

Verdade e Política

Antonio Maria Baggio

Tradução: José Maria de Almeida

O Autor coloca em discussão um aspecto da crise política contemporânea: a exacerbação do conflito entre política e verdade. Este problema vem somar-se à questão da progressiva perda de competência por parte da política atual. O risco de reduzir a verdade a uma opinião é co-natural à interpretação de meros procedimentos da democracia, fato que obscurece o elemento da verdade compartilhada que se encontra na origem de qualquer comunidade política. A ampliação do poder em prejuízo da autoridade vai contribuir posteriormente para o esquecimento da verdade original, que, pelo contrário, deve ganhar novo foco e ser re-atualizada para dar, outra vez, sentido e diretriz à convivência. Uma considerável ajuda para se encaminhar nesta direção pode ser encontrada no método dialético, com o qual se iniciou a busca da verdade na civilização ocidental, em cujas bases a verdade sempre representa uma conquista comunitária. *Abba*, São Paulo. V. 3, n. 2. pp. 115-135.

“Você tocou no ponto mais sensível de muita gente; eles foram feridos na mentira de suas existências, e por isso o odeiam... A verdade será punida com a morte, como disse Kierkegaard a respeito de Sócrates e de Jesus” (Young-Bruehl, 1982, p. 375). Nesta frase de uma célebre carta de Karl Jaspers a Hannah Arendt é recolocado, em pleno coração do século XX e em referência às questões ligadas ao Holocausto, o difícil relacionamento entre verdade e política; relacionamento sempre atormentado: a questão sobre a verdade, de fato, não se limita a viver dentro da consciência do indivíduo, mas tende, por sua própria natureza, a tornar-se elemento de relevância pública, isto é, a colocar a questão não só de qual é, numa determinada situação ou época histórica, a verdade descoberta pela pessoa individual, mas também qual é a verdade que a comunidade reconhece.

No Ocidente, a verdade sempre foi, tradicionalmente, uma preocupação profissional dos filósofos, no mais elevado sentido de uma profissão de fé, de uma escolha de vida. E justamente o primeiro deles — Sócrates — viveu até às últimas conseqüências o conflito entre verdade e política. Foi condenado pelo Estado, que ainda lhe propôs a possibilidade de escapar da morte se aceitasse o exílio: uma solução elegantemente política, de compromisso, tomada por uma maioria que afirmava a culpa de Sócrates mas que, lhe deixando uma via de saída, procurava subtrair-se da acusação de crueldade: porém, de um modo ou de outro, estariam livres de Sócrates. Solução que Sócrates não podia aceitar, porque baseada num juízo falso; e quando se trata da questão entre verdadeiro e falso, não são possíveis soluções negociáveis, pois a verdade não autoriza mediações (cf. Platão, 1999). Aceitando morrer, Sócrates evidenciou a falsidade do julgamento, mostrou a todos como era real a mentira que o condenou.

Sócrates fixou-se como o emblema do desencontro entre verdade e política, no qual entra, com o papel de protagonista, a opinião. Verdadeira ou falsa, a opinião pertence a uma ordem diferente daquela da verdade, não sendo um conhecimento seguro. No processo contra Sócrates, são as opiniões de muitos, habilmente dirigidas pelo poder do cidadão, que determinam a sentença, que encaminham o procedimento para a direção desejada pelo poder. Na avaliação filosófica, sicofantas e sofistas são iguais no distanciamento da verdade, na proximidade com o

poder político, do qual se tornam instrumentos. A arte dos sofistas, tão semelhante à dialética, por meio da qual os filósofos, depois de Sócrates, procuram a verdade, dela se distingue justamente porque não tem a verdade como fim e como guia: a dos sofistas, observa Platão, não é dialética, mas *erística* (Platão, *Sofista*, 226a.) uma forma de luta em que os adversários brandem opiniões, as quais, em geral, mascaram interesses; e a dialética, arte da busca da verdade, não tem lugar na política, na qual se des-dobra o predomínio da *retórica*, arte da persuasão (Platão, *Górgia*, 451-452). A crítica da ideologia, como se vê, nasceu bem antes de Marx.

Sócrates não foi um caso isolado. Seu sucessor, Platão, percebia o perigo de expor a verdade a quem está habituado com a opinião: por acaso não corre o risco de ser linchado aquele que, libertado das correntes no fundo da caverna, pretendesse explicar aos outros prisioneiros que existe um outro mundo, real, embora desconhecido da maioria? (cf. Platão, 1999, VII, 514a-517a). Mas o próprio Platão aceitou correr o risco, criando a mais famosa escola filosófica de todos os tempos, a Academia, verdadeiro território livre dentro do (e, com frequência, contra o) governo da cidade.

O conflito entre verdade e política permaneceu vivo e intenso durante o curso da história. Mesmo quando o filósofo chegava a se alinhar com o Estado, contra a verdade, mantinha a consciência do quanto as duas coisas eram distintas: “A desobediência”, escreveu Thomas Hobbes no *Leviatã*, “pode ser legitimamente punida naqueles que ensinam uma filosofia contrária às leis, mesmo que esta seja verdadeira” (cf. Hobbes, *Leviatã*, XLVI). O Estado poderia, pois, abraçar oficialmente uma mentira, se esta lhe for útil para alcançar seus objetivos. Aliás, Platão também entendia que os governantes poderiam mentir para o bem dos súditos, sublinhando que em política pode ter eficácia algo que em filosofia é inadmissível. A questão, para Hobbes, é que o Estado é a única coisa verdadeiramente necessária, se se quiserem manter a ordem e a segurança que garantem a vida dos cidadãos. A política, em Hobbes, está em função da existência, não importa como ela é conduzida; em Sócrates, ao contrário, uma existência desprovida de verdade não vale a pena ser vivida. Desse ponto de vista, verdade e política estão nitidamente separadas, e a política só se preocupa com a verdade quando esta se torna um problema de ordem pública. Por isso, a mentira, em política, com frequência é justificada como um mal menor: mente-se ao povo “pelo seu próprio bem” e para não se precisar recorrer a meios de persuasão mais violentos.

Assim colocada, a questão separa profundamente verdade e política, confinando-as em duas ordens não comunicantes; e suscita uma primeira questão: existe um ponto de encontro entre verdade e política? Se sim, qual é?

