre acontecimentos ocorridos quatro anos antes. A anedota não consta na mais reputada biografia de Zhou Enlai (WENQUAN, 2007).

tro chinês manifestava a misteriosa sabedoria oriental que dilui os acontecimentos num tempo infindo. Ora, talvez se possa dizer a propósito das rupturas que somos cada vez mais chineses; a escala dilatou-se e aquilo que antes era celebrado como uma cesura transformou-se num borbulhar à superfície do mar.

Ou talvez as coisas não sejam tão simples, já que muitos encontram consolo no relativismo das escalas. Teríamos assim, a história de curta duração que se alimenta das rupturas e as articula numa narrativa tão mais intrigante quanto maiores forem as guinadas que relata, e uma história de longa duração que se afunda numa reticência indefinida.

Se o temor desta antinomia não nos paralisar e perguntarmos quais acontecimentos ocorridos nos últimos anos da década de 70 do século XX os historiadores consideram cruciais para a história das sociedades ocidentais, creio que é consensual referir três. O mais notório de todos, aquele que chocou o Ocidente, foi o início da Revolução Iraniana em 1978. Com efeito, ao contrário de outras sublevações que passaram despercebidas para a maioria da população, como, por exemplo, a tomada da Bastilha na Revolução Francesa, ou o mítico assalto ao Palácio do Inverno na Revolução de Outubro, a insurreição iraniana que se consumou em 1979 com a fuga do Xá Mohammad Reza Pahlavi e a tomada de poder pelo clero xiita, foi vivida intensamente pela população iraniana e acompanhada atentamente pela mídia ocidental. O segundo acontecimento foi o início das reformas económicas na Republica Popular da China lideradas por Deng Xiaoping. Assim, ao mesmo tempo que no Irã os cravos davam

lugar aos linchamentos, na China o regime comunista descobria os benefícios económicos do mercado. O terceiro acontecimento foi a revolução neoliberal nas sociedades ocidentais. Revolução porque, como sustenta o famigerado historiador Niall Ferguson, Margaret Thatcher foi a verdadeira *punk* que a sociedade inglesa confrontou nesses anos agitados. Com efeito, ela não deixou nada de pé, da economia estatizada aos costumes polidos, a sociedade inglesa sofreu uma reviravolta sem retorno possível³.

É justo atribuir a estes três acontecimentos um valor de ruptura, porque supostamente reconfiguraram o mundo e a partir deles é possível desdobrar outros acontecimentos posteriores. Por exemplo, a globalização, foi antes de mais o efeito da entrada da China nos mercados mundiais; a *Jihad* encontrou uma alavancagem na revolução iraniana e o no imaginário de uma “espiritualidade política” (M. Foucault); a despolitização das sociedades ocidentais e, mormente, o egotismo de uma cultura da terapia foi nutrida por um *ethos* neoliberal que dissolve os laços comunitários – “a sociedade não existe”, a célebre afirmação de Margaret Thatcher – em nome de um cálculo empresarial que atravessa todas as dimensões da vida.

Contudo, talvez ainda seja muito cedo para saber se se tratou efetivamente de uma ruptura. Com efeito, se estimarmos o liberalismo do século XIX, a globalização está longe de ser um novo regime económico na história da economia ocidental; a *Jihad*, por sua vez, tem as suas raízes nos primórdios do Islão; e finalmente, é bom ter presente que da Renascença ao dandismo do século XIX, a cultura do eu manifestou-se ciclicamente

³ Niall Ferguson, 2016, Kindle; posição: 10,0 /66.

com maior ou menor intensidade nas sociedades ocidentais. Seja como for, tenha ou não um valor de ruptura, estas três linhas de força desenham o horizonte a partir do qual somos tentados a enquadrar os acontecimentos ocorridos a partir desses anos cruciais do século XX. Por outras palavras, não ter presente esse horizonte é retirar-lhes espessura histórica, é deixar que se esvaem num limbo chinês.

Na história do pensamento político vale a pena assinalar duas reflexões ocorridas nesses anos críticos, que são aparentemente distantes uma da outra, mas que convergem para um mesmo domínio de problematização: os limites do governo numa democracia representativa. A primeira ocorreu na Alemanha Federal com o livro de Hans Jonas, *O Princípio Responsabilidade*; a segunda, na França, com a tematização do fim da revolução por Michel Foucault.

