

Politics, Democracy and New Global Authoritarianism

[*Editor:* Rossano Pecoraro]

SUMMARY

p. 3/ Rossano Pecoraro – *Against ideology, demo-fascism and the militianization of knowledge (A Latin American perspective).*

p. 9/ Elena Pulcini – *Educating Democracy in the Global Age.*

p. 17/ José Fernández Santillán – *El populismo contra la democracia (Crítica a la teoría de Ernesto Laclau).*

p. 36/ Sebastiano Maffettone – *Universal Duty of Justice.*

p. 59/ Laura Bazzicalupo – *Le diverse anime della democrazia radicale.*

p. 76/ Fernando Luís Schüller – *O mal estar da democracia.*

p. 98/ Roberta Sala – *Modus vivendi as a liberal practice.*

p. 116/ Vittorio Possenti – *Il problema teologico-politico nella modernità.*

p. 136/ Emanuela Fornari – *Walled lives. Images and violence.*

p. 146/ Adriano Correia – *Antissemitismo e totalitarismo em Hannah Arendt.*

p. 158/ Nicola Capone – *Ecodomia del comune.*

p. 171/ Gustavo Arantes Camargo – *Pensando as manifestações pró-impeachment a partir de Deleuze, Guattari e Reich.*

p. 189/ Silene de Moraes Freire – *A instrumentalidade dos conservadorismos no atual contexto de hegemonia do capital.*

p. 213/ Alice De Marchi Pereira de Souza – *Práticas militantes e cuidado de si: exercícios éticos por uma vida não fascista.*

p. 239/ Baptiste Grasset – Nox Populi, nox Dei *ou* ¡Si, si, camarada, han pasado! *ou* *O Momento 2016: uma ressurreição do(s) populismo(s) na Europa e nos Estados Unidos?*

p. 312/ Daniel Arruda Nascimento – *Estado Securitário e biopolítica: Agamben reencontra Foucault na segunda década do século vinte e um.*

p. 335/ Alessandro André Leme – *As transformações sócio-políticas contemporâneas como problema: approach e perspectiva.*

Against ideology, demo-fascism, and the militianization of knowledge (A Latin American perspective)·

From South to West; from the philosophical South to the philosophical world. Perhaps this reversal of order and hierarchy is not particularly original and provocative since it has become commonplace to say that the research project of the destruction of modernity/coloniality and the affirmation of decolonial thought occupy the center of the contemporary Latin American debate.

Despite this, an attentive and non-ideological analysis of the discussion reveals the sophisms, false reasoning, and inconsistencies of a significant portion of the intellectual production that claims to address these issues. I am not intent on provoking useless polemics, so I will focus on highlighting some points that seem central to me.

In my view, Latin American philosophical and political thought is hostage to the *selective* use of arguments and critical reason; double moral; and a relativistic, Manichaeist, and authoritarian conception of society and education. To understand this context, it is necessary to begin with an archeology of Latin American (political)

· My thanks to Roberto Neves and Editage staff for the comments and revision of my paper.

philosophy from a dual perspective: the ideological matrix and the horizon of humanity's essence in today's world.

Scientific literature that analyzes the history of the concept of ideology and seeks to determine its main characteristics is immense. In the following pages, I would like to focus on one fundamental aspect—one that is frequently concealed or trivialized—which consists of the transformation of ideas into ideology for the purpose of mastery, control, and manipulation of society. It is a strategy that has destabilized the West's philosophical, academic, political, and social history since the end of the 19th century through militant tactics (techniques, campaigns, doctrinal principles) employed against the enemies of the People, the Party, the Class, or a small Corporatist clique.

Contrary to what has been widely accepted in recent decades, the idea of ideology is neither dead nor in crisis. The 20th century together and the first decades of the current century comprise the “age of ideologies” (Karl Dietrich Bracher, *Zeit der Ideologien*) in which recurrent, increasingly intense waves “of ideological energies and intellectual seductions area taking place” in a process of “marked ideologization within the State and society, in the economy and in culture.” In other words, such powerful and noxious ideologies as communism, fascism, and national socialism that dominated the world stage during the Cold War, and on to this day after the fall of the Berlin wall, have been replaced by the “proper nouns,” including nationalism, universalism, liberalism and neoliberalism, socialism (in its several forms), and, of course, activism, and social movements (including international Occupy Movement protests).

The decisive problem, often disregarded by the intelligentsia (intellectuals and scholars alike), is that of “simplifying and manipulating political ideas, of their use for the purpose of mobilization and political domination over a multitude, and their effective penetration in the masses for the conquest and exercise of power. Through a system of ideas encompassing the totality of the man-society-political relationship, the aim is to reduce reality to a formula with a view to shaping or manipulating it

according to the interests of power politics.”¹ Political ideas are transfigured into ideologies, concepts into (often) infamous actions, thinking into religious dogma. Instrumentation, exaggeration or simplification, psychological terrorism, harassment, and the falsification of reality—these ideas are transformed into ideologies used in building and legitimizing “a fideistic, action-oriented system that serves both to interpret reality as well as to justify any kind of decision.”²

The consequence of this world vision (*Weltanschauung*) is the birth and diffusion of new forms of authoritarianism. This happens to be the “social fascism” analyzed by Boaventura de Sousa Santos or the “Ur-fascism” of Umberto Eco. It is the demo-fascism³ that controls politics, society, and culture. Unfortunately, this also seduces and contaminates the new left and social movements of the 21st Century.

We ought to keep in mind that society in Latin American countries, to a considerable extent, can be seen as an aggregate of people who have come “to know citizenship through the unusual figure of the master (of slaves)”.⁴

It is a society where “social and personal differences and asymmetries are immediately transformed into inequalities in terms of hierarchy, command and obedience. The individuals are immediately distributed between superior and inferior (...). *All the relations*⁵ take the form of dependence, tutelage, concession or favor (...). Where Law has always been a weapon to preserve privileges and also the best instrument of repression and oppression, without ever defining concrete rights and duties understandable to everybody [and] the Judiciary is clearly perceived as distant, secret, representing the privileges of the oligarchies and never the rights of the society in general (...). In this society the authentic political representation does not exist,

¹ Karl Dietrich Bracher, *Zeit der Ideologien*, 1982. Italian Translation: “Il Novecento. Secolo delle ideologie”, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 395.

² IDEM.

³ Cf. my text “O realismo do mal. A agonia da democracia e demo-fascismo no Século XXI”, In: *Sexo, Política, Desconstrução* (Edited by Rossano Pecoraro and Baptiste Grasset), Rio de Janeiro, CAPES/Imprimatur, 2018 and *Idola*, shortfilm by LabFilGM, <https://vimeo.com/247508169>.

⁴ Marilena Chauí, “Culture and democracy”, In: *Crítica y Emancipación* – Latin American Journal of Social Sciences, Year 1, number 1, 2008, pp. 70-71.

⁵ Italics mine.

neither the idea nor the practice. The political parties tend to be private clubs belonging to the local or regional oligarchy”.⁶

What is to be done?

Giorgio Agamben’s philosophy might help us further our understanding of our circumstances. Agamben’s thought is deeply helpful for comprehending and characterizing the contemporary political and legal paradigm. His concept (and strategy) of Profanation is of central importance: “If consecration was the term that denoted the leaving of the sphere of human law, profanation signified returning something to the free usage of mankind.”⁷

It is a positive act; it consists in the full realization of a power of action that is taken as an imperative by contemporary human beings.

Agamben also employs the concept “Inoperative” (*inoperosità*). This does not simply refer to inertia or non-activity but “refers rather to an operation which involves inactivating, decommissioning (*des-oeuvrer*) all human and divine endeavor.”⁸ It is this act that allows the profanation—with the sheer force of the movement it carries—of the empty core of the West’s political and legal framework.

Who could do that? *Who* would be the active subject of this profanation? Is it something that is performed by an individual? Is it an action conducted by organized social groups? Is it an ethical act? A political act, or even a revolutionary one?

First of all, the contrast between individuals and groups, “between Individual Psychology and Social Psychology, which at a first glance may seem to be full of significance, loses a great deal of its sharpness when it is examined more closely.”⁹ In *Group Psychology and the Analysis of the Ego* Freud reader of Le Bon (*La psychologie des foules*, 1895) describes groups (crowd, *masse*, community, *multitudo*) as follows: “A group is impulsive, changeable and irritable. It is led almost exclusively by the unconscious. The impulses which a group obeys (...) are always so imperious that no

⁶ Marilena Chauí, “Culture and democracy”, In: *Crítica y Emancipación* – Latin American Journal of Social Sciences, op. cit., pp. 70-71.

⁷ Giorgio Agamben, *Profanazioni*, Milano, Nottetempo, 2005, pp. 83-84. Cf. integral edition of *Homo Sacer*, Macerata, Quodlibet, 2018.

⁸ Giorgio Agamben, “Art, Inactivity, Politics”, In: *Politics* (Edited by Rui Mota Cardoso), Serralves, Fundação Serralves, 2008, p. 149.

⁹ Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, London, The Hogarth Press, 1949, p. 1.

personal interest, not even that of self-preservation, can make itself felt.” The group is “incapable of perseverance,” “extraordinarily credulous,” “open to influence” and “it has no critical faculty.” It thinks in “images.” It cannot tolerate any delay “between its desire and the fulfilment of what it desires.” The feelings of a group “are always very simple and very exaggerated.”¹⁰

No *logos*, no doubt, no morality, no reason, no arguments, and in such circumstances man’s emergence from his self-incurred immaturity is unlikely to occur, as the Kantian formula would have it.

“Inclined as it itself is to all extremes, a group can only be excited by an excessive stimulus. Anyone who wishes to produce an effect upon it needs no logical adjustment in his arguments; he must paint in the most forcible colours, he must exaggerate, and he must repeat the same thing again and again. Since a group is in no doubt as to what constitutes truth or error, and is conscious, moreover, of its own great strength, it is as intolerant as it is obedient to authority. It respects force and can only be slightly influenced by kindness, which it regards merely as a form of weakness. What it demands of its heroes is strength, or even violence. It wants to be ruled and oppressed and to fear its masters. Fundamentally it is entirely conservative, and it has a deep aversion from all innovations and advances”.¹¹

After all—as Spinoza writes in Chapter XVI of *A Theologico-Political Treatise*—it is far from being the case that all men can always be easily led by reason alone; everyone is drawn away by his pleasure, while avarice, ambition, envy, hatred, and the like engross the mind so deeply that reason no longer has a place.

So—with all of this considered, what is to be done?

This is a difficult question to answer, especially in societies in which, for example, speaking out against the educational system is as dangerous as confronting paramilitary groups in Mexico or in Rio de Janeiro.

However, “we have maintained a silence closely resembling stupidity,” as stated in the Revolutionary Proclamation of the Junta Tuitiva (the first free

¹⁰ IDEM, p. 17.

¹¹ IDEM, pp. 15-16.

government of Latin America; La Paz, July 16, 1809) that Eduardo Galeano uses as epigraph to his book *Open Veins of Latin America*.

Therefore, it is necessary to decide to defend freedom and rebel against the voluntary servitude that crushes us (Étienne de La Boétie, *Discourse on Voluntary Servitude, or the Anti-Dictator*).

It is necessary to stand against ideology, demo-fascism, and the militianization of knowledge.

It is necessary to resume, reoccupy, and update the meaning of *logos*, enlightenment, and nihilism.

It is necessary to develop a new *paideia* (human formation, education and culture as purpose of the human being, and search of the ideal of moral perfection).

Finally, “it is necessary not to feed the vultures (...) It is necessary not to die on a public sidewalk, while there is still time.”¹²

Rossano Pecoraro

¹² Torquato Neto, “Diário da Internação” (A Committal Diary), In: *Torquato Neto essencial*, Belo Horizonte, Autêntica, 2017, p. 227.

Educating Democracy in the Global Age

Elena Pulcini *

1. *Global Challenges*

Are we living through a crisis of democracy today? Rather than a *crisis*, a thesis that actually unites different voices of the contemporary debate, I would prefer to talk about *challenges* to democracy (Ferrara 2014). And above all, I would like rather to underline the lesson of Tocqueville (Tocqueville 1994): namely the vision of democracy as a dynamic and open process, as a fragile structure, always exposed to pathologies and endemic degenerations. In this regard, the concept of “disfigured democracy”, recently proposed by Nadia Urbinati, seems more appropriate to me (Urbinati 2014).

The problem then is to identify the different *pathologies* emerging in democratic societies: while taking into account, I would like to underline, the inescapable intertwining between the *transformations of the social* and the *forms of subjectivity*.

Among the many challenges to which Democracy is exposed today I would like to briefly touch on what can legitimately be defined as the two major global

* Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali – Università di Firenze – (elena.pulcini@unifi.it).

challenges (Pulcini 2012). Globalization, or rather what I prefer to define *the global age* - to underline the discontinuity and continuity with modernity - produces two unprecedented phenomena:

the challenge of difference,

the ecological crisis.

The Challenge of difference

The erosion of territorial boundaries and the great migrations are weakening the traditional separation between the inside and the outside and making *the other* become a new figure that, with Georg Simmel, we can call the “stranger within”, “the one who comes in order to stay” (Simmel 1950).

The challenge of difference causes negative passions and strongly erodes the fabric of solidarity, challenging the normative idea of pluralism that occupies so much space in the contemporary debate. “Hobbesian” passions, like fear, reborn in an extreme form, which are manipulated by political elites who use fear to construct an enemy (a scapegoat) through which to preserve the cohesion of society. This corresponds to the appearance of forms of *populism*, not devoid of violent manifestations, with which atomized individuals, deprived of a public sphere, incapables of criticism and true dissent, give rise to forms of plebiscitary consensus and rediscover the illusion of pseudo-participation in adhering to the “soft despotism” (Tocqueville 1994) of a charismatic leader.

In my opinion, today the fear of the other as different is the main core of this process and its pathological drifts. A vicious circle is established between *fear* of those who are different and the resentment with which they respond to exclusion and hostility, which tends to result in an escalation of violence.

The ecological challenge

The second global challenge to democracy is the ecological challenge: a problem, underestimated to say the least, if not denied (take Trump for example), by contemporary democracies, and not just by the political elites.

The interdependence of events that characterizes the global age is primarily concerned with environmental risks (from the nuclear threat to global warming): they are the most striking manifestation of the erosion of borders and the planetary extension of the risk. The control of what has been called “global risks” (Beck 1992) escapes the power of politics (understood in the territorial and state sense), which has long been subordinate to the great global powers (above all economic and financial). It is an increasingly impotent politics tending towards entropy as a sort of immune (obviously illusory) reaction to impotence. Corresponding to the impotence of politics is the indifference, if not *denial* (in the Freudian sense), of citizens worried about their immediate interests and apathetic towards these phenomena which they perceive as abstract and uncontrollable. Democracy, increasingly reduced to the management of the emergency and the defence of particular interests, loses that planning capacity and the foresighted gaze which Tocqueville recognized as one of the virtuous traits of democratic societies (just think of how the instrument par excellence of democracy, elections, today tend to shrink the time span of political choices). And this results in a *loss of the future*, paradoxically reversing the logic that had been at the very origin of the legitimacy of the modern age: that of a constant progress towards the best. A sort of unconscious intergenerational egoism prevails that endangers, if not life, the dignity of life of the future generations.

2. *A New Ethos for Democracy*

To cope with these challenges, democracy needs an *ethos*, or rather to reconstruct an ethos that can be up to the radical changes of the global age: and that, I would like to immediately point out, can necessarily involve *both the institutions and the subjects*.

Reconstructing an ethos first of all requires a trust in democracy: and this means starting from the conviction that democracy is in the first instance a “regime

of possibilities” (Zagrebelski 2012), that is, an anti-dogmatic dimension par excellence, a process that is constitutively open and exposed to transformation. Second, reconstructing an ethos requires what I would call a *paideia*: a watchful eye that is able to enhance the emancipatory aspects of democracy each time and neutralize the negative ones, with an attention and a care that enhances its potential.

This was probably, once again, the intent of Tocqueville when he stated that it is necessary to “educate democracy” (Tocqueville 1994, Introduction), in the awareness that it can only be a never-ending process, attentive to the various changes and deviations, obstacles and regressions. Furthermore, educating democracy means, as John Dewey sustained, educating *for* democracy, that is, educating its members, orienting them towards cooperation rather than individualism, to participation rather than delegation, to relationships as well as self-determination. If it is true – as John Dewey says – that “a democracy is ... first of all an associated kind of life, of continuously communicated experience” (Dewey 1985), then democratic education can only be a process of “liberation of individual capacities in a progressive development aimed at social purpose” (ibidem). If it is true, in other words, that the most authentic spirit of democracy is this openness, it is necessary to be able to seize the opportunity: and to understand that new challenges require *new paradigms*, able first of all to combine the formal and institutional dimension with reflection on subjects and on the forms of subjectivity. An ability that, as it is claimed by different critical approaches – from the *ethics of care* (Gilligan, Tronto) to the *theory of recognition* (Honneth, Taylor 1995) to the *theory of the gift* (Mauss, Caillé) (see Pulcini 2018) – does not seem to belong to what for decades has imposed itself as the most influential paradigm for a normative vision of democracy: the paradigm of justice, based on purely formal and dutiful ethics (Rawls 1973).

First of all, it would be necessary to rethink the very paradigm of justice by adopting a different approach such as the one proposed by Amartya Sen: who claims that the social justice is less a question of principles, rules and ideal procedures for reducing inequalities than a concrete and pragmatic path of struggle against inequalities and injustice (Sen 2009).

But above all, we need to mobilize new paradigms (Pulcini 2018): so I will propose two watchwords that I think are now essential to face the two major challenges of the global age and constitute the possible foundation of a new ethos: *hospitality* and *responsibility*.

3. Hospitality

What is Hospitality? First of all it's an ethics (Innerarity, 2017), an ethic like justice; but it's something more than justice (Derrida e Dufourmantelle 1997). Moreover, it is not just a reasonable *respect* for the other (which can leave the distance and mutual separation intact) or a liberal *tolerance* (that often conceals a claim of superiority). Hospitality can only arise from our ability to put our identity at stake and to take the risk of meeting the other in their difference; in other words, exposing ourselves to *self-alteration* -to use the term of Judith Butler (Butler 2005) - and accepting contamination: because openness to contamination is the precondition for the *recognition* of the other and acceptance of their difference.

It implies a double, concrete step: not only *policies of reception* towards the stranger as "the one who arrives" (Derrida 1997), but also *policies of integration* towards the other as the "stranger within", "the one who remains" (Simmel 1950). Only the coexistence of policies of reception and policies of integration can defuse hostility and resentment on the part of the other (the guest), and foster mutual *recognition*.

This also makes it necessary, as Martha Nussbaum rightly claims, to ask politics *to cultivate* positive passions (Nussbaum 2015). Liberal and democratic politics has always neglected the role of the passions, indeed delivering their management to authoritarian, regressive and instrumental élites: capable, as is the case today, of manipulating the passions and using them to feed populist and plebiscitary phenomena: turning the one who is different into a scapegoat for our fears.

Cultivating passions therefore means first of all taking them seriously as necessary resources for a just and "decent" (Margalit 1996) democratic society; implementing strategies aimed at countering negative ones (like selfishness, fear and resentment) and fostering positive ones (like empathy, compassion and trust).

4. Responsibility

If hospitality is the answer to the challenge of difference, responsibility is the indispensable answer to the ecological challenge and the problem of preserving the life of future generations. Faced with the unprecedented risk of the self-destruction of human kind, twentieth-century philosophy (Anders 1980; Jonas 1985) had already proposed the ethics of responsibility as the ethics for the future.

However, contemporary democracies do not seem to have the intention to take this perspective seriously, for at least two fundamental reasons: the first is the tendency to privilege and defend the immediate interests of citizens and states, as the theoreticians of the “motivation problem” explain to us asking the question of *why* we should worry about future generations (from Pontara 1995, through Partridge 1981, to Birnbacher 2015). The second consists in the difficulty of identifying and “democratically” imposing the strategies necessary to safeguard the future.

The first case takes us back to the problem of the subjects: how can we form a “virtuous” subject (Jamieson, 2012), able to overcome intergenerational egoism and to empathize with future generations? If the answer is by developing an ecological culture, it is clear that one cannot ignore the emotional dimension: first of all, the capacity for *empathy* extended to the whole living world (Singer 2011; Rifkin 2009).

In the second case, we can think of implementing strategies capable of binding our decisions to responsibility towards the destiny of humanity and the planet. A way to do this could be through *self-binding*, that psychological mechanism with which we bind ourselves so that we are protected from ourselves: from our inability to take into account the risks to which our actions expose us or others in the future, whether this incapacity is due to trivial opportunism or blindness towards the future. This is the model of *Ulysses-and-the-sirens*... In other words, self-binding guarantees intergenerational responsibility (Birnbacher 2015): like when we delegate to the institutions (whether they be legal, constitutional or educational) the necessary sanctions for our short-sighted behaviour which does not take into account its possible consequences. We already have some working examples (from the constitutional courts to the Kyoto Protocol and the subsequent climate summits,

from transnational organizations to the many research institutions and think-tanks). These strategies are undoubtedly too weak and uncertain to be considered effective (just think of the summit 2015 on the climate in Paris); but they nevertheless testify to the awareness that responsibility and care are essential for the re-establishment of a democratic ethos.

What is certain, I would like to reiterate, is that educating democracy, reconstructing the democratic ethos *not only* requires *institutional measures and strategies*, *but also a process of transformation of the subjects*: in short, it requires action on both, the institutions and the subjects, to re-establish that virtuous alliance between them without which democracy inevitably slips towards pathological drifts.

Bibliography

- Anders, Günther. 1980, *Die Antiquiertheit des Menschen*, München: Beck.
- Beck, Ulrich. 1992, *Risk Society*, London: Sage.
- Birnbacher, Dieter. 2009, *What motivates Us to care for the (distant) future*, in A.Gosseries, L.H. Meyer (eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press.
- Butler, Judith. 2005, *Giving an Account of oneself*, New York: Fordham University Press.
- Derrida, Jacques and Dufourmantelle, Anne. 1997, *De l'hospitalité*, Paris: Calman-Levy.
- Dewey, John. 1985, *Democracy and education 1916*, Southern Illinois Univ. Press.
- Ferrara, Alessandro. 2014, *The Democratic Horizon*, Cambridge University Press.
- Honneth, Axel. 1995, *The Struggle for Recognition*, Cambridge: Polity Press.
- Jamieson, Dale. 2012, *Ethics and the Environment*, Cambridge University Press.
- Jonas, Hans. 1985, *The Imperative of Responsibility*, Chicago: University of Chicago Press.
- Innerarity, Daniel. 2017, *Ethics of Hospitality*, Routledge.
- Margalit, Avishai. 1996, *The Decent Society*, Harvard University Press.
- Mauro, Ezio-Zagrebelsky, Gustavo. 2012, *La felicità della democrazia*, Roma-Bari: Laterza.

- Nussbaum, Martha. 2015, *Political Emotions*, Harvard University Press.
- Partridge, Ernest. 1981, *Why care about the Future?* In Id. (ed.), *Responsibility to Future Generations. Environmental Ethics*, Buffalo: Prometheus Books.
- Pontara, Giuliano. 1995, *Etica e generazioni future*, Roma-Bari: Laterza.
- Pulcini, Elena. 2012, *Care of the World. Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*, Dordrecht: Springer.
- Pulcini, Elena. 2018, *Philosophie sociale. Une science sociale anti-utilitariste*, in A. Caillé, Ph.Chanial, S. Dufoix et F. Vanderberghe (eds.), *Des sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes*, Paris: Le Bord de l'eau.
- Rawls, John. 1973, *A Theory of Justice*, London: Oxford University Press.
- Rifkin, Jeremy. 2009, *The Empathic Civilization*, New York: Penguin Books.
- Sen, Amartya. 2009, *The idea of Justice*, London: Allen Lane.
- Simmel, Georg. 1950, *The Stranger*, in *The Sociology of Georg Simmel*, New York: Free Press.
- Singer, Peter. 2011, *The Expanding Circle*, Princeton University Press
- Tocqueville, Alexis de. 1994, *Democracy in America*, New York/Toronto: Alfred A. Knopf.
- Urbinati, Nadia. 2014, *Democracy disfigured*, Harvard University Press.

El populismo contra la democracia (Crítica a la teoría de Ernesto Laclau)

José Fernández Santillán *

Resumen

El mundo registra el ascenso del populismo. Países como Rusia, Estados Unidos, Hungría, Polonia, Turquía, Venezuela, Nicaragua, Bolivia están en manos de líderes populistas. El asunto es que hay una especie de internacional populista que está tratando de expandir este modelo a otros países.

Hay un sinnúmero de estudios que han tratado de explicar las causas de este fenómeno. Lo que pocos han hecho es analizar las bases ideológicas del populismo. En este ensayo, el autor hace un examen y una crítica de las tesis de uno de los ideólogos más relevantes del populismo, Ernesto Laclau (1935-2014) quien habla acerca de la necesidad de constituir al “pueblo” como sujeto histórico mediante una “cadena de equivalencias” que lo lancen a la lucha por la toma del poder. Desde luego, para Laclau, el líder es indispensable como aglutinador del movimiento.

Lo que aquí se resalta es el antagonismo entre el populismo y la democracia. Ambos regímenes tienen concepciones diferentes de la política. Para el primero la política es conflicto; para la segunda la política es conciliación.

* Profesor de la Escuela de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey (Campus Ciudad de México). Profesor Visitante de la Universidad de Harvard (2010), Profesor Visitante de la Universidad de Georgetown (2013), Fulbright Scholar in Residence (SIR) de la Universidad de Baltimore (2015). Discípulo y traductor del filósofo italiano Norberto Bobbio. Entre los libros que el Prof. Fernández Santillán ha publicado se encuentran: *Hobbes y Rousseau* (con una presentación de Norberto Bobbio), México, Fondo de Cultura Económica, 1988; *Locke y Kant* (con una presentación de Michelangelo Bovero), México, Fondo de Cultura Económica, 1992; *Filosofía Política de la Democracia*, México, Ed. Fontamara, 1994; la Antología *Norberto Bobbio: el Filósofo y la Política* (con una presentación de Norberto Bobbio), México, Fondo de Cultura Económica, 1996; *Liberalismo democrático*, México, Océano, 1997; *El despertar de la sociedad civil*, México, Océano, 2003; *Política, gobierno y sociedad civil*, México, Fontamara, 2013.

Es preciso destacar que José Fernández Santillán, en su crítica contra Laclau, echa mano tanto de los clásicos del pensamiento político como de autores contemporáneos.

Palabras clave

Populismo; Democracia; Política; Hegemonía; Transformación.

Abstract

The world is registering the rise of populism. Countries like Russia, the United States, Hungary, Poland, Turkey, Venezuela, Nicaragua and Bolivia are in hands of populist leaders. The issue is that there is a kind of international populist that is trying to expand this model to other countries.

There are countless studies that have tried to explain the causes of this phenomenon. What only few have done is to analyze the ideological bases of populism. In this essay the author examines and critiques the theses of one of the most relevant ideologues of populism, Ernesto Laclau (1935-2014,) who talks about the need to constitute the “people” as a historical subject through a “chain of equivalences” that throw them into the struggle for the seizure of power. Of course, for Laclau, the leader is indispensable as a unifier of the movement.

What is highlighted here is the antagonism between populism and democracy. Both regimes have different conceptions of politics. For the first, politics is conflict; while for the second, politics is conciliation.

It should be noted that José Fernández Santillán, in his criticism of Laclau, uses both the classics of political thought and contemporary authors.

Key words

Populism; Democracy; Politics; Hegemony; Transformation.

Uno de los libros emblemáticos dedicados al estudio del populismo, el de Ghita Ionescu y Ernest Gellner, comienza de la siguiente manera: “Un fantasma se cierne sobre el mundo, el populismo.” (Ionescu, Gellner, 1970: p.7). Desde luego es la

paráfrasis con que inicia el *Manifiesto del Partido Comunista* escrito por Marx y Engels: “Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo” (2011: p. 65). Lo curioso del asunto es que la obra compilada por Ionesco y Gellner, producto de un seminario celebrado entre el 19 y el 21 de mayo de 1967 en la *London School of Economics*, se publicó en época en la que, dicho con honestidad, el populismo no estaba en boga, sino más bien el comunismo. Eran los tiempos de la Guerra Fría.

La Frase de Ionescu y Gellner se adelantó 50 años. Hoy el populismo sí está proliferando en el mundo. El “gran campanazo” lo dio la victoria del Brexit en Gran Bretaña que tuvo lugar el 23 de junio de 2016. Luego vino el triunfo de Donald Trump en las elecciones norteamericanas que se celebraron el 8 de noviembre de 2016. No obstante, aunque esos fueron los eventos más llamativos para hablar de un ascenso del populismo, la verdad es que tal avance ya había registrado éxitos en diversas partes del mundo. Por ejemplo: en 1998 Viktor Orban asumió por primera vez el cargo de Primer Ministro en Hungría; en 1999 Hugo Chávez había ganado las elecciones en Venezuela y luego permanecería en el poder hasta su muerte acaecida el 5 de marzo de 2013; Evo Morales ascendió al poder en Bolivia en 2006; ese mismo año, 2006, Jaroslaw Kaczynski asumió el cargo de Primer Ministro en Polonia; en 2007, Rafael Correa tomó posesión como Presidente de la república del Ecuador y allí se mantuvo hasta 2017; Recep Tayyip Erdogan se apoltronó en el poder en Turquía en 2014 y ha maniobrado para permanecer al frente del país indefinidamente; Daniel Ortega ocupó varias veces la presidencia de la república. La más reciente comenzó en 2007: ha impuesto una dictadura populista en Nicaragua después de haber sido uno de los líderes del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) organización que en 1979 derrocó a la dinastía de los Somoza. Rodrigo Duterte, desde 2016, se ha impuesto como el tirano de Filipinas. Sin embargo, el líder a nivel mundial del populismo es Vladimir Putin de Rusia quien asumió la Presidencia de la república de ese país el 2000 y allí se ha mantenido ejerciendo el poder y la represión contra los disidentes, a nivel interno; pero también orquestando toda una estrategia a nivel internacional para expandir su poder y haciendo explícita su animadversión contra la democracia liberal. Para nadie es un secreto que Putin intervino en las elecciones norteamericanas y financió generosamente a los partidos populistas en todo el mundo.

El jerarca ruso tiene claro que la lucha política implica una lucha de ideas: desprestigiar los valores, las instituciones y las leyes occidentales y fomentar el credo populista.

Pues bien, el asunto es que el populismo cuenta con hombres de ideas. Entre ellos, de manera destacada Ernesto Laclau (1935-2014). De acuerdo con este autor, el populismo no es solamente un régimen político, también es una ideología. Afirma que el populismo es de las formas republicanas, la mejor posible debido a que permite la participación de los grupos sociales en la lucha por el poder. De acuerdo con las tesis de este académico que fue profesor de Teoría Política de la Universidad de Essex, el populismo es una expresión de la política que enriquece la vida democrática.

Una primera crítica que se debe hacer al trabajo de Laclau es que en lugar de ayudar a comprender el concepto “populismo” lo primero que dice es que es ambiguo (cuando en realidad no lo es): “Un rasgo característico persistente en la literatura sobre populismo es la reticencia—o dificultad—para dar un significado preciso al concepto. La claridad conceptual—ni qué hablar de definiciones—está visiblemente ausente en este campo.” (2007: p. 3) Recurrir a la ambigüedad ayuda a la confusión. Y la confusión ayuda a tomar a los conceptos para servirse de ellos no tanto con propósitos científicos, sino para ser empleados con afanes políticos. Pero luego, y en contradicción con lo expresado en el fragmento anterior, Laclau afirma: “Si al populismo se le define en términos de ‘vaguedad’, ‘imprecisión’, ‘pobreza intelectual’, como un fenómeno de un carácter puramente ‘transitorio’, ‘manipulador’ en sus procedimientos, etcétera, no hay manera de determinar su *differentia specifica*, en términos positivos.” (2007: p. 16) Su blanco polémico, desde luego, es la democracia liberal.

En medio de la confusión conscientemente establecida, Laclau sostiene que el populismo es una forma más avanzada de democracia. Afirma que hay una frontera antagónica entre el pueblo y el *establishment*. Ese antagonismo es irreducible. Nada nuevo bajo el sol: esa es una cosa que ya habían dicho Carlos Marx (1970: p. 249) y Lenin (1980: p. 303), con los resultados que ya conocemos: el surgimiento de los estados totalitarios.

Por nuestra parte y en contra de la ambigüedad de Laclau decimos que el “populismo” se caracteriza por: la presencia de un líder; el vínculo simbiótico entre ese líder y las masas sociales; el apelo al pueblo para tomar como enemigo a una élite; el discurso contra la política democrática. A esto debemos añadir que el populismo siempre habla de “una crisis de representación”. También es propio del populismo la búsqueda de un enemigo. Este enemigo puede ser doméstico o internacional. Incluso con frecuencia se habla de que ambos enemigos (el interno y el externo) están vinculados entre sí.

Lo que sucede es que el populismo ha sido objeto de una mala prensa. Dice Laclau al respecto:

El populismo no sólo ha sido degradado, también ha sido denigrado. Su rechazo ha formado parte de una construcción discursiva de cierta normalidad, de un universo político ascético del cual debía excluirse su peligrosa lógica. Pero desde este punto de vista las estrategias básicas de la ofensiva antipopulista se inscriben en otro debate más amplio, que fue la *grande peur* de las ciencias sociales en el siglo XIX. Me refiero a la discusión sobre la ‘psicología de las masas’. Este debate, que es paradigmático para nuestro tema, puede considerarse en gran medida como la historia de la constitución y disolución de la frontera social que separa lo normal de lo patológico. Fue en el curso de esta discusión que se establecieron una serie de distinciones y oposiciones que operarían como una matriz sobre la cual se organizó una perspectiva general sobre fenómenos políticos ‘aberrantes’ que incluían al populismo. (2007: pp. 19-20)

La pregunta fundamental—siguiendo el argumento de Laclau—es ¿cómo se construye al pueblo? Para despejar esta incógnita recurre a William McDougall quien sostiene que la verdadera unidad está basada en un propósito común que les da unidad a los miembros dispersos mediante “cadenas de equivalencias”. Se entiende que son cadenas de equivalencias de demandas que se presentan frente al Estado. Es algo similar a lo que Gabriel Trade conoce como la homogeneización; o sea, “la comunión de ideas y pasiones”: “Para McDougall el punto importante es que la unidad del grupo

se fundamenta en un objeto común de identificación que establece de manera equivalente la unidad de los miembros del grupo.” (2007: p. 52)

Es aquí donde se pasa de las demandas de carácter democrático a las demandas de índole popular. Debemos resaltar esta diferencia porque en la concepción de Laclau ambas cosas son diferentes:

Aquí tendríamos, por lo tanto, la formación de una frontera interna, de una dicotomización del espectro político local a través del surgimiento de una cadena equivalencial de demandas insatisfechas. Las *peticiones* que van convirtiéndose en *reclamos*. A una demanda que, satisfecha o no, permanece aislada, la denominaremos *demanda democrática*. A la pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad social más amplia, las denominaremos *demandas populares*: comienzan así, en un nivel muy incipiente, a constituir al ‘pueblo’ como actor histórico potencial. Aquí tenemos, en estado embrionario, una configuración populista.” (2007: p. 74)

Laclau ubica dos precondiciones para el surgimiento del populismo: 1) la formación de una frontera interna antagónica que separa el pueblo frente al poder del Estado; 2) la articulación de demandas que hacen posible la aparición del pueblo.

En este orden argumentativo Laclau presenta una cita, extraída de G. Rudé:

[...] existe el tradicional ‘instinto nivelador’ [...] que impulsa a los pobres a buscar cierto grado de justicia social elemental a expensas de los ricos, *les grands*, y aquellos con autoridad, sin importar si son funcionarios del gobierno, señores feudales, capitalistas o líderes revolucionarios de la clase media. Es el terreno común sobre el cual, más allá de los lemas de las partes enfrentadas, el militante *sans-culotte* asimila el amotinamiento de la ‘Iglesia y el Rey’ o al campesino en busca del milenio [...] el instinto ‘nivelador’ de la multitud puede ser fácilmente utilizado tanto para una causa antirradical como para una radical.” (2007: p. 76)

Esto significa que “el instinto nivelador” puede prestarse tanto para causas progresistas como para causas reaccionarias. Y aquí tenemos que recurrir al pensamiento ilustrado para resaltar que la democracia liberal es una forma de gobierno que obedece a fines progresista, en tanto que el populismo no. Véase, simplemente, el populismo de ultraderecha que se está expandiendo en Europa o el populismo dictatorial que se ha impuesto en América Latina. Ambos son anti-ilustrados.

Pero, lo que busca Laclau es enfatizar que hay una totalidad institucionalizada que habla abstractamente de “nación”, y otra una real y verdadera totalidad que no niega, sino al contrario resalta, las diferencias que hay en esa supuesta “comunidad nacional”:

La diferencia entre una totalización populista y una institucionalista debe buscarse en el nivel de estos significantes privilegiados, hegemónicos, que estructuran, como punto nodal, el conjunto de la formación discursiva. La diferencia y la equivalencia están presentes en ambos casos, pero un discurso institucionalista es aquel que intenta hacer coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad. Por lo tanto, el principio universal de la ‘diferencialidad’ se convertiría en la equivalencia dominante dentro de un espacio comunitario (pensemos, por ejemplo, en el lema ‘una nación’ de Disraeli). En el caso del populismo ocurre lo opuesto: una frontera de exclusión divide a la sociedad en dos campos. El ‘pueblo’, en ese caso, es algo menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que aspira, sin embargo, a ser concebido como la única totalidad legítima. (2007: p. 81)

Este fragmento es fundamental porque en él Laclau contradice la tradición del pensamiento político Occidental que había distinguido, desde Aristóteles, a las formas buenas de las formas malas de gobierno de acuerdo a dos criterios: 1) si actuaban de acuerdo con la ley (*eunomía*) o si procedían en contra de la ley (*disnomía*); 2) si procedía de conformidad con el interés colectivo o si se comportaban tan solo de acuerdo con el interés de una de las partes. El estagirita lo dejó claramente establecido en el siguiente pasaje: “Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o

pocos, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo el interés particular del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones”. (1988: p. 171)

Aristóteles puntualizó lo que sería la “justicia jurídica y política”: “Pues las leyes, igualmente que los regímenes, necesariamente son malas o buenas, justas o injustas. Una cosa al menos es evidente: que las leyes deben establecerse de acuerdo con el régimen. Y si es así, es claro que las leyes que están concordes con los regímenes rectos son justas, y las concordes con las desviaciones no son justas...El bien político es la justicia, es decir, la convivencia para la comunidad”. (1988: p. 185)

El Estado, desde Aristóteles hasta Max Weber, pasando por Thomas Hobbes y Hegel, se forma para procurar el bien común. Todos estos autores clasificaron a las constituciones con base en el mismo criterio, es decir, si buscaban o no el bien el beneficio de todos los coasociados.

Así lo dijo, por ejemplo, Polibio. En su libro *Historias*, al hablar de los regímenes políticos establece lo siguiente: “La mayoría de los que quieren instruirnos acerca del tema de las constituciones, casi todos sostienen la existencia de tres tipos de ellas: llaman a una ‘realeza’, a otra ‘aristocracia’ y a la tercera ‘democracia’”. (1981: p. 151)

Pero, obviamente, Polibio también habla de las formas corruptas de cada una de estas constituciones. Poco más adelante, en efecto, escribe lo siguiente:

La verdad de lo dicho se demuestra por lo siguiente: no todo gobierno de una sola persona ha de ser clasificado inmediatamente como realeza, sino solo aquel que es aceptado libremente y ejercido más por la razón que por el miedo o la violencia. Tampoco debemos creer que es aristocracia cualquier oligarquía; solo lo es la presidida por hombres muy justos y prudentes designados por elección. Paralelamente, no debemos declarar que hay democracia allí don la turba sea dueña de hacer y decretar lo que le venga en gana. Sólo la hay allí donde es costumbre y tradición ancestral venerar a los dioses, honrar a los padres, reverenciar a los ancianos y obedecer las leyes; estos

sistemas, cuando se impone la opinión mayoritaria, deben ser llamados democracias. (1981: p. 152)

Pero, entonces, ¿cuál es la forma opuesta a la democracia? Polibio señala enumera inmediatamente los regímenes contrarios: “Hay que afirmar, pues, que existen seis variedades de constituciones: las tres repetidas por todo el mundo, que acabamos de mencionar, y tres que les son afines por naturaleza: la tiranía, la oligarquía y la demagogia”. (1981: p. 152-153)

La demagogia es la forma en que se designó en la antigüedad al régimen que hoy conocemos como populismo; es decir, la forma mala de democracia.

Cuando Laclau rechaza el concepto de comunidad nacional y que el pueblo aspira a asumir el papel como totalidad o, como él dice, diferenciar entre “una totalización populista y una institucionalista” no hace más que repetir un viejo antagonismo entre la democracia y la demagogia en donde su preferencia se inclina, abiertamente, por la forma corrupta de la democracia.

Con argumentos bastante endeble quiere persuadirnos de que su posición política es la correcta. No busca la conciliación, sino la confrontación. Y lo dice sin tapujos: el pueblo quiere asumir la parte del todo (aunque no sea el todo) ¿por qué? Porque el “otro” es tomado como el enemigo a vencer. Los disidentes son desplazados al espacio del no-pueblo.

Este desplazamiento significa una apropiación arbitraria del concepto “pueblo”. Como lo señala Jan-Werner Müller:

Los populistas son siempre antipluralistas. Los populistas afirman que ellos, y solo ellos, representan al pueblo. Piénsese por ejemplo en el Presidente turco Recep Tayyip Erdogan declarando en un congreso de su partido, desafiando a sus numerosos críticos. ‘Nosotros somos el pueblo. ¿Quiénes son ustedes? Por supuesto, él sabía que sus detractores eran turcos también. La afirmación de poseer la exclusiva representación no es simplemente de carácter empírico; siempre es un distintivo moral. Cuando compiten por el poder, los populistas describen a sus competidores políticos como parte de una élite

inmoral y corrupta...El populismo tiende a representar un peligro para la democracia porque la democracia requiere el pluralismo y el reconocimiento de que necesitamos encontrar unos términos justos para vivir juntos como libres e iguales, pero también como ciudadanos irreductiblemente diversos. La idea de que existe un pueblo singular, homogéneo y auténtico es una fantasía. Como alguna vez lo planteó el filósofo Jürgen Habermas, ‘el pueblo’ sólo puede aparecer en plural. Y es una peligrosa fantasía, porque los populistas no sólo medran del conflicto y animan a la polarización, sino que tratan a sus oponentes políticos como ‘enemigos del pueblo’ y tratan de excluirlos por completo. (2016: p. 3)

Laclau hace explícita su animadversión por el principio que sostuvo durante siglos a las formas buenas de gobierno: buscar la conciliación entre las partes que conforman al Estado. Vale la pena insistir que este autor toma posición y defiende a la demagogia (populismo).

A fin de concebir al ‘pueblo’ del populismo necesitamos algo más: necesitamos un *plebs* que reclame ser el único *populous* legítimo—es decir, una parcialidad que quiera funcionar como totalidad de la comunidad (“Todo el poder a los Soviets”, o su equivalente en otros discursos, sería un reclamo estrictamente populista)—. En el caso de un discurso institucionalista, hemos visto que la diferencialidad reclama ser concebida como el único equivalente legítimo: todas las diferencias son concebidas igualmente válidas dentro de una totalidad más amplia. En el caso del populismo, esta simetría se quiebra: hay una parte que se identifica con el todo. De este modo, como ya sabemos, va a tener lugar una exclusión radical dentro del espacio comunitario. (2007: pp. 81-82)

El populismo, en consecuencia, no actúa con base en la lógica de diálogo y entendimiento; su discurso es de confrontación y exclusión. Por eso, uno de los conceptos más utilizados en la terminología de Laclau es la construcción de una “frontera antagónica” entre el pueblo y el “no-pueblo”.

En especial, Laclau observa un pueblo que presenta demandas que no son cumplidas por una élite apoltronada en el poder. Es lo que ha sucedido (aunque él no lo dice con todas sus letras), precisamente, con el modelo neoliberal. Como se deduce fácilmente de la lectura del siguiente fragmento:

Una demanda siempre está dirigida a alguien. Por lo cual nos enfrentamos desde el comienzo con una división dicotómica entre demandas sociales insatisfechas, por un lado, y un poder insensible a ellas, por el otro. Aquí comenzamos a comprender por qué la *plebs* se percibe a sí misma como el *populous*, la parte como el todo: como la plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como *ser deficiente*, aquellos responsables de esta situación no pueden ser parte legítima de la comunidad; la brecha con ellos es insalvable. (2007: p. 86)

La argucia de Laclau radica en confundir un cierto tipo de política económica (el neoliberalismo) con una forma de gobierno (la democracia). El que aquél tipo de estrategia de desarrollo, efectivamente, no haya respondido a las demandas sociales no significa que debamos echar por la borda a la democracia como régimen.

Pero así procede: como el neoliberalismo no ha satisfecho la demanda de la mayoría de la población entonces debemos desaparecer a la democracia y poner en su lugar al populismo.

No es el pueblo imaginado por Jean Jacques Rousseau compuesto por ciudadanos; es el pueblo como masa encabezada por un líder carismático que, como Laclau, subraya, debe excluir a aquellos que no han sido aceptado—por no haberse doblegado a los designios del líder—en ese pueblo.¹³

¹³ Em esta misma lógica parece moverse Francisco Panizza cuando afirma: “Las prácticas populistas surgen a partir del fracaso de las instituciones sociales existentes para confinar y regular a los sujetos políticos dentro de un orden social relativamente estable. En el lenguaje de la política cuando no puede haber política en su forma habitual: un modo de identificación característico de tiempos de inestabilidad y desalineamiento, que implica el restablecimiento de las fronteras sociales conforme a lineamientos diferentes de aquellos que previamente habían estructurado a la sociedad. Es una apelación política que busca cambiar los términos del discurso político, articula nuevas relaciones sociales, redefine las fronteras políticas y constituye nuevas identidades.” (Panizza, 2005: p. 9). No obstante, en esta argumentación surge una contradicción porque si se refiere a la democracia, esa forma de gobierno tiene el propósito, justamente, de ser inclusiva mediante el diálogo, la negociación

Lo que busca el populismo es romper con la hegemonía democrática y plantear la acumulación de fuerzas por parte del pueblo que pueda hacer frente al poder del enemigo en razón de que “el momento de la ruptura antagónica es irreducible.” (2007: p. 94)

Lo que propone Laclau es la toma del poder mediante los mecanismos propios de la democracia. Pero una vez situados en el poder, se debe llevar a cabo cambios que alteren las instituciones y leyes de la democracia liberal: la supremacía de la ley, la división de poderes, el respeto de los derechos civiles y políticos, el reconocimiento de la libertad de prensa.

Y aquí aparece una frase central. Las luchas políticas tienen que concebirse como una guerra: “Ellas están inscritas en la verdadera naturaleza de lo político” (2007: p. 99) Y es que para una visión como la de Laclau, la política es sinónimo de conflicto. Parafraseando a Karl von Clausewitz se podría decir que “la política es la continuación de la guerra por otros medios”. (Clausewitz, 1992: pp. 48-49)

Esa posición es exactamente lo opuesto de la concepción de la política asumida por la democracia. Para ella la política es conciliación, tratar de encontrar puntos de coincidencia con el oponente. En la democracia el otro no es una persona a la que se deba destruir, sino incluir mediante el acuerdo. Así lo dejó asentado Hans Kelsen:

[...] el compromiso forma parte de la naturaleza misma de la democracia. Por compromiso se entiende la solución de un conflicto de una norma que no coincide enteramente con los intereses de una de las partes, ni se opone enteramente a los de la otra. En la medida en que en una democracia el contenido del orden jurídico no se encuentra exclusivamente determinado por el interés de la mayoría, sino que representa el resultado de un compromiso entre los dos grupos, la sujeción voluntaria de todos los individuos al orden jurídico resulta más fácil que en cualquier otra organización política. Precisamente en

y el compromiso; en contraste el populismo, explícitamente, traza una frontera entre la élite y el pueblo. Incluso, quien se niegue a formar parte de ese pueblo queda excluido. Luego entonces, esa pretendida “articulación de nuevas relaciones sociales, redefinir las fronteras políticas y constituir nuevas identidades,” suena más a discurso demagógico que a una propuesta política seria.

virtud de esta tendencia hacia el compromiso, es la democracia una aproximación al ideal de la autodeterminación completa. (1958: p.342)

Laclau procede a hablar del líder como agente unificador (el líder sería el factor integrador de la facción populista): “subordinado a la función ‘universal’ de la cadena de significados como totalidad”. (2007: p. 99) Pero, no perdamos de vista que se trata de una falsa totalidad que debe imponerse como facción ante quienes no estén de acuerdo con la estrategia populista. En consecuencia, el líder, en realidad, no es el centro aglutinador de la nación, sino el jefe de una facción que trata de disminuir o, de plano, desaparecer a la otra parte que no está de acuerdo con la política populista.

Para justificar la presencia del líder populista, Laclau recurre al siguiente argumento: hay una serie de demandas dispersas que tiene que ser integradas en una cadena de equivalencias.

Pero si—dada la heterogeneidad radical, de los vínculos que intervienen en la cadena equivalencial—la única fuente de su articulación coherente es la cadena como tal, y si la cadena solo existe en tanto uno de sus vínculos juega un rol de condensación de todos los otros, en ese caso la unidad de la formación discursiva es transferida desde el orden conceptual (lógica de la diferencia) hacia el orden nominal...Pero la forma extrema de singularidad es una individualidad. De esta manera casi imperceptible, la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y ésta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder. (2007: p. 100)

Pero Laclau no puede escapar de su propia lógica conflictiva: el líder es el jefe de una parcialidad. Por eso su referencia a Hobbes (2007: p.100) fracasa. El pensador de Malmesbury plantea la figura del Príncipe soberano que gobierna sobre hombres que han dado libre y voluntariamente su consentimiento mediante el “contrato social” para establecer el Estado (*Leviatán*); no mediante la imposición y la exclusión como claramente lo deja asentado Laclau.

En sentido opuesto a lo dicho por Laclau respecto de la necesidad de un líder conviene recordar las palabras que Platón pone en boca de Sócrates en su libro *La República* (398a):

al preguntarle cómo se trataría a un hombre de cualidades excelsas, a un genio, en un Estado ideal: Le veneraríamos como a un ser divino, maravilloso y digno de ser amado; pero, después de haberle advertido que en nuestro Estado no existía ni podía existir un hombre así, ungiéndole con óleo y abandonándole con una corona de flores, le acompañaríamos a la frontera. (Platón, 2009: p. 293)

Así, prescindiendo de los falsos profetas se preserva la democracia y se evita que los demagogos la hagan degenerar.

Con el fardo de ver a la política como conflicto, Laclau intenta recurrir a las categorías utilizadas por Hegel—quien en la construcción de un sistema filosófico verdaderamente complejo edificó un orden jurídico político con base en la perspectiva de las mediaciones y la conciliación. En especial, Laclau busca—en mi concepto de manera fallida—la integración entre lo universal y lo particular (que forman parte de la dialéctica de la eticidad hegeliana *Sittlichkeit*). Lo dice en los siguientes términos: “La articulación entre universalidad y particularidad que es constitutivamente inherente a la construcción de un ‘pueblo’, no es algo que solo tiene lugar en el nivel de las palabras y las imágenes: también se sedimenta en prácticas e instituciones”. (Laclau, 2007: p. 106) Pero la argumentación de Laclau no se sostiene en pie: quien tenga alguna familiaridad con los escritos de Hegel, sabe que el sistema de mediaciones entre la sociedad civil (que Laclau reduce como Marx al mero sistema de necesidades, es decir, la economía) y el Estado, es fundamental. En la sociedad civil hegeliana se encuentra el sistema de las corporaciones, la justicia y la policía (la administración pública) y que en el Estado se encuentra el gobierno, el parlamento y el príncipe. “Se puede decir esquemáticamente que para Hegel la moderna vida colectiva se ha diferenciado en dos esferas: la primera, la sociedad civil, es la de las diferencias sociales; la segunda, el Estado es la de la unidad política en la que las diferencias sociales se articulan y resuelven”. (Bovero, 2014: p. 162)

Esa es la interpretación que Hegel le da a la relación entre la pluralidad de la sociedad civil que se resuelve en la unidad del Estado. No obstante, Laclau en una retorcida glosa de lo que es el verdadero sentido de la filosofía política hegeliana trata de “construir al pueblo” no a la manera en que lo hizo el célebre filósofo alemán— con riqueza de planteamientos y argumentaciones—, sino mal interpretando sus planteamientos.

Como Hegel no le sentó bien, pues entonces recurre a Gramsci (el cual, como veremos, tampoco encaja en su argumentación). En un salto retórico poco convincente Laclau trata de explicar el motivo por el cual pasa de Hegel a Gramsci, a través de Marx. Aunque se trata de un fragmento largo vale la pena citarlo aquí por entero para poner en evidencia la serie de errores y contradicciones en las que cae Laclau para tratar de justificar el populismo:

Esto es lo mismo que afirmar que cualquier desplazamiento hegemónico debería ser concebido como un cambio en la configuración del Estado, siempre que éste no sea concebido, en un sentido jurídico restringido, como la esfera pública, sino en un sentido amplio, gramsciano, como el momento ético-político de la comunidad. Cualquier Estado va a mostrar esa combinación de particularismo y universalidad que es inherente a la operación hegemónica. Esto muestra claramente cómo las concepciones tanto hegeliana como marxista del Estado intentan romper esta articulación necesaria entre lo universal y lo particular. Para Hegel, la esfera del Estado es la forma más elevada de universalidad que se puede alcanzar en el terreno de la ética social: la burocracia es la clase universal, mientras que la sociedad civil—el sistema de necesidades—constituye la esfera de la particularidad pura. Para Marx, la situación es inversa: el Estado constituye el instrumento de la clase dominante, y una ‘clase universal’ solo puede surgir de la sociedad civil reconciliada consigo misma, en la cual el Estado (la instancia política) debe necesariamente extinguirse. En ambos casos, la particularidad y la universalidad se excluyen mutuamente. Sólo en Gramsci la articulación de ambas instancias se vuelve posible: existe para él una particularidad—una *plebs*—que reivindica el constituirse hegemónicamente un *populus*, mientras que el *populus* (la

universalidad abstracta) sólo puede existir encarnado en una *plebs*. Al llegar a este punto nos acercamos al ‘pueblo’ del populismo. (2007: pp. 106-107)

Si le hacemos caso a Laclau tendríamos que aceptar que Antonio Gramsci está a la base el populismo cosa que suena a un verdadero disparate. Gramsci—no hay que olvidarlo—luchó contra el fascismo (una expresión política cercana al populismo) que tuvo como “líder” a Benito Mussolini. Y aquí hay que resaltar una gran diferencia respecto de lo que fue el proyecto y la estructura del Partido Comunista Italiano en comparación con el Partido Comunista Ruso: los italianos querían y practicaron una verdadera y propia democracia de base a través de los “consejos de fábrica”. En consecuencia, no comulgaban con el verticalismo soviético ni con la idea de tener un líder al cual rendir pleitesía, sea Lenin sea Stalin.

Lo que Gramsci aportó al marxismo fue ubicar a la sociedad civil en el ámbito de la superestructura.

Por ahora se pueden fijar dos grandes ‘planos’ superestructurales, el que se puede llamar de la ‘sociedad civil’, o sea, el conjunto de los organismos vulgarmente llamados ‘privados’ y el de la sociedad política o Estado’, y que corresponden a la función de ‘hegemonía’ que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y al de ‘dominio directo’ o de mando que se manifiesta en el Estado y en el gobierno ‘jurídico’. (Gramsci, 1975: p. 1518)

Gramsci hizo hincapié en que la lucha de ideas era también una lucha política y que se debía llevar a cabo una educación de los obreros para luego prepararlos en la lucha política. Por eso se le considera el más ilustrado de los pensadores marxistas. La misión era llevar a cabo una lucha contrahegemónica para arrebatarse a la clase dominante el control sobre las mentes; llevar a cabo una tarea educativa para enfrentar a los aparatos de enajenación.

Gramsci aborreció las formas de manipulación social a las que eran tan afectos los regímenes nazi-fascistas y, desde luego los sistemas populistas. Por contra, pensó en la sociedad civil como un momento de liberación educativa con base en el uso de

la razón, no del fanatismo ni de la explotación de los odios y de los miedos, instrumentos fundamentales del populismo.

Conviene recordar aquí la advertencia lanzada por Madeleine Albright en el sentido de que en nuestra época están renaciendo ciertas formas y métodos del fascismo:

La experiencia nos enseña que el fascismo y las tendencias que llevan a él son sujetos de imitación. Echando una mirada sobre el mundo de hoy, vemos aprendices de autócratas que copian tácticas represivas que se ensayan en Venezuela o Rusia. Prácticas antidemocráticas están a la alza en otros lugares como Turquía, Hungría, Polonia y las Filipinas. Cada uno de esos países tiene un tratado con Estados Unidos. Han aparecido movimientos nacionalistas radicales, algunos violentos otros no. Pero están alcanzando notoriedad en la medida en que están atrayendo la atención de los medios de comunicación, están incursionando en los parlamentos, y están moviendo la discusión pública hacia el fanatismo y el odio. Estados Unidos, la roca contra la que el fascismo se estrelló el siglo pasado, acaso ha comenzado a ceder. (Albright, 2018: p. 119)

Timothy Garton Ash afirma que se está formando un frente internacional populista; una internacional de nacionalismos:

En Vladimir Putin tenemos algo cercano al fascismo. Recep Tayyip Erdogan de Turquía está cruzando rápidamente la línea que separa a la democracia no-liberal del fascismo, en tanto que Viktor Orban de Hungría declaró abiertamente que su país era una democracia no-liberal. En Polonia, Francia, Holanda, Gran Bretaña y ahora en Estados Unidos, tenemos que defender la línea que divide a la democracia liberal de la democracia no liberal. (Garton Ash, 2016: párr. 2)

A esta lista debemos agregar, para América Latina: Venezuela, Bolivia, Nicaragua, México, Honduras y los países en los cuales los partidos populistas están en la puja para tomar o retomar el poder como Brasil y Argentina.

Ciertamente, la lucha entre la democracia y el populismo es una lucha política que implica, forzosamente, la lucha de ideas.

Aquí hemos tratado de demostrar los crasos errores de los planteamientos de uno de los autores más venerados por los populistas. Así de endeble son sus argumentos.

Bibliografía

- Albright, Madelein, (2018) *Fascism. A Warning*, New York, Harper.
- Aristóteles (1988) *Política*, (1279^a), Madrid, Gredos.
- Bobbio, Norberto (1990), *Saggi su Gramsci*, Milano, Feltrinelli.
- Bovero, Michelangelo, (2014), “La Monarquía constitucional: Hegel y Montesquieu”, en Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Clausewitz, Karl von, (1992), *De la guerra*, Barcelona, Editorial Labor.
- Gramsci, Antonio, (1975), *Quaderni del carcere*, vol. III, Torino, Einaudi.
- Ionescu, Ghita, Gellner, Ernest, (1970), *Populismo: sus significados y características nacionales*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Kelsen, Hans, (1958), *Teoría general del derecho y del Estado*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Laclau, Ernesto, (2007) *On Populist Reason*, London & New York, Verso.
- Lenin, (1980), “En Estado y la Revolución”, en Id., *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso.
- Marx, Karl, (1970), “La cuestión judía”, en Marx, Karl, Ruge, Arnold, *Los anales franco-alemanes*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.
- Marx, Carlos, Engels, Federico, (2011), “Manifiesto del Partido Comunista”, en Id., *Textos escogidos*, México, Ocean-Sur (Biblioteca Marxista).
- Müller, Jan-Werner, (2016), *What is Populism?*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Panizza, Francisco (ed.) (2005), *Populism and the mirror of Democracy*, London & New York, Verso.

Platón, (2009) *La República*, Madrid, Akal.

Polibio (1981), *Historias*, Madrid, Gredos.

- *Fuentes en la web*

Garton Ash, Timoty, “Populist are out to divide us. They must be stopped”,

The Guardian(11-XI-2016)

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/11/populists-us>

Universal Duty of Justice ·

Sebastiano Maffettone **

0. May political theorists have emphasized the troubles one gets when moving from the domain of domestic justice to the realm of global justice. Here, these two different perspectives are treated under the label of "Leviathan", the mythical biblical monster representing the sovereign state, and "Cosmopolis", with which we indicate the opposite globalist paradigm. There is an evident institutional problem when we confront ourselves with global justice: if when global justice is at stake we meet questions of justice however we do not find at this level the background institutional support given by the state. In this chapter, I emphasize another important problem - connected with this one- we find when moving toward global justice. It is a moral problem. To fully understand its relevance, one must assume a general liberal political position. For political liberals, after Rawls, any conception of justice cannot be directly based on a vision of the good. The pluralist nature of political liberalism forbids this option. There is a "priority of the right" which makes the political relatively independent from the ethical. Such proviso does not make ethics irrelevant for the liberal. It only requires that moral ideals are mediated through popular consent or

· I thank Thomas Pogge, Gianfranco Pellegrino, Domenico Melidoro and Valentina Gentile for the precious comments. On Wells's cosmopolitanism see Partington 2003.

** Professor and Dean of the Political Science Department at LUISS Guido Carli University of Rome.

anyway legitimated. Popular consent transforms moral ideals in political legitimated goals. Global justice, in a situation in which global institutions are much weaker than traditional domestic institutions, can be considered like a *sui generis* moral ideal. Many cosmopolitans firmly believe in this moral ideal and organize their IR theories around it. In this chapter, the incoherent nature of this movement is noted and criticized. This kind of incoherence of course concerns only liberal cosmopolitans. It reveals that if you are both liberal and cosmopolitan you cannot smuggle within a political vision of global justice your own moral ideals.

However, there is an exception to this general proviso. I maintain that a direct moral approach to issues of global justice is plausible from a liberal political standpoint if and only if we confront ourselves with extreme case. These extreme cases are collected here under the idea of "urgency". When urgency is at stake many human lives are at risk. In such situations, I believe, the distinction between the right and the good does not hold. Urgency, on other words, permits to act in accordance with one's moral ideals without the need to get popular consent and its legitimacy. Substantial legitimacy -given by the special circumstances of urgency- creates natural duties of justice. These duties are deemed to be coherent with political liberalism. And urgency permits to bypass the moral problem of liberal cosmopolitans.

1. *Liberalism and Global Justice*

H.G. Wells' was an energetic advocate of cosmopolitanism. Among his critics was another leading British intellectual, George Orwell. Orwell maintained –based on an understandable patriotic zeal- that Wells' ideas risked favouring the Nazis. Moreover, he felt that cosmopolitanism was somehow illiberal. It is this second claim that I want to consider here. Even today cosmopolitanism seems at odds with the political philosophy of liberalism, at least in its most influential version, that of John Rawls. In the paper, I will discuss global justice –from a liberal point of view- between the prudent outlook of Leviathan and the audacious perspective of Cosmopolis. The theses of Leviathan and Cosmopolis will be represented here by two contemporary distinguished intellectuals: Thomas Nagel and Amartya Sen.

Advocates of cosmopolitanism, believe in global justice.¹⁴ In contrast, advocates of statism place little trust in global justice. This article is devoted to a critical analysis of the arguments of both the former and the latter. I uphold the thesis that there is the possibility of a third course - more realistic than the thesis endorsed by the cosmopolitans and more utopian than the thesis espoused by the statist. The third option recognizes that a comprehensive ideal of global justice is not yet theoretically justifiable, although it does not deserve the skepticism expressed by many statist. This intermediate option is supposed to create a kind of continuity between global justice –which I label “Cosmopolis”- and interstate justice – discussed under the name of “Leviathan”.

In my view, this intermediate option satisfies a requirement of great significance, at least for a political theorist with a liberal background. Supporters of Cosmopolis have a propensity for a radical moralization of global politics. Supporters of Leviathan, on the contrary, tend to cut to a minimum the space of morals in international politics. I believe that, for a liberal, both positions should prove scarcely convincing. This article will present (what I think is) a better liberal conception with a critical focus on two arguments, one on the side of Leviathan and the other on the side of Cosmopolis. The first pro-Leviathan statist argument is presented in Section 2 through a discussion of the version formulated by Thomas Nagel.¹⁵ The second pro-Cosmopolis cosmopolitan argument is presented in section 3 through a discussion of Amartya Sen’s vision of justice¹⁶. The arguments by these authors can hardly be conceived of as symmetrical. Nagel directly discusses global justice, whereas Sen presents a general theory of justice and only indirectly discusses global justice. However, Nagel’s position aims to give a fair rendering of a Rawlsian thesis on global justice, and Sen’s main dissatisfaction with Rawls lies in his opinion according to which contractualism¹⁷ makes global justice impossible. I comment both Nagel and

¹⁴ Within the framework of the cosmopolitan point of view, there can be stronger and weaker forms of cosmopolitanism (see Miller 2000, p. 174).

¹⁵ Nagel (2005).

¹⁶ See Sen 2009

¹⁷ Here I use contractualism for Kant-Rawls tradition, preferring contractarianism for Hobbes-Gauthier tradition

Sen by arguing that they fail to adequately consider the need to draw a distinction between two kinds of anti-globalist argument, the first being institutional and the second being linked to liberal anti-perfectionism and anti-utilitarianism. Liberal anti-perfectionism and anti-utilitarianism amount to maintaining that –when justice is at stake- the right cannot consist in a mere realization of the good. This is the sense of what we can call –along with Rawls- the “priority of the right”. For Rawls, “the priority of the right means (in its general meaning) that the ideas of the good used must be political ideas, so that we need not rely on comprehensive conceptions of the good but only on ideas tailored to fit within the political conception. Second, the priority of right means (in its particular meaning) that the principles of justice set limits to permissible ways of life: the claims citizens make to pursue ends transgressing these limits have no weight. (PL 209)

Liberals that respect the priority of right believe that morality has to be different from politics. In my reading, Rawls’ main contribution to the debate on global justice consists in making cosmopolitans understand that –by bypassing institutionalism through moralism- they run into trouble with a liberalism based on the priority of the right. In this vein, in Section 4, I will defend my thesis: there are rights based on urgency that are compatible with the liberal priority of the right. Before we go into the main issue, it is important to note that there are two main versions of cosmopolitanism. The first is of moral nature, usually American, and more philosophical, whereas the second is of legal nature, usually European, and more political. It is quite clear that this paper addresses more the first than the second version of cosmopolitanism (even if there is overlapping between them)¹⁸.

2. On the Side of Leviathan: Nagel

The statist position, here considered under the name of Leviathan, has been presented by Thomas Nagel.¹⁹ According to Nagel, global justice is not possible

¹⁸ The first version of cosmopolitanism is represented by authors like Beitz and Pogge, while the second by authors like Held and (perhaps) Habermas.

¹⁹ Nagel (2005).

outside what is traditionally meant by the state.²⁰ Nagel does not present in his article a renewed version of political realism.²¹ On the contrary, he does recognize that a normative level of international relations, and humanitarian-type duties of solidarity among persons and groups that are not citizens of the same state may not be ruled out. However, in his view, these duties do not depend on a distributive justice theory extended from the domestic to the global sphere.²² At the most, global commitments will have a humanitarian character and will more closely resemble charity than justice.²³

Nagel's mentor is Hobbes before Rawls. This is why his thesis can be placed on the side of Leviathan. According to Nagel, Hobbes is right to argue that there is no justice without full sovereignty, and because the latter is missing on a global scale, there can be no such thing as global justice. Always according to Nagel, Rawls' ideal of global justice is of a world populated by separate states that are roughly just internally. In both cases, for Hobbes just as for Rawls, the genuinely political nature of distributive justice would prevent its extension beyond the domestic community. As Nagel states:

If Hobbes is right, the idea of global justice without world government is a chimera. If Rawls is right, perhaps there can be something that might be called justice or injustice in the relations between states, but it bears only on a distant relation to the evaluation of societies themselves as just or unjust: for the most part, the ideal of a just world for Rawls would be the ideal of internally just states (Nagel 2005p. 116).

On a Hobbesian understanding, this conclusion depends on the rational and

²⁰ This is the reason why the identification of Nagel by J. Cohen and Sabel (2006) as a "strong statist" is accurate.

²¹ see note 4

²² According to Rawls' Difference Principle, a just society is one whose institutions are organized in such a way that inequalities are allowed only in order to improve the condition of the worst-off. However, there is no such obligation at a global level. As regards this subject, see Freeman (2006a and 2006b).

²³ If, in this article, Nagel is clear about his propensity for statism, the same cannot be said about his view of humanitarian-type duties. See Nagel 2005, p. 118.

self-interested motivations of individuals. Hobbesian individuals exemplify an assurance problem. Without the coercive power of the state, they could not be forced to fall in line with the principles of a theory of global justice.

In the same vein, Nagel's thesis affirms the impossibility of a theory of global distributive justice starting with Rawls' paradigm.²⁴ Hence, it is of direct interest to those who follow the developments of this paradigm such as Beitz, Pogge, Richards, and Kok Chor-Tan who attempt to extend the Rawlsian theory of justice to international relations.²⁵ Nagel's proposed reading of the Rawlsian theory is called the "political conception".²⁶ According to the political conception, distributive justice duties may not be applied on a global scale. The nature of this impossibility is political. From Rawls' point of view, interpreted by Nagel, states are not institutional instruments whose purpose is to attain goals other than those that are properly political, even if we consider the most noble among these goals, such as greater fairness in the distribution of the world resources. Only cooperative relationships within a particular state create among fellow citizens "associative" obligations.²⁷ These obligations may not be extended to those who do not belong to the association and, therefore, beyond the state there is no justice.

This thesis has an overbearing evidence in the perspective of a social contract view. Obviously, a social contract, just like any other contract, only binds its signatories - in the case at hand its ideal signatories - which are, *rebus sic stantibus*, the members of the domestic community.

Rawls' political conception - as interpreted by Nagel - offers two different arguments for the impossibility of extending the obligations of justice beyond the state. I consider it important to draw a distinction between these two arguments. I will call the first argument, the institutional argument, while I will call the second argument the priority of the right argument. In Nagel's view, these two arguments

²⁴ In fact, Rawls neatly separates what he calls "three levels of justice", namely "local justice", "domestic justice" and "global justice". With the consequence that principles suitable for domestic justice are not applicable in the other two domains. See Rawls (2001, pp. 11-12).

²⁵ As regards this issue, see also Freeman (2006b).

²⁶ Rawls coined the term "political conception" for the first time in Rawls (1985). This idea is central to his later *Political Liberalism* (Rawls 1996 [1993]).

²⁷ The expression "associative obligations" is Ronald Dworkin's (1986, pp. 195-205).

strengthen the aforementioned impossibility theorem.²⁸

The institutional argument is essentially based on the non-existence at a global level of a “basic structure” such as there is at the state level. If something similar were to exist already, this would entail also the existence of those associative obligations whose actual deficit makes global distributive justice impossible. In Nagel’s view, today’s world is witnessing the significant and increasing presence of many international institutions, and it is unquestionable that the interdependence between nations is much stronger now than before, for instance in the days of Hobbes. Still, the global civil society *in nuce* is not comparable with the civil society within the state and the associative-type constraints on which, in Nagel’s view, the obligations of justice should depend.²⁹

In his opinion, the difference between the domestic basic structure and the global basic structure is not a question of the state having powers that the global community does not have. It is something deeper: only the state succeeds in causing the authors of the laws and those subject to the laws to coincide. Therefore, claims Nagel, only the citizens may succeed in creating among themselves those associative constraints on which the obligations of justice depend.³⁰ This is the institutional argument.

The priority of the right argument still concerns the relation between the individual and the institutions, but it is more directly connected with anti-monism. As Nagel maintains: “these are different cases or types of relations, and the principles

²⁸ A profound critique of the institutional argument interpreted à la Nagel may be found in Pogge (2002). A critique of the anti-monistic argument may be found in Tan (2000). These two books precede the article by Nagel I am referring to and, therefore, rather than criticizing it, they voice different opinions and, at times, opposing views. Besides, owing to reasons that will soon become clear to the reader, given that I have emphasized here the distinction between the institutional argument and the anti-monistic argument, the reasons against one or the other often overlap in both Pogge and Tan.

²⁹ Here Nagel has a similar claim to Michael Blake (2001), according to which the institutional side of the statist position depends on the mere fact of coercion and its justification. This distinction is nicely clarified by Tan (2006).

³⁰ This is also Ronald Dworkin’s thesis in *Law’s Empire* (1986). According to Jürgen Habermas, this thesis could be bypassed given the actual context that makes the correspondence between nation and constitution old fashioned. The correspondence between nation and constitution –always for Habermas– depended on the revolutionary nature of liberal constitutions and from the idea that sovereignty must be indivisible. Now, since both of these aspects are not so relevant anymore, we may hope for a global constitutionalization of international law. See Habermas (2008).

that govern them have to be arrived at separately.”³¹ That is why principles of global justice cannot be reached simply by extending the principles that govern domestic justice. Here, the term “monism” depends on what is the fundamental subject of justice. Cosmopolitans are monist because they believe that theories of justice apply directly to individuals in the same way they apply to institutions. On the contrary, statistes à la Nagel cannot accept this form of monism, because principles of justice apply to institutions and not directly to individuals. And they maintain that domestic institutions are different from global ones. This is the reason why anti-monism philosophically rejects the moral consistency defended by cosmopolitans.

This form of priority of right is typical of a Rawlsian pluralist reading of liberalism.^{32,33} The intent of it is to keep personal morality separate from political institutional analysis, supporting a neat division of labor between institutions on one side and individual morality on the other side. In other words, the priority of the right is based on a principle according to which there may be no straightforward continuity between personal conceptions of the good and political visions of justice. The priority of the right involves a proviso: public institutions should not be directed towards goals that correspond to the private values of individuals (or groups), even if those values and goals are as noble as greater equality in the world. Monist cosmopolitanism tends to bypass this proviso. By so doing, it does not respect the freestanding nature of political institutions, and introduces directly comprehensive moral views into the political realm.

On this basis, it is easier to understand Rawls’ criticism of cosmopolitan conceptions.³⁴ Cosmopolitan conceptions deal with the relations of equality among

³¹See Nagel 123, Murphy (1998, p. 254).

³² Partially reviewed by Rawls in his essay “Basic Structure as Subject” (1977), now included in *Political Liberalism* (1996). Actually, this form of Rawlsian anti-monism has been noted and criticized by Murphy (1998).

³³ Actually Murphy points to a certain dualism in Rawls, rather than anti-monism. His article criticizes Rawls’ dualism in the name of a greater consistency between personal commitment and just institutions. I accept here Nagel’s suggestion, according to which the term ‘anti-monism’ works better than the term ‘dualism’, since Rawls is supposedly an advocate of a pluralist rather than a dualistic view.

³⁴ Rawls (1999). Rawls famously writes: “The ultimate concern of a cosmopolitan view is the well being of individuals and not the justice of societies...What is important to the Law of Peoples is the justice and stability for the right reasons of liberal and decent societies” (1999, pp. 119-120).

individuals, while for Rawls what matters more for the purpose of justice is at an institutional level. Here, it is institutionalism that blocks any cosmopolitan vision. From another point of view, however it is the priority of the right that prevents a conception of global justice from being taken in earnest. In fact, Rawls takes off from the assumption that major institutions are somehow freestanding, that is to say independent from the conceptions of the good. Any attempt to adapt them to a specific view of the world would mean betraying their eminently public nature.³⁵ But it is this that cosmopolitans try to do, if we follow a Rawlsian perspective, when they pretend to normatively model global justice independently from the situation of the world institutions. Adopting this comprehensive view, the ethical obscures the political. In so doing, cosmopolitan monists by the institutional enforcement of a specific moral view make pluralism impossible. That's why if we –as liberal pluralists– are inspired by the priority of the right, we should reject monist cosmopolitanism.

Nagel's political conception cannot accept the idea of global distributive justice owing to these two arguments, the institutionalist and the priority of the right. These arguments differ to a significant extent one from the other. According to the first one, legislative autonomy and cooperative constraints correspond at the domestic level and such a correspondence is missing in the global community. According to the second one, the fundamental subjects, from the point of view of social justice, are not individuals but institutions, and public obligations cannot originate from comprehensive moral visions that fail to consider the fact of pluralism and the independence of institutions from comprehensive visions.

If this analysis is persuasive, it should not be surprising that one can attack the political conception, and its impossibility theorem on global justice, in two different ways. The first type of criticism maintains that the interdependence among nations and the growth of international institutions are sufficient evidence to enable us to view statism as obsolete. International institutions are not the same as the basic structure of the state, but they take concrete form in a sort of global quasi-order that

³⁵ As regards this issue, see Freeman (2006b, p. 41).

is partially institutionalized and certainly effective.³⁶

The second type of criticism dwells on the priority of the right.³⁷ What counts here is to defend the substance of a theory of justice against a kind of fetishism of the rules that would seem to characterize Rawlsian liberalism when it aims to protect the freestanding nature of institutions independently from what they do.³⁸ This criticism can take the form of a proposal for more continuity between personal and institutional morality. As Murphy puts it: “What monism rejects, then, is that there could be a plausible fundamental normative principle for the evaluation of legal and other institutions that does not apply in the realm of personal conduct.”³⁹

The two arguments that give rise to Nagel’s thesis, namely the institutional and the priority of the right argument, fail to have the same relevance in my eyes. In fact, I suspect that the polemics between cosmopolitans and statist cannot be decided at the level of the institutional argument. Moreover, I think that it is particularly interesting to see whether it is possible to defend global justice via principles that can bypass the priority of the right argument.

3: On the side of Cosmopolis: Sen

An attack on the statist position, here considered under the name of Cosmopolis, has been presented by Amartya Sen in his *The Idea of Justice*⁴⁰. In this book, Sen presents a general theory of justice alternative to that of Rawls. Among the points Sen finds unacceptable within Rawls’ position, however, the most important concerns the way in which the contractualist approach paves the way for a statist position. Given this, it is impossible to evaluate the significance of Sen’s critique of statism without discussing his general criticism of Rawls.

³⁶ See Cohen and Sabel (2006).

³⁷ Cohen and Sabel (2006).

³⁸ The point is nicely put by Murphy (1998, p. 280), according to whom contrary to dualism and anti-perfectionism, which limit our moral concerns to the institutional framework, “...monism tells people to do what they can to bring about an improvement directly”.

³⁹ Murphy (1998, p. 254).

⁴⁰ Penguin, London 2009. Sen confronts himself with Rawls, whose main works considered here are *A Theory of Justice*, Harvard University Press 1971 and *Political Liberalism*, Columbia University Press 1996 (second edition).

Sen's core argument is reformulated as a criticism of the neglect by Rawls of what Sen himself in sanscrit calls 'naya', in favor of the opposite 'niti'⁴¹. According to Sen, Rawls's niti-centered approach, being merely institutional, underestimates the necessary combination of just institutions and correspondent actual behaviors that makes a society reasonably just. Sen consequently champions the opposite naya-centered approach according to which 'what happens to people' must be a central concern for a theory of justice. This argument is still dependent on Sen's old idea according to which the 'primary goods' basis of Rawls' approach to distributive justice is flawed and must be substituted by an approach in terms of capabilities.

Even if Sen is eager to recognize that there are positive lessons to be taken from the Rawlsian approach,⁴² we are more interested in the critical points. Among these, Sen starts with separating what he calls 'problems that can be addressed effectively' (p. 65) -within the Rawlsian account- from what are defined as 'difficulties that need fresh investigation' (p. 66).⁴³.

⁴¹ The niti approach is typically transcendentalist in the Kantian sense and legalistic, whereas the naya approach focuses on local injustices and on the relation between institutions and persons. On this basis, Sen aims to base his own naya view on specific comparisons between alternative outcomes in terms of injustice avoiding the highly idealized and centralistic niti view à la Rawls.

⁴² The principal lessons to be taken from Rawls for Sen are connected with the following points:

- (i) the idea that fairness is central to justice;
- (ii) the thesis about the objectivity of practical reason;
- (iii) the distinction between 'reasonable' and 'rational', and more generally the reconstruction of the moral powers of persons as related to their capacity to have a 'sense of justice' and a 'conception of the good';
- (iv) the separate and overriding concern for liberty (compared with other primary goods);
- (v) the insistence on a 'fair equality of opportunities' as an enrichment of the literature on inequality;
- (vi) the special attention for the worst-off people;
- (vii) the way in which primary goods are conceived which gives people the opportunity to do what they would like with their own lives.

⁴³ Among the first problems two deserve special attention:

- (i) the extreme nature of the priority of liberty as conceived by Rawls, already emphasized by Herbert Hart shortly after the release of *A Theory of Justice*. There can be some priority of liberty but total unconstrained priority is surely too much. Here the example –presented by Sen p. 65- of hunger and starvation considered as worse than a loss of liberty seems inappropriate, because to attain Rawls' principles of justice one needs to have realized the s.c. 'circumstances of justice' that include moderate scarcity. Given that moderate scarcity is an ambiguous expression –does rural India reach the line of moderate scarcity?- one should remember that Rawls makes the priority of liberty depend on a minimum average economic well-being of the population. This implies that the priority of liberty does not apply where conditions of hunger and starvation are normal.
- (ii) The fact that Rawls does not provide a way in which primary goods can be converted into good living. In this sense, capabilities work –for Sen- better than primary goods, albeit not

The hard core of Sen's criticism is supposed to rely on those difficulties which cannot be solved within the Rawlsian paradigm. Among them, there is the relevance of actual behavior which Rawls is supposed to underestimate. This problem depends on the strong institutionalism Rawls is committed to. Consequently, the contractualist approach tends to be too limiting. This very fact makes it impossible to avoid parochialism considering voices beyond the contractualist group. The previous point implies stressing the relevance of cosmopolitan perspectives going beyond the pursuit of justice within the limits of a determined polity.

This is in fact the reason for which we are invited to firmly reject Rawls' *transcendental institutionalism* in favour of Sen's *realization-focused comparativism*. Sen's pro-naya anti-niti argument can be reduced to the 'resources' versus 'resources related to people' (id est "capabilities") thesis according to which Rawls defends institutionalism too easily by making extremely strong assumptions on the post contract behavior of the persons and assumptions less strong than necessary on their before the contract attitudes.

Resources are considered here as "not something we value for its own sake" (p. 253). Capabilities instead, focus on the actual ability to do different things that a person values. For example, a person with large wealth cannot be considered advantaged if she suffers from a severe disability. Rawls's primary goods –and all resourcist approaches- are for Sen "feticist" because they (wrongly) consider primarily means where they should rather consider ends. This mistake is made transparent if we examine global poverty. Poverty cannot be properly understood just in terms of income. Of course, an index of primary goods represents a vector and so it includes more than income, but its analysis is still guided by a 'search for general all purpose means' (p. 254). This is wrong –Sen says- because what really counts is the way in which different persons convert income or primary goods (resources) into good living. So, poverty is contingent on the different characteristics of people and of the

representing a 'foundational departure' (p.66) from Rawls program. This last comment –as noted- seems a bizarre understatement in the light of Sen's whole argument against Rawls.

environment in which they live. Disabilities are another relevant example, because they instantiate an evident ‘conversion handicap’ (p. 258).

This thesis makes Sen skeptical about Rawls’ contractualism, which concentrates upon primary goods. The idea here is that even if Rawls recommends correctives for ‘special needs’, this is not enough because the problem of the conversions of primary goods (resources) into good living implies a “departure from Rawlsian theory” (p. 262). This departure is directed toward a theory –like capability theory- in which ends are the focus rather than means. Given these premises, it is not surprising that Sen takes happiness into consideration. In fact here we have that kind of utilitarian turn implied by Sen’s main argument (the *naya* versus *niti* argument). After all, the main characteristic of utilitarianism consists in focusing on the relationships between goods and persons.

This seems to give us some advantage, at least in terms of global justice, but it is difficult to not to see its inconveniences. These inconveniences are of two species, epistemic and ethical-political: unless we know people’s values and tastes - there is a significant risk of paternalism when we consider happiness as the last word⁴⁴. This is why Rawls contrasts –in *A Theory of Justice*- his liberalism with a liberalism of happiness, liberalism of happiness being a kind of perfectionist and paternalistic vision.

Sen has given us –since the 1970’s- a strategy to avoid Arrow’s impossibility theorem in collective choice theory. Within this strategy, enriching the informational basis seems a necessary step. This move of course relocates us in proximity of the utilitarian tradition. Sen however thinks that utilitarianism is not a good guide in this direction, due to the fact that utilitarianism limits its informational apparatus to welfare information.

⁴⁴ To be analytical, one should clearly separate the epistemic and the ethical-political side of paternalism. Unfortunately, such internal distinction is not easy. To go within the analysis of the epistemic side of the problem is in fact complicated and requires elements of empirical psychology. In his PL Rawls –rather vaguely- connects the ‘burdens of judgments’ with pluralism. Here, I limit myself to arguing that we can assume some relation between the two aspects –epistemic and ethical-political- of paternalism without going into the argument. I hope that this strategy can be forgiven, if one considers that I am not particularly interested here in the epistemic side of the issue.

The very concept of capability is supposed –Sen says–to overcome this difficulty by taking well-being into consideration in the framework of substantive freedom. An assessment of capabilities for Sen must start with two important distinctions: (i) between freedom and agency; (ii) between freedom and achievement. This dynamics introduces procedural elements connected with fairness in an otherwise almost neo-utilitarian paradigm. The problem here consists in seeing whether the shift Sen operates from means to ends and from epistemic prudence to the acceptance of interpersonal comparisons, still allows to be immune from some risks that are usually connected with utilitarianism.

Now, there is no doubt that an index of primary goods like that of Rawls “does not approximate very accurately what many people must want and value as judged by their comprehensive views” (PL, p 189). But here incompleteness is the price we pay for neutrality. The trade-off between liberty and preference satisfaction is meant to avoid paternalism within the political ambit. It presupposes –as Rawls says- “a social division of responsibility” (PL p. 189) within which the political sphere provides general means and the rest –including significant ends- are left to individuals and associations. To do otherwise would entail politically imposing some controversial ends. To claim that politics should pursue fundamental ends misrepresents politics like a form of applied ethics. It is not so, within a liberal political conception like Rawls’. This is the same reason that renders it difficult –for Nagel- to bypass statism, and it is a reason based on the priority of the right argument.

According to Sen, “the contrast between primary goods and capabilities is in a limited arena” (p. 299). The rest, in particular the demands of procedural fairness, can be left to Rawls’ theory. Is this plausible? Perhaps not. The very logic of capabilities could be in conflict with the logic of political liberalism, due to the fact the political liberalism –and its priority of the right- requires to avoid the interpretation of people’s ends.

4. Between Levathan and Cosmopolis

I must admit that –even if I am unconvinced by Sen’s general argument- there is a part of it that could well integrate Rawls’ vision on global justice. People’s preferences and desires are generally opaque. This is why to try to realize people’s ends via politics –like Sen wants- implies some form of paternalism and can be taken as anti-liberal.

It is not, however, always so. There are cases in which people’s desires and preferences do not appear opaque. If you think of hunger and starvation or severe diseases, you understand why. In similar cases, people’s desires and preferences are transparent. Here, it is easy and not paternalistic to guess what people want and consequently to argue that we should try to help them to convert their needs into substantive opportunities.

To make public sense of interpersonal comparisons we need some a priori consensus, like we have when ‘urgency’ –to use Thomas Scanlon’s term- is at stake. When we make interpersonal comparisons we compare the goodness of the individual in situation A with the goodness of the individual j in situation B. The problem with utilitarianism in assessing these judgments lies in its dependency on the subjective experiences of i and j. This renders the utilitarian way of making interpersonal comparisons arbitrary from a public point of view. We should rely on some objective standard other than the simple preferences of i and j themselves.

Only when there is urgency can we grasp the meaning of people’s conversion handicaps, and consequently accept the idea that for instance disabled and hungry persons that populate the planet should be living with specific “functionings”. Here the capability approaches works avoiding the danger of illiberal paternalism⁴⁵. In this light, it is not surprising that many of the examples of Sen concerning the limits of resourcism come from cases in which we are confronted with persons affected either by severe diseases or extreme poverty.

⁴⁵ Perhaps we should distinguish between two different forms of paternalism. On one hand, we can have paternalism toward the victims, as for example starving or disabled people. On the other hand, we can have paternalism toward the normal citizens, for example if they are obliged to pay taxes to help starving or disabled people. In this second case, the risk of paternalism implies the compulsory transformation of a super-erogatory sentiment into an obligation, and runs as consequence the risk of over-demandingness.

The conclusion of the last paragraph offers the possibility of a reconciliation. We can draw an imaginary line that separates ‘normally cooperating members of society’ (Rawls) and the other persons that are not so lucky. Above this line people can well be treated by liberal political theories à la Rawls. Underneath this line, however, it is not so. People living clearly underneath the line are in conditions of ‘urgency’, therefore deserve special attention and for them liberal neutrality is not enough. The notion of “urgency” implies a criterion through which we can objectively discriminate among goods and satisfactions connected with them.⁴⁶

This notion of urgency seems to be an attractive bridge between Nagels’ and Sen’s views. Urgency is presented –by Scanlon- as a doctrine capable of comparatively assessing benefits and burdens from the point of view of political morality. Thus conceived, this doctrine is required to satisfy some properties: (i) must represent a kind of consensus among those to whom justification is addressed; (ii) must allow for the fact that individuals have different tastes and interests. Such doctrine cannot be –for Scanlon- formulated in terms of subjective criteria like many utilitarians would basing their models on preference satisfaction. On the contrary, it requires an objective criterion coherent with the objective idea of moral judgment. Urgency is assessed in terms of increments or decrements along the different scales on which we locate our concerns. The idea is that –once we begin to understand the desirability of the benefits and the undesirability of the burdens at stake- one can create a “hierarchy of relative urgency”⁴⁷. Interesting enough, this conception of urgency is rather *naya* to use Sen’s dictionary, in the sense that it depends on the comparisons among different lives in various contexts around the world.

Rawlsian liberal contractualism can work like an obstacle when questions of global justice are at stake. Difficulties derive from the necessity of this paradigm to separate ethics from politics. Within a Rawlsian view, political justice must be coherent with the “basic structure” of the society it addresses. The basic structure being a network of institutions, political justice presupposes reliable institutions. In

⁴⁶ “Preferency and Urgency” p. 75

⁴⁷ PU p. 75

the global domain, however, institutions are often not reliable. This makes the ethical appeal, implicit in the idea of justice, contrast with its political basis. We know that global justice is needed but we do not know how to make it properly political. The *naya* path Sen indicates can function here as a strategy to go from our ethical intuitions –supposed to be in favor of global justice- to the construction of a renewed basic structure more coherent with global justice. Sometimes, ethical evidence must anticipate the political structure. This is so –in a vague and provisional sense- whenever human inter-subjective relations create substantive problems of justice incapable of receiving an immediate institutional response. It is extremely so in case of urgency (think of the Holocaust).

We could investigate further possibilities of reconciliation between the paradigms I have discussed. Reflecting on them, it is difficult to avoid the impression that Rawls' theory of justice originates from a wealthy nation. In the US to protect liberty as individual choice is more important than elsewhere. For example, it is more important than in rural India. So, the idea is that whenever we expand the original Rawlsian paradigm from the US setting to the globe or to a particular region of it, we should be more careful in redesigning the relation between persons and institutions. This is, after all, what Sen recommends. Mine is an invitation to take history more seriously than many analytically trained political theorists usually do. I imagine indeed that such an argument is coherent not only with the position of Sen but also with that of Rawls. If we consider Rawls' vision of justice, we note that the concept of basic structure must not be an invariant. It is rather a historical notion that presupposes a link between civil society and institutions.

In special difficult circumstances –when there is urgency- we can comparatively assess people's well-being coherently with a general liberal outlook. But, for the rest, we need to reject neither institutionalism nor contractualism. Perhaps, however, we can use the *naya* approach also to expand the possibilities of a too severe institutionalist approach in direction of a more human centered view.

Even if we were convinced of the wrongness of the cosmopolitan thesis that upholds the presence of a global basic structure, this would not entail the acceptance of statism. The obligations I have in mind don't need to have associative nature, as

claimed by Nagel about the obligations deriving from justice and implicitly accepted by his cosmopolitan critics. In my thesis, there is another source of moral obligations towards the poor of the earth, a source that establishes duties independently of the alleged existence of an actual structure of cooperation at a global level.⁴⁸ It consists in a duty of justice connected with urgency.

According to the claims of urgency, we have a duty to protect human dignity and fragility, regardless of the presence of a real global basic structure.⁴⁹ Besides, we must make sure that a few fundamental basic rights are guaranteed. Quite naturally, these basic rights include a few socio-economic human rights as those to subsistence and health. Indeed, as Primo Levi wrote in *If This is a Man*, when one is in the presence of a systematic “demolition of a man” there is little reason to argue and to wait.

There are human rights, including the main socio-economic rights, failure to protect which renders it impossible to live life in full. Something similar is reflected in the main human rights that guarantee fundamental functionalities. We may call this type of rights “basic rights”.⁵⁰ We may conceive of them as a sort of meta-rights, namely rights without which no other rights may be enjoyed⁵¹ This is the reason they not subject to the scrutiny of pluralism and does not depend on a single specific conception of the good. It rather precedes the conceptions of the good or is supposed to be a part of all of them.

The basic rights and the correspondent duties rest on the characteristic of human vulnerability as captured by the notion of urgency.⁵² They are shaped by special circumstances in which we as human beings can be immersed. It is indeed this type of argument that offers a valuable solution to liberals who are affected by the priority of the right argument. Pluralism makes the direct passage from a given view of the world to the institutional realization of its fundamental principles impossible

⁴⁸ A similar thesis is upheld by Allen Buchanan (1990). Buchanan’s idea is to set the duties apart from the idea of reciprocity in order to link them with the idea of subjectivity.

⁴⁹ Within a contractarian framework Richards (1982) upholds a similar thesis.

⁵⁰ Shue (1996 [1980]). Henry Shue, *Basic Rights*, Princeton University Press, 1980, second edition revised in 1996.

⁵¹ See the chapter in the preceding book of the same series.

⁵² The term is used in a consequentialist framework by Robert Goodin (1985).

for a liberal Rawlsian. All this is connected with the distinction between what is good and what is right. The thesis that founds a duty of justice on urgency predicates an overlapping of the good and the right in a specific ambit and in limited cases. When the vulnerability of human beings is not adequately protected, then the good of ensuring basic rights to those who lack everything, turns also into a duty of justice. This happens because the good and the right together presuppose that general moral community.

As a rule, in a post-metaphysical world, as Habermas calls it, group ethics may not be transferred - in the name of pluralism defended by the priority of the right - into the morals of justice. There are exceptions. The holocaust, as dealt with by Primo Levi, is perhaps the most typical exception. In the presence of such an event, whether or not we are responsible for it and whatever our opinions, we cannot wash our hands of it. The genocide of millions of persons who lack basic rights to security and subsistence - that is the core problem of global justice - is similar to the Holocaust. In the horizon of such a far-reaching drama, it is reasonable to transform a good into a right, that is a binding obligation. In other words, the exceptionality at stake here allows to overcome liberal anti-perfectionism.

Thomas Pogge recognized that liberal anti-perfectionism applies when we set ourselves ambitious targets.⁵³ The priority of the right is much less justified when goals are minimal and dramatic. Security and survival are minimal and dramatic objectives and, therefore, to resort to the defense of pluralism against those who propose them seems specious and unreasonable. The consequence of this reasoning is both theoretically and practically relevant. If in a few special cases - such as the genocide of the poor - the good coincides with the right, then the obligations deriving from the duty of justice based on urgency are binding. There is nothing supererogatory in them. Indeed, they legitimately fall within a concept of justice that is less strong than the one based on cosmopolitan assumption, but not as minimal as the statist postulation.