A separação entre verdade e política é moeda corrente ainda hoje, tornando-se o eixo de uma visão parcial da democracia, que opera uma renúncia consciente à verdade em favor das opiniões. Formalmente, de fato, o poder é exercido sem ter por base a verdade mas as opiniões dominantes entre os cidadãos: ao tomar uma decisão — tanto no Parlamento como no conselho de bairro — não nos perguntamos se as opiniões são verdadeiras; limitamo-nos a computar a maioria. Nessa perspectiva, a lógica das decisões políticas exclui a preocupação com a verdade, justamente para poder resolver os conflitos de maneira não-cruenta: se as diversas partes lutassem, cada uma em nome da verdade, que não admite mediações, os conflitos seriam absolutos, insolúveis. É esse o motivo pelo qual se decide tomando-se por base a maioria das opiniões expressas. Sendo assim, não há garantia de que a decisão que resulta seja verdadeira: ela é apenas a que foi possível encontrar sem fazer guerra.

Há, nessa posição, um elemento de sabedoria: não se quer dar valor de verdade àquilo que é decidido pela maioria momentânea; além disso, se quer evitar que exista *uma única* verdade, que tende a se impor, e que assim limita a faculdade de cada um, agindo assim, para aderir pessoalmente a uma verdade livremente buscada e escolhida. Esses são princípios de prudência, que as democracias contemporâneas apuraram durante a luta contra os totalitarismos do século XX, que não levaram em conta esses princípios.

Mas há também, nessa perspectiva, um elemento de fraqueza: a aceitação do limite — assim entendido — da razão humana torna-se desconfiança na sua capacidade de alcançar seguros conhecimentos; é uma desconfiança na razão que denuncia uma desconfiança na natureza humana; desconfiança na dimensão relacional, porque confina a verdade no âmbito das opções individuais — portanto, reduzindo-a àquilo que é verdade para cada um, ao delinear o espaço privado, na qual a verdade “relativa” tem valor —, excluindo que ela possa ter valor universal. Insinua-se, desse modo, uma sutil mistificação: essa fragilidade da razão é apresentada como algo positivo, porque permitiria ao livre debate entre os homens estabelecer quais são as certezas comuns: nas quais, aliás, não se reconheceria o estatuto de verdade objetiva; uma verdade desse tipo, de fato, seria o fruto de um acordo, seria uma verdade convencional ou conjectural.

Bem diferente, no entanto, é a verdade tal como a entendia Platão; a busca dialética, conduzida em comum pelos filósofos, tendia ao reconhecimento da verdade, considerada de modo não hipotético: a sua busca em comum não exprimia a necessidade de um acordo entre potenciais antagonistas; antes, era o único modo de encontrá-la, seja porque era possível a ajuda recíproca na descoberta dos erros e no avanço da caminhada, seja pela natureza mesma da verdade, que quer se manifestar numa comunidade e, ao indivíduo, só depois que a comunidade o capacitou a acolhê-la (cf. Platão, *Lettera Settima*, p. 341c-d).

Hoje igualmente devemos talvez aprender com a atitude filosófica de Platão, que mantém juntas tanto a existência da verdade objetiva quanto a livre busca pessoal e comunitária dela: duas coisas que, hoje, são consideradas contraditórias e, conseqüentemente, várias teorias políticas optam ou por uma ou por outra. Mas é só à custa de mantê-las juntas que se pode dar um fundamento adequado ao ideal democrático. Aqui está o nó do problema.

Na concepção correta de democracia não se reconhece apenas o *poder* da maioria momentânea. Reconhece-se também uma autoridade, que poderíamos chamar de “autoridade de fundação”: é o conjunto daqueles princípios universalmente aceitos sobre os quais está alicerçada a sociedade política e que, em geral, estão recolhidos na Constituição de um país ou em documentos equivalentes. Um Estado nasce em momentos extraordinários, através de verdadeiras provações históricas a que as populações são submetidas: uma migração étnica, uma guerra de libertação ou uma guerra civil, a fuga de indivíduos e grupos de regimes opressores e a conquista de novos territórios, o desmembramento de um império ou a constituição de uma federação etc. São momentos nos quais o povo, através do cadinho da provação histórica, tira da cultura, da religião, da tradição, da experiência vivida, as linhas de orientação do novo Estado, e estabelece a sua fundação. São momentos particulares de intuição e de luz, nos quais os acontecimentos, os debates, as idéias fincam as colunas que sustentam a construção sucessiva, que pode durar séculos, e cujos conteúdos são mantidos vivos por todas as tradições culturais que concorreram para a fundação da sociedade política. Por isso, todas as leis seguintes, votadas por uma maioria particular, devem ser confrontadas com os valores fundantes e, se estiveram em desacordo com eles, precisam ser modificadas: esses valores, de fato, sendo reconhecidos como verdadeiros, podem ser relidos, reinterpretados e atualizados, mas não suprimidos, a menos que se queira conscientemente mudar a natureza dessa sociedade.

Tal autoridade, distinta do poder da maioria — ou do rei, ou do governo —, tem sido freqüentemente reconhecida e aceita ao longo dos milênios: no passado, assumiu a veste da “vontade dos deuses”, à qual o próprio rei devia se submeter; ou, mais modernamente e por influência do cristianismo, reconheceu-se uma “lei natural” que precede as leis do Estado e não pode ser negada por estas; até chegar às Constituições dos Estados democráticos, nas quais com freqüência juntam-se a inspiração religiosa, o reconhecimento da lei natural, os princípios e as experiências que levaram à fundação do Estado.

A política, portanto, não se limitou a se confrontar com a verdade, mas reconheceu, no curso da história, e justamente nos momentos decisivos ligados ao nascimento de um corpo político, tanto a própria necessidade da verdade quanto o fato de que essa política não pode

decidir pela verdade, mas apenas adequar-se a ela, porque a verdade pertence a uma autoridade que a precede e é maior do que a própria política.

O que hoje preocupa é o fortalecimento de uma tendência — tanto na teoria quanto na prática política cotidiana — que nega esse tipo de autoridade, consignando-a, em vez disso, inteiramente à vontade da maioria, mesmo que contornando ou modificando com desembaraço os princípios constitucionais. Desse modo, parece que a política exclui completamente do próprio exercício a verdade, deixando assim a cada cidadão a tarefa de escolher a “própria” verdade; e nos vários países democráticos fazem-se leis que deixam — aparentemente — ao indivíduo a máxima opção: abortar, recorrer à eutanásia, estabelecer o salário a partir de uma relação de força, esquecendo-se que, em cada um desses casos, está em jogo um valor indisponível.

