

**FERNANDO
NOGUEIRA DA
COSTA**

LEITURAS
DE CABECEIRA

POLÍTICA

CIDADANIA & CULTURA

fernandonogueiracosta.wordpress.com

© Blog Cultura & Cidadania – 2019

Fernando Nogueira da Costa

COSTA, Fernando Nogueira da
Leituras de Cabeceira: Política.
Campinas, SP: Blog Cultura & Cidadania, 2019.
221p.

1 Política. 2. Filosofia Política.
3. Política Brasileira. I. Título.

330
C837I

Sumário

PREFÁCIO	5
PARTE I -	
AÇÃO POLÍTICA	9
ANTROPOLOGIA DA POLÍTICA.....	10
<i>Rituais e Política</i>	14
<i>Política no Espaço Urbano e Mediação do Representante Eleito</i>	17
<i>Interdisciplinaridade e Diálogo Acadêmico</i>	19
POLÍTICA PARA NÃO SER IDIOTA.....	22
CARTAS A UM JOVEM CONTESTADOR.....	24
<i>Individualismo Iluminista</i>	28
<i>Anti-dogmatismo: Mentalidade Cética</i>	30
<i>Táticas da Contestação</i>	32
<i>Omnibus Dubitandum [Tudo Deve Ser Questionado]</i>	34
<i>Contestação da Religião</i>	37
<i>Opinião Pública</i>	39
<i>Contestação Sem Santificação</i>	42
<i>Socialista e Libertário</i>	44
A CONDIÇÃO HUMANA.....	46
PARTE II -	
DIVISÃO POLÍTICA	51
DIREITA E ESQUERDA: RAZÕES E SIGNIFICADOS DE UMA DISTINÇÃO POLÍTICA.....	52
UTOPIA DE THOMAS MORE.....	54
<i>Da Abolição da Propriedade</i>	57
<i>Da Economia dos Utopianos</i>	59
O GRANDE DEBATE: EDMUND BURKE, THOMAS PAINE E	
O NASCIMENTO DA ESQUERDA E DA DIREITA.....	62
<i>Revolução: Retorno à Sociedade Natural</i>	66
<i>Reforma: Conservadorismo da Sociedade Histórica</i>	68
<i>Razão e Prescrição</i>	71
<i>Revolução versus Reforma</i>	75
<i>Reforma Contrarrevolucionária</i>	77
<i>Emergência da Direita e da Esquerda</i>	80
<i>Dilema das Gerações em uma Sociedade Liberal</i>	85
<i>Questão do Contexto</i>	86
<i>Questões Básicas da Filosofia Política</i>	89
PARTE III -	
LITERATURA DE	
DIREITA	92
RETÓRICA DA INTRANSIGÊNCIA.....	93
AYN RAND E O CAPITALISMO: REVOLUÇÃO MORAL.....	95
<i>Demandas por Justiça Social: Assistencialismo e Igualitarismo</i>	97
<i>Assistencialismo: obrigação não escolhida</i>	99
<i>Igualitarismo: distribuição "justa"</i>	102
<i>Em Direção a uma Ética Individualista</i>	106
<i>Princípio da Casta dos Comerciantes</i>	108
<i>Benevolência enquanto Valor Escolhido</i>	111
DESOBEDIÊNCIA CIVIL.....	113
<i>Thoreau: Ou Governo de Respeito Ou Ser Antigovernista</i>	115
<i>Defesa da Individualidade</i>	117
POSITIVISMO.....	119
<i>Religião da Humanidade</i>	122
<i>Três Temas Básicos da Filosofia de Auguste Comte</i>	123
<i>Pensamento Positivo</i>	126
<i>Do Simples ao Complexo: Inverso do Desafio Atual da Complexidade à Simplicidade</i> ..	128
<i>Reforma das Instituições: Fundamentos da Religião da Humanidade</i>	129

FASCISMO LATENTE: CHOCANDO O “OVO DA SERPENTE”	132
<i>Fascismo na Tropicalização Antropofágica Miscigenada</i>	134
O ÓPIO DOS INTELLECTUAIS	137
<i>Definição de Intelectual</i>	139
<i>Sobre a Intelligentsia</i>	142
<i>Três Tipos de Críticas: Técnica, Moral, e Ideológica ou Histórica</i>	144
<i>A Intelligentsia e A Política</i>	146
<i>Distribuição das Ideias entre os Partidos: os Intelectuais e a Pátria</i>	149
PENSADORES DA NOVA ESQUERDA NA LEITURA DA DIREITA	152
RESENHA SOBRE A LITERATURA DE DIREITA CONTEMPORÂNEA	156
PARTE IV -	
LITERATURA DE	
ESQUERDA	163
RESENHA SOBRE A LITERATURA MARXISTA CONTEMPORÂNEA.....	164
A FAVOR DE GRAMSCI.....	170
TEORIA DAS ELITES	173
TEORIA DAS ELITES COMO UMA IDEOLOGIA PARA PERPETUAÇÃO NO GOVERNO.....	178
A RAZÃO POPULISTA	181
<i>Populismo</i>	183
O FIM DO PODER	186
A BOA POLÍTICA: ENSAIOS SOBRE A DEMOCRACIA NA ERA DA INTERNET.....	188
<i>A Boa Política: Liberalismo ou Socialismo</i>	191
<i>Democracia versus República: A Questão do Desejo nas Lutas Sociais</i>	196
<i>Democracia Republicana</i>	199
CAMINHOS DA ESQUERDA: ELEMENTOS PARA UMA RECONSTRUÇÃO	201
<i>Reformismo Adesista: Segunda Patologia da Esquerda</i>	204
<i>Ruy Fausto contra o Populismo e o PT</i>	206
<i>Ser de Esquerda: Igualitário ou Anticapitalista?</i>	210
<i>Direita no Ataque, Esquerda na Defesa</i>	214
<i>Debate Público da Esquerda com a Direita Civilizada</i>	217
<i>Resposta de Filósofo a Economista Neoliberal</i>	222
BIBLIOGRAFIA	231
SOBRE O COMPILADOR	234

PREFÁCIO

A leitura revela traços de personalidade? E se a leitura for plural, múltipla, diversa em termos de assuntos e ideologia? Expressa falta de personalidade ou pensamento múltiplo e tolerante com a diversidade?

Necessitamos ter empatia com outras pessoas - e os livros nos permite isso. Ao nos colocarmos no lugar dos outros imaginamos como eles se sentem naquela posição. Essa postura é favorável, seja à solidariedade e à cooperação, seja para fazer negócio com uma proposta boa para ambos: o comprador e o vendedor.

Cada qual tem suas preferências pessoais, mas se há critérios subjetivos para avaliar um livro, quando ele entra na memória afetiva e jamais sai, há também critérios objetivos para fazer uma resenha de um livro.

O método para escrever resenhas, aprendido com um mestre e transmitido para meus alunos, tem quatro passos:

- Primeiro, contextualize o livro dentro de algum debate, mostrando qual é o “estado-da-arte”.
- Segundo, resuma o dito por o(s) autor(es) em suas próprias palavras, sem nenhum adjetivo.
- Terceiro, confronte a segunda parte com a primeira, isto é, mostre o avanço do autor em relação ao debate.
- Quarto e último, conclua avaliando o que ele poderia ter avançado e não o fez. Desse modo, o autor da resenha apresenta sua contribuição original ao debate. Só!

Ao se aproximar a data do nono aniversário do meu blog pessoal, surpreendentemente, constatei ter publicado trezentos e trinta artigos-resenhas. Ele me incentivou a leitura e o compartilhamento de minhas impressões a respeito de livros. Estes dividem com a música e o cinema minhas preferências de lazer. Sim, há tempos descobri o modo profissional de fazer o que faria de graça (ler) e ainda me pagarem por isso!

Misturo *fazer* e *lazer*: gosto de compartilhar tudo apreciado por mim. Vou aprendendo com a vida - e as leituras - e devolvo à sociedade, isto é, para quem quiser ler, o aprendido a partir de ensino público gratuito.

O blog se tornou um grande banco de dados e informações. Uso-o para organizar aulas e palestras. E, agora, livros.

Receio perder a memória... Por isso registro por escrito minhas impressões de leitura ao resenhar os livros lidos.