Estes dois acontecimentos podem ser tomados como avessos um ao outro. A reflexão de Jonas anuncia os limites de uma democracia representativa e a possibilidade de uma “tirania bem-intencionada”. Perante a necessidade e urgência dos problemas que a Humanidade e a Terra enfrentam provocados pela ação perniciosa dos homens, os direitos das gerações vindouras e a heurística do temor têm como corolário político a transferência de poder de decisão para uma comissão de sábios que soberanamente poderá deliberar sobre a governabilidade de um futuro ameaçado. Ou, nas palavras de Jonas: “a insuficiência do governo representativo para fazer face a novos desafios com base nos princípios e nos mecanismos que são normalmente os seus.” (JONAS, 1994 p. 58) deve dar lugar a

uma “elite ética e intelectual capaz” (JONAS, 1984, p. 147) de assumir a responsabilidade do futuro⁴.

Foucault, por sua vez, descobre em Kant a ideia de uma actividade política que encontra no uso público da razão, e sobretudo no exercício crítico, não o antagonismo irreduzível ao governo numa democracia representativa, mas justamente a sua parceira, indócil é certo, mas parceira mesmo assim⁵. Em suma, na Alemanha Federal preconizava-se uma revolução verde em nome do futuro da humanidade, na França, pelo contrário, assiste-se ao fim da revolução em nome dos direitos dos governados. Uns recuperam a tirania beneficente, outros descobrem a docilidade liberal.

A partir de meados da década de 70, o mito da revolução é re-questionado na França. Requestionado porque ele tinha sido um tema de debate nos anos 50 por alguns autores que foram desqualificados filosoficamente pelos seus oponentes de esquerda, a saber: Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty e Albert Camus⁶. Porém, passadas duas décadas, o tema estava novamente no ar. Uma vez que o levantamento das razões desse fenómeno escapa ao âmbito deste artigo é suficiente recordar como 4 “What we are talking of so far are the governmental advantages of any tyranny, which in our context one must hope to be a well-intentioned, well-informed tyranny possessed of the right insights” (JONAS, 1984, p. 147).

5 Sobre o retorno a Kant em Foucault, mormente a ideia de uma crítica como parceira do governo, ver o meu artigo Foucault, Kant e a Crítica Política (CÂMARA LEME, 2011).

6 Sobre Raymond Aron e Albert Camus, ver Tony JUDT, O Peso da responsabilidade, 2014. Sobre Merleau-Ponty, ver Davide SCARSO, Dialéctica e ultrabolchevismo: a ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre, 2009, p. 17.

ele se manifestou na sua forma mais notória.

Ao contrário, dos três autores referidos que estavam verdadeiramente comprometidos com as suas posições políticas e que arriscaram confrontar os seus pares com argumentos intempestivos⁷, esse questionamento nos anos 70 começou por se manifestar sob a forma de marketing filosófico com o fenómeno dos Novos Filósofos⁸. De repente, todo um grupo de autores que tinha iniciado o seu percurso político e filosófico na extrema-esquerda sofre uma reviravolta política e descobre nos campos de concentração nazistas e comunistas o corolário fatal da revolução⁹. Independentemente da caricatura, das peripécias publicitárias e os ódios que a moda gerou, o fenómeno teve o mérito de romper com o tabu dos “dois irmãos” (Foucault 1990 b, p. 45), ou seja, aproximar os regimes comunista e nazista. Claro que o fenómeno foi irrisório, não pelo tema, mas pelo facto de revelar o quanto a sociedade francesa era refém de uma disjunção mítica entre a lucidez e a generosidade imposta pela referência à revolução. Mas se este primeiro momento é apenas uma peripécia parisiense que a história do pensamento pode exumar, já os dois momentos posteriores têm uma espessura que se mantém atual; por um lado, a obra de François Furet, *Pensar a Revolução Francesa*, de 1978, cuja epígrafe se tornou cé-

7 As duas obras clássicas são, de Raymond ARON, *O ópio dos intelectuais*, 2016; de Albert CAMUS, *O homem revoltado*, 2003. O percurso político de Maurice Merleau-Ponty vai de um extremo ao outro. Começa com *Humanismo e Terror*, 1968, e termina com *As aventuras da dialéctica*, 2006, e *Sinais*, 1962.

8 Sobre o fenómeno dos Novos Filósofos, ver Serge AUDIER, *Penser le néolibéralisme. Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, 2015, pp. 178-194.