Na realidade, assim fazendo, o poder dá um passo a mais para a privatização e relativização da verdade: não só destrói “a” verdade como patrimônio comum, mas a torna equivalente às opiniões dos indivíduos e estabelece que qualquer que seja a decisão da pessoa, ela será “verdadeira” se coincidir com a posição da maioria. Assim não estamos mais na mera exclusão *processual* da verdade em favor da opinião, exclusão que, como vimos, contém elementos de sabedoria; antes, está se conferindo um valor de verdade às opiniões. Desse modo, o poder elimina qualquer limite ao próprio exercício e se “apossa” da verdade. Mas a verdade dominada por um patrão perde todo significado, passando à condição de arma ou instrumento na luta cotidiana, podendo assim ser modificada, adaptada, distorcida.

Assim se explicam muitos comportamentos da classe política considerados “normais”: no turbilhão das declarações, dos desmentidos, das tomadas de posição pontualmente revistas, da formação e desagregação de novos agrupamentos, na indiferença de muitos cidadãos, muitos políticos parecem ter perdido o sentido da própria obra e, por isso, mudam continuamente a trajetória da própria ação, dando a impressão de terem perdido o sentido original. Perderam-no os partidos; também a comunidade, em seu conjunto, perdeu-o.

Ao abandono da verdade acompanha sempre a perda da autoridade, em política.

Ter autoridade, de fato, é o contrário disso tudo: significa preservar um projeto, manter os princípios e os valores fundantes da vida da comunidade ou de um grupo, e, justamente por isso, sustentar com clareza seu fim e sua orientação. A autoridade representa a raiz original, a fonte da qual vem a vida; um pai conserva a autoridade mesmo quando não tem mais autoridade sobre os filhos; o fundador de uma nação ou de um movimento mantém a autoridade mesmo depois de deixar o governo. O pai e a mãe não devem ser simplesmente amados, mas *honrados*, o que se expressa através da *fidelidade*, que é uma atitude definitiva, não sujeita a prazos nem reformas.

O poder, por sua vez, é somente instrumento para realizar dia a dia, para tornar explícito na vida dos cidadãos aquilo que a autoridade guarda para sempre e sob a forma de princípios. O poder tem de ser competente, isto é, precisa sempre se mover em harmonia com o desígnio defendido pela autoridade. Se esta é deixada de lado, então o poder se reduz a meros procedimentos vazios de conteúdo, isto é, torna-se insignificante; ou então introduz — por leviandade, ou pelo predomínio de uma especial ideologia ou sob o estímulo de interesses particulares — conteúdos que contradizem os valores; é assim que, numa comunidade política nascida para afirmar a igualdade, a liberdade, a defesa da vida, decide-se diariamente contra a igualdade, a liberdade, a vida. Em seus piores aspectos, o poder, desprovido do limite e da orientação estabelecidos pela autoridade, torna-se poder irresistível, terror. Em todo caso, a *infidelidade* caracteriza a atitude do poder que se afasta da autoridade; e isso explica um dos aspectos da crise de autoridade da política atual: é difícil crer em quem é infiel.

Da árvore à Cruz

A distinção entre autoridade e poder não é só uma exigência dos nossos dias; ao contrário, sobre ela está assentada, desde as origens, a nossa civilização, como atesta o livro do *Gênesis*, que não é apenas um livro sagrado para quem crê, mas também um texto de fundação cultural: de fato, oferece as primeiras categorias de interpretação da vida associada, uma reflexão das origens sobre a condição humana que — junto com outros filões culturais confluentes — orienta o desenvolvimento da história seguinte e permanece operante até hoje.

O tema da distinção entre autoridade e poder é central desde as primeiras páginas, sobretudo no que se refere à origem divina da autoridade e à limitação do poder humano. O homem, criado por Deus, dele recebe um “mandato para dominar” (*Gn 1,28*) que qualifica sua natureza: “Nesse dom do poder”, escreve Romano Guardini, “na capacidade de fazer uso dele, e no império que disso deriva, consiste a natural semelhança do homem com Deus” (Guardini, 1950, p.129). Guardini fala do “caráter ontológico do poder”: “O homem não pode ser homem e deixar de exercer um poder: exercê-lo é essencial para ele” (*Ibidem*).

Por meio de uma linguagem simbólica, os primeiros capítulos do *Gênesis* compõem um quadro que contém, pelo menos *in nuce*, numerosos e importantes elementos dos quais se pode tirar uma doutrina da limitação do poder.

O poder é limitado, antes de tudo, *por causa da sua origem*. De fato, o mandato para dominar é recebido de Deus; portanto, é um poder que deve sempre se conformar com a autoridade do Criador e tornar-se responsável perante ela. Aí está a essência da limitação do poder: no fato de não ser autopoietico, mas doado, de ter a sua fonte em Outro diferente daqueles que o exercem. Esse limite é representado pela proibição de comer os frutos da árvore que está no meio do jardim: a árvore marca um limite, mas constitui também o eixo do mundo humano, estabelece o centro em torno do qual se desenvolve o poder do homem, e lhe confere orientação; nesse sentido, o limite deve ser entendido não como uma diminuição daqueles aos quais é imposto, mas como uma definição, ou seja, a atribuição de uma identidade, de um fim. Mas, contrariamente a isso, o erro dos nossos progenitores consistiu justamente, segundo o antigo relato, na violação do interdito, isto é, na negação do limite, que traça a diferença entre a autoridade divina — que contém um poder criador, absoluto — e o poder aperfeiçoador do homem; Adão e Eva querem se tornar deuses, querem ser fundamento de si mesmos, isto é, adaptar o desígnio de Deus ao próprio. Em vez disso, porém, conseguirão obscurecer o próprio desígnio, enfraquecer a capacidade de realizar o mandato para dominar.

Em segundo lugar, além de ser limitado pela existência de uma autoridade que lho concede, o poder humano é limitado porque *pressupõe o objeto sobre o qual se exerce*, isto é, o homem mesmo e a Criação. O poder é limitado porque não é criador; só pode co-criar, levar à realização, aperfeiçoar, não re-fundar.