It should be said that one could legitimately ask what the liberal priority of the

⁵³ Pogge (2000).

right has to do with global justice. First, one can wonder why we should be worried about the priority of the right only at the global level. What, in other words, makes this global level particularly sensitive to the risk of incurring the pitfalls connected with the priority of the right? My answer here is that cosmopolitans moralize global politics and that's why they run into the problem of the priority of the right. Second, one may think that a liberal political conception à la Rawls already sought to avoid the risk of incurring the priority of the right at the domestic level. Why should this risk come back when we leave the domestic level to approach the global one? My answer here is more articulated. On the one hand, I could repeat what I have already said about the first objection. It is the attempt to moralize global politics that pushes many cosmopolitans toward reintroducing at the global level comprehensive visions of politics already discharged at the domestic level. On the other hand, I also believe that often cosmopolitanism avoids considering how much the "reasonable" is context dependent. When we leave the safe benches of the domestic basic structure, we will find another political situation, in which we cannot take for granted that our vision of what is reasonable and what is comprehensive is widely shared. Behind the will to hold a liberal position, there could be also a desire to avoid imperialism.

The main source for obligations of global justice consists in a duty to protect the security and the subsistence of all human beings. On the one hand, this duty is not a purely humanitarian duty –as could be accepted even by statist- because the political substance of it corresponds to the content of important human rights. On the other hand, this duty captures the ethical appeal of cosmopolitanism: we often believe there are normative constraints exceeding mere humanitarianism at the global level. However, it does so but without getting into trouble with the liberal priority of the right. Perhaps, I suggest, global politics requires more demanding norms than those dictated by mere humanitarianism, but less demanding norms than the ones recommended by a cosmopolitan egalitarian approach.

Bibliography

- Beitz, C. (1975). Justice and International Relations. *Philosophy & Public Affairs*, 4, 360-389.
- Beitz, C. (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Beitz, C. (1999). International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought. *World Politics*, 51, 269-296.
- Beitz, C. (2005). Cosmopolitanism and Global Justice. *The Journal of Ethics*, 9, 11-27.
- Blake, M. (2001). Distributive Justice, State Coercion and Autonomy. *Philosophy and Public Affairs*, 30, 257-296.
- Buchanan, A. (1990). Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 19, 227-252.
- Cohen, J. and Sabel, C. (2006). Extra Rempublicam Nulla Justitia?. *Philosophy & Public Affairs*, 34, 147-175.
- Dworkin, R. (1986). *Law's Empire*. Cambridge, MA: Belknap.
- Freeman, S. (2006a). Distributive Justice and *The Law of Peoples*. In Martin, R. and Reidy, D. (eds), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*. Oxford: Blackwell, pp. 243-260.
- Freeman, S. (2006b). The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights and Distributive Justice. *Social Philosophy & Policy*, 29-68.
- Goodin, R. (1985). *Protecting the Vulnerable; a Reanalysis of Our Social Responsibilities*. Chicago: Chicago University Press.
- Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2008). A Political Constitution for the Pluralist World Society. In Habermas, J., *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity Press.
- Held, D. (1985). *Democracy and the Global Order*. Cambridge: Polity Press.
- Jones, C. (1999). *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.

- Lu, C. (2000). The One and Many Faces of Cosmopolitanism. *Journal of Political Philosophy*, 8, 35-59.
- Miller, D. (1998). The Limits of Cosmopolitan Justice. Mapel, D. and Nardin, T. (eds), *International Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Miller, D. (1999). Justice and Global Inequality. In Woods, N. (ed), *Inequality, Globalization and World Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Miller, D. (2000). *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Miller D. (2006). Collective Responsibility and International Inequality in *The Law of Peoples*. In Martin, R. and Reidy, D. (eds), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*. Oxford: Blackwell.
- Morgenthau, H. (1985) *Politics Among Nations*. New York: McGraw-Hill.
- Murphy, L. (1998). Institutions and Demands of Justice. *Philosophy and Public Affairs*, 27, 251-291.
- Nagel, T. (1977). Poverty and Food: Why Charity is not Enough. In Brown, P. and Shue H. (eds), *Food Policy: the Responsibility of the United States in the Life and Death Choices*. New York: The Free Press.
- Nagel, T. (2005). The Problem of Global Justice. *Philosophy and Public Affairs*, 33, 113-147.
- Pogge, T. (2000). On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy. *Philosophy & Public Affairs*, 29, 137-169.
- Pogge, T. (2002). *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.
- Pogge, T. (2005). Real World Justice. *Journal of Ethics*, 9, 29-53.
- Partington J.S. (2003), *Building Cosmopolis: The Political Thought of H. G. Wells*, Ashgate.
- Rawls, J. (1977). The Basic Structure as Subject. *American Philosophical Quarterly*, 14, 159-165.
- Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs*, 14, 223-252.
- Rawls, J. (1996 [1993]). *Political Liberalism*. 2nd ed. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Belknap.

- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Belknap.
- Rawls, J. and Van Parijs, P. (2003). Three Letters on The Law of Peoples and the European Union. *Revue de Philosophie Economique*, 8, 7-20.
- Richards, D. (1982). International Distributive Justice. In Pennock, J. and Chapman, J. (eds), *Ethics, Economics and the Law*, NOMOS XXIV. New York: New York University Press, pp.
- Sen A. *The idea of Justice*, Harvard University Press, 2009
- Shue, H. (1996 [1980]). *Basic Rights*, 2nd ed. Princeton: Princeton University Press.
- Singer, P. (1972). Famine, Affluence and Morality. *Philosophy & Public Affairs*, 1, 229-243.
- Slaughter, A. (2004). *A New World Order*. Princeton: Princeton University Press.
- Tan, K. (2000). *Toleration, Diversity and Global Justice*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Tan, K. (2004). *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tan, K. (2006). The Boundary of Justice and the Justice of Boundaries; Defending Global Egalitarianism. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, XIX, 319-344.
- Van Parijs, P. (2007). International Distributive Justice. In Goodin, R., Pettit, P. and Pogge, T. (eds), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- Waltz, K. (1979). *Theory of International Politics*. Boston: McGraw-Hill.

Le diverse anime della democrazia radicale

Laura Bazzicalupo *

Riassunto

Il saggio mette a fuoco la risposta della democrazia radicale alla crisi della democrazia rappresentativa. Si illuminano due percorsi delle teorie democratico-radicali: quella egemonica che ribadisce la necessità di un Soggetto politico unitario anche se post-fondazionale e quella di Deleuze e Negri che si colloca sul piano dell'autonomia sociale senza trascenderlo. In conclusione si evidenziano le sperimentazioni del nuovo istituzionalismo dal basso con forme di auto-gestione e organizzazione autonoma.

Parole chiave

Democrazia radicale; Egemonia; Autonomia sociale; Neoistituzionalismo.

Abstract

The essay focuses on the response of radical democracy to the crisis of representative democracy. Two paths of democratic-radical theories are illuminated: the hegemonic one that reaffirms the need for a unitary political Subject, even if post-foundational, and that of Deleuze and Negri who places himself on the level of social autonomy without transcending it. In conclusion the essay highlights the experiments of the new institutionalism button up with forms of self-management and autonomous organization.

Key words

Radical democracy; Hegemony; Social autonomy; Neo-institutionalism.

* Università di Salerno.

1. *La crisi della democrazia liberal-democratica e le pratiche come primum*

La crisi profonda della democrazia rappresentativa nella sua forma canonica liberal-democratica è diventata ormai un luogo comune, senza peraltro che le forme liberal democratiche tarate sull'orizzonte nazionale e territoriale dello Stato e dunque inadeguate a sfide economico-politiche globali, siano venute meno. Esse coesistono con quel deciso ri-orientamento del *modus* di gestione del potere che è la *governance*: una nuova razionalità politica che derubrica il parlamento (dove i partiti potevano contendere per le conquiste sociali) e disloca l'esercizio gestionale/negoziale a livelli diversi, in forma rizomatica. Una ragione politica neoliberale, geneticamente globale, transnazionale, pluralista e differenzialista che sollecita forme di *governance* e di autoregolazione individuale e istituzionale, invece della rigida sussunzione statale. E' liberogena, ci dice Foucault. La pluralità e l'autogoverno sono sollecitati, tanto a livello economico che sociale; i due termini nella bioeconomia si sovrappongono per farsi direttamente politici, nel senso ampio della capacità di esercitare potere: non un potere esclusivo, escludente, ma inclusivo, indeterminato. Salvo che si tratta di una inclusività selettiva filtrata dal principio del mercato, che fa da modello di una organizzazione orizzontale e acefala, dove le singolarità producono equilibri preterintenzionali.

Un orizzonte gestionale, comunque, non identitario, favorevole al pluralismo.

La *governance* pur strutturandosi su una logica economica, offre spazio alla proliferazione di poteri sociali e istituzioni dal basso, forme ibride di partecipazione, processi regolativi inediti, spesso informali. E' stata salutata positivamente, per esempio da Negri, che nella rete lasca e non rappresentativa, vede lo spazio per un nuovo diritto del comune.

Indubbiamente questa modalità reticolare di governo indebolisce la democrazia come la conosciamo, con le sue parti sociali antagoniste. Se sollecita e rende possibile un nuovo significato di democrazia, legato all'autogoverno senza delega o sacrificio della pluralità, dall'altro minaccia profondamente l'universalismo dei diritti, l'*egaliberté*, per dirla con Balibar, sul quale la democrazia emancipazionista ha sempre fatto leva. La strutturazione dualistica e trascendente dello Stato come

garante dei diritti di tutti, cede ad una articolazione irriducibilmente differenziale dei percorsi di vita: e questo espone le soggettività sociali, economiche e politiche più deboli o subalterne, all'asimmetrico gioco delle forze.

Se osserviamo le pratiche, vediamo che è un orizzonte che ha permesso un grande sviluppo dei movimenti che hanno individuato nel nuovo assetto dei poteri una possibilità di rinnovare radicalmente la democrazia stessa. I movimenti degli anni '80-'90 hanno saputo operare dentro quella rete governamentale: come *stakeholder* o come soggetti attivi, da *Amnesty International* a *Greenpeace* e *Médicines Sans Frontières*, le organizzazioni sociali non governative sono un esempio del tentativo di tenere insieme radicalismo, dimensione pubblica, capacità comunicativa, autorganizzazione e intervento nelle zone di crisi, insieme con meccanismi di influenza e pressione sulle scelte istituzionali: è la “quiet revolution” delle Ong intese come agenti di socializzazione politica. Quando però la crisi economica interrompe questa golden governance di autogoverno, i movimenti dal basso, in cerca di una democrazia diversa, raccolgono ed esprimono un disagio diffuso e condizioni di subalternità, dal lavoro precario alla protezione dei migranti. Si scontrano allora con l'irrigidimento della governance finanziaria. Diritti sociali, welfare, partecipazione aperta: tutto viene sospeso e subordinato all'indirizzo economico- politico del consolidamento del capitalismo, nelle sue nuove forme difficilissime da contendere, di capitalismo finanziario, la gestione dei big data, la logistica che estrae valore dalle *supply channels* transnazionali.

E la democrazia? Le strade per una radicalizzazione della democrazia che viene avvertita come urgente si biforcano: da una parte un pensiero/prassi che mima in modo speculare le differenze sociali e letteralmente le manifesta, valorizzandone la potenza produttiva, autonoma; dall'altra, a fronte della debolezza delle differenze rivendicate, ribadisce la necessità, nonostante tutto, di un soggetto politico che dia forma a questo caotico e frammentato reale sociale. La prima strada è quella dell'autonomia del sociale, immediatamente politico. La seconda rilancia il politico come forma egemone sul sociale.

In entrambi i casi, la democrazia radicale riconosce come *primum* le pratiche sociali: accanto e contro le istituzioni consolidate, la cui trama concettuale è il

dualismo rappresentativo e normativo, emergono già a partire dagli anni settanta, pratiche nuove, espressive, puntuali, localizzate che trovano la loro ragione d'essere, il terreno di lotta e di innovazione proprio nel sottrarsi alla trascendenza normativa della rappresentazione/rappresentanza che viene avvertita come tradimento delle differenze esistenziali. In entrambe le versioni la democrazia radicale si schiera contro la assimilazione delle differenze nel regime della rappresentanza e nella logica dialettica. Di Marx, si attiva l'attitudine antiformalistica in nome di una 'vera democrazia', mentre si rifiuta del marxismo ortodosso la riduzione delle differenze alla sovradeterminazione economicista.

Le pratiche sono plurali, differenziali e concrete sia in quanto cause che nei loro effetti, se non le si rovescia nell'ordine metafisico delle cause, assimilandole in una universalità prestabilita, sia essa i diritti umani, il discorso razionale o una teleologia della storia; le pratiche non si interrogano sull'essenza e l'origine. E' il lascito nietzscheano ai pensatori post-strutturalisti e post-fondazionali che sono il riferimento forte della democrazia radicale: la verità non è indifferente al modo con cui è cercata, prodotta e voluta.⁵⁴ E il pensiero non potrà che essere opaco, mai neutrale, direttamente implicato nelle questioni che lo sollecitano.

Le pratiche sono sempre contestuali: si danno in un momento storico e in un luogo determinato e mutano al mutare delle forme cui si relazionano. Da principio è “la proliferante criticabilità delle cose, delle istituzioni, delle pratiche, dei discorsi, una specie di friabilità generale dei suoli, anche e forse soprattutto i più familiari”⁵⁵: sono gli anni Sessanta-Settanta; “la differenza era nell’aria...la differenza e la ripetizione hanno preso il posto dell'identico e del negativo, dell'identità e della contraddizione”.⁵⁶ Criticabilità, destabilizzazione dal basso, generale e diffusa urgenza di differenziazione che comportano una rotazione di prospettiva rispetto alla tradizione ugualitaria e formale moderna. Era urgente immergersi nelle esperienze, che sole avrebbero riscattato le differenze. E' l'orizzonte biopolitico, materiale e concreto che viene fatto

⁵⁴ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* PUF, Paris 1971.

⁵⁵ M. Foucault, *Corso del 7 gennaio 1976*, in Id., *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977 p. 165.

⁵⁶ G. Deleuze, *Différence et répétition*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1971, p. 3.

valere, in coincidenza con la centralità sociale del corpo: il pensiero 'radicale' emerge in questo contesto.

Si moltiplicano esperienze di democrazia diretta, assembleare, prove di autogestione: eventi performativi piuttosto che un impossibile paradigma. Manifestano, esprimono immediatamente - dice Nancy - il loro essere plurali, piuttosto che rappresentarsi.⁵⁷ Rifiutano il confronto argomentato, si pongono su un piano di pura affermatività. E non può essere altrimenti perché dialogare, argomentare, significherebbe porsi sul terreno della teologia politica e essere catturati dal dispositivo normativo del linguaggio. Destituire le soggettivazioni assoggettate, collocarsi nell'immanenza del flusso desiderante è di per sé una rivoluzione di tipo nuovo, una palingenesi e immediatamente una nuova forma di vita.

Il protagonista di questa differenziazione, che reclama la radicalizzazione della democrazia, non può che essere - contro il trascendimento del soggetto formale - il corpo, o meglio *i corpi* nella loro plurale/singolare immanenza.

Il problema storico è però, che questo spostamento dell'agire libertario sulla singolarità/pluralità dei corpi è, foucaultianamente, la *piega* attiva e resistente della loro valorizzazione capitalista, sollecitata e gestita dai dispositivi di governo biopolitici neoliberali. Regolati dalla ratio neoliberale cui abbiamo fatto cenno. E, in effetti, il predominio dello Stato - e con esso l'identità rappresentazionale del popolo, contro cui le rivendicazioni lottano - cede sempre di più alla globalizzazione e alla piega bioeconomica della nuova razionalità di governo, che sollecita i corpi per catturarne la produttività, per estrarne valore.

Questo sarà il nuovo fronte concreto della democrazia radicale.

E' dunque importante riconoscere, nelle pratiche di governance, l'ambivalenza dei dispositivi biopolitici che li governano ma anche liberano la loro potenza creativa, in grado di resistere e di fare attrito "Il potere si è addentrato nel corpo: esso si trova esposto nel corpo stesso[...] dal momento in cui il potere ha prodotto questo effetto, nella linea delle sue conquiste, emerge inevitabilmente la rivendicazione del proprio

⁵⁷ J.L. Nancy, *Vérité de la démocratie*, Galilée, Paris 2008.

corpo contro il potere".⁵⁸ L'assoggettamento prima disciplinare (edipico, fordista) poi biopolitico (neoliberale, postfordista) produce sì soggettivazioni governate, ma queste non saturano il *reale* delle esistenze. Che eccede. Fa attrito. Sfugge.

Eccedenza, attrito, fuga corrispondono alle diverse anime della democrazia radicale.

In ogni caso, il fronte antagonista non sarà più tanto la contrapposizione chiara e lineare al modello della autorità e della legge (stato, scuola, fabbrica) che pure persiste. Sarà invece un più complesso contrapporsi all'interno della governance, negli interstizi che essa lascia aperti. Più complesso per la ambigua affinità che si produce con i poteri sociali neoliberali, anch'essi ostili al sistema verticale della democrazia classica.

Se le pratiche di rivendicazione delle differenze sono ormai irrinunciabili, la paralisi 'politica' indotta dalla dissoluzione delle identità e dall'accettazione della deregulation neoliberale, inchioda la sinistra ufficiale e diventa la nuova sfida della democrazia radicale.

2. La teoria democratico-radical dell'egemonia

Hegemony and socialist strategy, il libro di Mouffe e Laclau che si dichiara 'teoria della democrazia radicale', inaugurando un modello di democrazia egemonica che ottiene notevole successo, non si confronta la società fordista ed edipica - che ha innescato le nuove pratiche dal basso - ma con la disseminazione delle differenze identitarie e non, che si sommano in modo spolitizzato, senza linee di contrasto antagonista.⁵⁹

Questa democrazia radicale - quella di Laclau e Mouffe, parzialmente di Žižek, Badiou, Rancière - sente l'urgenza di rilanciare il politico come rappresentazione unitaria e soggettiva - dunque il potere costituente - per fare fronte alla

⁵⁸ M. Foucault, *Quel corps*, 1975, tr it in Id., a cura di A. Fontana e P. Pasquino, *Microfisica del potere*, Einaudi 1977, p. 138.

⁵⁹ E. Laclau C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London New York, 1985; II ed. 2001.

frammentazione, governabile e governata, delle domande sociali e dar loro forma *politica*: un gesto questo che interrompe la deriva decostruzionista, ma deve fare i conti con il fantasma della teologia politica che tenta di rileggere in una chiave post-fondazionale che non 'tradisca' le differenze.

Il politico si costruisce su una assenza di senso oggettivo. Il vuoto di verità viene assunto in tutta la sua portata postfondazionale.⁶⁰ Si rilancia il politico senza essenzialismo, tenendo ferma la rappresentazione del soggetto-popolo ma senza pretenderne la verità, perché l'in-comune, il popolo, la società in quanto tale, non esistono. Il politico si sposta su un piano di costruzione retorica, nominalista sul vuoto.

La premessa di questa democrazia radicale è la necessità che ci sia *nonostante tutto* un soggetto unitario per 'fare politica', che totalizzi differenze troppo deboli e disperse. Non essendo possibile una sintesi oggettiva, diventa necessario ricondurle all'Unità in modo strategico. L'effetto del processo di rappresentazione, il soggetto politico, sarà perciò mancante, barrato dal vuoto di verità, effetto di una istituzione solo egemonica e strategica.

L'aporia della rappresentazione è sottolineata dalla impostazione linguistico-lacanianiana del processo di costruzione del soggetto. Il soggetto lacaniano è costitutivamente decentrato, relazionale, dipendente dall'Altro dell'ordine simbolico: il soggetto è rappresentazione fessurata da un vuoto. La funzione dell'Uno - il Nome del soggetto - rappresenta il Tutto non per il suo contenuto ontologico, ma per il suo posizionamento.

Ciò che “rende fruttuoso e possibile uno scambio tra la teoria di Lacan e l'approccio egemonico alla politica è che in entrambi i casi ogni tipo di mobilità, di spostamento tropico, è organizzato intorno ad una mancanza originaria che se da un lato impone un ulteriore compito all'intero processo di rappresentazione – non rappresentare solo un determinato contenuto ontico ma anche il principio stesso della

⁶⁰ Cfr. O. Marchart, *Post-foundational political thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007. Il libro, fondamentale sul tema, di R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi Torino 2018 scompagina in modo filosoficamente originale la contrapposizione tra vuoto e pieno sottesa al pensiero democratico radicale della quale qui rendiamo conto.

rappresentabilità – dall'altro, essendo questo doppio compito votato al fallimento, apre la strada ad una serie di sostituzioni indefinite".⁶¹

Egemonia di ascendenza gramsciana, ma privata del supporto 'oggettivo' che la struttura economica in Gramsci ancora conserva, e dunque a rischio nichilista. Un significante qualunque, vago, vuoto, ha la funzione strategica del lacaniano *point de capiton*: "un punto nodale che opera come un significante privilegiato che fissa il significato degli altri significanti nella catena della significazione"⁶² sutura, aggancia la catena di equivalenze che l'egemonizzazione articola. Ed è una decisione politica, contingente a trasformare una particolarità in sé non determinante in *point de capiton*, il significante padrone, e in una universalità che sarà sempre concreta, contaminata. La rappresentazione non solo si costituisce escludendo qualcosa, ma, più radicalmente, si costituisce su una 'impossibilità della rappresentazione' che riapre incessantemente il terreno per un successivo scontro egemonico.

Cosa è centrale in questo meccanismo?

Il vuoto ontologico, vuoto di essenza e di verità che si riverbera sul soggetto impossibile e necessario, diventando una leva produttiva. Come peraltro in Lefort, che occupa un posto importante in questo rilancio del politico.⁶³

La radicalità della democrazia emerge paradossalmente da una costitutiva mancanza di radice: da uno scollamento strutturale tra la rappresentazione del Tutto e il Reale della pluralità conflittuale. Sì, perché "Reale" è l'antagonismo strutturale, pensato in termini positivi e ontologici.

La *reductio ad unum* necessaria e impossibile segnala un antagonismo irriducibile, ontologico, che è condizione di possibilità/impossibilità del medesimo orizzonte e che barra l'accesso a qualsiasi verità totalizzante, consegnando la democrazia alla assoluta contingenza.

Il Reale di differenze ontologiche che eccedono la rappresentazione, viene

⁶¹ E. Laclau, in J. Butler E. Laclau S. Žizek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, tr. it *Dialoghi sulla Sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* [2000], Introduzione di L. Bazzicalupo (pp. V-XXXII), Laterza, Roma-Bari 2010. p.73.

⁶² E. Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London p. 152.

⁶³ C. Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris 1981; Id. *Permanence du théologico-politique?*, in Id., *Essais sur le politique XIX-XX siècles*, Seuil Paris 1986, pp 275-330.

interpretato come antagonismo strutturale che inerisce costitutivamente al sociale.⁶⁴

E le pratiche? La logica della egemonizzazione e la essenzialità del conflitto di Laclau e di Mouffe trovano eco nell'esplosione dei processi populistici che reagiscono all'irrigidimento della governance economico-finanziaria e al ripiegarsi delle organizzazioni non governative su negoziazioni infra-governamentali, ma anche al fallimento di una sinistra che difende le differenze ma si piega totalmente alla ratio neoliberale.

Sono populismi di segno anche diametralmente diverso. D'altronde questi esiti attestano che la democrazia radicale egemonica, che passa attraverso la costruzione 'retorica' del popolo egemonizzandone le differenze entro un orizzonte antagonista e attorno ad un significante programmaticamente vuoto, è una tecnica, una logica della costituzione del politico sul vuoto. Non stupisce che essa sia ovviamente aperta a esiti ambivalenti. Superfluo criticarla per un deficit normativo.⁶⁵

3. Il politico e la biopolitica, tra vite governate e potenza autonoma della vita

Il dispositivo democratico postfondazionale ed egemonico delinea la tecnica di costruzione di un soggetto politico attraverso la lotta delle parti.

Nei fatti però, i gruppi antagonisti non si contendono solo la possibilità di determinare i confini/termini della democrazia e l'accesso di soggetti che non vi erano rappresentati: *il politico*, ma anche la interpretazione vincente delle priorità e la scelta delle soluzioni pratiche: *la politica*. Che è il livello di governo delle vite che rende concreto, davvero immanente la rappresentazione del politico.

La teoria democratico-radical dell'egemonia è tutto centrata sulla separazione di *politica* e *politico*.⁶⁶ il suo focus è la domanda sul politico e la sua costituzione e non

⁶⁴ Cfr. Ch. Mouffe *Immanentismo contro negatività radicale*, in Id., *Il conflitto democratico*, a cura di D. Tarizzo, Mimesis, Milano-Udine 2015.

⁶⁵ S. Critchley, *¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía?*, in S. Critchley e O. Marchart (a cura di), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2008 pp 145-155.

⁶⁶ Ph. Lacoue-Labarthe J.L. Nancy, *Le retrait du Politique, Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur la politique*, 1983, Galilée Paris. Su questa linea la contrapposizione tra la politique/police e le politique in Rancière, essere e evento-verità in Badiou, ordine universale immaginario e egaliberté in Balibar.

il piano delle tecniche e pratiche del *service des biens*. La logica del 'politico' è dunque volutamente autonoma dal sociale.

Ma è proprio l'autonomia del politico e la sua prevalenza sul sociale che le nuove pratiche hanno messo in questione: l'ontologia dell'attualità riscontra non *il potere* e la sua definizione, ma i poteri diffusi del sociale. Le relazioni di potere tutte, al di là dell'autodefinizione, sono relazioni politiche. Il nuovo assetto di governo investe infatti la totalità del vivente.

Questo affermano le pratiche femministe che mettono in discussione la famiglia, le contestazioni nella scuola, le sperimentazioni nella chiesa o nella fabbrica: ed è da queste che la democrazia radicale prende le mosse. Una concezione radicalmente innovativa della microfisica dei poteri aggredisce e svaluta l'immagine sovrana che totalizza nell'istituzione politica per antonomasia, lo Stato, il monopolio del potere oscurando le reti di rapporti di reciproca influenza e i gradienti di potere.⁶⁷ La svolta amministrativa, e bioeconomica della governance moltiplica le fonti normative private o semipubbliche, accanto alle infinite relazioni di potere che da sempre attraversano i corpi. Un nuovo concetto di potere - inteso come relazione produttiva di forme di vita assoggettate e nonostante questo (o proprio attraverso la soggettivazione che l'assoggettamento sollecita) resistenti, capaci di *déprise* o di deviazione, di piega e innovazione - sposta *radicalmente* i termini e anche i luoghi della teoria politica classica dal monolitico potere costituente all'intreccio di poteri parziali, soggettivi e sociali, economici e culturali che sono in capo non solo a chi governa ma (in modo asimmetrico) a chiunque sia governato. E dei governati si valorizza la potenza produttiva e autonormativa, l'autonomia.

Le teorie della democrazia egemonica che si sforzano di costruire, nonostante tutto, la *reductio ad unum* delle differenze, alla ricerca di un soggetto unico (il popolo *che manca*), si perdono il reale ontologico di poteri e soggettivazioni direttamente e attivamente emergenti nei processi governamentali.

⁶⁷ M. Foucault *Microfisica del potere*, cit.; Id, *Il faut défendre la société* ». Cours au Collège de France. (1975-1976) Gallimard, Paris 1977.

La teoria egemonica coglie sì la importanza del conflitto delle differenze, ma di queste ultime svaluta il potere autonomo di soggettivazione attiva, riproponendo un Soggetto/tutto unitario.

Un concetto più adeguato del potere che passa per i corpi e ambivalentemente li assoggetta soggettivizzandoli, un potere plurale e relazionale, sembra dar meglio conto di quelle pratiche, davvero radicali, che si innestano nella concretezza e pluralità dell'attuale ontologia sociale.

Lo sguardo immanente a questa orizzontalità caotica, delle pratiche esprime una ipotesi di democrazia oltremodo radicale. Nella quale, con sfumature molto diverse rientrano Deleuze, in parte Foucault, Negri. E con modifiche significative le pratiche neoistituzionaliste e le attuali sperimentazioni di autogestione dei beni comuni.

Non senza rischi e nuovi tradimenti.

4. Democrazia come immanenza e autonomia del sociale

Deleuze porta a radicalità filosofica, il tratto specifico del pensiero democratico radicale che è "dell'ordine del vivente - per usare un'espressione di Badiou - della creazione, del processo e dell'evento e come tale non può essere separato dall'esistenza".⁶⁸ Istallato su un immaginario ontologico della pienezza germinativa che rovescia il *Mainstream* moderno della mancanza, del debito. L'urto con il presente ne marca l'energia pragmatica, ma ne segna anche il limite, la dipendenza dal contesto: che negli anni settanta era il manifestare, affermare le differenze dell'essere contro il feticcio edipico della Legge, contro la rappresentazione verticale del potere.

La ontologia di Deleuze è neospinoziana: si sottrae alla presa del potere molare e alla sua logica rappresentativa, spostandosi dal terreno della negazione che replica al rovescio ciò che nega.

⁶⁸ A. Badiou, *L'avventure de la philosophie française: Depuis les années 1960*, tr it Derive&Approdi, Roma 2013, p. 16

Se non si vuole essere sempre catturati dal movimento dialettico, occorre dimenticare il discorso filosofico e politico che è stato fino ad allora "di sinistra". Occorre un salto che rompa con la logica dominante e rovesci la logica della rappresentazione e la sua vocazione selettiva e giudicante.

Fuoriuscire dalla rappresentazione significa accedere al divenire vivente non sul piano simbolico ma su quello dell'*aistesis*, dove non c'è determinazione ma solo gradienti di intensità e di potenza: pienezza e produttività. I corpi stessi, luogo di una nuova legittimazione, si disarticolano nel flusso spersonalizzato delle emozioni, dei desideri: il corpo/soggetto frutto dell'assoggettamento si dissolve nella energia desiderante, nella produttività 'comune', impersonale del sociale.

Cosa ha a che fare questo con la politica?

Ovviamente siamo fuori dalla dicotomia politico/politica: la politica è trascinata fuori della rappresentazione dell'Uno e si installa direttamente *dentro* l'ontologia sociale, sul piano dei poteri diffusi, mobili, sempre relazionali e sempre infra-governamentali. Dentro. I corpi sprigionano una biopotenza non reattiva, non dipendente dall'assoggettamento, che scioglie gli strati molari del potere, le territorializzazioni, per esprimere la propria creatività impersonale, sociale *direttamente politica*.

Gli strati, le territorializzazioni - cui si riferiscono non solo le istituzioni politiche consolidate ma anche le stesse incessanti riterritorializzazioni dei flussi, cioè le soggettivazioni sempre instabili - sono sempre destituibili: divenir donna... divenire animale e sempre divenire altro.

La biopotenza è immediatamente politica, una politica senza soggetto, acefala, impersonale, di tutti e di nessuno: radicalizzazione estrema della democrazia.⁶⁹

Questa produttività del sociale collettivo, nella lettura post-operaista di Negri - è *l'altrimenti* della appropriazione capitalista della produzione e della valorizzazione capitalista.

⁶⁹ Contra P. Macherey *Présentation, Chitépilo*, Palais des Beaux Arts, Lille, 19.11.2004, <www.univ-lille3.fr/set/machereyneagri.html> circa la possibilità che una molteplicità orizzontale (l'eterogeneità della moltitudine) possa fare a meno di una qualche forma di unità verticale per continuare ad esistere come tale (vedi infra il neoistituzionalismo) e la risposta di A. Negri, *Réponse à Pierre Macherey* in *Multitudes*, 3, 22, 2005, pp. 111-117.

Negri, che condivide l'ontologia affermativa e neospinoziana di Deleuze, trova le tracce della produttività biopolitica della moltitudine, pre-hobbesiana, nel *general intellect* del *Frammento sulle macchine*, nei *Grundrisse* di Marx.⁷⁰ Il capitalismo nella sua fase postfordista e cognitiva, esce dalle fabbriche e mette a valore la vita intera, la creatività, la relazionalità dell'*operaio sociale* - lavoro dionisiaco. Ma tutto questo genera la destrutturazione radicale dell'apparato di cattura e la chance di liberazione della produttività sociale 'operaia'.⁷¹ La produzione creativa di tutti e di nessuno può essere restituita alla vita che la produce, una volta che i mezzi di produzione sono tutti nella biopotenza sociale.

Per Deleuze la politica della biopotenza è affermativa, *pone* positivamente, non si *contrappone*. Ciò che diminuisce la intensità vitale non va affrontato in una contrapposizione antagonista, che piegherebbe chi lotta alla logica *nemica* come tutte le rivoluzioni.

Questo assunto marca una forte distanza dalle teorie della democrazia strutturate sull'antagonismo ontologico del sociale. Il rifiuto coinvolge la tradizione rivoluzionaria moderna.

Pienezza e affermatività eludono il conflitto. Le relazioni delle singolarità sono di continuità, di associazione e dissociazione, di imitazione: una comunità di imitazione, invenzione, propagazione.

Questa ontologia salva la pluralità e potenza di tutte le differenze, che il soggetto politico egemonico oscurava, ma genera una coesistenza estetica, indeterminata che si perde il conflitto, sostituito da un dislocamento incessante - sempre dentro - verso vie alternative: un'anarchia di nuovo tipo che non abbatte il potere ma lo aggira, lo svuota. Le pratiche nomadiche disinnescano il moderno conflitto per la libertà, che si iscriveva dentro il processo di soggettivazione edipico. Non sembra esserci conflitto e forse nemmeno contrasto, nella democrazia radicale dell'autonomia del sociale.

⁷⁰ M. Hardt, A. Negri, *Kairos della moltitudine*, in Idd., *Comune. Oltre il privato e il pubblico* [2009], Rizzoli, Milano 2010, pp. 170-174.

⁷¹ M. Hardt A. Negri, *Il lavoro di Dioniso*, Manifestolibri, Roma 1994.

5. *Il paradossale effetto di governo delle soggettivazioni autogestite e le sperimentazioni neoistituzionali*

Come si è detto, il contesto con cui la democrazia radicale di marca deleuziana si misurava, è cambiato: sulla potenza produttiva delle vite, su una biopolitica affermativa e autoregolativa fa leva infatti anche l'immaginario neoliberale. La logica del Tutto/Eccezione identitaria e escludente (contro la quale Deleuze si batteva) è travolta da una logica che, con l'ultimo Lacan del seminario XX *Encore*, chiameremmo della sessuazione femminile, priva di castrazione e del taglio del significante padrone.⁷²

C'è un Deleuze che ha vinto. Ma non c'è la radicalizzazione libertaria della democrazia che doveva essere implicata in una logica senza padrone, acefala. Che è quella del mercato, d'altronde.

E' proprio questo esito paradossale che ha sollecitato la sfida di Laclau, Mouffe, Badiou, Rancière a rilanciare volontaristicamente la *forma* sull'informe della *police*. Sfida peraltro raccolta, dal populismo. E d'altra parte l'antagonismo di questa democrazia radicale sembra dissolversi nel principio economico della competizione inclusiva-selettiva e disegualitaria.

La risposta la dobbiamo cercare, ancora una volta nelle pratiche. Innanzitutto ribadiscono che la politica è immanente alla pluralità dei poteri sociali: non c'è *altrove*, piuttosto un *altrimenti*. Che significa pluralismo e forme di autogoverno diffusi. Il loro margine è stretto, e debbono cercare modalità innovative all'interno del sociale nel quale sono immerse, senza trascenderlo.

La scena complessa dei poteri sociali si autoregola attraverso trascendimenti, organizzazioni, istituzioni di natura pratica, gestionale e amministrativa senza essere pubblica, che aggregano le diverse singolarità con lo scopo di dare respiro ad un progetto, stabilizzare e regolamentare delle condotte: non tutte, non regolano *erga omnes* come fa la legge, ma alcune specifiche condotte, interessate allo scopo. Ecco l'attuale fioritura neoistituzionalista, la produzione sociale dal basso di istituzioni e forme di vita nuove, sia collaterali al neoliberalismo che alternative ad esso.

⁷² J. Lacan, *Séminaire XX, Encore*, 1972-73, Seuil Paris.

Deleuze può ancora suggerire qualcosa. Un Deleuze humeano, pragmatista che pensa le reti associative e i parziali trascendimenti dall'immediatezza del vivente come pratiche istitutive di forme di vita. Dalla immanente produttività sociale emerge una forza autonormativa che associa e regola le singolarità nel gioco di composizione e scomposizione di forze: assemblaggi.

L'assunto ontologico è forte perché la norma immanente ai viventi è considerata 'una tendenza naturale' alla autotrasformazione e plasticità del vivente. L'istituzione è *naturale artificio*.

Sottratta alla matrice conservatrice compensativa e deficitaria alla Gehlen, ma anche all'olismo durkeimiano e tonnesiano del comunitarismo sociologico, l'istituzione accompagna e organizza la trasformazione e il potenziamento della vita. Non apparati di governo o legge, creati per sopperire ad una carenza originaria dell'animale/uomo, ma la potenza del plasmare, normare il sociale, istituire forma e durata entro il processo del divenire: "fatti" giuridici.⁷³

E' opportuno sottolineare, per comprendere il cambio di paradigma nel quale si inquadra l'ipotesi neo-istituzionalista di Deleuze, cui si riferiscono molte delle esperienze di autogestione situate e locali - la logica non identitaria ma pragmatica e post-sovrana che l'ispira, logica gestionale ed economica. E quindi l'affinità che - ancora una volta - si presenta con la logica modale, immanente del mercato. E' la componente humeana⁷⁴ e pragmatica del pensiero deleuziano che evidenzia il rapporto con l'istituzione principe dell'occidente: il mercato, dispositivo acefalo nel quale la norma emerge ex post dall'incrocio delle aspettative e delle scelte in competizione: senza negazione e trascendimento, senza conflitto. Se ciascuna singolarità è portatrice del proprio *modus*, le istituzioni autoregolate e autogestite sono punti di trascendimento endogeno delle singolarità attorno ad un 'funzionamento', a una *fonction opératoire*.⁷⁵ La loro intellegibilità rinvia ad "un saper-

⁷³ G. Deleuze, *Instincts et institutions* (1955), tr. it *Istinti e istituzioni*, a cura di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis Milano 2014.

⁷⁴ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Puf Paris 2010.

⁷⁵ G. Deleuze, *Le pli, Leibniz et le Baroque*, Minuit Paris 1988 p. 4

fare che si situa tra le intenzioni dei soggetti e le finalità che intendono perseguire".⁷⁶ L'obiettivo pratico governa l'istituzione che "si presenta come un sistema organizzato di mezzi".⁷⁷

Ciò cui dobbiamo guardare per cogliere la radicalità del mutamento di paradigma, è il carattere acefalo di *istituzione* senza legislatore, senza sovrano, sia dell'istituzione-mercato, che di qualunque istituzione il vivente umano saprà porre in questi termini di non-controllo, incrocio di vettori guidati da immanenti, molecolari 'tendenze' espansive: è in questa chiave che l'ultimo Deleuze difende un uso minore, puntuale e situato del diritto.⁷⁸ Il non controllo, le pratiche in senso lato economiche, funzionali e adattative, un diritto "associazionista", le forme di vita *pas-tous*, plurali e topiche, sono tutte espressioni di autogoverno democratico: autogestione di beni comuni, governo assembleare dei mezzi di sussistenza, governo cooperativo di spazi di interesse condiviso, bilanci partecipativi municipali, piattaforme organizzative regolate attraverso accordi orizzontali, contratti, alleanze per i diritti...

La politica diventa una pratica acefala, spesso preterintenzionale, diffusa.

"La democrazia - scrive Deleuze - è un regime in cui vi sono molte istituzioni e pochissime leggi".⁷⁹ Una prospettiva certamente meno dionisiaca rispetto alle grandi pagine di *Millepiani* sul corpo senz'organi, ma politicamente fertile e che accoglie nella politica la duttile logica economica di governo che organizza la propria trasformazione senza calare un piano preventivo sulla realtà ma piegandosi ad essa per sfruttarne il potenziale. Qui l'accento si sposta decisamente dal politico alla politica, sulla ambivalenza democratica di autogoverno che il governo custodisce.

Naturalmente l'analisi realistica che riconosce questa vitalità istituzionale diffusa, non può non rilevare come gran parte del neoistituzionalismo sia di marca privatistica e finanziaria, che sfrutta i margini slabbrati del diritto pubblico ma è in grado di organizzare normativamente la asimmetria dei poteri con ricadute pesanti

⁷⁶ P. Napoli, in A. Amendola P. Napoli, *French Theory e Italian Theory: l'impatto della filosofia contemporanea sul diritto* in Rivista critica del diritto privato, vol. IV, 2014, p. 593.

⁷⁷ G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit, p. 30.

⁷⁸ G. Deleuze, *G (Gauche) Abeceario*, Film-intervista a cura di C. Parnet, tr it DeriveApprodi, Roma 2014

⁷⁹ G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit, p. 30.

sulle attività delle organizzazioni meno forti che si vorrebbero indipendenti e autonome...

Il problema resta proprio il drastico oscuramento della complessità della coesistenza tra istituzioni e dunque l'oscuramento del potenziale conflitto. Il neo-istituzionalismo - per esempio dei beni comuni - fa leva sulla pienezza produttiva del sociale. Non è fusionista, comunitario, ma nemmeno antagonista. Ignora (dunque oscura, copre, sposta) il conflitto che, a partire da una crisi che si è stabilizzata in dispositivo di governo dell'eccezione, blocca e irrigidisce la fluidità e indeterminatezza del sociale.

La radicalità della democrazia deve essere consapevole della politicità della coesistenza tra corpi sociali autogovernati.

O mal estar da democracia

Fernando Luís Schüler *

Resumo

O artigo argumenta que vivemos uma época de mal estar na democracia. Há casos evidentes de autocratização e ruptura democrática, no plano global, em países tão díspares como a Rússia e a Venezuela, mas é preciso algum cuidado ao se generalizar a ideia de que a democracia, como tal, vive uma crise, em nossas sociedades abertas e liberais. A tese de que a democracia pode se autodestruir desde o interior de suas instituições, preservando o mecanismo eleitoral e o aspecto formal das instituições, funciona em muitos casos, mas apresenta um risco: a confusão entre o gesto divergente e o gesto autoritário. O exercício da subjetivação analítica com base no viés político. É o que mostra a análise, ainda que resumida, de indicadores globais sobre a qualidade da democracia. O artigo termina buscando compreender o mal estar da democracia atual a partir do impacto nela provocado pela revolução tecnológica.

Abstract

The article argues that we have come a time of malaise in democracy. There are obvious cases of autocratization and democratic rupture at the global level in countries as distinct as Russia and Venezuela, but some caution is needed in the generalization of the idea that democracy as such is experiencing a crisis in our open and liberal societies. The thesis that democracy can self-destruct from inside its institutions, preserving the electoral mechanism and the formal aspect of institutions, works in many cases, but it poses a risk: the confusion between the divergent gesture and the authoritarian gesture. The exercise of subjective interpretations based on political bias, potentially undermining

* Doutor em Filosofia (UFRGS), Mestre em Ciências Políticas (UFRGS), e professor do Insper.

political analysis. This is shown by the analysis, even if summarized, of global indicators on the quality of democracy. The article ends up trying to understand the malaise of contemporary democracy considering the impact of the technological revolution.

Em 2006, o escritor norte-americano e antigo estrategista republicano, Kevin Phillips, lançou um alerta sobre o estado da democracia americana, em seu livro *American Theocracy*, que rapidamente tornou-se um best-seller. No livro, Phillips alertava sobre o declínio do sistema político americano, marcado pela renúncia a valores universalistas, o poder do dinheiro e, em particular, pela ameaça representada pelo obscurantismo religioso no mundo da política. Ele dizia se tratar de fenômenos que

deformaram o Partido Republicano e sua coalizão eleitoral, silenciaram vozes democratas e se tornaram uma ameaça crescente ao futuro dos EUA. Nenhum poder mundial líder na memória moderna tornou-se prisioneiro do tipo de infalibilidade bíblica que descarta o conhecimento e a ciência. O último paralelo foi no início do século 17, quando o papado, com o acordo da Espanha inquisitorial, enquadrou Galileu por dizer que o Sol, não a Terra, era o centro do nosso sistema solar (Phillips, 2006, XV).

O tom pessimista da análise relativamente ao estado da democracia americana eram relativamente comuns, década e meia atrás. Estávamos em meio à administração de Georges W. Bush, os Estados Unidos viviam o período pós-11 de setembro, a guerra contra o terror, bem como os conflitos subjacentes à controversa invasão do Iraque.

Os temores de Phillips, ao final, se tornaram um tanto sem sentido. Dois anos após o lançamento de seu livro, os Estados Unidos elegeriam um presidente negro, campeão dos direitos civis, que encerraria a guerra do Iraque, poria fim à guerra contra o terror, apostaria no multilateralismo e recolocaria os Estados Unidos como país líder da democracia, em escala global.

Oito anos depois, a bússola da política norte-americana faria novamente seu giro. Em uma campanha surpreendente, que fez quebrar o recorde histórico de participação popular nas primárias republicanas, um candidato anti-establishment, midiático, avesso ao politicamente correto, com retórica de traço populista, venceria as eleições presidenciais, em 2016.

A eleição de Trump rapidamente se transforma em ponto de mutação nas visões sobre a democracia contemporânea, para parte significativa das ciências políticas. Análises prudentes sobre os impasses da democracia, particularmente após à crise econômica de 2008, rapidamente alcançariam um tom dramático. David Runciman abre seu elegante *How Democracy Ends* dizendo que “qualquer processo que leva a um resultado ridículo como este deve ter falhado gravemente ao longo do caminho”; Yascha Mounk chamou a eleição de a “mais chocante manifestação da crise da democracia”; Steven Levitsky e Daniel Ziblato elencam quatro critérios para definir se uma democracia está em risco. Nenhum candidato majoritário, no último século teria preenchido nenhum desses critérios (exceção feita a Nixon). Trump corresponderia a todos: não teria compromissos com a regra democrática; toleraria violência e ameaçaria direitos civis e a mídia e negaria a legitimidade dos oponentes.

Chama a atenção o último critério. É precisamente o que Levitsky e Ziblato parecem fazer, com alguma sofisticação, em relação a Trump. Ele é fundamentalmente um personagem bizarro, espécie de erro de percurso a ameaçar a democracia americana. Que tenha expressado a vontade da maioria, conquistado legitimamente a maioria partidária, aportado questões tomadas como relevante para a sociedade americana, seguido as regras do jogo, surgem como um pormenor. Um certo juízo circular parece organizar o raciocínio: Trump é um personagem grotesco, um problema para a democracia, logo sua eleição é um risco para a democracia. Perde-se a distância, o saudável compromisso das ciências sociais

com o entendimento do “outro” e o cultivo de algum ceticismo em relação às próprias certezas. Há um certo público a ser atingido, e este público não parece estar muito preocupado com prudência e autocensura, em uma sociedade polarizada, da qual nem mesmo a academia parece escapar.

Há, quem sabe, um elemento mais sutil aí, para além das inclinações políticas previsíveis de boa parte do *mainstream* acadêmico. Ele sugere a ideia da democracia como um processo contínuo de evolução, afirmando progressivamente uma cultura de tolerância, cosmopolitismo, tendência à moderação, à estabilidade institucional e ao esclarecimento dos eleitores. De fato, a democracia não é assim. Como observou o então presidente Barack Obama, em um inspirado discurso no dia seguinte à vitória de Donald Trump, a história da democracia é feita de idas e vindas, avanços e recuos, e no fim das contas não há uma razão externa ao jogo democrático, ele mesmo, para mostrar que possui as respostas corretas a todas às pequenas e grandes questões, respeitando-se as regras do jogo. Obama é um democrata, recusa a compreensão da política a partir da lógica amigo-inimigo, e incorpora uma antiga lição do pensamento político moderno: a ideia da experiência moderna como um longo, e por certo não linear, processo de afirmação de direitos e aperfeiçoamento das instituições. Processo aberto, do qual ninguém detém a última palavra. Espaço de vitórias e derrotas cotidianas, mas no qual todos tendem a ganhar, no longo prazo.

Kant marcou esta ideia no final do século XVIII, uma época seguramente mais difícil do que a nossa, em sua *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, observando que a natureza “necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes”. Weber o fez, em sua *Política como Vocação*, definindo o Estadista como aquele que foge à paixão dos dias e percebe a política como o “poderoso e lento perfurar de tábuas duras”. Steven Pinker e Deirdre McCloskey⁸⁰, na mesma direção, mas dispondo de ampla base factual, demonstraram o lento, irregular mas seguro avanço de nossas instituições políticas,

⁸⁰ De Steven Pinker e Deirdre McCloskey, respectivamente, *The Better Angels of our Nature, Enlightenment Now* e *Bourgeois Equality*.

condições materiais de vida e de nossas sociedades de direitos, na época contemporânea.

Vai aqui, quem sabe, um problema de percepção. Pode-se enfatizar a assimetria de poder, no plano global, entre homens e mulheres, ou prestar atenção na progressão deste estado de coisas, em nossa história recente. Faz diferença, afinal de contas, observar a história como imagem fixa ou em movimento. O Congressional Research Service, órgão do Congresso Americano, mostra que a representação feminina, em suas duas casas, vem crescendo consistentemente, eleição a eleição, tendo quebrado um recorde histórico no pleito de 2018⁸¹, com a eleição de 115 congressistas mulheres (contra um recorde anterior de 108 representantes). Os dados mostram, igualmente, o crescimento da representação de mulheres negras e latinas, bem como um contínuo avanço da representação de mulheres nos parlamentos estaduais. Levantamento do PEW Research Center registra tendência similar, em escala global⁸². O mesmo ocorre com o processo afirmativo de direitos LGBT. Menos de dez anos após o alertar sobre a teocratização da esfera pública americana, a Suprema Corte, em junho de 2015, tornaria legal o casamento entre pessoas do mesmo sexo, em todo o País. No plano global, o mesmo movimento, lento, irregular, mas seguro na direção de uma gradativa afirmação dos direitos ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, como mostrou estudo recente do Council on Foreign Relations⁸³.

É assim com a democracia, no plano global. A The Economist Intelligence Unit, em seu relatório anual, registra que, após três anos apresentando sinais de declínio, a democracia vive um período de estabilização⁸⁴. Em 2018, 42 países experimentaram algum declínio, contra 89, em 2017. 48 melhoraram, segundo o relatório, a qualidade de sua vida democrática. Indicadores dificilmente irão capturar a complexidade do fenômeno democrático contemporâneo e muito frequentemente

⁸¹ <https://fas.org/sgp/crs/misc/R43244.pdf>

⁸² <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/03/18/the-share-of-women-in-legislatures-around-the-world-is-growing-but-they-are-still-underrepresented/>

⁸³ <https://www.cfr.org/backgrounders/same-sex-marriage-global-comparisons>

⁸⁴ <https://www.economist.com/graphic-detail/2019/01/08/the-retreat-of-global-democracy-stopped-in-2018>

terminam, eles mesmos, contaminados pelo ativismo polarizado que marca a democracia atual.

O presente ensaio sugere certa prudência neste plano de análise. Há, no mundo atual casos evidentes de autocratização. Há, por outro lado, um risco ao se projetar esta mesma percepção quanto a processos de autocratização no juízo que se faz das transformações das democracias liberais contemporâneas. Comparações grosseiras, como as analogias entre o Brasil ou os Estados Unidos de hoje com a Alemanha dos anos trinta, o Peru de Fujimori, ou o Chile de Allende, são apenas sintomas da contaminação ideológica. Comparações internacionais são um campo fértil à imaginação. Não deveriam. A melhor atitude seria a prudência analítica, mas não é isto que parece pautar muitas das análises sobre a democracia atual.

Observe-se o caso do relatório V-dem 2018, produzido pelo abrangente e meritório *Varieties of Democracy*. Ele sugere a existência de um processo crescente de “autocratização” da democracia:

No *Democracy Report* 2018, descobrimos que os níveis globais de democracia ainda estão perto de uma alta de todos os tempos. No entanto, embora aspectos eleitorais da democracia melhoraram em muitos países nos últimos anos, liberdade de expressão, mídia e sociedade civil estão sob ameaça em outras partes do mundo. O relatório identifica tendências preocupantes em vários países importantes, como Brasil, Índia, Polônia, Rússia, Turquia e Estados Unidos⁸⁵.

O Brasil é apresentado como tendo sofrido o mais acentuado declínio democrático, no dois anos anteriores a 2018⁸⁶. Mesmo com este resultado, nenhuma evidência efetiva ou argumentação de alguma forma organizada são apresentadas para explicar como o relatório chegou a esta conclusão. O Brasil viveu, no biênio em questão, um dos maiores movimentos democráticos de sua história recente, em um

⁸⁵ https://www.v-dem.net/media/filer_public/3f/19/3f19efc9-e25f-4356-b159-b5c0ec894115/v-dem_democracy_report_2018.pdf

⁸⁶ Declínio de 0,19 no Liberal Democracy Index - LDI (V-DEM 2017, p. 21).

processo que resultou no impeachment da Presidente Dilma Rousseff⁸⁷. O processo seguiu o rito cancelado pelo Supremo Tribunal Federal, tendo sido presidido pelo próprio presidente da corte constitucional brasileira. Em 2016, o País atravessou um processo eleitoral, no âmbito municipal, na mais absoluta normalidade. No Congresso Nacional, aprovou-se um conjunto significativo de reformas⁸⁸. É previsível que pesquisadores e intelectuais tenham visões distintas sobre o mérito da decisão tomada pelo Congresso Brasileiro, no processo de impeachment, e sobre aspectos gerais da política brasileira, neste período. É possível que eles tenham razão, ou que a razão esteja com quem pensa de outro modo. Algo bastante diferente é sugerir que o processo, enquanto tal, seja uma expressão tangível do declínio da democracia brasileira.

Vai aqui um elemento comum à retórica sobre a crise da democracia atual: a atribuição de um elemento antidemocrático a decisões políticas das quais eventualmente se discorda, a partir de certo viés, raramente explicitado. Lógica que é, ela mesma, estranha à democracia, que se define precisamente pelo respeito à alternância e a aceitação da legitimidade política do divergente.

Lógica semelhante é adotada no V-Dem 2018 quando fundamenta suas razões para o declínio da democracia norte-americana, no mesmo período⁸⁹. O relatório aponta que

o retrocesso é encontrado principalmente no componente liberal da democracia. Medidas de supervisão efetiva e uso do poder do legislativo para investigar o executivo, a fiscalização do partido da oposição, a *compliance* com o judiciário e o respeito pela constituição declinou (...) Ao mesmo tempo, também

⁸⁷ Em um de seus relatórios semanais, V-dem explica que “depois de uma turbulenta campanha eleitoral, o governo Dilma Rousseff tornou-se cada vez mais envolvido em uma rede de denúncias de corrupção e intrigas, resultando em seu impeachment em 2016” (<https://www.v-dem.net/en/news/criticism-judiciary-system-brazil/>). Omite-se o essencial: as razões do impeachment são relativas ao cometimento de crime de responsabilidade por descumprimento de legislação orçamentária, e expressam a vigilância do Congresso e sua capacidade de responsabilizar o executivo.

⁸⁸ Introdução da cláusula de barreira, proibição de coligações em eleições proporcionais, reforma da legislação trabalhista, Emenda à Constituição fixando um teto constitucional para a expansão da despesa pública, entre outras medidas de caráter estrutural.

⁸⁹ Declínio de 0,12 no Liberal Democracy Index - LDI (V-DEM 2017, p. 21).

registramos algumas mudanças na equidade geral das eleições, liberdade de discussão, e o arco de perspectivas políticas na mídia.

Isso inclui a capacidade dos partidos de oposição para exercer atividades de supervisão e investigação, bem como a probabilidade de que o Congresso ou outro órgão investigue o executivo e decida desfavoravelmente uma vez constatadas atividades inconstitucionais. Aqui, a alegada incapacidade do Congresso de fiscalizar e eventualmente responsabilizar o executivo, sob o mandato de Trump, é apontada como sinal de fragilidade da democracia. No Brasil, porém, quando o Congresso mostrou precisamente esta capacidade, em 2016, ela não foi, ao que tudo indica, apontada como indicativo da força da democracia, cuja qualidade teria declinado.

O relatório diz que “nos Estados Unidos, são principalmente as restrições legislativas no executivo que se enfraqueceram significativamente, assim como a qualidade da reflexão (reasoning) pública”. Seria interessante perguntar qual o significado e quais indicadores usados para mensurar algo como a “qualidade da reflexão pública”, ou em que sentido os Estados Unidos, sob a égide da Primeira Emenda, carecem de “liberdade de discussão” ou ainda “falta de confiança na mídia”. De que ponto de vista, exatamente, alguém poderia julgar a qualidade do debate ou a liberdade de discutir os mais diferentes temas em uma grande democracia? Uma solução, quem sabe, seria explicitar os critérios e dados empíricos utilizados na análise. Caso não existam, explicitar que se trata de uma “percepção sobre a qualidade do debate público”. Neste caso, seria apropriado explicitar a fonte da percepção: a visão dos autores, uma amostragem feita entre professores de ciências políticas, do público em geral. Algo que possa razoavelmente ser tomado como um indicador, e não meramente um exercício de opinião.

O relatório menciona ações do Presidente Trump que exemplificariam os riscos de autocratização da democracia americana:

1. proibições de imigração legalmente questionáveis
2. ordens executivas para reter dinheiro federal de cidades-santuário
3. expandindo o escopo do perdão presidencial
4. diplomacia pelas mídias sociais

5. potenciais violações da Cláusula do Emolumento

Chama a atenção, na lista apresentada, a inclusão de eventuais decisões de governo e opções de políticas públicas (sujeitas ao crivo institucional do sistema de freios e contrapesos da democracia americana e, por óbvio, ao dissenso da opinião pública) como sinais de debilidade democrática. É legítimo divergir das visões de Trump sobre a imigração ilegal, nos Estados Unidos, sobre a construção do muro, na fronteira com o México, ou temas afins. Eles foram objeto da campanha eleitoral e a sociedade americana manifestou suas posições. Da mesma forma, é legítimo considerar que o Presidente deveria utilizar menos, ou de um jeito diferente (talvez como o fez Barack Obama), sua conta no Twitter. Algo inteiramente distinto é considerar que coisas desse tipo sejam sinais de debilidade democrática.

O experiente analista e escritor Janan Ganesh capturou com precisão este olhar mais amplo sobre o significado da democracia. Sobre algumas das ações do Presidente norte-americano, mencionadas pelo V-Dem 2018, Ganesh observa que

sem dúvida, o Sr. Trump ainda erra - no tema das tarifas, no seu estilo de homem forte - mas estas são escolhas políticas dentro dos direitos de um presidente. Quando ele se distancia desses direitos, entra em cena um conjunto de juízes, legisladores e investigadores⁹⁰.

Ganesh expressa de modo simples uma percepção mais complexa da democracia, que escapa a quem, apressadamente, toma, pelo valor de face, atos de fala, erros, diferenças de estilo no comando ou simplesmente visões distintas sobre políticas públicas, como sinais de debilidade democrática. A força da democracia está longe de se definir pelas intenções, iniciativas ou retórica do chefe de governo, mas envolve a capacidade de resposta de uma rede bastante complexa de instituições. Instituições formais, integrando o sistema de freios e contrapesos, e instituições informais, envolvendo as redes de organizações civis, a imprensa profissional e a opinião pública difusa nas redes sociais. Ela se mostra na força das instituições de

⁹⁰ <https://www.ft.com/content/8522481a-fdf4-11e8-ac00-57a2a826423e>

fazer frente ao erro ou à ação eventualmente arbitrária por parte dos agentes públicos, e sua capacidade de filtrar e moderar posições políticas.

É precisamente disso que trata uma “potencial violação da cláusula de emolumentos”. Há um processo em curso, na justiça americana, que decidirá se há alguma violação da referida cláusula, visto que delegações estrangeiras se hospedam no Trump International Hotel, DC. Mesmo que se trate de transações comerciais regulares e que Trump tenha decidido doar para o tesouro americano o lucro auferido com a hospedagem de delegações de governos estrangeiros, o processo foi aceito pelo juiz encarregado, e segue sua tramitação normal na justiça americana. O processo mostra que há um judiciário independente, nos Estados Unidos, e que há, por parte das instituições, um ativo zelo pela Constituição. Caso Trump seja considerado culpado, sofrerá as consequências previstas em lei. Em que sentido um caso como este poderia ser tomado como ameaçando a democracia americana?

O que se observa, neste tipo de narrativa, é como um parte substancial daquilo que se apresenta como investigação baseada em evidências frequentemente não passa de um exercício mais ou menos criativo de subjetivações. Elementos dispersos da realidade são organizados, segundo a orientação política e intelectual que orienta a análise, e apresentados como retrato objetivo, baseado em dados empíricos e na visão de especialistas, sobre o estado da democracia.

Nos anos recentes, este tipo de procedimento analítico ganhou espaço, na literatura política, sob a lógica do argumento da “autocratização desde o interior da democracia”. Lührmann e Lindberg lançam mão desta argumentação, que enfatiza processos de declínio, em grandes democracias, não pela via da intervenção abrupta, do golpe ou ruptura da ordem constitucional, mas via processos formalmente legais, porém capazes de gradualmente fragilizar e mesmo destruir, no devido tempo, as instituições democráticas. Observe-se:

Enquanto os autocratizadores antes da terceira onda tomavam medidas claramente reconhecíveis, como emitir uma nova constituição não-democrática ou dissolver a legislatura, a maioria dos autocratizadores contemporâneos não altera as regras formais. Assim, também o modo como os incumbentes minam

a democracia tornou-se mais informal e clandestina (LÜHRMANN & LINDBERG, p. 14, 2019)

Sem dúvida, o argumento tem alto poder explicativo e pode descrever apropriadamente processos de declínio democrático. Países como Venezuela, Rússia, Polônia, Turquia, em momentos distintos e em contextos muito diferentes entre si, inequivocamente corresponderam a esta descrição. Não é matéria deste artigo investigar nenhum desses processos. O ponto é observar o risco contido na generalização do próprio argumento. A aplicação genérica da tese (governantes podem minar a democracia de maneira informal e clandestina, sem ferir normas legais), em democracias bem estabelecidas, abre espaço para que (no limite) qualquer atitude, política pública ou jogo retórico feito por um governante possa ser apontado como uma ameaça à democracia. Steven Levitsky, autor de *How Democracies Die*, apontou o presidente Trump como um fator de risco para a democracia americana⁹¹ pelo seu “incentivo à violência”, durante a campanha; por dizer, em um debate de campanha, que iria pedir, caso eleito, a investigação do caso dos emails da ex-Secretária de Estado Hillary Clinton por parte de um promotor especial; e por sugerir, via redes sociais, que se deveria mudar as leis de difamação, relativamente a textos e matérias publicadas pela mídia. Em sequência, comparou Trump com o ditador peruano Alberto Fujimori, e a polarização da política americana atual com o contexto chileno do início dos anos 70, que levou ao golpe militar e à sangrenta ditadura do general Augusto Pinochet.

De um lado, temos um caso relativamente comum de falácia impressionista. Episódios esparsos e controversos, em regra fora de contexto, são pinçados da realidade e apresentados como prova empírica favorecendo certa posição política. Alguém representando a posição inversa poderia, com facilidade, fazer a mesma coisa. A subjetivação surge ainda mais clara no uso das comparações. Fujimori fechou o Congresso Peruano, em 1992, com tanques na rua, interviu no poder judiciário e prendeu líderes de oposição. Algo evidentemente distante da tese do deslizamento

⁹¹ <https://www.latimes.com/politics/la-na-pol-trump-democracy-levitsky-20180206-story.html>

democrático no interior das próprias instituições democráticas, sugerida pelo próprio Levitsky⁹². A comparação contradiz o elemento mais essencial de seu próprio argumento, à parte desconsiderar o envolvimento direto de Fujimori com o crime organizado e um sistema altamente sofisticado de corrupção de Estado, amplamente documentado.

John Rawls observou que a modulação de um acordo político, em nossas sociedades democráticas, marcadas pela coexistência de visões morais e políticas de natureza abrangente (e como tal irreconciliáveis, no plano ético-filosófico), exigia que se aplicasse à própria filosofia o princípio da tolerância. Seria preciso admitir a legitimidade de visões éticas abrangentes, em uma sociedade democrática, ainda que incompatíveis entre si. Incompatíveis sob o ângulo estético, da crença religiosa e da fundamentação ética. A pergunta a ser feita é: o modelo analítico acima exemplificado não caminha exatamente na direção contrária da sugerida por Rawls? O caminho em que o divergente é tratado como externo ao arco de posições admissíveis na democracia, e portanto apresentando um problema de legitimidade. É nesta direção que parece se situar a retórica que associa, do modo difuso, a emergência do conservadorismo contemporâneo com o declínio democrático, esquecendo-se que, em grande medida, a expressão de ideias conservadoras é, ela mesma, um resultado da democracia e o produto do exercício do direito à escolha política, por parte dos cidadãos.

Um mesmo tipo de imprecisão e subjetividade analítica se observa na leitura do relatório anual da Freedom House, *Freedom in the World 2019*⁹³. Refiro-me aqui especificamente ao tratamento dado ao Brasil, no relatório. O documento indica um declínio na democracia global pelo 13º ano consecutivo. Em 2018, 68 países teriam regredido, no indicador (contra 71, em 2017), incluindo-se aí o Brasil. A justificação para o declínio identificado no caso brasileiro diz “O Brasil é uma democracia que

⁹² Em sua expressão, “não há tanques na rua. A constituição e outras instituições nominalmente democráticas continuam no lugar. As pessoas ainda votam. Os autocratas eleitos mantêm uma aparência de democracia enquanto evisceram a sua essência” (Levitsky, 2018, p. 5). É evidente que nada disso ocorreu no Peru de Alberto Fujimori. Comparar aquele processo de violenta e explícita ruptura constitucional com a situação americana atual é não apenas um erro na interpretação histórica, mas também um alerta do quanto o viés político pode fazer mal à compreensão da política.

⁹³ <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2019/democracy-in-retreat>

realiza eleições competitivas e é caracterizada por um vibrante debate público. No entanto, jornalistas independentes e ativistas da sociedade civil correm o risco de assédio e ataque violento, e o governo provou ser incapaz de conter uma taxa crescente de homicídios ou enfrentar a violência desproporcional contra a exclusão econômica de minorias. A corrupção é endêmica nos níveis mais altos, contribuindo para a desilusão com os partidos políticos tradicionais”⁹⁴.

O Monitor da Violência 2018⁹⁵, relatório anual sobre a violência, no Brasil, fruto de uma parceria entre o Núcleo de Estudos sobre a Violência, da Universidade de São Paulo, Fórum Brasileiro de Segurança Pública e o G1, portal de notícias da Rede Globo, registra um recuo de 13% do número de mortes violentas no País, entre 2017 e 2018. Foram 51.589 mortes, em 2018, contra 59.128 no ano anterior. Trata-se da maior queda registrada na série história de crimes violentos, desde 2007. Como seria possível que uma “taxa crescente de homicídios” fosse utilizada como indicador de declínio da democracia, em 2018?

Este poderia ser apenas um caso. Mas não é. Segundo o relatório anual da ONG Repórteres sem Fronteiras ⁹⁶, foram registradas 80 mortes de jornalistas, ao redor do mundo. Nenhuma morte registrada no Brasil. O relatório também identifica 408 jornalistas detidos ou reféns, em nível global. Nenhum registro no Brasil. De que modo o “risco de assédio e ataque violento”, pode ser caracterizado como um indicador do declínio da democracia, no País, em 2018?

Sobre a corrupção endêmica, o País passou, ao menos desde 2005, por sucessivos escândalos de corrupção sistêmica, nos conhecidos casos do *Mensalão*, *Petrolão* e nos processos investigados pela operação Lava-Jato. O País eliminou o financiamento empresarial de campanhas, por decisão do Supremo Tribunal Federal, em 2015, e vem produzindo um amplo processo de investigação de crimes contra o patrimônio público, envolvendo precisamente os “níveis mais altos” do mundo político (incluindo-se as prisões do Ex-Presidente Lula da Silva e do Ex-Presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha). Por certo não isentas de controvérsia e

⁹⁴ <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2019/brazil>

⁹⁵ <http://especiais.g1.globo.com/monitor-da-violencia/2018/mortes-violentas-no-brasil/>

⁹⁶ https://rsf.org/sites/default/files/rsf_2018_pt.pdf

geradoras de tensões, no mundo político, as investigações e condenações em curso, bem como o amplo processo de renovação política, registrado nas eleições de outubro de 2018⁹⁷, deveriam ser tomadas como uma demonstração de fragilidade ou força da democracia brasileira?

Novamente, o argumento impressionista ou falácia *cherry picking*. Ela foi bem definida por Gary Klass, estatístico da Illinois State University, como a “seleção enviesada de indicadores sociais para apoiar ideias preconcebidas”. Na visão de Klass, se trata de um fenômeno crescentemente comum, do debate público, diante da expansão das “alternativas de indicadores sociais e séries temporais que permitem ao pesquisador escolher pontos de início e fim para comparação” (Klass, 2008). Desse modo, é possível dizer que o Congresso Americano é incapaz de monitorar adequadamente e se contrapor ao executivo federal, até as eleições intermediárias, de 2018, quando os democratas obtiveram maioria na Câmara dos Deputados, ou que há grupos nazifascistas agredindo minorias, no Brasil, até se descobrir que eram falsas as acusações de que uma suástica havia sido marcada no corpo de uma jovem estudante, no sul do Brasil⁹⁸.

Em ambos casos analisados, percebe-se o quanto demonstrações formalmente elegantes podem se revelar, ao final do dia, como exemplos do que se poderia chamar de “evidências de pés-de-barro”. Quando se observa um pouco além da esteticidade gráfica, percebe-se que a base empírica utilizada vem contaminada por um amálgama de juízos de valor, segundo um viés político bem determinado. Isto apenas nos sugere cuidado. O cuidado de fazer as perguntas incômodas e retomar a velha lição weberiana sobre a exigência de neutralidade axiológica que envolve o trabalho da ciências, e em particular a pesquisa em ciências sociais⁹⁹. Caso contrário chegaremos à conclusão de que ao menos parte relevante das ciências políticas tende a

⁹⁷ Os índices de renovação na Câmara dos Deputados e do Senado Federal foram, respectivamente, de 52,5% e 85%, os mais altos registrados nas últimas duas décadas, no Brasil.

⁹⁸ Caso amplamente explorado na campanha presidencial brasileira de 2018. A jovem foi posteriormente indiciada pela Polícia Civil do Rio Grande do Sul por falsa comunicação de crime. Isoladamente, trata-se de um fato sem maior relevância, e é exatamente disso que trata a *cherry picking fallacy*: a reunião de episódios, por vezes controversos, por vezes retirados de contexto, por vezes relevantes (ainda que não suficientes para produzir o nexo causal desejado) de modo a sustentar um argumento politicamente orientado.

⁹⁹ Weber em “A Ciência como Vocaç  o”.

acompanhar os movimentos de opinião característicos do senso comum. O relatório The Democracy Project ¹⁰⁰, concluiu que a percepção de risco democrático, nos Estados Unidos, varia fortemente segundo as inclinações partidárias dos cidadãos. 57% de autodefinidos democratas concorda que Estados Unidos correm o risco real de se tornar um país autoritário. Pela mesma margem, a maioria dos republicanos diz não concordar com este risco. Pesquisa do Pew Research Center chegou a resultado similar: 72% de republicanos e simpatizantes dizem que a democracia está funcionando bem nos EUA, contra apenas 48% de democratas e simpatizantes¹⁰¹.

A análise política não deveria funcionar desta maneira, e talvez a filosofia tenha um contribuição a oferecer, neste terreno. Seu papel é precisamente o de perguntar sobre os fundamentos, identificar o argumento falho, olhar um pouco além da evidência empírica e ajudar as ciências sociais a pensar à distância segura das inclinações de natureza política ou cultural que povoam, legitimamente, nossas democracias.

A democracia na era digital

Na expressão do Professor Martin Hilbert, da Universidade da Califórnia, a democracia representativa não estava preparada para a era digital. “Os representantes hoje podem ter acesso a tudo o que os cidadãos fazem, e os cidadãos podem ditar a vida dos representantes”. É difícil mensurar a extensão destes fenômenos. O ponto é que se rompeu o estado de coisas em que uma elite de atores políticos, grupos organizados de pressão e intelectuais públicos comandavam a cena pública.

Iascha Mounk referiu-se ao fenômeno, observando ter “diminuído dramaticamente a distância entre *insiders* e *outsiders* no mundo da política” (Mounk, 2018, p.148). Isto aconteceu, em boa medida, uma vez que a revolução tecnológica reduziu sensivelmente o custo da informação e do ativismo político. Em uma medida

¹⁰⁰ https://www.democracyprojectreport.org/sites/default/files/2018-06/FINAL_POLL_REPORT_Democracy_Project_2018_v5.pdf

¹⁰¹ <file:///Users/fernandoschuler/Downloads/4-26-2018-Democracy-release-1.pdf>

relevante, as tradicionais instituições da democracia liberal, partidos, parlamento, sindicatos e a mídia tradicional, perderam a primazia da representação política e seu papel de mediação e filtro da opinião pública.

Isto tudo é perfeitamente positivo para a democracia. Um número espantoso de pessoas entrou no jogo. No Brasil de 2019, estima-se que algo próximo a 15% do eleitorado participe de modo ativo do debate público, opinando e compartilhando informação nas redes sociais.

Trata-se de uma tendência claramente identificada pelo The Economist Intelligence Unit's Democracy Index. O relatório, em sua edição de 2018, registra uma tendência de estabilização do estado da democracia global. O que chama a atenção, no entanto, é um processo contínuo, ao menos desde o início da segunda década do século XXI, de crescimento dos indicadores de participação política¹⁰². Manuel Castells identificou o mesmo fenômeno, em seu *Redes de Indignação e Esperança*, de 2013. Movimentos de rua, redes organizadas a partir da internet, não raro ao estilo *flash mob*, proliferação de partidos e organizações civis e, em especial, a incorporação de uma quantidade inédita, ainda que difícil de quantificar, no universo da opinião e do engajamento político.

Há um processo em curso de fragmentação do poder e de afirmação da igualdade, no universo da participação política. Moisés Naim definiu isto de modo original, sob o conceito do fim do poder. O fenômeno, de modo geral, é similar ao diagnosticado por Fukuyama em seu *Political Order and Political Decay*: o crescimento da classe média global, o aumento dos indicadores de escolaridade, a disposição abundante de informação e a emergência dos chamados valores “pós-materiais” como pauta central da democracia. O mal estar da democracia, em nosso tempo, tem a marca deste processo realinhamento de forças. Ele provém do excesso, da presença desordenada de novos atores, da multiplicidade das questões em jogo, do ruído que a democracia na era da abundância provoca.

¹⁰² <https://www.economist.com/graphic-detail/2019/01/08/the-retreat-of-global-democracy-stopped-in-2018>

Se as pessoas podem atuar diretamente na cena pública, elas não restringirão sua intervenção aos temas propriamente políticos, associados à alta gestão pública ou política macroeconômica. Elas farão emergir na esfera pública os temas do *common sense*. Temas sobre os quais há pouco ou nenhum consenso possível, nas grandes sociedades abertas. Questões da vida, do cotidiano, das opções éticas e estéticas, da paixão religiosa ou ideológica, que fluem para a esfera pública sem o filtro ou o tempo que é próprio das instituições. Em boa medida, é neste espaço que floresce a temática identitária. Fukuyama bem observou que “as mídias sociais são o ambiente perfeito para as políticas de identidade”. A ordem de assuntos e prioridades que estava na cabeça das pessoas era, afinal de contas, distinta dos temas racionais em exame por parte das instituições bem estabelecidas da democracia liberal. Daí o divórcio. O reiterado estranhamento entre as instituições e o cidadão comum. A diferença de linguagem, a retórica fora do lugar.

Na clássica formulação de Anthony Downs, a democracia é marcada por uma fratura informacional, dada pelo alto custo da informação para o cidadão comum. Seu custo é alto por uma razão bastante simples: os cidadãos, individualmente, não tem efetivamente poder nenhum da tomada de decisão política. Sua capacidade de decidir uma eleição, por exemplo, é virtualmente nula. Neste quadro, não faz muito sentido buscar informação e agir com responsabilidade, na tomada de posição pública. Isto é diferente quando ele precisa escolher a escola para os filhos e agir como um consumidor, no mercado, contexto no qual cada um é soberano para decidir e terminará por arcar com o ônus de uma má escolha. Na esfera política, ao contrário, torna-se racional a atitude do alienado, o mesmo valendo para a figura alto grotesca do ativista apaixonado, cuja postura traduz um tipo paradoxal de alienação estridente.

O acesso abundante à informação, propiciado pela revolução digital, não altera este postulado fundamental. Temos informação quase infinita e mais capacidade para agir, mas o sistema de incentivos da democracia prossegue essencialmente inalterado. A velha ideia de Mill, em *Considerações sobre o Governo Representativo*, segundo a qual seria possível educar o cidadão caso “as circunstâncias lhe possibilitassem dispor de uma dose considerável de responsabilidade pública”, se mostrou quando muito, uma meia verdade. A democracia digital, ao reduzir o custo associado à participação

política, fundamentalmente ofereceu projeção e influência ao cidadão, sem criar os incentivos para que ele aja com mais responsabilidade do que o fez até então.

O resultado é um tanto distinto do percebido por Bobbio, nos anos 80, quando incluiu a educação dos eleitores como uma das “promessas não cumpridas da democracia” (Bobbio, 2009). Seu diagnóstico estava correto: não havia sinais de que a democracia havia efetivamente transformado o eleitor em algum tipo razoável e reflexivo, um tomador de decisões racional à imagem do Vulcan, de Jason Brennan¹⁰³. Bobbio se equivocou apenas na derivada do argumento. A persistência da alienação não se deu pelo crescimento da apatia ou do voto de clientela, mas pelo engajamento febril. Pela vociferação apaixonada nas redes sociais, que funciona como o pão de cada dia de nossas democracias instáveis.

Surge aqui a grande distorção. O ecossistema criado pela revolução tecnológica não faz emergir, no espaço público, uma representação relativamente uniforme dos cidadãos. Ele favorece não apenas um certo espectro de atores, na cena pública, mas também um certo modo de conduzir a ação política. Vale aqui observar os dados recentemente divulgados pelo The Hidden Tribes Project¹⁰⁴. A pesquisa mostra que, entre os cidadãos simpáticos ao Partido Democrata, 53% definem-se como politicamente moderados ou conservadores, contra apenas 29% dos democratas que costumam postar conteúdos em redes sociais e são ativos na internet. Entre os democratas ativos na internet, 28% declararam ter participado de algum tipo de protesto, no ano passado, contra apenas 7% dos democratas em geral.

O resultado geral da pesquisa indica que o nível de consenso, na base da sociedade americana, é significativamente maior do que habitualmente sugerem os argumentos em torno da “democracia polarizada”, na época atual. É um erro elementar confundir o que se passa no ambiente tóxico das mídias sociais com o sentimento mais amplo e difuso da sociedade. Isto pode ter levado, por exemplo, a campanha presidencial de Hillary Clinton, em 2016, à ênfase exagerada nos temas

¹⁰³ Brennan, em *Against Democracy*, definiu o Vulcan como aquele que dispõe de muito informação e pouca, ou nenhuma, emoção, e é capaz de agir com racionalidade, na esfera pública.

¹⁰⁴ https://hiddentribes.us/pdf/hidden_tribes_report.pdf

identitários, conforme a crítica formulada por Mark Lilla¹⁰⁵. Em boa medida, a capacidade de compreender e expressar demandas deste espectro mais amplo da sociedade, que a pesquisa apropriadamente chama de *maioria escondida*, pode explicar o sucesso de líderes populistas, em nossas democracias. Analisar este fenômeno vai além dos limites do presente ensaio.

Há, efetivamente, um novo ator na democracia. A minoria volátil e barulhenta que protagoniza o debate público, nos meios digitais. Trata-se de um fenômeno novo e de dimensões ainda pouco conhecidas. Algumas indicações são possíveis. Trata-se de um ecossistema de baixa empática, como bem identificou a neurocientista inglesa Susan Greenfield¹⁰⁶. A democracia nasceu sob a ideia do diálogo travado no espaço da comunidade. Espaço do encontro, da fala e do argumento. No meio digital, travamos combate com quem não conhecemos, não vemos o rosto ou escutamos a voz. Nossa posição tende a ser, a cada momento, a do jogador que escolhe em situação de incerteza. Ele tende à opção conservadora, marcada pela baixa propensão a confiar e esperar algum tipo de diálogo cooperativo.

À baixa empatia soma-se a imediatricidade. Com a perda do papel de filtro e mediação, por parte das instituições, o ambiente político é conduzido sob a lógica da reação instintiva e emocional. *O que é golden shower?* foi o tweet que mais gerou engajamento digital, por parte do atual Presidente Brasileiro, em seus primeiros 100 dias de governo. O sistema 1, de Daniel Kahnemann, parece estar no comando. A democracia perde muito de seu elemento reflexivo.

Associado a este fenômeno, ganha escala e interesse o impacto da informação irrelevante sobre a tomada de decisão democrática. A presença de informação irrelevante aumenta a probabilidade de erro e custos de tempo, em processos de decisão, levando a escolhas subótimas (Chadd, Ozbay & Ozbay, 2018). Fake News são um tipo de informação irrelevante, mas estão longe de resumir todo o problema. Dispersão, perda de tempo, atenção a temas laterais e folclóricos, exasperação vazia, são fatores por vezes difíceis de identificar e reconhecer, no cotidiano do debate

¹⁰⁵ Tema de seu *Once and a Future Liberal* (2017) e, de modo resumido, de seu artigo no *The New York Times*, *The End of Identity Liberalism*, em nov/2016.

¹⁰⁶ Greenfield desenvolveu o tema em *Mind Change* (2015).

público. Eles alimentam o ecossistema de baixo consenso e instabilidade crônica que parece marcar a democracia contemporânea.

É ainda muito cedo para dizer o que isto significará, para o futuro do sistema democrático. É evidente o ganho relativo à capacidade de expressão e liberdade de agir, encontrar e influenciar pessoas, produzir barulho e pressão política, no ecossistema digital. A governabilidade das instituições democráticas, sua condição para produzir consensos, bem como a capacidade dos governos de produzirem resultados à altura das expectativas alimentadas pelo sistema, no entanto, parecem ter recuado, nestes anos. Na expressão bem humorada de Andrew Rawnsley, “a democracia se tornou mais venenosa, ainda que mais desdentada”. Daí o democracia. A instabilidade e a permanente sensação de fragilidade institucional parecem se tornar o seu novo normal. Yascha Mounk acerta quando diz que “no curto prazo – isto significando para o resto de nossas vidas – (a internet, as redes sociais) irão fazer do mundo um lugar mais caótico”. (Mounk, 2019, p. 149).

Soa precipitado e um tanto gratuito dizer que a democracia vive sua grande crise. A história sinuosa dos últimos dois ou três séculos, e o espetacular avanço democrático que assistimos, em escala global, a partir dos anos 80, nos sugere que andamos apenas em meio a uma fase de ajuste do mundo social aos efeitos disruptivos que a revolução tecnológica produziu na democracia. Mais razoável é pensar que a consciência do mal estar da democracia conduzirá nossas sociedades abertas a criar, gradativamente, os remédios exigidos para que suas instituições sejam preservadas e adaptadas aos novos tempos.

Há um par de décadas, esta tem sido a matéria de reflexão e experimentação empírica do professor James Fishkin, da Stanford University. Fishkin desenvolve um modelo que se enquadra perfeitamente a esta ideia de que as sociedades democráticas dispõem da capacidade de encontrar modos de cura a seus próprios males, mesmo que tudo permaneça opaco e confuso durante um longo tempo. O modelo desenvolvido por Fishkin diz respeito à ideia da democracia deliberativa. Seu foco é

ao invés de tomar as preferências como dadas, do jeito que elas vierem a se manifestar, o propósito da democracia deliberativa é observar de que

maneira nossas visões sobre o que deve ser feito podem amadurecer sob condições em que razões baseadas em evidências e argumentos podem ser mais consequentes. Em que argumentos possam ser apresentados e respondidos e tentativas de enganar e manipular tenham menos efeito (Fischkin, 2018, p. 03).

A democracia deliberativa funcionaria como uma terceira via, para além da cisão contemporânea entre o populismo e a tecnocracia. Ela confronta os males da democracia digital, e sob certo aspecto há muito conhecidos a partir da teoria da escolha pública. Ao invés do político profissional, o homem comum. Confronta-se os problemas de agência e reduz-se o impacto da assimetria de informação. O debate público substitui a imediatividade pelo incentivo à reflexão e à ponderação. O encontro face à face recompõe um sentido de comunidade, e o menor número, o senso de que cada um pode desempenhar um papel relevante e fazer a diferença servem como contraveneno ao fenômeno da alienação racional.

O modelo, de um modo geral, termina por funcionar como um tipo mais sofisticado e viável de epistocracia. Mais sofisticado, visto não confiar simplesmente na ideia de que algum critério formal de educação ou expertise política possa determinar melhores escolhas; Viável visto que não pretende substituir o mecanismo democrático tradicional, mas servir com seu complemento, como um tipo de bússola para a escolha pública. Afora isto, um modelo já amplamente testado, no mundo real da política, com resultados promissores.

É provável que não exista uma grande saída para o mal estar da democracia atual, mas um conjunto de ajustes que já se anunciam. O recurso à democracia deliberativa é um deles. A aposta redobrada nas instituições, a confrontação da informação irresponsável, com as agências de *fact-checking*, a expansão dos espaços de auto-regulação, em boa medida alavancados pela experiência multifacetada da *sharing economy*, a afirmação de organismos internacionais, como a OCDE, e a fixação de parâmetros de governança que crescentemente transcendem os espaços nacionais e a deliberação pública. A expansão lenta, porém segura, da sociedade de direitos, bem exemplificada na ampliação dos direitos da comunidade LGBT e da presença feminina no mundo político. Os caminhos se abrem em múltiplas direções. A filosofia

política e as ciências políticas poderiam contribuir, de algum modo, agindo com alguma frieza e senso de proporção, em uma época de intranquilidade.

Referências bibliográficas

Anna Lührmann & Staffan I. Lindberg (2019): A third wave of autocratization is here: what is new about it?, Democratization, DOI: 10.1080/13510347.2019.1582029

Anna Lührmann, Valeriya Mechkova, Sirianne Dahlum, Laura Maxwell, Moa Olin, Constanza Sanhueza Petrarca, Rachel Sigman, Matthew C. Wilson & Staffan I. Lindberg. State of the world 2017: autocratization and exclusion? Democratization, Vol. 25, 2018, Issue 8.

Bobbio, Norberto. O Futuro da Democracia. Ed. Paz & Terra, 2009.

Brennan, Jason. Against Democracy. Princeton University Press, 2016.

Chadd, Ian; Filiz-Ozbay, Emel; Ozbay, Erkut Y. The Relevance of Irrelevant Information, May 25, 2018

Downs, Anthony. An economic theory of democracy. Pearson, 1997.

Fischkin, James. Democracy when people are thinking. Oxford University Press, 2018.

Fukuyama, Francis. Political Order and Political Decay. Profiles Book, 2015.

Greenfield, Susan. Mind Changes. Random House, New York, 2015.

Iascha, Mounk. The People vs. Democracy, Harvard University Press, 2018.

HORTON, S. (1996), 'The CivH service,' FARNHAM, D. i HORTON S. (eds.), Managing the New Public Services (London: Macmillan, Second Edition).

Klass, Gary. Just Plain Data Analysis: Common Statistical Fallacies in Analyses of Social Indicator Data. Statlit.org 2008.

Levitsky, Steven & Zibblat, Daniel. How Democracies Die. Broadway Books, New York, 2018.

Pinker, Steven. Enlightenment Now. Viking, 2018.

Runciman, David. How Democracy Ends. Basic Books, 2018.

Sclove, Richard. Democracy and Technology. The Guilford Press, 1995.

Modus vivendi as a liberal practice

Roberta Sala *

Abstract

Modus vivendi has been traditionally conceived of as the pejorative model of toleration, i.e., toleration as mere acquiescence or forbearance. Interpreted as the ‘darkest side’ of toleration, modus vivendi is pursued for prudential reasons only, surely not for moral reasons like respect for others’ freedom and self-determination. This is the idea of modus vivendi theorized by John Rawls, who conceives it as the unstable way for people to coexist in spite of the ‘unreasonableness’ of some of them. *Pace* Rawls, modus vivendi is not to be understood necessarily as this fragile arrangement. Modus vivendi may be instead a practical accommodation that can be accepted for a variety of reasons by those who are parties to it. In order to defend modus vivendi I first introduce some seminal accounts of it, then, secondly, I try and interpret it as a liberal practice. I choose thus not to engage with a proper theory of modus vivendi. I will be rest content with modus vivendi being an effective practice to deal with differences. I interpret this practice as liberal, that is, open to host any difference, both liberal and non-liberal. Modus vivendi is thus consistent with liberalism and its ideals.

Keywords

Liberalism; Unreasonableness; Toleration; Realism.

Riassunto

Il modus vivendi è stato tradizionalmente inteso come un altro nome per la tolleranza negativa, come cioè forma della non-interferenza quale mera sopportazione.

* University Vita-Salute San Raffaele – CeSEP – Milan, Italy.

Le ragioni per un *modus vivendi* sono in questo senso prudenziali, non sono le ragioni morali quali il rispetto dell'autodeterminazione e della libertà altrui. John Rawls considera così il *modus vivendi*, qualificandolo come la modalità instabile in cui persone convivono nonostante l'irragionevolezza di una parte di loro. Nonostante Rawls, il *modus vivendi* può essere altresì un accomodamento pratico accettabile per molte ragioni, morali e/o prudenziali. Con l'intento di difendere il *modus vivendi*, questo contributo si sviluppa così: dapprima sono presentate alcune recenti prospettive intorno al *modus vivendi*; quindi, il *modus vivendi* viene difeso come pratica liberale. Non è presente intento proporre una teoria del *modus vivendi* ma soltanto difenderlo come una pratica efficace per gestire le differenze. Si tratta di una pratica liberale poiché non esclude nessuna differenza, liberale o meno che sia.

Parole chiave

Liberalismo; Irragionevolezza; Tolleranza; Realismo.

Introduction

Why *modus vivendi*? I start by asking this question for a couple of reasons.

First: *modus vivendi* has been traditionally conceived of as the pejorative model of toleration, i.e., toleration as mere acquiescence or forbearance. So construed, toleration is seen as just absence of intolerance. So, it represents a convenient option, coming naturally as the cheapest way to act. When people fail to make up a safe world, they find how to cohabit by way of toleration as *modus vivendi*. Second: if *modus vivendi* is interpreted as the 'darkest side' of toleration, it is pursued for prudential reasons only, surely not for moral reasons like respect for others' freedom and self-determination. When there is no room for toleration as a positive attitude of acceptance based upon equal respect, *modus vivendi* does its work as a way to cohabit peacefully, with persons with whom one fundamentally disagrees. No

moral reasons are needed to join this kind of cohabitation. Simply people choose cohabiting peacefully rather than fighting.

These two traditional understandings of *modus vivendi* seem obsolete: in liberal democracies people live together and base this living together upon moral values such as freedom, equal respect, and mutual acceptance. So interpreted, *modus vivendi* seems too an old-fashioned notion to be still attractive.

More recently, a negative representation of *modus vivendi* has been contested by John Rawls. According to Rawls, *modus vivendi* is a precarious equilibrium that depends on “circumstances remaining such as not to upset the fortunate convergence of interests”¹⁰⁷. Rawls is extremely sceptic about *modus vivendi*: *modus vivendi* is in fact the way in which the so-called ‘unreasonable’ people adhere to liberal institutions. Unreasonable people are those who do not take others to be equally deserving of freedom and respect. They are unreasonable in so far as they do not support these basic ideas of liberal democracies. This clarifies why ‘unreasonable’ people adhere to liberal institutions for prudential and not moral reasons, that is, as Rawls would say, for the ‘wrong reasons’. That explains also why these ‘unreasonable’ people are ready to violate institutions as suits their interests when circumstances allow. Understood as a mere balance of forces or, more generally, as a contingent equilibrium between contrasting interests, *modus vivendi* is intrinsically destined to instability. *Pace* Rawls, *modus vivendi* is not to be understood necessarily as a fragile balance of political forces. *Modus vivendi* may be reached also for moral reasons or even prudential reasons may help supporting a stable *modus vivendi*. Quoting Horton, “a *modus vivendi* is a practical accommodation that can be built around any number of factors and be accepted for a variety of reasons by those who are parties to it”¹⁰⁸. For now, suffice it to say that those reasons may vary from prudential considerations to moral reasons, from measures of self-interest to whatever moral principles and values.

¹⁰⁷ Rawls 2005: 147.

¹⁰⁸ Horton 2010.

The above misrepresentation of *modus vivendi* has to be revised. In order to defend *modus vivendi* I first introduce some seminal accounts of it, then, secondly, I try and interpret it as a liberal practice. I choose thus not to engage with a proper theory of *modus vivendi*. I will be rest content with *modus vivendi* being an effective practice to deal with differences. I interpret this practice as liberal, that is, open to host any difference, both liberal and non-liberal. *Modus vivendi* is thus consistent with liberalism, specifically with respect for persons as ‘their values’-holders. *Modus vivendi* is here the frame including all differences, albeit under certain conditions.

My argument proceeds as follows: a) I clarify the notion of *modus vivendi* by focusing on the pejorative meanings of ‘*modus vivendi*’ both in the traditional and in the Rawlsian way; b) then I focus on the relationship between *modus vivendi* and liberalism: my idea is that *modus vivendi* does not represent an alternative to liberalism but it offers a way to cope with disagreements within a liberal framework. In short, I subscribe to a version of liberal *modus vivendi* in which liberal and non-liberal differences may be hosted; c) finally, I draw some conclusions.

1. Modus vivendi: less than an ideal

In contemporary political debate the expression ‘*modus vivendi*’ describes a group’s way of living together in spite of disagreements that would likely cause conflict among its members¹⁰⁹. Disagreements concern values, beliefs, culture, identity, religion, and also interests. Furthermore, people who are somehow identical with regard to those features may find themselves involved in conflict, i.e. for scarce resources. Thus, even a homogeneous group may need a *modus vivendi*. However, *modus vivendi* is invoked most frequently as a device of contemporary ‘deeply divided’ societies, where differences are not easily reconcilable. It describes an arrangement a number of parties have negotiated to enable themselves to live together peacefully, given the realities of their particular situation.

¹⁰⁹ Jones 2017.

This emphasis on reality puts a distance from the Rawlsian ideal of just society: *modus vivendi* is to be distinguished from a society the members of which regard or should regard its arrangements as just. According to Rawls, a just society is the ideal way of cohabitation for people who experience no conflict between their moral, philosophical, or religious positions. People belonging to a just society agree on fundamental political values such as liberty, freedom, equal respect, on the basis of which they may cohabit fairly. This cohabitation is supported by an overlapping consensus on the constitutional essentials of a liberal democracy, embodying those shared political values. Thus, there is no room for compromise, at least with regard to the society's basic structure and constitutional essentials.

In front of a disagreement on these fundamental values or constitutional essentials, there may be a way of supporting liberal institutions falling out the overlapping consensus: it is the way of a 'mere' or Hobbesian *modus vivendi* as a result of a calculus of opportunities or of simple fear. This kind of *modus vivendi* is intrinsically unstable, doomed to change as circumstances vary.

So far, I have shortly recalled the Rawlsian idea of fair society and, conversely, of *modus vivendi* as a 'tolerated' way to comply with fair institutions for prudential, i.e. wrong, reasons. Many authors label the Rawlsian account of just society as unrealistic. Those who do not share any political values and any commitment to a fair society are too far from being motivated to behave accordingly. Being sceptic about the feasibility of the Rawlsian society does not mean rejecting it or denying its possible 'utility' (for example, in orienting people towards ideals as standards or comparison criteria). As an ideal, the Rawlsian society is desirable but utopian, thus politically irrelevant.