Resolvi fazer coletâneas com as diversas resenhas postadas. Nomeei “Leituras de Cabeceira” pelo meu hábito de ler sempre antes de dormir. “Cabeceira” é um substantivo feminino sugestivo de metáforas válidas para o sentido da coletânea:

1. *em sentido lato, lado, parte ou extremidade de algo que corresponde à cabeça, a frente, a dianteira*
2. *p.ext. topo, extremidade ou parte mais alta*
 - 2.1. *extremidade de uma mesa retangular ou oval*
 - 2.2. *posição ou lugar de maior destaque, junto à mesa de uma refeição ou reunião, ou o que é ocupado pela(s) pessoa(s) mais importante(s)*
3. *(1546) parte da cama em que se repousa a cabeça, ao deitar-se*
4. *travesseiro, almofada para apoiar a cabeça*
 - 4.1. *p.ext. qualquer outro objeto feito ou us. para apoiar a cabeça durante o sono*
5. *parte do local da sepultura correspondente ao lado para o qual está voltada a cabeça do morto*
6. *p.ext. lápide colocada, ger. em posição vertical, nesse lugar, contendo inscrições acerca do defunto*
7. *início, ou os primeiros itens, de uma lista, rol ou relação*
8. *arq local no interior de uma igreja, ger. de forma semicircular e mais elevado que os outros recintos, situado na extremidade da nave principal, onde se encontra o altar-mor*
9. *enc m.q. cabeçada (no sentido de 'cordão ou debrum')*
10. *gráf m.q. cabeça (no sentido de 'as primeiras linhas')*
11. *(1710) B nascente de um rio, riacho; local em que está situada ou a região circunvizinha (mais us. no pl.) <o rio é pequeno e seca nas suas c.>*
12. *B conjunto das melhores reses, mais crescidas ou desenvolvidas, de uma boiada (mais us. no pl.)*
13. *B numa boiada, tropa ou rebanho, os animais que seguem à frente*

14. PA (Marajó) *parte do campo onde pasta o gado, distante do prédio principal da fazenda*

15. etn; MA *no bumba meu boi, toada ou cantiga executada pelo amo*

16. MT *trecho de mata coberto com buritis e onde há nascente(s) de rio(s) ou córrego(s)*

Como substantivo masculino (1557):

17. *chefe, líder, comandante, dirigente; cabeça*

18. B (reg.) *vaqueiro que segue à frente da boiada ou ao lado da parte dianteira desta, logo atrás do guia e tange os animais*

O “livro de cabeceira” é aquele de leitura inesquecível ou memorável. Renovaremos sempre o interesse antes vivenciado com uma releitura de seu conteúdo através de uma breve resenha. Aqui, além das minhas, compilarei resumos e artigos-resenhas de outros autores, publicados na imprensa, e adequados ao uso didático.

Essa coletânea, um guia/amostra de sugestões de leituras, é composta pelos seguintes volumes por ordem alfabética:

- Arte de Comunicar
- Arte do Roteiro
- Biografia e Futebol
- Ciência e Filosofia da Mente
- Economia
- Economia Mundial
- Finanças
- História do Brasil
- História dos Povos
- História Geral
- Política
- Sociologia e Comportamentos

Em *Leituras de Cabeceira*, o ensinamento básico a ser lembrado estará sempre à mão, no *iPad* ou *tablet*, para consultas e leituras oportunas. Quem quiser baixá-lo, clique em: <https://fernandonogueiracosta.wordpress.com/obras-quase-completas/>

Seus leitores terão a oportunidade de trocar impressões com outras pessoas, incentivando ao interlocutor o avaliar. Se essa leitura for realizada com inteligência e maturidade, devido à seleção de autores produtores de reflexões sábias, a pessoa será incentivada a ser melhor - e mais culta.

Então, indicar leituras de certos livros tem papel educativo. O mundo será melhor com maior escolarização da população e formação de leitores.

Este é o propósito de organizar essa série de coletâneas com as resenhas publicadas no blog *Cidadania & Cultura*: colaborar para a formação de cidadãos completos, conscientes tanto de seus direitos civis, políticos, sociais e econômicos, quanto da necessidade do cumprimento de seus deveres éticos e democráticos. Aliás, *estudar não é um direito a ser exercido ou não, mas é sim uma obrigação de todo cidadão!*

Eu me apresento aqui como quem compila. O compilador enfeixa, em uma única obra, textos, documentos e extratos provenientes de origens diversas. Em sentido pejorativo, acusa-se o compilador de ser um indivíduo cuja tarefa é meramente estruturar um texto sem interesse por se tratar de mero empréstimo de ideias ou passagens de outros autores ou de outras obras. Parodiando Lavoisier, “no processador de texto nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”. No entanto, graças a esses sistemáticos estudos de obras de outros autores, ao longo de minha vida, pude escrever com criatividade alguma reflexão própria.

Parte I - AÇÃO POLÍTICA

Antropologia da Política

Karina Kuschnir, no livro *Antropologia da Política* (Rio de Janeiro: Zahar; 2007), diz a **antropologia da política** ter por objetivo entender *como os atores sociais compreendem e experimentam a política*, isto é, *como interagem e atribuem significado aos objetos e às práticas relacionadas ao universo da política*. Embora simples, essa é uma proposta complexa.

Implica pelo menos **dois pressupostos**:

- primeiro: *a sociedade é heterogênea*, formada por redes sociais com múltiplas percepções da realidade;
- segundo: *a “política” ou o “mundo da política” não é um dado a priori*, mas precisa ser investigado e definido a partir das formulações e comportamentos de pessoas e contextos particulares.

Toma a política, e a sociedade em geral, como emergente da ação coletiva, isto é, de uma rede de pessoas interagentes. Elas se influenciam reciprocamente por meio de **relações complexas e dinâmicas**.

Existem múltiplos “mundos da política”, dependendo do contexto etnográfico estudado. Para compreender esses mundos é importante estudar tanto *as concepções dos políticos quanto de seus financiadores, assessores, eleitores e da sociedade mais abrangente na qual estão inseridos*.

A **abordagem antropológica da política** privilegia *a dimensão simbólica*, ou seja, a interpretação feita pelos atores sociais das instituições, relações e objetos com os quais lidam no seu cotidiano. Essa interpretação se exprime e se constrói tanto nas conversas, falas e discursos quanto nas decisões e ações empreendidas.

Por exemplo, em um pequeno fragmento de um mundo da política candidatos e eleitores mantêm relações estreitas de trocas e vizinhança. Eles tomam a política essencialmente como um meio de acesso a recursos públicos.

Antropologia política ou antropologia da política?

A diferença entre as duas alternativas é, na primeira, a palavra “política” correr o risco de ser entendida de forma adjetivada, enquanto na segunda é claramente compreendida como **objeto de pesquisa**. A mudança na denominação do campo indica a preocupação dos antropólogos em *não confundir os dados do material etnográfico com a posição ideológica dos pesquisadores*.

No Brasil, a adoção da expressão “antropologia da política” acompanha mudanças semelhantes ocorridas na Europa e nos Estados Unidos, onde encontramos cada vez mais menções à *anthropology of politics* ou *anthropologie du politique*. Porém, muitos livros na área ainda são classificados como “antropologia política”.

Este livro divide-se em oito seções. Nas quatro primeiras, a autora discute a literatura sobre o tema da antropologia da política e alguns de seus aspectos teóricos. A seguir, procura apresentar alguns exemplos de pesquisas realizadas por ela, bem como discutir problemas metodológicos relacionados a pesquisas etnográficas sobre esse objeto. Para finalizar, a última seção debate a contribuição de diferentes áreas das ciências sociais para a compreensão da política.

Para refletirmos sobre as **práticas políticas na sociedade brasileira**, especialmente aquelas identificadas como “tradicionais” e “clientelistas”, devemos dar a atenção não tanto para a dimensão individual, racional, do voto, mas também para seu valor como um ato de adesão às facções sociais.

A **adesão** seria um processo de comprometimento mais amplo, envolvendo não apenas o indivíduo, mas quase sempre também sua família, suas redes de relações e outras unidades sociais significativas. Não se exclui a possibilidade de os conflitos interferirem decisivamente nesse contexto.

Para o autor, a **compreensão do comportamento eleitoral** dependeria da *adoção de uma perspectiva mais “sociológica”*. Nela, as ações dos eleitores são percebidas *segundo as estruturas “sociais e simbólicas” pelas quais são circunscritas*, atravessando “diferentes unidades sociais, individuais ou não, inculcando-lhes significado”.

Nos momentos eleitorais em pequenas cidades no interior do Brasil, *a população percebe a política e os políticos como parte da sua vida social*. Nessas sociedades, cujo valor primordial é a união e a estabilidade, representadas muitas vezes sob a forma do modelo familiar, *a política é vivida como um fenômeno sazonal por estar identificada com a divisão e o conflito*.

Dessa forma, os antropólogos chamam atenção para **a política tal como ela é experimentada** dentro de um universo cultural e histórico específico. Os eleitores deixam, assim, de ser os seres abstratos como costumam aparecer com frequência em análises formalistas da democracia.

A **investigação antropológica da política** passa a concentrar-se não no *isolamento* de temas e fenômenos, mas justamente no seu *entrelaçamento*. Podemos escapar de julgamentos etnocêntricos *sobre como votar certo ou errado, sobre se uma campanha é eticamente correta ou não*, ao perceber,

em seu lugar, a **existência de diferentes percepções e práticas da política**. Essas concepções nos ajudam a entender os agentes em jogo e suas ações.

Na relação da população de comunidades rurais com o período eleitoral, há a percepção da política e de seus profissionais como elementos externos. Eles reorganizam o espaço social e invadem o cotidiano, subvertendo atividades como festas, cultos, enterros e reuniões de família.

“Na disputa faccional (...) está em jogo menos uma disputa eleitoral *stricto sensu* do que a afirmação do peso relativo de diferentes partes da sociedade uma diante das outras, o que é decisivo para a ordenação das relações sociais”.