O episódio (*Gn 2,19-20*) altamente simbólico em que o homem atribui nome aos animais explica a natureza do poder humano: é um reconhecimento da natureza deles, que é revelada, não inventada. Ainda mais: comendo o fruto proibido, Adão e Eva desejam possuir-se e possuir de modo absoluto, querem apossar-se da natureza das coisas. O gesto deles provocará a rebelião da natureza, que se negará a se submeter completamente: não acontecerá a humanização da Terra; mas, será o homem, por meio da morte, a se tornar terra (*Gn 3,19*).

Pelo aspecto positivo, essa consciência de que o poder se exerce sobre um dado anterior e, por assim dizer, *indisponível*, está presente também em algumas das mais significativas concepções modernas da origem do Estado: tanto Locke quanto Rousseau partem de perspectivas; embora diferentes, ambas pressupõem a existência de uma lei natural que antecede o estabelecimento do contrato que faz nascer a sociedade política, a qual, portanto, não esgota a

natureza humana, mas tem a missão de salvaguardá-la e exprimi-la.

E mais: o poder é limitado também *quanto ao modo do seu exercício*. De fato, essa “imagem e semelhança” do homem com Deus que se manifesta, antes de mais nada — como sublinha Guardini —, na atribuição do mandato, encontra plena expressão — como é enfatizado no relato da Criação pertencente à tradição sacerdotal — na realidade de unidade e distinção constitutiva do homem: “Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou, macho e fêmea os criou” (*Gn 1,27*). A relação entre homem e mulher, tal como o *Gênesis* a descreve, expressa a realidade humana como “imagem” de Deus. Esse relacionamento expressa a lógica das relações no Jardim do Éden, e também explica o modo como os dois se relacionarão com a Criação, isto é, como será exercido o domínio. E esse relacionamento, recebido de Deus, é harmônico, de plena transparência e recíproca doação.

A organização que nascerá desse domínio deverá refletir a ordem existente entre homem e mulher, e entre eles e Deus. É uma ética do amor, abraçando o domínio em geral, o exercício do poder e, portanto, também o político, essencialmente organizador. Essa ética — na perspectiva bíblica — é a regra essencial do exercício do poder, e dela surgem todas as outras.

O poder, portanto, não é absoluto também no sentido de que é regrado; e a regra fontal, a regra das regras, é o amor. Ainda mais: a desobediência ao mandamento divino provoca a perda dessa relação amorosa; homem e mulher decaem dessa condição de harmonia e paridade para uma de conflito e de subordinação, representada pela submissão da mulher ao homem. É a explicação simbólica e, ao mesmo tempo, ontológica, da possibilidade perene, da parte do poder, de realizar-se como domínio do homem sobre o homem.

Em conclusão, o *Gênesis* expressa uma concepção do poder segundo a qual ele deve pautar-se por uma tríplice fidelidade: à autoridade que o origina, à natureza do objeto sobre o qual se exerce, à ética do amor que regula as relações entre as criaturas.

E justamente sobre esse ponto nodal intervém o outro grande evento fundante da nossa civilização, a própria abertura da Era Cristã. A árvore proibida prolonga-se pelos séculos até o lenho da Cruz, do qual Jesus grita: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?” (*Mt 27,46*). Com esse grito¹ manifesta-se a impotência final de Jesus e a falência de qualquer projeto humano feito em torno da sua figura; no entanto — sublinha Chiara Lubich —, o grito é *um ato de extrema fidelidade*, justamente porque Jesus, ao perguntar a Deus o objetivo do abandono, é um testemunho para que continuemos a crer que ele tem um significado, responde a um desígnio: com o grito, Jesus explica-nos que o poder de Deus não é vazio, não leva a um aniquilamento sem objetivo, e sim uma Autoridade que conserva em si o desígnio no qual até o abandono adquire significado. O grito pede justamente pelo sentido, que Jesus não percebe mas de cuja existência, salvaguardada pelo Outro, não duvida. A pergunta de Jesus é a expressão da confiança extrema, da fé mais pura, levada — para além das próprias forças — a se submeter por inteiro à sentença do poder humano, tornado absoluto por Adão e reconduzido, pelo grito de Jesus, à Autoridade divina.

O grito do abandono explica, de fato, que o aniquilamento de Jesus chegou a ponto de se submeter ao poder completo do mal, que sobre Ele se lança e esmaga-o: o grito remete de volta à Onipotência divina todas as forças da Criação que o mal queria atrair para si. Estando o mal aprisionado em Jesus Abandonado, Deus exprime toda a força do Poder Soberano como Amor, redoando-se Ele mesmo a Jesus na Ressurreição.

Segundo Guardini, “Jesus trata o poder humano como ele é, uma realidade” (Guardini, 1950, p. 143). Diria mais: submetendo-se a ele, Jesus *o torna real*, porque toda a ordem humana recebe nova realidade da Encarnação, cujo último ato — antes da Ressurreição — é o grito. Jesus

¹ Para maior conhecimento do tema sugerimos ler: Lubich, C., 2000. *O Grito*. São Paulo : Cidade Nova

confere realidade definitiva ao mal e entrega-o a Deus.

Aos homens, agora, é possível uma dupla escolha: ou abraçar o poder que crucificou Jesus e manter-se numa ordem que rejeita a autoridade original, ou então aceitar o aniquilamento do poder como realidade absoluta, deixando-se crucificar com Jesus e receber, n'Ele ressuscitado, aquela soberania universal sobre a Criação que Adão havia perdido.

Essa segunda escolha leva a uma plena recuperação do “mandato de dominar”, que se expressa na recuperação da original relação amorosa entre os homens, permeada pela plenitude de sentido recebida de Cristo. É o próprio Jesus quem nos revela a nova ordem, também através do grito. A sua *kénosis*, de fato, é o total abaixamento, um confundir-se com a terra. O Antigo Testamento já o havia chamado de “verme da terra”, o totalmente-humilde. É esse seu dissolver-se no humano, no terreno, tendo-se submetido por causa do poder, que lhe permite tornar-se terra — húmus, nutrimento — na qual o Outro planta suas raízes. Gritando ao Outro, Jesus expressa, a partir das vísceras da Terra, a alma da Criação; é a Criação, totalmente recolhida n'Ele, que grita à própria origem: Deus.