This emphasis on reality is crucial for properly understanding *modus vivendi*: against abstract ideals and presumed realisations of abstract ideals, *modus vivendi* is a pragmatic response to the realities in which the parties find themselves, in their given circumstances. As for all those who are parties to it, *modus vivendi* will be *less* than their ideal, *less* than they would ideally like. It represents a 'second best', although practically it may be the best that is realizable.

Furthermore, this ‘second best’ is being achieved for a variety of reasons that can be both moral and non-moral. It can be constructed from any motive and it causes the parties to make the best of specific situations. In some circumstances, it is more important that the outcome be seen on all sides as a rough and ready compromise in which all the parties have been given something and each has made concessions. Hence, *modus vivendi* requires less than consent given under conditions of freedom and equality of the sort demanded by the Rawlsian overlapping consensus. The sort of consent reached through a *modus vivendi* is quite distant from the crucial feature of the overlapping consensus, i.e. supporting political institutions in a way which is compatible with free will and personal autonomy¹¹⁰.

2. *Modus vivendi and liberalism*

2.1. *Modus vivendi or (moral) liberalism*

After briefly illustrating the negative meaning that *modus vivendi* has been conferred in the Rawlsian account, I recall now the already mentioned crucial criticism to it, the one reproaching the Rawlsian account of being unrealistic. I am referring to the realist trend in political theory the start of which has been marked paradigmatically by Bernard Williams’s *In the Beginning was the Deed* (2005)¹¹¹.

Realism is generally presented as an alternative to ideal theory, an attack on the ‘moral liberalism’ of Rawls and his attempt to prioritizing morality (i.e. justice) over *real* politics (i.e. the ways that political arrangements actually function, the reality of disagreement and conflict, the priority of order and stability on justice and so on)¹¹². Realism is for correcting moral liberalism or, in Horton’s words, ‘liberal moralism’¹¹³, mostly for its descriptive inaccuracy and for its mischaracterization of politics in various ways, for example for beginning with a Kantian model of free, equal

¹¹⁰ Rossi 2010.

¹¹¹ Many authors contributed actively to the realistic turn in political theory: for instance, Geuss 2008; Gray 2000; Newey 2001; Horton 2010; Rossi and Sleat 2014.

¹¹² Sleat 2013.

¹¹³ Horton 2010: 431-448.

and unencumbered individuals and for disregarding social bounds and relationships of power. According to realism, these facts are not contingent for politics: politics is about having to cope with these kinds of features of human coexistence.

In this perspective, *modus vivendi* may represent an alternative to moral liberalism, figuring as a proper realist approach to politics. *Modus vivendi* may be understood as any political arrangement primarily aimed at granting peace and security to all those who are party to it, whatever reasons they may have to value peace and security as well.

Let me introduce some realist views on *modus vivendi*. I start from the one propounded by Horton, who clarifies what it does represent for political theory¹¹⁴. Generally speaking, a *modus vivendi* is about seeking to avoid the kinds of evil that make practically impossible any worthwhile life. This does not entail that *modus vivendi* implies that peace or security are the only concerns; it implies only that they do have a special place as *goods of politics* that everyone is likely to share. How to value these goods of peace and security is something that everyone will individually evaluate.

This account of *modus vivendi* as a way to pursue a peaceful coexistence is compatible with many different reasons to adopt it, be they moral or non-moral, liberal or non-liberal. People may have in common moral commitments or concerns, but they may have ‘their’ own reasons too. Thus, they may consent on shared moral contents or, alternatively, they may act in non-moral ways promoting a *modus vivendi*.

Then, Horton highlights a fundamental feature of *modus vivendi*, that is, its being deemed *acceptable* by those who are party to it. A *modus vivendi* is obtained only if each of the parties to it concedes something and only if each agrees to it. This agreement - not necessarily a moral consensus *à la* Rawls - is what we can expect the parties would regard as legitimate. Speaking of legitimacy may sound like a reintroduction of liberal consent. On the contrary, this agreement is not (or not

¹¹⁴ Horton authored many relevant essays on *modus vivendi*. Among others: Horton 2007; Horton 2010; Horton 2011.

necessarily) an expression of moral consensus but just an evidence of being party to a *modus vivendi* and accepting it.

In the end, this account of legitimacy as factual acceptance gives Horton's *modus vivendi* a peculiar normative dimension, much more empirical in character than in any liberal settlement¹¹⁵.

I go now to two further 'political realists' seeing *modus vivendi* as alternative to moral liberalism. Discussing *modus vivendi*, Enzo Rossi declares previously to be sympathetic with the realist turn in political theory in which *modus vivendi* finds room. Indeed, *modus vivendi* is an alternative to consensus-based accounts of liberalism¹¹⁶. Rossi too emphasizes that the sort of agreement reached through a *modus vivendi* is incompatible with the most important requirement of the consensus view of liberal legitimacy, i.e. grounding political power in a way which is respectful of autonomy. Nonetheless, Rossi values *modus vivendi* as that settlement achieved between the competing demands of different actors, in which basic rights are protected. For this to be attained, a condition of peaceful coexistence (or absence of violence) is needed, and this sort of peaceful coexistence could also be interpreted as itself a basic right. In this regard, *modus vivendi* is not so alien to liberalism: they both aim at peace. What differs are the reasons for which peace is being sought. Rossi annotates that liberals should drop the language of morals, or of the universal appeal to the value of autonomy: they should adopt the language of *modus vivendi*, i.e. of justifying political institutions as the best arrangement between competing interests and conceptions of the good.

I spend now a few words to illustrate the realist perspective on *modus vivendi* defended by Matthew Sleat¹¹⁷. According to Sleat, *modus vivendi* is not, at least in the first instance, a theory of liberalism. It is a theory of politics about the conditions in which politics takes place and the human needs to which it is expected to respond. Similarly, Sleat defends *modus vivendi* as a compromise grounding social order. He assumes compromise to largely depend on the beliefs, values and commitments held

¹¹⁵ About Horton's *modus vivendi* and liberal consensus: Baiaxu 2017; Jones 2017.

¹¹⁶ Rossi 2019.

¹¹⁷ Sleat 2015.

by the agents in any particular context. This focus on facts – and it is a fact of politics that what counts as acceptable will depend on the beliefs of those who need to accept them – induces some critics to see *modus vivendi* as a mere description of facts. Such an account is wrong because it is wrong saying that *modus vivendi* is just descriptive and not normative: on the contrary, it makes normative judgements about peace and compromise, although we need to explain why we should value peace and compromise and why we should care about those with whom we disagree. Having said that, the difference between liberalism and *modus vivendi* apparently depends on that between moralist and realist theories, not on that between normative and descriptive theories. The point will be about what normativity in politics means. Indeed, this is part of the current realist debates¹¹⁸.

To recapitulate, realists generally offer *modus vivendi* as alternative to liberal settlement grounded on consensus. *Modus vivendi* and liberalism have in common a strong commitment to peace, whatever reasons people may have for pursuing it. Nonetheless, their difference should not be elided, especially with regard to the idea of normativity they presuppose.

2.2. Modus vivendi liberalism

I come now to sketch some accounts of the so-called *modus vivendi* liberalism, starting from the famous one defended by David McCabe¹¹⁹. The core idea is that, through *modus vivendi*, liberalism (or rather liberal order) can be rationally vindicated to illiberal people. Even if it is still necessary that people should have good reasons to sustain liberal institutions, these reasons need not themselves be exclusively universally moral. There is indeed not only one account of justification but, to quote McCabe, a ‘multivalent account’ of it¹²⁰.

This is not only a theoretical issue for liberals, it is a moral question too,

¹¹⁸ Sleat 2014.

¹¹⁹ McCabe 2010.

¹²⁰ McCabe 2010: 160.

because the commitment to ensuring that political order is acceptable to all people relies on the moral status of all individuals as free and equal. This commitment is part of the political morality of liberalism. *Modus vivendi* is, thus, a moral way to conceive political coexistence between liberal and illiberal people.

Interestingly, in a recent essay McCabe deals with *modus vivendi* as a general framework for understanding how to think about political groups departing in significant ways from liberalism¹²¹. This understanding defends liberalism on ‘*modus vivendi* grounds’ as the solution to a specific task, the one of finding political arrangements that might be broadly acceptable to ‘new’ citizens living in the context found in Western liberal democracies. The idea that political institutions should be acceptable to those who live under them and not just coercively imposed is capturing a right that people possess to live under institutions that are broadly agreeable to them. The appeal of *modus vivendi* as an approach to global instances refers to a political morality that is distinct from that of Rawlsian liberal moralism. In this ‘trans-contextual’ view *modus vivendi* liberalism is a *moderate* liberal moralism that endorses liberal ideals (i.e. liberal rights) in a non-absolutist fashion.

This point may be made with Stephen Wall’s words: *modus vivendi* is a *moralized* notion, drawn on ideas from both liberal moralism and *modus vivendi* political theory¹²². It reveals the failures of both liberalism and *modus vivendi* when they part company. On the one hand, liberal moralists have failed to address adequately the question of which political arrangements are worthy of support in unfavourable circumstances. Further, they have tended to overstate the relevance of abstract principles and ideal justice. On the other hand, critics of liberal moralism have failed to articulate a worked-out conception of acceptability; and, as a consequence of this, they have failed to appreciate the extent to which doing so requires an appeal to general moral principles¹²³. These failings on both sides do much to explain the perceived opposition between liberal moralism and *modus vivendi*

¹²¹ McCabe 2019.

¹²² Wall 2013.

¹²³ Similar considerations can be found in Wendt 2016.

politics. Moving past these failings puts us in a position to appreciate the deep compatibility of the two sets of ideas.

To conclude, *modus vivendi* liberalisms hold the coherence between *modus vivendi* and liberal moralism, albeit moderate. *Modus vivendi* is a moralized one. In order to reach a moralized *modus vivendi*, the parties must be *motivated* to support and sustain institutions, not just judge that this is what they ought to do. This means that there must be sufficient *convergence* of judgment among the interested parties that a designated political arrangement, in those circumstances, is worthy of support, for whatever reasons¹²⁴.

2.3. *Remarks*

The short overview I sketched above is conducive to a general remark: *modus vivendi* arrangements are quite far away from what the morally best arrangements would be. Although the above accounts offer different perspectives on the normativity of *modus vivendi* (for no one *modus vivendi* is just a descriptive phenomenon), all of them recognize limits to what may count as a *modus vivendi*. There is no place for universally moral criteria that are superimposed from the outside, but intrinsic requirements to what a *modus vivendi* should be. A *modus vivendi* is the arrangement that secures peace or, at least, absence of violence and evil. People who live under it accept it as a second-best, as their superior ideals are not finding any concrete realization; but sometimes people live under it without doing it consciously¹²⁵.

In particular, the latter positions propound explicitly a moralized *modus vivendi*: the idea is that *modus vivendi per se* does not give us reasons why we should respect other people and why we should seek peaceful cohabitation. *Modus vivendi* liberalism faults *modus vivendi* realism for not appreciating enough the extension to which *modus vivendi* arrangements presuppose a commitment to moral principles of

¹²⁴ Wall 2019.

¹²⁵ Wendt 2019.

the sort defended by moral liberalism, a sort of a moral minimum, for instance, respect for others and toleration of their values albeit unshared. Some liberal authors even believe that *modus vivendi* does not work as an alternative to liberalism, being it part of liberal theory¹²⁶.

If one accepts a moralized *modus vivendi*, why should one stop at merely minimal moral criteria? Why not moralize further? The answer is easily understandable: *modus vivendi* arrangements are the solution to conflicts, and these conflicts are often moral conflicts, where the parties disagree about the requirements of justice and morality. It would be odd if *modus vivendi* arrangements had to meet moral criteria that are not conceivable by some of the parties. Whether an arrangement can be recognized as a *modus vivendi* arrangement should not depend on controversial moral views. That is why we should invoke only minimal and hence uncontroversial moral requirements like basic rights, as invoked above. A common moral and apparently uncontroversial requirement is the principle that every party's interests should be taken into account. It is a criterion that should be uncontroversial, even though its concrete application may sometimes be contentious.

I acknowledge the general perspectives sketched above. On the one hand, I agree with the realists when they show scepticism about abstract or even extreme idealization in politics. Politics is less and more than ideals, so to say. It is less since what we can realize is still less than what we would like to realize or what we should realize in light of ideals (for instance peace in a teleological or substantive moral sense, not only as a framework of cohabitation). But politics is more than ideals since it asks us for a greater effort in order to understand contexts, to focus on their peculiarities and to sort out solutions for conflicts. I believe that realists' most interesting contribution to the current debate is about consensus: although I recognize the central normative role of an autonomous consensus *à la* Rawls, I am ready to recognize how real politics has to do with situations in which sorts of oppression, subjection, conflict, deception but also scarcity and deficiency run against any possibility to see ourselves and others as free and equal interlocutors. On the other

¹²⁶ Gutmann 2019.

hand, I feel sympathetic with the authors of liberalism *modus vivendi*: being committed to peace, or even to a peaceful coexistence, entails a sort of moral engagement although the adjective ‘moral’ refers to a sort of intrinsic morality of *modus vivendi*. Not all *modus vivendi* work in order to let people pursue their own goals but only those arrangement in which people are ready to respect – or at least not to infringe – other people’s existential choices.

Honestly, speaking of respect is hard in some circumstances: by respect I mean at least a non-interference with others’ decisions or actions (when of course not openly contrary to human basic rights). People, whatever their morality, are political actors who may be loyal to institutions for multiple reasons. Their loyalty may be partial: it may result from a calculus of benefits or it may be the outcome of a non-reflexive behaviour. In the latter case, *modus vivendi* may be the name for a system of mutual expectation in which people and institutions rely on a sort of reciprocal commitment. I will go back to this idea in the following.

To conclude: the *moralization* of *modus vivendi* does not lie in a specific political morality focused on the core value of autonomy and consent; rather, it depends on the judgements of people who have different reasons for honouring it. Notwithstanding the variety and possibly conflicting nature of their reasons, they share the value of reaching a settlement with others. Reaching this settlement is a ‘good’ for all, independently pursued.

3. Motives to be part to a modus vivendi practice

In what follows I try and depict my view of *modus vivendi* as a liberal practice¹²⁷.

The variety of *modus vivendi* accounts sketched before confirms somehow that the extent of disagreement among theories of *modus vivendi* goes far beyond the one among the parties to it. It seems a truism: on the contrary, it pushes us to be aware that besides theories we need reasons to seek peace or at least peaceful

¹²⁷ I have defended this view more extensively in Sala 2019.

cohabitation with those with whom we disagree. As most authors of *modus vivendi*, I assume the value of a peaceful and relatively stable coexistence, construed as a precondition for anyone to pursue their life projects, whatever they may be. The conciliation among disagreeing people takes the form of a *modus vivendi*: I trust too that *modus vivendi* is the proper way to cohabit efficaciously with others, despite their different or even contrasting views. The point now is to argue for the reasons people may have to be actively part of a society that is not ideal for those who do not endorse its moral fundamentals. I propound that anyone may comply with liberal institutions *via* a *modus vivendi* supported both by reasons and practices, the intersection of which serves as a guarantee of stability.

My task is to understand how the ‘readiness to join’ institutions in spite of disagreeing with their underlying values may be construed. I recall what said earlier, that reaching a political settlement represents for people a ‘good’, although for peculiar and different reasons. ‘Good’ may be seen as follows: a) good may be a first-person goal-based reason that motivates one to seek its realization¹²⁸. A goal-based reason may be differently defined as a moral reason (when I pursue a final end or a transcendent ideal prescribing my duties), but also as a prudential or instrumental reason, or even as self-interest. b) ‘Good’ may also be construed as a good in light of social morality: I pursue ends as dictated by a sense of justice and social cooperation. All such reasons act as motives for me to accomplish what I call my ‘good’.

The core idea is that a political settlement may be *reached* backed by first-person reasons and also that it may be a *generalized* goal on the basis of second-person reasons. These last reasons are to be referred to as a way of sharing social rules that people are accustomed to follow: those rules are such as to enable people to apply them to one another, in virtue of their being socially recognized¹²⁹. When these rules are socially recognized they become the object of general compliance. To be compliant with social rules does not imply endorsing them; it entails only the

¹²⁸ I follow here Vallier 2015. I take up many suggestions from this contribution, although I reach different conclusions.

¹²⁹ Vallier 2015: 213.

acknowledgement to be bound by them. People are generally inclined to follow them, given that generalized conformity with these rules allows the cultivation of a set of *mutual stable expectations*, becoming a sort of reciprocal guarantee of stability and order. These rules function as a precondition for social order: the latter requires such rules if societies are to exist stably and if any individual is to be able to pursue his own 'good' with any hope of success.

Now, it is not insignificant that social rules may conflict with first-person reasons: it happens when people perceive social rules as disagreeable restraints, for example, in the cases of a tension between religious beliefs or personal projects and public reason's requirements. Where the latter infringe on the former, social rules may be complied with, reluctantly or not. 'Reluctant' people have second-person reasons to comply with social rules despite their disagreement with them. They comply with rules for whatever motive other than first-person reasons. It may be because they accept the functioning of a social system, or because they appreciate social order as a precondition for their own personal realizations. Given the possible distance between first-person reasons and second-person reasons to comply with social rules, the political settlement people reach is a proper *modus vivendi*. People involved in a *modus vivendi* have reasons for compliance with social rules although they do not adhere to them wholeheartedly, as when they are supported by first-person reasons.

To summarize, I started by asking what kind of reasons people may have to achieve a political settlement regarded as being good and as a 'good' for themselves. They may have first-person reasons and second-person reasons, or they may have just first-person reasons or just second-person reasons to do so. However, first-person reasons *only* subtend social rules as part of one's own personal morality, neglecting the relevance of public good and community welfare. By contrast, second-person reasons *only* subtend social rules as part of a system of mutual expectations that people share, even if not wholeheartedly. When second-person reasons *only* motivate compliance, we have a *modus vivendi*. These reasons are sufficient for

compliance, although not completely¹³⁰. In short, social rules may be valued as such or they may be followed instrumentally, in order to gain a personal benefit from social order.

Therefore, focusing on *modus vivendi*, it is valuable both for being a precondition of the pursuit of one's idea of good and for representing a shared commitment to social order. Social order in turn represents the 'good' that people are pursuing when they reach a *modus vivendi*. Social order represents both a goal for individuals - they have first-person reasons to comply with a political settlement, for example interpreting social order as peace, which is a moral goal - and a *shared* goal as embodied in the social rules (i.e. all seek order backed by second-person reasons, for the sake of cohabitation on fair terms).

To sum up: *modus vivendi* is valuable insofar as people choose it as a way to stay 'within' society differently, without holding that living peacefully with others in a stable way is attainable only through sharing liberal values, and eventually renouncing one's own projects and morals.

Conclusion

In this contribution, I began by recalling the well-known critique by John Rawls of *modus vivendi* understood as a precarious equilibrium of opposing forces. I, then, debated some views on *modus vivendi* in order to detail why it is preferable to ideal accounts of liberalism based on autonomy and consensus. Given that, *modus vivendi* is a moralized one as far as it possesses an intrinsic morality: adhering to it presupposed pursuing peace, whatever the idea of peace or whatever reasons a person may have for it. Motives besides proper reasons suggest seeing *modus vivendi* as a practice more than a theory. Indeed, there are no specific reasons to adhere to a *modus vivendi*. People may join a mutual commitment among themselves and with institutions for their whatever reasons. And finally, they may stay within a *modus*

¹³⁰ For this partial conclusion I have benefited from some relevant remarks of Wendt 2016.

vivendi spontaneously, as a result of joining common good, first of all the political good of peace.

References

Baiasu, Sorin (2017) Toleration and Pragmatism: Themes from The Work of John Horton. *Philosophia* (45): 397-413.

Geuss, Raymond (2008) *Philosophy and Real Politics*. Princeton University Press.

Gray, John (2000) *Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity Press.

Gutmann, Thomas (2019) Modus vivendi in a Liberal Framework. In J. Horton, M. Westphal and U. Willems (eds.), *The Political Theory of Modus Vivendi*, Dordrecht: Springer, 83-93.

Horton, John (2007) John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. In J. Horton and G. Newey (eds.), *The Political Theory of John Gray*, London: Routledge, 43-58.

Horton, John (2010) Realism, Liberal Moralism and a Political Theory of Modus Vivendi. *European Journal of Political Theory*, 9 (4): 431-448.

Horton, John (2011) Modus Vivendi and Religious Accommodation. In M. Mookherjee (ed.), *Toleration and Recognition in an Age of Religious Pluralism*. Dordrecht: Springer, 121-136.

Jones, Peter (2017) The Political Theory of Modus Vivendi. *Philosophia*, 45: 443-461.

McCabe, David (2010) *Modus Vivendi Liberalism: Theory and Practice*, New York: Cambridge University Press.

Newey, Glen (2001) *After politics*. London: Palgrave Macmillan.

Rawls, John (2005) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rossi, Enzo (2010) Modus Vivendi, Consensus and (Realist) Liberal Legitimacy. *Public Reason* 2 (2): 21-39.

Rossi, Enzo (2019) Can Modus Vivendi Save Liberalism from Moralism? A Critical Assessment of John Gray's Political Realism. In J. Horton, M. Westphal and U. Willems (eds.), *The Political Theory of Modus Vivendi*, Dordrecht: Springer, 95-109.

Rossi, Enzo and Sleat, Matthew (2014) Realism in Normative Political Theory. *Philosophy Compass* (9-10): 689-701.

Sala, Roberta (2019) Modus Vivendi and the Motivations for Compliance. In J. Horton, M. Westphal and U. Willems (eds.), *The Political Theory of Modus Vivendi*, Dordrecht: Springer, 67-82.

Sleat, Matthew (2013) *Liberal Realism: A Realist Theory of Liberal Politics*. Manchester and New York: Manchester University Press.

Sleat, Matthew (2014) Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and Realpolitik. *Political Theory* 42 (3): 314-337.

Sleat, Matthew (2015) *If Modus Vivendi is the Answer, What was the Question (and was it the Right Question)?*. Talk for Conference on Modus Vivendi held at the University of Muenster.

Vallier, Kevin (2015) On Distinguishing Publicly Justified Polities from Modus Vivendi Regimes. *Social Theory and Practice* 41: 207-229.

Wall, Steven (2013) Political Morality and Constitutional Settlement. *Critical Review of International Social Political Philosophy* 16: 481-499.

Wall, Steven (2019) Liberal Moralism and Modus Vivendi Politics. J. Horton, M. Westphal and U. Willems (eds.), *The Political Theory of Modus Vivendi*, Dordrecht: Springer, 49-66.

Wendt, Fabian (2016) *Compromise, Peace and Public Justification. Political Morality Beyond Justice*. London: Palgrave MacMillan.

Wendt, Fabian (2019) Why Theorize Modus Vivendi. In J. Horton, M. Westphal and U. Willems (eds.), *The Political Theory of Modus Vivendi*, Dordrecht: Springer, 31-47.

Il problema teologico-politico nella modernità

Vittorio Possenti •

Il tema ‘eterno’ della teologia politica ha incontrato nel XX secolo notevoli sviluppi, confermando la sua importanza. Esso è sempre e nuovamente in attesa di nuove esplorazioni e determinazioni, che non si esauriscono in quelle di C. Schmitt e del vigoroso dibattito da lui avviato. E’ compito stringente saggiare in modo equo le proposte del passato, senza escludere di tentare altri cammini, per non arrendersi al già detto. E’ una vuota idea che ogni teologia politica sia da tempo liquidata.

In una modernità deteologizzata e riconducente il sapere solo all’ambito delle scienze naturali ed umane l’idea stessa di teologia della politica sembra una stranezza di lontane epoche, in quanto si ritiene che la teologia non esista più come sapere o debba assolutamente tacere sulla politica: *silete theologi in munere alieno*.

Per chi nutre posizioni diverse sul nesso tra teologia e politica diventa fondamentale una ripresa di competenza sul tema sotto due profili: elaborare una prospettiva teologico-politica che inviti all’azione storica; e che sia capace di

• Già ordinario di filosofia politica presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia, è membro di alcune Accademie e per molti anni del Comitato Nazionale per la Bioetica. Tra i suoi ultimi lavori: *Nichilismo giuridico* (Rubbettino 2012); *La Rivoluzione biopolitica* (Lindau 2013); *Il Nuovo Principio Persona* (Armando 2013); *Nililism and Metaphysics. The Third Voyage* (Sunny Press 2014); *Pace e guerra tra le nazioni* (Studium 2014); *Volti dell’amore* (Marietti 2015); *Il realismo e la fine della filosofia moderna* (2016); *Diritti umani. L’età delle pretese* (Rubbettino 2017); *Ritorno all’essere. Addio alla metafisica Moderna* (Armando 2019).

individuare il suo complesso e variopinto avversario, consistente nella riduzione del cristianesimo a fatto esclusivamente privato, mentre nel pubblico tutto è affidato alle mani della scienza-tecnica, dell'economia-finanza e della libertà dal valore. In tal modo la sfera pubblica non possiede alcuna visione di un ordinamento superiore o di uno scopo ulteriore alle dinamiche tecniche ed economiche del momento, ed anche il diritto è soggetto alle potenze dell'epoca. Alla sovrana libertà *dai* valori praticata nell'età della secolarizzazione non si può obiettare universalmente con la figura della *tirannia dei valori*, da cui liberarci: i valori valgono in quanto sono espressioni del bene e del giusto, non in quanto misure che il singolo pone a suo piacimento. Ciò da cui occorre fuoriuscire è l'unidimensionalità dei valori, ricondotti solo a quelli economici nel mercato, inteso come mezzo universale di misura in ogni ambito. Qui è in atto una lotta sorda e impietosa per il dominio del valore economico su ogni altro, in cui prevale chi possiede più forza.

1. *Paradigmi di teologia politica*. La questione teologico-politica può essere compresa secondo vari paradigmi. Qui ricorreremo ad una scansione ternaria abbastanza diffusa:

- il tema teologico-politico in senso largo ricerca ed elabora l'influsso delle credenze religiose sulla politica, spesso allo scopo di impiegare la religione come *instrumentum regni*, un aspetto che permane anche oggi nell'epoca della secolarizzazione. Un chiaro richiamo al problema teologico-politico così inteso è in Machiavelli. "E veramente mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero state accettate, perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere a altrui"¹³¹.

- in un senso più specifico la questione concerne lo studio sistematico del nesso tra la religione come fatto personale e collettivo e la vita socialpolitica, e l'accertamento delle *affinità strutturali* tra concettualità teologica e concettualità giuridico-politica. Tale studio include l'individuazione dell'influsso reciproco tra

¹³¹ *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, l. I, c. 11, Einaudi, Torino 2000, p. 38. Vedi anche l. II, c. 2.

evoluzione delle idee religiose e evoluzione delle idee politiche, eventualmente a partire dalle trasformazioni del concetto di Dio: il Dio lontano del deismo, il Dio mero orologiaio, il Dio che si incarna ed entra nella storia, il *Deus sive natura* costruiscono rappresentazioni della divinità da cui prendono origine diverse teologie politiche. Questo secondo significato è prossimo ad uno reso rilevante da C. Schmitt, ossia l'esistenza di un'analogia profonda tra concetti teologici e concetti politici, di modo che per quest'autore tutti i concetti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Ciò consente una trattazione scientifica comparativa dei due ambiti secondo un'intuizione che era già stata di Leibniz per quanto riguarda la stretta analogia intercorrente fra concetti teologici e concetti giuridici.

In *Teologia politica* (1922) Schmitt offre una nota determinazione di teologia politica: “tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio Onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia”¹³². Questo concetto di teologia politica, che pone l'accento sulla derivazione scientifica della concettualità politica da quella teologica, è legittimo e forse manifesta l'intento di non cancellare la sorgente teologica nell'epoca della secolarizzazione, ma anche alquanto povero e astratto tanto sul piano

¹³² C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 61. In proposito osserva J. Taubes: “Qui scrive un giurista, non un teologo, ma non si tratta di un elogio della secolarizzazione, piuttosto del suo smascheramento. Il diritto statale non sa ciò che dice, poiché lavora con concetti il cui fondamento, la cui radice, gli sono ignoti”, *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano 1997, p. 123. Secondo Taubes Schmitt indirettamente avallerebbe l'idea di un necessario cammino antisecolarizzante. Per Blumenberg la frase di Schmitt “è la forma più vigorosa del teorema della secolarizzazione”, *Legittimità dell'epoca moderna*, Marietti, Genova 1992, p. 97. E' possibile che Schmitt abbia tratto l'analogia teologico-politica da Donoso Cortés per il quale ogni affermazione sulla società suppone un'affermazione su Dio: asserti nell'ordine religioso necessariamente richiamano analoghe affermazioni politiche, e viceversa la verità socio-politica si converte in verità teologica. Egli comprende che nell'età moderna l'incidenza pratica delle affermazioni dottrinali è aumentata a dismisura: “Oggi questa stessa ragione [umana] non rimane soddisfatta se non scende alle sfere politiche e sociali, per turbare tutto, facendo sbocciare, come per incanto, da ogni errore un conflitto, da ogni eresia una rivoluzione, e da ognuna delle sue superbe negazioni una catastrofe gigantesca”, *Il potere cristiano*, Morcelliana, Brescia 1964, p. 121. Su Donoso Cortés rinvio al mio *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milano 1983.

dell'interrogazione del dato teologico in ordine alla politica, quanto su quello dell'interpretazione teologico-cristiana della attualità storica e delle decisioni esistenziali conseguenti. Su queste l'analisi strutturale rimane muta e deve lasciare ad altre sorgenti l'azione e la decisione. La parentela tra concetti teologici e concetti politico-giuridici è ben lungi dal poter organizzare una teologia politica volta all'azione, che non può certo sorgere da rarefatte operazioni ermeneutiche.

In *Potere e salvezza* J. Assmann ha capovolto la tesi schmittiana, sostenendo che tutti i concetti pregnanti della teologia sono concetti politici teologizzati¹³³. Tale assunto rappresenta una vera e propria liquidazione non solo di ogni teologia politica ma di ogni teologia, in quanto il livello teologico sarebbe mera sovrastruttura della base politica. In merito occorre evitare sia malfondate giustificazioni teologiche di determinate situazioni politiche, sia la sistematica sottovalutazione dell'influsso del teologico sul politico. La dubbia tesi di Assmann non può portare a suo sostegno se non sprazzi di genealogia che non si sottraggono a rischi di arbitrarietà, e dipende da un assunto apriorico antiteologico, una sorta di ripresa del materialismo storico applicato alla politica più che all'economia, per cui politica e religione appartengono all'ambito della sovrastruttura.

- infine in senso teistico il problema teologico-politico (che, come vedremo meglio tra poco, sarà opportuno denominare teologia *della* politica) domanda se esista una *volontà di Dio* in ordine allo svolgimento dei rapporti sociali e civili, contenuta nel messaggio che Dio indirizza agli uomini in una Rivelazione storica; una sorta di *justitia Dei* che tocchi all'uomo conoscere e praticare. In questa posizione l'ordine politico non ha in sé un diretto significato salvifico (esiste infatti una chiara linea di confine tra dominio/potere e salvezza, tra il sacro e il santo), ma si trova ad essere investito da un *compito mai finito*: essere portatore di un'istanza di giustizia, di liberazione, di fraternità, che rappresenta un'istanza sospesa sopra ogni convivenza politica.

¹³³ *Potere e salvezza*. *Teologia politica tra Egitto e Israele e in Europa*, tr. it. di U. Gambini, Einaudi, Torino 2002.

2. Nella modernità numerosi pensatori, da Machiavelli a Hobbes e Kant, da Spinoza a Marx, hanno elaborato una fondazione dell'ordine politico in chiave esclusivamente umana e intramondana, rendendo marginale il problema teologico-politico sino ad allora nucleo notevole della Scienza politica. Uno degli artefici di questa rivoluzione fu Spinoza, all'origine di molte correnti in cui la politica è affrancata dalla religione. In lui si ritrova la critica più densa alla coscienza religiosa e in specie al cristianesimo, e l'abbandono di ogni Rivelazione divina, ritenuta da rifiutare poiché eccede l'intelletto, ossia la facoltà che giunge con i suoi mezzi alla verità completa: chiara è qui l'accettazione del razionalismo assoluto. Nel *Tractatus theologico-politicus* egli eleva una severa critica della religione che appartenerebbe solo all'ambito della pietà e dell'obbedienza, non a quello della verità, e dunque non avrebbe titoli per entrare nel discorso politico e nella relativa scienza¹³⁴. L'*Ethica more geometrico demonstrata* non ha bisogno della religione, per quanto anche oggi si riconosca che le religioni si annoverano fra le massime sorgenti di etica. Il *Tractatus* è teologia politica in senso negativo e privativo, poiché il primo termine è inconsistente e da cassare.

Lo spinozismo come radice della modernità politica è la tesi di L. Strauss in *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (Berlin 1930), in cui l'autore cerca di rigettare le pretese totalizzanti del razionalismo. La situazione permane in genere anche nel pensiero contemporaneo, in omaggio alla secolarizzazione e alla notevole riduzione del quadro di problemi cui si dedica la contemporanea filosofia politica. Nella modernità il “date a Cesare” è stato non solo separato dal “date a Dio”, ma al primo è stato attribuito, o da questi preteso, molto più che al secondo: lo Stato-Leviatano si è gonfiato sempre di più sino agli orribili esiti dello Stato totalitario del XX secolo. La critica spinoziana della religione non avrebbe concesso che ‘Gesù è il Signore’, come invece concede Hobbes, seppure in

¹³⁴ “Tra la fede, ossia la teologia, e la filosofia non c’è alcuna relazione, ovvero affinità, cosa che chiunque conosca lo scopo e il fondamento di queste due discipline non può ignorare. Lo scopo della filosofia, infatti, non è altro che la verità, mentre quello della fede, come abbiamo abbondantemente dimostrato, non è altro che l’ubbidienza e la pietà. Inoltre i fondamenti della filosofia sono le nozioni comuni, sicché essa deve essere ricavata dalla sola natura. Quelli della fede, invece, sono le storie e la lingua, ed essa deve essere ricavata dalla sola Scrittura e rivelazione”, *Trattato Teologico-politico*, 14, 4.

maniera formale. Nelle sue origini cartesiane Spinoza non sembra in grado di cogliere il pericolo esistenziale interno alla polis, percepito invece da Hobbes, ossia che in ogni istante si può scatenare la violenza privata e pubblica, contro cui il razionalismo può ben poco. Assegnare l'ambito della verità solo alla filosofia e quello dell'obbedienza alla religione, oltre ad essere falso sul piano teoretico, non ci rassicura affatto su quello dell'organizzazione politica¹³⁵.

Se per una solida teologia politica non possiamo rivolgerci né a Machiavelli, né a Spinoza ed ai suoi successori, né a Marx, né ad Assmann, in che direzione andremo? Non possiamo chiedere aiuto al positivismo ed al materialismo che oggi predominano, ma ad altri autori e scuole in cui traluca un significato adeguato di religione e di politica.

La religione ha per oggetto Dio, la verità e la salvezza ultima, la politica si volge al bene comune, alla giustizia ed alla libertà: in prima battuta il collegamento tra religione e politica sembra accadere tra realtà eterogenee che però convivono strettamente nell'uomo e nella civiltà. In effetti, nonostante l'immenso rilievo delle questioni economiche e sociali, la base prima di ogni civiltà è di ordine *spirituale ed antropologico*: veicola un'idea di uomo e di civiltà in cui siano presenti, oltre l'economia e la tecnica, anche l'educazione, l'etica, il bene e il male, l'arte e la vita (il rilievo della causalità ideale è un carattere di questo contributo).

Discutendo in *Filosofia del diritto* (n. 270) la pretesa che la religione valga come fondamento dell'etica e dello Stato, nel senso che essa predispone e induce i cittadini ad osservare leggi e doveri, Hegel procede in senso differenziato rispetto alla teoria politica moderna, ricercando quella conciliazione tra terreno e spirituale, tra Stato e Chiesa che altre scuole negano. Ma lo fa in fin dei conti assegnando il primato al primo livello con un intervento esplicito dello Stato nel campo della dottrina ecclesiale, la quale non è soltanto interiore ma anche pubblica, sebbene appartenga al livello del sentimento e della fede, non del pensiero concettuale che è proprio dello

¹³⁵ Il *Deus sive natura* di Spinoza esprime il monismo o panteismo assoluto, ossia il principio di appartenenza completa tra Dio e mondo, tra le parti e il Tutto, del finito all'infinito e viceversa. Nella sua teologia politica Schmitt si rivolge costantemente ad Hobbes e non a Spinoza, nonostante le affinità delle rispettive dottrine politiche sullo stato di natura e il contratto, in quanto il primo è cristiano e non esclude né le Scritture né Gesù Cristo.

Stato: “La dottrina della Chiesa non è semplicemente un’interiorità della coscienza, ma in quanto dottrina, è piuttosto la *manifestazione* e la manifestazione nello stesso tempo sopra un contenuto, che si connette intimissimamente con i principi etici e con le leggi, o riguarda quelli immediatamente. Quindi Stato e Chiesa, qui, *coincidono* direttamente o si avversano....E’ l’indagine filosofica quella che riconosce che Chiesa e Stato non stanno nell’antitesi del contenuto della verità e della razionalità, ma nella differenza della forma. Se quindi la Chiesa si muta in dottrina..., e la sua dottrina concerne *principi oggettivi*, i concetti dell’ethos e della razionalità; essa pertanto in questa manifestazione passa immediatamente nel dominio dello Stato...lo Stato anzi è *quello che sa*; nel suo principio, il contenuto non si forma essenzialmente nella forma del sentimento e della fede, ma appartiene al pensiero determinato”¹³⁶.

Quella di Hegel appare un’interpretazione insufficiente del detto di Gesù secondo cui occorre dare a Cesare e a Dio. Secondo Gesù la condizione per dare fruttuosamente e secondo giustizia a Cesare è di dare a Dio quanto gli spetta, e comunque di mantenere il diffalco fra Dio e Cesare e la superiorità del primo. In Hegel la polarità Dio-Cesare sembra compromessa, perché Cesare è ormai avvicinato a Dio e il principio statale è divino: “Deve onorarsi lo Stato come un che di mondano-divino”¹³⁷.

Usciti dalla modernità, anche da quella intesa secondo Hegel, siamo tuttora alla ricerca di un’intuizione più profonda sul nesso tra teologia e politica, e sulle forze e culture che lo rendono arduo o lo negano risolutamente. Il modo più semplice e drastico è di negare *ab initio* che esista ancora qualcosa che possa essere definito religione o teologia, specialmente nell’epoca della secolarizzazione in cui sembrò che

¹³⁶ *Filosofia del diritto*, n. 270, Laterza, Bari 1979, pp. 259s e 261s.

¹³⁷ *Filosofia del diritto*, aggiunta al n. 272. Nel n. 552 dell’*Enciclopedia* si trova una posizione un po’ diversa. Viene esaltata la coscienza *protestante*, in cui “la religione è per l’autocoscienza la base dell’eticità e dello Stato”. Ciò vale se il potere dello Stato, la religione e i principi della filosofia vengono a coincidere in modo che si raggiunga la conciliazione dello Stato con la coscienza religiosa e insieme col sapere filosofico e questo accade nella coscienza protestante: “Così infine il principio della coscienza religiosa e della coscienza etica diventa una e medesima cosa nella *coscienza protestante*: lo spirito libero, che si sa nella sua razionalità e verità”, *Enciclopedia*, Laterza, Bari 1980, vol. II, n. 552, p. 536.

Per un commento articolato della celebre frase di Gesù, spesso terribilmente banalizzata, vedi i miei *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2002, cap. V, e *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria 2007, cap. I.

la religione stesse per scomparire, e non pochi lo davano per certo. D'altro canto da alcuni lustri vari autori hanno parlato di epoca postsecolare e di un ritorno delle religioni nella sfera pubblica (si pensi ad esempio a Habermas e Rawls). Forse questi esprimono nuovamente l'imbarazzata sorpresa rilevata nel XIX secolo da Proudhon che, pur volendo procedere in modo puramente immanente e apertamente antiteista, doveva riconoscere che ciò si scontrava con l'assidua presenza del teologico nel politico: "Il est surprenant que au fond de la politique nous trouvions toujours la théologie"¹³⁸. La frase conferma i legami tenaci fra teologia e politica anche in epoche di esteso secolarismo.

3. *Nichilismo e teologia politica*. Nell'epoca della secolarizzazione la teologia politica è stata esposta all'ondata del nichilismo. Questo, prima europeo e poi mondiale, è tanto un avversario quanto un corruttore della teologia politica per la sua forte valenza antidivina e successivamente antiumanistica. Il nichilismo è l'esito di un doppio esodo: dall'orizzonte della realtà e dalla fede biblica. La sua essenza nascosta sta in primis nel *rifiuto del principio di realtà* e la sua sostituzione con la *volontà di potenza* che vorrebbe dissolvere ogni stabilità dell'essere per affidare la guida alla pura contingenza del volere. Il rigetto del principio di realtà nega alla radice il compito della filosofia di raggiungere 'ciò che realmente è'¹³⁹.

Con i suoi processi di frantumazione del senso, dei valori e con l'elogio del relativismo e dello scetticismo, il nichilismo è una presenza cui non si può sfuggire e con cui occorre fare i conti. Esso va considerato come un elemento portante della perdita del senso, della privatizzazione della religione e delle difficoltà della teologia

¹³⁸ P. J. Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la Révolution de Février*, Paris 1849, p. 61.

¹³⁹ Rifiuto del principio di realtà sotto la guida di una volontà scatenata significa in senso teoretico antirealismo, primato attribuito al pensiero e subordinazione dell'essere al pensiero, ossia preminenza della Logica sulla Metafisica. Sono esattamente questi nuclei che hanno da tempo condotto a conclusione il corso della filosofia moderna. Su ciò rinvio a *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Armando, Roma 2016 e a *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna*, ivi, Roma 2019. In generale occorre passare da un pensiero della fine ad uno dell'inizio: terminata l'epoca moderna e la filosofia moderna, è ora necessario trarre dalla constatazione della loro conclusione la spinta per un nuovo inizio, portatori del disegno di una civitas futura temporale.

Per una determinazione approfondita del nichilismo e il suo oltrepassamento vedi *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando, Roma 2004.

politica. Il nichilismo è impensabile senza il suo sfondo teologico che conclude alla “morte di Dio” ed all’avvento del nichilismo politico-giuridico nel quale una *voluntas* scatenata si fonda su se stessa e cerca di cancellare ogni traccia di razionalità e di regola¹⁴⁰. Il nichilismo, ombra che necessariamente ci accompagna quando ci volgiamo a pensare in assenza di Dio e dell’idea di verità, toglie in linea di principio la base stessa della teologia politica, poiché l’elemento teologico-religioso viene annientato, o rimane come traccia di un passato superato.

Nel nichilismo le realtà esistenziali primarie della Rivelazione cristiana vengono secolarizzate sino al punto di privarle di ogni significato. Ciò in particolare avviene, oltre che per i concetti di Dio, salvezza e redenzione, per la questione escatologica, che è tema centrale della religione mentre non lo è della politica.

Il nichilismo tuttavia non è per noi il punto di arrivo inevitabile del pensiero occidentale, come riteneva Heidegger, ma un tradimento dell’originaria idea di ragione e di essere che dai Greci attraverso i medievali prosegue faticosamente nella modernità e postmodernità. Poiché il nichilismo dice di no alla metafisica, alla religione, all’etica, alla persona, al diritto e si affida alla volontà di potenza, chi si colloca entro l’orizzonte del nichilismo non possiede più alcun punto di vista privilegiato per affrontare la realtà.

Nel nichilismo si forma una *teologia politica dell’assenza e della negazione*, che emargina ogni discorso su un Dio presente ed agente nella storia. Secondo F. von Baader (1826) il nichilismo dissolve il concetto di autorità e le verità fondamentali, minando così gli ordinamenti e le regole che presiedono alla coesione sociale. In tal senso esso, che si pone come un abuso dell’intelligenza distruttivo della religione e del *nomos*, può essere considerato un portato del razionalismo moderno che approda al deismo, al panteismo e all’ateismo¹⁴¹. Sono stati in genere i pensatori cattolici della prima metà dell’800 (De Maistre, Baader, Donoso Cortés) a percepire più acutamente gli effetti disgreganti del nichilismo, e ad attribuirne la prima origine alla Francia

¹⁴⁰ Su ciò vedi *Nichilismo giuridico*, Rubbettino, Soveria 2012.

¹⁴¹ Su questi aspetti cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 21s.

dell'illuminismo e della Rivoluzione, e su piano filosofico al soggettivismo della filosofia moderna uscita da Cartesio.

Anche una società fortemente secolarizzata deve autointerpretarsi e proiettarsi in simboli e idee. Due sembrano a livello antropologico i profili entro cui ciò accade attualmente: l'assunto secondo cui l'essere umano vale come un ente naturalistico manipolabile a piacimento dalla tecnica; il postulato che l'individuo incorpori una libertà assoluta che edifica volta per volta, e secondo i concreti rapporti di potenza, la relazione con l'altro e l'autolegislazione morale sotto cui decide di stare. Tra i due nuclei il più notevole e distruttivo è il primo che finisce per sboccare in un intendimento dell'essere umano solo tramite la *physis*. E' il nichilismo del 'null'altro che...': l'essere umano come null'altro che oggetto delle leggi dell'economia, come null'altro che materia più energia, come null'altro che prodotto casuale di un'evoluzione cieca. Il nichilismo antropologico, strettamente apparentato all'antiumanesimo, viene a significare che l'uomo non ha essenza stabile, è interamente destinato alla morte, è solo materia, istinto, volontà di potenza.

Secolarismo e nichilismo sono spesso il risultato di un'opzione di radicale immanenza, in cui emergerebbe come nuovo principio di ordinamento l'innocenza del divenire: innocenza *teoretica* nel senso che il divenire non abbisognerebbe di alcuna spiegazione né di alcuna causa, ed innocenza *pratico-morale* nel senso che l'esito volta a volta mutevole del divenire sarebbe il bene. In un cosmo senza trascendenza l'innocenza del divenire altro non significa se non che valgono solo le gerarchie della vita e del potere.

Nonostante esplicite riserve, Weber faceva trasparire l'inevitabile accettazione del disincanto del mondo, secondo cui la razionalizzazione scientifica stava producendo l'emarginazione delle antiche visioni religiose, sostituite dall'immagine oggettiva fornita dalle scienze. Però egli non nascondeva il duro peso che da tale impostazione proveniva, tra cui l'impossibilità di fondare razionalmente i valori: "E' il destino della nostra epoca con la sua caratteristica razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto col suo disincanto del mondo, che proprio i valori ultimi e più sublimi si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi nel regno extramondano della vita mistica o della fraternità di rapporti immediati fra i

singoli”¹⁴². Ne consegue che occorre prendere congedo dalle aspettative globali di salvezza, rinunciando alle promesse ed ai valori della trascendenza, ed accettando virilmente l'intrinseca finitudine dell'esistenza umana. Ma il cammino non è così agevole, e l'antiumanesimo è alle porte, se Weber stesso parlando degli 'ultimi uomini', osservava: “Specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si immagina di essere asceso ad un grado di umanità non mai prima raggiunto”¹⁴³. Per coloro cui la categoria di salvezza non dice più nulla rimane la categoria intramondana della guarigione (clinica, psicoanalitica, tecnica).

Il nichilismo ha prodotto la spersonalizzazione dell'io attraverso la reificazione operata dalle biotecnologie e quella sviluppata dalla leva economico-finanziaria e dalla razionalità strumentale. Nichilismo e secolarismo procedono ad erodere i fondamenti antropologici e prepolitici della vita comune, e ad attribuire alle immagini naturalistiche del mondo di derivazione scientifica una preminenza indiscutibile sulle immagini di provenienza filosofica e religiosa.

4. *Teologia della politica*. In un breve capitolo di *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione, politica* (Marietti, 2009) si era cercato di dare un contenuto determinato all'idea stessa di teologia politica, esaminando succintamente le posizioni di Schmitt, Peterson, Maritain. Riprendo qui il brano pertinente: “In senso generale, e non solo specificamente cristiano, la teologia politica studia il rapporto tra Dio, religione e società, ossia i rapporti fra esistenza religiosa ed esistenza politico-sociale. Nella teologia politica è in questione il concetto di Dio e dei rapporti che questi intrattiene, in un modo o nell'altro, col mondo e la società degli uomini, e questo nucleo non può essere eliminato mantenendo solo quello del nesso più 'esterno' tra religione e politica. Se il Dio che viene pensato o ipotizzato è un Dio che vale come una sorta di ipotesi razionale priva di vita, è un conto; un altro è se Dio è il Dio cristiano che interviene nella storia. Un tale Dio non chiede di portare la politica sotto il dominio della religione, ma di aprirla al rispetto della giustizia e della persona, e ad intendere le

¹⁴² *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1980, p. 41.

¹⁴³ *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991, p. 241.

valenze politiche del messaggio biblico. Da sempre e di fatto ancor oggi una quota della politica in Occidente si fa avendo in un modo o nell'altro la Bibbia alle spalle, il che conferma il potere 'rivoluzionario' e di lievito della Parola"¹⁴⁴.

Riprendo tali considerazioni per svilupparle notevolmente, antepo- nendo un richiamo alla classica posizione di Agostino che aiuterà nel nostro procedere dalla *teologia politica* alla *teologia della politica*.

Agostino. Il concetto di teologia politica possiede una lunga storia che rimonta agli stoici ed a Roma: essa precede l'avvento del cristianesimo e si prolunga attraverso i secoli giungendo sino a noi. La teologia politica si colloca entro la nota tripartizione di teologia mitica o poetica, fisica o naturale, e politica o civile, risalente a Varrone, e ripresa da Sant'Agostino nel *De civitate Dei* (l. VI, c. 5 e c. 12; vedi anche IV, 27 e III, c. 4). Agostino riteneva infondata la teologia mitica, chiamata anche *fabulosa*, poiché mescola il vero ed il falso, e anche quella civile che ha scopi politici, tra cui celebrare il potere costituito e mantenere sottomesso il popolo. Non negava invece fondamento alla teologia naturale dei filosofi. Si intuisce la complessità e la varietà di significati del termine stesso di teologia politica. Forse ci può essere accordo sul fatto che essa *non* è una disciplina esclusivamente teoretica ma pratica e volta all'agire, ma poi le strade divergono secondo le filosofie di riferimento.

La qualità della teologia politica (o civile) romana è fattore primario per stabilire se Roma è stata vera *res publica*. La risposta di Agostino è assai dubitativa: non è possibile che lo sia stata in quanto essa era fondata su una teologia civile falsa e *fabulosa*. Egli aveva dinanzi il modello romano, in cui si onorano gli dèi della città, si offrono ai numi protettori sacrifici e preghiere, per cui la religione si presenta come dispositivo che lega in uno i *cives* all'insegna della sicurezza e prosperità della *civitas* (dell'impero). Agostino procede contro la teologia politica mostrando che gli uomini colti riprovavano sia la teologia *fabulosa* che quella politica, ma che per ragioni di opportunità allontanavano la prima e non la seconda. Egli osserva che "entrambe le teologie sono fabulose, se si considereranno con saggezza le frivolezze e le oscenità

¹⁴⁴ *L'uomo postmoderno*, p. 158. Vedi anche *L'azione umana. Morale, politica e Stato* in J. Maritain, Città nuova, Roma 2003, e *Christianisme et vie civile dans la société post-séculière: le défi du nihilisme juridique*, in AA.VV., *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Cerf, Paris 2008, pp. 289-302.

di entrambe, e che sono ambedue civili se si osserveranno gli spettacoli teatrali caratteristici della teologia fabulosa nelle feste degli dèi dello stato e nella religione delle città” (l. VI, c. 8). Inoltre gli dèi della città non possono conferire la vera felicità che consiste nella vita eterna (l. VI, c. 12).

Agostino avanza una critica della teologia civile dello Stato in quanto lontana dal vero - i saggi pagani l'accettano per il popolo, perché se il popolo la rifiutasse ne scapiterebbe lo Stato -, non una critica dell'influsso della *religio vera* sui costumi e la vita della civica. Mai Agostino ha negato la 'teologia della politica' come riflessione in luce teologica e biblica sulla civitas e come culto del vero Dio: la sua rivendicazione, concernendo il piano del vero, osteggia la teologia politica del politeismo e favorisce quella del monoteismo cristiano, senza tralasciarne l'influsso positivo sugli uomini costituiti in società politica.

La 'teologia della politica' nell'evo cristiano mantiene la trascendenza e l'immanenza del cristianesimo: non perde né il suo significato soterico e divino, né la capacità di ispirare liberazione, giustizia, rispetto e amore nella vita sociale e politica, contrastando la distruzione della verità antropologica da parte delle varie forme della volontà di potenza. Ciò su cui non si insisterà mai abbastanza è che la capacità del cristianesimo a edificare civiltà non è per nulla esaurita, e che la secolarizzazione occidentale non toglierà ad essa tale capacità.

Vi è 'teologia della politica' quando viene elaborata una visione politica fondamentale, che propone vedute e prospetta soluzioni sui principali problemi della convivenza politica, traendo ispirazione e legittimità da una rivelazione religiosa, senza con questo negare la necessità di altre indagini filosofiche e scientifiche sulla polis. E' cioè una meditazione sull'essere, il valore e la destinazione della polis e della politica entro un quadro di una rivelazione di salvezza. E' questo tipo di teologia politica che occorre meglio denominare come *teologia della politica*.

Nell'ambito della teologia cristiana è accertabile l'esistenza di una teologia della politica che si rifà alla rivelazione, ma che non per questo getta un manto sacrale sul politico: tale teologia si volge a comprendere quali intenzioni divine nei confronti della vita sociale e politica degli uomini siano veicolate nella rivelazione biblica, e non intende giustificare o legittimare un determinato paradigma politico. In ciò coglie nel

segno E. Peterson che nel suo noto opuscolo sul monoteismo politico scrive: la teologia politica non “abusa dell’annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica”¹⁴⁵, poiché tale teologia non è giustificante ma discernente e critica e si basa sulle esigenze morali deposte nella Parola di Dio. Fanno parte del perimetro della teologia della politica così intesa domande del tipo: quale messaggio di Dio è rivolto agli uomini per quanto concerne la loro vita in società? Nei libri della Scrittura sono contenuti criteri di ordinamento della vita umana associata, e quali sono? Come il messaggio biblico legge le fondamentali categorie del politico: popolo, autorità, legge, giustizia, potere, ecc.? Si tratta di argomenti su cui hanno competenza il teologo, il filosofo, l’esegeta, lo storico, ma che comunque non possono cadere al di fuori di ogni considerazione teologica.

La teologia politica a impronta cristiana non impone nella maggior parte dei casi di scegliere a priori tra Atene e Gerusalemme, tra filosofia politica e teologia politica come se fossero in linea di principio ostili ed anzi del tutto alternative. Qui cercherò di essere un filosofo che ascolta la voce della rivelazione cristiana e che guarda verso la sapienza filosofica. Questo non significa cercare una sintesi sincretistica tra religione, filosofia, teologia, ma un cammino meditativo in cui si possa trovare una veduta ‘ultima’ sui temi principali della polis. Mi rendo conto della singolarità di tale posizione in un’epoca culturale che ha perlopiù cercato nell’ambito della filosofia politica una purità metodica e contenutistica autocentrata, e generalmente escludente ogni ulteriorità religiosa. Con questa autorestrizione essa però andata incontro ad un processo di impoverimento. Tale progetto ha conseguito un notevole ma non definitivo successo, ed ora va corretto in quanto non è in grado di sostenere le vicissitudini e i nuovi immensi problemi del mondo del XX e XXI secolo, in cui l’uomo *sibi commissus* è stato capace di grandi crimini, e non ha trovato la forza di sottrarsi se non sottomettendo ai propri desideri e pretese la polis.

Per un chiarimento sulla nozione di teologia della politica farò ricorso ad un brano di J. Maritain presente in *Umanesimo integrale* (1936). Egli aveva di fronte negli anni ’30 oltre alla teologia politica del *Sacrum Imperium*, che in alcuni casi cercava nuova

¹⁴⁵ Il *monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983, p. 72.

vita nel *Reich* hitleriano, anche la teologia politica (*Politische Theologie*) di Schmitt¹⁴⁶. Maritain osservava che “il significato tedesco delle parole *politische Theologie* è del tutto diverso da quello delle parole francesi *théologie politique* o dalle corrispondenti italiane. Il significato delle ultime è che la politica, come tutto ciò che compete al dominio morale, è oggetto del teologo come del filosofo, a causa del primato dei valori e spirituali impegnati nello stesso ordine politico, e poiché questi valori morali e spirituali implicano, nello stato di natura decaduta e redenta, un riferimento all’ordine soprannaturale e all’ordine della rivelazione, il che è oggetto del teologo. Dunque esiste una teologia politica come una filosofia politica, una scienza d’un oggetto *profano e temporale* che giudica e conosce questo oggetto alla luce dei principî rivelati. Invece il significato tedesco dell’espressione *politische Theologie* è che l’oggetto stesso di cui si tratta non è realmente profano e temporale; l’oggetto stesso è *sacro* (*heilig*)”¹⁴⁷. Il termine teologia della politica non significa dunque una funzionalizzazione della teologia a scopi politici, ma un influsso ispirante e fermentante della teologia (e prima della Rivelazione) sulla politica.

¹⁴⁶ A proposito delle discussioni teologiche sul *Sacrum Imperium* Maritain menziona l’opera di A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichte und Staateologie politikabiosphie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, 1929. Non è inutile ricordare che già nel volume *Du regime temporel et de la liberté* (1933), tradotto in italiano come *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1968, Maritain dichiara ormai da tempo finito il *Sacrum Imperium*: “Il Sacro Impero è stato liquidato dai fatti, dapprima dai trattati di Vestfalia e poi da Napoleone. Ma sussiste ancora nell’immaginazione come un ideale storico retrospettivo. E’ questo ideale che noi dobbiamo liquidare a sua volta. Non già perché a nostro avviso sia stato cattivo in se stesso, ma perché si tratta di una cosa finita”, p. 82. Sulla questione del *Sacrum imperium* Maritain si era giovato di alcune pubblicazioni di E. Peterson tra cui “Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie”, pubblicata l’anno precedente sulla rivista *Hochland*. In *Umanesimo integrale* egli ricorda i nomi di Eschmann, H. Keller, R. Grosche, E. Peterson come coloro che hanno criticato “la teologia del *Sacrum Imperium* nel modo più penetrante e notevole”, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936, p. 111. L’autore comprese che l’obiettivo polemico del libretto di Peterson, attraverso il *detour* storico nell’antichità, era molto più la contemporaneità, il 1933 e l’idea del Reich che le posizioni di Schmitt.

¹⁴⁷ *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1962, p. 143. La questione teologico-politica è sviluppata in molteplici volumi di Maritain. I testi pertinenti si scaglionano dal 1926 al 1958 e comprendono: *Primato dello spirituale*, *Religione e cultura*, *Strutture politiche e libertà*, *Scienza e sapienza*, *Umanesimo integrale*, *Cristianesimo e democrazia*, *L’uomo e lo Stato*, *Per una filosofia della storia*, *Riflessioni sull’America*. Il nucleo teologico-politico presente nelle culture cristiane è di per sé immenso: esso si muove entro lo spazio aperto dalla rivelazione biblica dell’antico e del nuovo testamento. Lo studio delle posizioni teologico-politiche richiede una conoscenza della teologia e della Bibbia, che oggi la cultura secolare raramente possiede. Chi oggi volesse studiare non superficialmente Hobbes che ricorre con alta frequenza alla pagina biblica, dovrebbe procurarsi una perizia biblica non comune.

In sostanza i concetti politici *rimangono naturali*, tratti dalla riflessione sull'esperienza politica, non sacrali, anche se il tentativo di sacralizzarli o di rivestirli degli *arcana imperii* non è infrequente. Si tratta di una chiarificazione notevole, non solo perché ribadisce la diversità tra spirituale e temporale ed il carattere profano e 'naturale' del secondo, ma anche perché teologia e politica sono e rimangono *fenomeni originari*, che possono nutrire analogie ma mai coincidere, al punto da fare delle nozioni politiche una mera derivazione da quelle teologiche (o viceversa). Mentre dunque rimane giustificato l'ambito della *teologia della politica*, risulta limitata la pretesa della 'teologia politica' ad una connessione strutturale e sacrale tra politica e teologia, che in vari casi può condurre ad una pericolosa secolarizzazione della religione, che si vede privata del suo elemento escatologico ed appiattita solo sul *saeculum*: allora ciò che è essenzialmente trascendente viene catturato dall'immanenza, quando non accada che l'elemento messianico venga ravvisato nella politica come salvezza.

Al contrario la teologia della politica, mantenendo aperto lo spazio per una considerazione teologica normativa della politica, relativizza il teorema della secolarizzazione, sostiene l'alterità e la riserva escatologica della trascendenza religiosa, ed in ogni caso non rinuncia ad un'illuminazione teologica del politico. Creando un ponte tra teologia e politica essa apre il politico a memorie e imprese liberanti, coordina giustizia e libertà senza puntare solo su una delle due. La teologia della politica presuppone la trascendenza, la non completa autarchia dell'uomo e l'impossibilità teoretica di una autofondazione immanente della vita, e dunque la diversità tra metafisica della partecipazione del finito all'infinito e metafisica dell'immanenza.

Alla teologia della politica spettano vari compiti, la cui combinazione può variare secondo le epoche storico-culturali: esplicitare le potenzialità di umanizzazione della rivelazione trascendente; obiettare alla 'teologia politica' intesa come progetto moderno di radicale dissoluzione del teologico nel politico; non impiegare l'istanza teologica per intenti giustificazionistici di situazioni politiche date; opporsi alla sacralizzazione del potere politico, negandogli caratteri divini come accadeva per l'imperatore romano. È pertanto chiaro che l'idea di teologia politica come passaggio da concetti teologici a concetti giuridico-politici si mostra come una determinazione

largamente insufficiente in sé e storicamente limitata all'Europa moderna mediante il teorema di secolarizzazione.

La *teologia della politica* non deve decidere in primo luogo se il mondo moderno è il risultato della secolarizzazione del cristianesimo, quanto invece le sue modalità di comprensione e di azione nell'epoca storica determinata, in modo che le valenze primarie di tale teologia rimangano coerenti con l'intendimento dell'orizzonte biblico-teologico sul mondo.

Sussiste perciò un'eterogeneità profonda tra concetto schmittiano di "teologia politica" e concetto maritainiano di "teologia della politica". Il primo possiede un valore analogico-ermeneutico, che può permanere anche in un mondo secolarizzato e deteologizzato, in cui l'elemento teologico è rimasto solo come sorgente esaurita dell'analogia teologico-politica, mentre quello maritainiano esprime un'istanza dottrinale che, mantenendo il contatto con la realtà dell'Incarnazione, punta verso una presenza sempre 'attuale' del teologico nel politico, almeno come fattore di ispirazione e rinnovamento. Il metodo di mostrare una derivazione di concetti politici dalla teologia mantiene una sua plausibilità ermeneutica, ma è insufficiente per ridare nella concretezza della prassi il valore di lievito e di liberazione al teologico.

Nell'azione non si mettono in campo analogie ma visioni, prospettive e decisioni: diversi studiosi hanno osservato che la teologia politica di Schmitt non è in grado di offrire orientamenti concreti¹⁴⁸. E' per così dire una difesa debole nei confronti del progredire della secolarizzazione, dove l'esito si gioca nelle pieghe e nelle scelte dell'esistenza concreta in cui dominano i criteri di orientamento e le decisioni ultime del soggetto.

5. L'insufficienza di numerose teologie politiche a carattere ermeneutico si misura in rapporto all'evento centrale della storia umana: l'ingresso di Dio nella storia o l'Incarnazione. A partire da questa considerazione occorre individuare in Maritain, più che in Peterson, l'avversario concettuale di Schmitt sul piano della concezione

¹⁴⁸ Cfr. H. Meier, *La lezione di C. Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, Cantagalli, Siena 2017, p. 266.

politica (in specie sull'opposizione amico-nemico, considerata da Schmitt il criterio del politico) e su quello della determinazione del compito pubblico del cristianesimo.

La posizione di Maritain trova la strada idonea tra le teologie politiche di Agostino e di Dante che segnano forse le due più emblematiche soluzioni cristiane avanzate nell'evo antico e medievale, e disposte secondo polarità. Il primo nega autonomia alla *polis umana*, a cui spetta solo la *potestas* e non l'*auctoritas*. Il secondo eleva il fine politico a fine in sé concluso e autonomo con la dottrina dei due soli: la Chiesa e l'Impero, con il rischio di una sorta di dualismo o averroismo politico. Il compito della prima è la salvezza e del secondo la *perfectio* o *felicitas terrena*. Per Maritain lo scopo politico è un bene reale ed alto - assicurare il bene comune di un popolo unito e la vita buona -, ma un fine infravalente, ossia in un ordine dato e non in senso ultimo e assoluto. In questo modo si rimediano e si correggono le unilateralità e gli equivoci dell'agostinismo e del dantismo politici: il fine ultimo assoluto è uno solo e trascendente, ma la *civitas* ha le sue *auctoritates* (e non solo *potestates*), e così la Chiesa, la quale mantiene una *potestas indirecta in spiritualibus*. Quale sia la forma di tale *potestas* viene illustrato da Maritain in *Le primauté du spirituel* (1927) e poi 25 anni dopo con importanti approfondimenti in *L'Homme et l'Etat* (1951). La differenza tra Agostino, Maritain e Dante non sta nell'idea di Chiesa che per tutti e tre è il Corpo mistico di Cristo, ma nel fatto che per Dante anche l'imperatore è rappresentante diretto della sorgente divina, cosa che gli altri due negano (per Dante vale, come detto, il simbolo dei due Soli: autorità spirituale e autorità temporale che di fatto finiscono per lottare per la supremazia). Per Maritain l'autorità politica, pur provenendo in ultima istanza da Dio, rappresenta il popolo e il capo politico è il vicario del popolo, non il vicario di Dio o di Cristo.

Il punto decisivo dell'oltrepassamento operato dal filosofo francese rispetto ad Agostino e Dante, a Schmitt e Peterson, un oltrepassamento che costituisce una novità ed una svolta nella vicenda millenaria della teologia della politica -, si condensa nella prospettiva dell'*umanesimo dell'Incarnazione del Verbo*. Questo è l'asse fondamentale su cui Maritain edifica la sua proposta umanistica, il rapporto religione-cultura ed il compito dei credenti nella città. Il problema è presente già nel 1930 con *Religione e cultura*, con cui il filosofo francese (re)introduceva la figura del cristianesimo, come

elemento formatore e promotore delle civiltà. Il rapporto fra cristianesimo e culture veniva impostato come necessario, ma non in forma univoca. Il cristianesimo, ponendosi come trascendente e perciò “altro” rispetto alle civiltà, ha interrotto quel nesso rigido fra religione e cultura che sembra sussistere in altri ambiti religiosi dove a una religione è associata una sola cultura e viceversa. L’alterità e la trascendenza del cristianesimo è garanzia della sua efficacia benefica: “La vera religione è soprannaturale, discesa dal Cielo con Colui che ha creato la grazia e la verità. Non è dell’uomo o del mondo, né d’una civiltà o d’una cultura, né della civiltà né della cultura, è di Dio. Trascende ogni cultura e ogni civiltà. È la suprema benefattrice delle civiltà e delle culture e, d’altra parte, è indipendente in se stessa da queste: libera, universale, strettamente universale, cattolica”¹⁴⁹. La rivelazione cristiana si fa promotrice di umanesimo: umanesimo teocentrico, radicato là dove l’uomo ha le sue radici, umanesimo integrale, umanesimo dell’Incarnazione.

Da quando il Cristo ha posto il principio della distinzione tra le cose di Cesare e le cose di Dio, che non ha terminato di espandere le sue virtualità e le sue esigenze, temporale e spirituale non possono essere confusi, ed anzi allo spirituale tocca un compito aggiuntivo: *essere lievito dell’esistenza temporale e sociale*. Perché ciò accada occorre superare lo schema delle civiltà antiche in merito al rapporto tra religione, cultura e politica, nonché lo schema tentato nella modernità antropocentrica. Non bisogna assorbire la religione nella civiltà e nella politica, sia pure facendone come nel mondo antico il principio direttivo della vita civile e politica, e neppure separare severamente la religione dalla società, secondo la linea moderna dell’umanesimo separato e della privatizzazione della coscienza religiosa. Dopo la soluzione antica e quella moderno-borghese, occorre avviare la soluzione ‘postmoderna’ o umanistico-integrale, resa possibile dal carattere universale, trascendente e incarnatorio del cristianesimo.

E’ in ragione di una *sovraabbondanza inerente* che il cristianesimo, fede storica basata su eventi fondatori, si occupa delle civiltà. In esso si segnala un primato dello

¹⁴⁹ J. Maritain, *Religione e cultura*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 21. Secondo lo storicismo ancora forte in Occidente, e che in tal caso dà la mano e si allea con l’idea del pluralismo religioso diffusa in Oriente, il cristianesimo sarebbe la religione valida solo in Occidente, sarebbe quella parte del volto di Dio rivolto solo agli occidentali e da loro soltanto percepito.

storico sul cosmico, che le culture antiche e quelle moderne di taglio “essenzialistico” faticano a comprendere. *Non è il cristianesimo ad aver bisogno delle civiltà, ma il contrario.*

Quanto a Schmitt vi è una fortissima tensione in lui, al limite della rottura, tra la sua sincera accettazione dell’Incarnazione come credente e il suo propendere per l’hobbesiano *homo homini lupus* come politologo. Nel miglior versante cattolico della teologia della politica, quest’ultima mira e deve mirare a limitare le conseguenze della caduta originale, ma soprattutto a indirizzare verso la vita buona e il bene comune. Il cattolicesimo di Schmitt non sembra aver considerato l’Incarnazione una possibilità reale per la storia temporale e la teologia politica. Ciò appare singolare, poiché il pensiero di Schmitt è esistenziale e decisionistico, e nessun evento della storia lo è altrettanto quanto l’Incarnazione.

Walled lives. Images and violence

Emanuela Fornari *

In 2015, a photo was printed in the newspapers and went viral in the great kaleidoscope of the web: the image of an Ivorian child of eight, named Adou, who appeared before the eyes of officials, and the Western world, in an X-ray image taken at the customs checkpoint of Ceuta, a Spanish enclave in North Africa. His situation bordered on the unimaginable: curled up in foetal position inside a suitcase, as if he were enclosed within an “artificial womb” (Trevi, 2015, p. 23). I chose this image to begin this discussion around what is human, if I may use this word, for several reasons. The first is that this shocking and powerful image symbolizes – unintentionally – the lack of distinction between person and thing, which leads us to the question: what is it that is ripping to pieces the firmest convictions of our conception of humanity? Roberto Esposito writes in one of his latest book *Persons and Things*: “If there is one assumption that seems to have organized human experience from its very beginnings it is that of a division between persons and things” (Esposito, 2015, p. 1). If so, the story of little Adou places this postulate on shaky ground, to the extent that, together with other facts and events, it undermines the legal system of Roman derivation based on a clear division between *res* and *personae*. The second

* University of Roma Tre, Rome, Italy. Email: emanuela.fornari@uniroma3.it.

reason why I decided to begin with this image is the apparently tautological fact that it is precisely an image. Many events in recent history have confounded and are continuing to confound the conceptual outlet of language, taking us back to a state of “lack of words”, absence of words (not to the ancient language of “barbarism”, to which we shall return), a world in which material and symbolic wars are consumed through images. The great theorist of the vision, John Berger, in a book entitled *Ways of Seeing*, wrote: “We only see what we look at. To look is an act of choice. (. . .) We never look at one thing only; we are always looking at the relation between things and ourselves” (Berger, 1972, pp. 8-9). On the other hand, the writer Susan Sontag, in discussing war photography and our reactions to “the pain of others”, notes that “the photographic image, even to the extent that it is a trace (. . .), cannot be simply a transparency of something that happened. It is always the image that someone chose; to photograph is to frame, and to frame is to exclude” (Sontag, 2003, p. 46). Hence, the choice to start with this image, to which I shall return. Not only do we live in a culture of images that are compulsively devoured on multimedia platforms, but each image also carries with it a power of exclusion. By revealing, the image hides, exposing the alleged neutrality of our view of the world.

In this short contribution, I would like to look at the link between images and humanity, and also between violence and looking at it, through news events and the contribution of philosophers like Simone Weil, Hannah Arendt, Walter Benjamin and contemporary philosophy. I would like to do this to offer food for thought about the issues of violence, cruelty, barbarity, and inhumanity, looking at the serial beheadings of Isis, the new war-not-war, or “peace” war, such as the proposed armed intervention in Libya to counter the phenomenon of migration, and finally the status of migrants. I am doing this not out of multicultural political correctness, including everything in the same pot, but precisely to challenge our Eurocentric prejudices which are seen as “universals”, first and foremost, the concept of “humanity”, namely to expose what it has been called a “founding hypocrisy” which directs our eyes towards cruelty (Dal Lago, 2012).

I shall start with the brutal and serialized phenomenon of beheadings (or decapitations) carried out expertly by Isis and then circulated on the web, in a

paradoxical mix of the archaic and hyper-technological.¹⁵⁰ The images, which, in their cruelty, starting with the execution of James Foley in August of 2015, have been impressed onto eyes and consciousness of the West, generating not only terror but horror in its literal meaning. “Horrorism” is a bold neologism coined by Adriana Cavarero to describe the unprecedented forms of contemporary violence, involving ritual and carnage (Cavarero, 2009). Cavarero argues that horror has a very different and deeper meaning than terror, as can be seen from the etymology of the word. In fact, the word “terror” refers back to the Latin *terreo* and *tremo*, and the root *ter*, meaning the act of shaking, and closely connected to the physical instinct of fleeing (in Homer, *phobos* stands for both “fright” and “flight”). The term “horror” derives from the Latin *horreo*, an allusion to bristling of the hairs on the body and linked to the static phenomenology of being frozen. In fact, the aforementioned Berger, in another book, speaks of the effect produced by photographs of agony and violence. His opinion is unequivocal: “They bring us up short. The most literal adjective that could be applied to them is *arresting*. We are seized by them” (Berger, 1980, p. 38), confirming a deep affinity between horror and looking. It is an affinity that is symbolized, according to Cavarero, in the Medusa of classical mythology. Medusa, in fact, not only freezes, petrifies, and paralyzes with her eyes, she is also a severed head, an allusion to the most extreme form of violence that can be exerted on the human body, a beheading.¹⁵¹ Cavarero writes: “The ontological crime that, concentrating on the offense to the human being as essentially vulnerable, makes of wounding a disfiguring and a dismembering is repugnant to the singularity of every body” (Cavarero, 2009, p. 16). The extreme offense to the ontological dignity of the body of a man lies in the dismemberment of its figural unity, a disfigurement of the body that makes it literally *too unpleasant to be looked at*. Today, extreme violence is conveyed to us through images, which both interrupt the cycle of reciprocity intrinsic in the game of looking, which always involves an exchange of looks, placing us before images that are repugnant to the eyes, creating horror. This horror, which breaks up

¹⁵⁰ For the phenomenon of Isis see Molinari (2015); Caracciolo (2014); Reuter (2015); and Malik, Younes, Ackerman, and Khalili (2015).

¹⁵¹ On decapitation see Kristeva (2011).

the unity and oneness of the body, depriving it of its face, the sign and location of a person, acts as an extreme form of dehumanization. To quote Cavarero again: “Medusa alludes to a human essence that, deformed in its very being, contemplates the unprecedented act of its own dehumanization” (Cavarero, 2009, p. 16). Not too dissimilar is Simone Weil’s view of violence in her famous *The Iliad, or the Poem of Force*: “force is that x that turns anybody who is subjected to it into a thing” (Weil, 1939/1956, p. 3). It changes a man into stone, petrifies him, like the appalling gaze of the Medusa.¹⁵² It is precisely this hellish descent from man to thing that reveals what is at stake here: the threshold between the human and the inhuman, the threshold which – in the above mentioned words of Esposito – has ordered our civilization from the beginning, with a clear separation of things and people. In this sense, people have talked of “barbarity” to describe the acts of savagery that we perceive as inhuman. Continuing along the lines of a purely linguistic definition, *barbaros* is one who stammers, one who does not speak our own language. This can easily degenerate into an ethnic-racial definition of doubtful epistemology, which has acted as a powerful linguistic/rhetorical stigma, confining entire civilizations into the realm of the minority and the irrational.¹⁵³ The use of the strongly Eurocentric term of “barbarity” testifies to the difficulty we find *vis-à-vis* nomination and conceptualization in the face of extreme forms of violence, thus itself constituting a dehumanization device, as argued by Primo Levi when he wrote that “barbarity, a condition of those that do not speak our language, becomes, by extension and refraction, the condition of those who refuse to consider another man as a man” (as cited in Magrelli, 2013, p. 88).

In mentioning a Eurocentric bias in the use of terms such as “barbarians” or “barbarity”, our intention is certainly not to downplay the atrocities of acts that have shocked consciences and undermined the foundations of any reciprocally human way of seeing and living. However, it should be borne in mind that some have also (and rightly) spoken of a “founding hypocrisy” which underpins our way of looking at

¹⁵² On Medusa see Vernant (1991).

¹⁵³ As regards “barbarity” see Dionigi (2013).

cruelty (Dal Lago, 2012), a hypocrisy that is linguistically marked by expressions such as *collateral damage*, inflicted by the West's supposedly "humanitarian" wars. It should be noted that the term "collateral" in English has also the significant meanings of "secondary", which implies that some deaths are secondary. Without entering into a "genealogy of the Western way of seeing cruelty", which has been attempted by some, it's worth pointing out that in this case, too, it is a matter of looking. It has been pointed out, that since looking is a system of interpretation, it contains within itself "the essentials of a grammar and a syntax of action (and inaction)" (Dal Lago, 2012, p. 67). In our part of the globe, we would be witnessing a kind of "sterilization of looking", a process of progressive blindness so that death (of others) can no longer be termed cruel because the "killing space has been removed from view" (Dal Lago, 2012, p. 111), becoming mere statistical chance devoid of the spectacle and pleasure essential to cruelty. The procedural language of *collateral damage* is, in fact, substantially de-humanized. What this implies is that some dead count more than others. Precisely this "cognitive dissonance" – this contradiction embedded in the heart of contemporary humanitarianism – can only make us wonder about the ultimate criteria that can define what we mean by humanity. The technological sophistication of drones allows for a person to be killed without our knowing who the person is, taking us into a "purely theoretical area of annihilation" (Dal Lago, 2012, p. 111), where the dispensing of death in total visual opacity comes to the point that war is fought without there being a state of war (a non-war). The question must be asked if this cancels violence, and with it cruelty. Again, what has been created is an "area of non-existence of those we have killed or helped to kill" (Dal Lago, 2012, p. 110), something which radically questions the distinction between human and inhuman. The allusion, rather, is to rhetorical and media strategies for the dehumanization of others, preventing us from holding a supposedly firm universalistic concept of "humanity".¹⁵⁴ To look at war without seeing it, or seeing it as something that does not concern us – according to mythology of the humanitarian war with "zero victims"

¹⁵⁴ For a discussion on today's political and linguistic strategies of dehumanization I would refer to Fornari (2013).

– does not expunge cruelty from the Western world, but it involves, rather, a process of progressive blindness, of inexorable (and interested) “loss of sight.”

From another point of view we can say that cruelty, far from disappearing, gets lost in police proceedings, bureaucratic decisions, paperwork on which life and death depend, following a logic outlined by Walter Benjamin when he wrote about the “ghostly power” of the police: “Its power [of the police] is formless, like its nowhere-tangible, all-pervasive, ghostly presence in the life of civilized states. And though the police may, in particulars, everywhere appear the same, it cannot finally be denied that their spirit is less devastating where they represent, in absolute monarchy, the power of a ruler in which legislative and executive supremacy are united, than in democracies where their existence, elevated by no such relation, bears witness to the greatest conceivable degeneration of violence” (Benjamin, 1921/1978, p. 287). For Benjamin, then, the greatest degeneration comes about with the informal “ghostly” spread of violence, affecting every area of daily life. From this point of view, the phenomenon of immigration provides a good case in point, to the extent that immigrants represent the most emblematic instance of the transition from person to thing, from person to non-person, which makes the threshold between humanity and inhumanity indistinguishable. In this regard, Alessandro Dal Lago has defined the state of immigrants as the paradigmatic condition of non-people (Dal Lago, 1999):¹⁵⁵ of human beings, that is, that are most prone to losing, against their will, the condition of being people, like the slaves in ancient times, people, that is, who were classified as *res corporales* and were considered, from Aristotle onwards, as mere “speaking tools”, individuals *alieni iuris*. Dal Lago describes them as “dying tools”, stressing that “the radical extraneousness of these foreigners from the world of people is shown by the fate of those who perish as stowaways, drowning in our seas” (Dal Lago, 1999, p. 224). Again in this case, the transition from person to thing – a “living thing” or “a life buried in a thing” – takes us back not only to the horror and invisibility of some deaths, but also to the amphibious state which violence seems to determine. Again in the words of Simone Weil: “From the power to transform a man into a thing by killing

¹⁵⁵ See also Dal Lago (1998).

him there proceeds another power, and much more prodigious, that which makes a thing of him while he still lives. (. . .) The soul was not made to dwell in a thing; and when forced to it, there is no part of that soul but suffers violence” (Weil, 1939/1956, p. 26). What Weil describes as a “compromise between a man and a corpse” (Weil, 1939/1956, p. 28) is exactly the status of contemporary non-people, whose destiny seems more and more to be that of an anonymous and despairing death submerged in the now immense watery grave of the Mediterranean.

As pointed out by Dal Lago, another thing to consider is that the idea of “person” also entails the “human face” – as in the case of the French word *personne* – i.e. man as seen by others, within a network of looks. The linguistic opacity used to designate immigrants (illegal, irregular, refugees) is accompanied by a social opacity, which is yet another aspect of their constant dehumanization. In fact, the sociologist observes, “striking a man through the person or the person through a man are two different strategies for the dehumanization and dispossession of the human being” (Dal Lago, 1999, p. 209). The first case (the destruction of man through the person) is part of daily practice, a seemingly or formalistically legal way of depriving someone of their rights and confining them to radical social invisibility. However, the second (the destruction of the person through man) involves – as we mentioned – extreme and destructive forms of violence, which disfigure the body and deprive it of any visibility, or else, as in the anonymity of “asymmetric wars”, their very mortality is hidden. It is not, of course, a case of establishing a moral gradation of the forms of dehumanization, but of highlighting how the state of present day immigrants epitomizes the indistinguishability of person and thing. This indistinguishability cannot but make us wonder about the seemingly universal value of our rights and human rights in general. This line of thinking was pursued by Arendt in *The Origins of Totalitarianism*, before the phenomenon of mass of stateless persons produced by the Second World War. Arendt notes that “the conception of human rights (. . .) broke down at the very moment when those who professed to believe in it were for the first time confronted with people who had indeed lost all other qualities and specific relationships – except that they were still human. If a human being loses his political status, he should, according to the implications of the inborn and inalienable rights

of man, come under exactly the situation for which the declarations of such general rights provided. Actually the opposite is the case. It seems that a man who is nothing but a man has lost the very qualities which make it possible for other people to treat him as a fellow-man” (Arendt, 1966, pp. 299-300). The “abstract nakedness of being human and nothing but human” (Arendt, 1966, p. 297), far from returning us to a kind of natural life protected by inalienable rights, brings us extreme dehumanization: a “suspended life”, or “naked life” to use the expression of Giorgio Agamben (1998). Being situated in a grey area outside the law and jurisdiction, it is a powerful, and now ubiquitous, form of dehumanization, systematically excluding people and individuals from the inclusive circle of *the polis*. What does this say about our Eurocentric notion of humanity? A partial answer is found in the words of Judith Butler, who rightly claims that “a spurious notion of civilization provides the measure by which the human is defined at same time that a field of would-be humans, the spectrally human, the deconstituted, are maintained and detained, made to live and die within that extra-human and extrajudicial sphere of life” (Butler, 2004, p. 91). The logic of dehumanization, therefore, far from being confined to an presumed ethnically and culturally connoted area of “barbarity”, pervades all fields of social life, making us think, more than ever, about the forms assumed by the eternal themes of violence (material and symbolic) and cruelty, and especially the status of the universals, in which Western rhetoric is cloaked when it is the lemma of “humanity” that is a stake.

To conclude, I would like to return to the image of little Adou, crouched in the foetal position inside a suitcase in an attempt to evade the many barriers erected today to counter the movement of persons. If it is true, as Susan Sontag claims, that images create as well as preserve the meaning of what is shown (Sontag, 2003, p. 87), it is because of this that they contain an excess of meaning and sense that cannot be deciphered in any one way. While, on the one hand, this image reminds us of the condition of “living things” that spectrally inhabit our daily space, it can also be perceived differently. The fact we see him curled up like a foetus in what has been described an “artificial womb” directs our gaze in another direction, the one of birth, a second birth which, from an area of misery and degradation, brings the child-thing to the community of political beings possessing the power of *logos*. We know with

Arendt that “birth” is the paradigm of the human bursting into the new world, disrupting the flat uniformity of occurrences in history. So, it is precisely the image of a child who crosses borders and customs, as if he were a foetus waiting to be born to a better life, that offers us a powerful symbol for a reflection on what constitutes humanity, its confines and its chances of reinvention.

References

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.

Arendt, H. (1966). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.

Benjamin, W. (1921/1978). Critique of Violence. In W. Benjamin. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* (pp. 277-300). New York: Schocken Books.

Berger, J. (1972). *Ways of seeing*. London: Penguin Books.

Berger, J. (1980). *About Looking*. New York: Pantheon.

Butler, J. (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London-New York: Verso.

Caracciolo, L. (Ed.) (2014). Le maschere del califfo [Special issue]. *Limes. Rivista italiana di geopolitica*, 9.

Cavarero (2009). *Horrorism. Naming Contemporary Violence*. New York: Columbia University Press.

Dal Lago, A. (Ed.) (1998). *Lo straniero e il nemico*. Genoa-Milan: Costa & Nolan.

Dal Lago, A. (1999). *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*. Milan: Feltrinelli.

Dal Lago, A. (2012). *Carnefici e spettatori. La nostra indipendenza verso la crudeltà*. Milan: Cortina.

Dionigi, I. (Ed.) (2013). *Barbarie. La nostra civiltà è al tramonto*. Milan: Rizzoli.

Esposito, R. (2015). *Persons and Things. From the Body's Point of View*. Cambridge: Polity Press.

Fornari, E. (2013). Soglie: Umano/dis-umano tra linguaggio e rappresentazione. In M. Failla, G. Marramao (Eds.) *Civitas aegrescens* (pp. 47-64). Florence: Olschki.

Kristeva, J. (2012). *The Severed Head. Capital Visions*. New York: Columbia University Press.

Magrelli, V. (2013). *Barbari & Co.* In I. Dionigi (Ed.) (2013). *Barbarie. La nostra civiltà è al tramonto* (pp. 75-97). Milan: Rizzoli.

Malik, S., Khalili, M., Ackerman, S. & Younes, A. (2015, June 10). How Isis crippled al-Qaida. *The Guardian*.

Molinari, M. (2015). *Il califfato del terrore. Perché lo Stato islamico minaccia l'Occidente*. Milan: Rizzoli.

Reuter, C. (2015, April 18). The Terror Strategist: Secret Reveal the Structure of the Islamic State. *Der Spiegel*.

Sontag, S. (2003). *Regarding the pain of Others*. New York: Picador.

Trevi, E. (2015, 9 May). Quel bambino nel trolley che cercava in Europa la sua seconda nascita. *Corriere della sera*.

Vernant, J.-P. (1991). Death in the Eyes: Gorgo, Figure of the Other. In J.-P. Vernant, *Mortals and Immortals. Collected Essays* (pp. 111-138). Princeton: Princeton University Press.

Weil, S. (1939/1956). *Iliad or the Poem of the Force*. Wallingford: Pendle Hill.

Antissemitismo e totalitarismo em Hannah Arendt ·

Adriano Correia **

Resumo

Neste texto buscarei articular a tese arendtiana de que o antissemitismo é um dos elementos decisivos que se cristalizaram na dominação totalitária com a de que os campos de concentração são a instituição central da dominação totalitária. O propósito desta articulação é indicar o quanto para ela o antissemitismo foi decisivo, mas não é necessariamente definidor do regime de dominação total.

Palavras chave

Antissemitismo; Totalitarismo; Campos de concentração; Hannah Arendt.

Abstract

In this text I will try to articulate the Arendtian theses that anti-Semitism is one of the decisive elements that crystallized in totalitarian domination and that the concentration camps are the central institution of totalitarian domination. The purpose of this articulation is to indicate how anti-Semitism was decisive for totalitarianism, but it is not necessarily determinant of the regime of total domination.

* Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no *Congresso Internacional “Poder ser diferente sin temor”: antisemitismo y exclusión, ayer y hoy*, realizado de 7 a 9 março de 2012 no Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC) em Madri.

** Professor associado de filosofia da Universidade Federal de Goiás e Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. É autor de *Hannah Arendt* (Zahar, 2006) e de *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira* (Forense Universitária, 2014).

Key words

Antisemitism; Totalitarianism; Concentration camps; Hannah Arendt.

Em *As origens do totalitarismo* Hannah Arendt sustenta que o antissemitismo se cristalizou como um dos elementos centrais na origem da constituição da dominação totalitária, junto ao imperialismo e ao surgimento das massas. Por outro lado, defende que os campos de concentração são a instituição central da dominação totalitária. Meu propósito neste texto consiste em buscar articular estas duas teses, que claramente não são antagônicas, mas também não se deixam reduzir uma à outra.

Entre os estudiosos da história do antissemitismo já é bastante conhecida a tese arendtiana acerca da especificidade da forma de antissemitismo que culmina nos campos de extermínio. Ainda que o antissemitismo como uma ideologia laica possa ter herdado muitos dos argumentos e da atração emocional do ódio religioso aos judeus, Arendt sustenta que sua história não pode ser retraçada aquém do século XVI, quando os judeus parecem ter se dado conta de que a dicotomia entre judeus e gentios se devia mais a questões étnicas que doutrinárias (ARENDT, 1998, pp. 17-18). Arendt rechaçava assim a hipótese dos historiadores antissemitas de que os judeus teriam iniciado o antagonismo com os cristãos, assim como a hipótese dos historiadores judeus quanto à superioridade do judaísmo, devido a sua tolerância. Para ela, o decisivo na relação entre judeus e gentios na modernidade foi a segregação e a autossegregação da comunidade judaica, em grande medida por constituir um povo sem Estado. Mais ainda, a ênfase tanto dos historiadores judeus quanto dos não judeus na segregação dos judeus pelos cristãos ocultaria o fenômeno da voluntária separação do povo judeu em relação ao mundo cristão e aos não judeus em geral, visando a preservação do próprio povo como entidade identificável. Para nossos

propósitos cabe enfatizar a hipótese arendtiana de “só nos séculos XIX e XX, depois da emancipação e em consequência da assimilação dos judeus, o antissemitismo veio a ter alguma importância para a preservação do povo judeu, pois só então os judeus passaram a aspirar a serem aceitos pela sociedade não-judaica” (ARENDT, 1998, p. 20).

A emancipação judaica tem início na Europa a partir da lei francesa de 1792. Assim como o antissemitismo examinado por Arendt, é um fenômeno que tem início efetivamente no século XIX. Esta emancipação tem uma dupla origem e um significado ambíguo: por um lado, vinha da necessidade do novo regime de expandir o princípio da igualdade política jurídica, “premissa do novo corpo político”; por outro, resultava da gradual expansão dos privilégios concedidos antes apenas a pequenos grupos de judeus ricos aos judeus da Europa Central e Ocidental. A esta ambiguidade correspondia a tensa posição dos judeus na relação entre Estado e sociedade. Assim, conclui Arendt, “a emancipação significava, ao mesmo tempo, igualdade e privilégios: a destruição da antiga autonomia comunitária judaica e a consciente preservação dos judeus como grupo separado na sociedade; a abolição de restrições e direitos especiais e a extensão desses direitos a um grupo cada vez maior de indivíduos” (ARENDT, 1998, p. 32 [grifos no original]). Em todo caso, a posição social dos judeus havia sido assegurada, com notável ambiguidade, não pela sociedade, suas classes e os demais elementos, mas pelo Estado que, ainda que tendesse então a igualar todos os cidadãos, tinha interesse em apoiar-se financeiramente nos banqueiros judeus como uma classe à parte.

A ascensão e a queda dos judeus em sua relação com o Estado-nação europeu, fragmentado no período imediatamente anterior à Primeira Guerra mundial, delineia um percurso marcado por transformações significativa, mas sempre em uma história que vai da exceção à exceção. Desde os influentes judeus da corte, que financiavam e administravam os negócios do Estado nos séculos XVII e XVIII, até a emancipação generalizada durante a Revolução Francesa e o declínio de sua riqueza no período imperialista – que “minou as próprias bases do Estado-nação e introduziu no conjunto de nações europeias o espírito comercial de concorrência (ARENDT, 1998, p. 35) – a história é de decadência. No entanto, apenas depois da Primeira Guerra

Mundial os judeus teriam se convertido em uma multidão de indivíduos atomizados mais ou menos ricos. Com isto, “para a Europa, desprovida de equilíbrio de poder entre as nações que a compunham, e carente de noções de solidariedade intereuropeia, o elemento judeu, intereuropeu e não nacional, tornou-se objeto de ódio, devido à sua riqueza inútil, e de desprezo, devido à sua falta de poder” (ARENDT, 1998, p. 35).

O fato de que a posição social do judeu tenha sido definida fundamentalmente pelas transformações políticas no âmbito do Estado-nação contrasta, no entanto, com o que Arendt julga ser uma ingenuidade política¹⁵⁶. Ela sustenta que a falta de experiência política derivada da condição de um povo sem Estado e sua posição de histórica associação com a autoridade constituída e de dependência dela parecem haver sido decisivas para que os judeus ignorassem a tensão crescente entre Estado e sociedade, assim como o fato de que

foram também os últimos a perceber as circunstâncias que os arrastavam para o centro do conflito. Nunca, portanto, souberam avaliar o antissemitismo, nunca chegaram a reconhecer o momento em que a discriminação se transformava em argumento político. Durante mais de cem anos o antissemitismo havia, lenta e gradualmente, penetrado em quase todas as camadas sociais em quase todos os países europeus, até emergir como a única questão que podia unir a opinião pública. Foi simples como ocorreu esse processo: cada classe social que entrava em conflito com o Estado virava antissemita, porque o único grupo que parecia representar o Estado, identificando-se com ele servilmente, eram os judeus (ARENDT, 1998, p. 45).

No prefácio que acrescentou em 1967 à primeira parte de *As origens do totalitarismo*, dedicada ao antissemitismo, Arendt assinala que a confusão, entre os próprios judeus, do antissemitismo moderno com o antigo ódio religioso antijudeu é compreensível pela história de um povo “sem governo, sem país e sem idioma”, mas

¹⁵⁶ Não faltaram objeções a esta interpretação de Arendt. Uma consistente lista destas objeções pode ser encontrada em STAUDENMAIER, 2012, p. 171 (nota 68).

ao mesmo tempo explicita o quanto “a ignorância ou a incompreensão do seu próprio passado foi, em parte, responsável pela fatal subestimação dos perigos reais e sem precedentes que estavam por vir” (ARENDT, 1998, p. 28). A história do povo judeu seria a história da recusa a toda e qualquer ação política durante dois mil anos, de modo que “a história política do povo judeu tornou-se mais dependente de fatores imprevistos e acidentais do que a história de outras nações, de sorte que os judeus assumiam diversos papéis na sua atuação histórica, tropeçando em todos e não aceitando responsabilidade precípua por nenhum deles” (ARENDT, 1998, p. 28).