A **etnografia** revela a *política estar imbricada de relações sociais e é por estas ao mesmo tempo produzida, atualizada e transformada*. Por meio da análise dos comícios como rituais, esse universo de vocabulário específico (facções, comícios, carreatas, palanques etc.) se relaciona com as sociedades locais produzindo percepções de tempo e espaço, mas principalmente identidades, redes e hierarquias nas relações sociais.

A partir da interpretação dos **discursos de palanque e suas formas de elocução**, revelam-se *as práticas da política brasileira comprometidas com acusações de cunho moral* e promessas construídas em função de adversários. Sobretudo, os comícios dramatizam as relações entre os “de cima” (do palanque) e os “de baixo” (do público) como **relações de hierarquia na sociedade brasileira**, onde se reafirmam posições, composições (tipos de pessoas) e linguagens. Elas distanciam o universo dos “patrões” dos demais “excluídos”.

Essa temática de pesquisa desvenda as concepções de política reveladoras do caráter fortemente hierarquizado da sociedade brasileira. Para ela, “política é assunto de muitos (ainda que por determinado período), mas é responsabilidade ... de poucos”.

Os conflitos precisam ser gerenciados não por “representantes”, como diz a teoria, mas sim por “**mediadores**”, “pessoas ‘poderosas’, de muito ‘conhecimento’”. Eles são percebidos como indispensáveis na gestão das relações sociais e no atendimento às demandas da população.

Diversos antropólogos investigam a política dentro e fora do período eleitoral. Em seus trabalhos, ajudam a compreender os nexos entre a lógica das redes políticas e processos e mecanismos sociais mais amplos da sociedade brasileira.

Com os estudos do meio político, eles mostram a *vitalidade da noção de honra e a importância atribuída às relações de caráter pessoal*, em lugar de opções ideológicas abstratas ou cálculos racionais individuais. Os **conceitos** são desenvolvidos em sua *positividade*, isto é, através de seu *significado concreto* para os atores sociais e não em relação a modelos teóricos sobre o funcionamento do sistema político.

Diferentemente das *análises acostumadas a classificar as práticas políticas clientelísticas e personalistas como “deturpações de um modelo ideal”*, os pesquisadores revelam as **trocas fundadas a partir das relações pessoais** - por vezes, mas não necessariamente, se transformam em **corrupção** - constituírem e regularem, em diferentes combinações, o funcionamento das instituições políticas.

Em seu livro, *O Cotidiano da Política*, Karina Kuschnir pesquisou uma região suburbana do Rio de Janeiro onde *a política é entendida principalmente como um meio de acesso aos recursos públicos*, no qual o **político** atua como *mediador entre comunidades locais e diversos níveis de poder*. Esse **fluxo de trocas** é regulado pelas *obrigações de dar, receber e retribuir*. O antropólogo Marcel Mauss chamou isso de *“lógica da dádiva”*, cujo princípio fundamental está no *comprometimento social*, para além das coisas trocadas, daqueles participantes da troca.

As pessoas que participam dessas *redes*, seja como eleitores, seja como políticos, nunca concordariam com os acadêmicos ao classificarem suas ações como mero *“clientelismo”*. Do ponto de vista *“nativo”*, os políticos não estão *“privatizando bens públicos”*, para usar uma definição clássica de **clientelismo**. Ao contrário, *os políticos estão dando acesso a bens e serviços públicos a pessoas que não os teriam de outra forma*.

Nesse contexto, a palavra **“público”** não significa *“recursos pertencentes a todos”*, mas *“recursos monopolizados pelas elites políticas e econômicas”*. Logo, *peças “ordinárias” – dos estratos inferiores da sociedade – não participariam dessa definição de “público”*. Por isso mesmo, o acesso às fontes públicas de bens e serviços precisa ser **intermediado pelo político** e é visto como um bem extraordinário: *“não tem preço”!*

No entanto, *essa rede não se constitui apenas pelo acesso e intermediação de recursos públicos*. A distribuição de bens e serviços em locais de *“atendimento”* como centros de assistência social ou escritórios políticos é prática corrente.

Para manter esse tipo de serviço, *o político precisa de fortes laços com empresários ou grupos economicamente favorecidos de modo a lhe dar dinheiro ou mercadorias demandadas pela comunidade*. Essa **ajuda externa** é

retribuída, por sua vez, também com *acessos, em outro nível, ao poder público*, na forma de alvarás, licenças, anistia de multas e outros benefícios diversos. Pode também, sem dúvida, em certos casos, caracterizar-se como **corrupção**.

Karina Kuschnir vem estudando esse tipo de universo político em diversos trabalhos. O exame de trajetórias individuais de parlamentares, associado ao mapeamento das redes sociais em roda de si e sustentadoras de seu mandato, tem permitido discutir *a multiplicidade de percepções e valores associados à prática política*.

As pesquisas etnográficas realizadas têm como *locus* privilegiado a cidade do Rio de Janeiro. Por seu caráter metropolitano, está marcada por *heterogeneidade, fragmentação e diversidade das experiências sociais*.

Dentro dessa convivência de diferentes mapas e códigos de significação da realidade, *os parlamentares atuam também como mediadores fundamentais entre diferentes níveis de cultura*, servindo como tradutores e agentes entre os valores, projetos e dramas da população, de um modo geral, e as esferas constituídas do poder público. Por meio da análise dessas interações, podemos entender as motivações e disposições de atores sociais cuja atividade está diretamente vinculada ao exercício e controle da autoridade e do poder em nossa sociedade.

Rituais e Política

Karina Kuschnir, no livro *Antropologia da Política* (Rio de Janeiro: Zahar; 2007), afirma haver uma importante tradição antropológica de se estudar *a política e sua dimensão ritual*. No Brasil, essa abordagem também vem sendo valorizada.

Em suas próprias pesquisas de campo, empreendeu um estudo sobre **rituais de comensalidade em campanhas políticas**, definidos como *celebrações para encenação simbólica da eleição do político*. São eventos marcados pelo consumo de comidas e bebidas por parte de eleitores e candidatos. Os papéis desses personagens são bem definidos, com falas e comportamentos previsíveis. Os cenários são recorrentes, assim como os elementos e participantes acessórios.

Rituais são *cerimônias de modo a reforçar e atualizar papéis sociais*. Concepções a respeito da política e do mundo social são na maioria das vezes confirmadas, forjando, temporariamente, a identidade dos participantes como grupo.

Quando isso não ocorre, estabelece-se um **conflito** ou, dependendo da intensidade, um “drama social”, a respeito daquilo em jogo. No caso das campanhas políticas, “conquistar” eleitores não é a motivação principal desses rituais, porque a maioria dos participantes já está predisposta a votar no candidato celebrado.

Sua **motivação central** é *certificar a identidade do candidato como político digno do exercício de um mandato*, justamente em um momento quando esta identidade está ameaçada pela aproximação das eleições e pelo caráter secreto do voto. No caso de candidatos à reeleição, trata-se de *compensar o enfraquecimento progressivo*, a perda crescente dessa identidade, ocorrida ao longo dos anos não-eleitorais e posta em risco pelo novo pleito.

Rituais de comensalidade, assim como outros eventos da campanha eleitoral, procuram compensar o caráter cíclico dos papéis sociais na política. Enquanto na maioria das profissões liberais a formação escolar define a identidade profissional, *na política essa identidade é muito mais incerta, dependente de forças externas*. O clímax desse problema é vivido durante as **eleições**, quando festas, celebrações e trocas expressam esse estado liminar da identidade dos candidatos com seus eleitores.

Entrar na política é correr o risco de ser derrotado. A própria externalidade da política, como algo para o qual se “entra”, confirma a ideia de a política, por ser uma atividade de risco, requerer habilidades especiais, só encontráveis nos “políticos” profissionais: *quem vive para a política porque vive da política*.

Ao tomar **as dimensões de comensalidade nas campanhas políticas** como objeto de análise, temos a chance de observar como esse risco da política é vivenciado pelos atores envolvidos.

Lugares de sociabilidade por excelência – restaurantes, bares, barracas de feiras, salões de festas, quintais e playgrounds – tornam-se *locais privilegiados para se fazer política durante a época das eleições*. Nesse período, marcado como um “tempo da política”, segundo cada localidade, a política interfere na leitura dos significados do cotidiano, colorindo a vida social com seus rituais.

Os atos de comer e beber podem significar muitas coisas, inclusive uma declaração de voto. Isso difere, por exemplo, das eventuais doações de alimentos por parte de políticos, pois não há nestas o sentido de “comer junto”, compartilhando um mesmo espaço e tempo de convívio.

Em momentos nos quais o político paga “rodadas de cerveja”, de “chimarrão” ou churrascos, estamos diante de *situações híbridas*. O candidato aparece ao mesmo tempo como doador e comensal do bem distribuído.

Comícios, shows, festas e leilões são outras formas lúdicas de fazer ofertas aos eleitores. A competição pela compra de frangos em leilões no Nordeste brasileiro mostra a disputa por prestígio entre os políticos e chefes locais. Ganha quem compra a maior quantidade de frangos, humilhando os adversários.