9 Sobre o impacto do maoísmo, ver Richard WOLIN, *The Wind from the East. French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*, 2010.

lebre, “a revolução francesa terminou” (FURET, 1989)¹⁰; por outro lado, a reflexão de Foucault sobre a revolução que em vários momentos refere o livro de Furet como crucial¹¹.

Primeiro, de uma forma sumária numa entrevista a Bernard-Henry Levy em 1977, *Não ao sexo rei*, depois com o seu retorno a Kant iniciado com a conferência *O que é crítica* de 1978, e finalmente com o conjunto de artigos sobre a revolução iraniana, Foucault questiona a revolução sob três perspectivas diferentes. Primeiro como mito, depois como realidade, e finalmente como estratégia. É tentador articular estas três dimensões em função da noção foucaultiana de experiência. Ou seja, seria possível descobrir nos seus textos uma analítica da experiência revolucionária. Infelizmente este tipo de esquematização não só se esgota na tentativa de tornar um autor mais coerente do que ele necessariamente quis ser, como não acrescenta nada de verdadeiramente novo para a compreensão do tema.

1977 foi um ano de charneira no percurso intelectual de Foucault. Foi o ano em que ele suspendeu as aulas no Colégio de França e visitou os EUA onde descobriu in loco uma pluralidade de estilos de vida completamente estranhos à pastoral do estado providência europeu¹². No ano anterior, em 1976, ele tinha terminado o curso, *É preciso defender a Sociedade*, com uma aula escandalosa para a ortodoxia de esquerda, uma

10 Sobre o impacto da obra de Furet, ver Tony JUDT, *O século XX esquecido*, 2009, p. 209.

11 Um texto decisivo sobre a nova maneira de pensar a revolução e a importância de F. Furet é o ensaio sobre o livro de A. GLUCKSMANN, *Les Maîtres penseurs*, 1977, intitulado *A grande cólera dos Fatos* (Foucault, 1994, pp. 277-281).

12 Há duas biografias consagradas de Foucault, a de Didier ERIBON, 1989; e a de David MACEY, 1994.

vez que o seu tema era a proveniência racista do socialismo. Nessa aula ele sustentou também que a única forma de evitar o racismo, tanto do socialismo real como dos partidos políticos, do anarquismo ao comunismo, era através de uma política reformista que incidiria sobre os privilégios indevidos e não sobre os inimigos a liquidar¹³. Esta conclusão reformista é digna de nota porque está nas antípodas da tese esboçada num diálogo com Gilles Deleuze em 1972 sobre a justiça popular (FOUCAULT, 1994 a, p. 311). Em 1978, ele retoma os cursos no Colégio de França. Nos dois primeiros anos, o tema é a constituição histórica da governabilidade liberal e neoliberal; a partir de 1980, os seus últimos quatro cursos, até o seu falecimento em 1984, incidiram, primeiro sobre o governo das almas nos primeiros séculos do cristianismo, depois sobre as artes de existência na antiguidade clássica. Importa ter presente estes detalhes porque em 1977 aquelas três dimensões aparecem tematizadas a partir da questão aparentemente anódina, a saber: “O que é este tempo que é o nosso tempo?”¹⁴ formulada pelos primeiros cristãos, mas também a seguir à Revolução Francesa nas sociedades ocidentais (FOUCAULT, 1994 b, p. 266)¹⁵. Para Foucault, o que justifica o paralelismo destas duas experiências aparentemente tão distantes e diferentes, uma religiosa, a outra supostamente secular, é a economia da espera e do excesso que é comum à Parúsia e à

13 Sobre este tema, ver o meu artigo, Foucault e o racismo de esquerda (RODRIGUES, PORTO-CARRERO E VEIGA-NETO, 2016, pp. 443-461).

14 «Qu'est-ce qui se passe actuellement? Qu'est-ce que ce temps qui est le nôtre? Comment et quand se fera ce retour de Dieu qui nous est promis? Que faire de ce temps qui est comme en trop? Et que sommes-nous, nous qui sommes ce passage?» (FOUCAULT, 1994 b, p. 266)

15 Foucault desenvolverá o tema da ontologia do presente a partir da sua leitura do artigo de Kant, O que é o Iluminismo. Sobre este tema, ver o meu artigo, O verme e a ovelha: Foucault, Kant e a relação de si para consigo (MUCHAIL, FONSECA, VEIGA-NETO, 2013, pp. 23-44).