Para Arendt, aqueles que se recusam a discutir o tema do antissemitismo considerando também a perspectiva da conduta dos próprios judeus “assemelham-se às modernas práticas e formas dos governos que, por meio do terror arbitrário, *liquidam* a própria *possibilidade de ação* humana” (ARENDT, 1998, p. 28 [grifos no original]). No âmbito mais próprio da teoria política que o da análise histórica, para ela é mais decisivo que os campos de concentração tenham operado como laboratório onde se experimentou a destruição da pluralidade humana que o fato de o antissemitismo ter se tornado elemento catalizador de coesão social por meio do racismo e da teoria do inimigo objetivo. Esta imagem dos campos como laboratórios da dominação total é recorrente em *As origens do totalitarismo*.

Para Arendt, em suma, a história da hostilidade secular aos judeus não pode ser compreendida fora do âmbito da relação entre os judeus e o Estado, não determinada apenas pela submissão pura e simples, mas também pelo desempenho de papéis bem determinados, frequentemente acompanhados de privilégios. Assim, ela rechaça conspicuamente as profusas teorias do bode expiatório. Para ela, a verdadeira investigação, visando a compreensão e não a mistificação, começa apenas quando se pergunta por que alguém ou um grupo específico acabou por ajustar-se bem a este papel. Não se trata, claramente de culpabilizar a vítima, mas de não evadir da pergunta sobre seu papel na definição das circunstâncias. Para formular como Arendt, a pesquisa histórica que não evade de tais questões permite que a vítima imaculada se torne “um grupo entre outros grupos, todos igualmente envolvidos nos problemas do mundo. O fato de ter sido ou estar sendo vítima da injustiça e da crueldade não elimina a sua corresponsabilidade” (ARENDT, 1998, pp. 25-26) – não

com os males cometidos contra o grupo, claro, mas com as circunstâncias que definiram sua adequação a este papel.

Arendt compreende que a teoria do bode expiatório só faria sentido no período final de extremo terror, quando, em todo caso, já não fazia diferença alguma ser identificado como judeu ou como membro de qualquer outro grupo identificado, por pura arbitrariedade, como inimigo objetivo. É relevante para ela o significado político do fato de que os judeus tenham sido, conforme seu juízo, os últimos a perceber o que representava politicamente sua condição e o que se passava com eles – que eram um povo oprimido e que era muito mais provável que “nossos Rothschilds têm mais chance de se tornarem pedintes ou mascates do que nossos pedintes e mascates de se tornarem Rothschilds”. E Arendt prossegue observando que

aqueles povos que não fazem a história, mas simplesmente a sofrem, tendem a se ver como as vítimas de eventos sem sentido, avassaladores, inumanos, tendem a colocar suas mãos no colo e esperar por milagres que nunca acontecem. Se no curso desta guerra não acordarmos dessa apatia, não haverá lugar para nós no mundo de amanhã – possivelmente nossos inimigos não terão conseguido nos aniquilar totalmente, mas aqueles de nós que sobram serão pouco mais que cadáveres vivos. Os únicos ideais políticos que um povo oprimido pode ter são a liberdade e a justiça. A democracia deve ser sua única forma de organização. (...) A assim chamada nova geração – que varia em idade de vinte a setenta anos – demanda de seus políticos astúcia, mas não caráter; oportunismo, mas não princípios; propagandas, mas não políticas. É uma geração que adquiriu o hábito de construir sua *Weltanschauung* a partir de uma confiança vaga em grandes homens, a partir do sangue e da terra, e de horóscopos (ARENDT, 2016b, pp. 443-444)¹⁵⁷.

¹⁵⁷ “Historiadores judaicos do último século, conscientemente ou não, costumavam ignorar todas aquelas tendências do passado judaico que não apontavam para suas próprias teses principais acerca da história da Diáspora, segundo as quais o povo judeu não tinha uma história política própria, mas era invariavelmente a vítima inocente de um ambiente hostil e algumas vezes brutal. Quando esse ambiente mudava, a história judaica logicamente deixava completamente de ser história, visto que o povo judeu deixava de existir enquanto povo. Em contraste agudo com todas as outras nações, os judeus não eram os fazedores da história, mas os sofrendores da história, preservando um tipo de eterna

No entanto, cabe reiterar, com Arendt, que no período do terror não era uma questão de ingenuidade não ser capaz de conceber as fábricas da morte que eram os campos de extermínio – pessoas que haviam sofrido com a prisão e o exílio, como Arendt, segundo seu próprio testemunho (Cf. ARENDT, 1993), espantaram-se e surpreenderam-se profundamente quando, já próximo ao final da guerra, com sua profusão de atrocidades inovadoras, souberam de Auschwitz. Ela relata que em 1943, quando teve notícia segura dos campos de extermínio não conseguiu acreditar – mesmo após ter sido presa, ter fugido e ter sido aprisionada no campo de Gurs e ter ouvido as mais terríveis histórias de dor, de sofrimento e de morte.

Hannah Arendt começa a seção conclusiva de seu livro sobre o totalitarismo, em sua primeira edição, do seguinte modo: “os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (ARENDT, 1998, p. 488), e por isto mesmo, “por mais incrível que pareça, os campos são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário” (ARENDT, 1998, p. 489). Ela sustenta que os movimentos totalitários cristalizaram muitos métodos de dominação e de extermínio bastante conhecidos ao longo da história, com a diferença de que assumem sem qualquer pudor a herança do princípio niilista de que tudo é permitido. Mas, “onde essas novas formas de domínio adquirem a estrutura autenticamente totalitária, transcendem esse princípio, que ainda se relaciona com os motivos utilitários e o interesse dos governantes, e vão atuar numa esfera que até agora nos era completamente desconhecida: a esfera onde ‘tudo é possível’. E, tipicamente, esta é precisamente a esfera que não pode ser limitada nem por motivos utilitários nem pelo interesse pessoal, não importa o conteúdo deste último” (ARENDT, 1998, p. 491). Isto contrasta, obviamente, com o propósito totalitário de suprimir a imprevisibilidade da ação humana mediante o extermínio da pluralidade.

Ainda que fosse imperialista e antissemita, o que viria a tornar o regime extremo e sem precedentes não foi estritamente sua ideologia particular – tanto ao

identidade de bondade cuja monotonia foi quebrada somente pela crônica igualmente monótona de perseguições e *pogroms*” (ARENDT, 2016c, p. 531).

jogar com as variações da premissa de que tudo é possível quanto ao buscar impor um supersentido em que nada importa além da coerência –, mas o próprio evento da dominação totalitária, a destruição programada e sem motivos de indivíduos inocentes. O que permanece sem precedentes não é nem o massacre de povos inimigos, a escravidão promovida pelo Estado ou o anseio desmedido de poder para dominar o mundo, mas “o absurdo ideológico que os causou, a mecanização de sua execução e o estabelecimento cuidadoso e calculado de um mundo dos agonizantes em que nada mais fazia sentido” (ARENDT, 1994c, p. 243).

É fundamental para Hannah Arendt fazer compreender que “nenhuma ideologia que vise à explicação de todos os eventos históricos do passado e o planejamento de todos os eventos futuros pode suportar a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu” (ARENDT, 1998, pp. 509-510). Em sua interpretação, o que representa o desafio primário ao domínio totalitário é a própria “natureza humana”. Mais tarde ela dirá que o intento de acesso a essa noção de natureza humana é análoga a saltar sobre a própria sombra (ARENDT, 2016a, p. 13), mas já aqui o que tem em vista é indicar que com o totalitarismo põe-se em questão é um dos traços mais fundamentais da condição humana: a espontaneidade, ou a capacidade de atuar, de instaurar o inesperado, de iniciar uma nova cadeia de eventos – em suma, a pluralidade e a liberdade. “Para combater o totalitarismo – diz ela –, é necessário compreender apenas uma coisa: o totalitarismo é a mais radical negação da liberdade” (ARENDT, 1994b, p. 328).

A destruição dessa “natureza humana” busca a substituição da ação pelo comportamento e ainda a dissolução de toda personalidade moral ou jurídica. Inicialmente a dominação totalitária toma medidas que objetivam matar a pessoa jurídica do homem, excluindo grupos de pessoas da proteção da lei e criando campos de concentração – onde se rompia a relação jurídica elementar entre crimes e penas determinadas. Eram confinados grupos de “potenciais malfeitores”, constituídos basicamente por pessoas inocentes, em uma medida que apresentada pela propaganda como medida policial preventiva. A arbitrariedade na eleição das vítimas manifestava que em vez de se estabelecerem leis fundadas no terror, como quintessência do

movimento totalitário, colocava-se a própria legalidade em questão (afinal estreitamente vinculada, por definição, às noções de limitação e de normatização de procedimentos).

Os crimes perpetrados sob o regime nazista não poderiam sequer ser justificados como sendo atos de Estado, uma vez que os confinados mortos-vivos nos campos de concentração não representavam uma ameaça à sobrevivência do estado. De modo análogo, o regime totalitário converteu a exceção em regra e transformou crimes ocasionais, não reconhecidos abertamente, em um traço programático. Com efeito, “o que nem a teoria política da razão de Estado nem o conceito legal de atos de Estado previam era a completa inversão da legalidade; no caso do regime de Hitler, toda a maquinaria do Estado compelia ao que é normalmente considerado como atividades criminosas – para formular de maneira suave; raramente havia um ato de Estado que, de acordo com os padrões normais, não fosse um crime” (ARENDT, 2003, p. 39).

Com a morte da personalidade jurídica se preparava a eliminação da personalidade moral. As pessoas confinadas em um campo de concentração eram completamente isoladas e amontoadas, submetidas a um progressivo esquecimento. Para Arendt, a morte da personalidade moral se dava basicamente mediante a inviabilização da condição de mártir. No campo não havia testemunhos nem se nutria real esperança de que persistisse qualquer memória:

o verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele ao esquecimento. No mundo concentracionário mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito. Uma pessoa pode morrer em decorrência de tortura ou de fome sistemática, ou porque o campo está superpovoado e há necessidade de liquidar o material humano supérfluo. Inversamente, pode ocorrer que, devido a uma falta de novas remessas humanas, surja o perigo de que os campos se esvaziem, e seja dada a ordem de reduzir o índice de mortalidade a qualquer preço (ARENDT, 1998, pp. 493-494).

Por fim, as próprias vítimas eram enredadas nos crimes perpetrados nos campos: não apenas eram obrigadas a tomar parte na administração dos campos como também eram expostas a dilemas como o da mãe obrigada a escolher um de seus filhos para ser morto para que não morressem ambos – todas as fronteiras eram então borradas, pois o assassino e a vítima acabavam confundidos. A diluição de toda alternativa tornou a consciência comum impotente mesmo para errar. Em um cenário com tal horizonte moralidade alguma tinha sentido.

O último passo da destruição da dignidade humana é a eliminação da diferença individual – ou da pluralidade, nos termos de Arendt. Trata-se do projeto de tornar os indivíduos igualmente supérfluos. Esse terceiro passo torna-se plausível apenas se tivermos em conta os anteriores. A personalidade sem direitos e sem consciência que ainda resiste a deixar-se reduzir a um feixe de reações persiste no intento desesperado dos confinados – transportados amontoados como gado, sem cabelos e com roupas idênticas, submetidos a todo tipo de tortura – de manter alguma distância distintiva dos que os rodeiam; e a individualidade realiza justamente a distinção. Nos campos, todavia, cada interno é tratado como um corpo manipulável, “com suas infinitas possibilidades de sofrimento” (ARENDT, 1998, p. 504). A tortura e a exploração do corpo como feixe de reações não podia permitir que os confinados se convertessem afinal em algo além de um amontoado de carne viva. Para Hannah Arendt, este é o verdadeiro triunfo do sistema: a completa previsibilidade no comportamento da vítima, sua renúncia a si mesma. Assim, a vítima mostra-se completamente dominada, tomando parte na sociedade dos que estão prestes a morrer, criada nos campos, com toda sua espontaneidade destruída, uma vez que “destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade dos indivíduos de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos acontecimentos” (ARENDT, 1998, p. 506).

O terror trata a humanidade como se ela fosse um único indivíduo, de modo que cada indivíduo se converte em intercambiável, em uma peça de uma maquinaria e, também por isto, torna-se supérfluo enquanto indivíduo. As massas são supérfluas porque nada mais distingue aqueles que elas comportam. Todo indivíduo comprimido na massa é confundível e intercambiável, deixando de atuar, de desencadear algo novo

que afirme sua singularidade e sua distinção. As massas são também supérfluas porque sequer são imprescindíveis para a realização das leis do movimento da natureza ou da história. Com isto, são cerceadas ao máximo as possibilidades daquele “agir em concerto” que Arendt compreende ser o poder, enquanto manifestação mais própria da pluralidade humana, pois o poder se dá sempre entre os indivíduos e não há esse *entre* nas massas sob o domínio totalitário. O que distingue as massas modernas das multidões que as precederam é justamente o fato de que não há qualquer interesse comum ou consenso que una os indivíduos entre si. O que comprime os indivíduos em uma massa é o fato de que compartilham juntos a condição de quem não tem um lugar no mundo, ou de que habitam o não-lugar que é o cinturão de ferro instaurado pelo terror. Os homens de massa, subproduto da atomização social, da ausência de todas as relações comunitárias, formam o melhor “material” possível para os movimentos totalitários, nos quais as pessoas são comprimidas de tal forma a parecer formar uma unidade (Cf. ARENDT, 1994a, p. 407).

O antissemitismo, para Arendt, não constitui, portanto, a essência da dominação totalitária, encontrada no propósito de supressão da pluralidade humana, levado a cabo nos campos de concentração e de extermínio, enquanto laboratórios nos quais se experimentava a dominação total. Não obstante, o antissemitismo operou como catalizador de um racismo mediante o qual se naturalizavam posições e preconceitos sociais sedimentados, com vistas a uma “seleção natural”. Ainda que se encontre entre os elementos originários do totalitarismo, no caso dos campos de concentração, elemento fundamental da dominação totalitária em sua versão consumada, o antissemitismo passa ter seu papel progressivamente mitigado, pois nos campos era decisivo que antes da morte os indivíduos fossem despojados de qualquer singularidade, inclusive a que fazia dele um judeu.

Bibliografia

ARENDT, Hannah. Só permanece a língua materna. *A dignidade na política*: ensaios e conferências. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *As origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. “A reply to Eric Voegelin”, in: *Essays in Understanding – 1930-1954*. Jerome Kohn (ed.). Nova York: Harcourt Brace, 1994a.

_____. “On the nature of totalitarianism: an essay in understanding”, in: *Essays in Understanding – 1930-1954*. Jerome Kohn (ed.). Nova York: Harcourt Brace, 1994b.

_____. “Social Science Techniques and the study of Concentration Camps”, in: *Essays in Understanding – 1930-1954*. Jerome Kohn (ed.). Nova York: Harcourt Brace, 1994c.

_____. “Personal responsibility under dictatorship”, in: *Responsibility and judgment*. New York: Schocken Books, 2003.

_____. *A condição humana*. 13ª ed. rev. Trad. R. Raposo. Rev. Téc. A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016a.

_____. “A política judaica”. *Escritos judaicos*. Trad. L. Mascaro, L. Oliveira, T. Silva. Barueri, SP: Amarelis, 2016b.

_____. “História judaica, revista”. *Escritos judaicos*. Trad. L. Mascaro, L. Oliveira, T. Silva. Barueri, SP: Amarelis, 2016b.

STAUDENMAIER, Peter. Hannah Arendt’s analysis of antisemitism in *The Origins of Totalitarianism*: a critical appraisal. *Patterns of Prejudice*, Vol. 46, nº 2, 2012, pp. 154-179.

Ecodominia del comune

Nicola Capone •

Riassunto

L'ecodominia del comune riguarda l'arte del costruire insieme lo spazio comune delle relazioni e dei beni funzionali al pieno sviluppo della persona umana nel suo contesto ecologico. La difficolt  di esercitare quest'arte   data dal contesto politico, economico e sociale dominante, che tende a isolare gli individui e metterli in costante competizione fra loro. Nei regimi democratici occidentali questo si traduce nell'erosione di quell'elemento plurale, qual   il *demos*, che   alla base del *kratos*. La forza/potere – il *kratos* – senza quella soggettivit  plurale che   il popolo sovrano – il *demos* – diviene un dispositivo di comando e controllo finalizzato a conservare lo stato di cose presente. Come costruire un'alternativa? Come rendere praticabile, qui ed ora, un altro mondo possibile? Come evitare che la logica che governa gli attuali sistemi politici ed economici determini anche le pratiche e il pensiero di coloro che fanno *resistenza*? Attraverso la riflessione di Isabelle Stengers, Philippe Pignarre e Ivan Illich si cerca di individuare le “figure” e gli strumenti utili per costruire un'alternativa possibile.

Il testo riprende temi trattati nella giornata di studi *La cura del comune* organizzata

• Laureato in Filosofia, si   formato presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Attualmente   docente di storia e filosofia nei Licei e PhD/culture della materia in Filosofia del diritto presso l'Universit  degli studi di Salerno (Laboratorio “H. Kelsen”). Fra i temi pi  recenti della sua attivit  scientifica vi sono la relazione fra norma e spazio nella prospettiva del diritto costituzionale e della ecologia politica, i beni comuni e gli usi civici e collettivi urbani. In questa prospettiva si segnalano fra gli altri *Del diritto d'uso civico e collettivo dei beni destinati al godimento dei diritti fondamentali* («Politica del diritto», dicembre 2016); *The concrete Utopia of the Commons. The right of “Civic and collective use” of public (and private) goods* («Philosophy Kitchen», ottobre 2017); *Beni comuni, usi civici e comune: oltre la logica proprietaria*, in *La rivolta della cooperazione. Sperimentazioni sociali e autonomia possibile*, a cura di A. Fumagalli, G. Giovannelli, C. Morini (Mimesis 2018), la curatela, insieme a G. Preterossi, del volume di Stefano Rodot , *Beni comuni. L'inaspettata rinascita degli usi collettivi* (La scuola di Pitagora 2018). (<https://nicolacapone.academia.edu>).

il 4 gennaio 2019 nell'ambito del Laboratorio di studi Ecologie Politiche del Presente (<https://www.mixcloud.com/ecologiepolitiche2018/>).

Parole chiave

Democrazia; Comune; Vulnerabilità; Usi collettivi.

Abstract

The ecomomy of the common concerns the art of building together the common space of relationships and functional goods for the full development of the human person in its ecological context. The difficulty of exercising this art is given by the dominant political, economic and social context, which tends to isolate individuals and put them in constant competition between them. In western democratic regimes this translates into the erosion of that plural element, which is the demos, which is the basis of kratos. The force / the power - the kratos - without the plural subjectivity that is the sovereign people - the demos - becomes a command and control device aimed at preserving the present state of things. How to build an alternative? How to make another possible world feasible here and now? How can we prevent the logic governing current political and economic systems from also determining the practices and thinking of those who resist? Through the reflection of Isabelle Stengers, Philippe Pignarre and Ivan Illich we try to identify the "figures" and useful tools to build a possible alternative.

The text takes up themes dealt with in the study day "The care of the municipality" organized on January the 4th 2019 in the framework of the Political Ecologies of the Present Laboratory

(<https://www.mixcloud.com/ecologiepolitiche2018/>).

Keywords

Democracy; Common; Vulnerability; Collective uses.

1. Il mio esercizio in questo breve intervento sarà quello di condividere alcuni passaggi teorici tratti da due testi che ho trovato molto preziosi per riflettere su *La cura del comune*. Un tema che reputo coessenziale alla democrazia, considerata come esercizio della sovranità, ossia come la facoltà che una comunità politica si dà per decidere insieme delle condizioni – materiali e ideali – della democrazia stessa. La pratica della decisione, insieme alla decisione, caratterizza il regime politico in cui si vive, perché il *decidere* ha a che fare inevitabilmente con il *potere*.

Come sappiamo il potere è ambivalente, perché può essere inteso come *potenza*, ovvero come la *forza* e il *potere* che si esercita *su* altre persone o su qualcosa, oppure può essere vissuto come *potere essere* o detto in termini femministi come *empowerment*. La prima forma di potere implica il comando e il controllo, la seconda, invece, la relazione e la cura delle relazioni. In un regime di *potenza* la mia libertà finisce dove comincia la libertà altrui, in un sistema di *empowerment* la mia libertà comincia dove ha inizio la libertà di *poter essere* dell'altri esseri umani. Entrambe le opzioni sono attraversate da contraddizioni e conflitti, ma questa complessità dello stare insieme, del decidere insieme e dell'esercizio comune del *potere* è vissuta diversamente a seconda della prospettiva che noi adottiamo. La *cura del comune* – inteso come modo di produzione e riproduzione – e delle relazioni che si tessono intorno a ciò che è *incomune* e, ancora, degli *spazi* in cui questi processi avvengono è a mio parere determinante per agire una critica ai modelli democratici esistenti.

L'esercizio che farò, come dicevo, è provare a riflettere intorno a questi temi utilizzando alcuni passaggi tratti, principalmente, dal libro *Stregoneria Capitalista. Pratiche di uscita dal sortilegio* di Isabelle Stengers e Philippe Pignarre (Stengers, Pignarre 2016) e, in conclusione, dalla presentazione di Ivan Illich al volume *Il Potere di Abitare*, ripresa integralmente da Franco La Cecla nel 2013 in un volume intitolato *Ivan Illich e la sua eredità* (La Cecla 2013).

Per rendermi più semplice l'argomentazione ho pensato di estrarre da questi testi alcune figure che ci faranno da guida in questo percorso. Non ho intenzione di essere esaustivo, né di definire percorsi obbligati. Vorrei piuttosto seguire delle tracce nella speranza che abbiano almeno la potenzialità di aprire l'immaginazione a delle possibili traiettorie.

2. *Vittime di automatismi e parole che salvano (I e II figura)*. Partirò da Stengers e Pignarre e la prima figura è quella delle *vittime di automatismi*. La loro tesi è la seguente: tutti e tutte noi siamo vittime di automatismi. Automatismi che vengono dall'ambiente e dal contesto in cui viviamo. Ambiente che nei paesi industrializzati è dominato dalla logica del capitale. Una logica che è incardinata ad una certa idea di razionalità. I cardini di questa razionalità sono, da una parte, una volontà costruita in vista di finalità trascendenti, cioè tutta proiettata aldilà della veridicità del fine stesso, per cui il fine giustifica sempre i mezzi; e, dall'altra, un'antropologia negativa che nelle dottrine politiche occidentali si traduce nel realismo politico, per cui l'umanità è essenzialmente, come direbbe Kant, un legno storto, o come direbbe Hobbes, siamo lupi fra i lupi. La conclusione è che per vincere/vivere in questo mondo feroce bisogna essere astuti come Ulisse, non a caso uno dei miti fondativi della razionalità occidentale.

Questi due presupposti a cui siamo stati formati fin dalla prima suzione di vita fanno scattare in noi disastrosi automatismi, specie quando pensiamo alla politica. Questo vuol dire che nelle nostre *astuzie* politiche, inconsapevolmente, pensando di aver colto la logica del capitale, di aver ingannato l'essere da un occhio solo, riproduciamo la stessa logica che diciamo di voler sovvertire.

Siamo stregati dalla logica del capitale, dalla sua intima razionalità. Questa riflessione di Stengers e Pignarre la trovo illuminante. Nella premessa al suo libro dice una cosa molto interessante: «si tratterà sempre più nel prossimo futuro, di far esistere: far esistere noi stessi, in primo luogo, scegliere (o meglio, sentire) che tipo di umani vogliamo essere e creare relazioni che permettano questo divenire, questa apertura a un possibile che nel non esserci ancora, mette nostalgia» (Stengers, Pignarre 2016). Quante volte ci è capitato di sentire nostalgia per quello che potremmo essere, per quello che potrebbe essere.

C'è da notare, nella prima parte di questa breve citazione, che questo preparare ciò che vogliamo essere, questo far esistere noi stessi, non è possibile da soli. Vanno tessute con cura relazioni che permettano di far emergere quello che potremmo essere.

Ma che cosa comporta questa pratica di *connessione*, quest'opera da ricamatrici?

Per rispondere utilizzerò la figura delle *parole che salvano*. Stengers e Pignarre non usano propriamente questa espressione ma sostengono che la creazione di relazioni comporta un'attenzione certosina alle pratiche, innanzitutto alla pratica della parola. Prestare l'ascolto alla frasi che utilizziamo, frasi che vanno «costruite in modo da non ricattare chi le legge, da non imporre un'adesione preventiva» (Stengers, Pignarre 2016) alle nostre tesi. Imparare a fare attenzione è di per sé una pratica, un esercizio, un modo di resistere agli automatismi. Se vogliamo essere tra coloro «secondo cui “prendere il potere” significa cambiare il rapporto con quel medesimo potere che si tratta di prendere – e cioè cambiare la definizione stessa di “potere”» (Stengers, Pignarre 2016), allora dobbiamo prestare ascolto innanzitutto alle cose che ci diciamo. Perché ciò che si dice è in stretta relazione con quello che pensiamo e con quello che facciamo. E vorrei qui ricordare, innanzitutto a me stesso, che *si dice* in tanti modi, si può parlare con gli occhi, con l'espressione del viso e soprattutto con il corpo – il corpo parla e il corpo non mente mai.

3. *Persone che pensano e ambienti ecopatologici (III e IV figura)*. Dunque, da come si può intuire, l'essere vittima di automatismi ha molte implicazioni. Se pensiamo ad esempio alle dinamiche relazionali di gruppo e ai tanti disaccordi che queste provocano, quante volte a chi non è d'accordo viene *imposto* di fare una proposta alternativa, perché solo così ci si può fare carico della responsabilità di aver interrotto con il proprio dissenso l'atto di decisione dei più. La logica del *aut-aut* in questi casi vince e chi non è d'accordo tace o recide la relazione. Molto spesso nelle dinamiche collettive se dissenti e non hai contestualmente la proposta alternativa passi direttamente nel blocco opposto, quello del traditore, di colui che vuol rompere, che vuole spaccare l'unità.

Ecco perché l'invito di Stengers e Pignarre a fare attenzione alla frasi che costruiamo e a liberarle dalla volontà di volere che chi ci ascolta assuma un'adesione preventiva è interessante.

E qui veniamo alla terza figura. Le frasi che pronunciamo, le azioni che mettiamo in campo, le relazioni che creiamo devono, piuttosto, obbligarci a pensare. Abbiamo bisogno di *persone che pensino* quando si discute e che stiano attente a non

praticare un'adesione preventiva alla teoria di turno.

Stengers e Pignarre a questo proposito sostengono: «Aver bisogno che le persone pensino (come scrive Deleuze) implica, innanzi tutto, fare attenzione alle parole che permettono, a chi suppone di pensare, di fare a meno del pensiero degli altri» (Stengers, Pignarre 2016). Questo ci consente di evitare di costruire quella che ho individuato come la quarta figura, ovvero, gli *ambienti ecopatologici*. Che cos'è un *ambiente ecopatologico*? È un ambiente in cui chi parla lo fa per convincere la platea della propria tesi. L'uditorio, l'assemblea, una relazione diventa lo spazio apostolico della conversione. La retorica della persuasione, quasi sempre alimentata dall'urgenza e dalla paura per qualcosa di irreparabile che sta per accadere, ha come obiettivo quello di convincere chi è in ascolto, di compattare la massa degli astanti, di tenere unito il gruppo, di tenere insieme una relazione. Non si cerca il pensiero, il confronto, ma l'adesione, lo schieramento, la maggioranza. Chi ha solo parole per catturare l'adesione vedrà il suo ambiente solo in termini missionari, ecopatologici: portare agli altri ciò che a loro manca, il che vuol dire in termini politici, dare la linea, dare una teoria, dare un'organizzazione.

Tutto questo, affermano Stengers e Pignarre, crea una violenza interna ai processi collettivi che li annienta. Un'ambiente ecopatologico ben presto è lacerato da fazioni, separazioni nette, da violenza. In un ambiente simile viene meno quella tensione continuamente creatrice propria di coloro che pensano, obiettano, domandano. In un'ambiente ecopatologico vige un "pensiero di maggioranza".

4. *Il pensiero di maggioranza e pensiero di minoranza (V e VI figura)*. A proposito del "pensiero di maggioranza", che è la quinta figura che ho scelto, Stengers e Pignarre fanno riferimento alla riflessione di Deleuze e Guattari.

«Maggioranza è ogni pensiero, ogni posizione che si stimi "normale" e che definisca ogni divergenza come scarto rispetto alla norma, e cioè come qualcosa che dev'essere spiegato. Minoritari sono i gruppi a cui non verrebbe mai il desiderio, e neanche l'idea, che tutti fossero come loro. Diremo allora che è "maggioritario" ogni pensiero che si definisce come valido "di diritto", indipendentemente dal fatto che le persone che concerne siano capaci di pensare [...]. La maggioranza qui non ha a che

fare col numero. Un gruppo può essere minuscolo e maggioritario, basta che i temi che propone siano definiti come validi “di diritto” per tutti [...]» (Stengers, Pignarre 2016).

In questa prospettiva un gruppo che pratica, all’opposto, il “pensiero di minoranza” – la sesta nostra figura – neanche si sogna di diventare maggioranza, e questo non perché coltiva egoisticamente la sua particolarità, «ma perché coloro che a questa minoranza appartengono conoscono il legame tra appartenente e divenire». Questo è un passaggio determinante, perché sentirsi parte di un gruppo senza costruire una gabbia identitaria che arresti la crescita e lo sviluppo personale e il proliferare delle differenze è la sfida più grande.

Scrivono ancora Stengers e Pignarre «l’esperienza del divenire non porta con sé nessun sogno di generalizzazione». Il “pensiero di minoranza” pensa agli altri sempre come altre minoranze «con le quali saranno possibili connessioni, incontri e alleanze che non omogeneizzano l’eterogeneo, ma danno a ciascuno delle nuove potenze per agire e immaginare» (Stengers, Pignarre 2016). A conclusione di questa riflessione l’autrice sostiene che «i soli enunciati generali che possono essere sostenuti riguardano ciò che ci avvelena» (Stengers, Pignarre 2016). Occorre trovare rimedi ai pensieri tossici, alle teorie tossiche, alle pratiche tossiche, bisogna cioè evitare di ammalare irrimediabilmente la nostra capacità di aprire all’immaginario creativo, alla potenza politica creatrice. Quest’opera di salvataggio è una di quelle pratiche di attenzione che salvano, nella consapevolezza che non esistono corpi sociali immunizzati e immunizzabili e che il processo di cura ha a che fare con il divenire e la trasformazione costante.

5. *I lanciatori di sonda e gli utilizzatori-sperimentatori (VII e VIII figura).* Per evitare, allora, la tossicità degli “ambienti ecopatologici” e dei “pensieri di maggioranza” abbiamo bisogno di figure diverse da quelle che fin’ora hanno caratterizzato la vita politica – i leaders, i capitani solitari e tutti coloro che guidano verso le mete future e trascendenti della rivoluzione. Dicono Stengers e Pignarre, abbiamo bisogno dei “lanciatori di sonda”. Chi sono costoro, in che consiste questa settima figura? Essi sono coloro che in questa *pratica a venire* – che mette nostalgia perché ancora non è –

hanno il coraggio di imparare pazientemente a sentire con tutto il loro essere e di essere presenti. «Anche se stanno sul davanti di una nave, i lanciatori di sonda non guardano lontano. Non possono dettare gli scopi, né tantomeno sceglierli. Il loro compito, la loro responsabilità, ciò per cui vengono utilizzati sono le rapide su cui si ci sfascia, gli scogli contro cui ci si urta, i banchi di sabbia sui quali ci si arena. La loro conoscenza viene dall'esperienza di un passato che racconta i pericoli dei fiumi, dei loro andamenti ingannevoli, dei loro richiami pieni di trappole. La questione dell'urgenza si presenta al lanciatore di sonda come a chiunque altro, ma il suo problema specifico è (e deve essere): “si può passare di qui? E se sì, come?”» (Stengers, Pignarre 2016).

Essere lanciatore di sonda significa essere qui ed ora, cercare di evitare i pericoli che avvelenano gli spazi dell'immaginazione creativa e muoversi passo dopo passo.

Questo implica un'altra figura (la nostra ottava figura): quella degli utilizzatori-sperimentatori. Negli spazi dove si alimenta la vita democratica e una socialità non competitiva ed escludente diviene fondamentale riprendere la figura potente degli usi e degli utilizzatori che sono sempre sperimentatori perché la pratica dell'uso, se non è abuso, è sperimentale per sua definizione in quanto apre alla possibilità dell'ignoto e dell'imprevedibile – come direbbe Butler, ci rende vulnerabili, cioè, sempre esposti all'incontro con l'altro, nel bene e nel male, e questa è una forza perché la sfida è restare aperti all'altro e avere cura di quest'apertura, piuttosto che attivare continuamente meccanismi di difesa e di chiusura (Butler 2017).

Gli utilizzatori, continuano Stengers e Pignarre, «possono essere pensati come sperimentazioni, apprendistati. E tutti hanno bisogno che ciascuno apprenda. Il che significa anche che ciascuno di essi ha bisogno di riconoscersi e di essere riconosciuto come qualcosa il cui apprendistato ha valore per tutti. [...] L'utilizzatore è definito dall'uso, un termine assai interessante dal momento che non può essere ridotto alla mera utilità. Un oggetto è definito dalla sua utilità, mentre una cosa può entrare in molti usi differenti – e nessun singolo utilizzatore, in quanto tale, può pretendere di poterla definire. Ogni uso è, di fatto, minoritario» (Stengers, Pignarre 2016).

6. *Staffette e itineranti (IX e X figura)*. Quando ho incontrato queste pagine mi

sono sentito disorientato. Da dove partire, come agire evitando di essere nostro malgrado degli apostoli di verità presunte? Lanciatori di sonde, utilizzatori-sperimentatori. Qual'è la conseguenza di tutto questo? Come evitare che lo sguardo prospettico annienti quello che ci accade qui e ora? Come raccontare la propria esperienza di lotta politica senza cadere nella trappola della propaganda politica?

Una conseguenza della riflessione di Stengers e Pignarre è che dovremmo prestare più attenzione alla pratica femminista del “pensiero situato”. Bisogna saper stare sul posto, bisogna saper pensare in un ambiente, essere ecologici, bisogna essere capaci di corrispondere all'ambiente che si ha intorno. Non imporre una teoria ma praticare una conoscenza, un sapere, che si può solo trasmettere mediante *staffette*, essendo *itineranti*, cioè andando a vedere e conoscere le altre sperimentazioni, incontrarle, confrontarsi con le altre esperienze di resistenza e di resilienza. Queste due figure possono permetterci di elaborare insieme *ricette* che possono innanzitutto funzionare, essere utili a evitare i dirupi. Creare connessione tra esperienze comuni. Costruire alleanze. Queste sono le uniche generalizzazioni che possiamo permetterci: saperi che ci *obbligano* a pensare, a tessere relazioni, a ricamare immaginari possibili e concreti; saperi che ci salvano dalla violenza silenziosa di una razionalità che separa, esclude e annienta le differenze; saperi che ci facciano costruire spazi di libertà senza perdere la gentilezza, la grazia, la bellezza.

7. *Gli interstizi (XI figura)*. Un'ultima considerazione su questi passaggi così ripidi e disorientanti. Dove abitano tutte queste figure? I lanciatori di sonda, gli utilizzatori-sperimentatori, le staffette, gli itineranti, in che tipo di spazio operano, se la vita democratica dei paesi occidentali è tutta presa dalla logica del capitale e appare infrangibile?

Stengers e Pignarre ritengono che sono gli *interstizi* i luoghi in cui più frequentemente sono all'opera queste figure. Gli interstizi, la nostra penultima figura, sono tutte quelle faglie, tutte quelle fratture o contraddizioni che produce un sistema. Molte delle realtà politiche più interessanti si sviluppano ai margini, fra le macerie, fra ciò che resta, fra le cose abbandonate e dimenticate. Fabbriche abbandonate, residui di aree rurali scampate all'urbanizzazione, immobili resi fatiscenti dall'incuria, terre incolte, le aree interne di vaste regioni iperurbanizzate, sono questi alcuni dei luoghi

in cui migliaia di persone quotidianamente costruiscono un altro mondo possibile. Noi siamo in un sistema di produzione basato sullo spreco e sull'estrazione violenta di risorse quali la forza lavoro, energia, materie prime e che crea continuamente faglie, spazi e corpi marginali, rifiutati. Ebbene da dentro queste faglie è possibile lavorare il corpo apparentemente compatto del sistema in cui siamo, lavorarlo fino a creparlo.

Tutte le figure che abbiamo incontrato si muovono dentro gli interstizi, si fanno spazio, e fanno spazio tra le pieghe di un corpo che solo in apparenza sembra impenetrabile.

Donna Harvey parla di *rifugi*, luoghi in cui sono operanti forme di vita che generano biodiversità, microrganismi che lavorano la terra, batteri, lombrichi, radici, e così via. Allo stesso modo negli interstizi-rifugio fanno alleanza tutte quelle soggettività subalterne, marginalizzate, che pazientemente e ostinatamente costruiscono l'alternativa. Un'alternativa qui ed ora, che non aspetta il domani. Un'alternativa che si costruisce tessendo relazioni.

Prima di passare brevemente alle fulminee riflessioni di Illich, vorrei riportare il testo di Stengers e Pignarre sugli interstizi, che mi pare essere una buona sintesi di quanto fin'ora argomentato. «L'interstizio non si definisce né contro, né in rapporto al blocco di materiale al quale comunque appartiene. Crea le sue proprie dimensioni a partire dai processi concreti che gli conferiscono la sua consistenza e la sua portata, l'ambiente che abita e quel che può determinare. Non sappiamo cosa può un interstizio, salvo il fatto che il suo concetto richiama la molteplicità. [...] L'interstizio non risponde ma suscita nuove domande. E queste domande non hanno una risposta generale, indipendentemente dal processo concreto che definisce il blocco di materiale come ambiente per gli interstizi. È questa indecidibilità a interessarci, perché si oppone ai giudizi a priori che smembrano le dinamiche minoritarie a colpi di dilemmi insolubili: “o...o”. Porre simili domande significa imparare a “pensare attraverso l'ambiente”» (Stengers, Pignarre 2016).

8. *L'uso collettivo (XII figura)*. Vorrei chiudere con un'ultima considerazione sugli utilizzatori. Questa figura implica la categoria degli usi, con i quali nel contesto giuridico occidentale quasi ovunque si intende gli usi collettivi. Quest'ultima figura è

importante perché gli usi collettivi dalla prima modernità si sono presentati come un potente dispositivo di immaginazione creativa. Prendo in prestito una considerazione che l'antropologo La Cecla fa nel suo libro *Contro l'urbanistica*. Parlando dell'esperienza turca e della dura repressione che è seguita all'occupazione del Gezi Park, in cui semplicemente migliaia di persone *stavano* in piedi nello spazio pubblico – leggendo, parlando, passeggiando – violando così l'ordine di non assembrarsi, egli constata che ciò che fa impazzire il tiranno è «il non poter sopportare che i cittadini “usino” la città e non la consumino soltanto. È l'imprevedibilità dell'uso che turba i vecchi e i nuovi tiranni» (La Cecla 2015:9). Ma gli usi collettivi hanno qualcosa di ancora più radicale, oltre e insieme all'essere imprevedibili. Essi sono strettamente legati all'atto dell'abitare, in quanto fonte germinativa dell'abitare. L'abitare da solo, se non è contrazione nella vita quotidiana dello spazio privato e della cellula residenziale, è di per se una forma di resistenza politica.

Ma in cosa consiste quest'abitare? A questo punto ci viene in soccorso il testo di Illich a cui ho fatto prima riferimento: l'uso è strettamente legato all'abitare perché l'uso *dispone*.

Illich fa un'esempio molto bello che è il nido dell'uccello. Questo è fatto raccogliendo pezzi di legno e rametti dall'ambiente circostante in cui si trova, creando in tal modo uno spazio che diventa il suo luogo di vita, diventa il suo luogo produttivo e riproduttivo. La ripresa degli usi civici da parte di comunità in lotta sul finire degli anni Settanta, secondo Illich, va in questa direzione; si muove lungo il solco tracciato da un'antica tradizione in cui la pratica dell'abitare e del curare lo spazio di vita prevaleva sull'idea predatoria del prendere possesso esclusivo dello spazio e delle risorse utili al sostentamento e allo sviluppo della persona umana.

«Quando in questa nostra tarda età del cemento armato – scrive – la gente riprende gli usi civici spesso è molto difficile incontrare le parole con le quali si può dire quello che si fa. Questa è la grande difficoltà. È quindi necessario rimontare al passato remoto per trovare le parole che nettamente indichino l'azione conviviale. Perché la ripresa degli usi civici inevitabilmente spezza il vetro, l'acciaio e il cemento nel quale lo sguardo, la tecnica e la legge del mondo classico hanno trovato il loro mausoleo; le parole del passato più prossimo, le parole del periodo classico non sono

in armonia con quello che si vuole dire. Bisogna saper ascoltare le risonanze basse che vibrino in armonia con questa riconquista dell'uso civico – e forse la parola greca *oikodomìa* è una di quelle» (Illich 2013:46-47).

È proprio questo termine che Illich recupera da Aristotele che qui voglio utilizzare per chiarire la potenza germinativa degli usi collettivi.

Oikodomìa è formata da due radici *òikos* casa – nel senso materiale del termine, cioè si fa riferimento all'aspetto fisico della casa – e *domeìn*. È su questo secondo termine che Ivan Illich invita a porre l'attenzione. Innanzitutto perché permette una valida alternativa al nesso *òikos-nomìa*. Non si tratta di amministrare o gestire l'*òikos*. Non è questo l'elemento germinativo degli usi collettivi. Piuttosto è il *domeìn* che fa dell'*òikos* uno spazio non appropriativo, non esclusivo. Va però chiarito che la radice *domeìn* non equivale a *domus*, che notoriamente significa “dominata”, da un *dominus* e una *domina* che *domano* la casa.

Illich sostiene che *domeìn* ha un altro significato che si è perso nel tempo che vale la pena recuperare. *Domeìn* non significa dominare ma *saper costruire*.

Oikodomeìn/ecodomia: saper costruire la casa, l'arte del ben costruire la casa. L'espressione è recuperata dall'*Etica Nicomachea*, quando Aristotele scrive: «*eu oikodomein agathoi oikodòmoi èsontai*/Il ben costruire fa il buon costruttore» (*Etica Nicomachea*, II, 10-11).

Ecodomìa, allora, diventa una categoria utilissima perché ci permette di cogliere negli usi collettivi qualcosa di originario che caratterizza lo spazio della cura per eccellenza. È l'essere degli usi spazio originario e germinativo che ne fa negli ordinamenti occidentali, quasi ovunque, *fonte del diritto* (Capone 2016). La pratica del ben costruire la casa, non è intesa come spazio appropriativo, ma piuttosto la casa è pensata come il luogo dell'abitare, come lo spazio, cioè, dove innanzitutto è operante una pratica di connessione, un'azione di convivialità. Dalla fine dello scorso secolo gli usi collettivi sono ripresi in molti paesi. Penso al caso Zapatista in Messico e all'esperienza della difesa dell'*ejido*, il podere collettivo; oppure al Brasile in cui a livello costituzionale è stato riconosciuto il diritto delle comunità native all'uso collettivo delle terre, tradizionalmente da loro abitate; o, infine, il caso italiano, in cui gli usi collettivi sono stati pensati e praticati in area urbana – penso in modo particolare al

caso napoletano, che mi è più familiare.

Concludo ricordando un altro grande filosofo, Castoriadis, e alla sua riflessione sull'autonomia: lo spazio della casa, lo spazio del *domein* e dell *òikos*, è lo spazio dell'autonomia, ma questa non può essere pensata come un'istituzione della chiusura; l'autonomia, che ci permette di lavorare negli interstizi, come ci diceva Castoriadis, è l'istituzione dell'apertura. L'autonomia istituisce l'apertura. E questo restare aperti, è la cura della vulnerabilità a cui questa apertura ci consegna la sfida più grande quando costruiamo il *comune*, inteso come modo di produzione e riproduzione e come spazio di *cose-in-comune*. Tutto l'armamentario teorico che noi abbiamo ricevuto in eredità purtroppo pare non essere di grande aiuto per procedere in questa direzione, se non accettiamo di compiere un intenso lavoro reinterpreativo.

La mia fatica nella comprensione di questi testi deriva dalla mia formazione culturale e politica che è tutta dentro il pensiero moderno, tutta dentro una razionalità violenta che si è costruita a colpi di tragiche esclusioni.

Il mio auspicio è che questa riflessione possa aprire per lo meno un confronto sulle pratiche vive nel mondo di *ecodominia* e da lì provare a praticare, qui ed ora, un altro mondo possibile.

Bibliografia dei testi citati

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Butler Judith, *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano 2017.

Capone Nicola, *Del diritto d'uso civico e collettivo dei beni destinati al godimento dei diritti fondamentali*, in «Politica del diritto», Fascicolo 4, dicembre, il Mulino, Bologna 2016.

Illich Ivan, *Una lettera di Ivan*, in Franco La Cecla, *Ivan Illich e la sua eredità*, Medusa, Milano 2013.

Stengers Isabelle, Pignarre Philippe, *Stregoneria Capitalista. Pratiche di uscita dal sortilegio*, Ipoc, Milano 2016.

Pensando as manifestações pró-impeachment a partir de Deleuze, Guattari e Reich

Gustavo Arantes Camargo *

Resumo

Este texto foi apresentado em mesa redonda do Colóquio “Fascismo social, filosofia e esquerdas”, organizado pelo Laboratório de Filosofia Política e Moral Gerardo Marotta (UNIRIO/CNPq) e realizado na UNIRIO no dia 31 de maio de 2017. O texto busca pensar as manifestações pró-impeachment da presidenta Dilma Roussef a partir dos referenciais filosóficos de Deleuze, Guattari e Reich. A ideia principal é uma pergunta que os autores franceses se fazem sobre o porquê as massas atuam politicamente muitas vezes contra seu próprio interesse? O desenvolvimento desta questão caminhará pelo conceito de clivagem de Reich, assim como de produção de subjetividade de Deleuze e Guattari. Buscamos entender as relações entre os campos moleculares e molares que dão sustentação ao que esse Colóquio chama de fascismo social.

Palavras-chave

Fascismo social; Produção de subjetividade; Impeachment; Molar e molecular.

Abstract

This text was presented at a panel discussion of the “Colloquium on Social Fascism, Philosophy and Lefts,” held at UNIRIO on May 31, 2017. The text seeks to think about the pro-impeachment manifestations of President Dilma Roussef from the philosophical references of Deleuze, Guattari and Reich. The main idea is a question that

* Mestre e doutor em filosofia pela PUC-Rio, Professor Adjunto de Filosofia da Educação do Instituto de Biodiversidade e Sustentabilidade - NUPEM e do Campus Macaé, ambos da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Além da Filosofia da Educação, suas áreas de pesquisa são Ética e Filosofia Política.

the French authors ask about why the masses often act politically against their own interest? The development of this issue will follow the concept of Reich's cleavage, as well as Deleuze and Guattari's production of subjectivity. We seek to understand the relations between the molecular and molar fields that give support to what this Colloquium calls social fascism.

Key-words

Social fascism; Production of subjectivity; Impeachment; Molar and molecular.

*Introdução*¹⁵⁸

A pergunta que me intriga, e a partir da qual me proponho a pensar as manifestações pró-impeachment, é aquela que lemos no “Anti-Édipo”: “Eis por que o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa soube levantar (e que Reich redescobriu): ‘Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?’”¹⁵⁹

O que à época das manifestações pró-impeachment ficava pensando a partir dessa frase foi que parecia muito claro que medidas impopulares seriam tomadas caso houvesse o impeachment. Ficava pensando se as pessoas que estavam indo às ruas naquele período, ou mesmo as que apoiavam em casa à distância, seriam, ou são, a favor de reformas como a da previdência, a trabalhista ou a PEC dos gastos (PEC 241 ou 55), que, quando promulgada, se tornou a Emenda Constitucional 94 e que impede qualquer aumento nos gastos do governo por vinte anos, permitindo apenas

¹⁵⁸ Esse texto foi apresentado em mesa redonda do Colóquio “Fascismo social, filosofia e esquerdas” já referido no resumo. Por este motivo, optamos em manter no texto as características de narrativa oral, presentes nesse tipo de intervenção.

¹⁵⁹ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. Rio de Janeiro. Editora 34. 1ª. ed. 2010. Pg. 46.

seu reajuste conforme a inflação? Parecia-me estranho que se focasse apenas na corrupção também, uma vez que o sucessor participa de um grupo político com histórico não muito atraente nesse quesito. Imaginava meus colegas professores de Universidades Federais que defenderam o impeachment, se seriam a favor de colocar o orçamento público na constituição; será que eles concordariam em não ter aumento real de salário por 20 anos? Cheguei a pensar no título dessa comunicação como algo do tipo: “Uma nação de economistas neoliberais ou talvez Espinoza e Reich estejam certos”. Pois até consigo entender a posição de alguns economistas sobre o tema, mas o apoio daqueles que seriam diretamente afetados de forma negativa demandaria uma enorme certeza da direção que estava se tomando. Se as pessoas tinham essa certeza, não me parecia claro. Mas se alguém gritou “fora Dilma”, bateu panela, foi para a rua com a camisa da CBF e agora é contra essas reformas, então a pergunta inicial procede.

O que Deleuze e Guattari elogiam em Reich é a busca de uma explicação a essa pergunta pelo desejo e não pela manipulação, erro ou falta de consciência do povo. Reich não diz que as pessoas foram enganadas e que, caso sejam esclarecidas, nada disso ocorrerá novamente. Ele diz que a atuação política das pessoas é tal que muitas vezes defendem uma posição que as colocará em pior situação. Quando, por exemplo, as massas apoiaram o fascismo e o nazismo.

Reich diz que quando um trabalhador explorado faz greve ou uma pessoa faminta rouba para comer, pode-se facilmente relacionar sua condição material com sua atitude política. Mas,

Para a psicologia social, a questão é colocada em termos opostos: o que se pretende explicar não é por que motivo o esfomeado rouba ou o explorado faz greve, mas por que motivo a maioria dos esfomeados não rouba e a maioria dos explorados não faz greve. Assim, a economia social é capaz de explicar completamente um fato social que serve a um fim racional, isto é, quando ele satisfaz uma necessidade imediata e reflete e amplifica a situação econômica. A explicação socioeconômica *não se sustenta*, por outro lado, quando o pensamento

e a ação do homem são incoerentes com a situação econômica, ou seja, são irracionais.¹⁶⁰

Deleuze e Guattari criticam Reich, pois este mantém o dualismo entre uma ação classificada como racional quando esta funciona a favor da pessoa e a explicação irracional, quando agimos contra nós mesmos. Isso não desmerece, segundo os autores, a análise reicheana da psicologia política das massas, uma vez que ele faz uma análise micropolítica das bases que sustentam governos e ações autoritários. Iremos então à obra de Reich “Psicologia de massas do fascismo”.

A clivagem

O que é preciso explicar é porque, em momentos de miséria, a maior parte da população, incluindo a menos favorecida socioeconomicamente, tende a se posicionar politicamente e a apoiar ideias e grupos que, em nossa análise, atuarão no sentido de aumentar a situação de opressão e miséria em que se encontram. O que leva pessoas a irem às ruas pedir para que seu direito à aposentadoria seja diminuído, ou para que se congelem os gastos com saúde e educação? Repito que, do ponto de vista de algumas correntes do pensamento econômico, essas medidas seriam benéficas para toda a sociedade. Entretanto, tal compreensão está longe de ser um consenso social. De onde pergunto se teríamos uma nação de economistas dessa linha de pensamento ou se as pessoas agiram de fato contra si mesmas?

Reich dirá que as ações políticas das massas não são determinadas somente a partir de sua condição socioeconômica. “A situação econômica não se traduz automaticamente em consciência política. Se assim acontecesse, há muito se teria verificado uma revolução social”¹⁶¹. Assim, propõe que os métodos de estudo da economia devam ser diferentes dos métodos de estudo da psicologia; crítica que dirige diretamente ao pensamento da esquerda.

¹⁶⁰ REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo. Editora Martins Fontes. 2ª. ed. 1988. Pg. 38.

¹⁶¹ REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo. Editora Martins Fontes. 2ª. ed. 1988. Pg. 38.

O movimento pela liberdade cometeu até agora o grave erro — e isso contribuiu, entre outras coisas, para a sua derrota — de transferir mecanicamente todas as palavras de ordem do campo da política sindical e da luta política para todos os outros campos da vida social, em vez de criar, para cada área da vida e da atividade humanas, uma linha adequada a essa área, e só a ela.¹⁶²

O que Reich chama de “clivagem” é que não se pode explicar as ações e pensamentos políticos das massas, nem da classe média, a partir somente da desigualdade econômica, pois mesmo vivendo em situação de miséria, muitos tendem a apoiar medidas autoritárias no campo político, isto é, tendem a agir de maneira contrária ao que seria melhor para si. No caso da classe média, mesmo a democracia sendo o melhor regime político para viverem suas vidas em liberdade, muitos apoiam governos autoritários acreditando que o controle sobre a vida é o melhor caminho para a segurança, ou sabe-se lá para o quê?

Se levarmos em conta a situação socioeconômica, as ações tenderiam para o campo político de esquerda, onde se buscaria maior apropriação da riqueza produzida por um maior número de pessoas e aumento dos direitos civis e humanos para todos e todas. Mas politicamente, em tempos de crise, o que se verifica é que o pensamento tende para a direita, defendendo-se ações de extrema austeridade no campo econômico e medidas autoritárias no campo político. O problema consiste em saber como poderiam as pessoas oprimidas por nossa sociedade defender posicionamentos políticos daqueles que as oprimem?

Falando sobre a Alemanha pré-ascensão nazista (1933), Reich diz que:

a realidade mostrava que a crise econômica, em vez de provocar a esperada virada para a esquerda na ideologia das massas, conduzia a uma extrema virada para a direita na ideologia das camadas proletárias da população. Disso resultou uma clivagem entre a base econômica, que pendeu para a esquerda, e a ideologia de largas camadas da sociedade, que pendeu para a direita.

¹⁶² Ibid. Pg. 151.

*Esta clivagem foi ignorada, o que impediu que se perguntasse como era possível que as largas massas se tornassem nacionalistas num período de miséria.*¹⁶³

Reich formula a ideia de que a escolha política é algo que é condicionado pelo que chama de estrutura psicológica da sociedade, o que não decorre diretamente da situação socioeconômica da mesma. “Ou essa estrutura [psicológica] está de acordo com a situação econômica ou esses dois fatores são independentes entre si,”¹⁶⁴ Neste último caso, trata-se da clivagem de que Reich fala. “Assim, o problema fundamental consiste em saber o que causa essa clivagem entre os dois fatores, ou seja, o que impede a correspondência entre situação econômica e estrutura psíquica das massas populares. Trata-se, portanto, de compreender a própria essência da estrutura psicológica das massas e a sua relação com a base econômica da qual se origina”.¹⁶⁵

Deleuze e Guattari não irão usar a ideia de estrutura, não dividindo a sociedade em camadas ou estratos. Seu princípio único de produção do real será o desejo. Também não dirão que se trata de ações irracionais, com se isto explicasse alguma coisa. Além, é claro, de não manter a relação moral entre o racional e o bom, e tampouco defender alguma racionalidade pré-formatada para o desejo. A total manipulação das massas a partir da propaganda, ou da mídia, como se diz hoje, também não é uma explicação suficiente. Reich diz que sempre será papel do fascismo iludir as massas e, com certeza, ninguém tem mais noção de sua própria situação de pobreza do que próprio o pobre. Logo, “quando a reação política obtém êxito com uma certa propaganda ideológica, este não pode ser atribuído unicamente à cortina de fumaça. (...) É na capacidade das massas para absorver essas ideias — aquilo a que chamamos a ‘base de psicologia de massas’ do ditador — que constitui a força do fascismo. Por isso, é imperativo conseguir compreender inteiramente este fenômeno”.¹⁶⁶

Há uma distinção feita por Deleuze e Guattari entre massas e classes. As massas não constituem um grupo homogêneo e definido por um status de riqueza ou

¹⁶³ Ibid. Pg. 30.

¹⁶⁴ REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo. Editora Martins Fontes. 2ª. ed. 1988. Pg. 34.

¹⁶⁵ Ibid. Pg. 35.

¹⁶⁶ Ibid. 102.

pobreza. Os manifestantes pró-impeachment, independentemente de sua classe social, podem ser entendidos como massas. Assim como pessoas da mesma classe social têm opiniões muito diversas entre si. O importante nessa diferenciação é que o conceito de classe aponta para uma homogeneidade que consideramos fictícia de qualquer ponto de vista que não seja estritamente econômico, enquanto que o conceito de massa leva em conta a heterogeneidade dos grupos, mas que em um determinado momento atuam em uma mesma direção. Entre os manifestantes pró-impeachment, havia certamente ricos, pobres e pessoas de classe média, constituindo-se em uma massa, mas não em uma classe.

Ao separar completamente os campos da economia e da psicologia, a esquerda perdeu de seu horizonte a real absorção das ideias fascistas pelas massas, de forma que sua atuação política também visou sempre apenas a estrutura econômica da sociedade e não a produção das subjetividades. A consequência desse pensamento é que, ao mesmo tempo em que defende que somente a transformação total da economia da sociedade pode mudar as situações de opressão, atribui ao engano, à manipulação e à alienação o malogro na recepção de suas ideias. É fundamental dizer que se o projeto da esquerda não consegue seduzir os mais pobres, isso é um erro da esquerda e não dos mais pobres. (Ex. Eleição de 2017 para prefeito do Rio de Janeiro, onde o candidato de esquerda foi mais votado em zonas eleitorais de classes econômicas mais abastadas e teve menos votos entre os pobres)

Ao se pensar a sociedade apenas pelo viés econômico, a esquerda perde de vista o problema da produção de subjetividade em nossa sociedade e se torna incapaz de compreender os sentimentos e desejos das massas, achando que basta lhes conscientizar para que essas se revoltam imediatamente. Desta forma, a subjetividade fica totalmente entregue ao idealismo metafísico. E este é um prato cheio para o fascismo. “A experiência ensina que revelações dessa natureza não convencem as massas, e que, portanto, um questionamento apenas socioeconômico é insuficiente. Não seria mais pertinente perguntar o que está acontecendo com as massas, que as impede de poder reconhecer a função do fascismo?”¹⁶⁷

¹⁶⁷ REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo. Editora Martins Fontes. 2ª. ed. 1988. Pg. 39.

Onde se apoia a produção fascista da subjetividade?

O Fascismo em nós

Michel Foucault escreve um prefácio para “O anti-Édipo” intitulado “Introdução a uma vida não fascista”, onde o apresenta não só como um livro de ética, mas um livro de ética voltado contra o fascismo. Não apenas o fascismo estatal, que soube mobilizar os desejos das massas, mas o fascismo que habita em todos nós, em nossas atitudes cotidianas, nos pequenos e mesquinhos poderes aos quais nos agarramos, ou seja, aponta os microfascismos existentes em nosso cotidiano como o alvo de uma ética não fascista.

Foucault indica o que Felix Guattari irá definir como a dimensão molecular do fascismo, isto é, o desejo fascista que nos habita. Como reconhecê-lo, espreitá-lo? É possível eliminá-lo, mesmo vivendo em uma sociedade que quase nos obriga a sermos violentos? Há um giro na perspectiva: o fascismo de um Estado, o fascismo molar, macropolítico, deve ser analisado ao lado do fascismo molecular, este que encontramos na rua a todo o momento, no trânsito dos automóveis, nas relações de trabalho e, sobretudo, nas relações de gênero, raça e orientação sexual. “Em suma, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica”.¹⁶⁸

Guattari nos diz que “Tal análise dos componentes moleculares do fascismo poderia, assim, concernir aos mais variados campos, tanto na escala macropolítica, quanto na escala microscópica. Ela deveria propiciar-nos entender melhor como o mesmo fascismo, sob outras formas, continua funcionando, hoje, na família, na escola ou num sindicato”.¹⁶⁹ Ou seja, há uma coextensividade do fascismo na sociedade, dentro de nós, dentro de casa, nas salas de aula, nas instituições, até o Estado, a polícia, etc.

¹⁶⁸ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs, Vol. 3*. Rio de Janeiro. Editora 34. 1996. Pg. 83.

¹⁶⁹ GUATTARI, F. *Micropolíticas do fascismo em Revolução molecular*. São Paulo. Editora Brasiliense. 1985. Pg. 180.

Podemos ler também em Reich a afirmação de que abrigamos o fascismo dentro de nós, quando diz: “As minhas experiências em análise do caráter convenceram-me de que não existe um único indivíduo que não seja portador, na sua estrutura, de elementos do pensamento e do sentimento fascistas”.¹⁷⁰ É fundamental captarmos essa relação deixada clara por Reich: todos somos portadores de um pensamento e sentimento fascista e é essa lógica, que este autor chama de estrutura do caráter, e os demais autores que uso chamam de produção de subjetividade, que sustenta, defende e apoia governos autoritários. É importante marcar que as ações autoritárias dos governos são desejadas e aplaudidas por boa parte da população. É essa produção de subjetividades fascistas que está diretamente ligada à análise do desejo em nossa sociedade.

Ética, para Foucault, seria tanto não apoiar regimes autoritários, como também não ser fascista neste sentido molecular e micropolítico. No entanto, como não sê-lo, uma vez que somos o produto desses poderes que nos fabricam como sujeitos fascistas? “Como fazer para não se tornar fascista mesmo (e sobretudo) quando se acredita ser um militante revolucionário? Como livrar do fascismo nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres? Como desentranhar o fascismo que se incrustou em nosso comportamento?”¹⁷¹ A isso “O Anti-Édipo” nos induziria.

Neste sentido, Foucault diz que revolucionária é a conexão do desejo com a realidade, perguntando-se: “Como se introduz o desejo no pensamento, no discurso, na ação? Como o desejo pode e deve desdobrar suas forças na esfera do político e se intensificar no processo de reversão da ordem estabelecida?”¹⁷²

Felix Guattari abre o texto “Micropolítica do fascismo” dizendo exatamente que “O fascismo é um tema-chave para abordar a questão do desejo no campo social.”¹⁷³ Se essa conexão nos parece fundamental é porque uma das teses centrais

¹⁷⁰ REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo. Editora Martins Fontes. 2ª. ed. 1988. Pg 12.

¹⁷¹ FOUCAULT, M. *Introdução a uma vida não fascista*. Preface in: Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV. Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento.

¹⁷² FOUCAULT, M. *Introdução a uma vida não fascista*. (Op. Cit.)

¹⁷³ GUATTARI, F. *Micropolíticas do fascismo em Revolução molecular*. São Paulo. Editora Brasiliense. 1985. Pg. 173.

de “O Anti-Édipo” é a apresentação do desejo não como uma falta, mas como produção, e produção de realidade. Se nossa realidade é permeada por microfascismos, é preciso entender a conexão desses com o desejo que os envolve.

É neste ponto que os autores criticam Reich, pois este entenderá a afirmação do fascismo como fruto de uma contradição interna às pessoas. Contradição essa que as fazem agir irracionalmente. Segundo os autores franceses, faltava-lhe a ideia de produção desejante, do desejo como produção, que faz com que haja total coextensividade entre o campo social e desejante. Ou seja, o fascismo é desejado. Mas o é também em nossas relações interpessoais.

Se o desejo produz, produz realidade, “*a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas*”¹⁷⁴. O fato de haver repressão política e uma força discursiva intencionalmente voltada para estabelecer uma manipulação na grande mídia não explica nem muda a relação do desejo com a realidade. “A existência maciça de uma repressão social que incide sobre a produção desejante não afeta em nada nosso princípio: o desejo produz real, ou a produção desejante não é outra coisa senão a produção social”.¹⁷⁵ A ideia de manipulação das massas não responde o problema, pois continua a pergunta sobre como é possível o desejo ir contra si mesmo no campo político?

Para esses autores, há uma diferença entre desejo e interesse. É possível desejar contra seus próprios interesses. O desejo, sendo da ordem inconsciente é sempre afirmação de um impulso vital, uma força produtiva e positiva neste sentido. Já o interesse, envolve o campo social já produzido enquanto que o desejo produz o real. A manutenção de uma sociedade desigual como a nossa envolve mais do que enganar as pessoas, envolve produzir subjetividades colonizadas prontas a aceitar a submissão e a desejá-la em larga escala. A ideia de manipulação pressupõe um sujeito pronto que toma uma decisão errada, mas se for esclarecido, acertará a verdade. A produção de subjetividade, por sua vez, é um processo de constituição do sujeito,

¹⁷⁴ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. Rio de Janeiro. Editora 34. 1ª. ed. 2010. Pg. 46.

¹⁷⁵ Ibid. Pg. 48

produzindo-o de modo não apenas a acreditar em algo que lhe é prejudicial, mas a desejar esse algo, isto é, a combater pela sua servidão como se fosse por sua liberdade.

Uma simples repressão maciça, global, cega não é mais suficiente. O capitalismo é obrigado a construir e impor seus próprios modelos de desejo, e é essencial para sua sobrevivência que consiga fazer com que as massas que ele explora os interiorizem. Convém atribuir a cada um: uma infância, uma posição sexual, uma relação com o corpo, com o saber, uma representação do amor, da honestidade, da morte, etc. As relações de produção capitalistas não se estabelecem só na escala dos grandes conjuntos sociais; é desde o berço que modelam um certo tipo de indivíduo produtor-consumidor.¹⁷⁶

Não há sujeito do desejo. O desejo não é algo que pertence a um sujeito já constituído. O sujeito é consequência do desejo, é produto do desejo e não o contrário. Não há o sujeito livre que decide racionalmente como agir e sentir em cada caso. A separação entre sujeito e ação é metafísica, como se por trás do desejo houvesse um substrato livre e anterior que decidisse, a partir de algo como uma racionalidade pura, a melhor ou pior ação.¹⁷⁷ Somos o desejo, não temos desejo. Temos interesses, mas o desejo já nos constituiu. Assim como constitui o real. Em uma sociedade autoritária e fascista, esses são os modelos de relação a que estamos submetidos e que produzem nossa subjetividade nos levando a reproduzi-los.

O molecular é coextensivo a todo campo social. Uma estrutura opressora molar não é capaz de subsistir sem a opressão molecular. A gestão de um medo permanente na sociedade é necessária para que esta clame por controle e violência em nível macro. O medo do assalto, do bandido, da droga, da violência nos faz clamar por repressão, violência, pela perda de liberdade em nome da liberdade. “A administração de uma grande segurança molar organizada tem por correlato toda uma microgestão de pequenos medos, toda uma insegurança molecular permanente, a tal

¹⁷⁶ GUATTARI, F. *Micropolíticas do fascismo em Revolução molecular*. São Paulo. Editora Brasiliense. 1985. Pg. 188.

¹⁷⁷ A esse respeito, ver: NIETZSCHE, F.W. *Genealogia da moral*, primeira dissertação, § 13. Companhia das letras. São Paulo, 1987.

ponto que a fórmula dos ministérios do interior poderia ser: uma macropolítica da sociedade para e por uma micropolítica da insegurança”.¹⁷⁸

A macropolítica só funciona a partir de uma micropolítica que a sustenta. Quando mais passiva ou autoritária forem as relações interpessoais, mais a macropolítica poderá ser autoritária. Deleuze e Guattari respondem, por fim, à própria questão fundamental da filosofia política:

Não há senão o microfascismo para dar uma resposta à questão global: por que o desejo deseja sua própria repressão, como pode ele desejar sua repressão? É verdade que as massas não suportam passivamente o poder; elas tampouco "querem" ser reprimidas, numa espécie de histeria masoquista e tampouco estão enganadas por um engodo ideológico. Mas o desejo nunca é separável de agenciamentos complexos que passam necessariamente por níveis moleculares, microformações que moldam de antemão as posturas, as atitudes, as percepções, as antecipações, as semióticas, etc. O desejo nunca é uma energia pulsional indiferenciada, mas resulta ele próprio de uma montagem elaborada, de um *engineering* de altas interações: toda uma segmentaridade flexível que trata de energias moleculares e determina eventualmente o desejo de já ser fascista. As organizações de esquerda não são as últimas a secretar seus microfascismos. É muito fácil ser antifascista no nível molar, sem ver o fascista que nós mesmos somos, que entretemos e nutrimos, que estimamos com moléculas pessoais e coletivas.¹⁷⁹

Reich e os movimentos micropolíticos contemporâneos

Voltaremos à teoria de Reich e tentaremos pensar as potências moleculares antifascistas que vemos hoje em nossa sociedade. Tentando explicar a clivagem de que falamos, o foco da análise de Reich será na sexualidade e no local onde a sexualidade é moralmente autorizada a se desenvolver em nossa sociedade: a família heterossexual centrada na figura do homem.

¹⁷⁸ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs*, Vol. 3. Rio de Janeiro. Editora 34. 1996. Pg. 86.

¹⁷⁹ Ibid. Pg. 85.

Para Reich, a família patriarcal é o ponto de encontro entre a estrutura socioeconômica e a estrutura sexual da sociedade, e por isso desempenhará um papel muito forte na construção de uma subjetividade autoritária. Subjetividade esta, necessária para a sustentação do fascismo. Por patriarcado entendemos um sistema social em que os homens adultos mantêm o poder primário e predominam em funções de liderança política, autoridade moral, privilégio social e controle das propriedades. No domínio da família, o pai mantém a autoridade sobre as mulheres e as crianças.¹⁸⁰

Se seguirmos Reich, será na estrutura familiar que veremos ser produzida e mantida a clivagem de que falávamos. Somente a partir do predomínio socioeconômico do homem atrelado ao controle social e sexual deste sobre a família temos as condições de reprodução de uma sociedade com mentalidade autoritária desde seu ponto de partida, o nascimento das pessoas. A família patriarcal é a base de produção de subjetividade do fascismo. “Mas temos de considerá-la como a principal célula germinativa da política reacionária, o centro mais importante de produção de homens e mulheres reacionários. Tendo surgido e evoluído em consequência de determinados processos sociais, a família torna-se a instituição principal para a manutenção do sistema autoritário que lhe dá forma”.¹⁸¹

É fundamental chamar a atenção aqui para o papel que o machismo desempenhou na construção do imaginário contra Dilma. Sua imagem de uma pessoa primeiramente arrogante e bruta e depois nervosa e descontrolada apontaria para o fato de que uma mulher não teria condições psicológicas de governar. Características que em um homem denotariam apenas “pulso firme” e para alguns até retidão de caráter. Não à toa o primeiro ministério do governo seguinte foi composto apenas por homens brancos em geral idosos. Não apenas isso. Mas logo após o impeachment, a tentativa de mostrar a primeira dama como alguém bela, recatada e do lar visava claramente “colocar as mulheres no seu devido lugar”. Assim também, as declarações de Michel Temer de que a economia do Brasil precisaria de um marido

¹⁸⁰ Wikipédia. “Patriarcado”.

¹⁸¹ REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo. Editora Martins Fontes. 2ª. ed. 1988. Pg. 94.

para conter os gastos e de que a mulher pode ajudar na economia, pois sabe reconhecer as variações de preço no supermercado não são acasos ou deslizes. Fazem parte da lógica subjetiva que acompanha e dá sustentação a um governo autoritário a partir de um sentimento de confiança produzido pela subjetividade patriarcal. Mas, é claro, tal confiança só pode existir naqueles que afirmam, ainda que inconscientemente, essa estrutura machista da sociedade como necessária. “É por isso que o Estado autoritário tem o maior interesse na família autoritária; ela transformou-se numa fábrica onde as estruturas e ideologias do Estado são moldadas”.¹⁸²

Outra questão controversa sobre o impeachment trata-se do fato de que as medidas que estão sendo tomadas por aquele que foi eleito como vice-presidente não estavam no programa de governo que foi eleito em 2014. O que vemos, então, é o aproveitamento de uma nova situação política para, a partir da deposição da presidenta eleita, implementar reformas impopulares que talvez não teriam sido aprovadas em pleito democrático. Esta razão, por si só, já aponta para um caráter autoritário do governo atual, autorizando-nos a chamar o impeachment de golpe de Estado.

Reich estabelecerá uma relação direta entre o desenvolvimento de uma sociedade centrada no poder masculino como responsável pela repressão, controle e dominações desta mesma sociedade. Mais do que isso, esta relação de dominação perpassa todo o campo social, na medida em que todos nascem, a princípio, em uma família e esta culturalmente tenderá a ser de tipo patriarcal. Os sentimentos e a subjetividade são moldados desde a mais tenra infância e os indivíduos educados nessa cultura tendem a defender ações autoritárias, uma vez que somos todos educados a partir de uma desigualdade de direitos e papéis sociais. “A organização sexual da sociedade patriarcal autoritária, (...), constitui a base primitiva da ideologia autoritária”.¹⁸³

Deleuze, no Abecedário¹⁸⁴, define a ideia de ser de esquerda por dois pontos: O primeiro é uma questão de percepção. A direita percebe a política a partir de si

¹⁸² Ibid. Pg. 45

¹⁸³ REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo. Editora Martins Fontes. 2ª. ed. 1988. Pg. 83.

¹⁸⁴ O vídeo pode ser acessado em: <https://vimeo.com/240193293>

mesmo, depois de sua família, de seus interesses, de seu bairro, de sua cidade, país, etc. É o homem que pensa as questões de gênero a partir de suas experiências e não do que lhe dizem as mulheres, é o branco que pensa as questões étnico-raciais a partir de suas relações sociais e não a partir do que lhe diz o movimento negro, são os heterossexuais que pensam a homofobia a partir de sua opinião sobre o tema e não a partir daquilo que os grupos LGBT's dizem. A partir disto, nega-se ao outro a demanda por liberdade, dizendo-lhe coisas do tipo: "eu não sou machista", mas vive-se em uma relação desigual de direitos de gênero; "no Brasil o racismo não existe", mas é contra qualquer demanda por valorização da história e cultura afro-brasileira; "homens e mulheres têm os mesmos direitos em nossa sociedade", não reconhecendo a discrepância na ocupação de cargos de poder entre gêneros; "não tenho nada contra homossexuais, só não quero que meu filho seja um"... Essas posturas negam o direito do outro à liberdade e à própria existência, uma vez que esses problemas existem, mas aparentemente não afetam o homem, branco, heterossexual. Enfim, com a direita trata-se de pessoas que se recusam a aceitar que ocupam um lugar de privilégio. "Começa-se por si mesmo na medida em que se é privilegiado", diz Deleuze no abecedário.

Ao contrário destes, a pessoa de esquerda percebe o horizonte distante até chegar a si. É preciso partir do que diz aquele que sofre a opressão, mesmo quando não a sofremos. Não se trata de solidariedade e bom coração, mas de perceber que, mesmo para quem ocupa um lugar de privilégio, essas lutas são as mais importantes na luta por uma sociedade não fascista.

O segundo ponto está diretamente ligado aos exemplos que usei logo acima. Para Deleuze, as esferas da direita e da esquerda se dão em torno da existência de um padrão, decorrente da colonização europeia da segunda metade do milênio passado. O padrão seria o homem, branco, heterossexual, cidadão pleno de direitos. Neste sentido, ser de esquerda é partir daquilo que não é considerado o padrão e entender como se dão as relações de opressão a partir desta lógica. Assim, as duas definições se unem.

Conclusão

Diante de tudo isso, tiramos as seguintes conclusões: a tão sonhada libertação socioeconômica de toda a sociedade está indissociavelmente ligada à mudança das velhas instituições socioculturais que reproduzem o pensamento autoritário. Não é a mudança da economia da sociedade que irá produzir as mudanças nas formas de vida, mas as mudanças nas relações socioculturais autoritárias que dará sustentação a outra sociedade mais livre. Essas mudanças começam a partir da circulação livre dos desejos, daquilo que Deleuze e Guattari chamam de linhas de fuga, fluxos vitais que afirmam que outras formas de vida não fascista são possíveis. A multiplicidade dos movimentos do desejo produz linhas de fuga, locais de resistência, pontos de cultura, coletivos de ação direta contra as opressões. “Do ponto de vista da micropolítica, uma sociedade se define por suas linhas de fuga, que são moleculares”.¹⁸⁵ As linhas de fuga moleculares escapam às macroestruturas molares. Assim, instalam imediatamente formas de vida mais livres. Esses movimentos, que são movimentos do desejo, são a coextensividade do desejo no campo social, são a própria produção do real pelo desejo livre, suas ações reverberam nas organizações molares e os impõem novas pautas. As cotas na Universidade Pública, Lei 10.639/03, Lei 11.645/08, Lei Maria da Penha, Demarcações de terras indígenas, luta pela criminalização da homofobia e do racismo, luta pela legalização do aborto, etc. são e visam conquistas molares, mas que só são possíveis pois os movimentos, os coletivos, os grupos se organizam e se agenciam de forma molecular, sendo capazes de produzir uma força tal que transforma o campo molar. O mais importante aqui é que a força política de tais ações é o desejo de liberdade que foge ao controle autoritário e produz um real mais livre.

Identifico hoje três grandes linhas de fuga muito presentes na luta contra o fascismo social, tema desse encontro: as lutas contra o machismo, contra o racismo e contra a LGBTfobia. Lutar contra essas manifestações do fascismo social não são

¹⁸⁵ DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs*, Vol. 3. Rio de Janeiro. Editora 34. 1996. Pg. 86.

apenas questões de lutas locais ou pontuais em relação às quais se possa ficar à parte, fazem parte da construção de uma vida, uma sociedade e governos não fascistas.

Sendo assim, cabem aos homens brancos heterossexuais, como eu, que desejam uma vida não fascista: 1) Reconhecer que existe machismo, racismo, LGBTfobia e outras manifestações preconceituosas do gênero. 2) Reconhecer que o simples fato de ser homem e, por isso, nunca ter tido medo de ser estuprado, ou não ser assediado na rua todos os dias, ou não passar por situações de desrespeito em ações aparentemente simples como pegar um taxi ou um ônibus e inúmeras outras situações das quais nem temos ideia, nos coloca, sim, em um lugar de privilégio. Reconhecer que a simples cor de pele clara faz com que não nos deparemos com várias situações de discriminação, desprezo e risco de morte; que o fato de que ambientes socialmente elitizados como a universidade tenham maioria de frequentadores brancos, já nos coloca, sim, em um lugar de privilégio. Reconhecer que o simples fato de podermos demonstrar afetos por nossas companheiras em público sem medo de sermos agredidos ou até mesmo assassinados, já nos coloca, sim, em um lugar de privilégio. Além de outros exemplos em cada caso. 3) Entender e apoiar o fato de que não são os homens brancos e héteros que irão dizer como e onde se dá a opressão. São aquelas e aqueles que a sofrem todos os dias que nos dirão isso e temos o dever, caso queiramos nos considerar de esquerda e defensores da democracia, de ouvi-los, compreendê-los e, a partir de suas demandas, mudarmos nossas atitudes. Nisso se constitui uma das bases principais do anti-fascismo, isto é, combater o fascismo que há em nós, uma vez que somos frutos dessa sociedade que tentamos descrever.

Referências bibliográficas

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs, Vol. 3*. Rio de Janeiro. Editora 34. 1996. Pg. 83.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. Rio de Janeiro. Editora 34. 1ª ed. 2010.

FOUCAULT, M. *Introdução a uma vida não fascista*. Preface in: Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV. Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: [http://michel-](http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/vidanaofascista.pdf)

[foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/vidanaofascista.pdf](http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/vidanaofascista.pdf)

Acesso em: 14/08/2018.

GUATTARI, F. *Micropolíticas do fascismo em Revolução molecular*. São Paulo. Editora Brasiliense. 1985. Pg. 180.

NIETZSCHE, F.W. *Genealogia da moral*, primeira dissertação, § 13. Companhia das letras. São Paulo, 1987.

REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo. Editora Martins Fontes. 2ª. ed. 1988.

Referência audiovisual

DELEUZE, G. “G de Gauche”. Disponível em: <https://vimeo.com/240193293>.

Acesso: 14/08/2018.

A instrumentalidade dos conservadorismos no atual contexto de hegemonia do capital

Silene de Moraes Freire *

Resumo

O presente artigo objetiva discutir o neoconservadorismo, destacando suas diferenças com o conservadorismo, marcadas e conceituadas historicamente, através do surgimento das produções de Edmund Burke. Intelectual que começa uma tradição dominante na cultura da Europa ocidental - sobre todo o século XVIII, de expressão conservadora. Temos como hipótese que o conservadorismo europeu sempre se distinguiu do conservadorismo norte americano. Sendo esse segundo, aqui chamado de neoconservadorismo, extremamente instrumental para a implementação da agenda do neoliberalismo.

Palavras-Chave

Conservadorismo; Neoconservadorismo; Neoliberalismos; Capital financeiro.

Abstract

This article aims to discuss the neoconservatism, highlighting it's differences with conservatism, marked and conceptualized historically through the emergence of Edmund

* Pós-doutora em Serviço Social pela ESS da UFRJ, Doutora em Sociologia pela USP, Mestre pela UFRJ, Professora Associada da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Coordenadora do Programa de Estudos de América Latina e Caribe (PROEALC) e do Observatório de Direitos Humanos da América Latina -CCS/UERJ-, Procientista da UERJ, Pesquisadora CNPq, Coordenadora do Doutorado Inter-regional em Serviço Social pela CAPES. Autora de livros e artigos, na área de políticas sociais e direitos humanos e segurança pública. Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social -*stricto sensu* -da FSS da UERJ (Gestão abril de 2018/abril de 2020).
E-mail: silenefreire@gmail.com

Burke's production. Intellectual that begins a dominant tradition in the culture of western Europe - on the whole XVIII century , of conservative expression.

We have as hypothesis that the European conservatism always stood out of the North American conservatism. Being that second, here known as neoconservatism, extremely instrumental for the implementation of the neoliberalism calendar.

Keywords

Conservatism; Neoconservatism; Neoliberalism; Financial Capital.

Introdução

Não é exagero afirmarmos que o neoconservadorismo tem sido a tônica da política brasileira nos últimos anos dessa segunda década do século XXI. A razão disso é o significado social, a instrumentalidade que o pensamento e a práxis conservadoras representam na contemporaneidade. Contudo, há certo espanto com as manifestações conservadoras recentes no Brasil, como se fosse algo ‘fora do lugar’, ou mesmo resquícios de um tempo obscuro que não foi sepultado. Como observou Souza (2016, p. 360), “em um país de inserção periférica, dependente e heterônoma no circuito da divisão internacional do trabalho, como o Brasil, as ideologias conservadoras em geral, e o conservadorismo em particular, tendem a ressoar e a repercutir com intensidade sobre a cultura, a economia e a política”. Entretanto, tal fenômeno não é expressão de uma “onda conservadora” ou uma “nova direita”, como fazem crer aqueles que se espantam. Acreditamos que o conservadorismo que se apresenta hoje, em diferentes ações políticas da direita, “não é algo do passado que se apresenta anacronicamente no cenário de uma democracia, nem algo novo que brota do nada” (IASI, 2015, p.1). O conservadorismo sempre fez parte da cultura

política brasileira e sempre persistiu em nossa realidade, e não pode ser compreendido isoladamente. Ele é uma expressão da luta de classes, isto é, manifesta em sua aparência a dinâmica de luta entre interesses antagônicos que formam a sociabilidade burguesa.

Nossa intenção com esse artigo é lembrar que é preciso refinar a análise histórica e teórica para que a mesma permeie a ação política. O mundo não nos aparece tal como ele é. Senão, segundo Marx, não teríamos necessidade da ciência, da reflexão teórica, para captarmos seus significados. Sem teoria revolucionária, não há prática revolucionária. Não podemos tornar sinônimos, expressões como neoconservadorismo, conservadorismo e neoliberalismo como se fossem constelações que se misturam, mas mostrando dentro delas as fissuras e contradições que irrompem entre si. É necessário compreender como tudo isso é funcional ao capital financeiro na atualidade e que nenhuma forma de conservadorismo pode ser entendida em si mesma.

1. Apontamentos iniciais: situando o debate

Achamos importante destacar, como observou Iasi (*idem*), que no Brasil a estratégia burguesa de transição pelo alto, lenta, controlada e segura, venceu. Isso não significa que a sociedade civil burguesa não tenha se fortalecido, ou mesmo que o Brasil não tenha se “ocidentalizado”, no sentido explicativo da categoria teórica gramsciana. O Brasil se ocidentalizou nos termos de Gramsci, a sociedade civil burguesa se fortaleceu e por isso ela acabou criando um quadro no qual a hegemonia burguesa se consolidou.

Se considerarmos o conceito gramsciano de hegemonia¹⁸⁶ e

¹⁸⁶ Em Gramsci, a hegemonia não é entendida apenas, como em Lênin, como direção política, “mas também como direção moral, cultural, ideológica” (GRUPPI, 1978, p.11). É importante ressaltar ainda que a teoria dos intelectuais de Gramsci decorre da relevância que ele concede à cultura enquanto componente fundamental da hegemonia. Cabe também fazer uma referência à sociedade civil, ela é uma esfera da superestrutura, em que são formuladas e circulam a cultura, a ideologia, enfim, as relações de direção política e ideológica, de hegemonia, de uma classe social com relação às outras, mas também como o lugar em que todas as classes organizadas expressam a defesa dos seus interesses.

problematizarmos as interpretações que se ancoram no conceito de autoritarismo, podemos dizer que, no Brasil, o longo período que vai desde 1930 até 1990, não é propriamente de hegemonia. Mas de sua ausência. As contas realizadas por Francisco de Oliveira (apud FREIRE, 2014) deixam claro essa realidade. Vejam bem, diz ele, “desde 1930, tivemos praticamente um golpe ou tentativa de golpe a cada três anos!”. De 1930 a 1990, portanto durante sessenta anos de história o país vivenciou 41 anos sem governos eleitos pelo povo – 15 durante o período ditatorial de Getúlio Vargas (1930-1945)- e 26 sob governos militares ou sua prolongação na presidência de José Sarney (1964-1990), tampouco produto do voto popular. Um regime parlamentar existiu no intervalo entre os dois períodos – 1945 e 1964 – que, contou com quatro presidentes eleitos, dos quais apenas dois concluíram seus mandatos. Uma única vez nesses 60 anos o país viu um presidente civil eleito pelo voto popular – Juscelino – transmitir o cargo a outro civil – Jânio - igualmente eleito por votação popular, mas que renunciou sete meses depois. O chamado período “normal”, ou seja, “democrático”, nesse espaço de tempo, foi justamente o da “democracia populista”.

Esses elementos não apenas particularizam a compreensão da história brasileira, como revelam que dificilmente trata-se de hegemonia, mas de sua impossibilidade, ou seja, do processo de produção da hegemonia. Pois ditadura é tudo, menos hegemonia. Não podemos ignorar que, quando apenas a violência ostensiva é utilizada, é porque o consenso não foi obtido. É claro que mesmo os regimes violentos necessitam também de certa dose de consenso, mas ela é mínima, enquanto na hegemonia ela é máxima¹⁸⁷. Assim, podemos dizer que o processo brasileiro, desde 1930 até o final do século XX, é o de busca da hegemonia, precisamente do ponto de vista gramsciano: de condução moral. No Brasil do século

Deve, no entanto, ficar claro que a hegemonia, para Gramsci, inclui o ideológico, mas não pode ser reduzida àquele nível, e que ela se refere à relação dialética de forças de classe.

¹⁸⁷ A utilização da questão social como “fermento revolucionário”, ou melhor, o impulsionamento da mesma por parte do Estado após 30 e no pós-64 através de importantes medidas no plano da política social, também fez parte de um projeto de obtenção de certa dose de consenso nos momentos de ditadura.

XXI a hegemonia burguesa se consolidou.

É fundamental compreendermos que a hegemonia de uma classe social “não se define, pelo menos como Gramsci pensava a questão, pela mera disputa das consciências sociais e da legitimidade, mas tem suas raízes nas relações sociais de produção e de propriedade determinantes numa certa época histórica” (IASI, idem, p. 2). Além desse aspecto, como demonstrou Mészáros (2004, p. 58), nas sociedades capitalistas liberal-conservadoras do Ocidente,

o discurso ideológico domina a tal ponto a determinação de todos os valores que muito frequentemente não temos a mais leve suspeita de que fomos levados a aceitar, sem questionamento, um determinado conjunto de valores ao qual se poderia opor uma posição alternativa bem fundamentada, juntamente com seus comprometimentos mais ou menos implícitos.

Inúmeros fatores históricos, que não cabem no limite deste estudo, somados aos desdobramentos do fim das experiências socialistas, geraram condições muito favoráveis à desqualificação da política, especialmente das determinações que incidiram sobre as possibilidades concretas de organização política das classes trabalhadoras. Também não podemos ignorar que o cenário histórico tem revelado uma crise de hegemonia das esquerdas e dos projetos socialistas de modo geral. Como observou Barroco (2011), nesse contexto que o conservadorismo tem encontrado espaço para se expressar, se ancorando em mitos, motivando expressões autoritárias, preconceituosas e irracionais, atitudes preconceituosas, moralizantes, intolerantes e reacionárias tem sido a tônica. Uma das expressões dessa ideologia é a reprodução do ódio e do medo social, para que se naturalize a barbárie e se clame por intervenções militarizadas.

Como já diziam Marx e Engels na *Ideologia alemã*, as ideias dominantes em uma sociedade são as ideias das classes dominantes, mas estas só são

dominantes porque expressam no campo das ideias as relações que fazem de uma classe a classe dominante. Tal aproximação teórica é essencial à compreensão do nosso tema.

O conservadorismo não é um desvio cognitivo ou moral, não é fruto de uma educação mal feita ou de preconceitos vazios de significado. O conservadorismo é uma das expressões da consciência reificada, nos termos de Lukács, ou do chamado senso comum, nas palavras de Gramsci, isto é, é uma expressão da consciência imediata que prevalece em uma certa sociedade e que manifesta, ainda que de forma desordenada e bizarra, os valores determinantes que tem por fundamento as relações sociais determinantes.

Neste sentido, o conservadorismo não veio de lugar nenhum, sempre esteve ali nas relações que constituem o cotidiano e na consciência imediata. (IASI, 2015, s/p)

Conforme Barroco (idem) observou: “a ideologia dominante exerce uma função ativa no enfrentamento das tensões sociais, para manter a ordem social em momentos de explicitação das contradições sociais e das lutas de classe”. Numa sociedade como a brasileira, onde a escravidão perdurou quase quatro séculos e a cultura política autoritária nunca foi sepultada, as manifestações conservadoras e autoritárias são constantes, a violência é naturalizada; tende a ser despolitizada, individualizada, tratada em função de suas consequências e abstraída de suas determinações sociais. Não causa espanto que a ideologia neoliberal tenha encontrado um solo fértil para sua propagação. Além deste aspecto, a mídia no Brasil, em grande parte dos meios de comunicação, como o rádio, a TV, a internet e revistas de grande circulação – “falseia a história, naturaliza a desigualdade, moraliza a "questão social", incita o apoio da população a práticas fascistas: o uso da força, a pena de morte, o armamento, os linchamentos, a xenofobia” (BARROCO, idem) e tantos outros exemplos perversos de sociabilidade.

Ao contrário de divulgar informações capazes de gerarem uma consciência da realidade, a mídia faz parte de uma lógica que constrói o que Marilena Chauí (2006) define como “simulacro do poder”, ou seja, os detentores do conhecimento ou de seus meios de produção e divulgação, através da mídia, ao divulgarem seus códigos

ideológicos privados de compreensão do mundo, como se os mesmos fossem gerais, criam simulacros, ao mesmo tempo em que oferecem informações sobre o “mundo real” como uma mercadoria. Na atualidade, ainda que nada ofereça em troca, “ainda que não possua nenhum *momento de verdade*, a ideologia contrarreformista midiática consegue conquistar subjetivamente, em uma larga e assustadora escala, trabalhadores e trabalhadoras cuja dimensão concreta da vida será negativamente, e apenas negativamente, afetada pelas contrarreformas” (DEMIER, 2017, p. 56). Não por acaso, temos assistido diante das ações do Estado, voltadas para o enfrentamento da ‘questão social’, a eficácia de um projeto hegemônico que precisamos decifrar para construirmos um caminho onde seja possível a desalienação e emancipação humana. Mas, para que essas propostas se tornem propulsoras de uma transformação radical, como observou Mészáros (2005, p.104) é necessário dar impulso ao rompimento de todo o sistema de internalização que sustenta essa lógica do capital, ou seja, “quebrar” a imposição dos valores que legitimam os interesses dominantes, através da automediação (capaz de controlar, nas palavras de Mészáros, a reprodução metabólica na qual a sociedade está submersa). Vale lembrar que por intermédio de ações, proposições e concepções, instituições como Igrejas e demais Templos, os meios de comunicação de massa, as associações recreativas e sindicais, as associações de defesa de interesses corporativos distintos, dentre outras, articulam-se às classes socialmente dominantes,

constituindo-se num bloco histórico responsável pela dupla e complexa tarefa de, preservando suas maneiras específicas e próprias de atuação nas questões sociais, harmonizar os interesses das classes e frações de classes em nome das quais atuam, como também organizar e organicizar as proposições mais afeitas a esses interesses particulares constituindo-os como gerais. (NEVES, 2005, p. 26)

Como observou Neves (*idem*), as disputas travadas no seio dos aparelhos privados de hegemonia pela adesão mais ou menos espontânea dos homens a um

determinado projeto de sociedade e mesmo por uma educação de suas consciências, não são, para Gramsci, disputas entre iguais,

razão fundamental pela qual o terreno de disputas da sociedade civil *não* se constitui necessária e forçosamente em espaço o qual, sendo de adesão espontânea e caracterizado mais pelo consenso do que pela coerção, definir-se-ia como território unicamente de conquista e ampliação das vontades das grandes massas e, muito menos, garantia de alargamento de suas chances de contra-hegemonia. (NEVES, idem)

Quando observamos a guinada do Estado brasileiro para a “mentalidade privatizante” que as reformas estruturais de cunho neoliberal – centradas na desregulamentação dos mercados, na abertura comercial e financeira, na privatização do setor público e na redução do Estado – promoveram, podemos perceber que o ajuste neoliberal não é apenas de natureza econômica, faz parte de uma redefinição global do campo político-institucional e das relações sociais que ainda não foram suficientemente analisadas.

No caso brasileiro, a guinada para a efetivação da mentalidade privatizante que caracteriza a hegemonia contemporânea reafirmou uma das particularidades de nossa cultura política: o moderno se constitui por meio do “arcaico”, recriando nossa herança histórica ao atualizar aspectos persistentes e, ao mesmo tempo, transformando-os no contexto da mundialização¹⁸⁸. Não por acaso, temas diretamente relacionados à importância da centralidade das ações filantrópicas e de benemerência, da assistencialização, da criminalização dos pobres e outros aspectos conservadores foram reeditados/atualizados pelos “programas focalizados de combate à pobreza” na contemporaneidade.