O dinheiro arrecadado reverte para a paróquia e simboliza a “generosidade” do político. Os moradores assistem, dançando forró e acompanhando a disputa, em uma divisão de papéis que reforça o distanciamento dos envolvidos. A música, o “espetáculo” da competição e o dinheiro da paróquia são os bens doados.

As festas dos ranchões em Buritis (MG) são eventos promovidos pelos partidos para festejar e promover seus candidatos. Ganha o partido com a festa mais animada e o candidato mais disposto a dançar. O “bom político”, antes, oferecia “banquete” e “comida farta para todo mundo”, causando até estranheza aos mais idosos o fato de hoje “políticos não fornecerem alimento para os eleitores”.

Nos ranchões, elogia-se o político “capaz de comer do mesmo prato, beber do mesmo copo”. Ele “entra na casa, vai até a cozinha beber o café”. Ele “dá tapinhas nas costas e paga bebida”. As atitudes do político na festa são populistas: o político exhibe na festa tanto intimidade quanto falta de orgulho, quando chama pelo nome, ri, dança e comunga da alegria com os demais. Naquele terreiro, ele se apresenta de igual para igual. Se ele o faz não por palavras, exhibe em ato, com a corporalidade de sua presença.

Combinam-se aí doação/hierarquia e congregação/igualdade. Embora dispostos a participar de “igual para igual”, os políticos são os promotores do evento. Pode ser visto como uma “rodada de cerveja” mais elaborada: “pagar uma bebida” não é “beber do mesmo copo”. Ambas são atitudes vistas com simpatia, mas só a segunda exprime um desejo de nivelamento com o universo dos eleitores.

A disposição para dançar e beber junto, como um convidado qualquer, diferencia a postura desses políticos em campanha eleitoral. Nos primeiros temos um *prestígio por “humilhação”* (falta de orgulho), enquanto nos últimos *valoriza-se a hierarquia através do poder econômico* (compra de frangos em leilões beneficentes).

Nas festas de campanha urbana, temos sempre muitas ocasiões quando os moradores-eleitores oferecem comida aos políticos-candidatos. A sociabilidade está presente na sua dimensão igualitária, assim como a não-sociabilidade e as diferenças hierárquicas.

Política no Espaço Urbano e Mediação do Representante Eleito

Karina Kuschnir, no livro *Antropologia da Política* (Rio de Janeiro: Zahar; 2007), pergunta: *quais as características específicas da agenda da Antropologia da Política em meio urbano?*

A observação participante em grandes cidades requer a compreensão das *diferenças culturais entre os vários segmentos da população*, bem como *as representações e práticas políticas a estes associadas*. Ao acompanhar candidatos e ocupantes de mandato em uma metrópole, o antropólogo encontra diferentes universos de eleitores, bem como importantes distinções espaciais impregnadas de significados.

Análises sobre o modo de vida metropolitano têm enfatizado justamente a **dimensão do anonimato e do individualismo**. No entanto, mesmo dentro de uma cidade há ambientes com características de sociabilidade personalizadas e holistas. Esses espaços, simbolicamente distantes, assemelham-se mais aos modos de vida “interioranos”, com um repertório de valores tradicionais, laços de vizinhança e solidariedade.

O **cotidiano** de certos bairros é valorizado por seus valores “familiares”, sua tranquilidade, pela religiosidade de seus moradores, pela existência de espaços de convivência coletivos, como as praças e campos de esporte, e privados, como os quintais e jardins de casas particulares.

Mapas subjetivos da metrópole seguem uma certa “**organização moral**”, baseada nos hábitos, costumes e estilo de vida de seus habitantes. Diferentes regiões e bairros da cidade se distribuem segundo um “**mapa de prestígio**”. Na maior parte das vezes, *os locais onde vivem a elite são um símbolo da vida “sofisticada” e “cosmopolita”*.

Na **prática política**, podemos observar como se atualizam as diferenças culturais entre *os espaços sociais da cidade*. As motivações políticas dos atores sociais estão intimamente relacionadas à sua sociabilidade, crença religiosa e visão de mundo.

Assim, *a organização do espaço urbano reflete essa cosmologia* e acaba por moldar também o exercício da política. Um elemento fundamental nesse espaço é a circulação de informações através dos meios de comunicação de

massa. Para certos atores, o contato com a população é mediado principalmente pelo acesso a esses meios (redes de TV, rádio e jornais, principalmente), *embora a popularização da internet já tenha provocado alterações nesse aspecto.*

Há uma certa ordem na relação entre prática política, universos culturais e espaço urbano. Embora estejamos sempre atentos para a complexidade da vida metropolitana, muitas vezes deixamos de perceber quais são *as alternativas concretas de seus habitantes.*

Quanto às **opções políticas**, o comportamento eleitoral – entendido aqui de uma forma ampla, e não apenas como um conjunto de números – está diretamente associado à experiência urbana e aos universos culturais e sociais “a ela associados. Embora vivendo na mesma metrópole e compartilhando o pertencimento à sociedade e cultura brasileiras, os habitantes da cidade têm diferenças significativas em termos de Éthos e estilo de vida. Eles repercutem e se expressam nas suas concepções de participação política.

Dentro desse contexto, frequentemente, atua a **figura do político-mediador**. É comum *a população procurar o político* – em especial o parlamentar local – para intermediar seu contato com as diversas esferas do poder público.

Na maior parte das vezes, trata-se de um segmento da população habitante em áreas da cidade com menor valor na escala de prestígio social do mapa urbano. *Muitos assessores de políticos percorrem essas áreas em busca de contatos e problemas cujas resoluções requeiram a ação de um político-mediador.*

Nesse caso, é fundamental *o político ser capaz de transitar pela cidade*, física e simbolicamente. É preciso ele encontrar pontos de contato e comunicação entre diferentes mundos, produzindo novos resultados a partir desse processo. Essa é a tarefa básica do **mediador**. Sua atuação é mais ampla em relação à de um intermediário. Este apenas transporta informações de um lado para o outro. *A interferência do mediador é criativa*, gerando novos valores e condutas.

Nas relações de trabalho, *o mediador também aparece como um personagem importante em negociações entre patrões e empregados*. Articulam categorias e códigos capazes de afetar o destino e a percepção da realidade dos envolvidos.

Na Antropologia da Política, muitos tipos de mediadores têm sido identificados. Há, por exemplo, os *political middlemen* ou os ocupantes dos *inter-hierarchical roles* do sistema colonial britânico na África. No contexto

latino-americano, a ação de *brokers* e outros tipos de agentes “especiais” é chave para entendermos as relações hierárquicas entre membros das mesmas redes sociais.

Qual a motivação desses mediadores em promover entendimento e comunicação entre diferentes grupos e reduzir distâncias culturais? Em todos os casos investigados, *o mediador usufrui uma inserção social privilegiada*. Seu papel é **estratégico**, porque suas decisões podem interferir e influenciar a vida e o prestígio daqueles pertencentes ao seu campo de ação, seus contemporâneos.

Circular entre múltiplos mundos e níveis de cultura é uma possibilidade mais ou menos aberta a todos os habitantes da metrópole. O mediador, porém, não apenas se move, mas estabelece pontes de comunicação entre os universos pelos quais transita.

Em sociedades com predomínio de *ideologias individualistas*, nas quais os atores têm maiores possibilidades de exercer escolhas, a ação do mediador deve ser entendida como um projeto, mais ou menos consciente. Embora restrito às possibilidades do quadro social e histórico onde está situado, o projeto põe em evidência a capacidade dos indivíduos planejarem seu futuro e, com isso, contribuírem para dar sentido a suas experiências fragmentadas. A partir desse projeto, ou “plano de vida”, o mediador organiza seus interesses e estrutura seu estoque de conhecimento social para interagir com os outros.

Certamente, nem todos os políticos são mediadores. A trajetória como mediador está relacionada a um projeto específico. Quando ganham experiência no mundo da política, muitos percebem: *uma das estratégias para se tornar um político bem-sucedido é ampliar ao máximo sua esfera de relações*.

Assim, procuram sempre acrescentar **novas redes sociais** ao seu círculo de contatos, sem anular aquelas já consolidadas por experiências anteriores. Investindo em seu papel como mediador, *o político torna seu mandato um espaço de convergência*, estabelecendo pontes e conexões entre pessoas, instituições e saberes oriundos de diversos universos culturais. Com esse projeto, muitos conquistam e consolidam alianças em setores do poder público essenciais para o atendimento das demandas de seus eleitores.

Interdisciplinaridade e Diálogo Acadêmico

Karina Kuschmir, no livro *Antropologia da Política* (Rio de Janeiro: Zahar; 2007), afirma *o campo da política ser potencialmente interdisciplinar*.

Além da “Antropologia Política” ou “Antropologia da Política”, ele tem sido intensamente estudado por tradições caracterizadas como “Sociologia Política”, “Ciência Política” ou “História Política”.