Revolução. Porém, depois de aproximar estes regimes messiânicos, Foucault surpreendentemente afirma que o nosso tempo deixou de ser governado pela ideia de revolução. Esta tese é, a vários títulos, absolutamente extraordinária. Primeiro, porque ele reconhece uma ruptura com o tempo anterior. Com efeito, se não é muito original inscrever a Revolução numa temporalidade profética, *grosso modo*, messiânica ou milenarista, é, todavia, instigante a hipótese de que essa escatologia ruiu quando as sociedades ocidentais abandonaram finalmente a ideia de Revolução. O argumento tem três momentos e uma conclusão.

Em primeiro lugar, desde a Revolução Francesa a política é determinada pela ideia de revolução. A revolução constitui-se desde então como a condição de possibilidade da política. “Se a política existe desde o século XIX, é porque existiu a Revolução Francesa.” (FOUCAULT, 1994 b, p. 266). A política decorre da Revolução e não o contrário¹⁶.

Em segundo lugar, se desde a Revolução Francesa a política convocou todas as dimensões da vida é porque ela emergiu como horizonte derradeiro a partir do qual as sociedades e os indivíduos se definem a si mesmos. Dito de outra forma, para Foucault o célebre dito de Napoleão, *Le destin, c'est la politique* - que ele parafraseia da seguinte maneira, “A forma moderna do destino é a política”¹⁷ -, expressa justamente a ideia de

16 François Furet formula esta ideia nos seguintes termos: “...um dia virá em que as crenças políticas que alimentam há dois séculos os debates de nossas sociedades parecerão tão surpreendentes aos homens quanto são para nós as inesgotáveis variedades e as inesgotáveis violências dos conflitos religiosos da Europa entre os séculos XV e XVII. Provavelmente, é o próprio campo político moderno, tal como foi constituído pela Revolução Francesa, que parecerá ser um sistema de explicação e um investimento psicológico de uma outra época.” (FURET, 1989, p. 24)

17 « Quand Napoléon disait: «La forme moderne du destin, c'est la politique», il ne faisait que tirer les conséquences de cette vérité, car il venait après la Révolution et avant le retour éventuel d'une autre. » (FOUCAULT, 1994 b, p. 266).

que o tempo da política é esse tempo de provação entre a Revolução e o seu retorno¹⁸. Pois é na espera do segundo advento revolucionário que as pessoas são chamadas a se posicionar politicamente. Numa palavra, se a revolução está inelutavelmente presente é porque ela retorna como o ladrão que chega na noite.

Em terceiro lugar, se é à luz do retorno da revolução que a vida política deve ser pensada, então ela deve ser confrontada com a experiência histórica. O exemplo que ele apresenta é o estalinismo. Do seu ponto de vista, há duas maneiras de pensar essa realidade. A primeira é escolar ou marxista, a segunda é política no sentido napoleónico do termo. A maneira escolar consiste em reduzir o fenómeno a “um problema de organização da sociedade” (FOUCAULT, 1994 b, p. 266). Foucault não se refere a nenhum estudo, mas há exemplos notórios. Há, em primeiro lugar, a explicação de Leon Trotsky. Apesar de todo o seu desgosto com a revolução traída, ele sustentou até o fim da sua vida que “A autocracia burocrática deve ceder o lugar à democracia soviética”¹⁹. Isto é, Trotsky acreditava que o estalinismo era apenas um infortúnio solúvel no interior do regime comunista. Depois, há a explicação historicista que descobre no despotismo oriental, no regime patrimonial do tsarismo ou na autocracia russa as raízes do estalinismo²⁰. Finalmente há a tese de que estamos perante um regime totalitário, um regime desconhecido no passado que torna obsole-

18 Já Hans Jonas, recorre ao dito de Napoleão com outro propósito: “If Napoleon once said, “Politics is destiny,” we may well say today, “Technology is destiny.” (JONAS, 1979, p. 35).

19 Citado por SERVICE, 2011, p. 584.

20 Sobre este debate clássico, ver a obra de Richard PIPES, História da concisa da revolução Russa, 2008. Pipes defende a tese liberal do regime patrimonial. Para uma perspectiva que desfaz esses lugares-comuns, ver Orlando FIGES, A tragédia de um povo, 1999.

tas as categorias políticas anteriores (ARENDDT, 2012). Como é evidente, estas três hipóteses estão longe de esgotar a análise escolar. Sem prejuízo para o rigor que elas comportam, esses estudos têm como denominador comum incidir a análise sobre a organização da sociedade e não sobre o corolário do seu pressuposto, a saber: a revolução é desejável²¹?