A compreensão do conservadorismo exige a aceitação da relevância da dimensão ideológica na configuração de um projeto político. Este reconhecimento

¹⁸⁸ Como observou Iamamoto, (2001) a globalização do capital globaliza também a “questão social”, atingindo não somente os países pobres que lideram o *ranking* mundial das desigualdades, mas espalhando-se aos recantos mais sagrados do capitalismo mundial, sob formas particulares e distintas segundo as características nacionais.

exige que se entenda a ideologia como um recurso de poder fundamental ao esforço de articulação e de produção não só do que já existe, mas, sobretudo daquilo que se deseja que exista. Pressupõe que os homens, em cada momento histórico específico, diferenciados por interesses concretos, possuem diferentes interpretações e propostas para preservar ou alterar a realidade. Portanto, suas ações e percepções são fundamentais para compreender o processo histórico e seus resultados. Daí, como afirma Marilena Chauí, ser necessário reconhecer que,

a ideologia não é sinônimo de subjetividade oposta à objetividade, não é preconceito nem pré-noção, mas é *fato social* justamente porque é produzida pelas relações sociais, possui razões muito determinantes para surgir e se conservar, não sendo um amontoado de ideias falsas que prejudicam a ciência, mas uma certa maneira de produção de ideias pela sociedade, ou melhor, por formas históricas determinadas das relações sociais. (CHAUÍ, 1980, p. 31)

Neste particular, o italiano Antônio Gramsci nos fornece valiosa contribuição. Para o autor dos *Quaderni del Carcere*, as ideologias não devem ser julgadas segundo um critério de verdade e falsidade, mas segundo sua eficiência para aglutinar bases e frações de classe em posições de domínio e subordinação. A ideologia contribui para “cimentar e unificar” o bloco social. Assim, a “verdade” de uma ideologia está em sua capacidade de mobilização e, finalmente, em sua realização histórica. (HALL, 1980, p. 60-3)

A prática quotidiana, para Gramsci, é já ideologia, e mesmo filosofia; melhor, já está previamente “investida” pela ideologia de que é conteúdo. “... As forças materiais são o conteúdo e as ideologias a forma”. (GRAMSCI, 1987, p. 63) Gramsci salienta que esta “distinção de forma e conteúdo | é | meramente didática, porque as forças materiais não seriam concebíveis historicamente sem as formas materiais” (GRAMSCI, 1978, p. 65-6). Nestes termos, Gramsci coloca que o erro da subestimação do valor da ideologia pode ser reconstituído quando:

1) identifica-se a ideologia como sendo distinta da estrutura e afirma-se que não são as ideologias que mudam a estrutura, mas sim vice-versa; 2) afirma-se que uma determinada solução política é ideológica, isto é, insuficiente para modificar a estrutura, mesmo que acredite poder modificá-la; afirma-se que é inútil, estúpida, etc.; 3) passa-se a afirmar que toda ideologia é aparência, inútil, estúpida, etc. (GRAMSCI, 1987, p. 62)

Na categorização gramsciana, a ideologia - a filosofia, a concepção do mundo - é algo que ultrapassa o conhecimento e já articula diretamente com a prática, com a política. É interessante observar que a importância que Gramsci concedeu à ideologia na orientação prática dos homens transforma a crítica ideológica - a batalha cultural - num momento decisivo na luta para agregar uma nova “vontade coletiva” nacional - popular na luta para superar uma velha relação de hegemonia e criar uma nova (COUTINHO, 1981, p. 84). Neste sentido, convém ressaltar que hegemonia, para Gramsci, é exatamente a capacidade de unificar através da ideologia e de conservar unido um bloco social que não é homogêneo, mas sim marcado por profundas contradições de classe.

2. O Conservadorismo e a Instrumentalidade Atual do Neoconservadorismo

O surgimento do conservadorismo, historicamente pode ser concebido a partir das produções de Edmund Burke. Burke é o intelectual que inicia uma tradição, de expressão conservadora, que se tornou dominante na cultura da Europa ocidental no século XVIII. Segundo Souza (2016), é inegável que a matriz ideológica do conservadorismo é o pensamento de Burke, dele provém boa parte das ideias que conferem conteúdo às várias expressões do conservadorismo no cotidiano. Sob diferentes manifestações e políticas e culturais, sua influência se faz sentir, na contemporaneidade.

Há relativo consenso, no debate sobre o pensamento social e político fundado na modernidade, quanto às *Reflexões sobre a revolução na França* (2014), de

Edmund Burke, constituírem-se como ponto de partida do conservadorismo clássico. Manifesto dos interesses políticos e econômicos aristocráticos, as *Reflexões* se estabelecem como o marco da tradição conservadora. Nelas, estão condensados também os ideais culturais e simbólicos das classes sociais golpeadas pela Revolução Francesa, com destaque para a aristocracia feudal. (SOUZA, 2016, p. 362)

Burke é um conservador dos que privilegiam as instituições de sociabilidade primária: a família, a igreja, a escola; os grupos primários, corporativos.

Nas poucas vezes que se referiu a Edmund Burke, Marx atribuiu adjetivações a obra do autor que evidenciavam o que achava da “qualidade” das reflexões do mesmo.

Em *O capital*, no capítulo XI, Marx atribui os adjetivos de “sofista e sicofanta” (1985a, p. 257) a Edmund Burke. No capítulo XXIV, o filósofo alemão reitera seu conceito e acrescenta: “Edmund Burke [...]. Esse sicofanta, que a soldo da oligarquia inglesa bancou o romântico em face da Revolução Francesa, do mesmo modo que, a soldo das colônias norte-americanas, bancara no início dos motins americanos o liberal diante da oligarquia inglesa, era sob todos os aspectos um burguês ordinário: ‘As leis do comércio são as leis da Natureza e consequentemente as leis de Deus’. [...] Não é de admirar que ele, fiel às leis de Deus e da Natureza, vendeu sempre a si mesmo no melhor mercado! [...] Em face da infame falta de caráter, que predomina hoje, e da crença mais devota nas “leis do comércio”, é dever estigmatizar, sempre de novo, os Burkes, que se diferenciam de seus sucessores apenas por uma coisa: Talento!” (1985b, p. 292 apud Souza, 2016 p. 363).

O que é central e motiva uma recuperação da principal obra de Burke, esse irlandês radicado na Inglaterra, é sua concepção de revolução, que é distinta daquela consagrada pelas várias correntes progressistas existentes no período pré e pós-1789. Como Souza (idem) destacou, para Burke, “a revolução não significa a transformação radical de uma sociedade, momento fundador de uma nova sociabilidade e, por isso,

crivado por contradições, tensões, mas também por elementos e valores emancipatórios”. Para o autor esse tipo insurrecional de revolução é tomado como momento de decadência e degradação, no qual a ordem estabelecida é destruída e as tradições, rebaixadas.

Com a intenção nítida de fazer alarde com suas denúncias, esse conservador tenta convencer seus leitores de que uma revolução insurrecional como a que ele retratou, significava, por si mesma, desordem e destruição. O pensamento de Burke, além de negar as revoluções constrói uma visão negativa dos revolucionários, que para ele são meros agitadores dogmáticos, que desrespeitam a tradição e o passado. Como Souza (2016, p. 364) observou, “esse diagnóstico da revolução e dos revolucionários, feito no imediato pós-1789, aparece com tons muitos semelhantes nos conservadores dos séculos XX e XXI”. As críticas de Burke se referem, sobretudo, as correntes anticapitalistas e comunistas, consideradas as grandes ameaças a sociedade garantidora da moral e das tradições. Para ele, uma verdadeira revolução seria aquela capaz de preservar as *antigas* e indiscutíveis leis, liberdades e aquela antiga Constituição de governo, única garantia da lei e da liberdade, defende o mesmo, baseando-se no processo não insurrecional de mudança política da Inglaterra.

Fica claro na obra de Edmundo Burke que seu objetivo central era preservar as instituições políticas britânicas, na época lidavam, “com os estágios iniciais do processo de subordinação do trabalho ao capital: a organização do trabalho nos regimes de cooperação e manufatura e as formas seminais das lutas proletárias. Para tanto, uma de suas táticas foi a “batalha das ideias” ”(Souza, 2016, p. 366). O autor tece severas críticas aos valores, ideais e princípios que orientaram a Revolução Francesa. aqueles construídos pelo Iluminismo. Em sua obra *Reflexões*, os mesmos são pejorativamente apresentados como meras “abstrações”, destituídas de significado objetivo.

É assim que as concepções de igualdade, direitos do homem, razão, antropocentrismo, liberdade individual, soberania popular, são identificadas como ideias perigosas à ordem estabelecida, corrosivas de toda a herança

cultural e patrimonial das tradições europeias. Sua posição monarquista evidenciava suas escolhas antirrepublicanas e antidemocráticas. (SOUZA, idem)

Como registrou Souza (idem), abraçando o monoteísmo cristão, Burke projeta sobre o ser social suas concepções teológicas, defendendo que o Estado e a sociedade constituem uma ordem natural eterna e divinamente estabelecida — a desigualdade social e a propriedade privada, incluídas. Com essa operação ideológica antromorfizadora, o fundador do conservadorismo repousa suas ideias sobre o idealismo.

Encontramos assim, uma elaboração ideológica que naturaliza a desigualdade econômica e social e ignora a divisão da sociedade em classes, considerando insuperável essa hierarquia. Para esse autor, trata-se de um atentado contra a natureza a imposição de um princípio como o da igualdade social. Em outras palavras, as lutas contra as desigualdades, seriam um verdadeiro atentado contra a ordem divina. Essas ideias transformaram Edmund Burke em um teórico do conservadorismo, que postulava o crescimento orgânico das sociedades, ao invés das reformas violentas. Suas reflexões sobre a ideologia revolucionária não só orientaram de maneira decisiva a opinião pública da Inglaterra contra a reestruturação política francesa, como passaram a constituir, para o homem inglês, o senso comum da validade dos status e da hierarquia e distinções entre as classes sociais.

Ao adotar essa ideia como critério definidor das dificuldades encontradas por determinada sociedade (e não as contradições decorrentes de uma estrutura de classes que supõe a propriedade privada), a tendência que comumente surge no cenário político é o estabelecimento de perseguições políticas, ideológicas, xenofóbicas e religiosas (pois aqueles que não aderem ao cristianismo também são vistos com desconfiança no contexto do conservadorismo presente nas *Reflexões*), subsidiadas pelo discurso do “interesse nacional” e em defesa da “limpeza” e do “expurgo” desses elementos “nocivos” à sociedade. Indivíduos ou grupos dissidentes ou discordantes tendem a ser qualificados como “traidores” da “nação”. (SOUZA, 2016, p. 372)

Para esse pioneiro conservador, era importante defender os “direitos hereditários”, os “direitos do homem” eram, na verdade a construção perigosa de conceitos antinaturais e abstrações infundadas, como igualdade, democracia, direitos universais e inalienáveis e assim por diante. Também não é possível ignorarmos o elogio ao “preconceito” que se encontra na obra de Burke. Segundo Souza (2016, p. 373), o preconceito nesse autor “é de aplicação imediata em casos de emergência; dispõe previamente a mente a um curso constante de sabedoria e de virtude, não permitindo que o homem, no momento da decisão, fique hesitante, cético, confuso e indeciso”.

Com alguma variação (relativa mais à forma de exposição que ao conteúdo em si mesmo), esse princípio dos “preconceitos” como fonte de orientação ideal e de conduta moral é abraçado pelos conservadores da atualidade — muito embora ele apareça, nos contemporâneos, atenuado, quando comparado à formulação do fundador do conservadorismo clássico.¹⁴ Mais tarde, a sociologia de Émile Durkheim se baseará nesse tipo de critério para definir o “normal” e o “patológico” no “organismo social”. Não obstante a maior sofisticação do pensamento durkheimiano — em relação ao burkeano —, o sistema de conceitos do primeiro funcionalista redundava em um levantamento das causas e consequências dos comportamentos e condutas desviantes, assim como os possíveis “remédios” a serem empregados a fim de recuperar a condição de “harmonia” conferida pelo avanço da “solidariedade orgânica”. (SOUZA, 2016, p. 374)

Burke não se inibe em destacar, em sua obra, outra ideia central ao conservadorismo que é aquela segundo a qual a política de ser feita pelos sujeitos mais propensos à preservação da ordem e da manutenção da sociedade vigente: os proprietários.

O conservadorismo burkeano se particulariza, assim, ao substituir a realidade objetiva por abstrações moralizantes. A matriz desse pensamento e ação se afasta, abstrai e mistifica as relações sociais estabelecidas pelo modo de produção capitalista.

Já o neoconservadorismo mantém o discurso moralizante e preconceituoso, mas busca sua legitimação, também na legitimidade que constrói para a repressão dos trabalhadores ou pela criminalização dos movimentos sociais, dos pobres e da pobreza e da militarização da vida cotidiana. Como destacou Barroco (2011, p. 209), “essas formas de repressão implicam violência contra o *outro*, e todas são mediadas moralmente, em diferentes graus, na medida em que se objetiva a negação do *outro*: quando o *outro* é discriminado lhe é negado o direito de existir como tal ou de existir com as suas diferenças”.

É importante destacar que o ideário neoliberal, no campo da economia, em primeiro lugar coloca na pauta do dia a redução da tributação do capital, da regulamentação social da economia, cortando gastos públicos, privatização do grosso das atividades rentáveis e flexibilização das relações de trabalho. O mote é o Estado mínimo – ou Estado máximo para o Capital. Estas são suas propostas, como um receituário econômico para neoliberais.

Já os conservadores clássicos, que vem da linha de Burke, que passam pelo pensamento de Durkheim, não estão necessariamente afinados com a economia neoliberal. Cabe destacar que apesar de algumas ideias conservadoras permanecerem instrumentais ao capitalismo, o conservadorismo europeu sempre se distinguiu do conservadorismo norte americano. Vale apontar que o conservadorismo europeu é o conservadorismo laico – em Durkheim um republicanismo laico. Por outro lado, os traços do conservadorismo brasileiro carregam consigo a outra matriz, a que recolhe a proposta neoliberal e lhe dá uma dimensão moral. Características da Universidade de Chicago, universidade que terá a efervescência neoliberal nos anos 70 do século XX, com Milton Friedman sendo sua figura mais reconhecida.

Por esse motivo não bastaria garantir privatização, flexibilização, globalização, livre iniciativa, é preciso que o Estado também assuma responsabilidades morais, onde na educação são transferidas as responsabilidades típicas de escolas para as famílias e organizações sociais. É preciso atentar para a profundidade moral deste conservadorismo colado ao neoliberalismo. Um exemplo dessa dimensão moral atual se apresenta, por exemplo, nos grupos que consideram que a AIDS (Síndrome de Imunodeficiência Adquirida) não pode ser objeto de políticas públicas, uma vez que

resulta de más escolhas morais, por tanto nenhum centavo deve seguir para uma política pública de saúde destes casos. Logo, é importante reiterar a eminência de tomar as considerações pela sua raiz, destacando a complexidade do neoconservadorismo e sua instrumentalidade para a implementação da agenda neoliberal.

Impossível negarmos as raízes históricas do pensamento conservador. Contudo, a instrumentalidade do neoconservadorismo norte americano, para a efetivação das políticas neoliberais carrega, no tempo presente, um grau de contágio que a sociedade brasileira não pode ignorar. Nosso enfoque, todavia, por uma questão de delimitação do objeto do artigo, não poderia recobrir a totalidade do pensamento conservador estadunidense, por isso, optamos em apresentar alguns de seus traços. Buscamos com isso, explicitar algumas das tendências centrais que o conservadorismo apresenta na atualidade ao se posicionar, no ambiente político brasileiro, como projeto societário disposto a disputar hegemonia.

Podemos dizer que o conservadorismo norte americano, que se convencionou chamar de neoconservadorismo, apresenta algumas características que resumiremos através dos tópicos a seguir:

- Defesa incondicional da Supremacia Norte-Americana;
- A liderança americana deve ser forte, heroica e exemplar, pautada por valores tradicionais, que fazem frente aos valores da contracultura dos anos de 1960, tais como o casamento heterossexual, a família nuclear, a religião protestante e uma política externa internacionalista e forte. (FINGUERUT, 2008, p. 91)
- Os neoconservadores desenham, não só um novo rumo para a política externa, mas criam um novo nacionalismo americano pautado na crença do poder de transformação do sistema internacional. (FINGUERUT, 2008, p. 92)
- Essa doutrina inclui uma agenda anticomunista e antissocialista que é defendida como estratégia para retomada da harmonia nas instituições e do crescimento econômico.
- Os neoconservadores produziram um novo militarismo na medida em que acreditariam no poder militar como um instrumento de transformação do sistema

internacional, que alimenta e aumenta a primazia americana. (FINGUERUT, 2008, p. 92)

- Temas centrais: a segurança internacional e a política externa dos EUA, diferenciando-se dos conservadores, preocupados com a política doméstica, e dos neoliberais com a economia.

- Formulação da doutrina da segurança nacional – ação preventiva contra potências inimigas

- Crença na militarização das relações sociais ;

- Relação da segurança interna com a global.

- Recorre ao atentado de 11 de setembro de 2001 como marco de falhas que feriram a segurança dos EUA.

- Dialoga estrategicamente com grupos evangélicos e cristãos pró Israel.

- Na qualidade de "ameaças externas", o neoconservadorismo norte-americano enquadra negativamente desde as religiões monoteístas não cristãs, até os movimentos políticos e intelectuais de esquerda, marxistas ou filomarxistas, além de populações não estadunidenses.

Segundo Souza (2016, p. 170) “a disputa dos neoconservadores norte-americanos, geralmente situados no Partido Republicano, com os "liberais" do Partido Democrata, aparenta obedecer à lógica do recrudescimento à direita da pauta política”. Ainda segundo Souza, para esses conservadores, haveria a necessidade de endurecer o perfil policesco no tratamento da "questão social", “incluindo a ampliação de medidas repressivas endereçadas aos imigrantes, aos residentes ilegais e à população desabrigada e desempregada, normalmente encaradas não apenas como parte, mas como causas dos problemas norte-americanos — surgindo dessa interpretação as tendências ao crescimento do racismo, do ódio à pobreza e da xenofobia” (idem).

No Brasil, podemos dizer que o neoconservadorismo surge no ano de 1987, ainda no processo de redemocratização, como reação as reformas inseridas na Constituição Federal de 1988. (FAGNANI, 1997). Uma das matrizes de maior influência para a construção de uma espécie de "conservadorismo à brasileira" é a

matriz norte-americana. Uma particularização que, à primeira vista, assemelha-se ao que Álvaro Bianchi definiu como "conservadorismo liberal" (2015), isto é, a subsunção das ideias liberais, hegemônicas desde a instauração do regime empresarial-civil-militar de 1964, ao projeto conservador.

Essas ideias ganharam impulso significativo com a crise estrutural do capital e, nos anos 2010 (além de terem sido incorporadas pelo programa político do então candidato republicano à frente na corrida presidencial de 2016, o atual presidente Donald Trump) emergem no debate intelectual brasileiro como referência teórico-conceitual para o conservadorismo dessas latitudes. A ascensão do projeto conservador no Brasil, portanto, constitui-se como uma particularidade, um elemento de uma trajetória mais abrangente, liderada pelas tendências políticas e intelectuais decisivas, principalmente, nos Estados Unidos da América.

Podemos dizer que na década de 1990, o neoconservadorismo se fortalece com a crise econômica e o avanço das medidas neoliberais. No Brasil do tempo presente, ele carrega as seguintes características, comprovadas, sobretudo, através do pleito eleitoral de 2018.

- Contrário às políticas afirmativas, a defesa dos direitos humanos e ao Estado Social, previsto na Constituição de 1988;
- Valorização das religiões neopentecostais como estratégia política;
- O inimigo comum para garantir a identidade e a coesão ideológica de uma posição política passa a ser a corrupção, sobretudo a investigada pela operação “Lava à Jato”;
- A reação conservadora no Brasil é autoritária e visa à destruição da combinação entre universalismo e pluralismo, prevista na Constituição de 1988;
- Significa o fim da proposta constitucional de aliança entre direitos e equidade, cidadania e seguridade social;
- Identifica a sua visão como a única legítima, desqualificando as demais como ideologia;
- Obsessão pela ordem e pela segurança pública, situando-os acima do direito;
- Rechaça os movimentos sociais como inimigos da nação;

- Realiza aliança com os liberais que resulta na destituição dos direitos das mulheres, das crianças e dos adolescentes, dos idosos, dos indígenas etc.;
- Transforma o debate político numa luta “apolítica” do bem contra o mal;
- Identifica a mobilização popular por direitos sociais como estratégia socialista
- Discurso embasado no medo e no ódio;
- Descrença nos partidos políticos;
- Defende o aumento da punição para a redução da violência e da criminalidade;
- Pobre como consumidor excluído do mercado – classe perigosa e programas de transferência de renda (Bauman, 2000);
- Ausência da consciência de classe;
- Incentivo ao aumento do individualismo;
- Reforço a meritocracia e ao empreendedorismo como teologia da prosperidade;
- Necessidade de compatibilizar o aparato institucional público aos ditames do capital, o que implica em degradar a proteção social, precarizar o regime de trabalho, endividar os governos e os cidadãos;
- Torna uma nação inteira refém do capital financeiro. A violência do capital financeiro se expressa no impacto das suas crises.
- Ênfase na soberania da nação. Governar adquire a conotação de submissão total ao capital, pela exigência de criar um ambiente atrativo para os investidores;
- O capital financeiro é autoritário, excludente e capaz de gerar grande instabilidade econômica;
- Fortalece o autoritarismo e o neoliberalismo;
- Para construir o consenso apela ao senso comum da mídia e das redes sociais;
- Ampliação das chamadas meta verdades e produção de *fake news*;
- Presença ainda mais unificada da atuação da mídia, da Polícia Federal e do Ministério Público na vida republicana brasileira;

- Por fim, no Brasil, muitos dos exemplos acima podem ser definidos pelo Antipetismo consagrado pelos neoconservadores como síntese do mal que atingiu o Brasil.

Considerações Finais

O que destacamos como considerações nesse final é que muito ainda há para ser estudado. Não temos ainda elementos conclusivos para explicar o neoconservadorismo que guia o fenômeno da chamada “nova direita” no Brasil e no mundo. Contudo, sabemos que o neoconservadorismo traz novidades que não são meras decisões individuais, como muitas vezes busca fazer crer, com a ideia de que a figura de um Mito pode mudar a realidade de um país, por exemplo.

Desde a formulação burkeana, fundadora da tradição conservadora, e de sua ampliação e sofisticação a partir, principalmente, mas não exclusivamente, do pensamento sociológico, o conservadorismo adquiriu diferentes expressões e/ou tonalidades, tendências e características. Hoje é nítido que nos Estados Unidos da América o resgate do pensamento conservador traz novos elementos e os mesmos estão em plena consonância com os interesses hegemônicos do capital. Em outras palavras, é nos Estados Unidos da América que a renovação do conservadorismo assumirá formas semelhantes à ideologia que hegemonizou as eleições brasileiras de 2018. Partiu dos EUA uma série de ideias de autores que endossarão projetos de regulação da moral e dos costumes, a partir da leitura que o grande “mal” do Ocidente seria a profunda crise de valores que destrói as fundações da moralidade social.

No Brasil, se considerarmos não só as declarações feitas por Jair Bolsonaro ao longo de sua campanha, mas principalmente as ideias defendidas por parte dos nomes indicados para seu Ministério, com destaque para as de Ernesto Henrique Fraga Araújo, para o Ministério das Relações Exteriores, de Ricardo Vélez Rodriguez, para o Ministério da Educação, bem como de Sérgio Moro, para o Ministério da Justiça, e de Paulo Guedes, para o Ministério da Fazenda, não existe a intenção de compor uma coalização que procure atender ou administrar o contraditório da realidade brasileira

e sim de implantar um projeto ideológico e econômico bem específico, no qual o neoconservadorismo terá um grau de instrumentalidade econômica muito importante para sua efetivação.

Esse conjunto de fatores, bem como outros aqui não explorados, atuaram na construção de vários elementos, listados anteriormente, como por exemplo, o antipetismo nacional. Tais elementos caracterizam bem a lógica do afloramento à superfície do neoconservadorismo presente na sociedade brasileira. A realidade brasileira atual demonstra que apesar de no período da Nova República, os valores progressistas vinculados a direitos sociais, políticos e da pessoa humana terem se firmado, inclusive do ponto de vista da engenharia institucional e legal, presente na Carta Constitucional de 1988, eles não foram abraçados por parte da população brasileira. As elites brasileiras, consideradas por Jessé de Souza (2017) como elites do atraso, possuem protagonismos nesse processo hegemônico atual, que só pode ser revelado se analisarmos como a luta de classes por privilégios construiu alianças e preconceitos que esclarecem o padrão histórico repetido nos embates políticos do Brasil moderno.

A eleição de outubro de 2018 no Brasil renovou em 52% a Câmara e 85% dos 2/3 do Senado que estavam em disputa. Em vinte anos, foi a maior renovação do Congresso Nacional. Segundo Antônio Augusto de Queiroz (2018, p.1), o novo Congresso Nacional será mais liberal na economia, mais conservador nos costumes e mais atrasado em relação aos direitos humanos e ao meio ambiente e aos direitos sociais do que os congressos anteriores.

Por fim, é importante destacar que existem muitas particularidades entre as propostas e movimentos conservadoras que estão eclodindo pelo mundo¹⁸⁹, nem todo conservador pertence e se identifica com a extrema-direita, ainda que, em função da atual conjuntura política e econômica, tenham formado um grande bloco que veio a eleger esse projeto. A manifestação do neoconservadorismo brasileiro, ultraliberal,

¹⁸⁹ A respeito consultar: LÖWY, Michael. Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil. Revista Serviço Social e Sociedade, n. 124, São Paulo, Editora Cortez, pp. 655 e ss, 2015 e CASTELLO-BRANCO, José Tomaz. Conservadorismo. In: João Cardoso Rosas e Ana Rita Ferreira (Orgs.). Ideologias políticas contemporâneas. Coimbra: Almedina, 2016, p. 166.

neopentecostal e militarista, não são compatíveis com o pensamento conservador clássico, mas sem dúvida são próximas do neoconservadorismo norte-americano e sua relação instrumental com a defesa de propostas econômicas hegemônicas.

Bibliografia

BARROCO, Maria Lucia S.. Barbárie e neoconservadorismo: os desafios do projeto ético-político. Revista Serviço Social e Sociedade, São Paulo, n. 106, p. 205-218, abr./jun. 2011

BAUMAN, Zygmunt. Trabajo, consumismo e nuevos pobres. Bracelona: Gedisa, 2000.

BURKE, Edmund. Reflexões sobre a revolução em França. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

CHAUÍ, Marilena. Direitos humanos e medo. In: FESTER, A. C. R. (Orgs.). Direitos humanos e... São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

_____. Simulacro e Poder. Uma análise da Mídia. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2006

_____. A Nova Classe trabalhadora Brasileira e a Ascensão do Conservadorismo. Por que Gritamos Golpe? Para entender o impeachment a crise política no Brasil. 1ª ed, São Paulo, Boitempo, 2016.

DEMIER, Felipe Abranches. Depois do Golpe. A dialética da democracia blindada no Brasil, Mauad, 2017

FAGNANI, Eduardo. Política social e pactos conservadores no Brasil: 1964/92. Economia e Sociedade, Campinas, n. 8, p. 183-238, 1997.

FINGERUT, Ariel. A influência do pensamento neoconservador na política externa de George W. Bush. Dissertação de Mestrado, UNESP Araraquara, 2008

FREIRE, Silene de Moraes . O ‘Leviatã Benevolente’ na Cultura Política Brasileira: aportes para compreensão dos limites democráticos persistentes. IN:

FREIRE, Silene de Moraes et ali (orgs). Reflexões em Tempos de crise. Maceió, EDUFAL, 2014

GRAMSCI, Antonio. Concepção Dialética da História. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 7a.ed., 1987.

_____. Americanismo e fordismo. In: GRAMSCI, Antonio. Maquiavel, a política e o Estado moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. p. 375-413.

_____. Cadernos do cárcere. Vol. 2. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Orelha de Leandro Konder. Quarta capa de Norberto Bobbio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000a. 334p.

_____. Cadernos do cárcere. Vol. 3. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Orelha de Francisco de Oliveira. Quarta capa de Pietro Ingrao. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000b. 428p.

_____. Cadernos do cárcere. Vol. 4. Temas de cultura. Ação católica. Americanismo e fordismo. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Orelha de Luiz Werneck Vianna. Quarta capa de Michael Löwy. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 394p.

_____. Cadernos do cárcere. Vol. 5. O risorgimento. Notas sobre a história da Itália. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Orelha de Octavio Ianni. Quarta capa de Valentino Gerratana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a. 461p.

_____. Cadernos do cárcere. Vol. 6. Literatura. Folclore. Gramática. Apêndices: variantes e índices. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Orelha de Alfredo Bosi. Quarta capa de Giorgio Baratta. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b. 495p.

IASI, Mauro. De Onde vem o Conservadorismo?, 2015. <https://blogdaboitempo.com.br/2015/04/15/de-onde-vem-o-conservadorismo/> Consulta em 20 de julho de 2018.

HALL, Stuart (et all).”Política e Ideologia: Gramsci”.In:Da Ideologia. (Vários), Rio de Janeiro, Zahar,1983.

LÖWY, Michael. Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil. *Revista Serviço Social e Sociedade*, n. 124, São Paulo, Editora Cortez, pp. 655 e ss, 2015.

MÉSZÁROS, István. A crise estrutural do capital. São Paulo: Boitempo, 2009. (Col. Mundo do Trabalho).

NEVES, Maria Lúcia W. (org.) A nova pedagogia da hegemonia - estratégias do capital para educar o consenso. São Paulo, Xamã Editora, 2005

QUEIROZ, Antônio Augusto de. Novo Congresso Nacional veio pior que a encomenda. Brasília, Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP), 2018. Disponível em <http://www.diap.org.br/index.php/noticias/agencia-diap/28530-novo-congresso-veio-pior-que-a-encomenda> Acesso em 30/12/2018.

SADER, Emir. Quebrar a hegemonia do capital financeiro. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/?/Blog/Blog-do-Emir/Quebrar-a-hegemonia-do-capital-financeiro/2/27087>

SOUZA, Jamerson Murillo Anunciação de. Edmund Burke e a gênese conservadorismo. *Revista Serviço Social e Sociedade*, São Paulo, n. 126, p. 360-377, maio/ago. 2016.

SOUZA, Jessé. A Elite do Atraso. Da Escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro, Leya, 2017.

UOL NOTÍCIAS. Redes Sociais dão voz a legião de imbecis, diz Umberto Eco. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/ansa/2015/06/11/redes-sociais-deram-voz-a-legiao-de-imbecis-diz-umberto-eco.jhtm>. Acesso em 30/04/2017.

Práticas militantes e cuidado de si: exercícios éticos por uma vida não fascista

Alice De Marchi Pereira de Souza *

Resumo

O presente trabalho foi extraído da tese de doutorado “Modulações militantes por uma vida não fascista”, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UERJ e defendida em 2016. Numa experiência de trabalho e militância no campo dos direitos humanos, algumas posturas e práticas atravessadas por violência, ressentimento e negatividade se fazem questão: como resistir a microfascismos e paixões tristes que se alojam em nossos corpos, discursos e práticas, especialmente quando somos militantes? Como (re)conectar desejo e realidade, aspirando a uma força revolucionária e politicamente alegre, sem cair em apaziguamentos e purismos? O recorte desse artigo detém-se ao modo como emergiu o problema de pesquisa num determinado plano de experiência e como se montou a grade teórico-metodológica para enfrentá-lo, assim como alguns apontamentos dos caminhos conceituais seguidos. Utilizamos-nos de uma escrita epistolar, e, dialogando com autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Baruch de Espinosa, Friedrich Nietzsche e referências do movimento institucionalista brasileiro, aposta-se no cuidado de si como um exercício de problematização de nossos modos de ser e de lutar numa constante produção do que é ser militante de direitos humanos e de esquerda hoje.

Palavras-chave

Militância; Subjetividade; Fascismo; Cuidado de si.

* Professora Adjunta do Instituto de Psicologia da UERJ.

Resumen

El presente trabajo fue extraído de la tesis de doctorado "Modulaciones militantes por una vida no fascista", desarrollada en el Programa de Postgrado en Psicología Social de la UERJ y defendida en 2016. En una experiencia de trabajo y militancia en el campo de los derechos humanos, algunas posturas y prácticas atravesadas por violencia, resentimiento y negatividad se plantean como cuestión: ¿cómo resistir a los microfascismos y pasiones tristes que se alojan en nuestros cuerpos, discursos y prácticas, especialmente cuando somos militantes? ¿Cómo (re)conectar deseo y realidad, aspirando a una fuerza revolucionaria y políticamente alegre, sin caer en apaciguamientos y purismos? El recorte de ese artículo se detiene al modo en que emergió el problema de investigación en un determinado plano de experiencia y cómo se montó la red teórico-metodológica para trabajarlo, así como algunos apuntes de los caminos conceptuales seguidos. Nos utilizamos de una escritura epistolar, y, dialogando con autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Baruch de Espinosa, Friedrich Nietzsche y referencias del movimiento institucionalista brasileño, se apuesta en el cuidado de sí como un ejercicio de problematización de nuestros modos de ser y de luchar en una constante producción de lo que es ser militante de derechos humanos y de izquierda hoy.

Palabras clave

Militancia; Subjetividad; Fascismo; Cuidado de sí.

Em experiências num campo que chamaremos dos “direitos humanos” e da “esquerda”¹⁹⁰ – em organizações não-governamentais, articulações políticas, movimentos sociais, autarquias – não é raro que se produza um ritmo um tanto acelerado, de um agir (ou reagir) quase automático. Seja no trabalho profissionalizado e remunerado, seja na atuação informal e na militância, são exigidas respostas imediatas às urgências que se apresentam, dadas a gravidade das violações enfrentadas e a natureza emergencial das demandas recebidas – mesmo que se façam as necessárias análises das forças em jogo e que se pense com empenho nas estratégias mais adequadas a serem tomadas. Nessas condições, pouco se problematiza quem está “do lado de cá”: nós mesmos – trabalhadores, militantes, ativistas, atores sociais deste campo – e nossas práticas. Dito de outra forma, pouco se produz, como veremos, práticas de cuidado de nós mesmos.

Em determinado momento de nossa experiência nesse contexto, no entanto, algumas posturas e atitudes se fizeram questão incômoda e incontornável, colocando-nos o imperativo de parar e re-parar: tratar delas como problemas de pesquisa. Cobranças e culpabilizações, messianismos, o imperativo de “ser forte” a qualquer custo, discursos punitivistas e de caráter vingativo, desqualificação de outros para se auto-afirmar: de gritantes a sutis ações que insistem em sua negatividade, revelando controle, ressentimento, reatividade, medo e surpreendentes apaixonamentos pelo poder, vemo-nos, por não poucas vezes, no lugar de militantes e ativistas, reproduzindo aquilo mesmo que a princípio queremos combater.

Perguntamo-nos, então: o quanto temos nos dado conta dessas reproduções? Como elas se engendram e o que temos feito a respeito delas? Por outro lado, quando e como temos conseguido afirmar práticas e posturas coerentes com nossas lutas e com o mundo que queremos – e, nesse sentido, eticamente mais corajosas?

¹⁹⁰ Os termos aqui são colocados entres aspas propositalmente e não ironicamente, com o objetivo de não naturalizá-los. São palavras cujo sentido permanece em disputa, e que foram discutidos na pesquisa que embasa este trabalho.

A necessária parada-desvio desse cotidiano para dar passagem a essas inquietações se deu através de uma pesquisa de doutorado. Desenvolvemos a tese intitulada “Modulações militantes por uma vida não fascista” no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UERJ, defendida em 2016¹⁹¹. No presente artigo ensaístico, trazemos um recorte desse trabalho, o qual foi apresentado no Colóquio “Fascismo social, filosofia e esquerdas”, realizado entre maio e junho de 2017 na UNIRIO. Damos destaque ao modo como emerge a questão de pesquisa num determinado plano de experiência e como se montou a grade teórico-metodológica para trabalhar sobre ela, assim como alguns apontamentos dos caminhos seguidos – mantendo, sempre, uma preferência por mais perguntas do que respostas.

A correspondência como escrita de si

Em busca de encontros para povoar as páginas e o pensamento, apostou-se, como invenção-ferramenta metodológica de nossa pesquisa, em uma correspondência. A autora se vê, logo em suas primeiras linhas, diante de um bloqueio de escrita e da sensação de solidão nessa empreitada. Uma carta é então enviada a uma amiga, pedindo-lhe, inicialmente, uma ajuda para a montagem e o delineamento mais nítido da questão. A amiga responde aceitando o convite, e inaugura-se aí um exercício de escrita de si que se dá de forma epistolar, de maneira a compor toda a escrita da tese. Nesse movimento, diluem-se autoria e endereçamento, levando a uma deriva do eu e a uma problematização não só de militâncias, esquerdas e direitos humanos, mas também dos modos de fazer pesquisa.

Nas cartas, contam-se acontecimentos cotidianos, sonhos, sensações; compartilham-se ideias e trechos de diários de campo, e, nesse processo, conceitos são desenvolvidos. As missivas comportam os desvios, as dúvidas, os passos tortos que compõem o pensamento e a realização da pesquisa. Lembram ainda de nossa condição passageira e perecível, assim como a das palavras (FERREIRA, 2014).

¹⁹¹ Atualmente disponível em livro (SOUZA, 2018).

Michel Foucault, em seus estudos sobre o governo de si e dos outros na cultura greco-romana, ressalta que a correspondência constituiu uma das primeiras e principais formas que toma a escrita de si enquanto prática ascética (*askêsis*). Para os gregos, a *askêsis* se tratava um treino de si por si mesmo necessário para aprender a arte de viver (diziam-no *technê tou bion*). A escrita – fosse ela endereçada a si mesmo, fosse ela direcionada a alguém –, ocupou um lugar importante nesse sentido por um longo tempo. Ao analisar textos de Sêneca e Epicteto, Foucault (2006) observa como nos séculos I e II a escrita operava o papel de transformação da verdade em *êthos* – modo de conduzir a própria vida, maneira de existir. Em outras palavras, a escrita era *ethopoietica*: desempenhava a função de transformar discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios de ação, de atitude na vida - daí o termo “escrita de si”. Tendo em conta, importa dizer, que um discurso era considerado verdadeiro não por obedecer uma unidade teórica de uma escola filosófica, mas sim pelo que ele afirmava localmente, pela sua adequação do que prescrevia e pela sua utilidade circunstancial.

Se a escrita em cadernetas individuais – os chamados *hupomnêmatas* – era um dos exercícios de escrita utilizados no processo de problematização e produção de si, a correspondência figura nessa época como uma forma ainda mais relevante: “A carta que se envia age, por meio do próprio gesto de escrita, sobre aquele que envia, assim como, pela leitura e releitura, ela age sobre aquele que a recebe” – e igualmente sobre terceiros que eventualmente a leiam (FOUCAULT, 2006, p. 153). Ademais de uma reciprocidade que se dá por meio de conselhos e advertências escritas de lado a lado pelos correspondentes, trata-se de uma relação estabelecida através do olhar e do exame: a carta, a um só tempo, lança um olhar àquele que a recebe (o destinatário se sente olhado ao receber uma missiva) e disponibiliza o remetente ao olhar desse destinatário (através do que o remetente escreve sobre si mesmo). Artifício que pode ir muito além de simples relatos e de “trocas pessoais”, a epistolografia configurou-se para os gregos, portanto, como uma prática de cuidado de si através da escrita.

Da mesma forma, mais do que olhar, em nossa pesquisa, esse exercício envolveu trabalho – trabalho sobre si, trabalho sobre os conceitos, trabalho sobre e

com a experiência. A um só tempo, problematização do mundo e invenção de si. Foucault, em sua bonita introdução ao segundo volume de “História da sexualidade”, discorre sobre os ziguezagues de percurso na pesquisa e no pensamento e argumenta sobre a escolha de explicitar no trabalho publicado esses “jogos consigo mesmo”, que para alguns seria pertencente unicamente aos bastidores:

o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? (...) O ensaio – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, uma luta política, um exercício de si, no pensamento. (1984, p.13)

O mote da correspondência também encontra contornos éticos, de ordem desindividualizante, no campo da Análise Institucional. Remi Hess e Gabriele Weigand (2006) situam-na como uma das possibilidades de efetuação da *escrita implicada* – aquela que capta percepções, diálogos, experiências vividas pelo pesquisador – ao lado da ferramenta do diário de campo. Diário de campo esse que tem aproximações possíveis de serem traçadas com os gregos *hupomnêmatas* – como de fato foi feito em pesquisa anterior (SOUZA, 2009). No texto “A escrita implicada”, Hess e Weigand inclusive fazem menção a trocas de cartas realizadas entre os dois e entre o primeiro e René Lourau, por exemplo, que nunca foram publicadas, mas que estão conservadas. Essa escrita não se pretende neutra ou afastada do que o pesquisador experimenta; presta-se justamente ao oposto: articular os campos de intervenção e de estudo, sendo, portanto, tecnologia importante para produzir pensamento e realizar a análise das práticas e implicações de quem pesquisa.

Sendo assim, em nosso trabalho, o procedimento de feitura aceita o convite das perguntas e provocações lançadas como questões de pesquisa. A operação metodológica embarca, desde cedo, numa aposta ético-política que é de análise e

transformação de quem escreve, através de cartas. Abriremos, a seguir, alguns desses envelopes...

Carta 1: Equipamento para uma questão

Querida amiga,

Como você está? Por aqui, estou na labuta da escrita – tem dias em que ela deslancha mais, tem dias que menos. Mas a cada carta que trocamos há uma nova onda e algo avança. Conto-lhe, nesta mensagem, sobre o que foi me desassossegando no cotidiano da militância em direitos humanos e pistas de como ando pensando em montar e dar consistência a esse que por ora é apenas um contorno-de-questão que temos.

Você sabe: é impossível situar uma um único acontecimento como suposta origem daquilo que se fez incômodo e interrogação. Aquilo que pede passagem em forma de produção de pensamento, aquilo que me faz querer realizar essa pesquisa, transpõe os muros de um estabelecimento e extrapola um momento específico. A questão tampouco se apresenta de uma vez só, nem de maneira “pura” e evidente. Ela não só aparece misturada a muitos afetos e dúvidas, como vai se atualizando e reeditando nas diferentes organizações nas quais eu trabalho, em outros espaços de militância (em movimentos sociais, coletivos e articulações políticas, manifestações, eventos) e no que vamos tentando chamar de práticas de esquerda que se dão em diversos dispositivos (universidade, conselhos de categorias profissionais, etc.). De várias maneiras. E em mim mesma, com certeza. Ela segue pulsando hoje.

Talvez as fagulhas iniciais desses incômodos tenham aparecido em reuniões com supostos parceiros da primeira organização onde eu trabalhei com direitos humanos: numa delas, destinada a selar uma reaproximação institucional que a princípio era certa e seria feita sem problemas, fomos surpreendidos por um clima hostil e uma série de entraves impostos pela outra organização que terminaram por inviabilizar o trabalho em conjunto. A justificativa nunca nos foi convincente, e ficou parecendo que o que houve ali foi uma espécie de retaliação pelo papel de maior destaque e reconhecimento que vínhamos assumindo.

Mas algo parece ter acirrado esses meus estranhamentos com o nosso campo quando assumi a função de coordenação naquela mesma organização, devido à saída de um colega. A responsabilidade aumentou – o que em si poderia ser desafiador e animador –, mas, ao mesmo tempo, a nova posição trouxe endurecimentos e institucionalizações. Passou-se a esperar que eu cobrasse dos integrantes da minha equipe que cumprissem religiosamente uma pesada carga horária e a apresentassem mais “resultados”; que eu fosse uma mediadora “competente” e “pulso firme” dos conflitos dentro da equipe; que me envolvesse intensamente com a gestão e acompanhamento (o que na verdade se revelou ser uma vigilância) dos outros projetos e funcionários da organização; que estivesse constantemente alerta para que o trabalho não “desviasse” das diretrizes políticas da instituição (o que muitas vezes significou obedecer sem espaço para críticas a direcionamentos que questionei). Isto é, fui reivindicada exatamente no papel de quem controla, o papel do “patrão”, entende?

Da mesma forma, práticas que na visão da nossa equipe eram mais interessantes por serem mais libertárias, inventivas, fortalecedoras de alianças que, por sua vez, nos fortaleciam também, passaram a ser desqualificadas ou invisibilizadas dentro da instituição. O que tinham de perigosas essas práticas inventivas e transformadoras?

Comecei a me sentir não mais desafiada, e sim fiscalizada e diminuída, como se devesse provar a todo momento o quão “verdadeiramente” “militante” eu era e o quão “trabalhadora” e “dedicada” poderia ser. Como se a militância e o trabalho assalariado, fundidos, fossem medidos por critérios pré-estabelecidos por quem me empregava: “público-alvo” e quantidade de casos atendidos, dedicação e horas destinadas àquilo que fazíamos, cumprimento de horário e tarefas dadas, obediência sem muito alarde. O cotidiano passa a ficar pesado, cansativo e despotencializador.

Efeitos colaterais da militância “profissionalizada”? Reproduções inevitáveis das relações de trabalho? Atravessamentos de um messianismo vindo da Igreja, dado que aquela organização mantinha uma relação com esta (mesmo que às vezes conflituosa)? Certamente, cara amiga, um pouco disso tudo. Ao menos em parte, esses atravessamentos estavam ali. Acontece que dentro de nossa equipe e mesmo na

relação com parceiros e outros militantes, também reparo em episódios assim: o machismo comparece, há disputas por vaidade, tratamentos agressivos, gestos violentos, reprodução de racismos. Não era só nas relações de trabalho, portanto.

Foi necessário fazer algo a respeito daquilo que pedia passagem então. Nessa ocasião de desânimo e fraqueza, recorri a algumas leituras, especialmente a de um texto conhecido nosso, “O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista”, de Michel Foucault (2010).

De alguma forma efeito de Maio de 68 (foi publicado pouco depois, em 1972, e referido por Guattari como sua “continuação”¹⁹²), “O Anti-Édipo”, primeiro livro da dupla Deleuze e Guattari (2010), trata do que escapa tanto a racionalistas, cientificistas quanto a determinados setores da esquerda: o desejo. Como se àqueles que têm dificuldade de lidar com essa força, que é de natureza micropolítica¹⁹³, fosse necessário ignorá-la, proibi-la ou então construir narrativas um tanto moralizadas que expliquem suas aparições (ALBUQUERQUE, 2015). Numa linguagem ora zombeteira e provocadora, ora erudita, os autores fazem várias referências ao marxismo e à psicanálise, levando-os ao que pode ser entendido como suas radicalidades extremas – movimento que, paradoxalmente, incute-lhes fissuras (e pancadas) quase ao ponto da destruição. Claro está, porém, que O Anti-Édipo vai muito além daquilo que critica: o próprio Foucault (2010) diz que, se esses dois – marxismos e psicanálises – seriam adversários táticos, o *fascismo*, como modulação que o poder pode tomar, é que se apresenta como o inimigo estratégico e mais importante.

Ainda que chame de bomba ético-política a publicação que prefacia, o denso e breve texto de Foucault o é em mesmíssima medida, merecendo ser lido e relido. Foucault lança perguntas em série sobre como fazer resistência à forma molecular de poder aqui referida, que se aloja em nossos corpos e se manifesta em nossos discursos e práticas. Já não é mais o caso de pensar que, em sendo de esquerda, estaríamos

¹⁹² Em entrevista com Deleuze (2006, p.25).

¹⁹³ As linhas de natureza micropolítica dizem de um plano intensivo, das forças. Daquilo que não é visível a olho nu, tampouco apalpável com as mãos. Plano sutil, quase imperceptível e que remete ao indizível, e que no entanto pode ter efeitos brutais. É aquilo que acontece às margens dos limites e categorias mais óbvios, trazendo o que é das nuances, dos afetos, das intensidades, dos deslocamentos (DELEUZE & GUATTARI, 2004).

automaticamente “livres do destino da reprodução – inercial ou não – das práticas de opressão tradicionais.” (ALBUQUERQUE, 2015, p.135). A questão é outra: mesmo – e sobretudo – sendo militantes “revolucionários”, o ponto passa a ser como evitar isso. Em outras palavras, ser de esquerda não significa ser libertário ou libertador; é preciso uma retidão (obviamente não aquela da lógica) entre o que se diz e o que se é, agir como, tornar prático o que é dito – e deflagrar, assim, um devir libertador ou libertário (Idem, ibidem, 2015). É aí que reside uma postura ética – atenta às contingências de cada momento, atenta ao que queremos combater e àquilo que queremos nos tornar – e não moral – mera obediente ou propagadora de regras pré-estabelecidas, derivadas de ideologias ou verdades sobre “o que é ser” ou “o que é necessário” para ser um militante de esquerda – ou um militante de esquerda supostamente “melhor”...

A título de princípios (facultativos) contidos no livro para essa arte de viver contrária a todas as formas de fascismo, Foucault (2010) recomenda: desvencilhar práticas políticas de paranoias unitárias e totalizantes; não esperar da política a garantia de “direitos do indivíduo” tal como o naturalizamos (como tantas vezes é o caso em relação aos Direitos Humanos!), e sim apostar na desindividualização; desembaraçar-se das “velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração a falta, a lacuna)” e preferir o que é positivo, múltiplo e nômade; utilizar a ação política e o pensamento como intensificadores (e não deslegitimadores) mútuos; jamais cair de amores pelo poder; e não se imaginar que seja preciso ser triste para ser militante (mesmo que o que combatamos seja terrível), pois o que possui uma força revolucionária é a conexão entre o desejo e a realidade (“e não sua fuga, nas formas de representação”) – princípio esse que muito mobiliza, por falar direta e claramente a nós (FOUCAULT, 2010, p.105-106).

Estavam aí perguntas análogas às que eu começava a me fazer, cara amiga, além de pistas preciosas a perseguir. Perguntas que agora parecem ter encontrado uma densidade a mais, e despontam: exigência de uma suposta “legitimidade” para lutar – e a isso atreladas as disputas por protagonismo que ficam narcísicas, desqualificando o outro como condição de autoafirmação –, discursos de ódio, culpabilizações e cobranças sobre o que “foi feito errado”, falas de que temos de dar conta de tudo (ou

capturas nesse imperativo), avaliações tomadas pela negatividade: por que tão recorrentemente vemo-nos, militantes de direitos humanos e de esquerda, reproduzindo aquilo que supostamente queremos combater? Das atitudes que implicam coletivos inteiros em relação a outros – sejam movimentos sociais, partidos, organizações de direitos humanos, grupos acadêmicos – àquelas mínimas, às vezes gestuais, quase imperceptíveis, no cotidiano, mesmo entre colegas de grupo, que revelam desânimo, automatismos, medo e surpreendentes apaixonamentos pelo poder: quando e como somos, apesar de nossa “posição política”, atravessados pelo “fascismo que está em nós todos, que martela nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa que nos domina e nos explora” (FOUCAULT, 2010, p.105)?

Desdobram-se e tomam forma outras indagações: o que tristeza e microfascismo teriam a ver com ser militante? E por que será que não parece absurda essa ligação? Estaria Foucault dialogando com Espinosa e com Nietzsche, considerando a associação da tristeza à diminuição de nossa potência de agir, e alegria, ao contrário, ao aumento dessa força, como a necessária manutenção da capacidade de nos indignar e seguir lutando? Talvez esteja aí, com esses autores, uma forma de trabalhar esses afetos não de maneira piegas, ou simplista, e sim política, complexa, que nos seja proveitosa... O que você acha? Até que ponto, ou de que formas essa indignação parece estar fadada a uma zanga e a um endurecimento, como não cristalizá-la nesses estados, e sim retomar sua força propulsora? De que maneiras reatar desejo e realidade?

Espero que tenha conseguido ler até aqui, flor. Agradeço pela paciência com a carta longa. Espero que não se afogue nas tantas perguntas, mas elas se remetem umas às outras, de forma que não são redutíveis a duas ou três...

Beijos com muitos pontos de interrogação.

Carta 2: Por mais perguntas que respostas

Queridíssima,

Por favor, não se preocupe com a extensão de sua carta. Muito além de longa, sua carta é farta em perguntas e questões a serem desenvolvidas. Como o prefácio escrito por Foucault que você menciona, há mil esquinas nas quais dobrar, fios a puxar. Passei por essas “ruas”, embalada por outras leituras que fiz a partir da sua carta. Talvez o mais importante tenha sido que você colocou a questão que pulsa nessa pesquisa, e sobre ela me parece que há mais a dizer... Minha “resposta” vai assim, com mais perguntas, para variar. Afinal, como diz Baremlitt (1998), o mundo já tem respostas demais:

No mundo invariavelmente há um excesso de respostas que andam em busca das interrogações que lhes correspondem. Nesse sentido, sempre me pareceu que há uma história, a ser escrita, das operações características através das quais as forças dominantes de cada Era conseguem reprimir o excedente de respostas disponíveis, para evitar que o mesmo engendre os problemas que poderia suscitar.

Estou entendendo que a interrogação que estamos nos colocando repousa (talvez devesse dizer “parte das questões”, pois elas são mais de uma, não é?) sobre como o próprio desejo pode desejar o poder e de como o poder – e aqui se inclui o poder na forma dos microfascismos – também constitui nosso desejo. Dito de outra forma: microfísica do poder para Foucault, micropolítica do desejo, para Guattari (DELEUZE, 2006). E eis que no segundo encontramos tal imbricação, em uma passagem que poderia ser lida como uma espécie de provocação a alguns coletivos de esquerda:

Dever-se ia (...) renunciar definitivamente a fórmulas demasiado simplistas do gênero ‘o fascismo não passará’. Ele não só já passou, como passa sem parar. Passa através da mais fina malha; ele está em constante evolução; parece vir de fora, mas encontra sua energia no coração do desejo de cada um de nós. (...) Assim como o desejo, está espalhado por toda parte (...); ele toma forma, num lugar ou noutro, em função das relações de força.” (GUATTARI, 1981, p. 188-189)

Ora, se ambos – poder e desejo – são vetores de forças, sempre em relação, é evidente que somos, enquanto sujeitos, deles constituídos também. Bom, e de que forma ou quando isso se relaciona com a tristeza? Importa trabalhar o que estamos tomando como entristecimento, se nesse contexto isso tem a ver com uma desconexão do desejo com a realidade, sabendo que um militante afetado por essas paixões estaria desprovido de uma “força revolucionária”, seguindo as palavras de Foucault. Poderia a tristeza ser tomada como um desdobramento dessas linhas de força, um efeito delas?

Deleuze nos responde certo: “Qualquer tristeza resulta de um poder sobre mim”, dirá ele sobre Espinosa, na entrevista que concede a Claire Parnet, em “O Abecedário de Gilles Deleuze” (2012). E respondo eu, a uma das perguntas que você lança em sua carta, que sim, creio que nos é pertinente pensar com Espinosa, porque ele, contrapondo-se àqueles “que preferem amaldiçoar ou ridicularizar os Afetos e ações humanos”, encara-os e tenta entendê-los (2015, p. 235). Na medida em que relaciona os afetos com nossa potência de agir e com modos de viver (para a gente, importa focar em modos de lutar por direitos humanos e de estar à esquerda), o faz de uma forma interessante para o que queremos analisar aqui. Isso se intensifica na leitura de Espinosa por Deleuze (2002; 2008), um tanto povoada por referências a Nietzsche e marcada pelo viés que imanentiza filosofia e prática, pensamento e vida, sujeito e mundo, modos de conhecer e modos de existir.

Para seguir no que você disse e colocar numa só frase, segundo Espinosa, quando nos encontramos com um corpo¹⁹⁴ que não *compõe* com o nosso, sentimos seu efeito entristecedor, isto é, o de diminuição de nossa potência para agir. Trata-se de um mau encontro. O contrário é o caso da alegria, decorrente de bons encontros – aqueles que aumentam nossa potência de agir (ESPINOSA, 2015; DELEUZE, 2002 e 2008).

¹⁹⁴ Lembrando que corpos não são necessariamente corpos humanos, podendo ser ideias, imagens, animais, conceitos, pensamentos.

Faz-se necessário, garota, entender que em Espinosa a política é inseparável da ética – relação essa que vamos traçando aqui também; coisa que Foucault, leitor de Nietzsche, também faz (não à toa colocamos esses autores para dialogar). Desta forma, se a alegria nos aproxima dessa existência que é livre e ética, as paixões tristes e seus efeitos em nós estariam relacionados a um modo de vida subjugado ou tirano, é dizer, submetido à moral, regido por princípios transcendentais do “Bem e do Mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão” (DELEUZE, 2002, p. 32), vida de quem espera por recompensas ou castigos (FUGANTI, 2015). O que, por sua vez, significa uma quase não-vida, pois nos separa da vida como vigor e do que podemos. O que envolve a tristeza e o negativo serve, para ele, ao despotismo e à opressão, daí a articulação de Deleuze (e nossa) com o que for da reprodução de exercício de poder, de vontade de dominação sobre outros ou de submissão a outros: qualquer tristeza resultaria de um poder sobre nós.

As práticas do nosso campo de militância que percebemos capturadas em microfascismos, moralismos, em relações com verdades universais e pontos ideais “de chegada” redundariam aqui, portanto: nas paixões tristes. E isso não é trivial. Isso é muito importante para a gente pensar e digerir, companheirinha.

Mas cumpre apontar que falar só em paixões tristes pode não dizer muito, até porque não se trata apenas da tristeza em si. Espinosa nos leva por um “terrível encadeamento” dessas paixões, onde há também o ódio (inclusive aquele a si mesmo, donde depreende-se a auto-culpabilização), a aversão, “o temor, o desespero, (...) a piedade, a vergonha, (...) a vingança, a crueldade” – repare que todos relacionados àqueles valores moralistas e às modulações militantes que volta e meia encontramos (e nos pegamos repetindo!) em nossa experiência, como você já apontou (DELEUZE, 2002, p.32). O retrato daqueles que estão tomados ou que necessitam dessas paixões seria o do homem do ressentimento, traçado pelo holandês em seu “Ética”, segundo Deleuze, em clara alusão a Nietzsche. Homem “para quem qualquer tipo de felicidade é uma ofensa, e faz da miséria ou da impotência sua única paixão” (IDEM, IBIDEM, p.31). Nietzsche, por sua vez, não cessou de vincular o homem do ressentimento à sede de vingança, tantas vezes disfarçada em palavras belas e “conceitos honrados e socialmente legitimados”; todo um modo de vida que é

também pelo alemão descrito como submisso, impotente, fraco, tirano (REIS, 2015, p. 23). Você sabe mais sobre isso?

Minha querida, finalizo essa carta com algumas provocações: considerando o que lhe escrevi e o que vivemos na nossa experiência, será que é possível ou sequer desejável estarmos imunes a essas paixões tristes e ao poder? Não poderiam elas ter algum lugar, ainda que temporário, em nossos corpos? Indignar-se não passa, em alguma medida, por poder sentir também alguma dose de ódio, raiva, dor, medo, tristeza?

Beijos de filosofia prática...

Carta 3: Um sim ao não

Saudações niilistas, minha flor!

Calma, logo, logo, você vai entender porque estou lhe cumprimentando assim, querida. Suas indagações são ótimas, e por isso sigo seus rastros. Quando fui estudar esses conceitos e apropriações, deparei-me com toda uma trama à qual não pude me furtar: tanto pelo que me afetou quanto por achar prudente que não “tagarelemos” conceitos tão complexos sem olhá-los mais de perto. Pincelo alguns aqui agora, por julgar necessário.

É que quem lê Deleuze, como nós, e depois lê Espinosa, encontrará diversos motes de encontro entre seus pensamentos e conceitos (imanência, multiplicidade, afetos, positividade, singularidade, finito e infinito, etc.), confirmando como o francês de fato muito bebeu dessa fonte. Mas para além disso, eu acredito que é pertinente dar atenção à relação entre Nietzsche e Espinosa, já que eles nos aparecem muitas vezes justamente através dos autores franceses com quem dialogamos nesse trabalho.

Essa relação entre o alemão e o holandês se faz, sem dúvida, ambivalente – para não dizer polêmica –, tanto nas posições do primeiro em relação ao segundo (já que Nietzsche viveu quase um século e meio depois de Espinosa) quanto pela mão de seus leitores. Fato é que em ambos encontramos, além da relação entre afetos e pensamento, uma filosofia da imanência: a morte do Deus transcendente, a inexistência de uma meta a ser alcançada no universo, a recusa da ordem moral do

mundo (o “Bem” e o “Mal”), uma concepção de humano que não tem deficiências nem dons sobrenaturais, afirmando-se a positividade do que se efetiva e seu caráter absoluta e simplesmente necessário (MARTON, 2009).

Brevemente falando, quanto às diferenças, porém, em Espinoza há ainda um Deus (talvez para que o holandês se mantivesse ao menos vivo, sabendo que foi duramente perseguido pelas autoridades religiosas em função de suas ideias e foi expulso do judaísmo!), mesmo que este Deus seja um tanto desconstruído de sua aceção mais tradicional: é imanente à natureza e ao homem, substância única que é condição de existência de tudo. Inerente a isso estariam leis universais, e o mundo então seria racionalmente inteligível (pois a razão está também acessível e disponível em tudo), através de uma adequação, de um acordo entre mundo e homem (estado de alegria): a existência plena, livre, que aceita o que existe, se daria pelo *amor dei intellectualis*, amor intelectual e afetivo de Deus (idem, 2009; ESPINOSA, 2015; FRAGOSO, 2015).

Já em Nietzsche, também sobre a imanência – e aqui serei muito esquemática de novo –, não há qualquer sombra de deus algum (uma das coisas que o incomoda em relação a Espinosa); o mundo não tem qualquer racionalidade, sendo composto por campos de força instáveis em constante tensão; nada explicaria a vida do ser humano ou sua morte (não há nada acima nem abaixo, numa recusa radical da moral transcendente). Assim, nesse mundo-abismo, diante do niilismo – que pode ser negativo, passivo, reativo – a celebração da existência só pode se dar pelo amor ao destino, aos fatos (*amor fati*). Este é um niilismo, então, de outro tipo: é *ativo*, e portanto desafio de uma postura ética. É uma espécie de um “sim” (à vida!) apesar de todos os “nãos” – violências, sofrimentos, erros, perdas, dores que constituem essa vida concebida como trágica (NIETZSCHE, 2012; MARTINS, 2009; REIS, 2015). Há quem diga que o que este alemão do bigode faz, minha cara, é radicalizar o pensamento do daquele holandês, a ponto de voltá-lo contra ele próprio... (YOVEL, apud MARTON, 2009).

Talvez aqui resida o espaço para as paixões tristes e para a incidência do poder em nós, militantes: nos aproximamos dessa leitura de Nietzsche quando entendemos que há de se ter algum lugar de passagem para o ódio, a raiva, a tristeza, o medo, em

nossas práticas e posturas – afinal, lidamos com o horror e a violência cotidianamente, e essas linhas nos compõem também. O problema seria deixar-nos tomar por essas afecções e seus efeitos, necessitar ou alimentarmo-nos delas, seria contra-efetua-las de maneira impensada, automática... descuidada. Quiçá o que nos permita dizer esse “sim” à vida, apesar dessas tristes e despotencializadoras linhas de poder, esteja no que fazemos delas.

Tudo isso dito, atualizamos as nossas perguntas, recolocando-as de outra maneira: como então não submeter outros coletivos, ou então colegas, companheiras e companheiros, ao “nosso” desejo e nem ao “nosso” poder? Como, por outro lado, nos nossos diferentes espaços de atuação, não nos assujeitarmos, não nos envenenarmos, submissos, tristes, impotentes, ao poder ou desejo de outrem, e subverter isso de forma a urdir algo outro: uma espécie de relação que comporte mais composição, ou que sustente a possibilidade da diferença? Creio, como já lhe disse nesta carta, que seria necessário aí algo que mantivesse um movimento constante, uma arte de agir e pensar juntos de tal modo a abrir possibilidades, experimentar outras posturas sem cair na inconsequência ou na ingenuidade. Cuidar, trabalhar sobre essas linhas de desejo e de poder que nos atravessam significa não rebatê-las de forma espelhada, tampouco absorvê-las de maneira autodestrutiva, mas também não ignorá-las em nome de uma suposta alegria forçada (que nesse caso seria artificial). Você está me acompanhando? O que tem a dizer sobre isso?

Beijos atenciosos.

Carta 4: O cuidado de si como aposta

Cara amiga,

Tenho um tanto a dizer sobre isso.

Não podemos esquecer, camaradinha, que ao lado desse sufoco da negatividade, das práticas militantes tristes e das reproduções de raiva, violência, vaidades – ou melhor dizendo, em meio a elas – algo diferente também pode ocorrer e, (para também não cairmos numa outra ponta) é mais: já ocorre. Importante situar isso, antes que pareça que estamos buscando por uma salvação que não conhecemos,

que não vivemos, que está fora de nós, quando isso já está em nossa experiência, é imanente a ela! O que buscamos talvez seja como exacerbar isso, de que formas se conectar mais fortemente a essas forças.

Lufadas de ar circulam, invenções de outras metodologias de debate se dão, festejos acontecem porque pudemos resistir, insurgir, criar; amizades são tecidas e desfrutadas como combustíveis para nós mesmos, obtemos conquistas cotidianas. Por vezes surpreendente, inesperado; por outras, apenas após longa hibernação, ou decorrente de um árduo trabalho sobre nós. É quando mais sorrisos se abrem. É o que nos faz seguir nos aventurando nas lutas que nos aventuramos, mesmo com todos os perigos envolvidos.

Nas palavras de Deleuze, há, em Espinosa, uma filosofia da *Vida*, por isso a denúncia de tudo o que nos aparta dela, todos os valores transcendentais que contra ela se orientam, donde se reafirma que o que está em questão é ela, a alegria. A *Ética* (referindo-se ao livro de Espinosa), “é necessariamente uma ética da alegria”: somente ela é válida, só ela permanece e nos aproxima da ação, e portanto de um modo de vida livre (DELEUZE, 2002, p. 34). Porque liberdade não é lugar de chegada nem recompensa por comportamento exemplar, e sim o próprio exercício cotidiano das possibilidades de existência, proximidade máxima de si consigo mesmo, do que somos e do que podemos – o que não deverá surtir na reiteração de um “eu” apartado do mundo. Pelo contrário: desfazer-nos de nós mesmos deve ser o que há de mais libertador, de maneira a combater psicologismos, antropologismos, quaisquer reiterações de “eu”s, que encontramos encarnadas também em enunciados mercadológicos, de autoajuda e seus correlatos: “eu S.A.”, “invista em você mesmo”, “reinvente-se” e outros tantos.

Da mesma forma, desfazer-nos de nós mesmos não deverá equivaler a uma renúncia de si *à la* cristianismo, mas um “severo exercício de despersonalização”, quando nos abrimos às multiplicidades que nos atravessam de ponta a ponta e às intensidades que nos percorrem (DELEUZE, 2006, p. 15).

Acredito, querida amiga, que aqui nos encontraremos com a ética do cuidado de si (e já não estaríamos nos encontrando com ela no próprio ato de nos propormos a essa pesquisa, ao nos lançarmos a essa escrita de si?) como uma prática de liberdade,

junto a Foucault (2006a), fazendo coincidir essas linhas que se cruzam e prolongam entre ética, política, poder, mundo...

“Aqui estamos, como sempre incapazes de ultrapassar a linha, de passar para o outro lado... Sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou faz dizer...”, foi o que escreveu esse pensador em 1977, em seu “A vida dos homens infames” (FOUCAULT, 2003). É também ele quem diz, no mesmo texto, o que poderia ser uma espécie de resposta a si próprio: que o ponto mais intenso das vidas é aquele no qual elas se chocam com o poder, se debatendo contra ele, tentando fazer uso de sua força e escapar de suas armadilhas.

Fico pensando como esse período, compreendido entre 1976 e 1984, parece ser, ao contrário do que muito se diz a seu respeito – “um longo silêncio”, devido à falta de publicações de livros –, de muito pensamento e atividade para Foucault. Ou, para dizer o mínimo, minha cara, tudo indica que foi crucial em sua trajetória: é o período em que ministra cursos dos mais importantes e bonitos – “Segurança, Território e População” (2008) e “Hermenêutica do Sujeito” (2006b), por exemplo, publicados posteriormente –; escreve textos incríveis – além d’“A vida dos homens Infames” (2003), o prefácio ao Anti-Édipo (2010), “O Sujeito e o Poder” (1995) e “A governamentalidade” (1979) –; dá entrevistas muito boas – a extensa conversa com Ducio Trombadori (2010a) é uma delas. Debatia-se Foucault com essa tal linha?

O fato é que operava-se um dos deslocamentos mais importantes e bonitos na trajetória de seu pensamento, garota... Menos uma virada repentina, talvez seja mais coerente dizer que tratou-se de uma “maturação lenta, um percurso sem ruptura nem alarde, que devia conduzir Foucault às margens do cuidado de si” (GROS, 2006, p. 616). Ele, em seus estudos nesse período, relacionará as técnicas de poder com as chamadas técnicas de si, articulando o governo dos outros com o governo de si, enredando as relações de poder com os outros a uma dimensão que é... o si mesmo (desculpe a redundância, minha querida)! Junto a isso, Foucault estará pensando os jogos de verdade aí correlatos, é claro... Portanto, nessa busca por “um pouco de possível, senão sufoco!” (Deleuze, 2006), tratar-se-ia menos de uma “ultrapassagem” da linha de poder, e mais de outra forma de *lidar* com ela, sabendo-nos, justamente,

“produto do poder” (FOUCAULT, 1995) – assim como dos campos de saber –, como num exercício de liberdade.

O próprio Michel Foucault já alertou: onde há poder há resistência; onde há poder há liberdade. Para dizer de outra forma: onde há *relação* de poder há recalcitrância, combate, tensionamento. E, se há como fazer uso dessa força em outras direções, se há um ponto, justamente, de resistência política fundamental, ele se situa, segundo o francês, na relação de si consigo mesmo, tornando-se tarefa urgente construir uma ética de si. Eis aí, explícita, a relação que Foucault estabelece entre política e ética (2006; 2006b).

E ser militante já não é, por definição e etimologia, ser um combatente, um guerreiro? Bastaria – ou urgiria – fazer desse movimento não mais algo voltado a um “exterior” desconectado de um si mesmo e nem guiado por verdades transcendentais, como historicamente nos ensinaram a fazer: aceitar o desafio lançado por Foucault, Guattari e Deleuze de espreitar e enfrentar os traços mais íntimos – e ínfimos – do fascismo nos nossos corpos. Mas de que técnicas estamos falando, você me perguntará. Que dispositivos dão-lhes passagem?

Ora, minha querida, importa dizer que quando nos referimos ao cuidado de si e ao conjunto de práticas a ele articuladas não estamos falando em passar a mão nas nossas cabeças, sentir pena de nós mesmos, dizer-nos mantras de motivação e autoajuda nem obedecer os parâmetros de “saúde e bem-estar” tagarelados e vendidos hoje mundo afora. Cuidar de si – tradução que, se talvez já seja insuficiente para o que significa em francês, *souci de soi* (que tem algo de “preocupação” no sentido), que dirá do original em grego! – é talvez melhor traduzido quando usamos o termo *ocupar-se consigo* ou, arrisco dizer, ainda melhor, *problematizar* a si mesmo (2006b).

Quer dizer, não tem moleza nem complacência: é atenção, é exercício, é resistência, também. Pois não basta olhar para si mesmo, constatar – ou *contemplar* – as forças que ali estariam atravessadas e, em relação ao que desagradasse, lamentar-se ou então culpar-se. Não só ambos estariam reproduzindo as forças que queremos combater, como isso denunciaria a pressuposição de um sujeito, de um “eu” preexistente.

Não se trata disso. Esses exercícios compreendem um estranhamento e trabalho sobre si – encarar o embate, através de técnicas e práticas a serem tomadas que são encontradas em nossa própria cultura, nosso “grupo social”, a serem investigados, a serem inventados, a serem colocados à prova para ver se funcionam (FOUCAULT, 2006a) – e aqui encontramos com o caráter experimental dessas práticas.

Foi por percebermos e nos incomodarmos com os modos como práticas militantes de direitos humanos e esquerda vêm se conectando com tristeza, muitas vezes nos termos da reprodução do horror que queremos combater, que encontramos no cuidado de si um convite – aquele muito amoroso – a uma militância que, pelo que viemos notando, muito pouco se dedica a olhar e “por a mão na massa” dessa dimensão micropolítica. Um convite à possibilidade de descaminho, dobra, transformação dessas forças – e não seu mero apaziguamento ou ilusória supressão, até porque “não há (...) um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão” (FOUCAULT, 1995, p.244). Reemergem aqui as forças revoltosas, aquelas de indignação, os afetos, que podem, de reativos, constituir potência de agir, ligando-se a uma alegria que não é banal.

Impossível não evocar Deleuze (2006), que em diversos pontos de seu “Conversações” vincula a subjetivação foucaultiana à invenção de novas possibilidades de vida de Nietzsche. É que, diferente de uma renúncia a si mesmo cristã, ou então militante-religiosa, a recusa aqui refere-se a um si mesmo que não é fixo, portanto a ser perdido. Nessa mesma esteira, tampouco é um “retorno” a si mesmo, nada tem a ver com uma “autoconservação” – já entendemos que, processual, esse si mesmo, esse sujeito, está sempre em vias de feitura.

A isso também encontramos correlatas a liberdade e a alegria. Pois, acatando o que um Deleuze espinosano e nietzschiano diz (2002), somos livres quando entramos na posse de nossa potência de agir. Ser artista, assim, de nossa própria vida, não almeja a liberdade ou a alegria enquanto estados a se chegar, e sim como concernentes a essa própria “atividade artesã” da aventura de estar se fazendo a cada instante – “eu não sei o que sou, tantas buscas ou tentativas necessárias, não-narcísicas, não-edípicas” (DELEUZE, 2006, p. 21), sempre nas tentativas de fugas

do que igualmente incessantemente tenta nos apanhar, sobrecodificar, controlar: alegria de se fazer livre, a própria produção de subjetividade em seu estado literal.

Do mesmo “time”, Guattari joga por aí, você bem sabe. Deleuze, em seu prefácio a “Psicanálise e Transversalidade”, que reúne textos do amigo, dirá que para Félix o “eu” é, antes, “parte das coisas que é preciso dissolver, sob o ataque conjunto das forças políticas e analíticas”, donde advém sua afirmação de que somos todos grupúsculos (2004, p.7). É a mesma concepção de sujeito composto de linhas, em meio às tramas micro e macropolíticas do mundo. A tarefa seria justamente o tempo inteiro mapear as linhas, coletivizar as análises.

Esse trabalho pode se dar de várias formas – cada um ou cada grupo, organização usará e inventará as suas –, fazendo atenção aos atravessamentos que nos constituem: uma força centrífuga que puxa para fora do “eu”, depessoalizando instituições. “Há sempre um coletivo mesmo se se está sozinho” (DELEUZE & GUATTARI, 2004, p. 13) – e produzindo novos olhares e novas práticas.

Será que não poderíamos apontar também outras práticas que são dessa *artesanía* do cuidado de si, como aquilo que dá passagem a modos mais libertários de viver e de militar à esquerda? Através de escritas, (como a escrita de si de Sêneca e Lucilius), como a correspondência que viemos criando aqui? Pode, quiçá, se dar no encontro com livros? Com conceitos? Leituras que potencializam, leituras que nos modificam, como chegamos a formular? Pausas, momentos onde se permita hesitar, produzir perguntas, equivocar caminhos dados, colocados pelo que nos chega como verdade *prêt-à-porter*. Dispositivos e metodologias (oficinas? Momentos em reunião? Políticas instituídas nas organizações?) que produzam análise, grupalização, cuidado. Querida amiga, detenho-me por aqui: na verdade essa postura ético-política, enquanto tal, pode emergir e ser materializada a qualquer momento, músculo a ser tesado, gesto a ser criado, uma atitude que perpasse nosso cotidiano. Talvez, melhor do que traçar aqui tudo o que aparece na nossa experiência ou indicar formatos-exemplo, seja deixar que seja adivinhado, intuído, apropriado... e também assim fazer espaço para invenção e experimentação.

Entrevemos, enfim, a possibilidade de um fazer-se militante imanente, vivido e experimentado a cada momento, aqui e agora, que além de solapar o presente, incita,

provoca os outros a fazerem o mesmo. E olhando para sua introdução à vida não fascista, não era esse o recado de Foucault? Não estava ele nos incitando, nos indicando que cuidássemos de nós mesmos, ao perscrutar em nossos corpos de militantes as dobras do fascismo?

Um militante não-fascista não é mais militante de Jesus, do Comunismo, nem da Constituição, o pêndulo, entre o passivo e o agressivo, o pacífico e o revolucionário. O militante é retirado da milícia e atirado à revolta, ao inacabado, ao espaço da invenção de liberdade. É o insurreto diante da política liberal de contenção do governo, da política de governo generalizada dos socialistas, do universalismo dos anarquistas, o desviado combatente ao privilégio e ao elogio da punição. (...) Busca uma ética da existência para uma nova política da verdade. (PASSETTI, 2009, p. 123).

Minha querida, não há lugar a se chegar. Não há um modo de ser militante, ser esquerda, de ser pesquisadora, de se viver a ser atingido. O que podemos é dizer: apostando que há uma alegria enquanto potência de agir própria ao viver a vida de modo ético, isto é, inerente ao exercício de liberdade cotidiano através da infatigável prática do cuidado de si, de nós, fica claro que na frase “não imagine que seja preciso ser triste para ser militante” há o que seja talvez a pista mais preciosa para uma prática militante rigorosamente libertária. E, nessa arriscada postura, talvez resida o mais autêntico elo entre desejo e realidade.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Hugo. Os Quarenta Anos do Anti-Édipo, Política, Desejo e (sub) Deleuze-Guattarianismo. Em: *Lugar Comum* nº37-38, pp. 131 – 142. Disponível em: <http://uninomade.net/wp-content/files_mf/110503130636Os%20Quarenta%20Anos%20do%20Anti-%C3%89dipo%20Pol%C3%ADtica%20Desejo%20e%20sub%20Deleuze-

Guattarianismo%20-%20Hugo%20Albuquerque.pdf>. Acesso em 04 de novembro de 2015.

BAREMBLITT, Gregorio. Nunca más. Em GOLINI, Jorge. (org.) Derechos Humanos en el final del milenio. Buenos Aires: Ediciones Instituyente, 1998.

DELEUZE, Gilles. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Tradução e transcrição de vídeo da conversa entre Gilles Deleuze e Claire Parnet. Disponível em <http://www.oestrangeiro.net/index.php?option=com_content&task=view&id=67&Itemid=51>. Acesso em 19 de setembro de 2012.

DELEUZE, Gilles. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2008.

_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

_____. Prefácio: Três problemas de grupo. Em: GUATTARI, Félix. *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.

_____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol 3*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

FERREIRA, Marcelo Santana. Sobre escrever cartas. Em: BERNARDES, Anita Guazzelli; TAVARES, Gilead Marchezi; MORAES, Marcia (orgs.). *Cartas para pensar*. Vitória: EDUFES, 2014.

FOUCAULT, Michel. Prefácio - O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista (1977). Em: *Ditos e escritos VI: Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Conversa com Michel Foucault (1980). Em: *Ditos e escritos VI: Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. A escrita de si (1983). Em: *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. A ética do cuidado de si como prática de liberdade (1984). Em: *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. (1977) A Vida dos Homens Infames. Em: *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2003.

_____. O Sujeito e o Poder (1982). Em: DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. A governamentalidade. Em: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Costa. Salvação, Beatitude e Liberdade em Spinoza segundo Ferdinand Alquié. Em: *Kalagatos: Revista de Filosofia*. Fortaleza-CE, v. 8, n. 15, inverno de 2011. Disponível em: <http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V8N15_Inv_2011_Artigo_Emanuel_Rocha_Fragoso.pdf>. Acesso em 22 de dezembro de 2015.

FUGANTI, Luiz. Ética como Potência e Moral como Servidão. Em: LUIZ FUGANTI. Disponível em: <<http://www.luizfuganti.com.br/escritos/textos/68-etica-como-potencia-e-moral-como-servidao>>. Acesso em 17 de novembro de 2015.

GROS, Frédéric. Situação do curso. Em: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

HESS, Rémi. & WEIGAND, Gabriele. A escrita implicada. Em: *Cadernos de Educação*, nº 11. Reflexões e Debates. Universidade Metodista de São Paulo, abril de 2006.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e Spinoza: “os dois irmãos-inimigos da filosofia moderna”. Em: MARTINS, André. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras,

2012.

PASSETTI, Edson. Foucault-antifascista, São Francisco de Sales-Guia e atitudes de *parresiasta*. Em: RAGO, Margareth & VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

REIS, Érika Figueiredo. *Justiça e espírito de vingança: o que se quer quando se pede por justiça e o ressentimento do homem atual*. Curitiba: Juruá, 2015.

SOUZA, Alice De Marchi Pereira de. *Modulações militantes por uma vida não fascista*. Porto Alegre: Criação Humana, 2018.

_____. *In(ter)ventar: encontros possíveis entre psicologias e juventudes*. 2009. 173f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Ciências Humanas e filosofia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

***Nox Populi, nox Dei* ou *¡Si, si, camarada, han pasado!* ou O Momento 2016: uma ressurreição do(s) populismo(s) na Europa e nos Estados Unidos? ·**

Baptiste Grasset **

Não dedico este trabalho às memórias de Zbigniew Brzezinski (1928-2017) e de David Rockefeller (1915-2017).

Resumo

De alguns anos para cá, os analistas em ciências políticas e os jornalistas das mídias de massa vêm endossando com maior frequência o uso da palavra “populismo(s)” a fim de desqualificar *tudo quanto é movimento de oposição (frontal ou controlada) à globalização financeira* na Europa e nos Estados Unidos. Graças a esse rótulo condescendente, “populismo”, os clérigos e sacerdotes da ortodoxia neoliberal/neoconservadora conseguem juntar, num mesmo cesto, ideários e lutas radicalmente discrepantes uns dos outros, e até antagônicos. Por isso, cabe medir o que esse pseudoconceito de “populismo” permite escamotear, para melhor averiguar a natureza das análises que o

* Palestra proferida em 31 de maio de 2017 na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) no âmbito do Colóquio "Fascismo social, filosofia, esquerdas" promovido e realizado pelo Laboratório de Filosofia Política e Moral Gerardo Marotta" (UNIRIO/CNPq).

** Professor de filosofia na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

mobilizam com mais insistência. O que esse trabalho se propõe fazer é, portanto, simplesmente avaliar a especificidade de movimentos políticos, na Europa e nos Estados Unidos, cuja audiência vem crescendo de aproximadamente uma década para cá, e cujos sucessos em pleitos eleitorais vêm sendo cada vez mais expressivos desde 2015. Para tanto, na primeira metade desta reflexão, analisar-se-á com certa meticulosidade a origem, a história, o teor polêmico e a polissemia inerentes à noção de “populismo”. Em seguida, sobre a base de 4 exemplos recentes comumente classificados como vitórias eleitorais neopopulistas, tentar-se-á evidenciar indutivamente as eventuais constantes que os perpassam; e pensar extensivamente as razões e as causas político-econômicas que explicam a proliferação atual de tais movimentos.

Palavras-chave

Populismo; Rebelião das elites; Morte da esquerda.

Résumé

Depuis quelques années, les spécialistes en sciences politiques et les journalistes appartenant aux médias de masse font de plus en plus souvent usage du mot « populisme » afin de discréditer tout type de mouvement d’opposition (frontale ou contrôlée) à la mondialisation financière en Europe et aux États-Unis. Grâce à cette étiquette pleine de condescendance, les clercs et les prêtres de l’orthodoxie néolibérale/néoconservatrice parviennent à mettre dans le même sac des idées et des luttes radicalement différentes les unes des autres, voire antagonistes. Pour ce motif, il importe d’évaluer ce que ce pseudo-concept de « populisme » permet d’escamoter, afin d’être mieux à même de sonder la nature exacte des analyses qui le mobilisent avec le plus d’insistance. Ce travail se propose, donc, simplement de mesurer la spécificité de mouvements politiques, en Europe et aux États-Unis, dont l’audience croît constamment depuis à peu près une décennie, et dont les succès électoraux sont de plus en plus significatifs depuis 2015. Pour ce faire, durant la première moitié de la présente réflexion, on analysera avec une attention toute particulière l’origine, l’histoire, la teneur polémique et la polysémie inhérentes à la notion de « populisme ». Ensuite, sur la base de 4 exemples récents communément présentés comme des victoires électorales néopopulistes, on tentera de mettre en évidence de façon inductive les éventuelles constantes qui les

traversent ; avant de penser extensivement les raisons et les causes tant politiques qu'économiques qui expliquent la prolifération actuelle de tels mouvements.

Mots-clés

Populisme; Révolte des élites; Mort de la gauche.

Introdução: sobre os trocadilhos e as aspas do título

§1. *Primeira precaução preliminar: nox Populi, nox Dei.* A expressão “vox Populi, vox Dei” significa “a voz do Povo é a voz de Deus” em latim. Ela remete, portanto, a uma caracterização popular da soberania política: daí que sua utilização mais conhecida tenha ocorrido em 1709-1710, na Grã-Bretanha, numa série de panfletos anônimos produzidos pelo partido *whig*, que ressaltavam que, na ausência de uma lei natural ou divina capaz de guiar a razão política, todos os homens pertencentes a dada comunidade possuem uma autoridade igual na hora de escolherem a forma de governo que há de vigorar nessa comunidade. Conforme veremos na Parte 2 (§§7-11), a democracia moderna tem-se estruturado a partir de 3 matrizes principais de legitimidade popular (liberalismo¹⁹⁵, republicanismo¹⁹⁶, socialismo¹⁹⁷), cada qual

¹⁹⁵ Conjunto das doutrinas que pleiteiam a favor de um regime político baseado na garantia dos direitos individuais e da pluralidade popular (“*We the People...*”) contra a autoridade arbitrária de um governo (em particular, por meio da separação e do equilíbrio institucionais dos poderes) ou contra as pressões de grupos específicos (monopólios econômicos, partidos, sindicatos...).

¹⁹⁶ Conjunto de doutrinas políticas que pleiteiam a favor de um governo do povo, pelo povo, para o povo. Mesmo que, de praxe, o republicanismo seja propenso a se matizar de liberalismo, ele enfatiza a autoridade do governo e dos representantes, a qual é a expressão da vontade geral e da soberania indivisível do povo (“*We the People...*”). Enquanto o nós popular liberal é plural (tendencialmente federalista), o nós popular republicano é um nós uno (tendencialmente centralista), herdeiro do nós real da monarquia absoluta.

¹⁹⁷ Conjunto de doutrinas políticas que pleiteiam a favor, ora (em sua vertente social-democrata) de um governo que, para zelar o interesse geral da coletividade popular, garanta a justiça social através

alicerçada numa definição (ou nalgumas definições) própria(s) dessa *vox Populi*. Sendo quase que a fórmula que reúne as vertentes do Novo Regime político ocidental, pós-feudal e pós-teocrático, que se impôs a partir dos séc.XVII-XVIII, a expressão “vP, vD” fora com frequência tida como prenhe de ameaças e desordens nos tempos da monarquia de direito divino¹⁹⁸. Ora, de uns anos para cá, é inegável que, nos Estados Unidos e na Europa ocidental, a legitimidade popular volta a ser questionada... em nome da defesa das instituições democráticas e das liberdades fundamentais! Estranhamente, nas mais antigas e tradicionais democracias parlamentares pluralistas do mundo, a década de 2010 tem visto a demofobia, i.e., o medo (tão velho quanto a reflexão política) de multidões irracionais, manipuláveis e propensas a surtos de violência, estruturar de forma cada vez mais evidente campanhas e pleitos eleitorais. As maiorias ameaçariam as minorias. O despotismo da maioria estaria prestes a solapar a governança competente e tolerante dos democratas autênticos. Perguntas: pode existir alguma espécie de legitimidade totalmente extra-popular no âmbito de uma democracia? Caso se abafe a *vox Populi*, quem irá falar no lugar dela? Sustentar-se-á no presente trabalho que não importa quão superior e imperioso seja o conjunto de princípios de que se vale esta outra voz: ela será obrigatoriamente sinônima de *nox Populi*, de noite do povo. Ora, se passar a faltar justo o princípio popular (ou demológico) de governo que tem suprido, na modernidade, a caducidade dos princípios metafísicos ou teológicos que vigoravam no Antigo Regime, o que substituí-lo-á, senão o niilismo do arbitrário e da tirania? *Nox Populi, nox Dei...* O que me leva a uma segunda explicação prévia.

§2. *Segunda precaução preliminar: ¡han pasado!* Um dos títulos desta fala remete a um lema republicano muito usado durante a guerra civil espanhola de 1936-1939: *¡no pasaran!* Ele se referia, é claro, aos inimigos dos republicanos, a saber, os franquistas (apoiados pelos nazistas alemães e pelos fascistas italianos), que acabaram vencendo.

de diversas instituições dedicadas à redistribuição material, ora (em sua vertente marxista) da ditadura do proletariado e da coletivização integral dos meios de produção, para fins de supressão do Estado e de favorecimento do surgimento de uma sociedade sem classes.

¹⁹⁸ O exemplo mais famoso sendo o conselho demofóbico que o monge e professor Alcuíno de Iorque propiciou ao futuro imperador Carlos Magno no séc.VIII, quando conclamou este a resistir à máxima “vP, vD”, perigosa por expor a autoridade às insurreições e às loucuras da multidão.

O presente trabalho se propõe mostrar como as recentes reconfigurações do capitalismo (financeirização da economia; globalização dos fluxos produtivos e comerciais; desindustrialização dos países desenvolvidos e industrialização de países em desenvolvimento, principalmente na Ásia) corresponderam, nos Estados Unidos e na Europa ocidental, a uma involução das condições de vida das classes populares, a uma traição dos interesses dessas classes pelo trabalhismo político e sindical, e ao confisco do exercício efetivo do poder político por uma casta de tecnocratas a serviço exclusivo da realização da agenda da classe capitalista supranacional. Uma das teses que advogarei será que a “desconsolidação democrática”¹⁹⁹ atual, lastimada pelo *New York Times* e pelo *Washington Post* no final de 2016, não irrompeu junto com a tal onda populista, mas já vem sendo paulatinamente preparada, de 4 décadas para cá, pela natureza cada vez mais peritocrática e oligárquica da rotina político-institucional dessas velhas democracias, a qual traduz a vitória total, no Ocidente, da volta à normalidade capitalista deflagrada no final dos anos 1970 e intensificada após o fim da União Soviética. A extrema-direita militaro-bancária já concentra o poder; e, nos próximos anos, talvez não haja mais espaço, nos planos dela, sequer para uma

¹⁹⁹ Se tornou preponderante entre as várias pesquisas da ciência política contemporânea que estudam as transições democráticas a ideia de que as democracias são consolidadas e estáveis *porque* seus cidadãos passaram a *acreditar* que inexistia regime político legítimo salvo a democracia. Desde a década de 2000, muitas dessas pesquisas vêm diagnosticando que estaria ocorrendo uma desconsolidação do modelo democrático no mundo em geral, e nos países democráticos em particular. As democracias estariam sendo fragilizadas pela crescente descrença popular na excepcionalidade de suas instituições. Assim, de acordo com Foa e Mounk, em meados da década de 2010, a proporção de jovens que pensa ser indispensável viver numa democracia já virou minoritária em inúmeros países, inclusive naqueles de tradição democrática perene. Esses autores também salientam que a proporção de cidadãos estadunidenses pertencentes às classes abastadas que aprovaria a instauração de um governo militar passou de 19 a 35% entre 1995 e 2016 (ver: Foa & Mounk – “Yes, people are really turning away from democracy”, in: *Washington Post*, 8 de dezembro de 2016. Link: <http://wapo.st/2h9RCMI>. Ver também, dos mesmos autores: “The danger of deconsolidation”, in: *Journal of Democracy*, julho 2016, volume 27, n.3, em particular: p.14). É claro, essa desconsolidologia não podia deixar de virar a “diagnose da hora” no seio da superestrutura político-midiático-acadêmica depois das vitórias do Brexit e de Trump: de fato, em geral, ela se esforça muito para articular critérios exclusivamente noéticos, ou subjetivos, o que lhe permite responsabilizar as representações forçosamente ineptas dos sujeitos-cidadãos-eleitores pelo tal refluxo democrático. Assim procedendo, ela não precisa abrir mão do tom de deploração paternalista que lhe confere seu cachê “politicamente correto”. E, assim procedendo, ela tampouco precisa ter a petulância de perguntar pelas causas dessas representações, fumaças sem fogos nascidas da burrice e da brutalidade proverbiais da multidão. Talvez a única utilidade efetiva da desconsolidologia consista em consolidar a boa consciência burguesa de seu leitorado esclarecido.

esquerda “ambidestra” e sob controle (como isto ainda acontecia de 1980 a 2015).
¡Han pasado!

§3. *Terceira precaução preliminar: “Momento”*. Chamei esta minha fala de “Momento 2016” devido ao duplo sentido do vocábulo “momento”: por um lado, um momento é um período de duração, decerto, variável (i.e., extensa ou sucinta); contudo é um lapso de tempo que começa, dura e acaba, portanto dotado de um início, de um meio e de um final. Por outro lado, se importamos a acepção física, dinâmica, do termo “momento”, ou “momentum”, para nosso vocabulário conceitual, passamos a falar de um impulso, da deflagração de um processo no tempo, ou até (quem sabe?) de algum evento fundamental para a compreensão e definição de uma nova época que ainda está por vir (e, nesse caso, “momento” há de ser compreendido no sentido que Frédéric Worms lhe confere em seu artigo *Le moment 1900 en philosophie*). Ora, já que vou abordar eventos que, pela maioria, são recentes, tendo os dois principais ocorrido no ano passado, em 2016, é evidentemente cedo demais para logarmos apreciar todas as consequências políticas e sociais que deles decorrem: serão o Brexit e a eleição de Donald Trump à presidência dos Estados Unidos meros episódios, parênteses talvez breves, e afinal mais anedóticos do que significativos; ou serão eles os primeiros sinais de que um novo capítulo da contemporaneidade política ocidental está começando? Claramente, não almejo responder tal pergunta. E por isso mesmo, faço questão de esconder minha incompetência prospectiva atrás deste escudo ambivalente: a palavra “momento”. Entretanto, admitir de bom grado que se desconhece do futuro e recusar-se, pois, a vaticinar vãs “zaratustragens” políticas não implica que devamos abrir mão da tentativa de descrever o presente, mesmo que seja tateando fatos dispersos, no âmbito de um *work in progress*... Daí que eu tenha de formular, aliás, uma segunda justificativa respeitante às aspas do título desta fala.