O aniquilamento de Jesus derrota o poder humano, que se pretende absoluto, porque, no momento em que se submete a ele, gritando ao Outro, revela a própria obediência e, com isso, o próprio ser Pessoa, revela a *relação essencial* do homem que diz Deus, no Nada que diz o Tudo.

Dinâmicas do poder. Poder pessoal e impessoal

A árvore e a Cruz introduzem uma concepção personalista do poder. Para examinar esse aspecto, pode-se partir da definição do poder em geral dada por Romano Guardini: o poder é a capacidade de mover o real (Guardini, 1950, p. 118). Compõe-se de dois elementos: a força, que consiste na pura capacidade sem orientação, e a consciência, que dá um significado à força. A consciência liga o poder ao objetivo pelo qual é exercido; o poder tem a natureza de meio, apenas; não possui um fim em si mesmo.

A consciência que transforma a força em poder pressupõe a pessoa a quem pertence. Diria, pois, que não existe um poder — corretamente entendido — sem um sujeito pessoal que o exerça e que por ele seja responsável. Porém, é possível a *despersonalização do poder*, quando o processo do seu desenvolvimento é apresentado como “necessário”, independentemente de uma vontade.

O processo de despersonalização pode se realizar, primeiramente, ao se atribuir ao poder um caráter de objetividade natural: nesse caso, renuncia-se ao papel da consciência e retorna-se ao âmbito da força; não se julga o poder, como não se julga um temporal ou a mudança de estações.

Um segundo modo consiste em atribuir ao poder um caráter de objetividade científica. Nesse caso, a ciência é vista como a expressão perfeita da inteligência humana, à qual a inteligência dos indivíduos (e a política da comunidade) deve se adequar, renunciando à idéia de avaliar — eticamente e politicamente — as conseqüências e as aplicações da própria ciência. Dessa renúncia da consciência nasce a onipotência tecnológica: é correto fazer tudo aquilo que posso fazer. Em ambos os casos, a renúncia ao papel da consciência exclui a responsabilidade. O poder tornado impessoal — portanto, irresponsável — através da identificação com a natureza ou com a ciência não responde pelo que realiza.

Há um terceiro modo de despersonalizar o poder: pressupondo — sem recorrer aos oportunos instrumentos de apuração — que a decisão do poder coincide com a vontade geral daqueles que constituíram o próprio poder. É o que acontece nas ditaduras. A decisão ditatorial é expressão de um poder ilimitado porque pressupõe a própria coincidência com a vontade daqueles que deveriam avaliar o poder. O ditador decide baseado no arbítrio, não na autoridade;

não é responsável porque eliminou o sujeito a quem deveria prestar contas.

Ao mesmo tempo a ideologia naturalista e a cientificista podem gerar ditaduras. No primeiro caso, a ditadura baseia-se na tese do super-homem: a natureza produziu alguns indivíduos mais fortes, autênticos intérpretes do universo natural, colocados além do juízo da consciência, entendida, nietzschianamente, como a arma dos fracos. Na realidade, a verdadeira fraqueza está presente nesse suposto super-homem, que quer se subtrair ao peso da responsabilidade. Mas a responsabilidade é inevitável; não é algo que se acrescenta ao agir humano, se a pessoa quiser, se for particularmente boa. Nasce, de fato, como resposta a uma pergunta, quer seja colocada por um outro — um ser “frágil”, diria Paul Ricoeur, o qual pede ajuda: um recém-nascido, um outro homem, o Estado —, quer se apresente como pergunta interior, a qual, mesmo levando à ação, constitui resposta a uma necessidade alheia. Assumir a responsabilidade comporta não só a resposta à pergunta inicial, que gerou a própria responsabilidade, mas também responder à pergunta daquele que questiona a ação: o próprio “frágil” que havia pedido ajuda, ou a autoridade.

Em outros termos, não é suficiente a assunção de responsabilidade diante de si mesmo; por sua própria natureza, a responsabilidade comporta sempre uma relação, que é, primeiramente, um pedido de ajuda e, depois, controle da operação. A responsabilidade, plenamente entendida, unifica em si o elemento da *convicção pessoal*, base para a decisão de nos dedicarmos a algo ou alguém, e a *avaliação das conseqüências* das decisões. A resposta ao pedido de ajuda, de fato, brota da interioridade; mas como produz uma relação social, adquire uma dimensão interpessoal ou pública.

O elemento da responsabilidade é fundamental para se evitarem erros na interpretação da natureza instrumental do poder. É verdade que este adquire um significado a partir do objetivo que nele é impresso pela consciência. Mas esse significado (e a sua moralidade) não investe somente o fim, pois deve se expressar também no exercício do próprio poder. A forma que o meio assume não é, de fato, indiferente ao fim: há estruturas de poder de *per si* eticamente inaceitáveis, independentemente do objetivo — bom — que elas proclamam ter. São inaceitáveis de *per si* aquelas formas de poder que não prevêm regras, limites, controles, isto é, que excluem o elemento da responsabilidade, do prestar contas a outros.

A negação da prestação de contas, isto é, da relação de responsabilidade, da relação pessoal, é expressão da *impessoalidade do poder*. Tal impessoalidade é uma mistificação. O poder apresenta-se como fim em si mesmo: sem responsabilidade, sem objetivo e orientação, é o vazio que se torna substância, um não-ser que toma consistência. Nisso revela-se o seu lado demoníaco, que não é um caráter abstrato, mas a presença de uma “pessoa não-pessoa” na administração do poder: o demoníaco é o im-pessoal, o a-nônimo; e a ausência de *nomos*, de lei, é, justamente, o arbítrio. De fato, a lei é a ordem estabelecida por uma vontade, que exprime uma pessoa — individual ou coletiva — responsável; o arbítrio, pelo contrário, é uma obrigação que se impõe anonimamente como necessidade. A comunidade assim governada parece desprovida de orientação, de objetivo, embora permaneçam as aparências de uma infinita liberdade: é o infinito do labirinto — o girar em torno de si, sem saída —, que imita o verdadeiro infinito, como o diabo imita Deus.

O labirinto aparece como a forma pós-moderna da ditadura. As ditaduras do século XX são ainda ditaduras modernas, com marca industrial: desenvolvem uma poderosa e visível máquina do poder e do horror, que se impõe mediante a violência material; seus funcionários são anônimas engrenagens que esmagam a humanidade simplesmente cumprindo ordens; o máximo da atrocidade é perpetrado “banalmente” — diria Arendt —, pelo simples funcionamento da engrenagem.