A outra maneira de pensar o estalinismo é perguntar se efetivamente é esse o nosso destino, ou seja, se a revolução é mesmo desejável à luz da experiência histórica?

Temos, então, três premissas: primeiro, a política constitui-se a partir da Revolução; depois, a revolução monopoliza a vida inteira; e por último, o desejo de revolução é questionado à luz da experiência histórica.

A conclusão destas três premissas é a seguinte:

“Nós vivemos talvez o fim da política. Pois se é verdade que a política é um campo que foi aberto pela existência da revolução e se a questão da revolução não pode mais ser colocada nesses termos, então a política pode desaparecer.”²²

A hipótese sobre o “fim da política” comporta uma ambiguidade manifesta, já que o “fim” tanto pode significar o substantivo, o termo, a

21 É evidente que estes três exemplos têm estatutos diferentes. Trotsky defende a revolução, Arendt distingue a boa e a má revolução, Pipes opõe-se categoricamente à revolução. Sobre a desejabilidade da revolução, Foucault cita o famoso dito de Max Horkheimer no célebre e derradeiro artigo sobre o Irã. “Certains diront que le soulèvement s’est trouvé colonisé dans la Real-Politik. D’autres qu’on lui a ouvert la dimension d’une histoire rationnelle. Je préfère la question que Horkheimer posait autrefois, question naïve, et un peu fiévreuse: «Mais est-elle donc si désirable, cette révolution?» (FOUCAULT, 1994 b, p. 791).

22 « Nous vivons peut-être la fin de la politique. Car, s’il est vrai que la politique est un champ qui a été ouvert par l’existence de la révolution, et si la question de la révolution ne peut plus se poser en ces termes, alors la politique risque de disparaître. » (FOUCAULT, 1994 b, p. 267).

morte, como a proposiçãõ propositiva, o objetivo. É evidente que a ironia de Foucault incide sobre a morte da política. Se a revoluçãõ ruiu, entãõ a política deixou de ser o nosso destino. Agora seria possível viver num regime apolítico ou pós-político²³. Com efeito, a obra posterior de Foucault convida a essa leitura. Se lermos os cursos sobre o liberalismo e as artes da existênciam à luz da obra de Carl Schmitt, não custa concluir que nos encontramos num processo de despolitizaçãõ. Recorde-se que na economia o inimigo é reduzido a um concorrente, na moral o inimigo é erguido como adversário de discussãõ (SCHMITT, 2015, p. 54).

Em 1980, Foucault retoma o tema da revoluçãõ, mas agora para o contrapor à tirania. A hipótese que apresenta é a seguinte: a tirania foi para o pensamento político na Gréciam Antiga o que foi a revoluçãõ para o pensamento político europeu moderno (FOUCAULT, 2014, p. 59). Teríamos assim dois grandes modelos, primeiro a tirania, depois a revoluçãõ. É evidente que estes dois modelos não esgotam o pensamento político ocidental. Porém, a hipótese do fim da revoluçãõ convida-nos a perguntar qual seria o modelo seguinte. O título deste artigo sugere a crise.

Segundo Hannah Arendt, o primeiro sinal de uma crise é a ineficácia dos preconceitos, um sentimento de desorientaçãõ que decorre de as pessoas simultaneamente se lhes apegarem e deixarem de poder confiar

23 Sobre o conceito de pós-política, mormente num regime liberal, ver Chantal Mouffe, Sobre o político, 2015.

neles (ARENDDT, 2005, p. 102). Com efeito, para Arendt, um preconceito autêntico, não um simples palavreado, encerra um juízo que emergiu de uma experiência histórica que tinha a sua legitimidade. Com o tempo, as experiências mudaram e esse juízo deixou de ser examinado (ARENDDT, 2005, p. 101). Mas como os homens não podem viver sem preconceitos, pois a sã compreensão humana exige que não seja obrigada a formar um juízo original perante todas as situações que confronta, sob pena de um esgotamento (essa atenção completa seria sobre-humana), a função dos preconceitos é imprescindível. Como é evidente, Arendt não preconiza a inércia dos preconceitos; pelo contrário, no seu entendimento, o pensamento é justamente o que os desfaz; mas, sublinhe-se, ninguém está isento deles. Importa assim ver como é que eles se materializam e como é que o apego a eles, mesmo sendo irrisório aos nossos olhos, pode corresponder a uma desorientação que merece ser elucidada.