§4. *Quarta precaução preliminar: “Populismo(s)”*. A ideia da presente palestra nasceu da irritação que, de alguns meses para cá, vem tomando conta de seu servidor à medida que os analistas em ciências políticas e os jornalistas das mídias de massa vêm endossando com maior frequência o uso da palavra “populismo(s)” a fim de qualificar *tudo quanto é movimento de oposição (frontal ou... controlada) à globalização financeira* na Europa

e nos Estados Unidos. Graças a esse rótulo condescendente, “populismo”, os clérigos e sacerdotes da ortodoxia neoliberal/neoconservadora conseguem juntar, num mesmo cesto, ideários e lutas radicalmente discrepantes uns dos outros, e até antagônicos²⁰⁰. Por isso, me parece interessante medir o que esse pseudoconceito de “populismo” permite escamotear, para melhor averiguar a natureza das análises que o mobilizam com mais insistência. O que proponho fazer é, portanto, simplesmente avaliar (graças a um termo, “populismo”, que não estou avalizando e sim apenas testando na sua frente) a especificidade de movimentos políticos, na Europa e nos Estados Unidos, cuja audiência vem crescendo de aproximadamente uma década para cá, e cujos sucessos em pleitos eleitorais vêm sendo cada vez mais expressivos desde 2015. Para tanto, na primeira metade desta reflexão, analisarei com certa meticulosidade a origem, a história, o teor polêmico e a polissemia inerentes à noção de “populismo” (Partes 1 e 2). Problema: o leque de ideias e plataformas articuladas pelo populismo é tão amplo que nos obriga, quase que imediatamente, a falar em “populismos” no plural. Não é somente que nada parece haver de comum entre, por um lado, “populistas de esquerda” como, por exemplo, os socialistas, anarcosindicalistas, ecologistas, feministas e antirracistas que militam no partido Podemos na Espanha, e por outro lado “populistas de direita”, como os conservadores tradicionalistas, supremacistas e racialistas dos Verdadeiros Finlandeses. Mais profundamente, mesmo entre dois partidos “populistas de direita” como o UKIP britânico, ultraliberal economicamente, libertariano, adepto do “*Less state!*”, do “*Menos estado!*”, e o FN francês, protecionista, estatista, e até usuário intermitente (desde 2007) do vocabulário da “*luta de classes*”, o fio da meada que permitiria identificar uma coerência ideológica parece tênue, para não dizer improvável. No entanto, esse fio talvez exista sim; caso contrário, como explicar, por exemplo, a fortuna política atual do movimento 5 Estrelas na Itália, composto -entre outros matizes- de nacionalistas estatistas de direita e de libertários radicais de esquerda? Diante dessas dificuldades, e devendo, na segunda metade da presente reflexão, sondar a relevância analítica (e não

²⁰⁰ Sobre esse assunto: M. Löwy – “Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil”, in: *Serviço social e Sociedade*, n.124, outubro-dezembro de 2015, p.652-664.

tão somente polêmica) do rótulo político de “populismo(s)”, irei proceder exatamente a contrapelo daquilo que Sócrates recomenda quando o assunto é definir, i.e., produzirei vários exemplos e, somente em seguida, tentarei, “indutivamente” digamos, evidenciar as eventuais constantes que perpassam tais exemplos (Partes 3 e 4). Lhes peço, portanto, paciência e indulgência teórica; porquanto talvez “populismo(s)” seja *uma noção falsamente descritiva* quando utilizada fora de sua grade analítica marxista-leninista de origem (no âmbito da qual ela é, decerto, muito pejorativa, mas precisa). Quiçá “populismo(s)” seja, atualmente, *um rótulo, de fato, proscritivo e normativo* que, por postular a identidade formal das pautas sociais (ou classistas) e identitárias (ou étnicas), permita rejeitá-las juntas como se elas fossem uma só coisa vergonhosa, em nome da defesa de uma democracia comodamente reduzida à rotina tecnocrática de suas instituições.

Parte 1: a útil indefinição do anátema liberal “populismo”

A política é a arte do vocabulário (Benjamin Constant).

§5. *Origens históricas da palavra.* Surpreendentemente, a primeira ocorrência do vocábulo “populismo” foi reivindicada pelos seus autores. O termo *narodnichestvo* foi cunhado na segunda metade da década de 1870 na Rússia para designar um programa revolucionário específico, o do movimento clandestino *Zemlya i Volya* (“Terra e liberdade”), cuja vertente *derevenschiki* (“aldeões”) preconizava que os intelectuais, ao invés de tentarem doutrinar os camponeses a partir de ideias abstratas, passassem a elaborar a doutrina socialista russa sobre a base das necessidades concretas do povo rural, então imensamente maioritário no país. Num contexto social e político explosivo, o dos anos 1861-1917 (que correm da abolição da servidão às Revoluções de fevereiro e outubro), a questão que opõe os múltiplos grupos revolucionários respeita ao método; e a noção de populismo corresponde a um dos métodos que concorrem para a edificação do socialismo numa Rússia czarista, rural e ainda subjugada pelo peso de séculos de feudalismo. Ora, em 1892-1894, em decorrência de divergências entre correntes socialistas acerca dos rumos do capitalismo russo e

dos métodos revolucionários mais realistas a adotar em função desses rumos, os Social-Democratas vão recorrer ao epíteto de *narodniks* (“populistas”) para denegrir todos aqueles que, à semelhança dos integrantes de Terra e Liberdade, ou dos terroristas de *Narodnaya Volya* (“Vontade popular”) na década de 1880, aventavam a hipótese de que, contanto que fosse respeitada a singularidade do povo russo²⁰¹, o país seria capaz de passar diretamente da feudalidade ao socialismo, sem obrigatoriamente passar pela etapa do desdobramento exacerbado do modo de produção capitalista. A partir daquele momento, o rótulo de “populismo” vai se tornar pejorativo. Destarte, para o Lenin dos anos 1900-1910, ele é sinônimo de idealismo pseudorrevolucionário, cujos métodos são contraproducentes e fadados ao fracasso por padecerem saudosismo em relação a um povo que, devido à irrupção, desde a década de 1890, do capitalismo no campo, já perdeu de vez a uniformidade material que lhe conferia a comuna agrária, e não pode mais, por esse motivo, servir plausivelmente de classe revolucionária²⁰². O populista, pseudorrevolucionário sem método, incapaz de conceber nem, *a fortiori*, de utilizar os meios reais de que precisa para alcançar os fins que se propõe, é o mero adepto de um anticapitalismo reacionário de pequeno proprietário, sem rumo senão aquele que lhe impõe, justamente, o capitalismo que ele condena com veemência sem, contudo, entender seus mecanismos²⁰³.

²⁰¹ Principalmente: a estrutura da *obstchina*, a comuna rural e agrária, base da vida econômica do país, que, aliás, os próprios Marx e Engels, no Prefácio de 1882 à edição russa do *Manifesto do PC*, consideram, dentro de certos limites, suscetível de constituir o ponto de partida da evolução russa rumo ao comunismo.

²⁰² Cf. Lenin – “A que herança renunciamos”, in: *Obras escolhidas*, São Paulo, Alfa-Ômega, 1986, particularmente pág.63. Cabe observar que essas críticas de Lenin à importância que certos movimentos socialistas russos atribuem à comuna rural tradicional e à propriedade coletiva que nesta vigora são deveras similares às críticas estalinistas (póstumas) que o Komintern, por intermédio de Miroshevski, endereça ao marxista peruano Mariátegui em 1941: com efeito, este se vê tachado de populista (e de romântico) justo porque ele considera que o coletivismo agrário inca é capaz de consolidar a luta socialista moderna no Peru (para mais detalhes, ler: Michael Löwy – “Marxismo e romantismo em Mariátegui”, in : *Teoria e Debate* n.41, maio/junho/julho de 1999; e: André Kaysel Velasco e Cruz – “A primeira polêmica sobre o populismo na América Latina”, in: *Crítica Marxista*, n.43. 2016, p.95-116).

²⁰³ Observemos que, na mesma época, nos Estados Unidos, *Grangers*, *Greenbackers* e membros do People’s Party (Partido do Povo) advogavam plataformas eleitorais agrárias que continham medidas (tais como a negociação coletiva dos preços de venda; a implementação de uma moeda fiduciária setorial; e a constituição de fundos de garantia federais para os trabalhadores agrícolas) destinadas a proteger os pequenos e médios fazendeiros das investidas monopolísticas vindas dos setores bancário

§6. “Populismo”: *uma crítica marxista potencialmente despótica mas precisa, um anátema liberal potencialmente despótico e vago*. Quem se debruça sobre a noção de populismo no decorrer dos séc.XX e XXI não demora a perceber a inocuidade de toda esperança de defini-la de forma, nem que seja minimamente, unitária; isso porquanto a frequência de sua utilização na vida social e sua fortuna política têm sido inversamente proporcionais à nitidez do objeto que ela pretende designar. A disparidade, a contradição e a arbitrariedade que assombram toda miscelânea pairam sobre o valor a conceder à palavra. Entretanto, vale observar que quase todas as tentativas de determinação do populismo provêm de duas fontes: o marxismo e o liberalismo; e que, em ambos, esse termo aponta um adversário²⁰⁴. Rótulo polêmico, destinado a desmascarar politicamente (como estratégia falsamente popular e/ou revolucionária, segundo critérios marxistas) ou a desqualificar moralmente (como *hybris* demagógica e autoritária, segundo critérios liberais), o populismo quase sempre indica uma manipulação que, para lograr êxito, apostaria na torpe inépcia das massas populares²⁰⁵.

e corporativo. Portanto, o populismo estadunidense foi, em grande parte, uma aposta policlassista na capacidade que um regime político por definição capitalista (a democracia formal, na época às ordens dos *robber barons*) possuiria de conter os efeitos lógicos, no setor agrícola, do desdobramento do capitalismo, sem abolir este.

²⁰⁴ Exceção notável: a fortuna do populismo na América Latina dos séc.XX-XXI, onde o termo tem sido utilizado positivamente pela própria esquerda pós-marxista a respeito daqueles que, entre os diversos governos nacional- ou estado-desenvolvimentistas do continente no séc.XX, e entre os diversos governos social-democratas do séc.XXI, têm dado primazia às questões da redistribuição social das riquezas, da proteção jurídico-formal dos trabalhadores e da previdência social. Os partidários dos governos Lula e Dilma no Brasil, por exemplo, acabaram se apropriando o termo que, até então, quando não tendia (classicamente) a ser uma injúria liberal-democrata que visava desqualificar essas questões, designava laudativamente as políticas socialmente progressistas dos governos Vargas, Peron, etc. Aliás, em relação ao populismo dos governos e das políticas destes líderes, vale destacar a teorização sociológica e econômica elaborada pela escola dependentista brasileira, nos anos 1960: pois, nas obras de autores como Florestan Fernandes, Octavio Ianni ou Fernando Henrique Cardoso, entre outros, se propõe uma definição analítica (e não mais pejorativa, apesar de ‘marxiana’) do populismo como expressão político-institucional de determinado ciclo econômico, a saber, o da industrialização por substituição de importações.

²⁰⁵ Cabe lembrar que, na segunda parte de *Que fazer?*, Lenin indaga acerca da capacidade do povo a querer seu próprio bem. Pois, as massas não manifestam sempre as mesmas vontades que os partidos *populares*, e por isso são manipuláveis pelos partidos *populistas*. Por exemplo, o assalariado industrial pede aumentos salariais e condições decentes de trabalho, ao passo que o Partido Comunista quer abolir o capitalismo e, portanto, o assalariado como tal. Lenin frisa a inépcia espontânea das massas, que, estando muito ligadas a suas tradições e a sua religião, se opõem aos projetos do Partido. Daí o papel dos intelectuais: possibilitar que as massas se conscientizem de sua situação material objetiva e da necessidade da revolução proletária. Percebe-se, nesse vanguardismo leninista, uma nítida manifestação do despotismo da competência, que voltaremos a encontrar na peritocracia liberal-democrata contemporânea...

Posto isso, há inegável discrepância entre as caracterizações marxista e liberal do populismo, do ponto de vista de seus graus respectivos de acribia e objetividade. Destarte, a matriz da crítica marxista do populismo, acima mencionada no contexto estritamente russo do fim do séc.XIX, ainda se destaca no decurso do século seguinte por lograr produzir descrições materialistas renovadas e convincentes da estrutura social típica dos populismos estado-nacionalistas, bem resumidas por Michael Löwy:

O populismo é um movimento político -com diversas formas de organização (partido, sindicatos, associações diversas)- que possui uma grande base popular (de operários, camponeses e classes médias), sob uma direção burguesa/pequeno-burguesa e a liderança carismática de um caudilho. Uma vez no poder, este movimento, que afirma representar o ‘povo’ em seu conjunto, adota uma política bonapartista, supostamente acima das classes, porém, em última análise, a serviço dos interesses do Capital (o que não impede fricções com setores da burguesia). Pode também -sobretudo caso exista uma pressão de sua base- fazer concessões econômicas e sociais às classes exploradas e/ou tomar medidas de tipo anti-imperialista.²⁰⁶

O populismo russo do fim do séc.XIX visava uma revolução, incoerente segundo os critérios marxistas, que não necessitasse utilizar as contradições materiais internas do desenvolvimento do capitalismo, nem esperar pela constituição de um proletariado pletórico o suficiente para se tornar o agente universal da história. Se os movimentos do séc.XX aqui retratados por Löwy são tidos por populistas segundo esses mesmos critérios marxistas, não é mais apenas porquanto careceriam de metodologia e relevância revolucionárias, mas porquanto eles usam da retórica da justiça social, do progresso e, inclusive, da revolução para designar projetos político-econômicos evidentemente condizentes com a sobrevivência (e, mais, com o desenvolvimento) do capitalismo, embora possam representar momentaneamente uma alternativa crível ao domínio de segmentos mais classicamente reacionários da

²⁰⁶ M. Löwy – *Transformación del populismo em América Latina*, Utopías del Sur, Año II, n.3, Buenos Aires, primavera 1989, p.5-6.

burguesia, ligados aos ciclos precedentes da exploração econômica. O populismo dos *narodnikis* criticados por Lenin era néscio; os populismos do séc.XX descritos por Löwy são matreiros: embora pretendam acatar sobranceira e exclusivamente os interesses superiores do povo uno, tais movimentos policlassistas servem prioritariamente para modernizar os instrumentos da exploração burguesa e para solapar o protagonismo do proletariado no âmbito da luta de classes. Daí o valor político-estratégico inegável da mixórdia programática típica dos populismos. Por exemplo, muitos deles advogam, simultaneamente, um conservadorismo moral (em nome das tradições, da religião ou dos “valores” da família patriarcal), um anticapitalismo (em nome da defesa dos interesses dos trabalhadores, do campesinato, dos pequenos proprietários e do pequeno empresariado) e um anticomunismo (em nome da ordem e da unidade nacional). À leitura dessa lista heterogênea, cabe notar, pois, que, em contextos diferentes, a inconsistência denunciada por Lenin segue afetando o(s) populismo(s), com a ressalva importante, todavia, de que essa lacuna se torna proveitosa para a burguesia numa época em que o capitalismo ocidental precisa 1) se precaver contra a expansão da verdadeira revolução proletária²⁰⁷; 2) multiplicar os focos estado-nacionais de acumulação, exploração e produção a fim de lograr racionalizar, uniformizar e compatibilizar entre si os circuitos da (inter)dependência econômica internacional. Ora, ao juntar, em geral, as pautas trabalhista e autoritária, i.e., a “esquerda do trabalho” e a “direita dos valores morais”, o populismo do séc.XX não só aparentou “solucionar” a luta de classes (e seus perigos insurrecionais para a burguesia) como também contribuir à modernização econômica e à aceleração do processo capitalista nos países onde atuou, isso por meio de uma política que oscilava 1) entre conciliação de classes²⁰⁸ e ditadura oficialmente aclassista²⁰⁹; 2) entre “fantochização” dos corpos intermediários²¹⁰ e disciplinamento militar da sociedade

²⁰⁷ Inicialmente: na Europa, na China e na América Latina do período entreguerras; e, em seguida: no resto do mundo, durante o período da descolonização e da guerra fria.

²⁰⁸ Concessão de direitos sociais às classes trabalhadoras “em troca de” uma repressão impiedosa dos movimentos populares espontâneos, afim com os interesses da burguesia e do patronato.

²⁰⁹ Exercida em virtude de critérios brutalmente personalistas, e/ou nacionalistas, e/ou raciais, e/ou religiosos.

²¹⁰ Partidos, sindicatos, associações, cujo reboquismo parodiava uma vida social pluralista, dialógica e progressista.

em seu conjunto²¹¹. Em suma, ao destravar as lentidões e os bloqueios inerentes ao pluralismo parlamentar graças a uma aliança com as massas simbolizada pela figura carismática do homem providencial, situado acima dos partidos e da própria política como tal, o populismo estado-nacionalista, quer sob suas formas mais eleitoreiras e compatíveis com a manutenção formal das instituições democráticas²¹², quer sob suas formas mais ditatoriais e autocráticas²¹³, representou tendencialmente uma alternativa política proveitosa para certos segmentos da burguesia aos quais permitiu que sobrepujassem outros segmentos, concorrentes, da mesma, até então dominantes. Vale frisar, portanto, que, de acordo com uma grade de compreensão estritamente marxista, o rótulo de “populista” *sempre* irá designar um projeto reacionário (tradução em “democrátês”: de direita); ao passo que a sua dúbia reciclagem pelos liberais desemboca em seu não menos dúbio desdobramento num populismo de direita (reacionário, ou até fascista/nazista) e num populismo de esquerda (socialista/comunista). O que diferenciaria esses populismos, segundo os democratas liberais? Seus projetos respectivos (progressismo e justiça sociais no caso do

²¹¹ Partido único, sindicato único, vida social aterrorizada e reduzida, a força, ao mais absoluto apolitismo.

²¹² Exemplos: o governo Peron (Argentina) de 1946-1955, o governo Vargas (Brasil) de 1951-1954, o governo de Lázaro Cárdenas (México) na década de 1930, os governos de Velasco Ibarra (Ecuador) entre 1930 e 1960, entre outros. Aplicando a critériologia marxista ao século XXI latino-americano, será que os governos de centro-esquerda que dirigiram a maioria dos países do continente durante a década de 2000 e os primórdios da década seguinte se enquadram nesta vertente “democrática” do leque de práticas institucionais do populismo? A resposta é claramente negativa: pois, na exceção do bolivarianismo venezuelano (o qual, aliás, tem a circunstância atenuante de sofrer um sítio constante por parte dos Estados Unidos e de seus aliados liberais venezuelanos desde a posse de Chavez em 1999), o autoritarismo “potencial” ou “latente” daqueles governos latino-americanos de centro-esquerda apenas existiu na imaginação fértil de uma oposição liberal que, até o segundo terço da década de 2010, era incapaz de vencer um pleito eleitoral. O que não significa, evidentemente, que eles tenham sido marxistas e/ou tenham ameaçado o capitalismo latino-americano (muito pelo contrário, o fizeram entrar numa nova época: a da inserção das camadas populares nos circuitos do consumo em massa e do crédito).

²¹³ Exemplos: o Estado novo varguista (1937-1946), o regime fascista de Mussolini (1922-1945), o regime nacional-socialista de Hitler (1933-1945). Não que o nazismo tenha (à imagem da *Carta del lavoro* fascista de 21 de abril 1927 na Itália, ou da *Consolidação das Leis do Trabalho* varguista de 1 de maio 1943 no Brasil) reforçado o dispositivo jurídico-legal e sindical destinado a proteger o trabalhador alemão, muito pelo contrário, mas seu aclassismo racista, que professava a “igualdade espiritual” de todos os Arianos, serviu de justificação tanto para a perda de todos os direitos trabalhistas pré-existentes quanto para o exercício de uma “pressão estatal palpável sobre os patrões [que] produziu resultados visíveis, sob forma de melhoras das condições de trabalho e moradia” (David Schoenbaum – *Hitler's social revolution. Class and status in Nazi Germany 1933-1939*, Doubleday & Company, inc., Garden City, New York, 1966, p.94).

populismo de esquerda; tradicionalismo e verticalidade essencializada no caso do populismo de direita). Qual a raiz comum que os reuniria? Seu “estilo”, que, segundo diagnosticam os liberais, mistura antiparlamentarismo; simplificação institucional²¹⁴; repúdio ao pluralismo²¹⁵ e aos direitos humanos fundamentais; designação de bodes expiatórios; normalização da violência verbal e física na política; personalismo do poder; reivindicação pelo chefe de uma ligação privilegiada com “a maioria silenciosa”, tida como povo verdadeiro; intervencionismo econômico; burocracia endêmica... O populismo se junta à demagogia, ao ódio, ao totalitarismo, etc., no acervo de *mots-valise* condescendentes, de quase-conceitos parcamente definidos, sorratamente éticos, e de pseudocríticas desprovidas de critérios objetivos de aplicação, que os democratas liberais costumam manejar para anatemizar quem discorda das pautas políticas e dos projetos sociais burgueses. Por exemplo, identificar um mal comum ao comunismo e ao nazismo, nem que esse mal seja meramente “estilístico”, permite que democratas liberais omitam as razões que esclarecem fatos históricos bem mais tangíveis que esse tal “estilo” (a saber, as alianças sistematicamente travadas pelas burguesias alemã e italiana com o nazifascismo, fosse às custas da existência da democracia parlamentar, justo para eliminar o bolchevismo) e reduzam mui comodamente à barbárie qualquer relativização classista e qualquer contestação proletária da normalidade capitalista. Assim, a indignação e os gritos de protesto morais bestializam utilmente todo pluralismo social real, além de ensejar a

²¹⁴ A esse respeito, ler: P. Rosanvallon, “Penser le populisme”, publicado em lavedesidees.fr, em 27 de setembro de 2011 (particularmente: p.6-7). Os únicos critérios liberais de definição do populismo que podem vagamente ser tidos como objetivos (i.e., observáveis) remetem a essa simplificação das instituições democráticas. De fato, Viktor Orbán na Hungria ou Mateusz Morawiecki na Polônia tentam neutralizar ou até desativar as cortes constitucionais e os tribunais superiores que podem emendar, limitar ou barrar as decisões do executivo e do legislativo. No entanto, cabe notar que 1) em nenhum momento, eles deixam de se submeter ao processo eleitoral; 2) identificar estritamente o equilíbrio institucional dos poderes com a própria democracia consiste em endossar uma definição schumpeteriana, meramente técnica, da mesma.

²¹⁵ “A essência do populismo não é... a crítica das elites, e sim o antipluralismo. Ora, sem pluralismo não existe democracia alguma” (entrevista do cientista político Jan-Werner Müller pelo jornal *La Croix*, em 6 de abril de 2017. Link: <https://www.la-croix.com/Journal/Lessence-populisme-cest-lanti-pluralisme-2017-04-05-1100837505>). Para mais amplos detalhes sobre essa caracterização: J.-W.Müller- *Was ist Populismus? Ein Essay*, Suhrkamp, Berlin, 2016. Conforme veremos (cf.§§18-19 do presente artigo), nos países desenvolvidos, o pluralismo democrático vem sendo solapado pela peritocracia liberal há 3 décadas. Curiosamente, o olhar crítico dos contemptores atuais do populismo não logra envidar tamanho grau de argúcia em relação a esta espécie de antipluralismo...

autopromoção dos liberais sob o feitiço de parâmetros de lisura democrática e de intransigência humanista, o que não deixa de ser deveras extravagante, para dizer o menos, em se tratando de um ideário (o liberalismo) que tem justificado e paramentado, por exemplo, o imperialismo colonial do fim do séc.XIX e do início do séc.XX, com seu lote de práticas maciça e metodicamente concentracionárias e exterminacionistas, e suas várias dezenas de milhões de vítimas, cientificamente deportadas e/ou assassinadas na Ásia e na África²¹⁶. Por conseguinte, se, em virtude de sua acepção marxista, o termo “populismo” corresponde à precisa descrição da estruturação social de um movimento político, e à explicação, decorrente de tal descrição, de como esse movimento consegue parasitar e frustrar o projeto revolucionário autenticamente socialista ao simular o progressismo emancipatório popular, esse termo passa a desempenhar, quando utilizado em seu sentido liberal-democrata, o papel de mera etiqueta infamante, sinônima ou quase sinônima do termo “demagogia”, com um eventual agravante “totalitário”. Conclusão: caso calhasse-me destacar uma só característica comum a ambas as concepções marxista e liberal do populismo, seria a importância da ambiguidade: na concepção marxista, tal ambiguidade é necessária ao sucesso da estratégia populista, que, assim como a estratégia liberal-democrata, só que através de métodos diferentes, diligência defender, oficialmente, interesses compartilhados por todas as camadas sociais da população, enquanto apenas defende, afinal, os interesses capitalistas; na concepção liberal, essa ambiguidade remete à violência dos métodos populistas, que apontaria para uma porosidade constitutiva desses movimentos, sejam seus temários oficiais de esquerda ou de direita. Daí que valha sondar mais adiante as dinâmicas que fazem do “povo” uma categoria tão movediça.

²¹⁶ De fato, a redação de um “livro negro do liberalismo” que fosse proceder em relação à história da democracia parlamentar com uma metodologia tão (digamos...) escrupulosa como aquela adotada pelos ilustres autores do *Livro negro do comunismo* por exemplo, não deixaria de produzir balanços fartamente documentados de centenas de massacres que, juntos, somariam no mínimo várias dezenas de milhões de vítimas... E de nada adiantaria os liberais se defenderem por meio da excelência das intenções e dos princípios da democracia representativa, já que é exatamente o que certos comunistas fazem quando, para se defender contra acusações de totalitarismo, tentam separar a verdade da ciência marxista e as desventuras do socialismo real.

O dêmos é tudo (Atenágoras de Siracusa).

§7. *O povo: noção polissêmica, volúvel e aporética.* O repúdio ao populismo costuma se valer de uma rejeição, aparentemente louvável, dos extremismos políticos, que expressa acima de tudo uma desconfiança persistente das classes abastadas em relação à legitimidade de um temário político que seria explicitamente popular; desconfiança esta que, sejamos francos, em que pese à pretensa imparcialidade de sua diagnose, é uma forma sobremodo inegável de antidemocratismo. Só que estando, claro, afim com poderes institucionais que foram especificamente moldados por e para tais classes privilegiadas, o referido antidemocratismo, passível de formulações diversas, pode, sem excessiva dificuldade, se pagar ao luxo, 1) em sua versão liberal (socioeconômica), de justificar as desigualdades por viés de narrativas meritocráticas (que Max Weber chama de *teodiceias do privilégio*, e Pierre Bourdieu de *sociodiceias*), eventualmente matizadas de darwinismo social e de paternalismo bem ou mal digeridos²¹⁷; e, 2) em sua versão republicana (político-institucional), de equiparar seus interesses particulares de classe com o interesse pretensamente geral, além de tachar de “facciosa” toda contestação popular desta equação típica do contratualismo moderno. O povo sendo indivisível, diz ele, nenhum grupo tem, por conseguinte, o direito de se valer do monopólio da expressão das aspirações populares sem, *ipso facto*,

²¹⁷ Esse paternalismo pode ser benevolente ou hostil, e abrange uma gama eclética de justificações humanitárias ou pseudopericiais da ordem social vigente (como, por exemplo, as teorias do gotejamento gradual, nas camadas subalternas da sociedade, das riquezas legitimamente logradas e acumuladas pelos mais aptos). Nele se enquadra, creio, a noção de *fascismo social* recém-cunhada por Boaventura de Sousa Santos, que concerne a formas (novas, segundo o autor) de dominação que, apesar de inseridas com cada vez mais naturalidade no dia a dia de nossos Estados democráticos, postulam, num gesto thatcheriano, a inexistência definitiva da própria sociedade, e portanto a inópia da vontade de justiça, de solidariedade e de universalidade. Tais postulados, segundo Boaventura, condizem com práticas agressivas e invasivas de privatização do espaço público, das liberdades básicas e dos “comuns”. A meu ver, no entanto, não é necessário tirar de seu contexto histórico-político a noção precisa de fascismo para lograr caracterizar tendências ou práticas afinal típicas da normalidade capitalista, e perfeitamente assumíveis no âmbito meritocrático da democracia liberal. Aqueles que Boaventura de Sousa Santos chama de “fascistas sociais”, eu antes chamaria de “democratas liberais coerentes”; e o que ele categoriza como “fascismo social”, eu antes categorizaria como “a velha lógica democrata-burguesa de sempre”, voltando a ser ela mesma, depois do parêntese aberrante do Estado de bem-estar social.

obrar contra essa unidade formal do povo²¹⁸. Assim procedendo, em nome e prol do “povo”, o antidemocratismo das camadas superiores da sociedade se faz de bom senso normativo, baseado no exercício de competências e méritos que a ordem social vigente retrataria fielmente. Faltar com esse bom senso burguês disfarçado de ciência econômica ou fardado de virtude republicana significa logo incorrer no populismo e na demagogia... Daí que valha elucidarmos agora os diversos sentidos da palavra “povo”, dos quais derivarão diversos sentidos da palavra “populismo”. 1) O *povo nativo*, i.e., o povo enquanto ἔθνος (*ethnos*), entidade culturalmente homogênea, ou continuidade espaço-temporal, tribal ou quase tribal, de um *ethos*, i.e., de um conjunto de costumes e diretrizes comportamentais, que possui a mesma origem oficial, mítica ou não, articula-se na mesma língua, e reverencia os mesmos ritos, cultos, totens e tabus. Trata-se de um conceito pré-político do povo, na medida em que, aqui, as tradições simbolizam a unidade e intimidade distintivas de uma linhagem, de um parentesco. Suas questões primordiais remetem, portanto, à identidade e à alteridade, i.e., à fronteira que separa um “nós” dos “outros”. Aqui, o inimigo é tendencialmente exterior. 2) O *povo soberano*, i.e., o povo como δῆμος (*dêmos*), originalmente mera unidade administrativa na Grécia antiga, que, aos poucos, se viu outorgar direitos políticos que, apesar de distinguirem aqueles que os exerciam da multidão inferior ou do populacho (ver ponto 4 abaixo), carregavam uma dinâmica isonômica própria, normativa para as concepções concernentes ao espaço e ao interesse públicos, que “fez a história” dos séculos VII a IV a.C no Peloponeso. Aqui, o inimigo é predominantemente interno, consistindo em facções oligárquicas que conspiram em seu benefício próprio à sombra dos liames civicos “universais” que as invisibilizam oficialmente. Porém, na ocasião de uma crise de legitimidade, dados subgrupos constantemente lesados ou ignorados (tidos como facções enquanto não vencem) podem chegar a denunciar eficazmente a natureza oligárquica das alianças dominantes e, portanto, sua incompatibilidade com esses mesmos liames. A incoerência inevitável do exercício, de fato oligárquico, do poder político oficialmente democrático-formal

²¹⁸ Melhor dizendo, de acordo com o direito burguês, nenhum grupo a não ser a burguesia, tem o direito de fazer o que a burguesia faz sempre, a saber, falar monopolisticamente em nome do povo.

não pode deixar de desembocar em tamanhas crises de legitimidade. Além do mais, quando elas sobrevivem, os oligarcas desmascarados (i.e., tidos como facciosos, desde o dia em que ficam derrotados) podem facilmente se ver retratados como pertencentes a algum partido às ordens de forças estrangeiras, já que, de praxe, seus membros viviam lesando a comunidade instaurada por liames isonômicos em si forçosamente impecáveis. 3) O *povo trabalhador*, i.e., o povo como *plebs*: esse é o conceito social de povo como conjunto de grupos dominados, parcial ou totalmente excluídos (de fato ou de direito) do desfrute de bens patrimoniais e, por extensão, privados do exercício efetivo de vários direitos políticos. Esses grupos populares reunidos pelo termo de *plebs* se caracterizam pelo fato de que seus membros vivem de seu trabalho. Mais precisamente, a plebe reúne tanto aqueles que podem viver da venda dos produtos de seu trabalho ou da venda de seu trabalho como serviço (os trabalhadores), quanto aqueles que vivem exclusivamente da venda de sua força de trabalho e que, portanto, não possuem nem os produtos de seu trabalho, nem o seu próprio trabalho (os proletários). A questão crucial aqui é a justiça, tida como redistribuição material para fins de atenuação das discórdias, ou, como dizia Maquiavel, dos “humores”. O inimigo, neste caso, é indiferentemente interno e/ou externo, uma vez que, mesmo sendo ainda bastante heterogêneo, o conceito de plebe *qua* classe social, por se alicerçar num critério de definição material, já basta para lograr desvelar a imprecisão culposa do conceito de cultura e desmascarar a artificialidade ideológico-mitológica do conceito oligárquico de nação (que, em sua acepção moderna, é suscetível de remeter tanto à identidade cívica e, portanto ao *dêmos*, quanto ao parentesco familiar ou tribal do *ethnos*, particularmente em situações que envolvem a sobrevivência da coletividade política, como no caso de uma guerra). 4) O *povinho*, o povo como *λαός* (*laos*), i.e., no melhor (e no mais raro) dos casos, a população de dado lugar em geral (sem maior caracterização), ou, com mais frequência, o populacho, a população, agregado social desqualificado, multidão inferior, distinta do *dêmos*. Trata-se então da massa idiota, ie, etimologicamente, apolítica por ser politicamente incompetente. Atrás desse termo, extremamente pejorativo (que vocábulos como “leigo” ou “laico” ecoam de modo muitíssimo fraco, indireto e longínquo em língua lusa), reencontramos a questão dos critérios da concessão da

cidadania plena, porém, desta feita, em sua vertente negativa, pois o populacho corresponde, justamente, àquela multidão que “desmerece” *a priori* da cidadania. Insisto: não *a posteriori*, i.e., em decorrência de algum crime cuja comissão desqualificaria politicamente seus autores; e sim *a priori*, i.e., em virtude de alguma espécie de ações e atividades de cujo cumprimento os membros do *laos* são, pelo contrário, tidos como incapazes. Dependendo dos termos concretos da distinção do *dêmos* e do *laos*, essa multidão pode reunir, por exemplo, todos os “cidadãos passivos” e os excluídos de um sistema eleitoral censitário, ou todas as “cidadãs” num sistema eleitoral baseado no sufrágio universal masculino. Daquilo que precede, pode-se observar que, sendo altamente polissêmico, o conceito de povo, além de propenso a uma volubilidade que tem seu valor para quem almeja utilizar e manobrar multidões, também representa um atalho prenhe de virtuais dinâmicas da história. Pois, tais ambiguidades irão ecoar nas contradições reais que, na modernidade, o pretenso consenso pluralista das teorias do contrato social almejará ocultar. Seguem alguns exemplos.

§8. *Primeiro exemplo: a passagem do laos à plebs.* Passar do *laos* à *plebs* significa acessar a consciência de classe trabalhadora *lato sensu*, ou até mesmo, proletária *stricto sensu*: as camadas da população que permaneciam excluídas da vida das instituições e das decisões políticas descobrem sua aptidão ao protagonismo social. O que ocorre aqui é uma transformação interna ao próprio *laos* que, ao se tornar ciente de si, de sua potência produtiva e/ou de sua indispensabilidade econômica, também passa a se organizar para lutar contra uma situação política e uma ordem social doravante inaceitáveis. Vale notar que, aos olhos da burguesia capitalista, se a parte do *laos* que alcança a consciência de classe trabalhadora *lato sensu* pode, pontualmente, ser paparicada para lograr isolar e enfraquecer o proletariado *stricto sensu* (estratégia essa que, a longo prazo, deu à luz a tal “classe média”), a parte do *laos* que alcança a consciência de classe proletária nunca deixa, pelo contrário, de pertencer à corja do *laos*. Simplesmente, ela passa a ser identificada com a canalha, alvo de repressão policial. Do outro lado da luta de classes, aos olhos do proletariado, a parte do *laos* que se recusa ao protagonismo sociopolítico corresponde ao *laos* do *laos*, i.e., à plebe “alienada” (Marx), à *plebs* que não atua como proletariado, seja porquanto não

discerne que a defesa de seus interesses reais se coaduna com tal atuação, seja porquanto não intenta tal atuação (como no caso dos sindicatos “amarelos”), seja porquanto não é capaz de desempenhar tal papel, por motivos materiais objetivos (como nos casos do precariado e do lumpenproletariado, variáveis de ajuste ilhadas no parasitismo social, às margens dos modos e das relações de produção que possibilitariam sua inserção no seio do proletariado²¹⁹). Embora, de uns anos para cá, se multipliquem os esboços de redefinições positivas do vocábulo “populismo”, inclusive em certos pensamentos marxizantes ou republicanos²²⁰, sustentar-se-á nas

²¹⁹ É imprescindível ressaltar, por conseguinte, que, mesmo no marxismo, ainda subsiste, no seio das camadas populares, um *laos* fora do proletariado, uma multidão informe que, carecendo de qualquer consciência de classe é, por isso, manipulável à vontade pela burguesia. Em seu seio se recrutam, decerto, fura-greves, quebradores de piquetes e milícias patronais, mas sobretudo a imensa massa de manobra dos idiotas úteis do Capital, que, ao fazerem “caras-de-paisagem” diante da luta de classes de que também são vítimas, creem ora poder se eximir da mesma, ora arriscar bem menos do que aqueles que, embora vivam em condições semelhantes, resolvem protagonizá-la. Assim sendo, esse *laos* da alienação, além de fornecer batalhões de aliados objetivos à burguesia, não é apto à superação de sua “incompetência” sociopolítica pelos seus recursos próprios (certas páginas *d'O Manifesto do Partido Comunista* de 1848 não deixam dúvidas a esse respeito). Sobre tais bases, o problema torna-se o de saber qual o papel exato dos trabalhadores não-proletários e dos diversos exércitos de reserva do Capital nos projetos revolucionários...

²²⁰ Tem havido um interesse renovado em torno do termo “populismo” na Europa e nos Estados Unidos no séc.XXI. Ora, é digno de nota que muitas das retomadas teóricas dessa palavra adotam o feito de tentativas para lavá-la de suas conotações predominantemente pejorativas. Destarte, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (numa ótica pós-marxista que acabou inspirando o movimento espanhol Podemos) pleiteiam a favor do reconhecimento do valor genuinamente radical do populismo, que corresponderia, por exemplo no contexto do peronismo, a resistências e conflitos sociais múltiplos, que, ao invés de fragmentarem a sociedade, gerariam a própria política, i.e., a capacidade que a multidão popular tem de se insurgir como que harmonicamente contra o poder instituído hegemônico. Em *Populisme: les demeures de l'histoire*, Chantal Delsol (numa ótica que junta republicanismo e aristotelismo) parte do diagnóstico (a meu ver: exato) de que, tendo a noção de populismo a função de injuriar um adversário, ela propicia muito mais informações acerca de quem a usa do que acerca de quem ela alveja. Sobre tais bases, Delsol não pretende restaurar o valor político do populismo, e sim determinar 1) a que necessidades reais ele remete (resposta: às necessidades de enraizamento e de estabilidade); e 2) o grau de legitimidade das mesmas num regime político, a democracia parlamentar e pluralista moderna, que costuma se valer da soberania... popular. Ora, conforme Delsol observa, de modo cada vez mais gritante, esta legitimidade se vê negada pelo elitismo universalista, globalista, liberal, humanista, desenraizado e burocrático que anima as classes abastadas dos grandes conjuntos federais supranacionais contemporâneos; elitismo que, apesar de indubitavelmente capitalista, compartilha com o vanguardismo leninista que forjou a injúria “populismo”, do mesmo desprezo supostamente esclarecido e potencialmente despótico para com as insuficiências e as nostalgias do povão. Justamente, em relação a esse povão, a obra de Jean-Claude Michéa, sobre a base de uma analítica meticulosa, documentada e devastadora dos discursos e mecanismos liberal-democratas, preconiza (numa abordagem anarco-socialista) o advento de um populismo antiliberal de proximidade sobre as ruínas das sociedades civis desindustrializadas do já falecido primeiro mundo, populismo esse que, além de alheio às utopias longínquas e aos grandes edifícios institucionais que têm caracterizado os socialismos reais do séc.XX, leninista, estalinista ou maoísta, ecoaria a *common decency* enfatizada por George Orwell, i.e., a decência prática, cotidiana, das

linhas seguintes que o “populismo de esquerda” não corresponde a essa passagem do *laos* à *plebs*, mas antes condiz com as contradições que assombram as origens das revoluções liberais burguesas, i.e., com as ambiguidades sintomáticas da instauração das repúblicas formais modernas.

§9. *Segundo exemplo: a passagem do laos ao dêmos.* Passar do *laos* ao *dêmos* equivale a desposar a consciência cívica e/ou nacional, ie, a cidadania formal, isonômica e (oficialmente) aclassista. O resultado desse tipo de conversão poderia, na modernidade política, ser chamado de “populismo cívico” ou de “demagogia nacional-cívica”, não fosse o fato digno de destaque de que, justamente, por amiúde congruir com interesses meramente oligárquicos (dissimulados pelos invólucros retóricos da “meritocracia” ou da “virtude republicana”), ele raro se vê explicitado como tal, a não ser por nostálgicos do Antigo Regime. O que ocorre aqui não é uma transformação do próprio *laos*, e sim uma saída para fora deste, ora porque ele deixa de existir (caso *todos* seus membros se tornem cidadãos de pleno direito, cidadãos ativos; o que, até hoje, nunca aconteceu *stricto sensu*: menores de idade, por exemplo, são cidadãos em devir, que ainda não desfrutam do exercício de seus direitos cívicos), ora porque dado grupo até então pertencente ao *laos* encontra-se agraciado pela obtenção da cidadania ativa (o que significa que este grupo extirpado de um *laos* que segue existindo passa a adotar uma posição jurídico-política sobranceira em relação ao mesmo). Decerto, intervêm incontestavelmente rudimentos de passagem do *laos* à *plebs*, i.e., à consciência de classe social oprimida, no decurso dos episódios revolucionários prenunciativos ou originários do republicanismo formal (exemplo: a Marcha para Versalhes de outubro de 1789, ou os levantes de *sans-culottes* parisienses armados em setembro de 1792). No entanto, ainda que a burguesia dos séc.XVIII-XIX tenha sabido reconhecer, e de bom grado diga-se de passagem, que “é preciso agitar o povo antes de servir-se dele” (Talleyrand), i.e., utilizar em seu proveito tais

peças humildes, decência imediatamente moral sem jamais ser moralista, humana sem ser humanista nem humanitária. Cada qual a sua maneira, todos esses autores admitem a virtualidade catastrófica do populismo de extrema-direita; sem contudo se furtar a enfatizar que, no preciso contexto político-econômico dos anos 2010, a maioria dos populismos expressam ideias que os cleros periciais resolveram calar, como se inexistissem, a saber, a autoridade e a soberania políticas, a regulação dos mercados, o controle institucional dos bancos, a integração econômica e cultural dos imigrantes, etc.

rompantes sanguinários, inevitáveis, de uma população em si néscia; ela também enfatizou (por exemplo, ao massacrar dezenas de milhares de trabalhadores parisienses em junho de 1848 ou ao dizimar a Comuna em maio de 1871) a necessidade de não protelar a repressão da canalha tão logo esta tenha cumprido seu único papel aceitável, a saber, contribuir a título de massa de manobra para a instauração de um regime cujo soberano passa a ser a totalidade das “pessoas de bem”, i.e., os cidadãos... ativos, as “pessoas de *bens*”, competentes por lograrem justificar de uma renda regular e da posse de bens materiais; tradução: por pertencerem à burguesia. É claro, análises republicanas, mais propensas ao comedimento, irão frisar que os pilares desse regime sendo universalistas e formalistas, é, portanto, o grande mérito dele ser capaz de auto-aprimoramento institucional. De fato, a democracia parlamentar dos primórdios não excluía definitivamente “populares” ou “passivos” da cidadania: eles eram sim oficialmente cidadãos; simplesmente eles eram representados *a priori* (ao passo que os cidadãos ativos eram representados *a posteriori* por aqueles que elegiam). Tal passividade remetia a sua inaptidão a satisfazer a critérios que eram *os mesmos para todos*; os quais, ademais, evoluíram, em questão de décadas, em direção a uma “democratização” dos direitos (e dos deveres...) políticos. Aliás, a história das repúblicas é ritmada pela contestação popular, “leiga”, da legitimidade dos referidos critérios da cidadania plena; e pela contestação paralela (por parte da burguesia e em nome da meritocracia) da competência que o *laos* republicano dos cidadãos passivos possuiria de contestar sua própria passividade política. Pois, desmascarar os interesses particulares da burguesia que se escondem atrás do suposto interesse geral do povo/Estado-nação e pleitear a favor de interesses populares não-burgueses é sempre correr o risco de se expor à acusação meritocrática (ou republicana) de cindir o povo ao distinguir *dêmos* e *plebs*, soberano e trabalhador, quem manda e quem sustenta quem manda²²¹. Essa é

²²¹ Essa acusação meritocrática tem uma origem iluminista. Assim, grande parte do enciclopedistas almejava o fim das hierarquias do Antigo Regime (i.e., das hierarquias por ordens) e sua substituição por uma hierarquia “racional” (que espelharia o grau de competência socioeconômica). No iluminismo, a hierarquia racionalizada da sociedade corresponde, portanto, à tomada do poder pela burguesia. Aliás, toda concepção da igualdade política que passaria por uma contestação desta hierarquia “racional” entraria, segundo muitos autores, em contradição com a própria natureza humana. Citemos Voltaire: “[N]ão pretendo falar da população: em todos os países, sua ocupação

propriamente a contradição fincada no liberalismo político e na isonomia estatocional: quando em 1789, sob a égide dos lemas de Sieyès, os representantes do Terceiro-Estado proclamaram que este tornava-se sinônimo do Estado-nação, decerto aboliram os demais Estados, aristocrático e eclesiástico, ilegítimos por não serem “populares”, porém também desencadearam *ipso facto* uma série de contestações referentes à definição e abrangência da dita “legitimidade popular”, conceito que veícula a demagogia própria à burguesia, i.e., a demagogia cívica e parlamentar, mas só se vê exposto à luz do dia como tal quando chega a ameaçar os interesses da alta burguesia. Ora, de 1789 a 1792, esta conseguiu manter as aparências de sua legitimidade popular ao tutelar a Revolução e ao aliar-se episodicamente, para tanto, a membros do *laos* armados por ela para contribuírem à *tabula rasa* das elites²²². Notemos com proveito : por enquanto, curiosamente, nenhum sinal alarmante de demagogia, já que liberais não podem ser demagogos e que a demagogia só pode ser uma acusação de liberais destinada a injuriar seus adversários... Aliás, de repente, de 1792 a 1794, tudo muda. Pois, num contexto emergencial de derrocada da monarquia, de proclamação da república e de guerra generalizada, tanto civil quanto externa, a questão da legitimidade popular adotou novos contornos (mais suscetíveis de garantir a sobrevivência da própria Revolução, então ameaçada por toda parte), e se voltou contra toda pessoa (fosse ela... burguesa) simplesmente suspeita de simpatia para com o Antigo Regime. De repente, patriotismo e republicanismo matizaram-se de certo militarismo popular, impelido por uma conscrição geral inédita na história europeia. Destarte, ao instaurarem o sufrágio universal masculino e o tabelamento dos preços, em 1793, a Convenção e o Comitê de Salvação Pública, sob o domínio da Montanha (constituída, principalmente, por jacobinos oriundos da baixa e da média burguesia), também inauguraram uma tradição política que, para poder erguer o estandarte do mais absoluto aclassismo republicano, ficou mais atenta à pluralidade social de sua base, e, por isso, passou a reconhecer, contra o universalismo formal do liberalismo

única se limita ao trabalho de suas mãos: o espírito de uma nação sempre reside no pequeno número, que faz o grande número trabalhar, é alimentado por este, e o governa” (Voltaire – *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, II, CLV).

²²² Isto é: para eliminarem aristocratas conspiradores ou padres refratários.

voltaireiano que predominara de 1789 a 1792, a relevância de certas reivindicações (materiais ou não) oriundas do *laos*. *Ecce Sinistra!*... Ora, será mesmo legítima a acusação de demagogia que o liberalismo girondino da época não deixou de endereçar a esta ala “esquerda” do republicanismo?²²³ À primeira vista, é inegável que certas de suas características constam entre aquelas geralmente atribuídas no século XX ao populismo: assim, caso se julgue o governo revolucionário montanhês através dos critérios liberais da nossa modernidade tardia, tratava-se de um regime que, em nome da legitimidade popular, designava inimigos a eliminar fisicamente, e de forma sistemática²²⁴. E, caso se julgue esse governo através dos critérios marxistas, tratava-se de uma aliança *de fato policlassista*, com grande base popular urbana e rural (principalmente radicada no *laos*), sob controle de segmentos consistentes das baixa e média burguesias, eles mesmos liderados por chefes carismáticos dotados de forte poder militar (dentre os quais se destacava Robespierre, o Incorruptível). Contudo, vale salientar, primeiramente, que os referidos chefes respeitavam o princípio da eleição. Ademais, quanto ao regime de exceção (o Terror) que vigorou enquanto os chefes montanheses ocupavam os principais cargos do executivo da Revolução, ele decorria da situação retratada acima, da qual eles herdaram, e que é perfeitamente resumida pelo título do decreto “A Pátria em perigo” de 22 de julho de 1792. Enfim, não deve ser esquecido que essas leis de exceção, por mais radicais que fossem, eram institucionalmente enquadradas. Aliás, foi justo em nome delas que esses mesmos montanheses do Comitê de Salvação Pública foram prontamente liquidados pelo poder verdadeiro (os grandes bancos), assim que foi tida como cumprida a missão primordialmente militar pela qual haviam sido designados. A partir da Reação Termidoriana de 1794, golpe de estado fomentado pela burguesia financeira, a república (não só salva como, daqui por diante, conquistadora e expansionista) aplicou um severo corretivo institucional àquilo que, desde então, tem sido

²²³ Ver, por exemplo, as famosas críticas de Hegel ao Terror republicano na *Fenomenologia do Espírito*.

²²⁴ Basta pensar nas famigeradas “colunas infernais de Turreau” que, num contexto de guerra total, perpetraram o que um número cada vez maior de historiadores considera ser um verdadeiro genocídio na região da Vendée, onde, em 1793-1794, foram aniquilados de 150.000 a 300.000 Chouans (camponeses sediciosos que se opuseram ao confisco estatal do patrimônio da Igreja e à execução do rei Louis XVI).

comodamente retratado como um capítulo abominável e tirânico de demagogia populista. O que explica porque toda contestação popular alheia aos interesses dos proprietários materiais da sociedade, toda tentativa “leiga” de tirar as rédeas político-institucionais das mãos da alta burguesia, ainda equivale hoje em dia, para o liberalismo político, a um retorno do recalcado revolucionário. Esse recalcado remete 1) às origens demagógicas e violentas da revolução liberal (de “direita”, voltairiana) de 1789 e da revolução republicana (de “esquerda”, rousseauista) de 1793, origens tão xucas e chulas quanto a prosa homicida do *Père Duchesne*; e 2) aos perigos decerto dialéticos, porém reais para a burguesia, contidos nos ímpetos terroristas da Convenção contra o *laos* “voluntário”, e não mais conato nem herdado, constituído por aqueles (nobres, pobres ou... burgueses) que “se recusam a ser livres” (Rousseau), os “inimigos da liberdade” (Saint-Just), fadados a “experimentar a gravata do Capeto [Louis XVI]” (Hébert). Cabe observar, ademais, que, mui estranhamente, não foram os batalhões de “vulgos” liderados pelos “populistas” montanheses que pavimentaram o caminho que levou ao golpe de 18 de Brumário (em 1799), à odisseia bonapartista e à instauração da autocracia imperial, e sim os peritos liberais e girondinos do Diretório (1795-1799), cuja “legitimidade popular” acabou devendo tanto aos sucessos da alta oficialidade militar que bastou o carisma de um jovem general apoiado por um punhado de parlamentares e meia dúzia de quartéis (aos quais, sejamos exaustivos, se juntaram alguns bancos...), para lograr suplantá-la de vez, e para, em seguida, exercer o poder de forma personalista durante mais de 15 anos; o que constitui, segundo aplicamos critérios marxistas ou liberais, ora um exemplo (que se repetirá no séc.XX) de parto quase natural de uma tirania militar por uma democracia representativa, i.e., apadrinhada pela burguesia financeira; ora uma primeira face do tal “populismo de direita”²²⁵: uma laia de militarismo que exerce, decerto, uma tirania em nome do culto à ordem, porém uma tirania *de novo regime*, que pretende não apenas perpetuar, mas ainda zelar a legalidade republicana e a isonomia cívica no exato momento em que impõe à aplicação das mesmas o requisito mortal

²²⁵ As aspas são devidas àquilo que enfatizamos em relação às insuficiências do rótulo liberal-democrata “populismo” (ver §6).

de sua submissão a um poder político absoluto, discricionário e arbitrário (exemplo: o Código napoleônico de 1804, formalização do direito civil herdado do direito romano e das leis da Revolução). Agora, para descrever outra face possível desse “populismo de direita”, ou dessa “tirania militar filha da burguesia liberal”, é mister abordar outra virtualidade política, desprovida de conotação nacional-cívica, e contida nas ambiguidades étnicas do conceito de povo.

§10. *Terceiro exemplo: a passagem do laos ao ethnos.* Passar do *laos* ao *ethnos* equivale a cimentar a coesão popular por meio da afirmação do pertencimento cultural-“racial” a uma terra e a uma filiação. Embora valha ressaltar a permeabilidade histórica mútua dos nacionalismos de esquerda e de direita, eles não deveriam ser confundidos por uma análise liberal-democrata coerente: o nacionalismo de esquerda é cívico, jurídico e formal, ou seja, nele a lei é a mediação universalista constante entre o indivíduo e o cidadão nacional, ao passo que o nacionalismo de direita é orgânico, ou seja, nele o liame de todo filho da pátria com a progênie nacional há de prevalecer a toda consideração institucional²²⁶. Naquele nacionalismo, *grosso modo* o de Rousseau, Kant e Renan, a nação, princípio jurídico racional e/ou espiritual, ora nasce da lei do Estado, ora só passa a existir efetivamente nesta e por meio desta. A supremacia da constituição, do contrato social, garante os termos da liberdade política dos indivíduos e, por isso, ferir o Estado em nome de interesses particulares é ferir a nação agindo feito faccioso. Pelo contrário, neste nacionalismo, o de Herder, do romantismo alemão e do Fichte dos *Discursos à nação alemã*, toda lei do Estado brota do solo vivo

²²⁶ Fichte é um exemplo de pensador que passou do nacionalismo universalista, republicano e cívico mais intransigente (em 1793-1795) ao nacionalismo diferencialista, orgânico e cultural-racial mais radical (em 1805-1808). Portanto, a passagem de uma vertente do nacionalismo para a outra é possível. Contudo, o fato de haver uma passagem indica que os dois nacionalismos não podem ser reduzidos um ao outro, a não ser que se denuncie a alienação nacionalista a partir de uma definição do povo como classe proletária (ótica marxista), ou a partir de um discurso que reivindica a legitimidade dos interesses infrapolíticos do próprio *laos* (ótica que corresponde a certas vertentes do anarquismo: ver nota de rodapé n.35). Estritamente falando, a única das 3 matrizes populares que não deveria poder reduzir uma à outra essas duas vertentes do nacionalismo é justo a que se vale do *dêmos*: objetivamente, democratas liberais não possuem critérios próprios que pudessem justificar sua rejeição do republicanismo cívico para fora do campo dos discursos democráticos... Única solução: fustigar a pretensa identidade “estilística” de ambos nacionalismos/”populismos” (cf. §11 acima) para conjurar a identidade, bem real, das definições da legitimidade popular no liberalismo e no republicanismo; e ocultar a capacidade, inúmeras vezes verificada na história, que a democracia liberal tem, sempre que os interesses da alta burguesia estão em jogo, de se transformar no seu suposto oposto: a autocracia, bonapartista (militarismo universalista) ou étnico-racial (militarismo diferencialista)...

da nação; o povo, indivíduo coletivo orgânico, está “acima da direita e da esquerda”, postura essa, sobranceiramente “imparcial”, que, segundo uma famosa fórmula sarcástica de Alain, é típica da... direita (além de ser mãe do antiparlamentarismo, atrevo-me a acrescentar). Por isso, no nacionalismo orgânico, toda contestação da ordem social e dos costumes paulatinamente sedimentados pelas tradições há de ser rejeitada e reprimida como sacrílega. Decerto, boa parte da força demagógica de ambos nacionalismos reside no pretenderem calar revoltas ou oposições em nome do “povo” (daí sua porosidade mútua), simplesmente o nacionalismo cívico o faz sob o auspício de um povo instituído como nação na e pela lei do Estado; enquanto que o nacionalismo orgânico o faz sob a autoridade de um povo supostamente singular do ponto de vista biológico e de uma herança, uma cultura, cujas ordens e hierarquias eventuais provêm de necessidades intrínsecas inquestionáveis pelos homens que nascem e vivem em seu seio. Essa diferença poderia parecer tênue se aquilatada a partir de suas consequências mais imediatas: de fato, há uma ambiguidade inerente ao patriotismo moderno, indispensável para a sua eficácia demagógica de alistador (oficialmente) cego ante as distinções de classes na hora do sumo sacrifício pela pátria amada²²⁷; ambiguidade que surge sempre que se quer identificar a quem precisamente

²²⁷ Cegueira e equanimidade oficiais que não enganam os mais anarquistas e os mais pacifistas entre os defensores dos interesses infrapolíticos (ou existenciais) do *laos*. Citemos os versos de Georges Brassens: “Morrer por ideias / A ideia é excelente. / (...) Os Santarrões que pregam o martírio alheio / Com frequência demoram-se aqui em baixo. / Vale observar: para estes, morrer por ideias / É uma razão de viver, da qual, aliás, não se privam! / (...) Disso concluo que devem viver cochichando, para si mesmos : / ‘Morrer por ideias? Tudo bem, mas então que seja de morte bem lenta!’ / (...) Quando o sábio vê as ideias chegar, / Cada qual com sua grande bandeira, / Ele tergiversa à beira do túmulo / Morramos por ideias, tudo bem! Mas de morte bem lenta! / (...) Ó agitadores! Ó bons apóstolos! / Se não for um incômodo, morram primeiro: nós lhes cedemos a passagem. / Por favor, estou implorando, / Deixem os outros viver! / A vida é quase que o único luxo deles aqui em baixo.” (Georges Brassens – *Mourir pour des idées*). Ou ainda: “Era uma vez o meu Tio Martin, era uma vez o meu Tio Gaston. / Um gostava dos Tommies, enquanto o outro gostava dos Teutões. / Cada um deles morreu para seus amigos respectivos. / Eu, que não gostava de ninguém, olha só! Ainda estou vivinho! / Agora, meus queridos tios, que o tempo passou, / Agora que suas viúvas já substituíram os Senhores, / (...) Agora que [todos] dão tanto valor a suas batalhas / Quanto vocês mesmos outrora para a Guerra de Cem Anos, / (...) Podemos lhes confessar, ó meus pobres queridos tios, / (...) Que ninguém se importa mais com suas verdades, nem com suas inverdades, / (...) nem com suas abominações, nem com suas desolações. / (...) Com todo o devido respeito, digo: ninguém dá mais a mínima / Para aqueles seus pratos de choucroute, nem para aquelas suas xícaras de chá. / Como sói dizer-se, a vida continua : / Hoje em dia, suas duas cruzeiras fazem pouquíssima sombra. / Pois é, eis que vocês se tornaram dois Soldados Desconhecidos, enterrados longe, bem longe do Arco do Triunfo... / Agora, ó pobres e queridos tios meus! / Aposto que se os Senhores tivessem sobrevivido, e estivessem aqui entre nós / Cantariam esta minha música junto comigo / Cantariam, brindando à

pertence “o sangue impuro” com o qual a *Marselhesa* conclama os cidadãos a “regar [os] sulcos” franceses: será esse sangue o do holocausto do *sans-culotte*, sangue desprovido de qualquer “pingo” de aristocracia, louvavelmente impuro por não ser azul, sangue cívico? Ou será esse sangue o do inimigo estrangeiro, detestavelmente impuro por não ser francês, sangue racial?²²⁸ Seja qual for a resposta, o resultado há de ser o sacrifício do patriota²²⁹... Todavia, a longo prazo, a diferença aparentemente

saúde um do outro, / Que é loucura perder a vida por ideias. / (...) Se houver alguém entre meus ouvintes que esteja a ponto de bater as botas, / Alguém que hoje a noite tenha encontro marcado com Seu Criador, / Peço por favor, quando no além esbarrar com meus dois tios, / Que lhes ofereça esses dois *não-me-esqueças*, / Esses dois miosótis que brotaram em meu jardim, / Um pequeno *forget-me-not* para o meu tio Martin, / E um pequeno *Vergiss-mein-nicht* para meu tio Gaston, / Pobre amigo dos Tommies, pobre amigo dos Teutões...” (Georges Brassens – *Les Deux Oncles*). Podemos citar também essas linhas emblemáticas de Céline : “[...]ensando bem, estamos todos sentados numa imensa galera, remando sem parar... Sentados em cima dos pregos, e puxando tudo, nós aqui!... E o que é que se tem em troca? Nada! Só porras, desgraças, mentiras e tudo que é safadeza. Estamos trabalhando! dizem eles. É isso que é ainda mais nojento do que qualquer outra coisa, o trabalho deles. A gente fica lá embaixo, nos porões, botando os bofes pela boca, fedendo, os colhões pingando, e azar o nosso! Lá em cima, no tombadilho, no fresco, estão os mestres, pouco se lixando, com lindas mulheres cor-de-rosa e inundadas de perfumes, nos joelhos. Mandam a gente subir até os tombadilho. E aí, põem suas cartolas e depois nos metem pelo meio da cara um esporro daqueles: ‘Cambada de escrotos, estamos em guerra!’, dizem. ‘Vamos atacar onde estão os filhos da puta da pátria número 2, vamos meter-lhes bala nos peitos! Andem! Andem! A bordo, vocês têm tudo o que é preciso! Todos em coro! Comecem a se esgoelar, a plenos pulmões, vamos ver só, e que tudo estremeça: Viva a Pátria número 1! Que sejam ouvidos de longe! Quem berrar mais alto vai receber a medalha e uns santinhos do Menino Jesus!’...” (L.-F. Céline – *Viagem ao fim da noite*, trad. Rosa Freire d’Aguar, ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2009, p.16).

²²⁸ A porosidade entre matrizes da legitimidade popular se agrava em situações de mudança de regime político; mas ela pode ainda piorar, e muito, em caso de implosão da própria estrutura estado-nacional. Lembremos, por exemplo, daquilo que ocorreu durante as décadas de 1980 e 1990 na ex-Iugoslávia: nos anos que seguiram a morte do Marechal Tito (em 1980), a legitimidade popular de tipo socialista que vigorava na República Federal (e em que predominava a matriz da *plebs*) se fragmentou em diversas legitimidades populares nacional-cívicas correspondentes à autonomização política crescente das 6 repúblicas socialistas da federação agonizante (nessas repúblicas, a matriz do *dêmos* passou a ter a primazia). Quando, no início da década de 1990, sobrevieram as declarações de independência de certas dessas repúblicas, imediatamente, a questão da legitimidade da presença física, em cada uma dessas novas nações independentes, de grupos populacionais minoritários e originários das demais repúblicas vizinhas, e a questão do grau de cidadania a conceder a seus integrantes deflagraram um processo de guerra civil generalizada (no qual a espécie de legitimidade popular prevaemente passou a remeter à matriz do *ethnos*), o que não deixou de desembocar em episódios de limpeza étnica e religiosa perpetrados por milícias pertencentes a todas as partes beligerantes (e não apenas por certos paramilitares sérvios da Bósnia e Herzegovina, como foi maliciosamente noticiado pela imparcial imprensa ocidental na época, i.e., 20 anos antes do pretense reino da pós-verdade e da suposta “proliferação” das *fake news* devido à ação conjunta dos conspiracionistas e dos populistas...).

²²⁹ Outro exemplo: a Grande Guerra Patriótica que Stalin declarou contra o agressor alemão, numa alocução radiofônica, em 3 de julho de 1941. Muito além da estrita dialética de luta proletária que predominara ao longo da guerra civil russa de 1918-1921, a mobilização de 1941 também exortou à resistência os cidadãos russos, bielorrussos, armênios, uzbeques, etc. (povo-*dêmos*) e exaltou a bravura eslava através das figuras do Príncipe Alexandre Nevsky (vencedor, em 1240, da Batalha do Neva, contra os alemães e os suecos), do Príncipe Demétrio Donskoy (que, em 1380, derrotara os tártaros

tênue acima mencionada chegará a distinguir nada mais, nada menos, que o regime republicano, por um lado, e outro regime, que o século XX chamará de fascista e/ou de nazista. Enquanto que, do *laos* ao *dêmos*, o que acontece é uma passagem da incompetência sociopolítica à competência cívica; do *laos* ao *ethnos* nacional, o que ocorre é uma passagem, radicalmente diversa, da incompetência sociopolítica a um pertencimento cultural e “racial” que é imediatamente sinônimo de remessa unilateral da gestão de toda a dimensão político-institucional e de todos os poderes à tutela do(s) chef(es) (o *Duce*, o *Führer*, etc.) que, por encarnarem a unidade orgânica, étnica ou racial, do povo, monopolizam legitimamente a competência. Outrossim, essa diferença vira particularmente nítida se porventura parte do *laos* for excluída do *ethnos* nacional: no caso do nacionalismo cívico, diversos *ἔθνη* podem conviver, contanto que acatem a mesma lei comum, que se impõe tanto ao *dêmos stricto sensu* (os cidadãos ativos) quanto ao *laos* (i.e., ao *dêmos lato sensu* dos cidadãos passivos); no caso do nacionalismo orgânico, pelo contrário, quem não pertence ao povo étnico-racial, torna-se membro de um *laos* absoluto, quer dizer, inextricavelmente alheio à legitimidade popular. Essa pessoa é e sempre será apátrida, inferior e suspeita aos olhos da própria nação onde nasceu²³⁰. As diferenças entre nacionalismos cívico e

em Kulikovo); e de grandes Marechais russos do Exército Imperial que derrotara Napoleão, como Kutuzov (povo-*ethnos*).

²³⁰ Observação complementar: assim que se restaura a mediação jurídico-legal da competência do *dêmos* entre o indivíduo e sua cidadania estado-nacional, o prisma cultural vê suas conotações opressoras e populistas-racistas potencialmente desativadas. Destarte, de umas duas décadas para cá, no Ocidente, o identitarismo comunitário, cultural, sexual, religioso, etc., devidamente mediado pelo formalismo jurídico, tem-se tornado uma matriz cada vez mais frequente de consolidação da cidadania. Aqui, se nega a insignificância política de alguma diferença identitária cultural que permanecia imersa (e ignorada) no *laos* das margens e das minorias. Os partidários desse multiculturalismo jurídico afirmam que ele tem diligenciado complementar o universalismo formal das repúblicas modernas ao dar concretude a variações em torno da identidade do cidadão elaboradas a partir das relações comunitárias possíveis deste para com a coletividade em seu conjunto (*dêmos* includente das diferenças culturais). Os adversários desse multiculturalismo arguem, pelo contrário, que ele antes visa substituir o referido universalismo *stricto sensu* por séries crescentes de direitos subjetivos, que privatizam segmentos da vida coletiva em prol de “povos condominiais” ao erguerem espaços legais onde vigoram privilégios exclusivos que apartam seus beneficiários dos demais cidadãos (*dêmos* devorado pelas diferenças culturais). Pois, será mesmo possível desativar as potencialidades opressoras do identitarismo étnico-cultural? Alias, o que é o fenômeno chamado de “correção política” (ou de “politicamente correto”) senão um instrumento disciplinar prenhe de uma desqualificação (tipicamente liberal) de quem não admitir a outorga de direitos específicos para os cidadãos pertencentes a dada minoria (cultural, religiosa, sexual, etc.)? Os alvos de tal desqualificação: idiotas, fadados pela sua idiotice doravante ilegal, ao *laos* dos intolerantes...

orgânico são, portanto, imensas. E se o tal “populismo” fosse um conceito descritivo, destinado a apontar para doutrinas políticas objetivamente não democráticas, ele dificilmente deveria ser aplicável a movimentos políticos totalmente desprovidos de nacionalismo orgânico. Porém, sendo o vocábulo “populismo” prioritariamente uma arma liberal de difamação por amálgama que permite, em contrapartida, proclamar a suposta excepcionalidade moral da democracia liberal, antes importa no fundo a possibilidade de estender as acusações de fanatismo étnico a movimentos que, por serem alheio a este, ainda possuem *droit de cité*.

§11. *Primeiras conclusões gerais sobre a noção de populismo.* Após exposição atenta dos termos “povo” (ver §7 acima) e “populismo” (ver §6 acima), entende-se que o caráter aproximativo do conteúdo da palavra “populismo” que se observa na tradição liberal-democrata se alicerça em virtualidades diversas inerentes à própria noção de povo. O formalismo jurídico-político das democracias parlamentares burguesas pretende senão conjurar, pelo menos neutralizar as aspirações mais “irracionais” das camadas populares. Quando estas relutam em ver tais aspirações serem enquadradas pelo referido formalismo democrático, e quando algum movimento político se empenha para articular tamanha recusa, os democratas liberais logo diagnosticam o populismo e a demagogia do referido movimento, quer este defenda o povo-*plebs* (ver §8 acima), o povo-*ethnos* (ver §10 acima) ou, até mesmo... o povo-*dêmos* (ver §9 acima)! Falso diagnóstico articulado por falsos médicos que, graças a ele, injuriam o alvo de seu desprezo político e o rebaixam à categoria de mero *laos*. Ora, em nossa parte do mundo ocidentalizado, em nosso segmento da globalização financeira vitoriosa dos anos 2000-2010, i.e., um segmento em via de desindustrialização e desproletarização avançadas, os critérios liberal-democratas de respeitabilidade política são hegemônicos, e cada vez mais exigentes, conforme manifestam os exemplos de “neopopulismos” a seguir.

Parte 3: Do lado da conjuntura (anos 2000-2010). Alguns exemplos de “neopopulismos” e seus ensinamentos

Um povo derrotado sempre diz que foi traído

(Adolphe Thiers).

§12. *Quatro vitórias eleitorais “populistas” recentes: 1- A mais antiga. A rejeição, por meio de referendos, do projeto de Tratado de Constituição Europeia pelos povos francês e neerlandês, em maio e junho de 2005.* O primeiro dos quatro exemplos de “neopopulismos” que irei submeter a sua sagacidade remete à recusa do projeto de TCE pelos povos francês e neerlandês doze anos atrás. Porque falar em populismo nesse caso? É que, tanto na França quanto nos Países Baixos, os partidos dotados de muitos representantes nas câmaras, sejam esses partidos governistas ou pertencentes à oposição parlamentar da hora, sejam esses partidos de direita ou de esquerda, haviam conclamado os eleitores a votar a favor do TCE, projeto de federalização da União Europeia, que visava acelerar o ritmo das transferências de competências soberanas (em particular, aquelas que atinavam à iniciativa legislativa) para instituições supranacionais. Duas consequências:: 1) o centro-direita²³¹ e o centro-esquerda²³², que se revezavam constantemente nos executivos de ambos os países desde a década de 1950, fizeram, de fato, campanha juntos, o que pareceu endossar o discurso antiparlamentarista segundo o qual a vida das instituições democráticas não passa de um teatrinho; 2) as campanhas a favor do “Não” em ambos os países foram lideradas por partidos decerto soberanistas, contudo extremamente díspares, por provirem ora da direita nacionalista anti-imigração e anti-Islã²³³, ora da esquerda radical anti-liberal e antirracista²³⁴. Com pouca representatividade nos parlamentos francês e neerlandês, e sem coerência ideológica aparente salvo sua comum oposição ferrenha a instituições federais europeias que ameaçavam tirar o exercício da soberania política dos povos para confiá-lo a colégios de peritos não eleitos e oriundos das principais corporações

²³¹Isto é, os integrantes dos partidos governistas de ambos os países na época: a UMP e o MoDem franceses; e os três partidos da coligação cristã-democrata neerlandesa: CdA, VVD, D’66.

²³²Isto é, mais de 90% da oposição parlamentar em ambos os países na época: o Partido Socialista e os ecologistas franceses; o Partido Trabalhista e os ecologistas neerlandeses.

²³³Como a Frente Nacional francesa, estatista, e as Listas ultraliberais Pym Fortuyn e Geert Wilders, nos Países Baixos.

²³⁴Como o Partido Comunista ou os pequenos partidos trotskistas franceses, e o Partido Socialista neerlandês.

bancárias e financeiras internacionais, os partidários do “Não” ao TCE incipiaram sua campanha sem excessiva confiança em suas chances reais de vitória, até porque tamanha soberania pós-política, *offshore*, tamanha governança tecnocrática, tamanho governo dos peritos, eram amplamente apresentados como uma necessária “modernização” da vida política por quase toda a imprensa, todos os canais de televisão, e todos os meios de informação e de comunicação de ambos países. Entretanto, à medida que o “Não” crescia nas pesquisas de opinião, esses órgãos oficiais daquilo que, a partir de 2005, passaria a ser chamado de “pensée unique” na França²³⁵, começaram a retratar *tudo* opositor ao TCE como simplório e ignorante, ou como saudosista, reacionário e arcaico, e, nas últimas semanas antes do pleito, quando uma vitória do “Não” chegou a ser plausível, como odioso e obscurantista, ou até como xenófobo, racista e, enfim, fascista!... Em geral, os discursos técnicos daqueles que “sabiam” viam sua suposta legitimidade epistêmica redobrada por uma postura moral de rejeição ao ódio e ao fechamento das fronteiras, semelhantes com “as horas mais sombrias da história europeia”... Mas, de nada adiantou os “civilizados” tentarem ressuscitar os fantasmas das décadas de 1930 e 40 para poder reduzir a defesa da soberania popular (base de qualquer contrato republicano...) à expressão tribal e passional de um nacionalismo/patriotismo bélico. Em 29 de maio de 2005, 55% dos Franceses rejeitaram um texto que mais de 95% de seus representantes eleitos nas câmaras, e quase 100% da mídia de massa haviam apoiado. Três dias depois, em 1 de junho, nos Países Baixos, 61.5% dos votos foram contrários ao TCE. A roda de adesões ao Tratado que começara exitosamente meses antes em países-membros da UE que haviam optado pela... via parlamentar, “civilizada” (ao invés da via da consulta referendária, “populista”), foi brutalmente interrompida. Aos poucos, todavia, os “peritocratas”, nocauteados, se reorganizaram e resolveram... ignorar o resultado desfavorável desses pleitos para seguir edificando, a qualquer custo, a Europa federal: destarte, em 2008, em Lisboa, os governos dos países-membros da UE adotaram um texto quase idêntico ao TCE de 2005, texto ao qual, dessa vez, a França e os Países Baixos aderiram pela via parlamentar... O “Não” populista que

²³⁵ Isto é, de “pensamento único”, de ortodoxia político-econômica liberal hegemônica.

havia saído das urnas virou um “Sim” nos bastidores civilizados da “governança”, aquele apostolado da pretensa transparência política. Nessa ocasião, um soberano substituiu outro, discreta mas discricionariamente: Beemote dispensou Leviatã; a burocracia tecnofinanceira, “civilizadora”, abriu mão da metafísica da soberania republicana, demasiado “populista”, para (cada vez que necessário) poder viger sem passar pelo mandato eletivo de representantes do povo nem pela legitimidade referendária; inaugurando, desta feita, *a era da dominação direta, desprovida de autoridade*. Os contratos sociais das democracias francesa e neerlandesa foram rasgados em troca de duas poltronas no Conselho de administração da *Bundesbank*. Na Europa, a partir do Tratado modificado de Lisboa, em 2008, ficou oficialmente solto o “animal selvagem” de que o jovem Hegel falava, por volta de 1798, quando se referia à sociedade civil desfreada, reduzida a um mero mercado.

§13. *Quatro vitórias eleitorais “populistas” recentes: 2- O partido Syriza na Grécia, em janeiro de 2015.* Segundo exemplo: o “populismo de esquerda” do partido grego Syriza (“Coligação da esquerda radical”), fundado em 2012, e já vitorioso nas eleições gerais de janeiro de 2015, num contexto de crise financeira global e de crise de pagamento dos juros da dívida pública grega junto a seus credores internacionais (FMI, Banco Mundial, Banco Central Europeu), contexto que desqualificou todos os partidos governistas “tradicionais” de centro-direita e centro-esquerda (particularmente o PASOK, o Partido Socialista) que dominavam a vida política do país desde o fim da Ditadura dos Coronéis (em 1974) e a adesão da Grécia à Comunidade Europeia (em 1981). Essa vitória “neopopulista” começou como a promessa de uma alternativa democrática aos rigores tecnocráticos das políticas econômicas de austeridade orçamentária e de cortes de gastos, cada vez mais intensos nos países da União Europeia desde a crise financeira de 2007-2008, particularmente em se tratando da Grécia. Renegociar as margens de manobra do poder político, amparados na legitimidade conferida por um pleito vitorioso: tal era o projeto de Tsípras e Varouflakis, os dois líderes do partido Syriza. A partir de janeiro de 2015, Tsípras, agora Primeiro Ministro, e Varouflakis, agora Ministro da Economia, passaram a negociar os termos do pagamento da dívida grega em Bruxelas. Eles pleitearam a favor da definição de áreas incólumes a cortes (saúde pública, educação, segurança).

Em vão. Diante da recusa contumaz dos demais governos europeus em conceder as margens de ação política acima mencionadas (recusa talvez explicável pelo fato de os nomes da maioria dos membros do executivo europeu constarem ou terem constado nos róis de salários dos mesmíssimos bancos sistêmicos que possuem a dívida pública dos países que esses governos administram...), Tsípras organizou um referendo para determinar se os Gregos concordavam com as áreas de isenção que ele estava tentando defender junto à Comissão Europeia. Esse referendo ocorreu em julho de 2015: os resultados foram amplamente favoráveis à plataforma de Syriza. Coisas estranhas aconteceram a partir da data desse referendo: Varouflakis, convencido de que, apesar dessa nova vitória, não haveria como negociar, saiu do cargo; ao passo que Tsípras voltou para Bruxelas e, menos de duas semanas após sua segunda vitória eleitoral incontestada em 6 meses, acabou... cedendo a *todas* as exigências da Comissão, a ponto de entregar (como garantia para os credores e como contrapartida de mais um empréstimo destinado a evitar a falência completa da nação) os próprios ministérios da saúde, da educação e da segurança pública para uma “troika” institucional composta 1) pela Comissão Europeia²³⁶; 2) pelo Banco Central europeu²³⁷; 3) pelo Fundo Monetário Internacional²³⁸. Resumindo: a partir de julho de 2015, malgrado dois pleitos eleitorais contrários a tamanha decisão política, três conglomerados bancários não-gregos passaram a gerenciar, durante anos, diretamente, i.e., sem intermediários governamentais locais, as contas e os ativos dos ministérios e das áreas de soberania supracitadas. Depois dessa completa submissão aos ditames tecnocráticos dos “peritos” não eleitos de Bruxelas, Tsípras renunciou e convocou novas eleições gerais, que Syriza e uma coligação centrista venceram: Tsípras voltou a ser Primeiro Ministro, só que, daqui para frente, seu governo não seria mais “populista” e sim classicamente “social-democrata”, i.e., acataria de forma “civilizada” os imperativos financeiros definidos pela União Europeia, pela *City* londrina e por Wall Street. Resultado: desde 2015, a esquerda “razoável e moderna”

²³⁶ Órgão executivo da União cujos membros são os “delegados dos governos dos países-membros”, em verdade cada vez mais frequentemente escolhidos, conforme acabei de enfatizar, numa lista de ex-executivos de grandes bancos de investimento, Goldman-Sachs, JP Morgan-Chase, etc.

²³⁷ Tradução: a *Bundesbank*.

²³⁸ Tradução: a Reserva Federal estadunidense, conjunto de doze bancos privados.

liderada por Tsípras é a representante das oligarquias financeiras globais em sua guerra de classes contra o povo grego; ela é a máscara cada vez mais transparente do “animal selvagem.”

§14. *Quatro vitórias eleitorais “populistas” recentes: 3- O referendo sobre o “Brexit”, Reino Unido, junho de 2016.* Terceiro exemplo de “neopopulismo”: o movimento UKIP (“Partido da Independência do Reino Unido”), liderado por Nigel Farage. Esse movimento de direita tem como particularidade a sua plataforma monotemática: sair da União europeia para recuperar áreas de soberania e liberdades públicas que, de duas décadas para cá, segundo Farage, estão sendo confiscadas pela Comissão de Bruxelas. Esse temário é tradicional e profundamente fincado na opinião pública britânica, que considera que a União é a fonte de regulamentações burocráticas e antiliberais. Aliás, por esse exato motivo, desde sua adesão ao bloco, em 1971, o Reino Unido sempre tem cultivado sua especificidade em relação às instituições europeias. Destarte, o país não aderiu ao Acordo de Schengen, que, a partir de 1997, aboliu os controles alfandegários nas fronteiras para os cidadãos dos países-membros da UE. Outrossim, ao invés do que têm feito 19 membros da UE a partir de 1999-2002, o Reino Unido nem adotou o Euro como moeda. Mesmo assim, embora desfrutassem de maior soberania política, comercial e monetária do que três quartos dos cidadãos e/ou súditos dos países da União, os súditos britânicos permaneciam “eurocéticos.” O Premiê David Cameron, do Partido Conservador (direita), afirmou ser capaz de acabar com tamanha relutância insular atávica. Para lograr cumprir tal feito, ele passou boa parte dos anos 2015 e 2016 negociando e obtendo, em prol do Reino Unido, novas derrogações às regulamentações da União; e, seguro de que esses êxitos iriam convencer seus compatriotas a rejeitar de vez o euroceticismo, ele anunciou a organização de um referendo em junho de 2016, destinado a manifestar a adesão definitiva do povo britânico à União Europeia. O partido UKIP, que compartilha de grande parte da plataforma do Partido Conservador, herdada da era Thatcher (1979-1990), mas não deixa de lhe acrescentar uma boa dose de ufanismo econômico e de bairrismo veemente para com o multiculturalismo londrino e a presença de muçulmanos no Reino Unido, foi o único movimento expressivo a defender a saída da UE, sendo que os demais partidos, ora professaram neutralidade, ora fizeram

campanha a favor do “*Remain*” (i.e., da permanência no seio da União). Até um eurocético de carteira como Jeremy Corbyn, recém-eleito chefe do Partido Trabalhista (centro-esquerda) teve de manter certa discrição durante aquelas semanas por motivo de disciplina legendária: de fato, os militantes trabalhistas haviam decidido apoiar o “*Remain*”, o que deixou ao UKIP e a seu tribuno Nigel Farage o monopólio da articulação de uma ideia que acabou sendo majoritária nas urnas. Pois, apesar das admoestações e ameaças pré-pleito da Comissão de Bruxelas (o órgão executivo da UE), endereçadas aos eleitores para “motivá”-los, e apesar da intensa exploração midiática anti-“*Brexit*” do assassinato da parlamentar trabalhista pro-“*Remain*” Jo Cox por um homem que apresentava graves antecedentes psiquiátricos (exploração nada “pós-verdadeira” e estritamente informativa, é claro...), o resultado do referendo, a contrapelo de todas as pesquisas de opinião que antecederam o dia do pleito, foi uma vitória da opção “saída da UE”, que concretizou a meta de vinte anos de luta política para Nigel Farage e seus seguidores. Aquele dia, um partido “populista de direita” que nunca acarretara mais de 13% dos votos em eleições gerais logrou liderar, sozinho, a oposição à UE e podia se valer de ter exprimido a opinião de 52% dos eleitores... O Premiê David Cameron se demitiu, sendo prontamente substituído pela correligionária Theresa May; e, logo em seguida, foi a vez de Nigel Farage de anunciar sua demissão do Parlamento Europeu, já que ele não tinha mais reivindicações nem críticas a formular naquele cenáculo de lobistas que, daqui para frente, deixariam seu país em paz. Na imprensa e na classe política europeias, as reações dos “civilizados” foram violentíssimas, e não só condenaram o resultado do pleito, chamado de vitória do voto passional dos burros, dos desinstruídos e dos xenófobos sobre o voto racional das classes educadas, informadas e globalizadas; como também censuraram a própria iniciativa de Cameron, ou seja, ter organizado um referendo acerca desta questão, ideia que inúmeros editoriais sentenciosos tacharam de demagógica, de populista, e até de... antidemocrática²³⁹! Anedota tragicômica: após várias tentativas

²³⁹ O leitor não deve se surpreender diante de declarações tão ostensivelmente paradoxais: elas traduzem com exatidão a prerrogativa que a peritocracia pensa ter o direito de exercer. Assim, em 2008, uma sessão da Comissão Trilateral, intitulada “Salvar a Europa da tirania dos referendos!” viu a participação de dezenas de tecnocratas europeus, entre os quais a ex-Ministra socialista e francesa da

institucionais para invalidar juridicamente o pleito, os “democratas” melindrosos de Bruxelas financiaram pesquisas de opinião que indicavam que o povo britânico já estava se arrependendo de sua decisão e queria voltar às urnas... Diga-se de passagem, a primeira vez que tal discurso irrompeu foi apenas três dias depois da apuração dos votos!... Aliás, de um ano para cá, não se passou um dia sem que algum tecnocrata da UE, com tom grave e pericial, vaticinasse a ruína do Reino Unido em decorrência do “Brexit”; o que levou Farage a avisar que qualquer contestação do voto soberano dos Britânicos o traria de volta para a arena política. Até agora pelo menos, o Parlamento britânico pareceu endossar a decisão popular e o processo de saída da União está (aparentemente, mas nunca se sabe...) prestes a ser deflagrado, tanto em Londres quanto em Bruxelas. Detalhe: nas eleições locais e gerais que ocorreram desde o referendo, o partido UKIP despencou, e até perdeu sua representação na Câmara dos Comuns. Também, porque votar num partido que já realizou integralmente sua plataforma (a saber, o resgate da soberania política de seu povo), e que não tem mais, portanto, nada a propor?

§15. *Quatro vitórias eleitorais “populistas” recentes : 4- A eleição de Donald Trump à Presidência dos Estados Unidos, novembro de 2016.* Seguindo à direita, o quarto e último exemplo de vitória eleitoral “neopopulista” que lhes proponho indagar respeita a Donald Trump ano passado. Primeiro, Trump surpreendeu a todos quando derrotou seus concorrentes à investidura do Partido Republicano (centro-direita) em julho de 2016 graças a uma estratégia 1) de quebra do decoro da “correção política” que impera desde os anos 1980 sobre a comunicação midiática estadunidense, 2) de quebra do consenso “hawkish” (intervencionista) no que respeita à geopolítica do país, 3) de quebra do consenso pró-globalização que vigora desde o fim da Guerra Fria nos dois partidos que se revezam no governo, 4) de ruptura (aparente) com o B-A-BA da tática eleitoral norte-americana que, desde o primeiro mandato de Bill Clinton (1992-1996), garante que uma eleição se vence “no centro” do cenário político, seduzindo a vasta classe média. Em seguida, o magnata do setor imobiliário e apresentador de programa

Justiça Elizabeth Guigou. Cf. Deloivre & Dubois – *Circus politicus*, ed. Albin Michel, Paris, 2012, p.206-207.

de telerealidade de audiência nacional continuou surpreendendo a todos quando resolveu seguir com essa mesma estratégia de confronto permanente para competir à presidência, de agosto a novembro de 2016. Em termos de patrocinadores e de tratamento pela imprensa, os resultados dessa escolha foram imediatos e aparentemente desastrosos: quase toda a elite midiática, jornalística, artística e econômica do país expressou seu apoio à candidata do Partido Democrata (centro-esquerda), Hillary Clinton, e seu repúdio ao candidato republicano, daqui para frente retratado como um mero demagogo racista, misogino e fanfarrão; o que não fez senão reforçar a certeza de que aquela era a candidata dos formadores de opinião, do sistema burocrático federal de Washington, do complexo militar-industrial e dos grandes bancos que compõem o conselho de administração da Reserva Federal (e que, aliás, financiaram fartamente sua campanha); ao passo que Trump, mesmo sendo um bilionário capaz de autofinanciar sua campanha, com quatro décadas ou mais de experiência (e algumas desventuras) como especulador, passava a ser tido, por grande parte do eleitorado, como o candidato do “país real”, da “América que acorda cedo e pega no duro”. Ora, tal radicalização era exatamente o que queria o estrategista de Trump, Stephen Bannon, ideólogo da “Direita alternativa”, i.e., patriota, antiliberal e populista, leitor de Karl Marx e admirador do tribuno nacionalista francês Jean-Marie Le Pen. O propósito de Bannon era acabar com a busca de consenso tradicional no pleito presidencial norte-americano, para lhe substituir um embate classista entre uma candidata do “establishment” e um candidato do “povo”... A oposição entre os dois candidatos, de fato, foi frontal sobre todos os temas: do lado de Trump, protecionismo econômico destinado a resgatar empregos e aumentar salários precarizados pelos tratados de livre-comércio internacional, acusados de favorecer a China; do lado de Clinton, acentuação de uma globalização tida como essencialmente positiva para o dinamismo da economia americana; do lado de Trump, controle drástico da imigração (particularmente mexicana) e expulsão dos clandestinos, cujos empregadores foram acusados de exercer uma pressão deflacionista sobre os salários do país; do lado de Clinton, projeto de legalização gradativa da permanência desses mesmos imigrantes clandestinos no solo estadunidense; do lado de Trump, prevalência de uma postura “dovish” (isolacionista) e preconização do fim da

presença militar americana no Oriente Médio, causa direta de trilhões de dólares de endividamento da administração federal; do lado de Clinton, postura “hawkish” (intervencionista) e até neoconservadora sobre as questões sírias e iranianas. De modo geral, a base dessas rupturas era epistêmica: por exemplo, às descrições oficiais, compassadamente “periciais”, friamente tecnocráticas e autocomplacentes, em suma: *civilizadas*, da situação econômica estadunidense, descrições laudativas para a administração Obama, e reverberadas por mídias de massa quase que unanimemente favoráveis à candidata Clinton, respondia um diagnóstico muito menos polido dessa mesma situação, diagnóstico sombrio, diametralmente contrário, “populista” por ser visceralmente condizente com aquilo que grande parte dos cidadãos americanos têm sentido “na pele” desde a crise financeira de 2007-2008, sem contudo que tais vivência e mal-estar maciços tivessem sido ecoados na mídia e, menos ainda, representados politicamente: pois, enquanto aqueles peritos peremptórios afirmavam serem os números do desemprego vizinhos da casa dos 5% da população ativa, beirando, portanto, uma situação idílica de pleno emprego, Trump repetia que a classe média do país estava sendo ameaçada pelos interesses de Wall Street e dos lobistas de Washington, que a globalização era sinônima de desindustrialização acelerada e de empobrecimento geral da classe trabalhadora norte-americana, e alicerçava seus discursos em estatísticas, verdadeiras apesar de, até então, “estranhamente”, pouquíssimo divulgadas (exemplo: 100 milhões de Americanos maiores de 16 anos, em idade de trabalho portanto, ou seja, pouco menos de um terço da população total do país, não têm... renda salarial alguma!). Pouquíssimo divulgadas... a não ser pela “mídia alternativa”, grande protagonista da eleição de 2016, e tão famigerada desde então. Assim, conforme resmungam os desconstrucionistas militantes da antiga “Segunda Esquerda” (que virou a única esquerda de governo, ambidestra, no Ocidente, desde os anos 1990-2000, na época dos Clinton, Blair, Jospin, Schröder), Trump ter vencido seria nada menos que o sinal do advento da “pós-verdade”, i.e., da difusão maciça -particularmente na Internet e nas redes sociais- de conteúdos falsos ou fictícios de cunho aparentemente informativo, cuja repercussão instantânea junto ao eleitorado é destinada a deformar a realidade (civilizada?) para difamar um dos candidatos, aqui Hillary Clinton. Entretanto, antes creio que cabe salientar que,

além dos inelutáveis excessos líricos da propaganda política, seja ela de direita ou de esquerda (propaganda que, aliás, não esperou a tal “pós-verdade” para desfigurar fatos), e além das inevitáveis polêmicas baratas ou dos ataques pessoais de sempre, que, de fato, não faltaram em 2016, Donald Trump simplesmente aplicou metodicamente o preceito tático idealizado por James Carville, estrategista do candidato Bill Clinton quando, em 1992, este derrotou o então popular Presidente em exercício George Bush Sr, recém-vitorioso da primeira Guerra do Golfo, que, num contexto de forte recessão econômica, havia focado quase toda sua campanha sobre temas ligados à política internacional estadunidense. Em 2016 como em 1992, esse preceito (“the economy, stupid!” : *fale de economia, seu idiota!*) foi a mola da definição do resultado do pleito: destarte, em 2016, ele explica porque grande parte dos Americanos moradores de regiões industriais tradicionalmente muito favoráveis ao Partido Democrata votaram, dessa vez, a favor de Trump. A Pennsilvânia, o Michigan, o New Hampshire, bastiões democratas (certos deles por mais de um século...), elegeram Trump, e isto não ocorreu porque algum site publicou falsos boatos sobre a vida íntima do Diretor de campanha da candidata Clinton ou sobre o teor dos e-mails que esta, quando ainda Secretária de Estado, costumava redigir de um modo leviano nada adequado ao cargo altamente estratégico que ocupava, i.e., sem sequer se dignificar a criptá-los... Isto aconteceu porquanto porções significativas da classe trabalhadora norte-americana deixaram de se reconhecer nos rótulos e categorias vigentes da “correção midiática”, i.e., deixaram de subscrever ao sonho acordado liberal, civilizado, da “classe média” e desataram a tentar expressar eleitoralmente, bem ou mal, sua consciência de classe recém-renascida, ou, mais exatamente, sua consciência de *déclassés*: daí, por exemplo, que tenham feito das tripas coração e votado a favor de um bilionário “populista de direita” milhões de eleitores de Bernie Sanders, candidato derrotado por Hillary Clinton durante as eleições primárias do Partido Democrata, que reivindicara o epíteto de... “socialista”! Pois, da mesma forma que, em agosto de 2016, no próprio país da *red scare*, da “caça às bruxas” e do MacCarthismo, esse epíteto não fora mais suscetível de repelir as camadas humildes da população durante as eleições primárias, o protecionismo agressivamente preconizado por Trump tampouco era capaz, alguns meses mais tarde, de parecer

irrealista a essas mesmas camadas da população estadunidense, ou então muito menos do que as diversas formas muitíssimo civilizadas que a esquerda ambidestra, desconstrucionista e pós-moderna criou para des-pensar a luta social e desconversar sobre “as” pessoas, “as” mulheres, “os” negros, “os” imigrantes, “os” homossexuais, “os” usuários de drogas, “os” marginais, a ameaça “fascista”, etc. para não ter mais de falar em “trabalhadores”, em “proletários” ou em “classe capitalista” ... E se, em vez de uma vitória inédita da pretensa “pós-verdade”²⁴⁰, a eleição de Donald Trump coincidissem com o fim do fascínio exercido junto a uma classe média decadente pelo ideário dessa esquerda moral, reformista e pós-marxista que, primeiro nos campi universitários (já nos anos 1960), depois nas ONGs (nos anos 1970), e no mundo corporativo (nos anos 1980), e enfim nos parlamentos e nos governos (nos anos 1990-2000), apenas tem servido, de quatro décadas para cá (quase duas gerações! ou seja, o suficiente, creio, para um pequeno balanço...), para dividir proletários em vez de somá-los, para “clientelizar” direitos, para acirrar a concorrência vitimária entre diversos segmentos particulares de explorados, quando não tem servido para dar um verniz humanitário, antirracista e terceiro-mundista às fortunas acumuladas pelos mercadores de suor, pelos *loan sharks* e pelos exploradores dos exércitos de reserva do Capital²⁴¹? Pois, conforme declarou o documentarista multipremiado Michael Moore, figurão da esquerda altermundialista e adversário histórico dos neoconservadores na época do Presidente George W. Bush (2000-2008), a América que sofre da globalização e do capitalismo tardio endereçou um imenso “*Fuck you!*” para o *establishment* e para seus discursos civilizados, moralistas e humanitários de

²⁴⁰ A qual, de fato, é a norma hegemônica faz décadas na própria imprensa “mainstream” ocidental: quem duvidar disso lerá proveitosamente a prosa que os mais influentes, comedidos e “razoáveis” dos editorialistas dedicaram às guerras no Iraque e na Líbia, ou à guerra “civil” na Síria...