É comum, no entanto, haver incompreensões e resistências ao diálogo entre pesquisadores dessas áreas. Muitas vezes, isso se deve ao desconhecimento de tradições intelectuais diferentes daquela na qual nos especializamos. Isso tende a fortalecer estereótipos e visões equivocadas sobre nossos “outros” acadêmicos.

Não é tarefa simples compreender visões diferentes sobre política. O vocabulário político é de tal ordem naturalizado no cotidiano dos pesquisadores de modo a, frequentemente, surgirem nos seus textos termos do senso comum científico. Eles não fazem parte do universo pesquisado. Termos empregados pela população estudada, em certo sentido, difere daquele da cultura do pesquisador. É preciso uma atenção permanente e um bom senso de discriminação para não cair nessas armadilhas.

Outro aspecto criador de grandes dificuldades para uma pesquisa de Antropologia da Política é o *problema da corrupção, da ilegalidade e da circulação de cargos e dinheiro*. Raros pesquisadores conseguiram dados precisos e em grande escala a esse respeito. Embora desejável, uma pesquisa com esse fim dificilmente pode ser realizada com base em *observação participante* sem trazer um risco considerável também para quem a conduz.

A despeito das dificuldades apontadas, a *Antropologia da Política* tem muito a contribuir para uma compreensão da complexidade da política brasileira. Em sua agenda de pesquisa está a preocupação permanente em recusar um caminho analítico baseado no julgamento das crenças e práticas dos grupos estudados a partir de valores apriorísticos e externos ao próprio grupo.

Embora certas práticas sejam formalmente “erradas” do ponto de vista dos princípios democráticos, a Antropologia acredita ser necessário estudá-las em sua própria lógica, sem encampar rótulos e preconceitos. Em muitos casos, essa compreensão é fundamental para percebermos a política operar com valores da sociedade mais abrangente, tradicionalmente associados a outras esferas da vida social, como família e religião, mas vistos como ilegítimos quando operados na esfera política.

Por outro lado, a incorporação de uma perspectiva histórica ajuda a perceber *o mundo da política não ser imutável, mas sim uma realidade em permanente processo de transformação*.

As populações urbanas, rurais ou indígenas, segundo Kuschnir (2007), são “universos etnográficos e históricos que não existem em um vácuo, mas sim dentro de uma sociedade maior cujas instituições políticas têm, no caso brasileiro, por base os princípios da democracia representativa. Como lidar com esse fato? É preciso tratar a própria sociedade nacional e a democracia como sujeitas ao exame etnográfico. Desse modo, escapamos da armadilha de considerar os dados em comparação com um modelo político ideal. Passamos a lidar com múltiplas configurações histórica e espacialmente constituídas. É fundamental marcar que essa abordagem é prerrogativa de toda a Antropologia e não de uma certa área da disciplina classificada como Política”.

A Antropologia não tem como objetivo criticar as práticas políticas, mas entender como as relações de poder emergem em uma determinada situação, adquirindo significado para os atores sociais. Sua maior contribuição é partir sempre do pressuposto de “democracia” ser um modelo teórico, não existente em forma pura em lugar algum.

Em muitos casos, os estudos etnográficos permitem enxergar uma zona obscura de relação entre o Estado e a população, seja através do ponto de vista dos “de cima” (estudo de rituais e cerimônias oficiais) quanto dos “de baixo” (estudos de comunidades).

A abordagem antropológica privilegia a adoção do método comparativo e de técnicas de pesquisa qualitativas, voltadas para a realização do trabalho de campo com observação participante e entrevistas em profundidade, frequentemente produzindo “estudos de casos”. No entanto, o antropólogo não ignora *as práticas e representações observadas estarem inseridas em um sistema político formal*, com instituições de larga escala.

Nesse esforço, a Antropologia da Política, assim como a Antropologia de um modo geral, oscila entre sua *fidelidade ao particular* e *a necessidade de produzir generalizações*. Por isso mesmo, é fundamental ela estabelecer um diálogo com outras disciplinas, como História, Ciência Política, Sociologia, Linguística e Comunicação.

A partir de **abordagens multi e interdisciplinares** e da **adoção de uma perspectiva comparativa** se pode chegar a compreender não só as representações e práticas da Política em um grupo específico, mas também as relações desse material etnográfico com a sociedade mais ampla.

Esse desafio se impõe principalmente em um momento histórico em que múltiplas definições de grupo, sociedade e cultura são colocadas em xeque, deixando mais evidentes os problemas de tomarmos classificações e categorias como locais, nacionais ou transnacionais. *Como incorporar as*

questões trazidas pelas novas mídias e movimentos migratórios aos debates acerca do poder, das instituições e das identidades sociais?

Vários autores concordam ser necessário fazer um esforço para *integrar os estudos isolados em quadros de compreensão mais amplos*, de preferência por meio do diálogo com outras áreas das Ciências Sociais. É possível fazer isso sem perder de vista a etnografia como contribuição maior da disciplina.

Afinal, compreender, “do ponto de vista do nativo”, práticas muitas vezes diferentes daquelas idealizadas, pode ser fonte de incômodo – tanto intelectual quanto cívico. Trata-se, porém, de um incômodo necessário: “se quiséssemos verdades caseiras, deveríamos ter ficado em casa.”

Política para não ser idiota

Os diálogos entre Mario Sergio Cortella e Renato Janine Ribeiro, reproduzidos no livro “*Política: para não ser idiota*” (2010), permitem lembrar que, no passado, havia algo de sagrado nas reuniões políticas. A ideia de uma *ekklesia* (o vocábulo grego para reunião, o qual deu origem à palavra igreja) referia-se a uma comunidade de fé, uma assembleia como Eclésia.

A Política era vista como arte capaz de nos fazer humanos. À la Aristóteles, nossa classificação seria - gênero próximo: *humano*; diferença específica: *racional*; diferença específica entre os humanos: *político*. O contrário disso é o *idiota*. Não tendo consciência do mal feito a si e aos outros, é menos humano. O atributo capaz de nos tornar mais humanos é justamente a capacidade do exercício da Política como *convivência* e como *conexão* de uma vida.

Hoje existem sociabilidades intensas, mas parciais. As pessoas conseguem se reunir e se entusiasmar com movimentos de reivindicação dos direitos dos negros, dos gays, das mulheres, entre outros. Mas qual é a característica dessa sociabilidade intensa de hoje?

Nas ações coletivas contemporâneas há uma certa *relação de espelho*: o indivíduo se reúne com pessoas parecidas com ele. Pessoas ricas como ele se reúnem no Clube São Paulo, por exemplo. Pessoas assumidamente gays, ou feministas, ou petistas, ou religiosas, ou torcedoras, etc., são militantes. Elas atuam, participam, vão a todas as passeatas e tal, mas são apenas um grupo, uma proporção mínima da sociedade.

Exemplo para ilustrar esse ponto são as assembleias de associações docentes e de funcionários na Universidade. Geralmente, só comparecem os

já de acordo. Viram amigos, até fazem festas. Mas quem discorda não vai à assembleia nem à festa!

Então, a dificuldade enfrentada é conseguir estabelecer um laço social entre todos os membros da sociedade, pelo menos um laço social forte a ponto de permitir o exercício mesmo da democracia. Porque, se nos reunirmos só com quem é parecido conosco, não desenvolveremos as potencialidades da democracia, do convívio e do aprendizado com quem é diferente de nós - e o laço social ficará pobre, aliás, como já ficou...

Quanto intelectuais vão a um jantar com muitas pessoas inteligentes, provavelmente, nenhum presente vota na direita, nenhum tem uma fé religiosa intensa. E por aí vai... Não há relações heterogêneas na sociedade. É sempre mais do mesmo. Convivemos com gente muito parecida. É muito comum encontrarmos as mesmas pessoas nos mesmos locais. Quase sempre as vemos em determinado cinema, bar ou restaurante - ou pedaço de praia...

Há certa identidade de participação que dá origem a um sentimento de ligação. Algo nos conecta. Essa conectividade é capaz de levar alguns a frequentarem o “feicebuque”, a seguirem gente semelhante na rede social. Hoje se supõe que a política se faz nessas redes, onde o indivíduo consegue ser seguido. Assim, ele se sente participante. Mas ele consegue adesões de pessoas que pensam de maneira distinta?

Estamos no campo das aparências; há certa satisfação na aparência. O fato de alguém pertencer a um pequeno grupo organizador de uma mobilização com o objetivo de chatear e interromper a mobilidade de muitas pessoas não significa a pessoa estar interferindo na sociedade. Significa ela estar fazendo um *happening*, um evento. Na sociedade dos espetáculos, não acabamos deixando de lado a Política como História para praticar a política como evento, como fragmento, da prática do ato excêntrico para ele ser publicado na mídia?

As mobilizações, as reivindicações e os protestos dão resultados? Muitos estão convictos de tudo isso não levar a nada. Como alguém vai fazer uma passeata contra a qualidade dos serviços públicos para o povo, motivado pelo aumento de vinte centavos na passagem do ônibus em São Paulo, no ano de 2013, e acaba sendo manipulada pela mídia como sendo contra o governo de esquerda, pode se considerar bem-sucedido?! Muitas vezes, só se consegue substituir um bom governante por um arrivista.