Hannah Arendt termina *As Origens do Totalitarismo* com a seguinte hipótese:

“Pode ser até que as verdadeiras dificuldades (predicaments) do nosso tempo apenas venham a assumir a sua forma autêntica - embora não necessariamente a mais cruel - quando o totalitarismo pertencer ao passado.”²⁴

Posto que “predicament” tem um duplo sentido - no uso corrente significa dificuldade, embaraço ou transe; na acepção filosófica significa categoria, predicado -, podemos concluir que as principais determinações

24 “It may even be that the true predicaments of our time will assume their authentic form - though not necessarily the cruellest - only when totalitarianism has become a thing of the past.”(ARENDDT, 1962, p. 460).

do nosso tempo são simultaneamente as principais dificuldades que ele enfrenta. Poder-se-á dizer que esta afirmação beira a trivialidade, uma vez que a afirmação contrária dificilmente seria pacífica, pois afirmar que não são as dificuldades de um tempo o que melhor o define parece não ter sentido. Seja como for, se atendermos um pouco mais para a afirmação, cedo percebemos que a verdadeira tese se encontra na ideia sustentada de que essas dificuldades ou determinações não têm a visibilidade própria às formas de crueldade que caracterizam os regimes totalitários. Quer dizer que depois do totalitarismo e dos seus horrores pertencerem ao passado, ainda assim, os elementos que possibilitaram a emergência dessa nova forma de governo continuam presentes e atuantes nas nossas sociedades, embora não sejam totalmente evidentes, pois carecem de visibilidade.

Portanto o cerne da crise que atravessamos tem a forma do seguinte paradoxo: por um lado vivemos mergulhados numa crise, mas por outro “as verdadeiras dificuldades do nosso tempo” não têm uma visibilidade imediata. O paradoxo decorre da noção arendtiana de crise. Que tipo de crise fundamental é essa que carece de visibilidade? Começemos por ver o conceito de crise.

Para Arendt, a política tem como fundamento o pressuposto de que os homens que vivem numa comunidade partilham um mesmo mundo. O que faculta esta partilha é o senso comum. Este é concebido como um sexto sentido que articula os outros cinco de forma a que o entendimento entre os homens se tome possível (ARENDR, 1993, p. 178).

A experiência de um mesmo mundo é então correlativa a um en-

tendimento comum; sem este, o exercício do poder, ou seja, a possibilidade dos homens realizarem em conjunto ações e chegarem a acordos não seria possível. Por conseguinte, o primeiro sintoma de uma crise é precisamente a perda do senso comum. Se a experiência do mundo muda, então as respostas tradicionais falham, a começar pelos preconceitos, e consequentemente o entendimento no interior de uma comunidade fracassa. A erosão do entendimento implica também que o exercício do poder se torna fraco, pois sem ele os homens não podem agir em uníssono.

Em suma, com a crise, o mundo fragmenta-se e os homens tornam-se impotentes. Esta determinação é essencial para Arendt: a ideia de que com a crise se assiste à perda de parcelas do mundo, de que este não só fica menor mas de que este fato é também seguido do aparecimento de especialistas, isto é, de saberes exclusivos que explicam essas parcelas do mundo que entretanto se autonomizaram.

O aparecimento de especialistas na praça pública é pois um sinal de que o debate político deixou de estar fundado num senso comum; a opinião degradou-se e a pluralidade de homens, que anteriormente se podiam entender entre si, sem prejuízo para as diferenças que representavam, atomizou-se.

Arendt diz-nos ainda que podemos ver no fracasso do senso comum uma espécie de varinha mágica que indica o lugar onde se produziu a fragmentação e a destruição desse mundo comum. Com efeito, mesmo que uma crise seja de ordem geral, ela manifesta-se sempre em circunstâncias concretas, sejam elas a educação, a cultura, a política, entre outras.