²⁴¹ Anekdota pessoal: o autor do presente texto passou a noite da eleição estadunidense assistindo o canal GloboNews. Depois de mais de seis horas de lamentações e incompreensão ante uma vitória “populista” que contrariava mais de 1950 das... 2000 pesquisas de opinião que tinham sido publicadas antes do dia do pleito, de repente, um dos participantes do programa, Demetrio Magnoli, por volta das... 4:18 da madrugada, resolveu bancar o corujão de Minerva e, retomando o apelido cunhado por Karl Marx nos anos 1850 para se referir à classe proletária, deixou escapar que a eleição de Trump correspondia à “vingança da velha toupeira”. Dificílimo discordar dele: vingança de *déclassés*, não vitória de *proletários*.

culpabilização. Poucos dias antes do pleito, Moore (que votou sem entusiasmo para Hillary Clinton) foi um dos raros a prever a vitória de Trump. Vale citá-lo:

Conheço muitas pessoas em Michigan que estão prestes a votar em Trump. Geralmente, elas não gostam tanto assim dele, nem concordam com tudo que ele diz. Geralmente, elas não são racistas, nem podem ser chamadas de trogloditas. De fato, trata-se de pessoas bem decentes, e depois de bater uns papos com elas, me parece necessário ressaltar que foi Donald Trump e mais ninguém que apareceu no Clube Econômico de Detroit, e falou, cara a cara, para executivos da Ford: ‘Se vocês fecharem as suas linhas de produção de Detroit, conforme estão planejando, para deslocá-las para México, irei aplicar uma taxa de 35% sobre os veículos produzidos por lá quando vocês tentarem vendê-los por aqui, e ninguém irá comprá-los’. Foi algo espantoso de se ver: antes de Trump, nenhum político, seja ele republicano ou democrata, havia dito algo desse tipo para aqueles executivos; e foi uma doce música para os ouvidos das pessoas de Michigan, de Ohio, da Pensilvânia ou de Wisconsin... Se você mora aqui em Ohio, sabe de que estou falando. Quer Trump faça o que diz que vai fazer quer não, isto não tem muita importância, pois já importa e muito o fato de Trump falar essas palavras justamente àquelas pessoas que nos machucam. É por isso que todos os Zés-ninguém, trabalhadores anônimos, surrados e esquecidos que, outrora, pertenciam àquilo que se chamava classe média adoram Trump. Ele é o coquetel Molotov humano que eles estavam esperando; a granada de mão humana que eles têm o direito de tacar legalmente bem na cara do sistema que roubou suas vidas. (...) E podem crer: tem mais integrantes da falecida classe média do que da atual classe dos milionários. (...) Eles [os despossuídos] veem que a elite que os arruinou odeia Trump. A América das corporações odeia Trump; Wall Street odeia Trump; os políticos profissionais odeiam Trump; a própria mídia que criou e amou Trump agora o odeia. [Então, os despossuídos falam] ‘Obrigado, mídia! O inimigo do meu inimigo é o cara em quem irei votar em 8 de novembro!’... É isso aí: em 8 de novembro, vocês, Joe Boladão, Steve Boladão, Bob Boladão, Billy Boladão, todos os Boladões, vocês irão levantar e explodir a porra do sistema inteiro, porque é o seu direito.

A eleição de Trump será o maior “*Vão se foder!*” já registrado na história humana, e isso fará um bem danado.

Aposto que essa desconfiança dos “Boladões” para com o “establishment”, crescente desde os atentados de 2001, a guerra no Iraque de 2003-2004, a crise financeira de 2007-2008, não se apaziguou diante do espetáculo de um presidente recém-eleito sitiado por ameaças de *impeachment* diárias desde sua posse... Que esse presidente recém-eleito planeje reduzir de vinte pontos percentuais (de 35% para 15%) a taxa de imposição federal sobre os lucros das empresas; e acabar com os direitos sucessórios; radicalizando assim a política fiscal da era Reagan (1980-1988); essa já é outra questão: o fato de Trump ter sido a única “granada de mão humana” crível ou plausível ao dispor da classe trabalhadora estadunidense durante a eleição de novembro de 2016, granada de efeito estritamente imediatista, nos leva ao cerne de nosso problema, a noção atual de “populismo”, e a seus limites na hora de retratar as alternativas à ortodoxia capitalista global, pois se, por um lado, o teatrinho democrático, parlamentar e midiático, foi, de fato, agitado por ondas (mais ou menos espontâneas e sinceras, aliás...) de protestos contra o racismo, a misoginia ou o protecionismo de Trump, reforçando a tese de que este era sim um candidato “anti-liberal” ou “anti-sistema”, por outro lado, e ao contrário de tudo que se previa na imprensa a respeito, o mercado recebeu a notícia de sua eleição com bastante entusiasmo, chegando inclusive os índices Dow Jones e S&P500 a bater diversas vezes seus recordes de cotação recentes. Também... O que se podia esperar mesmo da eleição de um candidato cujo patrimônio ultrapassa os US\$10bi?...

§16. *Quatro vitórias ou quatro derrotas?* Os pleitos eleitorais que acabei de retratar correspondem a 4 vitórias de concepções, partidos ou candidatos comumente rotulados como “neopopulistas”, neopopulistas de esquerda no caso grego, de direita nos casos norte-americano e britânico, de direita e de esquerda no caso do duplo referendo franco-neerlandês de 2005. Ora, cabe observar, primeiramente, que o simples fato de recorrer ao epíteto “populista” para fingir descrever e lograr injuriar concepções, partidos ou candidatos que, não só participam legalmente de pleitos eleitorais, como também repudiam qualquer ideia de mudança de regime ou de

violação programática da democracia em caso de vitória, já constitui, em si, um índice relevante do desprezo crescente das castas peritocráticas (às ordens da hiperclasse capitalista supranacional) para o gado dos simples cidadãos e para a legitimidade da atividade eleitoral. Ademais, vale constatar que os efeitos políticos concretos surtidos pelas vitórias acima descritas são mitigados, e até francamente nulos: 1) o resultado do referendo de 2005 sobre o TCE foi notoriamente burlado e ignorado pelas tecnocracias francesa e neerlandesa em 2007-2008; 2) Syriza tornou-se um partido de governo economicamente ortodoxo, que acabou praticando os exatos cortes de gastos que pretendia evitar durante as campanhas eleitorais vitoriosas de 2015, o que resultou, entre outras catástrofes, na ruína das classes média e popular, no desmantelamento dos serviços públicos do país, e no exílio de mais de 3% da população total da Grécia; 3) as negociações prévias à saída do Reino Unido da União Europeia têm sido áspers o suficiente para que a hipótese da organização de um segundo referendo seja constantemente levantada como uma solução razoável para “sair do impasse”²⁴² por boa parte das mídias e dos políticos britânicos pró-UE; enfim, 4) os primeiros meses da presidência de Donald Trump corresponderam a uma inesperada ressurreição das pautas da guerra fria e da paranóia anti-russa de outrora pela mídia *mainstream*, que resultaram no isolamento gradativo da palavra presidencial e do poder executivo norte-americanos, diariamente vituperados pela imprensa, pelas ONGs de George Soros, pela oposição democrata, e também por um número crescente de membros influentes do *Grand Old Party*, que alegam que o novo presidente ter-se-ia beneficiado de *fake news* maciça e cientificamente propagadas por

²⁴² Hipótese deveras extravagante se analisada através dos crivos da legitimidade democrática, *a fortiori* em se tratando do país da Magna Carta, da Gloriosa Revolução e da resistência ao Blitzkrieg... No entanto, segundo explicam vários arautos da construção europeia, nesta sempre tem prevalecido a “estratégia das engrenagens”, em virtude da qual cada novo passo rumo à integração do bloco tem sido concebido de modo que os custos de uma eventual saída da União se tornassem bem maiores (e indefesáveis a curto prazo por um governo nacional junto a seus cidadãos) do que suas possíveis vantagens, dificultando assim, e muito, conforme vemos no caso do Brexit, toda volta atrás, i.e., toda tentativa de restauração da soberania política de um Estado-nação *stricto sensu*. Sobre essas bases, como resumir o espírito da construção da União Europeia? Deixo tal tarefa temível a Jacques Delors, presidente da Comissão europeia de 1985 a 1995: “A Europa é um edifício de aparência tecnocrática, que progride sob a égide de uma espécie de despotismo brando e esclarecido” (Palestra “Esprit évangélique et construction européenne”, proferida em 7 de dezembro 1999 em Estrasburgo). Nada tenho a acrescentar.

serviços secretos às ordens do presidente Vladimir Putin durante a campanha eleitoral de 2016... Qual será o motivo real de tais insucessos pós-pleito? Será a causa a incompetência dos vencedores dessas votações, tachados de demagogos pelos partidos e pelas mídias tradicionais; ou será ela a inércia de um sistema tecnocrático, no fundo, incorrigivelmente oligárquico, e, por isso mesmo, determinado a se “blindar” contra eventuais peripécias eleitorais e expressões da soberania política que divirjam de sua agenda? Caso a resposta certa coincida com a primeira opção dessa alternativa, então movimentos como Syriza ou o trumpismo fracassariam por excesso de demagogia eleitoral, ou, melhor dizendo, porque prometem mais do que podem efetivamente cumprir uma vez no poder. Aliás, isto é mais ou menos o que sentenciam os paragões da ortodoxia neoliberal/neoconservadora. De acordo com a outra opção da alternativa acima mencionada, pelo contrário, a acusação de incompetência política por motivo de demagogia remete a algum tipo de profecia autorrealizadora arquitetada pelos partidários da peritocracia. Pois, essa palavra, demagogia, é tão, digamos, enviesada e parcial quanto a de “populismo”. “Demagogia” era um vocábulo inicialmente desprovido de conotação pejorativa, até que, utilizado por adversários da democracia como Platão, Demóstenes, ou (numa medida menor) Aristóteles, ele passasse sim a desqualificar os tribunos carismáticos e os aproveitadores políticos das paixões supostamente baixas do “populacho”, i.e., dos interesses materiais de partes da população que, historicamente, não costumam usufruir de expressividade nas instituições... De fato, nos casos que nos interessam aqui, uma estrutura burocrática, administrativa e institucional tem resistido não apenas aberta como, ademais, pertinazmente à capacidade de governar dos “populistas” ou às decisões soberanas dos povos, manifestadas por meio de referendos: para evidenciar isto, basta frisar 1) a quase unanimidade estranhíssima (quicá seja mais justo dizer: “pirrica”) dos representantes franceses de direita e de esquerda na hora de adotarem o Tratado de Lisboa, cujo teor contradizia, entretanto, frontalmente o resultado do referendo sobre o TCE, que ocorrera 30 meses antes; 2) a natureza agressiva (em outras épocas, antes ter-se-ia dito: imperial, e até colonial) das exigências da “troika” político-bancária junto ao governo grego de 2015 a 2017; 3) a inércia culposa (beirando à sabotagem) demonstrada por inúmeros tecnocratas e

políticos britânicos que, durante as negociações incipientes atinentes à saída da União Europeia, têm parecido mais ansiosos por defender os interesses desta do que os do próprio Reino Unido; 4) a hostilidade (outrora, ter-se-ia dito: sediciosa) ostentada por certas agências governamentais estadunidenses para com o próprio chefe do poder executivo recém-eleito. Será essa estrutura um conjunto de contrapoderes saudavelmente afins com os imperativos tradicionais de “*Checks and balances*” e de equilíbrio das instituições, típicos de regimes genuinamente liberais; ou uma máquina fria de dominação que se vê desmascarada pelo divórcio atual entre os eleitorados e os verdadeiros soberanos, não eleitos, das democracias parlamentares contemporâneas, a saber, 1) os bancos sistêmicos cujo poder real pôde ser aferido à luz do dia e com exatidão durante a primeira fase da última crise financeira global, i.e., entre 2008 e 2012, quando seus rombos foram compensados sem contrapartidas judiciárias ou políticas sérias graças a US\$4tri de dinheiro público norte-americano e a mais US\$4tri de dinheiro público europeu; e 2) o complexo militar-industrial ocidental que, ao protagonizar guerras no Afeganistão, no Iraque, na Líbia e na Síria nas décadas de 2000 e 2010, custou mais de US\$10tri aos contribuintes norte-americanos e europeus? Esta pergunta me obriga a ampliar o foco da presente análise.

Parte 4: Do lado da estrutura (1980-...). A rebelião das elites, a ruptura unilateral do contrato social-democrata, o advento da dominação sem autoridade e o descalabro global das esquerdas “reformistas”

A dinâmica populista [atual] se radica na mudança de modelo econômico dos anos 1980, na Europa como também nos Estados Unidos
(Christophe Guilluy)²⁴³.

*Deus ri dos homens que deploram os simples efeitos das causas
que reverenciam* (Bossuet).

²⁴³ Programa *Polonium*, 10 de maio de 2017.

§17. *Porque tanto(s) “neopopulismo(s)”, justamente agora, no Ocidente?* Desde os primórdios da década de 1980, quando ficou plausível a ideia de que os dias da União Soviética e do Pacto de Varsóvia estavam contados, o capitalismo ocidental passou a se reorganizar para moldar o “mundo de depois”. O longo interlúdio que estivera deflagrado pela primeira guerra mundial em 1914 e pela suplantação da revolução menchevique pela revolução bolchevique em 1917, estava prestes a acabar: até que enfim poderia ocorrer a volta à normalidade capitalista, que já imperara sobre a Europa ocidental no século XIX, ou seja, durante a primeira revolução industrial, antes de operar uma primeira conquista total do mundo durante a fase imperialista, na segunda metade do século XIX e nos primórdios do século XX. Ao percorrer as obras de Hobsbawm ou Piketty, entre outros, descobre-se que, na Inglaterra, na França ou na Alemanha de 1910, i.e., nas superpotências globais de então, a distribuição das riquezas produzidas acatava um padrão extremamente desequilibrado, uma vez que o capital nacional valia em torno de 5 a 7 anos de renda nacional, e que a renda do capital representava de 35 a 40% dessa renda nacional, contra 60 a 65% para a renda do trabalho²⁴⁴. Ora, é justamente tamanha normalidade capitalista que, durante grande parte do século XX, i.e., de 1917-1918 até a queda do Muro de Berlim em 1989, foi gradativamente ocultada e/ou deformada nos países desenvolvidos: generalização do fordismo; advento da sociedade de consumo em massa; outra guerra mundial 8 a 10 vezes mais devastadora do que a precedente, e reconstrução maciça subsequente; surgimento e consolidação de Estados de bem-estar social na América do Norte e muito mais ainda na maioria dos países do Oeste e do Norte europeus; essas são algumas das adaptações inéditas da economia ocidental às relações de força reais, naqueles países, entre capitalistas e trabalhadores da década de 1920 até a década de 1970, num contexto de constante “ameaça comunista”. Durante esse interlúdio, a distribuição das riquezas produzidas

²⁴⁴ Ver Thomas Piketty – *O capital no século XXI*, ed. Intrínseca Ltda, 2014: valor encontrado em relação ao Reino Unido (Gráfico 3.1, p.118); à França (Gráfico 3.2, p.119); no caso da Alemanha o valor é de 6 anos e meio (Gráfico 4.1, p.141); no caso estadunidense, ele é de 5 anos (Gráfico 4.6, p.150); e no caso canadense, de 5 anos e meio (Gráfico 4.9, p.156). Sobre a distribuição da renda nacional entre renda do capital e renda do trabalho no Reino Unido e na França, ver os Gráficos 6.1 (p.197) e 6.2 (p.198).

anualmente nos Estados Unidos e na Europa ocidental viu seus padrões radicalmente transformados, uma vez que, de meados da década de 1950 até meados da década de 1970, por exemplo, o total da riqueza privada passou a representar entre 2 e 3 anos e meio da renda nacional (a comparar aos 5 a 7 anos de 1910); ademais, a renda do capital passou a representar de 20 a 25% da renda nacional (contra 35 a 40% em 1910), e a renda do trabalho de 75 a 80% dessa mesma renda nacional (contra 60 a 65% em 1910)²⁴⁵. Essas novas modalidades de desenvolvimento acarretavam numa tendência inegável a um maior igualitarismo social em países, entretanto, indubitavelmente capitalistas. Assim, em várias nações da Europa ocidental, a qualidade, universalidade e gratuidade (ou quase gratuidade) dos sistemas de educação, saúde e transportes públicos, a expressividade do sindicalismo e do trabalhismo político, garantiam, para além das divergências ideológicas radicais no seio da sociedade civil, uma representatividade efetiva dos interesses das classes populares na vida social e na atuação institucional. Daí que, naquela época (ou seja, durante “os 30 gloriosos” do pós-segunda guerra), e naqueles países (ou seja, as nações ricas que reuniam os centros de gestão e produção da economia ocidental), a convergência do desenvolvimento capitalista e do advento da democracia real tenha, de repente, aparentado ser uma promessa tangível, cujo cumprimento gradativo já pudesse ser asseverado mediante o crescimento constante da proporção, logo majoritária, de trabalhadores pertencentes, de fato, a uma classe média de pequenos proprietários, fenômeno inédito na história²⁴⁶. Ora, é justo com tamanha organização sociopolítica do capital que a contrarrevolução neoconservadora, *vulgo* “a rebelião das elites” (expressão cunhada por Christopher Lasch em 1996), acabou ostensivamente, a partir dos mandatos de Margaret Thatcher na Grã-Bretanha e de Ronald Reagan nos Estados Unidos durante a década de 1980.

²⁴⁵ *Ibid.*: 2 a 3 anos na Inglaterra (p.118); 2 anos e meio a 3 anos e meio na França (p.119); 2 anos a 2 anos e meio na Alemanha (p.141); pouco menos de 4 anos nos Estados Unidos (p.150); e 3 anos e meio no Canadá (p.156). Sobre a participação da renda do capital na renda nacional dos países ricos, ver: Gráfico 6.5 (p.217). Sobre a relação entre a diminuição da parcela do centésimo superior da hierarquia da renda na renda nacional total e a queda das rendas do capital na França entre 1910 e 1980, ver: Gráfico 8.2 (p.267).

²⁴⁶ *Ibid.*, p.255-257.

§18. *A rebelião das elites, a ruptura unilateral do contrato social-democrata e as traições da esquerda ambidestra.* “A luta de classes existe. Podem ter certeza disso. Somos nós, da classe dos ricos, que estamos fazendo essa guerra; e somos nós que a estamos vencendo”²⁴⁷. Essas palavras, proferidas em 2005 por um dos 5 homens mais ricos do mundo, retratam sem ambiguidade o ataque sistemático que as classes populares e trabalhadoras ocidentais têm sofrido no decurso das 4 últimas décadas, além de designar os autores desse ataque. Durante uma década, os anos 1970, que não só viu entrar em recessão durável o modelo econômico vigente desde 1945 dos dois lados do Atlântico, como também diminuir o lucro das grandes corporações industriais norte-americanas e europeias, findar a paridade do dólar estadunidense com o ouro em 1971, aparecer -subsequentemente- o câmbio flutuante, disparar uma taxa anual de inflação que chegou na casa dos dois dígitos, estourar os choques petrolíferos de 1973 e 1979, e irromper a concorrência comercial dos “dragões asiáticos”, vários círculos de reflexão (*think tanks*) conservadores passaram a fomentar uma vasta contrarrevolução fiscal, tributária, monetária, financeira, bancária e patronal. Seus objetivos: desregulamentar mercados; diminuir a progressividade dos impostos (notadamente daqueles respeitantes à sucessão patrimonial); reduzir ao mínimo o controle dos governos sobre fluxos de mercadorias e de divisas; tirar dos Estados o controle sobre bancos centrais e emissões de moeda para substituir a meta da luta contra a inflação a qualquer outra consideração (forçosamente política, i.e., alheia às necessidades do mercado, e, portanto, suspeita *a priori* de... demagogia e populismo segundo os critérios “peritocráticos” do liberalismo econômico); privatizar todas as empresas estatais para limitar as competências dos poderes públicos às meras funções regalias (polícia, justiça, guerra) conforme ocorria na época “heróica” da revolução industrial, no séc.XIX; dismantelar as convenções coletivas do trabalho e substituí-las por acordos privados, firmados entre patrões e assalariados, destinados a flexibilizar contratações e demissões; e, enfim, eutanasiar o Estado de bem-estar social, responsabilizado pela disfuncionalidade crescente do capitalismo ocidental.

²⁴⁷ Warren Buffet, entrevista a Lou Dobbs, em 25 de maio 2005 (para a CNN).

Como se vê, esses *think tanks* e fóruns de discussão privados²⁴⁸ culpavam o peso excessivo de um Estado prisioneiro dos imperativos eleitorais demasiado eleitorais, i.e., “populistas”, de seus governantes para explicar os dissabores da economia de mercado nos anos 1970. Alvo deles: o keynesianismo, suas políticas econômicas²⁴⁹ e as políticas sociais correspondentes²⁵⁰. A volta à normalidade capitalista correspondeu à aplicação do programa descrito acima, sinônimo, nos países desenvolvidos, de ruptura unilateral do contrato social-democrata do pós-guerra pelas classes abastadas. Não que esse contrato não estivesse afim com os interesses do mercado. Simplesmente, à medida que vinha desaparecendo a ameaça física real ao sistema capitalista, encarnada pelas dezenas de divisões blindadas do Exército Vermelho estacionadas a um dia de estrada das principais capitais do Oeste europeu, pelas milhares de ogivas nucleares soviéticas apontada para o Ocidente, e pelos milhões de simpatizantes e militantes comunistas que viviam (e votavam...) na Itália, na França, na Bélgica, na Alemanha, etc., o contrato social-democrata, que travestia utilmente de diálogo social a luta de classes, perdeu seu valor estratégico para esse sistema. E, por isso, a esse diálogo social circunstancial dos “30 gloriosos” (1945-1975), nascido das alianças travadas na ocasião da maior guerra da história humana, sucedeu, aos poucos, nos países então situados no centro do sistema capitalista, o que os Franceses chamam de “pensée unique”, i.e., o discurso normativo dos mais ricos, o monólogo plutonômico estrutural da democracia liberal burguesa, cada vez mais autoritário e inapelável à medida que os Estados se viam mais despidos de suas atribuições soberanas, e que as democracias parlamentares voltavam a desempenhar seu papel

²⁴⁸ Entre eles, cabe destacar a influência ideológica da Sociedade Mont-Pèlerin (baluarte do monetarismo neoclássico), da The Heritage Foundation, do Cato Institute (cujos membros idealizaram a contrarrevolução fiscal da era Reagan), da Rand Corporation, do Atlantic Council, do Council on Foreign Relations (CFR), e, é claro, de dois fóruns privados que, de tão pletoricamente recrutarem seus integrantes e palestrantes no seio das elites políticas e financeiras internacionais, acabaram moldando a maioria dos dispositivos institucionais que possibilitaram, junto com a emergência da Nova Ordem Global, o advento do reino supranacional da hiperclasse globalizada: a Comissão Trilateral e o clube Bilderberg. Sobre esse assunto: Quinn Slobodian – *Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Harvard University Press, 2018.

²⁴⁹ As quais utilizavam a desvalorização monetária e a inflação salarial para estimular uma demanda de mercadorias, bens e serviços capaz de gerar um crescimento expressivo da oferta dos mesmos; a qual, esperava-se, devia provocar, por sua vez, ofertas de empregos e valorizações salariais, etc.

²⁵⁰ As quais, no pós-guerra, edificaram, nos Estados Unidos, e mais ainda na Europa ocidental, sistemas amplos de redistribuição de riquezas, de proteção dos trabalhadores e de previdência social.

normal no mundo capitalista, aquele que já cumpriam naqueles mesmos países em épocas do capitalismo em que a concentração, pela alta burguesia, das riquezas socialmente produzidas era máxima (no período imperialista: 1885-1914), ou seja, o de meros dispositivos administrativos de: 1) *polícia social*, cuja missão consiste na manutenção de uma ordem estritamente identificada com a propriedade privada e com os interesses materiais de seus beneficiários; e de: 2) *caução institucional*, que zela a apropriação dos ativos nacionais pelos bancos privados, e a coletivização oculta de parte dos investimentos, custos e gastos inerentes aos projetos do empresariado industrial de grande porte. Pois, no rastro do *Memorando Powell* de 1972²⁵¹; do primeiro grande relatório da Comissão Trilateral sobre a governabilidade das democracias, em 1975²⁵²; e dos trabalhos econômicos da escola monetarista de Chicago, grupos oligárquicos cada vez mais conscientes da eficácia de sua atuação como classe têm diligenciado destruir aquela tal “sociedade” cuja existência foi, aliás, negada por Margaret Thatcher²⁵³. Daí o solapamento metódico dos Estados nacionais de bem-estar social pelos diversos governos ocidentais, a partir da década de 1980, e mais ainda nas décadas seguintes, e a sua substituição não menos meticulosa por um Clube restrito e supranacional do bem-estar bancário. Observação: que governos de direita, abertamente conservadores, tais como os da Dama de Ferro no Reino Unido, de 1979 a 1990, ou de Ronald Reagan nos Estados Unidos, de 1980 a 1988, eleitos para aplicar programas econômicos afins com essa ofensiva reacionária que parte das elites ocidentais deflagrara no fim da década de 1970, os tenham implacavelmente aplicado²⁵⁴, não acarretaria, por si só, na ampla crise de legitimidade das democracias

²⁵¹ Memorando que alertava o Congresso Norte-americano de que o mundo empresarial estava perdendo o controle sobre a sociedade civil em decorrência da forte e diversificada atividade militante de esquerda.

²⁵² Relatório intitulado *A Crise da Democracia*, redigido por Huntington, Crozier e Watanuki, e apresentado em 1975, que preconizava reduzir a democracia no Ocidente para lograr salvá-la de si própria, i.e., retirar do alcance de todas as instâncias representativas o poder decisório sobre questões econômicas, financeiras, monetárias, para concentrá-lo em superestruturas tecnocráticas, organismos internacionais, agências burocráticas, e/ou bancos centrais independentes dos governos eleitos.

²⁵³ “Não existe essa coisa de sociedade. Apenas conheço indivíduos” (Margaret Thatcher, entrevista concedida à revista *Woman’s Own*, no Outono de 1987).

²⁵⁴ Para medir tal determinação, basta lembrar da intransigência doutrinária que caracterizou as atuações de Reagan durante a greve dos controladores de voo em agosto de 1981 e de Thatcher durante as greves do setor siderúrgico em 1982, e do setor do carvão, de março de 1984 a março de 1985. Essas atuações foram marcos do fim do “diálogo” social-democrata e da volta à guerra aberta

ocidentais (rotulada como “ressurgência do populismo”) que estamos presenciando de uns anos para cá. O tal “populismo”, além de decorrer das consequências dessas políticas, catastróficas em termos de coesão e justiça sociais, antes provém da deserção política da esquerda no Ocidente desde os anos 1980. Não que esta tenha desaparecido. Muito pelo contrário, a esquerda nunca deixou, até meados da década de 2010, de propiciar uma alternativa eleitoral aparentemente plausível à direita²⁵⁵. Entretanto, ao invés de desempenhar o papel que, logicamente, poder-se-ia esperar dela, a saber, o de força propositiva de defesa contra o ataque coordenado acima retratado, e eventualmente (porque não?) de contra-ataque social, a esquerda fez questão, durante os 40 últimos anos, de endossar os lemas do núcleo ideológico desse ataque, dando credibilidade à inexorabilidade das tais “reformas” econômicas, comerciais, financeiras, bancárias, trabalhistas, previdenciárias²⁵⁶; à necessidade da tal

das elites conservadoras contra os trabalhadores oeste-europeus e norte-americanos: em 1985, por exemplo, Thatcher descartou qualquer tipo de negociação com os sindicatos de mineiros a respeito de um plano que previa fechar a maioria das minas do país em questão de anos (o que acabou sucedendo, aliás); em seguida, tendo logrado obter a proibição da greve e, até, a dissolução da NUM (União Nacional dos operários das Minas) pela Justiça britânica, a Primeira-Ministra pôs sua direção sob custódia de um administrador judiciário; antes de designar mineiros grevistas como “inimigos internos” da Coroa, e de reprimi-los como tais, o que resultou em 6 grevistas mortos, 200 prisões, 11.000 detenções, e mais de 20.000 feridos entre os grevistas durante os confrontos com a polícia. A vitória total de Thatcher não foi imediatamente econômica (pois a greve custou mais de £30bi...), e sim ideológica: ela derrotou o “socialismo não democrático”, i.e., sindical (*sic*). Tal vitória representou um troféu que facilitou o amplo movimento de privatizações nos setores da indústria e dos transportes, de desregulamentações do setor financeiro, e de flexibilização do mercado de trabalho, que foi implementado por seu governo ao longo da década de 1980.

²⁵⁵ Aliás, desde a queda do Muro de Berlim, aproximadamente metade dos governos e/ou das maiorias parlamentares dos países norte-americanos e oeste-europeus têm-se valido de legendas trabalhistas, socialistas, social-democratas, democratas, *et passim*, à semelhança dos governos Clinton (1992-2000) e Obama (2008-2016) nos Estados Unidos; Blair e Brown no Reino Unido (1997-2010); Schröder (1998-2005) na Alemanha; Jospin (1997-2002) e Hollande (2012-2017) na França; Zapatero (2004-2011) na Espanha; Chrétien, Martin (1993-2006), e Trudeau (desde 2015) no Canadá, etc.

²⁵⁶ Fazendo seu o famoso argumento TINA (“There is no alternative!”), atribuído a Margaret Thatcher, todos esses governos de centro-esquerda foram, afinal, agentes dedicados e eficazes da contrarrevolução oligárquica de nosso tempo. Pois, as medidas que implementaram nada deviam, em termos de ortodoxia econômica, às plataformas mais conservadoras. Sem esperar ser exaustivos, e mesmo prescindindo da atuação decisiva desses governos no que diz respeito à expansão global do livre comércio, ainda podemos destacar: a revogação da Lei Glass-Steagall e a remoção da separação entre bancos comerciais e bancos de investimento nos Estados Unidos em 1999 (governo Clinton, o qual não apenas não vetou como ressaltou a necessidade da lei que a maioria, de direita, do Congresso defendia); a regionalização do sistema de saúde e os cortes orçamentais subsequentes nessa área no Canadá (durante o governo Chrétien, entre 1993 e 2003); a independência total do Banco da Inglaterra, a autonomização financeira parcial dos hospitais públicos, e a autonomização local das escolas (durante os governos Blair, de 1997 a 2007); os diversos Planos Hartz e a Agenda 2010 que flexibilizaram/precarizaram o trabalho e aboliram o salário mínimo na Alemanha (implementados no

luta contra a inflação e os déficits públicos; à racionalidade dos tais cortes orçamentários destinados a evitar os tais desperdícios de recursos pela “máquina pública”; e, enfim, a esquerda equiparou sistematicamente essas evidentes agressões contra as classes trabalhadoras²⁵⁷ com uma modernização não só imprescindível como positiva da sociedade civil, conclamada a se emancipar da tutela parasitária de um Estado forçosamente inadaptado a realidades contemporâneas alheias aos delírios da ideologia. Longe de contestar a novilíngua política, oriunda do mundo corporativo em geral, e da área de gestão dos recursos humanos em particular, que, a partir de meados dos anos 1980, passara a ser o único vocabulário admissível para tratar de “reformas” e de “modernizações” apresentadas como “inevitáveis” (em verdade, para paramentar de racionalidade administrativa e de objetividade científica os recessos da proteção social e a involução dos padrões de vida dos mais modestos), a esquerda adotou: governança pró-ativa e motivacional, busca pelo consenso, ética da transparência, abertura à diferença ou à novidade, imperativo de adaptabilidade e prisma do horizonte do projeto substituíram os dois polos, aliás críticos um do outro, que moldavam até então suas análises da realidade humana, i.e., a prosa vertical e institucionalista do republicanismo (que falava em bem comum, interesse superior da nação, missão pública, soberania, deveres cívicos...) e a linguagem classista da militância social (que falava em burguesia, proletariado, trabalhadores, exploração, luta de classes...). Objetivo dessa substituição: “vender” junto aos eleitores de esquerda a ideia de que, daqui por diante, i.e., no âmbito do advento da Nova Ordem Mundial²⁵⁸; depois do “fim da História”²⁵⁹; e para além dos conflitos ideológicos de outrora, o Estado não passaria de uma empresa como qualquer outra; e saúde ou

início da década de 2000 pela coalizão social-democrata e ecologista liderada por Schröder); a reforma trabalhista de 2016 que fragmentou os contratos empregatícios e fragilizou as capacidades de negociação dos sindicatos na França (sob a presidência de Hollande), etc.

²⁵⁷ Se o leitor julgar que condicionar o acesso aos sistemas de saúde, educação e transporte públicos, até então universal; precarizar o assalariado e dificultar os direitos à aposentadoria não constituem agressões sociais, então ele não deverá se furtar a classificar meu uso desta palavra (“agressões”) como populista...

²⁵⁸ Cristalizada em torno do decálogo neoclássico e monetarista do Consenso de Washington de novembro de 1989, e saudada pelo então presidente estadunidense George H. Bush em 11 de setembro do ano seguinte.

²⁵⁹ Diagnosticado por Fukuyama em 1992.

educação de mercados como outros quaisquer, a serem abordados com a devida competência meramente técnica. Daí que, desde então, em virtude da união peritocrática encarnada por tamanho breviário, políticas patronais sejam quase que unanimemente retratadas como progressistas; leis conservadoras como reformistas; retrocessos sociais como modernizações; e protestos trabalhistas como... conservadores, quando não como badernas de privilegiados! Uma das raízes profundas daquilo que vem sendo chamado de onda populista no Ocidente 40 anos após o início da rebelião das elites capitalistas reside na atuação política dessa esquerda pós-marxista, que fez muito mais do que simplesmente acompanhar mudanças econômicas decididas por oligarquias social e politicamente bélicas: o papel das figuras de proa da “terceira via” não foi, sequer um pouco, defensivo, e sim entusiasticamente decisivo, quase messiânico, no final da década de 1980 e durante a década seguinte, na hora de favorecer a instauração de um livre-comércio à escala global²⁶⁰ e de facilitar a financeirização e integração das economias do mundo inteiro²⁶¹. Quanto à construção da União Europeia, ela mereceria um capítulo a parte,

²⁶⁰ Cabe destacar o papel do Partido Socialista francês na adoção do acordo de Blair House assinado em 1992 pelos Estados Unidos e pela Comunidade Europeia, que formalizou o fim da “preferência europeia”, e abrogou inúmeras taxações aduaneiras mútuas de mercadorias agrícolas; como também o papel que o Partido Democrata e Bill Clinton desempenharam na adoção do NAFTA, o tratado de livre-comércio da América do Norte em 1994. Mas o golpe de misericórdia tecnocrático e “ambidestro” que, ao condenar o proletariado do “primeiro mundo”, deu à contrarrevolução conservadora uma impulsão global decisiva foi, no rastro do *Uruguay Round*, da criação da OMC em 1995, e do Acordo subsequente sobre têxteis e vestimentas (1995-2004), a entrada da China na OMC em 2001. Ora, vale observar que a mudança estrutural do comércio global que tal adesão anunciava evidentemente não suscitou, entre sindicatos e partidos “trabalhistas” ocidentais, qualquer pedido de greve geral ou de resistência...

²⁶¹ Destarte, já em 1984, o Partido Socialista francês, então no poder, idealiza, um ano após a traição de sua plataforma keynesiana (e a sua conversão aos charmes socialmente discretos do “rigor orçamentário”), a primeira lei bancária “neoliberal” do mundo desenvolvido, que acaba com 40 anos de separação estrita das atividades bancárias (comércio e investimentos), exatamente o que Clinton fará em 1999 com a abrogação da Lei Glass-Steagall, gerando as mesmas consequências: cartelização bancária transnacional, e proliferação dos fenômenos de especulação financeira, particularmente em torno dos “derivados”. Alguns anos depois, em 1987-1988, futuros diretores do FMI e do Banco Mundial, todos próximos ou membros do Partido Socialista francês (Camdessus, Lamy, Strauss-Kahn, aos quais cabe acrescentar Jacques Delors, então presidente da Comissão Europeia, e Henri Chavranski, então presidente de um dos setores da OCDE, o CMIT, i.e., o Comitê dos Movimentos de capitais e das Transações Invisíveis), elaboraram o “Consenso de Paris”, destinado a viabilizar a convergência monetária das economias nacionais da União Europeia, prenunciativa da criação do Euro: para tanto, eles negociaram exitosamente, junto a todos os governos dos países membros da UE, a liberalização simultânea, à escala europeia, dos capitais privados, e particularmente dos capitais flutuantes, de curto prazo, até então sujeitos a regulamentações e taxações à escala nacional. Essas

já que ela constitui até hoje o cavalo de batalha das elites tecnocráticas “ambidestras” do velho continente²⁶². Querendo ou não, votando para a direita ou para a esquerda, de 3 ou 4 décadas para cá, europeus e norte-americanos têm elegido governos e congressos que, pelo simples fato de abrirem mão, em prol dos bancos privados, de suas capacidades soberanas de emissão monetária e de auto-(re)financiamento, têm deixado que as dívidas públicas de seus países atinjam patamares que, além de sinônimos de bancarrota iminente, são, digamos, “paradoxais” já que, na mesma hora, a contrapelo daquilo que sói dizer-se desses governos, eles têm aplicado, em geral, políticas de austeridade orçamentária, de diminuição dos déficits públicos e de luta contra a inflação. Claro, em verdade, não há paradoxo algum: quanto menores as margens de soberania monetária do Estado, maior a dependência deste em relação aos bancos privados, e maior a tendência ao endividamento público a médio ou a longo prazo. Pois, evidentemente, num circuito econômico capitalista, sempre tem de haver algum pagador. Quando esse circuito se vê inserido numa sociedade republicana, soberana e nacional, quem arca com os custos do circuito são, predominantemente, os rentistas e os estrangeiros²⁶³. Quando, pelo contrário, esse circuito se vê inserido numa sociedade de livre comércio, quem passa a arcar com os custos do circuito são, predominantemente, os trabalhadores locais (o povo como *plebs*) e os cidadãos locais (o povo como *dêmos*)²⁶⁴. De fato, é exatamente o que

transações de capitais, que representavam então mais da metade das transações de capitais no mundo (sendo que as da OCDE representavam então de 70 a 80% do total mundial), puderam se eximir à vontade das autoridades estatais e fiscais nacionais respectivas de que dependiam. Esse foi o primeiro grande passo rumo à internacionalização da finança. Ver: Rawi Abdelal – “Le consensus de Paris: la France et les règles de la finance mondiale”, in : *Critique internationale* n.28, juillet-septembre 2005, p.87-115.

²⁶² Ver §§12-14 e 16 acima.

²⁶³ Pois, 1) a inflação desinfla a dívida pública e beneficia ao contribuinte, em detrimento do rentista; 2) a desvalorização monetária eventual da divisa nacional, ao desinflar as dívidas imobiliárias tanto dos indivíduos quanto das empresas, democratiza a capacidade a se tornar proprietário de bens imobiliários; além de 3) favorecer a exportação das mercadorias produzidas no solo nacional; e de encarecer as mercadorias vindas de fora, já penalizadas pela aplicação de taxas alfandegárias.

²⁶⁴ Pois, 1) a contenção da inflação tende a frustrar o próprio crescimento do PIB, portanto a produção, os salários e a arrecadação fiscal locais; sendo que 2) os trabalhadores locais já padecem a concorrência de mãos-de-obra estrangeiras que acessam livremente o mercado de consumidores locais; 3) se, além disso, o Estado renuncia a sua soberania monetária e a sua capacidade de desvalorizar sua própria divisa, então ele também renuncia à arma fiscal e ao pleno exercício de suas capacidades orçamentárias: sobre tais bases, uma vez que a variável de ajuste do circuito não pode mais ser a moeda, ela passa a ser, obrigatoriamente, o salário local...

aconteceu no decurso da edificação da União Europeia, que seus admiradores retratam como um fator de paz, quando em verdade ela funciona como um mecanismo frio de criação de margens de lucro do capital às custas do conforto, da saúde e da renda das classes médias ou populares, e de guerra social total contra o trabalhador. Mas, desde o fim da guerra fria, quem espera que a esquerda reformista dos países ricos defenda os interesses materiais dos trabalhadores daqueles mesmos países está fadado a experimentar amargas e repetidas decepções. Pois, em virtude da ortodoxia monetarista, a esquerda reformista prefere tachar de populista e de demagógica toda forma, mesmo moderada, de protecionismo. Mais, ela tem sistematicamente legitimado a globalização financeira e colaborado na implementação da mesma, assim como na reconfiguração geográfica do capitalismo industrial e na deslocalização da maioria das fábricas e manufaturas dos países ricos para lugares estranhamente desprovidos de qualquer complacência com as noções, de fato cada vez mais obscuras esses dias, de diálogo social e de democracia, mesmo puramente formal. Na América do Norte e na Europa, durante os 40 últimos anos, o povo como *dêmos* tem sido esvaziado de sua substância política, a saber, de sua soberania, à medida que seus representantes eleitos, de direita como de esquerda, têm transferido as atribuições monetárias, tributárias e legislativas inerentes à mesma para colégios de peritos cuja objetividade e lisura técnicas seriam “garantidas” pela sua impermeabilidade às preocupações “políticas”; tradução: pelo fato de não serem eleitos²⁶⁵. Na América do Norte e na Europa, durante os 40 últimos anos, o povo como *plebs*, ou mais exatamente como proletariado, tem sido impiedosamente colocado em concorrência direta pelos seus representantes políticos, de direita como de esquerda, com mãos-de-obra do mundo inteiro, cujo custo comparativo, ora não condizia com a preservação de seus direitos trabalhistas, logo denegridos como arcaicos, ora não era compatível com a manutenção das indústrias nos países ricos.

²⁶⁵ Exemplo: o Comissário europeu (não-eleito) Dimitris Avramopoulos, titular da pasta de migração, assuntos internos e cidadania, não se furtou a conchamar os Estados membros a ignorarem as vontades de seus povos e o “custo político” eventual quando o assunto é imigração. Ele prosseguiu comparando as atuações respectivas da Comissão Europeia e dos governos dos Estados membros, enfatizando que aquela tem a coragem de tomar as decisões impopulares, porém necessárias, que estes temem porque, não dependendo de eleições, para ela “o custo eleitoral não significa nada.”

Isto pode explicar porque, de 3 décadas para cá, os cidadãos dos EUA e dos países da UE têm sentido na pele o jugo de uma *dominação sem autoridade*, uma dominação suprapolítica dos proprietários do mercado globalizado, exclusivamente dedicada à privatização e ao saque financeiro dos ativos socialmente tesaurizados sob a tutela dos Estados-nação desde 1945. Essa dominação é a tradução inevitável, em termos de concentração de poderes, e de “vida política”, do fenômeno de concentração extrema das riquezas nas mãos da hiperclasse capitalista global desde 1980; e corresponde ao sequestro dos mecanismos de decisões por turmas de tecnocratas, situadas muito além do alcance eleitoral dos cidadãos comuns, turmas que atuam exclusivamente conforme sugerem os lobistas dos diversos setores da economia globalizada e, sobretudo, conforme mandam os hipercartéis bancários como Goldman Sachs, Citigroup, BlackRock, etc²⁶⁶, i.e., aquele “menos de 1% das empresas” que, na década de 2010, depois de 30 anos de guerra social das elites aos povos, passou a “consegui[r] controlar 40% de toda a rede” mundial das corporações²⁶⁷. Claro, amplas partes do eleitorado, e, inclusive, das classes trabalhadoras, deram apoio às políticas ambidestras que consolidaram e independentizaram os poderes do capital supranacional. Dos anos 80 até a crise financeira dos *subprimes* em 2007, as classes médias dos países norte-americanos e oeste-europeus acharam que estivessem defendendo seus interesses materiais ao desposarem tais políticas, i.e., ao travarem repetidas alianças eleitorais com a tecnocracia monetarista ambidestra e, através desta, com a finança supranacional, contra os proletariados precarizados de seus próprios países, forçosamente “populistas”, ou seja, inaptos à objetividade política, por serem inadaptados às

²⁶⁶ Algumas raras pesquisas sistêmicas, como “A rede de controle corporativo global” (Eidgenössische Technische Hochschule Zürich, ETH, 2011) permitem medir a intensidade da integração plutocrática à escala mundial, depois de 3 décadas de rebelião das elites, e de 2 décadas de globalização: “[A]penas 737 dos principais top-holders acumulam 80% do controle sobre o valor de todas as empresas transnacionais. Isto significa que o controle em rede é distribuído de maneira muito mais desigual do que a riqueza. Em particular, os atores no topo detêm um controle dez vezes maior do que o que poderia se esperar baseado na sua riqueza”. Link: <http://j-node.blogspot.com.br/2011/10/network-of-global-corporate-control.html>

²⁶⁷ Ladislau Dowbor – *A era do capital improdutivo*, ed. Outras Palavras & Autonomia Literária, São Paulo, 2017, p.45.

mudanças inexoráveis da economia globalizada de mercado²⁶⁸. Assim, as classes médias, que, nas décadas de 1990 e 2000, apostavam, contra o proletariado de seus próprios países, na prosperidade gerada pela nova economia globalizada, acabaram colaborando ativamente na realização do sonho de sempre da classe capitalista (levar o proletariado de volta ao século XIX), ao concordarem em deslocalizar a produção industrial, principalmente para a China. À medida que as sociedades norte-americana e oeste-europeia se desindustrializavam e se tornavam economias de serviços, as mãos-de-obra locais sofreram uma precarização vertiginosa de suas condições de trabalho (atualmente designada pelo termo “uberização”). Resultado: em nome da necessária modernização da economia (tradução: de sua volta ao capitalismo quimicamente puro), a posição do ex-proletariado norte-americano e oeste-europeu, precarizado e *déclassé*²⁶⁹, nas relações globais de produção está, daqui por diante, tendencialmente situada do lado do consumo de mercadorias barateadas pela destruição do seu próprio trabalho, e pela troca do mesmo por contratos temporários no setor de serviços. Beneficiários: os capitalistas acionistas das grandes corporações transnacionais que reorganizaram suas cadeias de produção; e o novo proletariado asiático. Consequência: de 1975 para 2007, nos países ricos, a participação da renda do capital na renda nacional passou de 18-24% a 25-35% (ou seja: essa proporção

²⁶⁸ Por exemplo, durante os dois mandatos de Clinton nos anos 1990, foram registrados recordes em termos de geração de empregos (22.5 milhões de empregos de 1992 a 2000, dentre os quais 20.6 milhões no setor privado) e de acesso das classes médias à propriedade imobiliária (a administração Clinton possibilitou que milhões de americanos pudessem se tornar proprietários de suas casas: o governo exerceu uma pressão sobre a sociedade Fannie Mae para que, em contrapartida da caução do Estado, ela estendesse a concessão de empréstimos hipotecários a camadas mais modestas da população) ou aos dividendos financeiros (a proporção de famílias norte-americanas que possuía ações e títulos de capitalização passou de 32% em 1989 a 51% em 2001). Consequência: o eleitorado abraçou com entusiasmo a ideia de que a globalização era sinônima de prosperidade para as classes médias dos países ricos. Entretanto, em questão de poucos anos, ficou evidente que a imensa maioria dos empregos gerados pertencia ao setor de serviços e produzia pouco valor agregado, ao passo que os empregos que estavam sendo deslocalizados para a Ásia pertenciam ao setor das indústrias; ademais, a financeirização imobiliária, que havia democratizado o acesso à propriedade no período 1995-2004, se alicerçava numa proporção tóxica de empréstimos de grande risco; o que acabou gerando uma bolha especulativa dos preços (e, portanto, dos empréstimos...) desse setor, constatável no mundo inteiro durante o período 1998-2008, e que, além de resultar na suma dificuldade, para a maioria da classe média assalariada ocidental, de adquirir uma casa própria, desembocou na crise dos *subprimes*, e na recessão global dos anos 2007-2016. Quanto às ações do setor tecnológico, que rendiam dividendos durante o crescimento da bolha da internet no final da década de 1990, a maioria delas viu seu valor se evaporar assim que a bolha estourou em 2000-2001.

²⁶⁹ Isto é: rebaixado.

está quase voltando nos anos 2010 a ser o que já era no auge do período imperialista, i.e., à véspera da primeira guerra mundial)²⁷⁰. Quanto ao peso da renda do trabalho em relação à renda nacional, ela quase diminuiu em 10 pontos percentuais na França e no Reino Unido de 1970 a 2010²⁷¹. Outrossim, 8 pontos percentuais da renda nacional total dos Estados Unidos foram transferidos dos 50% mais pobres ao 1% mais rico de 1980 a 2014. Mais, enquanto a renda média nacional por adulto cresceu 61% de 1980 a 2014 nos Estados Unidos, a renda média (antes da tributação) dos 50% da população com menor renda individual estagnou em cerca de 16.000 dólares por adulto, ajustados à inflação, ou seja: a metade mais modesta da população da primeira potência econômica mundial recebeu, em média, uns trocadinhos a mais, do início para o final de um período de 34 anos que vira o PIB norte-americano sendo multiplicado por 6, e que fora o período da implementação do projeto central da rebelião das elites capitalistas: o livre-comércio global.²⁷² É claro, a Internacional Capitalista (a única que exista...) sempre irá retorcar que, mais cedo ou mais tarde, “a classe média será o gênero humano”. Aliás, houve sim transferências de riquezas à escala global: segundo o Banco Mundial, da década de 1990 à de 2010, a pobreza diminuiu em mais de 1 bilhão de pessoas (entre as quais, 700 milhões de chineses)²⁷³. Contudo, é também inegável que o surgimento de núcleos de classes médias nos países emergentes durante as décadas de 1990, 2000, e 2010, tem correspondido à concentração drástica e acelerada das riquezas do mundo inteiro²⁷⁴ e... à decadência tendencial das classes médias norte-americana e europeia. De fato, a injúria “populista” almeja ofuscar uma alternativa política cada vez mais plausível para quem vive essa decadência: globalização ou protecionismo²⁷⁵. Globalização, i.e., para os povos (=plebs) dos países ricos, desindustrialização, uberização empregatícia, e mercadorias importadas mais baratas. Protecionismo, i.e., reindustrialização,

²⁷⁰ Thomas Piketty, *Op.cit.*, Gráfico 6.5 (p.217). Para comparações mais amplas, ver §17 acima.

²⁷¹ *Ibid.*, Gráficos 6.1 (p.197); e 6.2 (p.198).

²⁷² Cf. Ladislau Dowbor, *Op.cit.*, p.22.

²⁷³ The World Bank, *World Development Report 2017*, p.2-3.

²⁷⁴ Desde 2015, o 1% mais rico detém mais riqueza do que o resto do planeta. Em 2016, 8 indivíduos detinham mais riqueza do que a metade mais pobre da humanidade.

²⁷⁵ Cf. Thomas Frank – *Listen, liberal : Or, Whatever Happened to the Party of the People ?*, ed.Metropolitan Books, 2016.

empregos consolidados, e mercadorias nacionais protegidas da concorrência externa pela taxaço da mesma. Globalizaço, i.e., empobrecimento da classe média do ex-primeiro mundo e constituição de classes médias em diversas regiões do ex-terceiro mundo. Protecionismo, i.e., proteção da classe média do ex-primeiro mundo e desaceleração da constituição de classes médias no ex-terceiro mundo. Admitir essa alternativa permite entender a vitória de Trump. Negar sua racionalidade é adotar uma postura peritocrática e/ou “generosamente” universalista. No mundo perfeitamente capitalista, i.e., sem fronteiras, que a rebelião das elites está conseguindo instaurar de umas décadas para cá, as classes proletárias dos países ricos e dos países pobres não têm interesses comuns, e dificilmente irão se unir, ao invés daquilo que preconizavam as vulgatas das internacionais socialistas de outrora. Aliás, vale observar que, enquanto, de 1980 a 2016, o 1% mais rico da população mundial ficou com 27% das riquezas produzidas, e os 50% mais pobres com 12%, e enquanto foi muito significativo, apesar de díspar, o aumento da renda de ambas categorias (i.e., da hiperclasse transnacional e do novo proletariado global localizado na China, na Índia, etc., recém-integrado ao sistema capitalista); os 49% “do meio”, i.e., em grande parte, as classes médias trabalhadoras e/ou assalariadas dos Estados Unidos e da Europa ocidental, viram sua renda média progredir de modo deveras parco²⁷⁶. Além do mais, em decorrência dessa estagnação de sua renda, uma parte cada vez maior dos referidos trabalhadores está passando a deixar de pertencer à classe média, que está encolhendo nos Estados Unidos desde o final da década de 1990, e na Europa desde o final da década seguinte. Sobre tais bases, porque a identificação cada vez mais documentada das causas dos males que estão destruindo como *plebs* e como *dêmos* expõe o povo dos países ricos às acusações de populismo por parte das castas política, midiática e acadêmica?

§19. *Do fim da pseudoesquerda liberal-libertária ao advento do populismo oligárquico de síntese: o futuro de uma impostura.* A esquerda não-marxista, reformista, pragmática, i.e., adepta da “terceira via” situada entre um capitalismo puro e duro e um socialismo doravante tido como utópico, que se tornou hegemônica na esquerda ocidental depois

²⁷⁶ Cf. *World Inequality Database*: <http://wid.world>

do fim do bloco soviético, em 1989-1992, e que protagonizou, em nome do realismo político, todas as capitulações sociais desde então, tentou encontrar um caminho progressista original na substituição do trabalhismo pelo multiculturalismo, da defesa dos trabalhadores pela das minorias, das pautas sociais pelas societárias. Pois, não sendo mais capaz de articular plataformas econômicas divergentes, fosse levemente, das preconizadas pela *reconquista* conservadora, a esquerda reformista resolveu ficar de luto da classe trabalhadora e da luta de classes para privilegiar os temas humanitários e as reivindicações libertárias (atinentes ao meio-ambiente, à sexualidade, ao feminismo, aos direitos dos gays, aos imigrantes, à liberalização das drogas leves, ao anti-racismo, a causa animal, etc.) que, desde os anos 1960, mobilizavam o “esquerdismo” radical de boa parte dos *baby-boomers*²⁷⁷, esquerdismo nascido nos campi universitários, que, de anti-stalinista que era em maio de 1968, se tornou cada vez mais francamente não-marxista e alheio ao mundo operário no decorrer da década de 1970. Assim, à esquerda, o horizonte político do liberalismo libertário suplantou o da social-democracia desde o dealbar da década de 1990 nos países então situados no centro do sistema capitalista; e se, economicamente, a direita saiu vitoriosa do fim da guerra fria; culturalmente, foi essa esquerda que venceu. A síntese desses dois consensos correspondeu à *pensée unique* que saturou o espaço público ocidental de 1990 até recentemente. Quem contestasse esse monólogo das elites, conservador do ponto de vista econômico e libertário do ponto de vista comportamental, incorria nas três acusações, cada vez mais frequentemente associadas, de ignorância das leis do mercado (argumento cognitivo, peritocrático), de medo irracional do futuro (argumento psicológico decorrente do precedente, pois quem “sabe” não teme o futuro nem cultiva nostalgias indevidas) e de chauvinismo

²⁷⁷ Isto é : a geração nascida no pós-guerra (1945-1960), pletórica na América do Norte, na Alemanha, na França, nos Países Baixos, na Itália, na Escandinávia, etc. Trata-se da primeira geração que tenha maioritariamente conseguido adiar sua entrada no mundo laboral até completar o segundo grau de ensinamento. Ademais, em relação aos países oeste-europeus, trata-se da primeira geração em séculos que não tenha protagonizado guerras em seus solos nacionais. Inclusive, sobre a base de tais observações, certas más-línguas marxistas têm a audácia de insinuar, em relação à esquerda reformista francesa, que o despotismo tecnocrático dos anos 1990, 2000 e 2010 exprime um desprezo de classe que nasceu em junho de 1968, i.e., quando a classe operária voltou para as fábricas depois de obter aumentos salariais substanciais, deixando a prole estudantil das classes médias sozinha nas ruas para fazer passeata...

intolerante (argumento moral, especificamente manejado pela “nova esquerda”, porque ele ecoa a sua “religião” humanista-humanitária). Não é, portanto, um acaso que, justo durante a fase que correspondeu ao saque, pela hiperclasse capitalista supranacional, das riquezas tesaurizadas socialmente pelos Estados-nação desde 1945, tenha sido tão intenso o esforço corretivo e disciplinar imposto, sob o auspício de princípios impecavelmente ético-humanitaristas, ao espaço público e à liberdade de expressão ocidentais: por exemplo, paralisar durante décadas, em nome da luta contra o racismo e a xenofobia, todo debate sério sobre as questões migratórias em certos países da Europa que, entretanto, apresentavam taxas de desemprego estruturalmente altas, e não conseguiam, por conseguinte, sequer empregar seus próprios cidadãos, permitiu que, durante certo tempo, o alto empresariado dos setores automotivo, siderúrgico e têxtil desses países (entre outros setores) fosse capaz de manter ali suas unidades de produção ao exercer uma pressão deflacionista sobre os salários graças à importação maciça de mão-de-obra estrangeira, e que a esquerda pós-marxista e reformista pudesse trocar o campo (político-econômico) das lutas sociais pelo campo (moral-moral) das lutas culturais, ao focar suas atividades militantes na denúncia do suposto racismo dos trabalhadores nativos. Não que a direita se abstinhasse de discursos moralizantes: destarte, na mesma época, parte das classes médias desses mesmos países condenava incansavelmente a preguiça dos trabalhadores nativos que, embora assolados por um desemprego endêmico, ousavam recusar os empregos que os corajosos trabalhadores imigrantes aceitavam de bom grado. De direita ou de esquerda, meritocráticos ou anti-racistas, o que importava nesses argumentos era que ambos excluía *a priori* a hipótese de... aumentar os salários locais, e facilitavam, dessa forma, a gestão estratégica e ideológica dos poucos anos que ainda separavam o capitalismo local da epifania tão sonhada em que esses trabalhadores imigrantes seriam inevitavelmente trocados por trabalhadores asiáticos... na Ásia. A crise financeira global de 2008, ao deslocar setores imensos das classes médias europeias e norte-americanas, vai diminuir a eficácia desse tipo de estratégia política. Pois, a esquerda, cuja própria existência já era dúbia nesses países desde o fim da guerra fria, não sobreviveu ao forte encolhimento demográfico das classes médias que eram as últimas que ainda pudessem materialmente se pagar ao luxo de acreditar nas virtudes

humanitárias da globalização. Quando a maioria dos bancos sistêmicos do planeta ameaçou declarar insolvência e quando foi preciso não só compensar suas perdas com dinheiro dos contribuintes (*bail-in*), mas deixar que milhares de fundos de pensão e de aposentadoria, milhões de seguros e de portfólios de ações se volatilizassem, prejudicando a renda e as economias de dezenas de milhões de famílias pertencentes às classes médias ocidentais, de repente, o discurso da “terceira via” cessou de simbolizar a aliança dessas classes (30 a 40% da população total) com a tecnocracia, contra o ex-proletariado europeu e norte-americano, para se tornar exclusivo das burguesias média e alta, i.e., dos 12-15% que arrecadam mais nas populações desses países. Ademais, não é de se espantar que tal sangria tenha piorado nos anos 2008-2012, que exibiram o espetáculo obscuro (mesmo segundo os padrões flexíveis da democracia liberal) da disfuncionalidade indômita do sistema financeiro globalizado desde a década de 1990: pois, o que é, afinal, essa tal política de facilitação quantitativa que os bancos centrais “independentes” concedem aos bancos privados²⁷⁸, senão um keynesianismo com destinação exclusiva aos proprietários e atores do mercado financeiro? Outrossim, a julgar pelos seus resultados, esse clube supranacional do bem-estar bancário “dopou” artificialmente um sistema financeiro desregulamentado e *too big to fail* durante toda a década de 2010 sem nunca sanear suas contas. Pior: mesmo os mais otimistas entre os especialistas aguardam uma nova crise ainda mais devastadora do que a de 2008, a qual já provocou anos de estagnação global. Até lá, as elites capitalistas e seus mandatários tecnocratas, a fim de ganhar o tempo necessário à transição para o sistema capitalista “de depois”, reconfiguram a oferta política ocidental, e, do lado da oferta liberal-libertária cada vez mais minoritária e insustentável, promovem movimentos que advogam um nacionalismo economicamente liberal (e, portanto, no contexto da globalização financeira... anti-soberano) e cultural e/ou etnicamente conservador: nada mais lógico, já que a ressurgência de um populismo do *dêmos* (i.e., do republicanismo, do soberanismo dos Estados-nação) é barrada *a priori* pela estrutura atualmente supranacional da

²⁷⁸ Tradução: que Goldman-Sachs, HSBC, Deutsche Bank, Citigroup, JP-Morgan Chase, BNP Paribas, etc. concedem para Goldman-Sachs, HSBC, Deutsche Bank, Citigroup, JP-Morgan Chase, BNP Paribas, etc.

dominação sem autoridade dos cartéis bancários²⁷⁹; e já que a ressurgência de um populismo da *plebs* não pode mais, na Europa ocidental e nos Estados Unidos de 2017, contar com a força e a coesão de um proletariado pletórico e organizado. O que resta, então? Uma contestação reacionária, típica dos *déclassés*, e que consiste, 1) num falso progressismo (sem socialismo) destinado a pós-proletários precarizados; 2) num pseudo nacionalismo (sem soberania) destinado a pequenos burgueses rebaixados; sendo que 3) ambos são matizados de certa dose variável de populismo do *ethnos*. Com todos os perigos que isto envolve. Daí que tanto os “neopopulistas” quanto os “peritocratas” só falem em identidade (nacional, cultural, étnica, sexual, etc.) de uma década para cá: estes o fazem de um modo libertário, tolerante e sofisticado; aqueles de um modo conservador, discriminante e simplório; mas ambos torcem a matriz da legitimidade popular através de moldes igualmente inaptos à análise séria da situação social²⁸⁰. O problema sendo que, assim procedendo, eles polarizam e saturam, utilmente para a classe capitalista, o conjunto dos embates políticos. E, quanto à esquerda de verdade, a esquerda marxista, socialista, revolucionária? Tendo dilapidado todos os instrumentos de atuação política real que ela havia acumulado no decurso do séc.XX, ela se encontra numa situação formal bem parecida com a da Segunda Internacional Socialista no final do séc.XIX, i.e., numa posição quase que exclusivamente passiva, analítica e teórica; mas numa situação material bem mais inofensiva, e pouquíssimo suscetível de desembocar num método de emancipação social efetiva: pois, em 2017, o capital virou mundo. O único mundo. Ora, para se tornar mundo, ele tirou dos países desenvolvidos boa parte dos meios de produção; quanto ao proletariado, ele não está sumindo do mundo, somente está sumindo dos EUA e da UE para brotar lá longe, na Ásia. Então, fazer o quê com o que nos resta aqui? Será sequer possível emancipar precarizados, rebaixados e *déclassés*, i.e., pós-proletários e pós-pequenos-burgueses? Ainda pode existir um

²⁷⁹ Ou então, o leitor acredita mesmo que os 0.01% irão devolver pacificamente aos Estados nacionais aquilo que eles demoraram quase um século para tirar destes: as atribuições consubstanciais de sua soberania?

²⁸⁰ Sobre esse assunto, ler : Mark Lilla – *The once and future liberal. After identity politics*, ed. Harper Collins, 2017.

projeto popular em lugares onde não existe mais produção, nem sequer a ilusão da soberania? Como perguntava um certo sábio outrora: *que fazer?*

Conclusão

...a noite caiu e os Bárbaros não vieram. E umas pessoas que chegaram da fronteira Dizem que não há lá sinal de Bárbaros. E agora, que vai ser de nós sem os Bárbaros? Essa gente era uma espécie de solução.
(K. Kaváfis²⁸¹)

§20. *Conclusão 1: os populismos, respostas imediatistas a males estruturais da democracia parlamentar e representativa.* Atualmente, nos Estados Unidos e na Europa, as plataformas rotuladas de forma injuriosa como populistas não apresentam soluções. Antes constituem respostas. Respostas imediatistas, que ocupam ou usucapem o espaço político vago (e até mesmo baldio) que as esquerdas costumavam prover. Ou seja, para o eleitor populista, o voto não é, geralmente, em 2017, fonte de grandes expectativas com aquilo que será feito a partir dele. Ele é imediatamente performático, já pelas reações midiáticas negativas e indignadas que ele suscita. Pois o voto populista, sendo “anti-sistema”, no limite, nem espera do sistema parlamentar que seja capaz de se reformar para lograr integrar demandas e exigências populares: lhe basta a expressão de seu descontentamento e a reapropriação esporádica da existência eleitoral graças a uma porcentagem expressiva. Ademais, o desdém midiático-institucional por esse voto e o desprezo das classes periciais pelos diagnósticos sociopolíticos soberanistas, desdém e desprezo esses que ecoam invariavelmente os êxitos eleitorais populistas, tendem a consolidar a grade de análise amiúde hiper-críticas (os liberais preferem dizer: “conspiracionistas”) desses eleitores, cujas ideias são tachadas de meros sintomas, e não de argumentos dignos de um diálogo democrático leal.

²⁸¹ Konstantínos Kaváfis - *À espera dos Bárbaros*.

§21. *Conclusão 2: espécimes da casuística moralista dos serviços liberal-libertários do capital na Europa e nos Estados Unidos.* Sobre tais bases, se me calhasse elaborar um breviário da correção político-moral liberal-democrata contemporânea, creio que, nele, constariam as definições/traduições seguintes que, cada qual a sua maneira, anelam enfatizar que alguém, suspeito de ter certas ideias, não “deveria” mais fazer parte do *dêmos* e sim decair no *laos* dos inimigos da liberdade: 1) “*Conservador*”. Antigamente, conservador era o burguês que confundia seus interesses de classe com a lei natural, a lei moral e/ou a lei divina (sentido que ainda existe em certas periferias arcaicas do sistema capitalista); hoje, em virtude de uma inversão acusatória radical, a palavra se aplica com cada vez mais frequência a qualquer tentativa de defesa sindical ou militante dos direitos adquiridos pelos trabalhadores ocidentais no decurso do séc.XX. O conservador fica preso no passado; sendo a modernização sinônima, é claro, de liberalização econômica total. Outrossim, a imperícia do conservador autoriza seus interlocutores a suspeitarem que ele sofre de males morais inconfessos... 2) “*Ilíberal*”. Trata-se de um estágio intermediário entre *dêmos* e *laos*, uma espécie de purgatório dentro do qual o liberal joga provisoriamente seu adversário, caso este demonstre alguns sinais de gosto pela autoridade política, ou pela soberania estatal. Dito isso, de 2014 para cá, chefes de governos da Europa central e oriental passaram a se autodesignar por meio desse termo, que (dizem eles) apontaria para outros tipos de democracias, mais preocupados com o respeito das opiniões dominantes no seio de suas populações e com a preservação de suas identidades culturais do que com a manutenção da impecabilidade formal do pluralismo de suas instituições²⁸². Trata-se de participantes do grupo de Visegrado, que se recusaram, por exemplo, a desacatar as vontades dos povos que os elegeram para poder acatar as exigências da Comissão não-eleita de Bruxelas relativas à hospedagem de migrantes sírios e líbios. Observemos que nenhum desses governos rompeu com o capitalismo nem com o princípio de eleições democráticas. Porém, após quase 4 décadas de contrarrevolução

²⁸² O discurso do Primeiro Ministro húngaro Viktor Orbán no acampamento de jovens Băile Tușnad em 26 de julho de 2014 constituiu a primeira tentativa de teorização positiva das noções de iliberalismo e de democracia iliberal. Link: <https://budapestbeacon.com/full-text-of-viktor-orbans-speech-at-baile-tusnad-tusnadfurdo-of-26-july-2014/>

conservadora, qualquer limitação do livre-comércio virou sinônima de deriva autoritária... 3) “*Populista*”: receio, infelizmente, que, em 2017, na Europa como nos Estados Unidos, esse vocábulo de “populista” apenas sirva a desqualificar toda pessoa que, apesar de participar do jogo eleitoral, se atreve -entretanto- não somente a desconfiar de que o parlamentarismo não seja capaz de lidar com a crise da representatividade democrática; como também a aventar a sugestão de que a suposta pericia dos supostos peritos deveria ser limitada por um poder executivo eleito diretamente, e soberano em termos de finanças, de moeda, de defesa e de iniciativa dos projetos de lei. Ou seja, “populista” é uma alcunha que alveja *déclassés*, ex-integrantes do proletariado ou das classes médias, que tentam, apesar do descalabro das esquerdas (defensora do povo-*plebs*, ou até mesmo, do povo-proletariado) e do ocaso do republicanismo (defensor do povo-*dêmos*), expressar um protagonismo eleitoral que os proprietários da sociedade civil ainda relutam (por quanto tempo?) em manipular para transformá-lo em nacionalismo meramente étnico... O mesmo pode se dizer do termo: 4) “*Demagogo*”. O caso do termo 5) “*Conspiracionista*” é um tanto mais específico, na medida em que, em 2017, ele visa sobretudo desqualificar psiquiatricamente quem suspeita de que os atores institucionais estejam defendendo os interesses do “soberano real” (o grupo dos “0.01%”, ou os bancos sistêmicos). Para tanto, por viés deste termo, o liberal equipara o patamar das reflexões de quem critica a plutocracia capitalista com a de quem denuncia o complô urdido por tal ou tal grupo étnico, ou pelos iluminati ou pelos reptilianos. O conspiracionista, diz o liberal, alimenta sua etiologia doentia pela sua crença desmedida em falsas notícias, ou *fake news* (argumento particularmente prezado desde que a pseudo esquerda cultural percebeu que a direita também era capaz de desconstruir representações). De algum tempo para cá, todavia, virou difícil negar que a concentração das riquezas reverbera no conteúdo da imprensa e das mídias de massa ocidentais (as quais pertencem quase que integralmente a pouco mais de duas dezenas de bilionários). Por isso, começa a se afirmar certa vontade tecnocrática de “proteger” os cidadãos contra o pluralismo que as mídias tradicionais neutralizaram faz tempo, a pedido de seus donos, mas que as redes sociais ainda deixam subsistir. 6) “*Fascista*”; “*Nazista*”. Agora, deixamos o purgatório dos nostálgicos incorrigíveis do soberanismo estado-nacional

e/ou do Estado de bem-estar social para descer até o inferno dos excomungados, i.e., dos alvos da redução liberal a Hitler, a famosa *reductio ad Hitlerum*. Não que tais alvos sejam diferentes. Simplesmente, do purgatório ao inferno, esses alvos, de acusados e legitimamente vilipendiados, são condenados e legitimamente silenciados. Alguns lembretes úteis: o fascismo e o nazismo foram derrotados em 1945. Na Europa ocidental, em 2017, salvo nos raríssimos casos, geralmente patológicos e/ou etílicos, que respeitam a genuínos nostálgicos patenteados do nacional-socialismo alemão ou do fascismo italiano, a utilização dos epítetos “nazista” ou “fascista” para designar uma pessoa ou seu discurso é abusiva, e visa interromper uma discussão perfeitamente democrática por meio da desqualificação de um dos interlocutores, em virtude de um argumento de autoridade moral que afirma ter detectado, nos argumentos ou “nas entrelinhas” dos argumentos deste, uma infração do tabu da igualdade (racial, étnica, social, etc.). Claro, em geral, o tabu sequer foi infringido: o injuriador sonda as supostas intenções remotas do injuriado, e se torna inquisidor moral deste. Assim procedendo, ele logra hysterizar o cenário político de forma barata, para criar embates artificiosos que ofuscam lutas sociais reais, ao fingir digladiar heroicamente com... cadáveres excepcionalmente desumanos e sanguinários. Em 2017, há 3 ou 4 décadas que o uso dessa estratégia pelos liberal-libertários para animar um simulacro de vida democrática cada vez menos convincente, e para conferir certo verniz humanista à rotina da expansão capitalista através da luta “moral” contra os partidários da manutenção das fronteiras (entender: contra os inimigos coerentes do livre-comércio) constitui um avatar longínquo e soturnamente paródico da estratégia da Terceira Internacional Socialista durante a década de 1930, que visava erguer frentes antifascistas junto com os social-democratas burgueses²⁸³. E, como Kaváfis

²⁸³ A grande diferença sendo, é claro, que, de lá para cá, nazismo e fascismo desapareceram... Porém, mesmo que ainda existissem, isto sequer seria uma garantia da impecabilidade política de quem os condena: assim, a leitura atenta de um livro importante do historiador Simon Epstein documenta meteticulosamente como, na França de 1940, derrotada militarmente pela *Wehrmacht*, centenas de parlamentares dos partidos democratas (de centro-esquerda e de centro-direita), de sindicalistas, de figuras públicas notoriamente moderadas, humanistas, amiúde militantes antirracistas e filossemitas ilustres dos anos 30, que fizeram sua fortuna política anatemizando o fascismo, e multiplicando os abaixo-assinados e as passeatas contra a extrema-direita, acabaram formando os principais batalhões arregimentados na Colaboração ativa com as tropas nazistas de ocupação. De 1940 a 1944, eles participaram ativamente de governos que promulgaram leis raciais e decretos de deportação de

perguntou no seu mais famoso poema a respeito dos Bárbaros, creio que, se porventura nos próximos anos o ocaso das classes médias norte-americanas e europeias se confirmar, a esquerda cultural, consciência moral do reformismo da “terceira via”, não irá demorar para perguntar: “E agora, que vai ser de nós, sem nossos fascistas? Essa gente era uma espécie de solução.” Solução para esconder as traições sociais. Solução para dissimular as capitulações políticas. Pois, o que vai ser dos belos discursos da esquerda ambidestra, ocamente universalistas como o direito subjetivo formal, e rendosamente universalistas como o doce comércio, quando se esvaiem os pudores daqueles que ela tem chamado de fascistas, e que, justo por padecerem tais pudores, não eram fascistas? Talvez a resposta a essa pergunta esteja começando a aparecer desde “o momento 2016”: pois, talvez as dezenas de milhões de *déclassés* e de perdedores da globalização que, pela sua constante submissão à hiperclasse capitalista, as esquerdas zumbis, conciliadoras e desconstrucionistas têm amplamente contribuído a produzir nos ex-países desenvolvidos de 4 décadas para cá, não estejam mais se deixando intimidar por tais injúrias. Também tenho a fraqueza de apostar que, se esta resposta se confirmar nos próximos anos, tais injúrias, daqui por diante ineficazes, cessarão, seja porque, na ocasião de circunstâncias históricas favoráveis, o iliberalismo terá logrado constituir a única alternativa, senão vagamente democrática, pelo menos vagamente política, a um liberalismo cada vez mais tecnocrático e peritocrático; seja porque o iliberalismo realizará plenamente os projetos autoritários que, com as melhores intenções do mundo, para nosso bem, as democracias liberais ocidentais já vêm esboçando há 2 décadas, em suas “luta(s)” incansáveis contra o terrorismo/preconceito/ódio/conspiracionismo, etc. : de fato, no mundo que vem, na próxima fase do capitalismo, talvez não se precise sequer da ilusão teatral do pluralismo formal. Os capitães-mores do império corporativo global nas colônias europeias endividadas serão autorizados pelos seus patrocínios a latir

estrangeiros, apátridas, comunistas, sindicalistas, ciganos e judeus; isso enquanto que a imensa maioria dos alvos de seus anátemas impecavelmente democratas de “outrora”, i.e., de 1935 a 1939 (patriotas, monarquistas, bonapartistas, fascistas franceses ou belgas, etc.), se alistaram maioritariamente, ao lado dos stalinistas (que, como eles próprios, nunca se destacaram pelo apego visceral à democracia formal), na Resistência armada ao ocupante nazista. Simon Epstein – *Un paradoxe français: antiracistes dans la Collaboration, antisémites dans la Résistance*, Paris, ed.Albin Michel, 2008.

para lograrem encarnar sucedâneos de uma autoridade política, decerto ansiada por velhos povos arruinados, porém totalmente diluída na dominação econômica supranacional. Até lá, indagar acerca das acusações que motivam, em geral, a *Reductio ad Hitlerum* praticada pela esquerda liberal-libertária dos países ricos durante os anos 1968-2017, obriga a listar os Bárbaros úteis do progressismo societal pós-marxista, Bárbaros que (afirma este progressismo) exercem o pouco invejável monopólio de ódios comodamente “transclasses”. 7) O “Racista”; o “Antissemita”; o “Xenófobo”; o “Homófobo”; o “Misógino”, etc.: cada um desses termos designa tipos de ódios que, ao contrário dos programas políticos nazista ou fascista²⁸⁴, existem em 2017, até porque... ódio sempre existe, em cada ser humano, assim como maldade, egoísmo, ou mentira. Todavia, recauchutados sob o feitio de alvos políticos absolutos por um ativismo pseudo social no fundo alheio à luta de classes, esses termos passam a corresponder às diversas acusações recorrentes quando o assunto é o tal “populismo de direita”. De fato, nos anos 2000-2010, o anti-islamismo é uma constante do ideário dos movimentos nacionalistas anti-sistema, na Europa pelo menos, devido à rejeição à forte presença de minorias muçulmanas nos solos de muitos países da UE²⁸⁵. Quanto ao antissemitismo, pelo contrário, muitos partidos populistas de direita passaram por uma guinada pró-sionista durante os anos 2000, a tal ponto que certos deles (o Vlaams Belang neerlandês por exemplo, ou o AfD alemão) justificam seu anti-islamismo por viés de seu filossemitismo, em nome da preservação da civilização judaico-cristã (conceito que integra o judeu ao *ethnos* local), e contra o que chamam

²⁸⁴ Os quais corresponderam a estratégias militaristas e autoritárias patrocinadas pela alta burguesia para acabar com a bolchevização da classe operária, inevitável num contexto econômico, o dos anos 1920-1930, que era de forte industrialização dessas economias. Evidentemente, em 2017, tais estratégias seriam duplamente supérfluas: 1) depois de mais de 3 décadas de revolta das elites capitalistas, o protagonismo político-sindical das classes trabalhadoras dos países que, até 1990, estavam no centro da produção e do consumo globais de mercadorias, tem sido aniquilado; 2) as economias desses países tendem a se desindustrializar drasticamente; ora, ao se afastarem da realidade dos processos materiais de criação de valor, as camadas populares dos referidos países se veem condenadas a desempenhar, à escala global, um papel parasitário, sinônimo de um protagonismo social no melhor dos casos metafórico, no pior reacionário.

²⁸⁵ Às vezes essa rejeição se alimenta da questão do desemprego: porque, pergunta o membro da *plebs*, deixar entrar imigrantes em períodos de crise econômica, já que isto vai intensificar a competição entre trabalhadores em prol dos exploradores? Mas vale notar que as formulações mais abertamente racistas dessa xenofobia ocorrem em países onde a taxa de desemprego é baixíssima (Finlândia, Suécia, Dinamarca, Áustria). Aí, a xenofobia se nutre de considerações que o membro do *ethnos* formula a respeito da preservação da identidade cultural tradicional, tida como orgânica.

de “terroristas muçulmanos” (expressão que expulsa o muçulmano desse mesmo *ethnos*). Enfim, no que respeita às acusações de misoginia e de homofobia, vale ressaltar que os discursos variam muitíssimo de um país para o outro: se Trump ofereceu alguns exemplos bem contundentes e cavalinos de misoginia eleitoral, os populismos de direita na França e nos Países Baixos justificam seu anti-islamismo mediante a questão da defesa da igualdade republicana total e incondicional entre homem e mulher; neste caso, as preocupações do povo-*dêmos* matizam (disfarçam?) as do povo-*ethnos*. Sendo que tal mescla demo-étnica também vigora em relação à luta dos nacionalistas contra a homofobia nos Países Baixos: destarte, antes de ser assassinado por um tolerante esquerdista defensor dos direitos animais, o intolerante líder populista Pym Fortuyn erguia a bandeira LGBT no início dos anos 2000, e associava luta contra o Alcorão e defesa da Constituição neerlandesa. Como pôde se constatar na Alemanha com os embates entre certxs militantes feministas e certos militantes antirracistas, até então aliados, embates que ocorreram no rastro das dezenas de estupros perpetrados durante a noite do Réveillon de 2016 nas ruas da cidade de Colônia por migrantes recém-chegados do Oriente-Médio²⁸⁶, multiculturalismo e humanismo, respeito pelas diferenças e exigência universalista, para além da pretensa interseccionalidade de suas pautas, estão gerando dialéticas inéditas e reconfigurações ideológicas inesperadas²⁸⁷... Para concluir, a questão que não se deve calar é a seguinte: já que a peritocracia, para sobreviver, é fadada a se aliar a parte das classes populares, quem passará a ser chamado de “fascista” e hostilizado como tal? Não poderá mais ser o tal “populismo”²⁸⁸, e tampouco será a hiperclasse capitalista global²⁸⁹. Portanto, me parece que, infelizmente, milhões de descendentes

²⁸⁶ ...Estupros que foram equivocadamente tratados como *fake news* durante semanas pelas mídias *mainstream*...

²⁸⁷ Assim como ocorreu na França dos anos 1930, com o liberalismo europeísta da burguesia e a luta dos social-democratas contra o fascismo e o antisemitismo. Ver nota de rodapé 91 para mais detalhes...

²⁸⁸ Porque a alta burguesia vai precisar de aliados das camadas intermediárias no momento, iminente, em que o capital necessitar de reorganizações estruturais drásticas.

²⁸⁹ Pois, neste caso, sequer haveria aliança, e o “populismo” correspondente seria, no mínimo, um trabalhismo coerente, um populismo da *plebs*. Ora, estranhamente, na exata hora em que a democracia liberal volta a ostentar um classismo incontestavelmente bélico, tanto a esquerda trabalhista quanto a esquerda anticapitalista estão em estado de morte clínica no Ocidente. E, em boa parte da Europa, não existe mais alternativa eleitoral ao discurso tecnocrático, a não ser os sucedâneos identitários...

de imigrantes rotulados, queiram ou não, como “muçulmanos”, e instalados em paz há décadas na Europa ocidental, apresentam o perfil perfeito para cimentar, à sua revelia, essa aliança por vir do identitarismo liberal de direita (nacionalismo sem soberania do povo reduzido a seu *ethnos*) e da governança peritocrática (mandatária do soberano real da dominação sem autoridade: a hiperclasse plutocrática supranacional). Aliança nada fascista, e perfeitamente liberal-democrata. *Nox Populi, vox Diaboli!... Requiescat in pace, Sinistra!...*

Dedico esse texto a todos os Coletes Amarelos; e mais especificamente a Juan Branco, a Maxime Nicolle, a Priscillia Ludosky, a Gaspard Glanz, a Eric Drouet, a Jérôme Rodrigues, às 11 pessoas que morreram; às 144 pessoas mutiladas, que perderam um olho, uma mão, um pé...; às 2.000 que ficaram feridas; às 700 que foram condenadas por um tribunal; e às 5.500 que foram detidas desde o início dos protestos (Rio de Janeiro, março de 2019).

Bibliografia

Cloucard, Michel – *Critique du libéralisme libertaire : Généalogie de la contre-révolution libérale*, ed. L’Harmattan, 1986, reed. 2006.

Delsol, Chantal – *Le Populisme et les Demeurés de l’Histoire*, Paris/Monaco, Le Rocher, 2015.

Dowbor, Ladislau – *A era do capital improdutivo*, ed. Outras Palavras & Autonomia Literária, São Paulo, 2017.

Epstein, Simon – *Un paradoxe français: antiracistes dans la Collaboration, antisémites dans la Résistance*, Paris, ed. Albin Michel, 2008.

Frank, Thomas – *Listen, liberal : Or, Whatever Happened to the Party of the People ?*, ed. Metropolitan Books, 2016.

Laclau, Ernesto – *La Razón Populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.

Lasch, Christopher – *A rebelião das elites e a traição da democracia*, Ediouro, 1995.

Lilla, Mark – *The once and future liberal. After identity politics*, ed. Harper Collins, 2017.

Michéa, Jean-Claude – *Impasse Adam Smith : brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Climats, 2002.

Mouffe, Chantal – *Agonistics : thinking the world politically*, Verso, London/New York, 2013.

Piketty, Thomas – *O capital no século XXI*, ed. Intrínseca Ltda, 2014.

Slobodian, Quinn – *Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Harvard University Press, 2018.

Estado Securitário e biopolítica: Agamben reencontra Foucault na segunda década do século vinte e um

Daniel Arruda Nascimento *

Resumo

Em quase todas as suas últimas entrevistas e conferências públicas, notadamente a partir de 2013, Giorgio Agamben tem chamado a nossa atenção para a definitiva consagração do *argumento da segurança* e para o fato de as *razões de segurança* terem tomado o lugar da *razão de Estado*. Atualmente, a expressão *por razões de segurança* é largamente usada para justificar todo tipo de ação estatal. Se a segurança sempre foi algo relevante na formação dos Estados, ela atinge um lugar privilegiado no Estado Securitário. Ao se referir sobre o tema, o filósofo italiano faz sistematicamente menção às reflexões que nos foram legadas por Michel Foucault. Em 1978, cativado pelo conceito de biopolítica, o filósofo francês retoma as suas aulas no *Collège de France* para apresentar o curso *Segurança, território, população*. O artigo que agora se apresenta quer explorar as características do Estado Securitário, tais como apontadas por Agamben (manutenção do medo generalizado, despolitização dos cidadãos, renúncia à efetividade ou certeza da lei), colocando-as em diálogo com os dispositivos de segurança de Foucault e a emergência da *população*, que se configura agora como objeto de governo, de gestão seletiva, acessível a técnicas e agentes de transformação, que adquire uma *naturalidade penetrável*.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Adjunto do Instituto de Ciências da Sociedade da Universidade Federal Fluminense. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo.
E-mail: danielarrudanascimento@id.uff.br.

Palavras-chave

Giorgio Agamben; Michel Foucault; Estado Securitário; Biopolítica.

Abstract

In almost every last interviews and conferences, especially since 2013, Giorgio Agamben has drawn our attention to the definitive establishment of the *security argument* and to the fact that the expression *for security reasons* had replaced the *State reason*. Nowadays, the expression *for security reasons* is widely used to justify every kind of state action. If security has always been something important for State creation, it comes to a privileged locus in the Security State. Speaking about the theme, the Italian philosopher mentions consistently the reflections left by Michel Foucault. In 1978, when he was enthusiastic about the concept of Biopolitics, the French philosopher continues his lessons at *Collège de France* to work on *Sécurité, territoire, population*. The present article intends to explore the characteristics of Security State, as they were pointed by Agamben (the support of general fear, the despolitisation of the citizens, the crisis of the effectiveness or certainty of law). Also, the article wants to bring to dialogue the security devices of Foucault and the emergence of the *population*, which now becomes an object of government, of selective management, accessible for techniques and agents of processing, which acquires a *penetrable nature*.

Keywords

Giorgio Agamben; Michel Foucault; Security State; Biopolitics.

Segurança é uma palavra que tem muitos fã. Todos nós a queremos. *Segurança* é o estado ou a condição de quem ou do que está livre de perigos, de quem pode gozar de estabilidade e tranquilidade. Quem quer segurança, quer estar a salvo de

riscos, acidentes, instabilidades, incertezas, desconfianças, quer viver sem temer o que pode abreviar a sua vida ou a dos seus amados, quer viver em paz. Sem segurança não é possível constituir projeto de vida, não há futuro, nem memória do passado. Sem segurança não é possível constituir a vida comum, a civilização humana. Enquanto bem precioso, ela pode inclusive ser a razão para que a vida se constitua em grupo, pode ser o motivo para a união entre os homens, para que eles tomem a decisão de viver em comunidade e não mais solitários (juntos será menos difícil obter proteção). A segurança possibilita e garante, entre outras coisas importantes para a vida humana, a liberdade. Contudo, por razões de segurança, a liberdade humana pode também ser subtraída. Numerosas restrições à liberdade podem ser criadas com a intenção de se preservar a segurança, todas bem justificadas. Liberdade e segurança não raras vezes são avistadas em zonas de conflito. A questão foi colocada nesses termos pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman, falecido em janeiro deste ano:

[...] há boas razões para conceber o curso da história como pendular, mesmo que em relação a certos aspectos pudesse ser tratado como linear: a liberdade e a segurança, ambas igualmente urgentes e indispensáveis, são difíceis de conciliar sem atrito – e atrito considerável na maior parte do tempo. Essas duas qualidades são, ao mesmo tempo, complementares e incompatíveis; a chance de que entrem em conflito sempre foi e sempre será tão grande quanto a necessidade de sua conciliação. Embora muitas formas de união humana tenham sido tentadas no curso da história, nenhuma logrou encontrar solução perfeita para uma tarefa do tipo da “quadratura do círculo” (BAUMAN, 2003, p. 24).

Somos educados para considerar que se não existisse o Estado, faltaria a nós todos a segurança para a conservação da vida. Assim, sob o ataque de uma argumentação invencível, cedemos de boa vontade uma grande parcela de nossa liberdade para sermos admitidos na forma estatal e termos, enfim, a nossa existência material garantida. Trocando em miúdos, essa é a sinopse que se impõe sobre nós, essa é a nossa crença. Contudo, vemos no nosso tempo a definitiva consagração do

argumento da segurança. Em quase todas as suas últimas entrevistas e conferências públicas, Giorgio Agamben tem chamado a nossa atenção para esse fato: as *razões de segurança* tomaram o lugar da *razão de Estado*. A segurança consiste em um conceito que parece ter substituído qualquer outra noção política (cf. AGAMBEN, 2013), funcionando como um argumento de autoridade que corta quaisquer discussões políticas pela raiz (cf. AGAMBEN, 2014). Assistimos a “um processo em curso que faz as democracias ocidentais evoluírem para algo que se pode chamar de Estado Securitário”. Especialmente durante o ano de 2015, quando atentados terroristas e medidas protetivas agressivas sacudiram a França e outros países da Europa, o filósofo italiano, que ainda está vivo e temos o prazer de escutar, salienta em novo fôlego que “a palavra ‘segurança’ entrou tão definitivamente no discurso político que se pode afirmar, sem receios, que as ‘razões de segurança’ tomaram o lugar do que se chamava anteriormente de ‘razão de Estado’”. Uma análise desta nova forma de governo, entretanto, ainda faz falta” (AGAMBEN, 2015). A expressão *por razões de segurança* é largamente usada para justificar todo tipo de ação estatal. Se a segurança sempre foi algo relevante na formação dos Estados, se os dispositivos de segurança ganham corpo na modernidade política, atinge um lugar privilegiado no Estado Securitário, um Estado ontologicamente fundamentado na segurança e na sua majoração, um Estado que tem a segurança como princípio, como valor e como necessidade. De modo geral, em contexto muito atual, o Estado Securitário apresenta três características que podem ser facilmente divisadas: a manutenção do medo generalizado, a despolitização dos cidadãos, a renúncia à efetividade ou certeza da lei (cf. AGAMBEN, 2015).

Desde Thomas Hobbes, a segurança é uma necessidade, uma exigência e um princípio que determina a constituição do pacto social e do estado civil. O Estado existe para tornar possível o convívio humano, para pôr fim às hostilidades mútuas e garantir a segurança e a paz social (cf. HOBBS, 1979, p. 106). Sem o Estado, seria impossível impedir que os homens se matassem ao disputar os mesmos objetos de desejo e de consumo. Em acréscimo, a tradição filosófica que havia sustentado a formação dos Estados Modernos já havia deixado claro que o medo é um elemento indispensável para que os homens se decidam pelo pacto social e por permanecer

nele: “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém” (HOBBS, 1979, p. 103). Embora em um sentido mais modesto, notemos que a palavra *segurança* já se encontra no texto do teórico inglês. Comentando a escolha imunitária enquanto paradigma político, ao defender que o projeto imunitário moderno protege o indivíduo das ameaças do que é comum, Roberto Esposito nos previne que “aquele que primeiramente, e com maior radicalidade que outros, trouxe essa lógica às suas extremas consequências teóricas foi Hobbes” (ESPOSITO, 1998, p. XXI). A segurança sempre esteve na pauta do Estado, mesmo que a sua eleição significasse a impossibilidade da comunidade de relações. “O Estado-Leviatã coincide com a dissociação de todo liame comunitário. Com a abolição de quaisquer relações sociais estranhas ao comércio vertical proteção-obediência” (ESPOSITO, 1998, p. XXII). Sacrificou-se a comunidade para se obter segurança. No fundo, a comunidade do sacrifício se inverte no sacrifício da comunidade (cf. ESPOSITO, 1998, p. 20). Mas tudo isso não faz sentido se o medo não for posto na ordem do dia. Sem a *dialética infinita do medo*, isto é, sem a tensão que se estabelece na substituição de um medo primário, indeterminado e disseminado por um medo segundo, determinado e voltado a uma única fonte soberana, não há origem da sociedade, nem permanência posterior. O medo não pode ser esquecido. Ele deve permanecer, ainda que no benefício da troca pelo medo de um só, em condições estabelecidas e conhecidas por todos. É também o que permite que uma indelével marca de conflito e violência seja portata pela história do Estado (cf. ESPOSITO, 1998, pp. 07-09).

Já na modernidade tardia, esse medo uniforme não se sustenta, ou melhor, o medo se apresenta em outra dimensão. O Estado que ainda amedronta não está só. Todavia, mais do que permitir a quebra do monopólio do medo, o que interessa ao Estado é promover-se ambigualmente como aquele que pode pôr fim ao medo, como aquele que pode proteger. Está nessa ambiguidade a reafirmação do Estado como um Estado Securitário. Coloca-se em relevo no nosso tempo o elemento *segurança* e a necessidade de garanti-la custe o que custar. A preocupação com a segurança tem o condão de modificar a relação entre os homens que vivem em sociedade e autorizar o controle ilimitado, pelo governo, por instituições públicas e privadas que atuam

paralelamente, e até pelos vizinhos. Produz-se o *medo*, dissemina-se o medo, para tornar o processo mais efetivo. Consideramos que a produção de um sentimento também pode ter uma história. “Debater o medo e a insegurança hoje presentes em quase todos os centros urbanos é pensar como tais sentimentos têm sido produzidos. Não os entendo, portanto, como fazendo parte da natureza do ser humano, da sua essência. Como quaisquer outros sentimentos, eles têm uma história, pois são forjadas em determinadas épocas, ou de determinadas formas e maneiras” (COIMBRA, s/d, p. 02). Para se auferir a extensão dos danos, basta observar quanto se gasta no mundo civilizado com todo tipo de equipamento e serviço de segurança, tais como cercas, câmeras, sistemas etc. Ou basta assistir à quantidade de programas televisivos constituídos como folhas policiais que passaram a povoar as programações nacionais e locais, inclusive em horários muito improváveis, como na hora do almoço ou nos intervalos do trabalho. Temos na praça o medo generalizado: tememos a polícia e o ladrão, mas também ficar desempregados ou a agressão à nossa reputação. A bem dizer, um retorno do medo de todos contra todos, na medida em que aquele que está ao lado é um adversário, um concorrente, um potencial inimigo.

O medo paralisa, tem como resultado a passividade dos cidadãos. O que contribuirá para o quadro geral de *despolitização*, como segunda característica apontada por Agamben, embora não seja dela o único motivo. O Estado Securitário prescinde de participação política, contanto que a segurança esteja na ordem do dia. Desenvolve-se então um ambiente político no qual a participação política é reduzida às urnas, o que fulmina a ideia de democracia, especialmente em um sistema ditado inteiramente por regras e interesses econômicos, que se estabeleceram legal ou ilegalmente, isto pouco importa. Entramos em um processo de despolitização crescente. A cidadania, o modo de vida político, tende a tornar-se um *estatuto jurídico exclusivamente passivo*, escorado no paradigma da segurança, que desempenha aí um papel fundamental (cf. AGAMBEN, 2013). “O que se concretizava por uma atividade cotidiana e uma forma de vida se limita agora a um estatuto jurídico e ao exercício de um direito de voto cada vez mais parecido com uma pesquisa de opinião” (AGAMBEN, 2014). Em sua apatia, é como se os cidadãos emitissem aos políticos de carreira e aos seus partidos uma licença para que decidissem tudo sobre eles. Por

outro lado, com a cultura universal do consumo, a felicidade pública não está mais na participação política, na interferência na gestão da cidade, como outrora, mas nos bens a consumir.