A ditadura pós-moderna poderia impor-se sem violência aparente, com a adesão às vezes entusiástica das multidões, no seio das quais cada indivíduo acha-se protagonista de uma liberdade infinita. O súdito da ditadura pós-moderna não é coagido, e sim — diria Platão —

persuadido.

É interessante observar como o demoníaco desdobra seu caráter de impessoalidade em alguns aspectos da idéia de poder que começa a ganhar terreno com a modernidade: “No protagonista do progresso moderno..., no burguês, age uma inclinação fatal: exercer o poder de um modo cada vez mais fundamental, científica e tecnicamente perfeito, e, ao mesmo tempo, sem tomar abertamente sua defesa, antes procurando encobri-lo com os pretextos da utilidade, do bem-estar, do progresso, e assim por diante. O homem, por isso, exerce uma força sem desenvolver a ética correspondente. Nasce, assim, um uso da força que não é essencialmente governado pela ética e que encontra a sua expressão mais genuína na sociedade anônima” (Guardini, 1950, pp. 129-130).

Segundo a característica do tempo, a tendência ao absolutismo do poder convive com a incapacidade de pensá-la. A causa talvez esteja no fato de que o poder, como marca ontológica do homem, não pode ser compreendido separadamente da sua origem, que está em Deus e na “imagem e semelhança” que Ele imprimiu na criatura: reconhecer a origem permitiria observar abertamente a tendência ao aumento infinito do poder e, ao mesmo tempo, o seu limite natural, que impede a onipotência. Quando se rejeita a origem do poder, tem-se medo de admitir sua tendência absolutista — que o tornaria, desse modo, incontável —, encobrindo-a atrás de explicações erradas ou insuficientes.

Mas as ditaduras se encarregaram de colocar em evidência a face ilimitada do poder. O reconhecimento do limite inerente ao poder não exige necessariamente a fé no Criador; ele pode acontecer também a partir da reta razão, através da consciência de que toda forma de poder se exerce em cima de algo preexistente, que deve ser respeitado, ou de algo presente, mas que não se deixa reduzir à nossa vontade.

Uma boa definição de “realidade”, entendida de forma personalista, isto é, realidade do outro, poderia ser: “o que não se pode obter por meio da força”; e o “outro” poderia ser definido como: “aquele que me pode dizer *não*”. Tentação perene do moderno é tornar o poder algo autônomo do outro, é eliminar a sua dimensão relacional, substituindo-o pela impessoalidade. Eliminar-se-ia, assim, o político, que se baseia no aristotélico “o outro é o *outro de mim*”. Sem esse recíproco reconhecimento não há cidadania, não há política.

Esta deriva do moderno, toma plena consistência nos fenômenos totalitários do século XX, caracterizados por um poder que não aceita limites à própria ação. O que mais preocupa é que, com a queda dos totalitarismos visíveis, alguns de seus elementos fundamentais estão se regenerando de outra forma, pós-moderna.

Recordemos, com a ajuda de Hannah Arendt, os elementos específicos do totalitarismo tradicional, e procuremos entender de que modo eles estão se reavivando.

O totalitarismo caracteriza-se, antes de mais nada, por uma *infinita vontade de manipulação*. Essa dinâmica tem a ver com a recusa em reconhecer a realidade, com a negação do dado, entendido seja no sentido de “situação existente” — da qual fazem parte também as vontades daqueles que se opõem ao projeto totalitário — seja no sentido da recusa em reconhecer a natureza, passível de modificação ou reordenação. A onipotência poética do totalitarismo não se apresenta mais como poder concentrado e irresistível, mas — na atualidade pós-moderna — de outras formas: é permitida também aos indivíduos, em setores limitados, não perigosos para o poder, como forma de participação do poder e compensação pelo consentimento; na manipulação genética, na procriação artificial, no aborto, na eutanásia, há a devolução, em termos de *téchne*, de um simulacro de liberdade aos cidadãos, em troca da efetiva privação da liberdade política. Por exemplo, o acesso às técnicas de procriação artificial confere ao indivíduo a onipotência técnica da sociedade, mas pressupõe que não sejam questionadas as causas da infertilidade, que podem pertencer a estilos de vida favorecidos — ou impostos — pelo sistema.

Essa vontade de não reconhecer a realidade tem em si também a incapacidade de aceitar o limite da própria condição. E isso é um erro; não porque se queira recusar o progresso, mas

porque o real progresso deve ter a consciência do limite. A recusa da realidade como realidade “dada” e não “produzida” comporta a recusa do dom original, cuja consciência impele, ao contrário, para uma atitude de gratidão: aquele que é grato está, por sua vez, disposto a doar, e reconhece também ter um patrimônio em comum com os outros; a aceitação do dom é o pressuposto para que todo progresso seja levado adiante com a idéia de que pode trazer benefício para todos e, portanto, considerar o interesse de todas as pessoas envolvidas. Só é humana, em sentido pleno, a ação que parte do reconhecimento do dado, da sua consciência; saber do limite é a base para a sua superação, além de manter o liame com a realidade.

O totalitarismo tem, além disso, *necessidade de formas culturais*, desde que não se reconheça um Deus distinto do próprio poder. A idolatria é favorecida sob a forma de adesão acrítica a lugares comuns, alimentados habilidosamente, a “pais da Pátria”, a mestres do pensamento beatificados; ao mesmo tempo, devem ser criados inimigos absolutos; as idéias contrárias são demonizadas e as religiões tradicionais, desacreditadas, enquanto que as idéias do poder recebem a patente de cientificidade ou naturalidade.

Enfim, o totalitarismo *usa sistematicamente a mentira* não só para desacreditar — enquanto ainda existirem — os adversários, mas também com a finalidade de reescrever a história, negar os fatos, as verdades de fato.

A esta altura, quando a análise alcança o poder ilimitado, apresenta-se de novo a questão da verdade em sua relação com a política.

A “reconstrução” da verdade

É o nosso problema atual, que faz com que, no debate político coti-diano — não só em nosso País —, já não se consiga entender quem tem razão e quem está errado, e que políticos de idéias opostas se baseiem nos mesmos princípios, e permite que alguns apelem para certos fatos cuja existência, ao contrário, é negada por outros.