Posto isso, a crise comporta benefícios cognitivos e políticos, dado que torna visível o que estava oculto. Por um lado porque, ao fazer cair as máscaras, a crise põe a descoberto a essência do problema; por outro, porque o desaparecimento dos pressupostos significa que as respostas correntes deixaram de valer, aquelas que de um modo ou de outro estavam historicamente fundadas numa experiência do senso comum. A crise obriga assim a novas respostas que tenham a forma de juízos diretos, sob pena da perda da realidade se acentuar ainda mais.

Ao contrário de Arendt, para Foucault a crise não representa uma ameaça. Ela é antes constitutiva da política. Primeiro, porque a política é entendida como um confronto em que uma das partes acabará por ser obrigada a se reestruturar. A crise seria assim esse momento de mudança. Depois, porque a noção de crise provém do milenarismo ocidental. Como este pensamento dá forma à política ocidental, a crise é inevitável (FOUCAULT, 1994 b, pp. 702 -704).

A premissa do seu argumento é de que crise não é na história do Ocidente moderno um fenómeno raro, pelo contrário. É necessário assim inverter a ordem e perguntar se houve na história moderna algum momento que não fosse vivido intensamente como uma crise.

Uma vez aceite esse juízo histórico, é fácil de ver que a popularidade da noção de crise denuncia uma insuficiência teórica, uma incapacidade

dade intelectual em compreender o presente. Quer dizer que o uso dessa noção revela antes de mais o mal-estar ou o impasse de um sujeito que é incapaz de pensar o seu tempo, e só depois a natureza dessa realidade. Como é evidente não é a insuficiência teórica que explica a facilidade com que se descobre mais uma crise, mas sim o fato dela supostamente atribuir um estatuto teórico ao seu objeto. Dito de outra forma, a noção de crise é um recurso para dignificar a análise. É isto que explica a apetência que políticos, economistas e filósofos têm pela noção.

Mas se não custa ver que dignificar o tema de análises tem notórios efeitos de retorno sobre o sujeito, em que circunstâncias concretas a noção é usada? Assistimos ao emprego da noção de crise sempre que está em jogo uma transformação das forças. Por exemplo, a crise petrolífera de 1973 resultou de alteração de forças entre os países árabes da OPEP e os países ocidentais. Logo, se se entender a política como um confronto belicoso de forças, a crise seria então o momento em que essa contradição chegou a um impasse. A crise seria o momento em que a dificuldade deixa antever uma mudança inevitável. Esta definição não é um completo truismo, porque ela visa outra coisa mais essencial, a ruptura. O que estaria subjacente à noção de crise seria um momento de intensidade histórica em que dois períodos históricos se separam. Ora, é esta cesura histórica, esta ruptura que é finalmente importante para a explicar a apetência pela noção. Com efeito, o essencial da noção de crise não é revelar uma ruptura, mas deixar adivinhar um começo. O que explicaria então o seu sucesso seria o seu enraizamento no milenarismo ocidental. Posto que a uma crise

sucedará inevitavelmente outra, o Ocidente moderno vive num regime de sucessivas auroras.

Considerar a crise como um terceiro modelo político a seguir à tirania e à revolução parece ser numa primeira abordagem infrutífera. Com efeito, o uso *ad nauseam* que assistimos deste conceito acabou por esvaziá-lo de sentido. Dito de outra forma, se tudo está em crise, este diagnóstico passou a ser parte do problema. Em vez de destrinçar a realidade, a noção mergulha-a numa indistinção. Contudo, não é o benefício cognitivo desta noção que nos interessa, mas o fato dela se constituir como o modelo a partir do qual a política é pensada.

Vimos que uma forma de estimar a importância dessa noção é confrontar duas perspectivas filosóficas diferentes, Arendt e Foucault. Com efeito, Arendt não só recorre várias vezes ao benefício cognitivo da noção de crise, como acaba por descobrir na crise a principal ameaça à política. Concretamente ela vê na crise a possibilidade do fim da política, posto que a crise indicia a perda do mundo, a sua fragmentação e a impossibilidade dos homens se entenderem e exercerem o poder²⁵. Já para Foucault, a crise é uma noção constitutivamente ocidental, pois ela está enraizada no milenarismo. Isto significa que a crise é muito mais do que uma forma de governar, isto é, uma justificação para reestruturar a econo-

25 Sobre este tema, ver o meu artigo, Arendt e o fim da política (FERREIRA, BECKERT, AMARAL, 2007, p. 87-100).

mia e a sociedade, ela é a outra face da sua dinâmica. A impaciência de Foucault para com a noção de crise teria assim duas explicações possíveis. Se por um lado, há um *pathos* na noção que mais não é do que uma variante do “benefício do locutor” (Foucault), por outro lado, a noção é inevitável se se tiver em conta que o confronto é a condição de possibilidade da política. Dito de outra forma, o sonho de um mundo sem crises é o sonho de um mundo despolitizado.