Para estimar a Política, é importante a ação ser eficaz: o indivíduo precisa sentir sua iniciativa ter um retorno, produzir algum resultado. Se ele nunca tiver uma resposta positiva, acabará desistindo de agir. Se frequentar

assembleias para sempre ser derrotado, desistirá de comparecer - a não ser caso tenha uma mentalidade de testemunha ou de herói.

Na realidade, as pessoas não sabem exatamente o possível de se esperar da Política. Elas sentem os resultados obtidos serem limitados. Desde a democratização, em 1985, tivemos uma sequência de avanços sociais no Brasil. Entretanto, não se nota crescer a sensação de as pessoas serem “senhoras da própria vida”, coletivamente.

O entendido por cidadania não se esgota na democracia como ato de votar e ser votado. Para um norte-americano, cidadão é aquele capacitado para votar e ser votado. Ele tem seus direitos e deveres, entre os quais, pagar impostos. Para nós, quando falamos, na política, em cidadania plena, estamos nos referindo à escola de qualidade para todos, atendimento de saúde adequado, possibilidade de trabalho digno, etc. Em resumo, nós mesclamos a noção de cidadania com direitos humanos e sociais sem contrapartida dos deveres.

Os brasileiros, de maneira geral, acham o Estado ser sempre capaz de dar aos cidadãos determinadas coisas. Não pensam o cidadão com o dever de construir o Estado fornecedor de tais coisas. A ideia do povo norte-americano é outra. Para ele, a noção é a do contribuinte ser cidadão porque paga impostos. Para os brasileiros inconscientes do mal feito a si e aos outros, falar nisso causa certa vergonha. No Brasil, temos dificuldade em construir uma ideia de cidadania tendo como uma de suas bases o pagamento de impostos. Parece coisa de mau gosto. Melhor é sonegar... Só negar a política!

Cartas A Um Jovem Contestador

Como comentarista político, Christopher Hitchens (1949-2011) tornou-se conhecido escrevendo para publicações, tanto no Reino Unido quanto nos Estados Unidos, ideologicamente vinculado à esquerda política. No entanto, alguns críticos acusam uma mudança de seu posicionamento ideológico. Ela teria começado em 1989, após o chamado por ele de “reação tépida” da esquerda política europeia em relação ao *fatwa* emitido por Ayatollah Khomeini clamando o assassinato do escritor Salman Rushdie. Os Ataques de 11 de setembro de 2001 fortaleceram a sua adoção de uma posição favorável a política externa norte-americana intervencionista, baseado nas suas fortes críticas do chamado por ele de “fascismo com uma face Islâmica”.

A adoção de Hitchens de uma posição política favorável à política externa intervencionista, o emprego do termo “islamofascista” e seu notável apoio à Guerra do Iraque fizeram com seus críticos o rotularem de “neoconservador”. Hitchens, entretanto, recusa esse rótulo, afirmando “eu

não sou tipo algum de conservador”. Ele denomina esses esquerdistas acusadores de serem “estalinistas sem remorsos”. Hitchens foi um marxista-trotskista até a década de 1970.

Hitchens é frequentemente considerado um dos mais proeminentes expoentes do moderno ateísmo e é descrito como parte do movimento do “novo ateísmo”. Seu livro *God Is Not Great* (“*Deus não é grande - como as religiões envenenam tudo*”), publicado em 2007, o alçou a essa posição de grande destaque. Hitchens, juntamente com os ateístas Richard Dawkins, Sam Harris e Daniel Dennett, é referido como um dos “Quatro Cavaleiros do Ateísmo”.

Na verdade, ele foi humanista e antiteísta. Descreveu-se como um crente nos valores filosóficos do Iluminismo. Seu principal argumento é: “o conceito de Deus ou de um ser supremo é uma crença totalitária. Destrói a liberdade individual de acreditar ser melhor a livre expressão e a investigação científica substituírem a religião como um meio de ensinar ética e definir a civilização humana”.

Hitchens é conhecido por sua grande admiração por George Orwell, Thomas Paine e Thomas Jefferson, e também por suas fortes críticas a ícones neoliberais. Isso, somado ao seu estilo argumentativo e confrontante de debate e escrita, o fez ganhar tanto elogios quanto deboches. Em 2009, Hitchens foi listado pela Forbes como um dos 25 liberais (esquerdistas) mais influentes da mídia americana. O mesmo artigo disse: ele provavelmente ficaria horrorizado com a sua inclusão em tal lista, pois o seu estilo não combina com um mero rótulo de liberal.

No mês de setembro de 2005, Hitchens foi incluído em uma lista dos 100 principais intelectuais públicos (“*Top 100 Public Intellectuals Poll*”) pela revista americana *Foreign Policy* e a britânica *Prospect*, alcançando a 5ª posição. Mantendo a sua cidadania britânica, Hitchens tornou-se um cidadão americano no seu 58º aniversário, em 2007. Morreu em 2011 de câncer.

O seu pequeno livro *Cartas A Um Jovem Contestador* [*Letters to a Young Contrarian*], publicado originalmente em 2001, foi traduzido e publicado em 2006 pela Companhia das Letras. Sua pergunta inicial é: “Poderia eu oferecer algum conselho aos jovens inquietos qualquer conselho capaz de os ajudarem a evitar a desilusão?”

Ele reconhece entre seus alunos da New School em Nova York, como para outros para quem palestrou, muitos mantém a esperança fora de moda de mudar o mundo para melhor e (o que não é exatamente a mesma coisa) de viver uma vida, na medida do possível, autodeterminada. Ele os escreve como “um *soixante-huitard* grisalho, ou como o sobrevivente da última era

inteligível de sublevação revolucionária, aquela que terminou e em parte culminou nos *événements de quatre-vingt neuf*”.

Um caro X lhe deixa constrangido quando pede seu conselho de como uma vida “radical” ou “contestadora” deve ser vivida. Uma única existência é incapaz de fornecer algum padrão - e se for vivida em dissenso não deveria, de todo o modo, servir como modelo.

O nobre título de “dissidente” deve ser conquistado em vez de reivindicado. “Radical” é um termo útil e honroso - de certa forma é o seu preferido -, mas vem com várias qualificações. Hitchens os discutirá com o Jovem Contestador. As expressões restantes - “indisciplinado”; “metralhadora giratória”; “jovem revoltado”; “critiqueiro” - são um tanto diminutivas e condescendentes. Delas se poderia deduzir a sociedade, como uma família benigna, tolerar e até admirar a excentricidade. O termo “iconoclasta” sugere a destruição de imagens ser inofensiva descarga de energia. A expressão oficial de aprovação é a capacidade supostamente elogiável de “pensar fora dos padrões” [*out of the box*]. Imagina-se ser uma trajetória comum de “*bad boy*” para “velho rabugento”.

Diz: saia bastante dos padrões e encontrarás um vernáculo muito menos tolerante com palavras-chave como “fanático”, “criador de confusão”, “desajustado” ou “agitador”. Ou será benquisto com as memórias autocongratulatorias como partícipe da tradição Contra a Corrente ou Contra a Maré.

Ser chamado de “satírico” ou “irônico” é ser tratado com condescendência como aquele capaz de se utilizar da sátira como um cínico enganador. É considerado quem usa de ironia de maneira sarcástica tipo sabichão.

É querer muito esperar viver em uma época realmente propícia ao dissenso. A maioria das pessoas, na maior parte do tempo, prefere buscar aprovação ou segurança. Entretanto, em todas as épocas, há pessoas com sentimento de estar à margem. A humanidade deve muito a tais pessoas, reconheça a dívida ou não. Então, não espere os rivais lhe agradecerem. A vida de um opositor supostamente deve ser difícil.

“Dissidente” poderia servir como uma boa definição, não fosse por certas conotações religiosas e sectárias. O mesmo problema surge com “livrepensador”. Ele sublinha a questão essencial de pensar por conta própria. A essência da mente independente reside não no *conteúdo pensado*, mas em *como se pensa*.

O termo “intelectual” muitas vezes tem uma conotação desdenhosa. Mas, como outros termos ofensivos ou indicativos de desprezo na origem, foi adotado por alguns de seus alvos - e usado com orgulho. Sente-se o mesmo tipo de constrangimento tanto em considerar-se um “intelectual” como em pretender ser um dissidente.

Na defesa de um homem injustiçado, em cada época, houve quem argumentasse haverem bens “maiores”, tais como solidariedade tribal ou coesão social. Eles teriam precedência sobre as exigências da justiça. É um axioma da civilização ocidental o indivíduo ou a verdade não poderem ser sacrificados face a benefícios hipotéticos tais como “a ordem e o progresso”.