Esse último ponto, isto é, a negação das verdades de fato, a impossibilidade, para os cidadãos, de apurá-las, faz soar o alarme a respeito das condições da política, porque a negação dos fatos sempre foi algo típico dos regimes totalitários. Neles, a verdade factual era cancelada por meio da eliminação de testemunhas, da queima de documentos e obras que falam a respeito, e reescrevendo outros falsos, submetendo-se o ensino a um estreito controle. A mentira, enfim, impunha-se pela eliminação brutal e direta da verdade.

Em nossos sistemas democráticos, a coisa é conduzida de forma diferente, mas o resultado é semelhante. É mérito de Hannah Arendt ter reintroduzido no debate político o tema da verdade através da sua análise sobre as “verdades de fato”. Seu cancelamento é obtido, sustenta Arendt, seja com o sistema tradicional de reescrever a história, seja por meio da

[...] fabricação de imagens variadas, pela qual todo fato conhecido e estabelecido pode ser negado ou deixado de lado, se houver a possibilidade de prejudicar a imagem; de fato, uma imagem, diferentemente de um retrato no velho estilo, não é feita simplesmente para melhorar a realidade, mas para oferecer um completo substituto a ela. (*apud* Young-Bruehl, 1982, p. 62)

A mentira, explica Arendt, é uma forma de ação: o mentiroso mente, diz “o que não é” para mudar “aquilo que é”, tirando vantagem disso. Sua mentira será tanto mais crível quanto mais convencido da própria história ele estiver.

O auto-engano torna-se, assim, um dos mecanismos fundamentais de eliminação da verdade de fato: o mentiroso vai se adequando à própria imagem pública, da qual termina por depender e que deve continuamente renovar, através dos grandes meios de comunicação, que

potenciam enormemente o papel e a força das próprias imagens. Prisioneiro deste jogo, o político, de um lado, condiciona o público e, por outro, investe-se da função de interpretar os desejos deste, em contínua interação com as imagens produzidas pelos outros: a um determinado ponto, como em geral vemos nos debates televisivos, não há mais jogadores direcionando as jogadas, mas é o jogo das imagens — no qual entram também os espectadores, que, por meio de sondagens ao vivo, manifestam a própria preferência — que passa a comandar os jogadores e assim por diante. Alguém poderá dizer que é a opinião pública quem determina as posições dos políticos: e isso já seria grave, porque um político autêntico deve ter um projeto, que tenta levar adiante independentemente das opiniões momentâneas; mas ainda mais grave é que não se percebe mais a diferença entre os fatos e as opiniões, ou também que as verdades de fato sejam transformadas, por meio da manipulação contínua das imagens, em opiniões: é desse modo que o sistema de comunicação de massa se torna instrumento de poder, favorecendo a instauração de uma concepção puramente processual de democracia; vence politicamente quem conseguir influenciar o maior número de opiniões, mesmo a despeito dos fatos.

A última versão desse elemento do totalitarismo que consiste no cancelamento das verdades de fato é a *telecracia*.

É o fim da política, porque, como explica Arendt, a verdade de fato:

[...] está sempre ligada aos outros, refere-se a eventos e circunstâncias nos quais estão envolvidas muitas pessoas, é estabelecida por testemunhas e baseia-se no testemunho, existe somente na medida em que se fala dela, mesmo que aconteça no âmbito privado. Ela é política por natureza. (*apud* Young-Bruehl, 1982, pp. 43-44)

Cancelá-la significa cancelar a política. E isso demonstra que a política, se quiser continuar sendo tal, não pode se subtrair do problema do confronto com a verdade, que é sempre confronto com a realidade do outro.

A realidade é tal justamente porque é “outra” em relação àquele que a considera. Na raiz da negação da verdade está, da parte dos diversos sujeitos políticos — individuais e coletivos —, a recusa do outro, a vontade de se afastar dele e de se distinguir dele, ultrapassando a diferença real, alimentando o conflito. É um erro dramático, porque na origem do Estado há justamente algo oposto: há a partilha com o outro da mesma dolorosa experiência, a com-preensão dos seus sofrimentos, a ajuda recíproca nas dificuldades comuns.

Pensemos nos Padres peregrinos, que abandonavam a Europa intolerante para conquistar o Novo Mundo; ou nos próprios constituintes italianos, capazes de superar as diferenças ideológicas e de sintetizar aspectos relevantes das próprias e diferentes culturas políticas, a partir da unidade conseguida na oposição ao nazi-fascismo. Na origem do Estado há o reconhecimento, por parte de todos, de uma experiência comum, de uma verdade de fato, mas também de princípios racionais. Não é de admirar, quando se pensa na busca da verdade, que no Ocidente, por meio da experiência dialética dos primeiros filósofos, se comece com a aceitação do outro como interlocutor válido.

Tendo chegado a este ponto, porém, o pensamento de Hannah Arendt parece não sustentar mais o confronto com o problema. Ela, de fato, termina por repetir a antiga visão filosófica de uma nítida separação entre verdade e política, argumentando a partir do momento da diferença entre a verdade filosófica e a verdade de fato:

Como a verdade filosófica, a partir do momento em que confere ao homem na sua singularidade, ela é im-política por natureza.[...].

A verdade filosófica, quando entra na praça pública, muda a própria natureza e se torna opinião, porque ocorre um verdadeiro *metábasis eís allo génos*, o deslocamento não só de um tipo de raciocínio para outro, mas de um modo de existência humana para outro. (*Ibidem*, p. 54)

Enquanto as verdades de fato, como acabei de citar Arendt, estão “ligadas aos outros”, são “políticas por natureza”.

Mas, poder-se-ia objetar a Arendt, o reconhecimento comum das verdades de fato não dá lugar aos mesmos problemas que surgem do confronto entre diversas verdades racionais? Os fatos também não estão submetidos a diversas interpretações, não são talvez portadores de significados diferentes, dependendo do que se assiste e do que se tira deles, em termos de ensinamentos — portanto, de verdades racionais —, que não coincidem com os tirados por outros?

O problema, então, antes de se apresentar sob a forma ampla e agudamente tratada por Arendt, de passagem da verdade para a opinião, deveria, talvez, ser cavado em sua raiz, podendo vir a ser exposto desse modo: a verdade filosófica — que Arendt entende como patrimônio do indivíduo — é comunicável a outros? A dificuldade da relação entre verdade e política não está, pois, somente na passagem da verdade à opinião, mas na passagem do pensamento de um ao pensamento de muitos. A verdade filosófica do indivíduo — segundo a nossa autora — deixa de ser verdade tão logo saia em público, isto é, tão logo se apresente como “uma” das verdades disponíveis, tornando-se, assim, opinião.