Creio que não custa concluir que estes três modelos, tirania, revolução e crise têm em comum o desejo de um futuro despolitizado.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. The origins of totalitarianism. New York: Meridian Books, 1962.

_____. Between past and future. London. Penguin Books, 1993.

_____. The promise of politics. New York: Schocken Books, 2005.

ARON, Raymond. O ópio dos intelectuais. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

AUDIER, Serge. Penser le néolibéralisme. Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme. Paris : Le bord de l'eau, 2015.

CÂMARA LEME, José Luís. Arendt e o fim da política (FERREIRA, BECKERT, AMARAL, 2007, p. 87-100).

_____. Foucault, Kant e a crítica política. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 6, n. 2, p. 100 - 119, jul.- dez., 2011. ISSN 1677-163X.

_____. O verme e a ovelha: Foucault, Kant e a relação de si para consigo. (MUCHAIL, FONSECA, VEIGA-NETO, 2013, pp. 23-44).

_____. Foucault e o racismo de esquerda (RODRIGUES, PORTOCARRERO E VEIGA-NETO, 2016, pp. 443-461).

CAMUS, Albert, O homem revoltado. Lisboa: Livros do Brasil, 2003.

ERIBON, Didier. Michel Foucault (1926-1984). Paris : Flammarion, 1989.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro, BECKERT, Cristina, AMARAL, MARGARIDA (org.) Hannah Arendt: luz e sombra. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

FERGUNSON, Niall, Always Right, How Margaret Thatcher Saved Britain. Odyssey Editions, 2016.

FIGES, Orlando. A tragédia de um povo. A revolução Russa 1891-1924. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung). Paris : Armand Colin, Bulletin de la société française de philosophie, 84 Année, N°2 Avril-Juin 1990.

_____. Dits et écrits II. Paris : Gallimard, 1994 a.

_____. Dits et écrits III. Paris : Gallimard, 1994 b.

_____. Dits et écrits IV. Paris : Gallimard, 1994 c.

_____. Ditos e escritos IV. Estratégia. Saber-Poder. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. Do governo dos vivos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

FURET, François. Pensando a Revolução Francesa. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

GLUCKSMAN, André. Les maîtres penseurs. Paris: Grasset, 1977

JONAS, Hans. The imperative of responsibility. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

_____. Toward a philosophy of technology. Hastings Center Report 9 (1):34-43 (1979).

_____. Ética, medicina e técnica. Lisboa: Veja, 1994.

JUDT, Tony. O século XX esquecido. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. O peso da responsabilidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

MACEY, David. Michel Foucault. Paris: Gallimard, 1994.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Sinais. Lisboa: Edições Minotauro, 1962.

_____. Humanismo e terror: ensaio sobre o problema comunista. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1968.

_____. As aventuras da dialética. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

MOUFFE, Chantal. Sobre o político, São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MUCHAIL Salma Tannus, FONSECA, Márcio Alves, VEIGA-NETO, Alfredo (org.). O mesmo e o outro: 50 anos de História da Loucura. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

PIPES, Robert. História concisa da Revolução Russa. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2008.

RODRIGUES, Heliana de Barros, PORTOCARRERO, Vera, VEIGA-NETO, Alfredo (org.). Michel Foucault e os saberes do homem. Curitiba: Editora Prisma, 2016.

SCARSO, Davide. Dialética e ultrabolchevismo: a ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre. Évora: Krisis, 2009.

SERVICE, Robert. Trotsky. Lisboa: Aletheia Editores, 2011.

SCHMITT, Carl. O conceito do político. Lisboa: Edições 70, 2015.

WAHNICH, Sophie. In defense of the terror, Liberty or Death in the French Revolution. London: Verso, 2012.

WNGIAN, Gao. Zhou Enlai, The Last Perfect Revolutionary. New York: Public Affairs, 2007

WOLIN, Richard. The wind from the east. French intellectuals, the Cultural Revolution, and the legacy of the 1960s. Princeton: Princeton University Press, 2010.