Ainda quando o ideal seja apenas expresso “da boca para fora”, ele é resultado de lutas individuais contra o instinto coletivo para uma vida pacata. O radical sério e humanista não apenas reivindica os direitos inalienáveis do indivíduo, mas generaliza sua investida para criticar o papel vil desempenhado pelo clericalismo, ódio racial, militarismo e fetichismo da Nação e do Estado, tipo “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

Um indivíduo determinado e de princípios exercita seu direito de dizer “não” e persevera mesmo no banco dos réus. Embora a coragem não seja em si mesma uma das virtudes primordiais, é a qualidade capaz de tornar possível o exercício das virtudes.

Grandes homens não são reconhecidos em sua própria época ou país. Uma das coisas mais difíceis para qualquer pessoa enfrentar em uma guerra é a conclusão de o seu “próprio” lado estar errado. A pressão para se manter calado e ser “parte da equipe” é reforçada por acusações de covardia e traição. Elas rapidamente são feitas contra dissidentes. São acompanhadas de frases sinistras de coerção como “esfaqueando pelas costas”, “dando munição ao inimigo” ou “quinta-coluna”. Visam forçar a unanimidade burra.

Vários dissidentes corajosos atribuem sua carreira ter, em parte, os “escolhidos”, em vez de eles a terem escolhido. Deveu-se a um incidente no começo da vida, quando se sentiram obrigados a tomar alguma posição firme. É ensinamento da Bíblia o verso “não seguirás a multidão para fazer o mal”. Isto leva a não ter medo de fazer parte de pequenas minorias contra o “viés da prova social”. A opinião da maioria não necessariamente é a verdade.

Costumeiramente, o “batismo” de um futuro dissidente ocorre como algo não planejado, tal como uma resistência espontânea a um episódio de intimidação ou intolerância ou um desafio a alguma estupidez pedagógica.

Bom, tenha em mente: os cínicos têm alguma razão quando falam do “contestador profissional”. Estar na oposição não é ser niilista. E não há uma

forma decente ou estabelecida de ganhar a vida com isso. Simplesmente, *você é, não é algo feito planejadamente por você.*

Individualismo Iluminista

Em seu livro *Cartas A Um Jovem Contestador*, Christopher Hitchens afirma: “fico sempre e imediatamente na defensiva, por exemplo, quando as pessoas falam de raças e nações como se fossem individualidades e tivessem alma e destino e coisas assim”. Aconselha: “seja ainda mais desconfiado de todos aqueles cujo discurso emprega o termo ‘nós’ sem sua permissão. É forma de recrutamento sub-reptício, concebida para sugerir ‘nós’ todos concordarmos com ‘nossos’ interesses e identidade. Autoritários populistas tentam fazer você aceitar isso. Sempre pergunte quem é esse ‘nós’; geralmente, é uma tentativa de contrabandear tribalismo pela alfândega. A necessidade de ser parte de algo e a necessidade de segurança podem fazer com as pessoas aceitem condições letais e estúpidas e depois agirem como se as tivessem imposto a si mesmas”.

Você não deve sentir apenas *o querer*, mas sim tem de, ou seja, *o dever*. Há uma relação entre esse desejo ou necessidade e a ambição de depender do exílio interno, ou do dissenso. É a decisão de viver de forma um pouco errática.

Há algo de idiota naqueles em quem acredita o consenso ser o maior bem. Os humanos, na verdade, não desejam viver em alguma Disneylândia da mente, onde há um fim à discórdia e um sentimento geral de contentamento e beatitude. *Idiota* é todo aquele passivamente indiferente aos assuntos públicos.

Se, de fato, tivéssemos esse desejo de consenso, felizmente ele seria inatingível. Mesmo se depreciarmos as formas violentas de rivalidade e inveja, isso não altera o fato de, na vida física, progredirmos pelo conflito e, na vida mental, pela discussão e pela disputa. Não há como negar o instinto da competição e o conceito de dialética. Deve haver confrontação e oposição para haver centelha.

É comum ouvir de algum observador crítico (aquele destruidor de reputações sem colocar algo no lugar) a opinião de a discussão produzir “mais calor em vez de luz”. Ou então: “a verdade não reside em um polo ou outro, mas em algum lugar no meio”. Ou o velho bordão de: “as coisas não são pretas ou brancas, mas de diferentes tons de cinza”. Encerra com o conselho prudente de “ficar em cima do muro”. *Bullshit!*

Na verdade, pelas leis da Física, o calor é a principal, senão a única, fonte de energia. A verdade não pode mentir, mas se pudesse mentiria em algum ponto intermediário. Sobre algumas questões graves, não há meio-termo: não procure uma síntese entre o verdadeiro e o falso.

“Nada em excesso” não equivale à “moderação em todas as coisas”, pois aquela expressão coloca ênfase na simetria e no equilíbrio. Mas, se o equilíbrio for alterado, de que adianta a “moderação” então?

Se você se importa com a concordância e a civilidade, então é melhor estar bem equipado com argumentos e combatividade. Senão, o “centro” será ocupado e definido sem você participar ou determinar *o que é e onde está*.

Não é raro um palestrante tipo “celebridade” pronunciar uma sucessão de tolos *non sequiturs*, expressão latina para “não se segue”. É um conjunto de falácias lógicas acontecidas quando uma conclusão não se segue das suas premissas. Em um *non sequitur*, a conclusão pode ser verdadeira ou falsa, mas o argumento é falacioso, porque há falta de conexão entre a premissa inicial e a conclusão.

As grandes religiões não podem fazer nenhum relato convincente do Paraíso. Elas se saem muito melhor ao representar o Inferno. Entre as delícias do Céu está a contemplação das torturas dos amaldiçoados ou desgraçados pela ausência de graça divina. Esse antropomorfismo leva a ninguém desejar, seriamente, a dissolução do intelecto. Os prazeres e recompensas do intelecto são inseparáveis de angústia, da incerteza, do conflito e até mesmo do desespero.

Até mesmo pessoas sem educação formal, submersas em despotismo teocrático ou em totalitarismo, têm uma capacidade inata de resistir e, se não chegarem a *pensar por si mesmas*, de ter *pensamentos próprios*. Tais pessoas sempre surgem como fossem crias do nada quando os despotismos caem.

Não aspiramos, naturalmente, a nenhum Nirvana narcótico. Caso contrário, nossas faculdades críticas e irônicas não teriam utilidade. Imagine um estado de infinito louvor, gratidão e adoração - como os Testamentos nos ordenam sem parar -, e você terá concebido um *mundo de nulidade e conformismo infernais*. Imagine um estado de beatitude, felicidade e harmonia perpétuas, e você terá criado *uma visão do tédio, da inconsequência e da previsibilidade*.

O conceito de “felicidade” antes era considerado mencionável apenas como consequência de uma amarga luta, quando acabava de se iniciar. A bela

palavra “busca” seria vazia em qualquer outro contexto. Sempre preste atenção na linguagem!

Anti-dogmatismo: Mentalidade Cética

Há um instinto, impossível de erradicar, de ver além ou através das situações de tirania. A injustiça e a irracionalidade são partes inevitáveis da condição humana, mas os desafios a elas também são inevitáveis. “A voz da razão é pequena, mas muito persistente”.

O espírito inato, presente nos nossos pensamentos e realizações, de desafio à estupidez, à superstição ou à autoridade sem controle, existe de forma latente. Até quando deixamos de ser ouvintes passivos da “voz da consciência” e nos tornamos seu porta-voz ou representante. De novo a questão é *como se pensa e não o que se pensa*.

A primeira regra é *a arte de desafiar o que é atraente*. Não é suficiente apenas definir-se como uma pessoa incapaz de confiar no gosto da maioria por uma questão de princípio ou talvez por arrogância. Este é o caminho do esnobismo e da indiferença.

As pessoas se ligam com intensidade às ilusões e aos preconceitos, não sendo apenas vítimas passivas do dogma e da ortodoxia. Por exemplo, ao discutir como um devoto religioso percebe-se sua autoestima e seu orgulho estarem envolvidos no debate. Ele reage, intolerantemente, pois você está lhe dizendo para questionar sua crença. A mesma reação ocorre com os patriotas, os monarquistas, os dogmáticos em geral. A fidelidade é uma força poderosa nas questões humanas. Muitos acham a servidão mental ser honrosa, portanto, ela é voluntária por parte deles.

É muito raro, em um debate entre dois antagonistas equivalentes, algum deles obter êxito em convencer ou “converter” o outro. Porém, é igualmente raro, em discussão conduzida de forma apropriada, ambos os protagonistas terminarem defendendo a mesma posição inicial. Ocorrerão concessões, refinamentos e ajustes, e cada posição de início terá sofrido modificação, ainda caso permaneça de modo ostensivo “a mesma”.

A principal responsabilidade reside em ser capaz de dizer às pessoas o que elas não querem ouvir. Mesmo quando todos nós concordássemos com uma proposição essencial, seria fundamental dar ouvidos àquele indivíduo com quem não se concorda, para as pessoas não se esquecerem de como justificar sua concordância inicial.

De omnibus disputandum [tudo deve ser questionado], de modo “a liberdade ser, antes de mais nada, liberdade para aqueles capazes de pensar de forma diferente”. Seja lá o que se acredite ser o certo, deveria ser exposto ao questionamento dos equivocados, porque apenas em um confronto aberto e franco poderia o certo pretender ou esperar reconhecimento.