Se haviam dúvidas entre os pais da democracia moderna sobre a capacidade do sistema representativo de substituir o exercício da democracia direta, enquanto única alternativa para países continentais e populosos (cf. ARENDT, 2011, pp. 297-302), elas se dissiparam. O sistema representativo está em ruínas. A representação política é um escudo, impede a participação popular, distancia os representados, revela ser uma representação *pro forma*. Associado à crise da representação, observamos o avanço de um estado não político, um cenário político no qual os cidadãos estão despolitizados, refugiados em seus próprios negócios privados, se ainda considerarmos a política no seu sentido mais amplo, a política das pequenas coisas do cotidiano, a política dos pequenos discursos e das pequenas ações com vistas à organização do convívio humano na cidade. Cuida-se de mais uma faceta da vitória do *animal laborans*, para usar uma expressão de Hannah Arendt, o homem moderno em um mundo menos confiável foi arremessado não ao encontro do mundo que o rodeava, mas para dentro de si mesmo (cf. ARENDT, 2004, p. 333), o homem político do nosso tempo está cada vez mais somente a serviço de seu metabolismo. Não foi à toa que vimos um homem da estatura de Barack Obama, com tudo o que conquistou e deixou de conquistar durante o seu mandato, terminar o governo de oito anos no país que goza da reputação de maior democracia mundial discursando sobre as ilusões e os perigos da democracia. Sabendo que o trabalho da democracia sempre foi árduo e contencioso, que ela está ainda longe de funcionar perfeitamente, que depende de um senso básico de solidariedade, o presidente em despedida afirma que o início deste século tem ameaçado romper a solidariedade e elenca razões e sintomas para isso, entre elas, o “recuar para dentro de nossas próprias bolhas, quer sejam nossos bairros, nossas universidades, nossos lugares de oração ou nossos *feeds* de mídias sociais” (FOLHA DE SÃO PAULO, 2017). A falsa impressão que nos dão as redes sociais virtuais, à primeira vista um novo espaço de socialização e troca de ideias, supostamente democrático, desaparece rapidamente, na medida em que demonstram ser mais um fármaco inebriante, de cunho mercadológico, cheio de

limitações, absolutamente autoritário e corporativista. De mais a mais, a polarização das disputas partidárias e eleitorais, embora pareça disseminar a politização entre os cidadãos, opera inversamente, esvaziando a política do que ela tem de mais próprio: a capacidade de articulação reflexiva de ideias e opiniões. A conversão de opiniões em credenciais para pertencimento a determinados grupos pseudo políticos, que funcionam como torcidas organizadas criadas e fortalecidas pela oposição a outras torcidas, contribui para o fundamentalismo irreflexivo e esvazia a política de seu pressuposto mais básico, qual seja, a capacidade de conversar, convencer o seu interlocutor e mudar de opinião. Perde também a política o caráter de ser o espaço privilegiado das decisões que interferem na vida de todos, de ser o espaço das discussões comuns orientadas para a deliberação. Embora pensem estar por dentro da política simplesmente pelo fato de receberem o bombardeio incessante de notícias e editoriais da mídia, televisiva ou internet, os cidadãos estão cada vez mais alijados dos espaços de decisão. Por razões de segurança, as decisões são tomadas em outro lugar. Palavras de ordem, tais como a palavra *crise*, a serviço da segurança, são utilizadas largamente para justificar tal deslocamento. “O conceito de ‘crise’ de fato transformou-se no mote da política moderna [...]. Hoje, a crise se tornou um instrumento de domínio. Ela serve para legitimar política e economicamente decisões que de fato retiram dos cidadãos toda possibilidade de decisão” (AGAMBEN, 2013). Tomadas como entidades metafísicas, que se impõem religiosamente como referências dadas, sagradas e invioláveis, expressões como *crise* e *economia* são usadas para impor sobre as pessoas medidas e restrições que elas não teriam nenhum motivo para aceitar. A palavra *crise* significa em dias muito atuais unicamente *you must obey!* (cf. AGAMBEN, 2012).

Como terceira característica, o Estado Securitário conta ainda com a *relativização jurídica*. A certeza jurídica é substituída pela indeterminação, não se sabe o que é garantido ou não, permitido ou não. O que não é de toda uma novidade, em se tratando da relação entre a vida e a norma. “Ao lado do movimento que busca a todo custo mantê-los em relação, há um contramovimento que, funcionando em sentido inverso no direito e na vida, tenta a cada vez separar o que foi artificial e violentamente ligado. No campo de tensões da nossa cultura agem, assim, duas forças opostas: uma

que institui e põe e outra que desativa e depõe”. (AGAMBEN, 2004, p. 111). O apelo constante aos dispositivos de exceção como técnica de governo (o estado de exceção consiste em apenas um deles, talvez o mais evidente) é um forte indício desta tensão. No que se refere especificamente ao instituto do estado de exceção, por sua manifesta intenção de suspender o ordenamento jurídico no todo ou em parte, ele consiste no “ponto de máxima tensão entre essas forças opostas e, ao mesmo tempo, aquilo que, coincidindo com a regra, ameaça hoje torná-las indiscerníveis” (AGAMBEN, 2004, p. 111). O estado de exceção é uma figura topológica complexa na qual fora e dentro, exceção e regra, estado de natureza e de direito transitam um pelo outro (cf. AGAMBEN, 1995, p. 44). Embora não seja um espaço vazio propriamente dito, assim como o estado de natureza não é um vazio de poder, esse tráfego de um pelo outro propicia à decisão soberana transitar livremente, ela vigora com toda a sua força no estado de exceção. Podemos observar que aqui e ali o instituto do estado de exceção funciona metodologicamente como um paradigma para se compreender os dispositivos e as relações de exceção. Já vimos que “a presença cada vez mais frequente do estado de exceção como paradigma de governo assinala não somente a estreita comunicação entre traços da cultura e traços do universo jurídico, como põe às claras o irrecuperável aparecimento das zonas de indistinção que ocupam o cenário político” (NASCIMENTO, 2012, p. 136). O exercício metodológico do estado de exceção nos auxilia a visualizar de que modo os dispositivos e as relações de exceção se materializam.

A expressão *por razões de segurança* configura outro dispositivo de exceção, que pode ser acionado dentro ou fora do estado de exceção. Os dispositivos de exceção podem funcionar perfeitamente dentro de estados de aparente normalidade jurídica. Há meios menos dramáticos de gerar a *relativização jurídica* que acompanha o Estado Securitário. Para ficar com alguns deles, podemos citar a produção de normas em número excessivo, às vezes redundantes, ou a lacuna legislativa deixada cuidadosamente intocada, a alteração sucessiva de modo a banalizar a mudança, a edição de normas contraditórias entre si, a edição de normas incompreensíveis ou inteligíveis apenas a um grupo de doutos, ou que exijam uma infinidade de normas suplementares para a sua interpretação ou aplicação, ou que deixem uma grande

margem de discricionariedade para o operador jurídico etc. Sabemos que há modos mais suaves de se retirar direitos sem reconhecê-lo diretamente. Em tempos de crise institucional, a relativização jurídica pode ser o resultado do conflito orquestrado entre os poderes republicanos. Em terras tupiniquins, o avanço do Executivo sobre as atribuições dos outros poderes convive com a tentativa de autoempoderamento do Congresso Nacional e a judicialização da política, especialmente deflagrada pelo ativismo do Supremo Tribunal Federal. Tudo assistido pelo desencontro das informações, pela informação pouca ou falsa, pelo desvio da atenção para eventos espetaculares, pelo desvio de foco. No vasto mundo ocidental, a incerteza jurídica tem como efeito a entrega das responsabilidades do decidir e do dizer a verdade à polícia e aos meios de comunicação. Todo cidadão é um terrorista ou um sumariamente condenado em potencial²⁹⁰. Paradoxalmente, o Estado de Segurança não cumpre o que promete e o resultado é o contrário do que se esperava, isto é, *menor segurança para todos*, até mesmo para os mais ricos que se escondem em condomínios fechados. O Estado social se converte em Estado penal. O espírito do neoliberalismo esquizofrênico “pretende remediar com um ‘mais Estado’ policial e penitenciário o ‘menos Estado’ econômico e social” (WACQUANT, 2001, p. 04). Nas nossas cidades, “a guetificação é paralela e complementar à criminalização da pobreza; há uma troca constante de população entre os guetos e as penitenciárias, um servindo como grande e crescente fonte para a outra” (BAUMAN, 2003, p. 109). A imagem do Leviatã é hoje a imagem de um policial fortemente armado. Esta é a aparição fenomênica do Estado para grande parte da população mundial.

Giorgio Agamben reencontra Michel Foucault na segunda década do século vinte e um. E todo reencontro é um encontro, um encontro que nunca deixou de existir, é bem verdade. Em conferências e entrevistas recentes sobre a difusão do Estado Securitário, o filósofo italiano quase sempre faz uma referência direta aos

²⁹⁰ Sobre a possibilidade concreta de todo cidadão ser considerado um terrorista em potencial, Agamben já se manifestou algumas vezes (cf. AGAMBEN, 2014, 2015). O argumento é reforçado na reportagem de Francesc Arroyo publicada em 23 de abril de 2016 no jornal espanhol El País, com o título *Giorgio Agamben: el ciudadano es para el Estado un terrorista virtual*. Disponível em <<http://cultura.elpais.com>>. Acesso em 01/02/2017.

textos do filósofo francês, não somente para lhe prestar homenagem e reconhecer a influência sobre si, mas também para trazer para o nosso quadro de análises a sua contribuição conclusiva (cf. AGAMBEN, 2013, 2014, 2015). De um modo geral, essas referências vêm acompanhadas da intuição de que, para se investigar a origem, a permanência e o novo influxo que o conceito de segurança tem sobre o nosso tempo, será necessário retornar a Foucault para procurar entre as teorias do governo e no problema da governamentalidade. Como é sabido, o filósofo francês procura abandonar a imagem verticalizada do poder, para explorar a sua horizontalidade, ainda que exalado em forças não equiparáveis. A dupla dimensão biopolítica nos informa que o poder pode fluir de uma fonte principal, quando por exemplo o Estado ocupa este lugar central, ou estar difuso no governo das condutas, que se comunica em rede no tecido social. Entendo que as três características apontadas por Giorgio Agamben para definir o Estado Securitário encontram ressonância também no problema da governamentalidade²⁹¹. Para além da imagem verticalizada do poder, a disseminação do medo, a despolitização dos indivíduos e a manifesta confusão legal, operando em uma rede que compreende indivíduos e instituições, faz circular o poder biopolítico, contando agora com a moderna negociação com o contingente e o controle da população. Essas três características tensionam algumas relações bem concretas concedendo maior fluidez ao poder. Esses três aspectos também vão orientar forças bastante sutis de domínio e exploração, daquelas que passam despercebidas a nós, daquelas que provocativamente Michel Foucault atribui ao “*fascismo que está em todos nós*, que assombra nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que *nos faz amar o poder*, desejar esta coisa mesma que nos

²⁹¹ Pode parecer que a visagem estatal do poder seja a única que interessa a Giorgio Agamben nesse conjunto de falas publicadas recentemente em torno do Estado Securitário. Alguns poderiam opinar que o filósofo italiano está ainda refém da tradição filosófica tão combatida por Michel Foucault. Não compactuo com tal leitura. É razoável supor que o acento estatal dessas últimas manifestações pelo filósofo italiano seja qualificado pelo contexto dos pronunciamentos, pelo agigantamento do Estado em situações políticas contemporâneas que demandam esses pronunciamentos premidos pelo “calor da hora”, em situações de crise nas quais o Estado aparece como o “inimigo comum”. Por outro lado, Agamben está atento ao movimento teórico de Foucault e por diversas vezes aborda o problema do poder por outros ângulos. No volume que inaugura a série *Homo sacer*, por exemplo, ele afirma que “naquela terra de ninguém onde, outrora, somente o soberano podia penetrar”, movem-se na modernidade o médico e o cientista (AGAMBEN, 1995, p. 177), o guarda e o funcionário público (p. 194), os militares em operação por motivos humanitários (p. 209).

domina e nos explora” (FOUCAULT, 1994, p. 134, grifos meus). Por uma vida *não-fascista*, seria necessário resistir à paixão pelo poder.

Em 1978, animado pelo fim do curso que havia dado dois anos antes e após o decurso de um ano sabático, Michel Foucault retoma suas aulas no *Collège de France* para apresentar o curso *Segurança, território, população*. Na aula inaugural realizada em 11 de janeiro, o filósofo francês esclarece que parte de alguns pressupostos para o estudo da segurança e de seus dispositivos: primeiro, o que ele entende por segurança tem como horizonte os mecanismos que permitem ao poder circular, nas relações que se estabelecem socialmente, sempre em um campo de forças reais e sempre em função da manutenção do poder²⁹²; segundo, que este poder se exerça sobre o biológico no humano, ou seja, que tenha como fonte de atenção as características biológicas que anelam a espécie humana, como um biopoder (neste caso, não lidamos com uma teoria geral do poder, mas com um modo de ver as coisas, aplicando-lhe um determinado acento²⁹³); terceiro, os dispositivos de segurança são, do ponto de vista histórico, aperfeiçoamentos e complexificações de dispositivos jurídico-legais (de códigos de normas com previsão de proibição e punição) e dispositivos disciplinares (com a acomodação suplementar de técnicas de vigilância e correção, com o aparecimento do corpo do culpado e de técnicas e agentes adjacentes, policiais, médicas, psicológicas, educacionais); quarto, os dispositivos de segurança reativam e adaptam velhas estruturas legais e disciplinares, fazendo-as funcionar com novo vigor,

²⁹² De acordo com o pensamento político de Michel Foucault, o poder é sempre relacional, se apresenta nas relações, não é a qualidade de alguém ou de um grupo, tal como compreende certa tradição. “Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado”, ele o enfatizará na entrevista que recebeu o nome de *O jogo de Michel Foucault*, traduzida entre nós por *Sobre a história da sexualidade*, provavelmente para demarcar o momento filosófico do autor, que iniciava na época o que ficou conhecida como a fase genealógica (FOUCAULT, 1979, p. 248). Ao mesmo tempo, o poder excede ao controle por um único sujeito. No que concerne à sua análise teórica, a interação de mecanismos de poder faz com que possamos ter uma visão de conjunto das estratégias de domínio, mas isso não significa que o aspecto global tenha sido o objeto de criação de um único sujeito ou de um grupo ou classe (tomados como um único sujeito) (cf. FOUCAULT, 1979, pp. 252-253). Por outro lado, nada impede que grandes corporações procurem fazer uso das redes de poder, se incrustem na microfísica do poder, se apropriem destes mecanismos. Sobre o assunto, conferir também REVEL, 2011, pp. 120-122.

²⁹³ No curso *Nascimento da biopolítica*, de 1979, Michel Foucault dirá que o seu método, a genealogia do poder que procura empreender, é uma *proposta de grade de análise* das relações de poder, um *método de decifração*, a aplicação de um *ponto de vista* (cf. FOUCAULT, 2008, pp. 257-258). Não é, portanto, o único modo de se abordar o tema do poder e de suas relações, nem permite tomá-lo de maneira totalizante e excludente.

moduladas por novas funções e aparências; quinto, os dispositivos de segurança têm um maior grau de abrangência, dependem de fenômenos que são computados para a ordem das estatísticas e das ciências atuariais, que são calculados em custos econômicos, que são considerados para fins de gestão governamental do tolerável na sociedade; sexto, os dispositivos de segurança visam a segurança mesma, como objeto e objetivo (cf. FOUCAULT, 2008, p. 10); por último, poderíamos acrescentar, que por segurança não se deve entender apenas a garantia da integridade física e patrimonial de alguém, mas segurança em políticas de saúde, segurança alimentar, laboral, econômica, jurídica, informacional etc. Sem deixar de fora algo muito importante para se compreender o pensamento de Michel Foucault: ainda que existam, é evidente, agenciamentos estatais do poder, ele não se restringe ao exercício do poder estatal, o poder deve sempre ser abordado como algo que funciona em rede, incluídos aí instituições e indivíduos (cf. FOUCAULT, 1979, pp. 182-185). Dito isso, encaminhando-se para o núcleo do curso *Segurança, território, população*, o filósofo francês procura relacionar nas aulas seguintes algumas características modernas dos dispositivos de segurança, agrupando-os em três blocos de argumentos. A segurança implica uma repartição *espacial* nas cidades, segundo princípios de manejo, trabalhando com situações dadas para maximizar as positivities e minimizar os riscos, dentro de uma variável de aspectos positivos e negativos em cada intervenção, abrindo-se para o incontável e o planejamento do futuro (cf. FOUCAULT, 2008, pp. 25-26). Outra característica, a segurança implica a relação do governo com o acontecimento, técnicas de gerenciamento da economia de modo a tratar o *aleatório*, as oscilações do mercado, para regular uma realidade que se sabe incontável, fundando-se mais no respeito às liberdades dos que habitam as cidades (cf. FOUCAULT, 2008, pp. 61-64)²⁹⁴. Ainda outra característica, a segurança tem como condão a *normalização*, qualificar como normal um conjunto de fatores mensurados estatisticamente, tomando como normal as condições que se apresentarem mais

²⁹⁴ Embora os exemplos de Michel Foucault convirjam para os gerenciamentos econômicos, o tratamento do aleatório não é apenas econômico, na medida em que o aleatório pode ser político ou de outra ordem, como por exemplo, de ordem natural, das calamidades naturais. De qualquer modo, o texto nos leva a crer que qualquer aleatório terá consequências na ordem econômica, na distribuição dos recursos disponíveis à população.

favoráveis, para gerir a realidade da cidade garantindo a normalidade (cf. FOUCAULT, 2008, pp. 81-83). O que une estas características, segundo o mesmo autor, o que elas têm em comum, para além do elo de um certo modo de aceitação diante do contingente, é a emergência da *população*, que se configura agora como objeto de governo, de gestão seletiva, acessível a técnicas e agentes de transformação, que adquire uma *naturalidade penetrável* (FOUCAULT, 2008, p. 94). Mais adiante, reconhecendo-se tratar da história da governamentalidade, lemos que o surgimento na modernidade de uma arte de governar em substituição ao marco jurídico da soberania, vem acompanhado do “movimento que faz a população aparecer como um dado, como um campo de intervenção, como a finalidade das técnicas de governo” (FOUCAULT, 2008, p. 143)²⁹⁵. Já na aula de 22 de março, restará manifesto que os dispositivos de segurança são a realização histórica da *razão governamental* que se constitui a partir dos séculos dezesseis e dezessete, em desenvolvimento e ajuste do que antes fora conhecido como *razão de Estado* e que se encontra indissociável do surgimento dos Estados Modernos, por sua vez, *a partir de e contra* o modo de pensar de Maquiavel e a defesa dos principados (cf. FOUCAULT, 2008, pp. 398 e 455)²⁹⁶. Os dispositivos de segurança são concebidos dentro da dinâmica de um campo relacional de forças permanente e necessário (cf. FOUCAULT, 2008, pp. 396 e 420). Os dispositivos de segurança têm materialidade na adoção de *técnicas diplomático-militares*, no âmbito externo, em função da necessidade da manutenção do equilíbrio entre os Estados, e de *técnicas de polícia*, no âmbito interno, com o “conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo ao mesmo tempo a boa ordem desse Estado”, enquanto “poder de intervenção racional e calculado sobre os indivíduos” (FOUCAULT, 2008, pp. 421 e 439), transformadas depois em virtude de um modo de pensar econômico e restritas nominalmente à instituição policial repressora que conhecemos hoje (cf. FOUCAULT, 2008, pp. 474-475).

²⁹⁵ No curso *Em defesa da sociedade*, na definitiva aula de 17 de março de 1976, Michel Foucault colocará o aparecimento do elemento *população* na conta do surgimento das *tecnologias regulamentares*, para compor o cenário de acomodações da biopolítica ao lado das técnicas disciplinares que incidiriam sobre os corpos individuais (cf. FOUCAULT, 1999, pp. 288-294).

²⁹⁶ *O príncipe* foi escrito em 1513 e publicado postumamente em 1532.

Michel Foucault está também atento à relativização ou insegurança jurídica do nosso tempo. Em entrevista a J.-P. Kauffmann, publicada no *Le Matin* em 18 de novembro de 1977, analisando um evento bem concreto de sua época, qual seja, a extradição de um advogado acusado de cumplicidade com o terrorismo, o filósofo francês se refere à situação mundana na qual “a segurança está acima das leis” (FOUCAULT, 1994, p. 367). Na semana seguinte, em entrevista concedida a R. Lefort, publicada no *Tribune socialiste*, ele procura explicar com mais vagar o que havia insinuado, acrescentando que a relação do Estado com a população se faz atualmente na forma de um *pacto de segurança*, que substitui os *pactos territoriais* que sempre foram a grande função dos Estados.

Importa garantir a população contra tudo que pode acarretar incerteza, acidente, dano, risco. [...] É certo que este pacto de segurança não pode ser do mesmo tipo do sistema de legalidade [...]. O Estado que garante a segurança é um Estado que é obrigado a intervir em todos os casos onde a trama da vida cotidiana é atingida por um acontecimento singular, excepcional. De repente, a lei não é mais adequada; de repente, são necessárias essas espécies de intervenção, em caráter excepcional, extralegal, que não deverão nunca parecer como um sinal de arbitrariedade ou de abuso de poder, mas, ao contrário, uma solicitude [...]. O Estado se apresenta então sob o aspecto de uma solicitude onipresente. É esta a modalidade de poder que aí se desenvolve (FOUCAULT, 1994, p. 385, ligeiramente modificado).

Em nome dessa *solicitude onipresente*, o Estado Securitário pode relativizar a lei quando ela for um empecilho à segurança. Por razões de segurança, o Estado pode tudo contra a insegurança. Contudo, há uma “angústia entre as pessoas que acordam a sua adesão ao Estado, aceitam tudo, os impostos, a hierarquia, a obediência, por que o Estado protege e garante contra a insegurança” (FOUCAULT, 1994, p. 386). Lembremos que o Estado Securitário ainda opera com a biopolítica e com o corte populacional que elege a cada decisão aqueles que merecem viver. No fundo, nunca

se sabe de que lado se está quando vier o corte. Mesmo os que se sentem mais protegidos, sabem que estão dormindo com o potencial inimigo.

Tendo o Estado nascido de um ato de domínio, sabendo-se que “a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência” (NIETZSCHE, 1998, segunda dissertação, aforismo 17), tendo o ato de conquista territorial e populacional dado origem ao que denominamos de Estado, mantém-se este Estado unicamente através do uso da mesma força física, tornada e reconhecida como legítima. Como sugeriu Friedrich Nietzsche ainda no século dezenove, não pode o Estado então ser de outro modo. Mais do que um homem de contratos, disposto a negociar e a ceder para se alcançar o interesse comum, o Estado é um homem de armas, disposto a usá-las, que intimida e mal controla a sua força. “Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (NIETZSCHE, 1998, primeira dissertação, aforismo 13, grifos do original). Se algum contrato há, ou melhor, se a imagem do contrato auxilia laconicamente na distribuição das responsabilidades na sociedade humana, dele não é signatário o Estado, suas cláusulas valem apenas para os outros. Bilateral, comutativo, oneroso, sinalagmático é o contrato apenas entre os contraentes, embora seja o Estado a cobrar a conta. O Estado aparece como único credor da vida em sociedade.

Também a comunidade mantém com os seus membros essa importante relação básica, a do credor com os seus devedores. Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade (e que vantagens! Por vezes as subestimamos atualmente), vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem *de fora* [...] desde que precisamente em vista desses abusos e hostilidades o indivíduo se empenhou e se comprometeu com a comunidade. Que sucederá no caso contrário? A comunidade, o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza. O dano imediato é o que menos importa no caso: ainda sem

considerar esse dano, o criminoso é sobretudo um ‘infrator’ (NIETZSCHE, 1998, segunda dissertação, aforismo 9, grifos do original).

Muito de sua liberdade teve o homem que abdicar para viver em sociedade. Muito de sua força natural teve o homem que deixar de lado, até o limite da doença, na medida em que, nesse jogo de forças, “suas *virtudes* foram proscritas pela sociedade” (NIETZSCHE, 2006, capítulo IX, aforismo 45, grifos do original). O homem se tornou responsável pelos seus atos e se comprometeu com o abandono de certas condutas. A partir de então, se não cumpre com o seu dever de observância, deve pagar por isso. Antes, penalizava-se com a expulsão, com a exclusão da comunidade. Com o decurso do tempo histórico e com o aumento da confiança na forma estatal, começou-se a penalizar-se internamente, ao abrigo da comunidade, na evolução do Direito Penal. O direito de punir aparece como o correlato da garantia da ordem. E existência do próprio Estado, devemos acrescentar. Daí se infere que quanto mais forte o Estado em sua existência universal e em seu monopólio, menos repressor ele necessita ser para garantir a si mesmo. “Se crescem o poder e a consciência de si em uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar” (NIETZSCHE, 1998, segunda dissertação, aforismo 10). A conclusão é inversamente proporcional ao que normalmente se vislumbra, quanto mais forte um Estado precisa se fazer presente, mais próximo ele está do seu fim²⁹⁷. Nunca é demais frisar: a crítica ao Estado Securitário e ao Estado Moderno, à forma estatal para emparelamento do convívio humano, vêm juntas.

Gostaria de nos direcionar para o fim dessa exposição, captando um aspecto saliente do Estado Securitário no seu estágio atual. Para além da óbvia conclusão de

²⁹⁷ Escrevi recentemente que “com uma frequência cada vez maior e com uma solicitação que reúne teóricos e ativistas políticos, alguns autores têm esboçado a preocupação com o esgotamento da forma estatal para a organização do convívio e dos negócios humanos, bem como levantado questões sobre a possibilidade de se conceber formas outras que ajudem a solucionar antigos e novos problemas políticos” (NASCIMENTO, 2016, pp. 96-97). Giorgio Agamben está certamente entre eles. Em 1990, ele salienta que “o fato novo da política que vem é que ela não será mais a luta pela conquista e controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade)” (AGAMBEN, 2001, p. 67).

que o que denominamos aqui de Estado Securitário representa um grande perigo à democracia e à vida política (cf. AGAMBEN, 2013), vemos ao cabo uma convergência das três características relacionadas e continuamente mencionadas por Agamben ao tratar do assunto (a produção do medo, a despolitização dos cidadãos e a relativização jurídica): embora se refira de uma solução muito tradicional, se tivermos em mente as distinções desenvolvidas por Michel Foucault, o Estado Securitário não descarta a aposta no punitivismo. Para solucionar todo tipo de problema social, inclusive aqueles que estão ligados a carências e ausências, o recurso viável é apostar na punição. Algo que tem amparado governos de direita e de esquerda (se quisermos ainda apelar para este modo de diferenciação), de centro e de nenhum lugar. No Brasil recente, partidos políticos que chegaram ao governo com credenciais populares, usaram abertamente do discurso e da atuação legislativa e policial punitivista²⁹⁸. Na esfera legislativa, a Lei nº 12.663 de 05 de junho de 2012 (conhecida como Lei Geral da Copa) e a Lei nº 13.260 de 16 de março de 2016 (conhecida por Lei Antiterrorismo ou, nome que prefiro, por entender mais adequado, por Lei do Terrorismo) são alguns dos exemplos mais reluzentes. Governos de direita e de esquerda recorrem a soluções muito similares. De novo, é o medo o seu veículo.

Como Warr (1985) assinalou, “as consequências do medo são reais, tangíveis, e potencialmente severas em ambos os níveis, ao individual e ao social”. O medo do crime, ao contrário do crime real, afeta uma maior gama de cidadãos e as suas consequências são predominantes e graves (Warr, 1987; Hale, 1996). Outros ressaltaram inclusive que o medo do crime pode ser um problema mais grave do que a própria delinquência (Clemente e Kleiman, 1976).

²⁹⁸ Comentando a campanha presidencial de agosto de 2006, que daria ao Partido dos Trabalhadores o segundo governo em sequência, e o que ele denomina de *atual irrelevância da política*, o professor Paulo Arantes destaca que: “não é a esquerda, mas a direita que se queixa da falta de projetos em disputa”. Estamos no tempo de “um capitalismo que dispensa, hoje, qualquer institucionalidade extra-econômica, salvo a penal, é claro, não por acaso em expansão acelerada. [...] O fim da política numa sociedade antagônica é sinônimo de violência explosiva. Daí a escalada da militarização generalizada e a conversão do Estado Social em Estado Penal [...] A política que está se tornando, já se tornou, irrelevante, nunca será demais repetir, tal o estado de prostração diante do cadáver errado, é a política burguesa, enfim emancipada, por isso o Estado não cessa de transferir poder para o mercado [...] cada vez mais transfere soberania para as empresas, até o limite do poder punitivo penal” (ARANTES, 2007, pp. 286-289).

Efetivamente, o medo do crime obriga os indivíduos a mudarem seus estilos de vida. As pessoas especialmente temerosas ao crime decidem refugiar-se em sua casa, protegendo-se com cadeados, correntes, barras de segurança e alarmes. Mas o medo do crime também tem implicações sociais e econômicas significativas. Assim, por exemplo, tem-se observado que gera alienação, promove o desenvolvimento de estereótipos nocivos e acelera a desagregação das redes informais de controle social (Conklin, 1975). [...] O medo do crime age como um agente catalisador que gera comportamentos que podem ser muito destrutivos para a vida comunitária e social (Lewis e Salem, 1986), fraturando o sentimento de comunidade e transformando alguns espaços públicos em áreas que ninguém deseja visitar (MEDINA, 2003, p. 03, ligeiramente modificado).

Os impactos do medo disseminado na sociedade são reais. Em nome do medo e da segurança, tudo volta a ser permitido. Inebriados pelo clima de medo do crime, que por conceito pode vir inesperadamente de qualquer lado, políticos de carreira e população gritam por segurança e maior repressão aos que estão às margens do sistema de segurança. Explora-se o clima de medo com enorme sucesso. Estaremos dispostos assim a atribuir sempre maior poder ao aparato estatal para a contenção dos perigos que nos envolvem. Pelo desejo da segurança, nos entregamos ao medo e tudo o que ele acarreta. “Constrói-se, então, no imaginário social, a crença de que a repressão penal é a solução dos conflitos com os quais a população lida diariamente” (VELLOSO, 2015, p. 24), escamoteando-se qualquer reflexão que queira colocar em pauta outras razões que estão na origem desses conflitos, tais como as que decorrem das escolhas biopolíticas realizadas pelo Estado Securitário. É preciso, assim, ponderar que nesse ínterim o medo não pode ser considerado um único fantasma, na medida em que ele está também a serviço de regimes de subjetivação que não são novos. Ao produzir o desejo por segurança, e o consumo da segurança como meta, alimenta-se a produção de subjetividades dóceis aos ditames da segurança. Na pauta do capitalismo tardio, que opera com a produção de subjetividades pela sujeição social identitária e, ao mesmo tempo, pela dessubjetivação da servidão maquínica (cf. LAZZARATO, 2014, p. 17), as razões de segurança têm uma relevância que não pode

ser desmerecida. Em acréscimo, ao final do processo de produção das subjetividades securitárias, reencontraremos a cultura do ódio e a naturalização da violência.

Como observamos no início destas linhas, vemos mais uma vez como liberdade e segurança estão em uma zona de disputas. O conflito persiste internamente em indivíduos e em sistemas. No já conhecido panorama biopolítico, liberdade e segurança são também objetos de decisão política e pendem para um dos lados. Espaços de liberdade, tais como os mercados de livre iniciativa e de livre comércio, convivem com dispositivos de segurança. “Embora norteado pela atuação mínima no campo socioeconômico, o Estado é chamado a intervir de maneira agressiva na esfera penal” (VELLOSO, 2015, p. 34). Quando não opera economicamente pela concentração de renda, o que é na realidade o que está no fundo de muitas das oficialidades, e apresenta-se inocentemente como Estado mínimo, o Estado faz ressaltar unicamente a sua veia opressora.

Se as mesmas pessoas que exigem um Estado mínimo, a fim de “liberar” as “forças vivas” do mercado e de submeter os mais despossuídos ao estímulo da competição, não hesitam em erigir um Estado máximo para assegurar a “segurança” no quotidiano, é porque a pobreza do Estado social sobre o fundo da desregulamentação suscita da grandeza do Estado penal. É porque esse elo causal e funcional entre os dois setores do campo burocrático é tanto mais forte quando mais completamente o Estado se livra de qualquer responsabilidade econômica e tolera, ao mesmo tempo, um elevado nível de pobreza e uma pronunciada ampliação da escala das desigualdades (WACQUANT, 2007, p. 48).

Recordemos mais uma vez que estamos no terreno biopolítico. Na medida em que a biopolítica opera com o corte populacional e o racismo de Estado, decidindo a cada oportunidade que vida merece viver e que vida pode ser abandonada à morte, ou levada diretamente ao encontro da morte (no caso da desobstrução incontínente do racismo, tal como presumiu Michel Foucault ao final do curso *Il faut défendre la société*), os efeitos da atuação do Estado Securitário serão sentidos com maior realidade

por certas parcelas da população. Ganha um doce quem adivinhar que parcelas da população sofrerão os danos.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *La comunità che viene*, Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

AGAMBEN, G. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1995.

AGAMBEN, G. *Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2004.

AGAMBEN, G. Giorgio Agamben, entrevista a Peppe Savà: amo Scicli e Guccione, *Ragusa News*, Ragusa, 16 de agosto de 2012. Disponível em <<http://www.ragusanews.com>>. Acesso em 04/12/2012.

AGAMBEN, G. The endless crisis as an instrument of power: in conversation with Giorgio Agamben (interview with Dirk Schümer), *Verso*, 04 de junho de 2013. Disponível em <<http://www.versobooks.com>>. Acesso em 23/06/2017.

AGAMBEN, G. *For a theory of destituent power*, Atenas, 16 de novembro de 2013. Disponível em <<http://www.chronosmag.eu>>. Acesso em 27/09/2015.

AGAMBEN, G. Une citoyenneté réduite à des données biométriques: comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie, *Le Monde Diplomatique*, Paris, janeiro de 2014. Disponível em <<http://www.monde-diplomatique.fr>>. Acesso em 23/05/2014.

AGAMBEN, G. De l'Etat de droit à l'Etat de sécurité, *Le Monde*, Paris, 23 de dezembro de 2015. Disponível em <<http://www.lemonde.fr>>. Acesso em 06/02/2016.

ARANTES, P. *Extinção*, São Paulo: Boitempo, 2007.

ARENDT, H. *Sobre a revolução*, tradução de Denise Bottmann, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, H. *A condição humana*, tradução de Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, tradução de Plínio Dentzien, Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

COIMBRA, C. M. B. *Produção do medo e da insegurança*, s/d. Disponível em <www.slab.ufr.br/images/Aquivos/textos_sti/Cec%C3%ADlia%20Coimbra/texto64.pdf>. Acesso em 23/07/2014.

ESPOSITO, R. *Communitas: origine e destino della comunità*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1998.

FOLHA DE SÃO PAULO. “*Sim, nós fizemos*”: leia a íntegra do discurso de despedida de Obama, São Paulo, 11 de janeiro de 2017. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2017/01/1848831-sim-nos-fizemos-leia-a-integra-do-discurso-de-despedida-de-obama.shtml>>. Acesso em 11/01/2017.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, tradução de Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*, tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits 1954-1988*, volume III (1976-1979), Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*, tradução de Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, série Os Pensadores, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LAZZARATO, M. *Signos, máquinas, subjetividades*, tradução de Paulo Domenech Oneto, São Paulo: Edições Sesc São Paulo; n-1 Edições, 2014.

MEDINA, J. Inseguridad ciudadana, miedo al delito y policía en España, *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, nº 05-03, 2003, pp. 01-21. Disponível em <<http://criminet.ugr.es/recpc/05/recpc05-03.pdf>>. Acesso em 24/06/2017.

NASCIMENTO, D. A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, São Paulo: LiberArs, 2012.

NASCIMENTO, D. A. Filosofia política e tradição indígena amazônica: política sem autoridade entre os Katxuyana, *Revista Kínesis (UNESP)*, vol. VIII, nº 16, julho 2016, pp. 96-109.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

REVEL, J. *Dicionário Foucault*, tradução de Anderson Alexandre da Silva, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

VELLOSO, M. M. *Influência midiática, neoliberalismo e esvaziamento do garantismo penal*. 2015. 57 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Bacharelado em Direito), Universidade Federal Fluminense, Macaé, 2015.

WACQUANT, L. *As prisões da miséria*, tradução de André Telles, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WACQUANT, L. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos (a onda punitiva)*, 3ª edição revista e ampliada, tradução de Sérgio Lamarão, Rio de Janeiro: Revan, 2007.

As transformações sócio-políticas contemporâneas como problema: approach e perspectiva

Alessandro André Leme *

Resumo

O conjunto de transformações sociais, políticas, econômicas, culturais e simbólicas ocorridas conjuntamente com as mudanças e inovações tecnológicas, científicas e de comunicações dos últimos 40 anos, têm produzido, por um lado, novas formas de sociabilidade, integração e conflitos sociais, seja na esfera cotidiana ou nas instituições que surgem como desafios contemporâneos nos Estados e Sociedades na atualidade em países do Norte ou do Sul. Por outro lado, nos evidencia a necessidade de se produzir ou resignificar novas interpretações sobre essas mudanças. Desse modo, a universalidade deixa de ter valor, seja nas práticas cotidianas, no mercado financeirizado ou nas políticas de orientações neoliberais no âmbito dos Estados e/ou de condutas e crenças neoliberais nas ações e agências dos indivíduos na sociedade. Deste processo, cabe a indagação de como produzir narrativas de maneira a competir e disputar as práticas sociais (políticas, econômicas e simbólicas) com esta complexidade caleidoscópica que vemos na contemporaneidade.

Palavras-Chaves

Transformações contemporâneas; Globalização; Neoliberalismo; Teoria Social.

* Departamento de Sociologia e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense – UFF. E-mail: alessandro_leme@id.uff.br; lemeaa@gmail.com

Abstract

The set of social, political, economic, cultural and symbolic transformations that have taken place along with the technological, scientific and communications changes and innovations of the last 40 years have produced, on the one hand, new forms of sociability, integration and social conflicts, the daily sphere or in the institutions that appear as contemporary challenges in the states and societies nowadays in countries of the North or South. On the other hand, it shows us the necessity to produce or to resignify new interpretations on these changes. In this way, universality ceases to have value, either in everyday practices, in the financial market or in the policies of neoliberal orientations within states and / or neoliberal conduct and beliefs in the actions and agencies of individuals in society. From this process, it is the question of how to produce narratives in order to compete and to dispute the social practices (political, economic and symbolic) with this kaleidoscopic complexity that we see in contemporaneity.

Keywords

Contemporary transformations; Globalization; Neoliberalism; Social Theory.

A Cidadania como problema teórico: Estado e sociedade em relação

A discussão sobre a cidadania como conceito e/ou categoria sociológica nos interessa a partir do recorte histórico onde os principais fatos e fenômenos sociais ocorreram para surgimento a afirmação do Estado Moderno. Nos referimos aos acontecimentos que começam no renascimento, passam pelas teorias contratuais, dos direitos naturais, por um conjunto de transformações nos Estados europeus, pelo Iluminismo, pela Revolução Francesa. Ou seja, marca um processo histórico de afirmação do indivíduo enquanto componente central de análise e de prática, de direitos e a principal relação desse indivíduo na vida em sociedade é a compreensão

da igualdade entre os diversos membros que compõem uma determinada sociedade, sobre um tipo particular de organização do Poder, do Governo e do Estado em geral.

Para Arendt (2007) a questão central no debate é a questão da igualdade, todavia, para a autora os homens não nascem iguais, eles tornam-se iguais como membros de uma mesma coletividade em função de uma decisão conjunta que garante os direitos iguais a todos os membros. Neste sentido, a igualdade não é um dado, é uma construção elaborada convencionalmente pelos homens, enquanto cidadãos, enquanto comunidade política. O Estado de Direito passa a ser o Estado do Cidadão.

Marshall (1967) está preocupado com os processos de mudança social e seus efeitos sobre as instituições e os valores políticos. Para tal utiliza-se da contextualização desses processos em termos históricos (contexto) e de análise comparativas. O interesse maior do autor está nas transformações e inovações tecnológicas e nas mudanças de estrutura social e seus respectivos impactos sobre as normas e os valores sociais e consequentemente volta-se para a análise dos efeitos dessas mudanças, principalmente pela produção de novos valores sobre as instituições existentes.

A construção de Marshall foge das duas interpretações dominantes à sua época. A primeira com base em Tocqueville afirmava o triunfo da igualdade por meio do Estado onipotente e onibeneficente, ou seja, as contradições entre desenvolvimento econômico, distribuição da riqueza (recursos materiais) e as desigualdades sociais (em geral) seriam resolvidas no âmbito da política, do Estado.

A segunda, vinculada a Marx, evidencia que o caminho para superação das contradições entre o Capital e o Trabalho, que as desigualdades na distribuição dos recursos seriam resolvidas via tomada de consciência do proletariado organizados politicamente em classes sociais visando interesses materiais.

Alguns dos problemas ou reflexões que Marshall põe para si se referem a reestruturação dos estratos sociais, a implantação de novos valores sociais e de novos padrões de comportamento, a formulação de novas identificações políticas e a incorporação de novos grupos sociais no sistema político e, por fim, uma nova legitimidade política. É importante reforçar de do ponto de vista teórico o autor visa

tratar a problemática da cidadania, das classes sociais e do status, enfim, dos processos sociais, seus dinamismos e transformações por meio de uma abordagem de “teoria de médio alcance”. Ou seja, não centra nem no polo estritamente estrutural e nem no polo centrado nas motivações e sentidos das ações, visa criar elementos e conceitos para se necessário transitar entre ambas, porém sem as pretensões teóricas que ambas almejam.

É por meio do conceito de cidadania que o autor começa suas discussões. A cidadania seria o fator de mediação entre a interação crescente entre igualdade política e a crescente desigualdade econômica, onde a igualdade política através de políticas sociais tende a modificar as desigualdades econômicas.

Alguns autores marxistas tendem a olhar para o conceito de cidadania como uma categoria menor, com pouca capacidade e alcance analítico uma vez em que ela não influi nas transformações das estruturas sociais, ou seja, a cidadania seria um conceito formal de igualdade em uma sociedade capitalista marcada pelas desigualdades econômicas e sociais, principalmente com relação aos meios de produção.

Todavia há outras leituras também críticas que vem o conceito de cidadania da forma com que apresentado por Marshall como uma construção dialética onde as conquistas e afirmações de direitos seriam resultado de embates e lutas históricas de grupos e/ou classes sociais organizadas na sociedade civil. Ou seja, os direitos civis, políticos e sociais não seriam fruto do desejo espontâneo do Estado, dos governantes, mas sim resultado de muita luta e pressão.

Giddens (2001), por sua vez, entende que Marshall descreveu um cenário de equilíbrio entre os efeitos desarmonizadores das desigualdades entre as classes sociais e as consequências integrativas dos direitos de cidadania. Ou seja, desenvolve uma ideia de desenvolvimento progressivo da cidadania. Neste sentido o trabalho do autor seria simultaneamente uma crítica a Marx e a tradição marxista focada na violência, na revolução comunista e uma defesa do socialismo reformista. É por isto que não via nos conflitos de classes a principal força de transformação social.

Marshall (1967) entende e aceita, tal qual como Weber, que as desigualdades de classes seriam um elemento intrínseco da sociedade industrial. A divisão de classes

seria apenas uma dimensão da sociedade, não sua completude. Os ganhos da incorporação e do fortalecimento da cidadania no âmbito do Estado demonstraria que a comunidade nacional e os seus respectivos padrões de integração de envolvimento são maiores quantitativa e qualitativamente as classes sociais. Uma das questões centrais posta aqui é a dimensão da igualdade básica.

Marshall (1967) desenvolve o conceito de cidadania vinculado ao desenvolvimento histórico, por isto o autor divide o conceito em três partes – direito civil, direito político e direito social –. A construção conceitual do autor é menos por processos lógicos e mais pelo próprio desenvolvimento da história.

O direito civil ou elemento é composto pelos direitos necessários à liberdade individual (de ir e vir; de imprensa; pensamento e fé), mas também pelos direitos de propriedade, de estabelecer contratos válidos e de direito a justiça. Por direito a justiça o autor entende pela capacidade de se defender e ao mesmo tempo afirmar os direitos em termos de igualdade com os outros via o encaminhamento processual, ou seja, as normas e as penas (institucionalidade e burocratização uma vez em que é um processo formal e racional).

O direito político se refere ao direito de participar no exercício do poder político, seja como membro investido de autoridade política ou como eleitor livre para escolher seus representantes. As principais instituições presentes ou vinculadas a esse direito é o Parlamento, os conselhos do Governo e demais instituições vinculadas ao exercício do Poder Político no âmbito do Estado.

O direito social se refere a todos os direitos necessários a um mínimo de bem-estar econômico e social. Também faz parte desse direito a segurança e garantia de participar da herança social de uma determinada sociedade, ou seja, levar uma vida “civilizada” de acordo com os padrões prevalecente na sociedade. As principais instituições ligadas e ele são o sistema educacional e os demais serviços sociais (dentre eles o de previdência, saúde, habitação e etc.).

Marshall (1967) é um dos autores que evidencia a constituição da cidadania na Inglaterra dentro de processos históricos ocorridos em espaços temporais diferenciados. Para tal análise, o autor divide a cidadania em direitos de primeira geração (civil e político) e de segunda geração (sociais).

No caso Inglês, a divisão da cidadania apresentou-se no seguinte arranjo: os direitos civis foram conquistados no século XVIII e abrangiam os direitos individuais de liberdade, igualdade, propriedade, ir e vir, direito à vida (concepção liberal clássica). Os direitos políticos foram conquistados no século XIX e diziam respeito à liberdade de associação, de organização política e sindical, sufrágio universal dentre outras e os direitos sociais econômicos e creditícios foram conquistados no século XX e abrangeram os direitos ao trabalho, saúde, educação, aposentadoria e etc. São justamente os direitos sociais que tornam real (material) o direito formal (institucional) (Marshall, 1967).

No caso brasileiro, a cidadania é bem mais recente e - se for dividida em direitos de primeira e segunda geração, como o fez Marshall na Inglaterra – não apresentará a mesma linearidade histórica das conquistas dos direitos. No Brasil, os direitos civis, políticos e sociais se constituíram de forma muito mais difusa. Além do mais, essa divisão da cidadania entre direitos civis, políticos e sociais é muito mais uma divisão metodológica para o entendimento de como a cidadania constitui-se na história do que uma divisão em si, ou seja, não há como pensar a existência de um cidadão que simultaneamente não tenha incorporado culturalmente e garantido institucionalmente os direitos civis, políticos e sociais.

Marshall (1967) ao inferir que a igualdade é fundamento central para a compreensão da cidadania afere que o pertencimento a uma determinada comunidade política é marcado por um conjunto de direitos e deveres, além de inúmeras instituições. Neste sentido a cidadania não é monolítica, estática, ela é constituída por diferentes tipos de direitos e de instituições, ou seja, é produto de diferentes histórias sociais protagonizadas por diversos grupos sociais, seja em conflitos ou cooperação.

Ao definir a cidadania em direitos civis, políticos e sociais e vinculá-la diretamente ao Estado Marshall, ainda que crítico a redução do debate as classes sociais acabaram integrando na análise a cidadania e a classe social. Isto porque no entendimento do autor a dimensão dos direitos sociais provocaria um fortalecimento do Estado e a dimensão dos direitos civis e políticos contribuíam para a lógica de mercado. Com isto a cidadania em sua completude gerou um maior equilíbrio entre

o Estado e o Mercado, principalmente pelas pressões e lutas sociais e de classe presentes na conquista dos direitos sociais.

Neste sentido, ainda que as classes sociais não tenham conseguido romper com o capitalismo, foram essenciais para as transformações progressistas no interior do capitalismo. Ou seja, a cidadania social seria resultado de um processo dialético entre as pressões e demandas sociais e as concessões realizadas pelo Estado.

Marshall (1967) apresenta algumas considerações finais interessantes sobre a questão da cidadania. Para tal o autor apresenta a combinação de três fatores presentes no seu estudo/análise. O primeiro é a compreensão da escala de distribuição da renda, principalmente entre os estaremos da estratificação, das classes sociais. Em segundo lugar é a ampliação das áreas de cultura e experimentação comum de uma sociedade. Em terceiro é a universalização do status de cidadania convivendo lado a lado com as diferenças de status decorrentes da educação e da ocupação.

Marshall (1967) pondera que há um conflito latente entre o movimento de ampliação da cidadania e a preservação de algumas desigualdades econômicas. Por outro lado, também vê limites à busca da igualdade total, seja pelas imposições do sistema econômico ou da própria cidadania.

Apesar dos conflitos latentes entre a busca da igualdade via ampliação da cidadania e a manutenção de um sistema econômico gerador de desigualdades característica das economias de mercado. Marshall entende que está tensão entre coletivização de direitos sociais e a lógica da economia de mercado é desejável e necessária ao capitalismo vigente/atual. Este talvez seja um dos aspectos mais relevantes da abordagem do autor para tratar a questão da cidadania nas sociedades atuais.

Para Foucault (2013) o desenvolvimento da cidadania está associado ao da subjetividade. A cidadania sem a subjetividade leva a normalização, ou seja, a forma moderna de dominação cuja eficácia está na identificação dos sujeitos com os poderes-saberes que neles são exercidos. Os múltiplos fracionamentos da subjetividade (família, escola, hospital, profissões e prisões, por exemplo) são fundamentais para reconstituir a unidade do indivíduo identificado com as exigências da dominação disciplinar.

Foucault evidencia que não há tensão entre subjetividade e cidadania, isto porque a cidadania é a institucionalização das disciplinas e a subjetividade seria a face individual deste processo de normalização. O sujeito e o cidadão seriam produtos manufaturados pelos poderes-saberes das disciplinas. É com base nisto que Foucault se recusa a atribuir ao Estado um lugar central no processo histórico de dominação.

Neste sentido a cidadania seria muito mais um artefato do poder disciplinar do que um conjunto de direitos cívicos, políticos e sociais concedidos pelo Estado ou adquiridos via pressão ao mesmo.

O Neoliberalismo como inquietação e indagações na contemporaneidade

As mudanças radicais ocorridas no campo político, ideológico e econômico, oriundas da reemergência do ideário neoliberal nos últimos 40 anos que, por sua vez, teve impactos decisivos em esfera mundial. Para analisar tais impactos, supomos ser necessário uma caracterização histórica das principais propostas político-econômicas que este ideário carrega, bem como entender como o mesmo adentra na América Latina.

Só assim entendemos ser possível verificar em que medida o processo de globalização²⁹⁹ serviu como um difusor privilegiado (simultâneo e sincrônico) dos ideários neoliberais por diversos países.

O nascimento da economia política clássica e a afirmação do liberalismo como uma forma teórica e de vislumbre prático que permita a sintonia para a transformação econômica das nações, definindo as fronteiras de interconexão político-institucional com as funções do Estado, demarca um momento histórico impar do capitalismo (na intensidade da acumulação) que é a base para uma “renascença” nos tempos atuais.

A economia política clássica enquanto um campo do saber destinado ao entendimento de um novo modo de produção e organização das economias, dos mercados (vida comercial) e das trocas incipientes com o surgimento do capitalismo

²⁹⁹ A globalização, aqui entendida como um conceito sociológico determinado historicamente. Para tal, trabalharemos com diversos autores dentro das ciências sociais que despenderam e/ou ainda estão despendendo esforços no sentido de compreender tal conceito.

decorre de três elementos históricos favoráveis: as raízes filosóficas em que se assenta; as questões correntes da vida comercial e o liberalismo político, (Coutinho, 1993).

O primeiro elemento – marcado pelo Racionalismo e pelo Iluminismo – é um desdobramento das especulações filosóficas, tendo (ou sentindo) a influência do desenvolvimento das ciências naturais e o impacto que essas engendraram sobre o conhecimento humano em geral, a observação sistemática e a experimentação para o entendimento da natureza e do corpo humano. As analogias mecânicas e fisiológicas desdobraram-se, daí, para a economia. Estas são apenas algumas das transposições das ditas ciências naturais à compreensão dos fenômenos sociais e humanos.

Embora tal analogia pareça, atualmente, um redirecionamento científico, é de se reconhecer que a transformação do cosmos humano em objeto de investigação sistemática não foi algo restrito à economia, mas também, um movimento que atingiu a filosofia política e a moral, incitando apenas modificações no quadro social vigente. Na filosofia do direito, por exemplo, tal movimento foi caracterizado pelo *jusnaturalismo*.

O *jusnaturalismo* poderia ser sintetizado como o primado da razão, ou seja, “*uma construção de uma ética racional separada definitivamente da teologia e capaz, por si mesma, precisamente porque fundada finalmente numa análise e numa crítica racional dos fundamentos, de garantir a universalidade dos princípios da conduta humana*” (Coutinho, 1993:24). É por meio dos debates contidos no *jusnaturalismo* que se fundamenta a concepção de formação de uma sociedade política, do Estado e a legitimidade do poder na contraposição entre sociedade civil e estado de natureza.

Neste período histórico (séculos XVII e XVIII), pode-se afirmar que a noção expressa de *mercado* não está somente ligada aos fatores técnicos, mas sim se remetendo a toda uma problemática de formulação implícita de toda uma outra regulação social e política, incitando o desenvolvimento mais acentuado das forças produtivas. A ascensão social e econômica da burguesia também é uma circunstância propícia à reivindicação de emancipação da atividade econômica em relação à moral. Com isto, verifica-se que há tentativas de respostas e resoluções de problemas não solucionados pelos teóricos políticos do contrato social (Rosanvallon, 2002).

A economia clássica, nascida na mesma época e cujo expoente foi Adam Smith, apresentar-se-ia intimamente ligada a preceitos do liberalismo clássico e da filosofia jusnaturalista, a saber:

...Smith extraiu do jusnaturalismo uma especulação particular sobre o fazer material do homem, englobando tanto o apelo à razão e a inspiração nas descobertas newtonianas, quanto o afastamento da órbita do Estado, em contraposição ao conhecimento administrativo e cameralista característico do mercantilismo, assim como a atenção aos problemas correntes dos preços, câmbio e moeda, enfim, ele reuniu os fios antes dispersos da cena material e cultural do capitalismo nascente (Coutinho, 1993:98).

As proposições de Smith, em “*A Riqueza das Nações*” pretendiam buscar legitimidade social e político-econômica à defesa do liberalismo econômico e garantir o ambiente de livre concorrência entre os capitais. Qualquer determinante da política econômica nacional que venha a impedir a livre concorrência deve ser refutado.

Smith visava com esta obra, o entendimento acerca de quais fatores determinariam o aumento das riquezas das nações. Neste sentido o autor tanto rompe com uma explicação centrada na circulação propostas pelos mercantilistas como também, determinado pelo setor da produção (a agricultura) como elencado pelos fisiocratas para propor uma teoria econômica centrada em aspectos sociais da produção, ou seja, a riqueza das nações se assentaria nos fundamentos do próprio trabalho dos homens³⁰⁰ (Smith, 1998).

Apresentando-se tal postulado como uma ciência objetiva da riqueza material, ou seja, um campo de conciliação entre a busca individual de benefício e a opulência da sociedade e do Estado.

(...) afirma Adam Smith em 1786, que sem intervenção alguma da lei os interesses privados e as paixões dos homens conduzem-nos naturalmente a

³⁰⁰ A concepção de trabalho para Smith está intimamente associada a noção de liberdade individual, centrando-se com isto em questões objetivamente humanas e sociais do trabalho marcado por uma maior ou menor *divisão do trabalho*.

dividir e a repartir o capital de cada sociedade entre os diferentes empregos que se lhes apresentam, da forma mais próxima possível do que está mais de acordo com o interesse da sociedade como um todo (Passet, 2002:53).

Assim, quando os indivíduos buscavam as oportunidades de investimentos mais rentáveis para si é porque essas seriam, também, as mais produtivas para a coletividade. O indivíduo seria conduzido por uma “*mão invisível*” que visaria promover um resultado que embora não estava no seu afã de intenção, levaria a nação em direção à riqueza e à prosperidade.

A partir das proposições supra, há indícios de que ao teorizar sobre esta nova relação de troca existente entre os indivíduos, cuja primazia do mercado é evidente, nos remete a uma exposição assentada no discurso de que seria somente por meio da “*mão Invisível*”, ou seja, a neutralidade por excelência. Na ideia de ausência de intencionalidade voltada ao *Bem Estar Social*, mas sim um resultado de ações individualizadas que o gerariam por via de consequência, se instauraria um modo de regulação abstrata, porém, detentor de ‘leis’ *objetivas* no âmbito das relações entre os indivíduos embora não prescrevessem qualquer relação de subordinação ou de comando (Rosanvallon, 2002).

O segundo elemento, caracterizado pelas questões práticas da vida econômica, ou seja, o comércio e os negócios do dia a dia, também estiveram estritamente ligados por meio dos nexos entre pensamento econômico e vida comercial cotidiana à filosofia e a teoria econômica. Eram homens de negócios dispostos a apreender e a empregar os conhecimentos adquiridos na prática comercial bem como na defesa de uma política econômica mais abrangente (Coutinho, 1993). Alguns dos representantes são: Child, Barbon, Petty e Mun dentre outros³⁰¹.

³⁰¹ “Vários desses pensadores tiveram formação médica em função da medicina no século XVII ser uma das poucas áreas de vanguarda na ciência experimental admitida no meio universitário e com isso atraía mentes inquietas e sequiosas de inovação e desejos de obter formação acadêmica e acesso a um meio de vida confortável”, citamos alguns “médicos-economistas (locke, Petty, Quesnay) que por solicitação da clientela aristocrática viraram conselheiros em saúde e em questões econômicas”. (Coutinho, 1993:27)

Por fim, o terceiro elemento foi o Liberalismo político associado à economia política clássica e ao liberalismo na prática econômica dos agentes comerciais da época. Ele não apenas adiciona um “olhar” ideológico às primeiras, como também se apresenta como parte institucional fundante para as mesmas. Um de seus pressupostos básicos foi a constituição de normas que permitiam o funcionamento dessa nova ordem econômica, ou seja, a mesma não se instauraria a revelia da intenção do Estado³⁰².

O liberalismo econômico extrapola a visão reducionista das sociedades mercantis precedentes ao passar para uma lógica da ação individual baseada nos instintos, paixões e no cálculo da acumulação, diferenciando-se de éticas/rituais prevalentes na Idade Média (como as oficinas, seus mestres e aprendizes constituindo obras primas) e gerou o imperativo da ação econômica que por sua vez não se fez “obras primas”, mas sim mercadorias (e o valor contido no seu processo de produção) e procurou-se otimizar a produção das mesmas.

A noção de sistemas de propriedade privada permanece desde que, à arte, prevalecesse o ganho monetário (ilustrativo disso, o burguês/mecenas que faz-se retratar telas contando o dinheiro poupado).

É sobre tal impulso que a economia política clássica se legitima como uma forma ‘científica’ (adequada) para se refletir sobre uma realidade material e econômica em transformação, cujo fim prioritário é o tratamento da riqueza privada e da consideração da sociedade como uma entidade com necessidades mutáveis e crescentes, voltadas à obtenção de conforto material e satisfação espiritual.

Este processo de “naturalização” das relações econômicas por meio das lógicas supra, onde aparecem “externalidades”, e “naturalidades” que são acrescidas de variáveis históricas, políticas e institucionais cujos resultados são diversos do Bem Estar Social, quando o mercado mostra o seu “*pé invisível*” (Hunt e Sherman, 1978). Uma nova explicação teórica tem que ser acrescida de uma compreensão das ciências naturais de estabelecerem leis gerais nas quais as “coisas do universo” estariam sujeitas

³⁰² Estado entendido como elemento denotativo da sociabilidade civil, política e social.

à “harmonia” e/ou “equilíbrio”. Nesse sentido, surge a economia neoclássica, tendo dentre outros, o inglês Stanley Jevons e o francês Leon Walras como seus principais expoentes.

Jevons, pela definição da economia como sendo a “*mecânica da utilidade e do interesse individual*”; Walras, pela conexão de que o mercado seria organizado e equilibrado por indivíduos que contribuiriam de maneira autônoma, é indicado tanto no processo de formação de ofertas quanto de demandas globais, ou seja, teriam como resultado um sistema de “*concorrência pura e perfeita*” cujo ajuste natural das relações atomísticas existentes entre os indivíduos corroborariam para um ajuste no mercado que por sua vez iria determinar uma situação de retorno ao “*equilíbrio geral*” que se impõem a todos e sobre cada um (Passet, 2002).

Segundo tais proposições, uma vez que as leis econômicas “naturais” faltassem, o Estado deveria esforçar-se para preservá-las. Ao pensar a existência de leis naturais em associação ao entendimento de um Estado indissociável das sociedades políticas, pode-se deduzir que o Estado circunstancialmente passaria, portanto, a ser visto como forma institucional mantenedora das condições de liberdade e progresso; porém, nunca podendo legislar contra os interesses do mercado e, por conseguinte, contra as liberdades individuais dos capitalistas. Nesta perspectiva, tanto a noção de um Estado representativo quanto a de mercado seriam os fatores essenciais para garantia da liberdade dos indivíduos e ao mesmo tempo também se emancipariam dos poderes pessoais, pois estariam assentados sob duas condições impessoais.

Para Jevons e Walras, o Estado teria a função de encontrar e propor uma “rede de proteção” que se orientasse para o retorno do “equilíbrio” até que as leis naturais pudessem operar sem tal respaldo. O livre mercado, a liberdade, a propriedade privada e a vida são fatores fundamentais que o Estado deveria garantir³⁰³.

³⁰³ Essas garantias devem ser efetuadas pela pouca ou nula presença do Estado na economia, pelo direito de liberdade tanto no que se refere aos aspectos da economia como da política e/ou em outras instâncias das relações humanas e a propriedade privada ao deixar que o próprio mercado se regule segundo suas leis naturais e inerentes ao seu modo de organização.

O exercício da liberdade proposta pelos teóricos neoclássicos, em corroboração aos liberais clássicos, supõe certas condições (objetivas e subjetivas), sem as quais ele se realizaria em um nível precarizado e mínimo, que por sua vez, acabaria por perder sua “efetividade humanizadora” (Mance,1995).

Na garantia da propriedade privada e da liberdade dos homens (principalmente dos capitalistas), seriam os direitos naturais que deveriam ser garantidos a qualquer custo pelo Estado mesmo em circunstâncias adversas. Enquanto aos liberais clássicos o papel do Estado está fundado na defesa nacional (donde perpassam as trocas internacionais) e na produção da moeda, os neoclássicos trazem, à tona novas concepções de “deveres” estatais, dentre as quais, a instauração de políticas de subsídios no caso de perda de competitividade intersetorial circunstancial, como por exemplo, na extração do aço, alumínio dentre outros.

As propostas neoliberais da II Revolução Industrial visam dar respostas principalmente à Grande Depressão do final da década de 20, tendo Keynes como seu principal sucessor. Mesmo Keynes estando no respaldo dos preceitos fundamentais do capitalismo, quais sejam, estratégias para manutenção da propriedade privada e acumulação do capital, ou seja, a busca do *status quo* do neoliberalismo, o mesmo é fundamentado na superação dos preceitos econômicos e sociais por uma proposição no qual se assenta a posteriori o *Welfare State*.

O quadro histórico de surgimento do *Welfare State* emergiu basicamente de três grandes fatos, a saber: primeiramente, pela Grande Depressão, uma derrocada das fortes economias baseadas no livre mercado; em segundo, a economia soviética experimentava certo sucesso num modelo centralizado e planificado de controle direto do Estado sobre a economia e a política, engendrando um processo de industrialização relativamente bem sucedido e, por último, porém não com menor importância, o processo de ascensão de regimes fascistas e nazistas centrados radicalmente contra o liberalismo econômico³⁰⁴.

O Keynesianismo que o orientou, emergiu como uma alternativa tanto a “ameaça” socialista, quanto para o nazi-facismo e ao mesmo tempo visava dar uma

³⁰⁴ Esses regimes apresentaram num primeiro momento um “sucesso” relativo na contenção da crise.

resposta às crises econômicas do liberalismo da época. O Welfare State foi uma forma histórica de reconciliação entre a economia de mercado, isto é, com a afirmação dos princípios da acumulação e da propriedade privada, com a Democracia que faltou ao socialismo real bem como também aos regimes nazi-facistas, enfim, autoritários e/ou totalitários. O mercado enquanto agente autoregulador tenderá a proporcionar a desigualdade entre os indivíduos. Porém, as instituições democráticas irão parear todos os indivíduos, do ponto de vista político todos os indivíduos são considerados cidadãos e, por meio da cidadania são iguais, Marcus André (1997).

São três os princípios fundamentais do Welfare State, quais sejam: a seguridade social (é um amparo ao trabalhador caso ocorra algum imprevisto, e ele perca temporária ou definitivamente sua capacidade de gerar renda); a ampliação das oportunidades de emprego e renda – garantia do pleno emprego –, o que geraria a chamada Demanda Efetiva e, por fim, a ampliação das políticas sociais, enfim, políticas redistributivas e compensatórias, que tem o objetivo de minimizar as desigualdades sociais.

Estes três princípios somados deveriam instituir a chamada “cidadania social” o que, para Marshall, se expressaria nos direitos adquiridos e corresponderia a um padrão social mínimo que o Estado Moderno deveria assegurar aos seus cidadãos. A “cidadania social” seria o princípio ético, por assim dizer, e organizador do Welfare State, o que, em termos institucionais implicaria em grande integração de interesses entre atores coletivos, tais como as burocracias públicas, os trabalhadores organizados em sindicatos, os partidos políticos fortes e os detentores do capital, colocando desta forma em diálogo o Estado, o capital e os trabalhadores, sendo este o principal tripé de sustentação e debate do Welfare State (Claus Offe, 1984).

O Welfare State pode ser entendido dentro de uma perspectiva de esfera pública donde, a partir de regras universais e pactuadas de diversas formas, passou-se a ser encarado como um pressuposto fundamental ao financiamento da acumulação do capital por um lado e, por outro, do financiamento da reprodução da força de trabalho, atingindo-se com isto, globalmente toda a população por meio dos gastos sociais (Oliveira, 1998).

Durante praticamente 50 anos, o Welfare State, reinou com suprema hegemonia. Porém, em meados da década de 70, começaram a aparecer alguns sinais que demonstravam certa exaustão do mesmo. A nova onda de recessão econômica e de desaceleração do crescimento se juntava com a crise fiscal vivenciada pelos Estados. Com isso, há terreno para a re-emergência de novos teóricos radicados nas correntes liberais que reivindicariam para si o liberalismo econômico como a “única” alternativa para o Estado superar a crise instaurada praticamente em todo o mundo.

É este novo (velho) ideário liberalizante que surge como a (única) solução a crise econômica. Daí, a ascensão teórica de um monetarismo como sendo a nova face dos neoclássicos.

Este monetarismo se contrapõe diretamente à tendência anterior, prevalecente entre o final da Segunda Guerra Mundial e meados da década de 70, de aumento progressivo da intervenção governamental nas economias capitalistas, como resultado da adoção de políticas econômicas keynesianas e de políticas sociais voltadas para a socialização do consumo e o pleno emprego, consubstanciadas no chamado Estado de Bem Estar Social (Welfare State). Tanto Hayek³⁰⁵ como Friedman³⁰⁶ associaram o mercado à liberdade, e o Estado à coerção e é com base nessas associações que vão refletir e produzir suas respectivas teorias.

Embora reconheçam que o investimento público possa gerar benefícios macro-econômicos em conjunturas recessivas cíclicas, para ambos a tendência de longo prazo do crescimento da regulamentação e da intervenção do Estado sobre a atividade econômica poderia causar o aumento progressivo da carga tributária, o incremento do déficit público, a inflação e a desaceleração econômica, todos deletérios à plena acumulação.

Os monetaristas, corrente com forte viés neoclássico, irão defender o retorno do livre mercado dentro de um sistema de “*liberdades naturais*”, mais uma vez retomando muitas das concepções da economia política de Smith e da ortodoxia

³⁰⁵ Autor de “O Caminho da Servidão”, escrito em 1944 cuja proposição foi de ataque frontal e apaixonado a qualquer limitação aos mecanismos de mercado por parte do Estado, cuja argumentação central assentou-se como uma ameaça letal à liberdade econômica e política dos indivíduos.

³⁰⁶ Foi o Prêmio Nobel de Economia em 1976 e é tido como um dos idealizadores das proposições econômicas denominadas de Monetarismo.

econômica de Walras. Para os mesmos, o Estado teria a função de árbitro e não de jogador, ainda assim devendo garantir e assegurar as regras do jogo, uma vez em que essas não poderiam ficar sob tutela dos indivíduos no livre mercado sob trocas cada vez mais multilaterais e transnacionalizadas.

Numa proposição mais *strictu*, Friedman trata de três obrigações básicas e essenciais para o “bom funcionamento” das “liberdades naturais” e eficácia econômica dos governos (representantes burocráticos do Estado), quais sejam:

- a) proteger a sociedade da violência ou possibilidades de invasão de outras sociedades independentes;
- b) garantir a coesão interna e;
- c) realizar e conservar algumas obras públicas que, sendo essenciais para a garantia de uma melhoria na qualidade de vida da população, não seriam atrativos de investimentos diretos.

Milton Friedman e Friedrich Hayek são apenas alguns dos representantes que chamaram para si a responsabilidade e reivindicação do liberalismo econômico. Perante tal feito, eles introduzem novamente no cenário intelectual/acadêmico e prático na crença da existência de uma “mão invisível” que exerceria a regulação das ações dos homens e a busca constante de equilíbrio no mercado.

Ao repensar o livre mercado, Friedman desenvolve uma concepção dualista e a princípio contraditória entre fatores políticos (presentes na noção de Estado) e fatores extrapolíticos (presentes na noção de Mercado). Friedman desenvolve esta teoria no decorrer de sua carreira intelectual, porém, podemos evidenciar essas proposições em ‘Liberdade de escolher’ e ‘Capitalismo e liberdade’, ambos os textos clássicos do autor.

Hayek também é um defensor dos preceitos liberais de funcionamento da economia e da política dentro de mecanismos de mercado. As reverberações de Hayek têm como alvo imediato e inicial a crítica ao Partido Trabalhista inglês que iria disputar as eleições gerais em 1945 sob a égide social democrata. Para Hayek a Social Democracia mesmo sendo portadora de boas intenções acabaria por engendrar

historicamente o mesmo desastre que o nazismo alemão, ou seja, seria uma espécie de servidão moderna (Anderson, 1995).

Tanto para Friedaman quanto para Hayek, um dos principais pilares de sustentação do ideário neoliberal seria a noção de liberdade e de mercado. A primeira, por ser uma característica inerente e essencial que deveria ser garantida a todos os indivíduos e, a segunda, por ser o espaço natural pelas quais as liberdades individuais ocorreriam e tenderiam para o equilíbrio. Para que essas duas características sejam realmente efetivadas o Estado não deveria influenciar e nem intervir no jogo de mercado.

Tais ideias não tiveram influência marcante sobre os governos de países capitalistas antes das manifestações crônicas de crise do modelo keynesiano de Estado de Bem-Estar Social, que começou a se manifestar em meados da década de 70, sendo potencializadas pelo segundo choque do petróleo. A crise, segundo a perspectiva de agências multilaterais, tal como o FMI, seria fruto do poder excessivo dos sindicatos, que pressionariam por gastos sociais crescentes por parte do Estado, e aumento da tributação sobre o capital privado, ambos os fatos vistos como geradores de inflação e de baixo crescimento econômico.

Esse “novo” paradigma começava a se formar e firmar-se politicamente na década 80, com os governos “neoconservadores” de Reagan, nos EUA, e, sobretudo, o de Margareth Thatcher, na Inglaterra. Trataram ambos de ampliarem a efetivação das proposições neoliberais com uma política ativa de combate ao poder dos sindicatos (através de reformas na legislação sindical e trabalhista), gerando a chamada “flexibilização” dos mercados e do contrato de trabalho, e a renúncia ao ideário de pleno emprego³⁰⁷, que antes, era central no pensamento Keynesiano.

A partir dos primeiros efeitos – vistos como exitosos – de tais governos, os mesmos passaram a ser tidos como marcos na implementação das políticas neoliberais em outros países, como, por exemplo, na América Latina com relativo

³⁰⁷ Para Anderson (1995), o governo Thatcher foi não somente o pioneiro, como também o mais puramente alinhado com o movimento neoliberal, enquanto o governo Reagan, apesar de cortar impostos e benefícios, manteve a linha keynesiana ao ampliar os gastos públicos com investimentos pesados na área militar, ainda sob os auspícios da guerra fria.

destaque ao caso da Argentina. Pode-se datar historicamente uma experiência incipiente de tais políticas econômicas já na década de 70 com o governo de Pinochet no Chile, ainda sob um regime autoritário.

O relativo sucesso econômico que também começaram a se apresentar nesses países sul-americanos sob os auspícios de organizações multilaterais e em resposta a crise fiscal do Estado contribuiu para que o mesmo se propagasse, por exemplo, para o Brasil na era Collor (1990/92).

Nesse governo começaram-se reformas que impuseram a desregulamentação e a privatização de setores, todos, até então, como estratégicos para a soberania econômica nacional (como siderurgia, energia, telecomunicações, aço, dentre outros). Abriu-se canais de investimentos que permitiram a quebra ou a "flexibilização" de antigos monopólios estatais, a desverticalização e descentralização gerencial, a eliminação de subsídios e a liberalização da política tarifária. De tais medidas, mais visíveis na era do governo Fernando Henrique Cardoso, teve-se como resultado, dentre outros:

- a) o aumento do investimento externo na produção ligado à transferências de capital não apenas para o aumento da capacidade produtiva ou melhorias na qualidade dos serviços, mas para obtenção do controle acionário em empresas, porém mistas;
- b) a elevação nas tarifas dos serviços públicos que se privatizaram;
- c) o desinvestimento nas áreas de menor rentabilidade, por falta de interesse privado e desengajamento do Estado, isto é, uma rede de proteção social subordinado aos ditames do mercado;
- d) a estruturação complexa, mas não integrada, no que concerne a legislação específica de tais setores, incluindo as agências de regulação sugeridas.

A “liberalização da economia”, com a modernização e abertura maior do setor financeiro e a privatização de setores produtivos dantes tidos como estratégicos, dentre outros, coincidiram com o anúncio de uma nova política de diminuição do gasto público para o equilíbrio do orçamento e/ou para destinação do pagamento dos serviços da dívida. Ao longo desse *paper*, veremos que tal afã ou resultado não foi

alcançado como pretendido. Pelo contrário, os déficits internos e externos elevaram-se de forma (ora entendido pelos especialistas) como quase insustentáveis, isto é, a um prenunciado de séria crise econômica (Casanova, 1997).

O Neoliberalismo, nessa nova forma com que aparece, apresenta a fábula do “*único caminho possível*” para a história econômica acontecer (não para menos, Fukuyama falara acerca do “Fim da História”) e, no entanto, não se deve perder de vista que o neoliberalismo e o processo de globalização (como o veiculado pelos discursos hegemônicos) seriam partes constituintes dessa mesma “fábula”.

Globalização e ações Neoliberais no final do século XX

Mesmo admitindo-se que exista uma espécie de economia-mundo desde o século XVI, é inegável por qualquer cientista/pesquisar das mais diversas matrizes teóricas de que os processos de globalização se intensificaram muito nas últimas décadas. Por mais que esta espécie de economia-mundo possa ser datada, por mais que de forma embrionária, há vários anos, em nenhum momento da história ela cresceu e se intensificou da forma apresentada a partir do pós-guerra e incisivamente nos últimos vinte anos em todo o globo terrestre.

Muitos são os traços e as evidências que podemos enumerar, sobretudo nas últimas duas décadas, sobre esta nova configuração da economia em esfera global e também para outros conjuntos de relações que perpassam pelo cultural, político e até espiritual. Um dos traços marcantes, por exemplo, “*é a deslocação³⁰⁸ da produção mundial para a Ásia consolidando-se esta como uma das grandes regiões do sistema mundial*” (Sousa Santos, 1997). E como toda região produtora também é constituída por um centro (Japão), por uma região intermediária, ou semiperiferia (Correia do Sul, Taiwan, Hong Kong e Singapura) e por uma periferia (os demais países da Ásia). Outro traço marcante desta nova configuração global da economia é o processo de primazia total das empresas multinacionais como agentes do “*mercado global*”.

³⁰⁸ Um dos principais fatores para este deslocamento são as condições objetivas de alto teor tecnológico e científico da produção.

A Globalização como conceito sociológico e/ou categoria utilizada pelas ciências sociais para entendimento dos novos processos e formas de organização das relações sociais em esfera mundial, é muito recente. Pode ser datada nos anos 80 e 90, Como prática, evidencia transformações e metamorfoses intensas no pós-guerra frio³⁰⁹.

Explorando um pouco mais as questões referentes aos desenvolvimentos tecnológicos, Castells (1999) vai afirmar que este processo de globalização baseado num paradigma econômico-tecnológico da informação marca simultaneamente um novo formato da organização social e também requer novas práticas sociais. Neste sentido, os Estados passam a se organizar a partir do Estado-Rede, ou seja, por uma redefinição dos padrões de solidariedade e de difusão do trabalho segundo um padrão complexo de redes interligadas. Com isto, o capital funciona globalmente como uma unidade em tempo real, e é percebido, investido e acumulado, principalmente na esfera da circulação (capital financeiro), o que passa a exigir novas formas de organização do Estado. (Castells, 1999:499).

Estado-Rede se caracteriza por uma redefinição do Estado-Nação, principalmente por compartilhar a autoridade, ou seja, redefinir a capacidade institucional de impor uma decisão via novas instituições, por um lado e, por outro pela extinção de um centro e pela presença dos nós de interconexão. Gerando com isto uma maior adequação para processar a complexidade crescente de relações entre o global, o nacional e o local, a economia, a sociedade e a política, na era da informação, (Castells, 1999: 164).

A noção de Rede para Castells (1999) é definida a partir de um conjunto de nós interconectados, onde, por meio de Redes globalizadas os Estados têm apresentado que à distância (ou intensidade e frequência da interação) entre dois pontos (ou posições sociais) é menor (ou mais frequente, ou mais intensa) se ambos

³⁰⁹ Isso não quer dizer que a Globalização como um processo histórico-estrutural passou a existir apenas após a segunda guerra mundial. Esse processo de integração econômica e cultural em esfera global tem sido um fator preponderante em todo o século XX, porém alguns marcos merecem destaque, um deles é o já mencionado no texto supra e o outro para nos atermos a apenas dois destes momentos é o fim da Guerra Fria com a dissolução do bloco soviético e a intensificação e extensão do desenvolvimento capitalista.

os pontos forem nós de uma rede do que se não pertencerem a mesma rede (Castells, 1999:498).

Pode-se afirmar que tal processo foi por parte do Estado, iniciado no final dos anos 1970, com o advento do “Thatcherismo” na Inglaterra (mudança radical na orientação político-econômica) e início dos anos 80 com o “Reaganismo” nos Estados Unidos como já salientado anteriormente neste *paper*.

A partir desses, muitos outros (Khol, em 1982, na Alemanha, e Schluter em 1983, na Dinamarca, dentre outros) também começaram a rever o papel do Estado na economia e, conseqüentemente, começaram a redefinir o tipo de relações existentes entre o mesmo e o Capital, ou seja, iniciou-se um processo de nova (e mais flexível) demarcação do que competia aos investimentos públicos ao que poderia vir a competir os investimentos privados.

A globalização constitui-se num fenômeno amplo de padronização de valores, de costumes e de consumo em esfera mundial; porém, o dinamismo da mesma não tem resultado em equidade político-econômica e nem cultural, engendrando, com isso, o que Ianni (1997) denominou *de produção e reprodução socialmente contraditória, desigual e combinada do capital* e dos valores culturais e espirituais em esfera global.

La dinámica del proceso de globalización está determinada, en gran medida, por el carácter desigual de los actores participantes. En su evolución ejercen una influencia preponderante los gobiernos de los países desarrollados, así como las empresas transnacionales, y en una medida mucho menor los gobiernos de los países en desarrollo y las organizaciones de la sociedad civil (CEPAL, 2002).

Nesta concepção de trocas, fixos e fluxos, o Estado submete-se aos interesses transnacionais, sejam eles produtivos ou especulativos, de maneira mais efetiva em nome da dita “modernização do país”.

Santos (1998) vê dentro de uma abordagem sistêmica, a intensificação do capital em um determinado espaço, artificializando as relações sociais e excluindo mais do que incluindo populações vulneráveis, sendo necessário, com isto, incorporar

na análise crítica acerca da globalização a compreensão da idéia de conflito e das relações sociais como necessidades e suficiências diferenciadas e subjugadas nos processos de interações.

Esse processo foi marcado historicamente pela base territorial como o espaço no qual o homem se insere ao mesmo tempo de forma harmoniosa e conflituosa com a natureza. Nesse sentido, o longínquo e o próximo, o mundial e o local passariam a compor a nova redefinição das relações sociais de subordinação e/ou hegemonia no espaço e no tempo (Santos, 1998).

Santos (1998), ainda nos traz a contribuição, para este debate, de analisar o como o sistema mundial contemporâneo se relaciona a partir da alteração/substituição da natureza histórica pela natureza espetáculo, ou seja, a cibernética sintética substituindo a compreensão social analítica, ocultando o significado da história. Essa artificialização nas relações sociais com a natureza presente na modernidade em esfera global é denominada pelo mesmo como *meio técnico-científico* e pode ser vista de duas formas, a saber: a *tecnoesfera*, que artificializa o meio ambiente, substituindo a esfera natural pela esfera das técnicas na cidade e no campo; e a *psicoesfera*, que é resultado de crenças que engendram relações interpessoais em comunhão com o universo simbólico regido pela modernidade.

Ambos os conceitos são essenciais na compreensão da globalização, cuja paisagem natural, assim como a própria reapropriação do homem no espaço urbano e rural, se dá por um processo de artificialização das relações sociais, super valorizando os espetáculos advindos da mídia e do próprio cotidiano das pessoas e sub valorizando, ao mesmo tempo, as peculiaridades sócio-culturais que são marcas identificadoras de certos povos e nações, além de intensificar os constantes processos de exclusão de segmentos de trabalhadores do mundo do trabalho.

Percebe-se que as alterações ocorridas na modernidade pela globalização trouxeram mudanças significativas e ainda continuam trazendo para as relações sociais e para a natureza, criando um meio pelo qual ocorre constantemente a busca de hegemonia e padronização cultural.

Refletir sobre um mundo globalizado marcado pelas fabulações como seu espírito e fundamentado na informação como seu império é o que Santos (2000) visa

acenar ao evidenciar que, num único processo histórico (ora contemporâneo) há a coexistência de três mundos possíveis em um só; o primeiro, seria o da aparência que nos levam a vê-lo como uma fábula que tomou forma de “verdades”, embora sejam inúmeras fantasias, que dado à repetição (mais midiática do que efetiva nas nações do mundo) se solidifica nas representações simbólicas, como nos rituais lingüísticos de “*grande aldeia*”, sob domínio do inglês e sua fluência.

O segundo, seria o mundo tal como é materialmente dado, isto é, as grandes disparidades engendradas pela globalização representada nos aspectos de perda da qualidade de vida e aumento da pobreza; por fim, temos o terceiro, o mundo com seu potencial, ou seja, a globalização possível ou uma outra globalização condicionada ao assentamento de outros paradigmas econômicos, político-institucionais e éticos lastreados por uma autêntica cultura de paz (Santos, 2000).

Pensar de maneira integrada à técnica e à política foi a tarefa de Santos (1999), nos demonstrando, na verdade, que esses dois processos nunca estiveram separados: “(...) as técnicas são oferecidas como um sistema e realizadas combinadamente através do trabalho e das formas de escolha dos momentos e dos lugares de seu uso (...)” (Santos, 1999:42).

Embora Ianni (1997) parta de uma metodologia sociológica que é crítica às análises sistêmicas para compreensão dos novos reordenamentos das sociedades globais e Santos, ao contrário, se apóia, através da geografia humana, justamente em tais análises, ambos acabam apresentando “olhares” críticos sobre a globalização, isto é, há, entre ambos o consenso de compreender a globalização como sendo um processo de artificialização e padronização dos valores da cultura, em esfera global, diferenciadas para a ampliação do consumo (conforme a renda) e como um grande espetáculo para todos, em todos os lugares do planeta.

Por outro lado, a globalização também é marcada por um conjunto de relações a serem feitas entre diversos atores globais e muitas dessas relações também se dão entre atores portadores de grandes diferenças de poder para negociarem. A este respeito pode-se evidenciar que a relação entre partes tão desiguais – atores globais por um lado, atores nacionais e/ou subnacionais por outro – só poderiam engendrar uma negociação desigual na sua produção e reprodução social (Sousa Santos, 1997).

“O que este processo suscita do ponto de vista analítica é a necessidade de pensarmos globalmente as transformações sociais, sem contudo, perdermos de vista as especificidades locais e nacionais com que se articulam” (Sousa Santos, 1997:308).

Uma das principais contradições no que concerne a exacerbação das diferenças neste processo de globalização talvez ainda seja as diferenças entre os países do Norte e os países do Sul. Neste sentido o programa da Nova Ordem Econômica Internacional lançado pela ONU em 1975, visava buscar uma maior solidariedade entre o Norte e o Sul, porém, os resultados não foram os esperados, sobretudo depois que os países do Norte (ou desenvolvidos) conseguiram reciclar os excedentes de petrodólares e por conseguinte, absorver a ameaça que inicialmente lhes pôs a OPEP. A chegada de governos conservadores ao poder nos EUA, na Inglaterra e na Alemanha contribuíram para exacerbar este processo, reproduzindo assim, mais uma vez uma lógica de produção e reprodução do capital e das demais formas de relações sociais de forma desigual, combinada e acentuada (Sousa Santos, 1997).

Dentro da perspectiva econômica de Cano (2000), a globalização está intimamente ligada a uma orientação neoliberal³¹⁰ que traria o aumento da dependência financeira da economia nacional, antes vulnerabilizada, como no caso do Brasil, no que é corroborado por Dowbor (2000a), também com uma perspectiva crítica acerca dos acirramentos recentes e maiores entre países pobres e ricos. Para os autores, o neoliberalismo como uma orientação política reinante na década de 90, tanto nos países centrais, quanto nos periféricos, é um mal distribuidor de riqueza e mal gerador de emprego.

A classe dirigente que se basearia nas formulações neoliberais, não estariam fazendo as propostas necessárias para a nação que representam mas, sim, gerando políticas para a manutenção de um status político de subalternidade (Dowbor, 2000b).

³¹⁰ Segundo Cano (2000), o neoliberalismo dentro de uma perspectiva político econômica apresenta três aspectos, dois relacionados a economia e um relacionado a política. Ele é autoritário (político); inexistem medidas efetivas para as questões sociais (econômico) e, os direitos dos trabalhadores, decorrentes de um processo histórico tem sido desmontados, regredindo os ganhos trabalhistas dos trabalhadores através da flexibilização do trabalho (econômico). Esses aspectos políticos e econômicos tem demonstrado ser deficientes para resolver as questões sociais.

O autobeneficiamento da classe dirigente é definida pelo autor como sendo portadora de uma lógica centrada nos interesses do capital, a saber: *“o território nacional é o espaço para o interesse do capital globalizado ou a “mecanização do atraso”*.

Todavia, o modelo reinante a partir da década de 80 acabou por engendrar atitudes econômicas intensamente especulativas, isto é, sem qualquer realização de investimentos em áreas de produção, movimentando grandes somas de capitais sem benefícios para os países que os recebia e, em pouco tempo, os via seguir mais acumulados ainda devido à políticas fiscais e cambiais (equivocadas) que os atraíam, ocasionando, como veremos mais à frente, sérias crises de planejamento de crescimento econômico e conseqüentemente de oferta de energia elétrica, por exemplo, em muitos países em desenvolvimento. Tal como o ocorrido em 2001 no Brasil, cujos efeitos ainda são sentidos hoje em dia tanto pelos cidadãos que sofreram grandes aumentos tarifários como também pelo Estado que tem despendido grandes somas de recursos (dinheiro) para não deixar o setor elétrico em caos, acabando com isto por subsidiar as empresas privadas que adentraram no setor.

Corroborando com Ianni, Cano, Dowbor e Santos, está Arruda (1997), que nos oferece a interpretação acerca do que ele denomina de *“barbárie da acumulação”* desse período, ou seja, a capacidade de aumentar a acumulação e sua respectiva concentração simultaneamente ao aumento da miséria, acirrando mais ainda as diferenças entre a miséria/pobreza e a riqueza.

Mais de oitenta por cento da população mundial vivem em condições de pré-modernidade nos países do Sul periférico, e detêm menos de 16 por cento da renda. Por outro lado, menos de vinte por cento da população planetária vivem nos países centrais, que detêm aproximadamente vinte por cento da renda. Esses são os dados da acumulação e da não distribuição da renda. Se agregarmos a essa informação a questão da transferência de lucros do Sul para o Norte, somente no caso da América do Sul, o montante de transferência é da ordem aproximada de 14 bilhões de dólares-ano. Eis o quadro da impossibilidade histórica de uma solução democrática dentro das leis do

mercado capitalista, fato que aumenta a complexidade do dilema democrático (apud, Pacheco, 1997:116).

Na concepção de Gonçalves (1999) o processo de globalização no qual o mundo se inseriu em meados do século XX, apresenta como prioridade os processos econômicos que por sua vez engendram relações complexas e profundas de interdependência entre as economias nacionais e, no caso de muitos países, principalmente os emergentes, essas relações tendem a ser agravadas por uma situação de vulnerabilidade externa a que estão sujeitos.

Assim, as alterações geradas pelo processo de globalização bem como seus desdobramentos político-econômicos são inúmeros e nem sempre apresentam os desdobramentos pretendidos pelas nações que os legitimaram.

As influências do neoliberalismo (suas benesses e os danos) na América Latina têm como marco o que se convencionou a chamar de “*Consenso de Washington*”. Este foi um plano de ajustamento das economias periféricas, endossados pelo FMI e pelo BIRD para ser adotado nos países do Sul³¹¹ (Fiori, 1995).

A América Latina, a partir da década de 90, tornou-se bastante disponível para a expansão dos fluxos internacionais de bens, serviços e capital; para o acirramento da concorrência nos mercados internacionais e para a maior integração entre os sistemas econômicos nacionais, o que abrangeu também aspectos ambientais, culturais, políticos e sociais (Gonçalves, 1999).

Considerações Preliminares

O objetivo deste trabalho foi o de analisar e compreender criticamente (ainda que num primeiro esforço) os tão propalados conceitos/processos de globalização e neoliberalismo no que concerne aos seus movimentos e relações (positivas e

³¹¹ .- Como já exposto acima, a primeira experiência do neoliberalismo na América do Sul, se não, na própria história contemporânea foi com Pinochet no Chile a partir de 1973, cujo conjunto de medidas envolviam a desregulação, desemprego massivo, repressão sindical, redistribuição da renda em favor dos ricos, privatização de bens públicos caracterizou o processo. Todas essas reformas se davam sobre um regime de ditadura militar, um dos mais cruéis instaurados na América Latina (apud. Pacheco, 1998).

negativas) com diversos aspectos econômicos e políticos ocorridos em esfera global, principalmente a partir da segunda metade do século XX nos países do Sul e na América Latina em particular.

A tentativa de definir o que seria esse tal Neoliberalismo não foi uma tarefa tão simples, pelo fato de ser um conceito constituído com um prefixo “neo” cuja intenção é dar um novo significado. Ao mesmo tempo também manter as similitudes com conceitos criados e verificados no passado já nos traz alguns problemas de compreensão.

Nesse sentido, preferimos, antes mesmo de definir o neoliberalismo, apresentar de forma histórica alguns dos pressupostos básicos e essenciais do liberalismo político e econômico e, a partir daí, demonstrar o que permaneceu enquanto lógica da ação e o que foi alterado. Basicamente foi possível verificar que o neoliberalismo tomou para si a proposição de reformulação das funções do Estado, resgatando a ideia de Estado Mínimo e de livre mercado, donde, de forma implícita está contida a noção de tendência ao equilíbrio. O mercado como sendo o espaço da produção e reprodução do capital sem a interferência política do Estado, ou seja, como espaço de neutralidade ou extra político por excelência.

Outro fator que acabou por ajudar a veiculação desses preceitos neoliberais foi o processo de globalização. Não que a globalização deva ser encarada como uma entidade quase que autônoma e independente, mas, sim, vista como um processo histórico de produção e reprodução do capital de forma combinada e desigual que ao mesmo tempo em que visa integrar também salienta as diferenças, sejam elas culturais, sociais, políticas, econômicas e espirituais entre os países do Norte e do Sul.

Bibliografia

ANDERSON, P. *Balanço do neoliberalismo*. In: *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*, Sader, E. (org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ARBIX, G. Da liberalização cega dos anos 90 à construção estratégica do desenvolvimento. *Tempo Social*; Ver. Sociol. USP, São Paulo, 14 (1): 1-17, maio de 2002.

AYERBE, L. F. *Neoliberalismo e política externa na américa latina*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

BATISTA, P. N. O Consenso de Washington: a visão neoliberal dos problemas latino-americanos. In: *Em defesa do interesse nacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

CANO, W. *Soberania e Política Econômica na América Latina*. São Paulo. Editora UNESP, 2000.

CASANOVA, P.G. Globalidade, neoliberalismo e democracia. In: *A sociologia no horizonte do século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1997.

CASTELL, M. *Redes de Indignación y esperanza*. Alianza Editorial, 2012.

_____. *Comunicación y Poder*. Alianza Editorial, 2009.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) *Globalización y desarrollo*. Edición de Mayo de 2002, Santiago de Chile, 2002.

CHESNAIS, F. (coord.). *A Mundialização Financeira: gênese, custos e riscos*. São Paulo: Editora Xamã, 1998.

COUTINHO, M. C. *Lições de economia política clássica*. São Paulo. Editora Hucitec, 1993.

DOWBOR, L. *Da Globalização ao Poder local – a nova hierarquia dos espaços*. São Paulo em Perspectiva, 9 (3) 1995.

ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

_____. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1994.

FIORI, J. L. *Em busca do dissenso perdido: ensaios críticos sobre a festejada crise do estado*. Rio de Janeiro: Insight, 1995.

FRIEDMAN, M. *Capitalismo e Liberdade*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Economistas), 1984.

GIDDENS, A. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O Estado-Nação e a Violência*. São Paulo, Editora da

Universidade de São Paulo, 2001.

_____. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1993.

_____. *Mundo em descontrol: o que a globalização está fazendo de nós*. RJ: Editora Record, 2000.

HUNT E SHERMAN. *História do pensamento econômico*. Petrópolis; RJ: Vozes, 1977.

IANNI, O. *Estado e Planejamento Econômico no Brasil*. RJ: Editora Civilização Brasileira, 1986.

IANNI, O. *Teoria da Globalização*. 2ªed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1995.

IANNI, O. *A era do Globalismo*. 3ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1997.

MANCE, E.A. *Quatro Teses Sobre o Neoliberalismo*. *Revista Filosofazer*. Passo fundo, Ano 6, N.11, 1997.

MARSHALL, T.H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

OFF, C. *Problemas estruturais do Estado Capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

OLIVEIRA, F. *Os direitos do antivalor: a economia política da hegemonia imperfeita*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

PASSET, R. *A ilusão neoliberal*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

ROSANVALLON, P. *O liberalismo econômico: história da ideia de mercado*. Bauru, SP: EDUSC; 2002.

SANTOS, M. *Espaço e Método*. Ed. Nobel, 1985.

SANTOS, M. *Metamorfose do espaço habitado*. 2ª ed. SP: Hucitec, 1991

SANTOS, M. *Técnica, Espaço Tempo*. São Paulo: Hucitec, 1999.

SANTOS, W. G. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

SCHUMPETER, J. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

STRAUSS, Anselm. *Espelhos e máscaras: a busca da identidade*. São Paulo: EDUSP, 1999.

TILLY, C. *Coercion, capital, and european states*, Cambridge-Oxford, Blackwell, 1994.

WALLERSTEIN, I.. *The politics of the world-economy*. Cambridge University Press, 1984.

VELASCO E CRUZ, S. C. Democracia e ordem internacional: reflexões a partir de um país grande semiperiférico, *Primeira Versão*, Nº 103. IFCH/UNICAMP, Março de 2002.

ZORRILLA, R. H. *Origen y formación de la sociedad moderna: historia social de accidente*. Argentina, El Ateneo, 1988.