Parece que se deve contestar a premissa maior de Arendt, isto é, que a verdade filosófica diz respeito ao homem apenas, em sua singularidade; ao contrário, a verdade filosófica é, por natureza, comunitária, não existe a contraposição entre a verdade do indivíduo e as verdades dos outros, mas, antes, produz-se justamente como unidade do múltiplo.

No início da nossa civilização, de fato, quando foi colocado de maneira consciente e explícita o problema da verdade e se começou a procurá-la, essa busca não era entendida como um esforço apenas individual: ao contrário, o indivíduo tornava-se filósofo por meio da participação numa comunidade. Platão explica que a filosofia é como uma chama que se acende na alma do indivíduo somente depois de um longo período de vida em comum e de discussões; isto é, só depois de uma verdadeira e própria escola de vida e de pensamento, que os filósofos vivem reciprocamente. A própria idéia de verdade nasce como patrimônio comum, e se torna incompreensível a partir do momento em que é entendida como patrimônio apenas individual, ou de um grupo separado: de fato, a primeira comunidade filosófica é protótipo da comunidade humana; é tendencialmente universal.

Arendt fala de *metábasis* como passagem da solidão filosófica à praça pública; mas a primeira e radical *metábasis* é aquela que cada um dos filósofos faz da própria convicção como ponto de partida para a verdade que se alcança somente coletivamente. Foi Sócrates quem ensinou o método para isso: trata-se de nos esquecermos de nós mesmos, de deslocar-nos para o outro, assumindo seu ponto de vista, desenvolvendo-o completamente, em total cooperação com ele. É *metábasis* justamente no sentido de aquisição de um outro lugar, de mudança de forma, da do filósofo que deixa o terreno — para ele, iluminado e seguro — da própria alma para se aventurar no do outro. Não por acaso Homero usa o verbo *metabállo* para indicar o ocultamento de Ulisses e dos seus companheiros dentro do ventre do cavalo, o lugar “outro” da obscuridade e da provação, mas passagem obrigatória para conseguir a vitória.

Se quisermos ser coerentes com nosso próprio modo de ser, com a civilização que o formou, deveremos, pois, sempre, partir desse pressuposto: que a verdade que eu carrego tende ir ao encontro com a verdade carregada pelo outro, mesmo quando este é um adversário político; que a “minha” verdade e a verdade “dele” precisam uma da outra; que cada uma das duas perde significado sem a outra. Por isso, devo me preocupar com o êxito do meu partido, com a realização dos valores que o inspiram, mas também com o êxito do partido adversário; sem confundir as diversas identidades, mas com a consciência de que ambos concorrem para uma “unidade na verdade”, que é mais profunda e mais forte do que qualquer divisão.

Num momento em que, num determinado país, cresce a fragmentação política e nascem grupos e partidos de pequena duração, que aumentam a indiferença dos cidadãos, o único

movimento político realmente necessário é um movimento — de políticos e de cidadãos — que reconstrua as condições de unidade da política, que ilumine novamente as bases e os objetivos comuns. Somente se estiver clara a realidade que une a sociedade política, isto é, a verdade comum a todos, é que podem adquirir significado também as diferentes posições e é possível ver a contribuição original de cada um; se essa unidade diminui, então também a identidade de cada grupo político torna-se indistinta e o debate, uma rixa sectária; e os políticos aparecem bem descritos pelas palavras que a deusa dirigiu a Parmênides, 2.500 anos atrás, no início da busca da verdade no Ocidente: “Mortais que nada sabem vagam errantes, gente de duas cabeças, porque é a incapacidade que, em seu peito, dirige a mente errante; e com eles são atraídos também surdos e cegos, imbecis, gente que não sabe decidir, para quem o ser e o não-ser são considerados idênticos e não-idênticos, e por isso o caminho de todas as coisas é reversível”.

Poderemos, antes de mais nada, perguntar-nos sobre as razões que nos colocaram juntos, como comunidade política: optar por ser, antes de tudo, cidadãos, enfocando os princípios e os valores compartilhados por todos, sobre os quais se baseia a nossa amizade política. É essa a nossa *primeira pertença*, determinante, que confere unidade ao corpo político: isto é, o fato de que existe uma unidade que antecede as distinções.

Essas, porém, são também muito importantes, se retamente interpretadas. Para fazê-lo, deveríamos conseguir retornar às origens ideais da formação — ou da cultura política — à qual pertencemos, captando a necessidade humana profunda (o pedido de responsabilidade) que exigiu seu nascimento e os valores autênticos que ela queria encarnar na história; e concebê-los como um dom para toda a comunidade, não como parte de um conflito. Essa é, por assim dizer, a nossa *segunda pertença*, que não nega a primeira, antes a realiza, porque através dela cada um de nós identifica a própria função no conjunto. É vivendo a nossa distinção como um dom para o outro que contribuimos para a unidade.

É o momento de ter a coragem de empreender essa revisão radical, que envolve os indivíduos mas também os grupos políticos e toda a comunidade. E é bom começar a fazê-lo, mesmo que não saibamos qual será o ponto de chegada desse processo. Não é necessário saber tudo; aliás, diria que é bom não saber, estarmos conscientes de não possuir a solução; essa ignorância não limita a nossa ação: nem Jesus, no Abandono, sabia, mas isso não o impediu de ir até o fim; aliás, foi isso que lhe permitiu expressar completamente a sua fidelidade à verdade. O não-possuir a solução leva a pessoa a procurá-la junto aos outros, e protege do risco de cair numa ideologia que pensa poder impor a todos as próprias razões. O último pensamento do homem ocidental autêntico será sempre para o outro; a última palavra será sempre: por quê?

Bibliografia

- ARENDETT, H., 1993. *A dignidade da Política*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985. São Paulo : Paulinas.
- , 1999. *República*, VII. São Paulo : Nova Cultural.
- YOUNG-BRUEHL, E., 1982. *Hannah Arendt: For Love of the World*. Yale-New Haven-London : University Press.
- GUARDINI, R., 1950, *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*. [s.l.] : [s. n.].
- LUBICH, C., 2000. *O Grito*. São Paulo : Cidade Nova.