O confronto pode ser doloroso, mas, de todo modo, a solução indolor não existe e sua busca leva ao doloroso resultado da inconsciência e falta de sentido. É a Apoteose do Avestruz!

A ideia de “unidade” é altamente privilegiada, contra toda noção de “divisão” ou, pior, de “divisionismo”. Christopher Hitchens dizia se arrepiar sempre quando ouvia denúncias da “política de divisão”. Como se a política não fosse divisão por definição!

No lugar do debate sério, geralmente, nos oferecem platitudes sobre “curas”. Pessoas semieducadas aderem a cultos cujo propósito é entorpecer a dor do pensamento. As religiões orientais, com sua ênfase no Nirvana ou no fatalismo, são reformatadas para os ocidentais como terapia e platitudes ou tautologias disfarçadas de sabedoria. São baboseiras sobre o Supremo, o Absoluto, o Além e outras regiões em que o córtex cerebral se rendeu à dissipação...

A própria Utopia pode ser uma tirania. Muito da conversa sobre o ideal analgésico e livre de conflitos é igualmente mais ameaçador do que possa parecer. Esses Supremos e Absolutos são tentativas de Perfeição. É, por assim dizer, uma ideia, de modo latente, absolutista.

Ao rejeitar o Perfeccionismo, não se deve cair no erro oposto: aceitar a natureza do jeito como ela é. É errado endossar a preguiçosa proposição de: “você não pode mudar a natureza humana”. Pode sim, tanto para pior, quanto para melhor. A civilização pode ampliar, e por vezes ampliou, a tentação de agir de forma civilizada. Só aqueles com esperança de transformar os seres humanos, de maneira forçada, terminam por queimá-los, como refugo de um experimento fracassado.

Se você quer sua jornada ser longa e deseja levar uma vida livre de ilusões propagadas ou adotadas por você, então Christopher Hitchens lhe sugere aprender a reconhecer e evitar os sintomas do fanático e da pessoa com “a absoluta certeza de estar certa”! Para o dissidente, a mentalidade cética é pelo menos tão importante quanto qualquer defesa de princípios.

Táticas da Contestação

Christopher Hitchens, em seu livro *Cartas A Um Jovem Contestador*, ser “gauche na vida” leva a uma vida que vale a pena ser vivida por si mesma. O irritante rótulo “Jovem Revoltado” com o qual tipos estranhos são postos em seu lugar ao serem definidos como imaturos jovens rebeldes que estão atravessando uma “fase” demarcou os anos 1950. Na peça teatral *Look Back in Anger* [Olhando para trás com raiva], há a exclamação “não existem mais causas boas e corajosas!”

A sociedade afluyente norte-americana denominou essa época quando a anomia existencial era supervalorizada de “era da rebeldia sem causa”. Aqui, a tradução foi “Juventude Transviada”...

Contudo, no intervalo relativamente longo entre 1968 e 1989, naquele período quando muitos dos revolucionários lutadores contra o consumismo, na Era Hippie, se metamorfosearam em ativistas de direitos humanos da sociedade civil, houve consideráveis interlúdios de calma e estagnação. Para sobreviver a esses anos de impasse e *realpolitik*, na Era Neoliberal, um número considerável de dissidentes desenvolveu uma estratégia de sobrevivência. Eles decidiram viver “como se”...

A resistência, em seu sentido original insurgente e militante, era impossível na Europa Central. Então, os militantes se propuseram a viver “como se” fosse um cidadão de uma sociedade livre. Vaclav Havel chamava esta tática de “*O Poder dos Sem Poder*”, porque mesmo quando a discordância pode ser quase proibida, é fácil parecer estúpido um Estado insistente em impor a concordância. Ninguém pode controlar 100% os seres humanos, durante o tempo todo, embora isso não impeça os maníacos por controle de continuar tentando.

As rebeliões persistentes, não-violentas, culturais e políticas daqueles anos de totalitarismo levaram os dissidentes a rever suas premissas. Houve uma inversão da relação entre o irônico e o literal. O momento do Poder Popular de 1989 ocorreu quando toda a população derrubou seus dirigentes absurdos pela prática de cruzar os braços e pelo sarcasmo.

No Brasil, quando a ditadura militar convocou a sucessão presidencial, em 1984, os eleitores decidiram levar a sério a Campanha Pelas Diretas Já. Nós agimos “como se” o voto fosse livre. E acabamos fazendo como houvesse dissidência política do regime ditatorial! A postura “como se” teve de ser mantida, a cada eleição legislativa, desde 1974 até 1982, com sucessivas vitórias da oposição concentrada no MDB. Isto ocorreu até seu efeito cumulativo e massivo ser sentido.

Havia exemplos antigos. Oscar Wilde decidiu viver e agir “como se” não reinasse a hipocrisia moral. No sul dos Estados Unidos, Rosa Parks decidiu agir “como se” uma mulher negra que trabalhava duro pudesse se sentar no ônibus no lugar que bem entendesse. Em Moscou, nos anos 1970, Alexander Soljenitsin decidiu escrever “como se” um acadêmico pudesse investigar a história de seu próprio país e publicar suas próprias conclusões.

No Brasil recente, o discurso oficial do ritual de *impeachment* legal de uma Presidenta da República eleita por uma eventual maioria no Congresso Nacional está superado na História. Isto por causa da maior verossimilhança do discurso oposicionista: “como se” fosse um golpe de um parlamentarismo inexistente.

Todos eles, ao agirem literalmente, agiram ironicamente. As autoridades reagiram, agressivamente, mas acabaram sendo responsabilizadas pelo veredito da posteridade. Contudo, foi necessária muita perseverança para manter esse tipo difícil desafio - o estilo “como se” - apesar da reação inicial violenta.

O jovem contestador, à parte estudar os bons exemplos, deve tentar cultivar um pouco dessa atitude. Todo mundo elabora táticas para enfrentar os momentos onde lhe ofereçam uma razão obscura para concordar com uma mentira ou meia-verdade, algum tipo de intimidação ou intolerância, ou algum abuso de autoridade. Tente agir “com se” eles não tivessem de ser tolerados e não fossem inevitáveis.

Mas esteja preparado para os argumentos a serem ouvidos por você (até mesmo dentro de sua cabeça) contra tal conduta. Podem lhe perguntar: “qual diferença faz?” Não há uma boa resposta a essa pergunta. Contudo, reservamos o termo “absurdo” para o que é evidentemente irracional ou injustificável. *Você não pode mudar a natureza humana*: isso é uma verdade tautológica porque a natureza é um dado. *Mas isso não significa aceitar, com base nessa premissa, todo comportamento humano e toda conduta humana serem inalteráveis.*

São comuns os convites à passividade ou à submissão tipo: “quem é você para julgar? Quem lhe perguntou? Será esta a hora propícia para tomar uma atitude? Não se deve esperar uma correlação de forças mais favorável? E - *aha!* - não haverá perigo de dar munição ao inimigo?”

Só há um argumento para fazer alguma coisa; o resto são argumentos para não fazer nada. Os *princípios ou regras de inação* são os seguintes:

1. o *Princípio da Cunha*: não se deve agir de forma justa agora, por medo de levantar expectativas de se poder agir de forma ainda mais justa no futuro - expectativas temidas por não se ter a coragem de as satisfazer.
2. o *Princípio do Precedente Perigoso*: não se deveria agora executar nenhuma ação admitidamente certa, por medo de você, ou seus sucessores, igualmente cautelosos, não terem a coragem de fazer o correto em algum caso futuro, o qual, por hipótese, seria essencialmente diferente, mas superficialmente semelhante ao atual.
3. o *Princípio de A Hora Ainda Não Chegou*: as pessoas não deveriam fazer, no presente momento, aquilo certo agora, porque o momento imaginado ser o certo ainda não chegou.

Enfim, toda ação pública, caso não seja costumeira, ou está errada ou, se estiver certa, é um precedente perigoso. Em consequência, nada deveria nunca ser feito pela primeira vez!

Você pode não ter sempre a energia de combater cada um desses argumentos daqueles contendores sempre do contra. Porém, o risco é você se dar conta de quem deseja economizar e conservar seus recursos para uma causa melhor ou um dia mais propício nunca agirá. Cuidado com essa tendência. Você pode acabar proferindo uma dessas formulações capazes de consolarem e corromperem...

Omnibus Dubitandum [Tudo Deve Ser Questionado]

Christopher Hitchens, em seu livro *Cartas A Um Jovem Contestador*, afirma que “o trabalho de supostos intelectuais é combater a super simplificação ou reducionismo e dizer ‘Bem, na verdade, é mais complicado se comparado a isso’.” No entanto, frequentemente, certas “complexidades” são introduzidas com o intuito de confundir. Devemos abandonar pressupostos desnecessários e proclamar: na verdade, as coisas são menos complicadas do que aparentam. Complexidades irrelevantes são inseridas quando um tema elementar de justiça está em questão.

Se alguém pelo tradicional culto à personalidade fica fora do alcance de qualquer crítica, então, na realidade não poderia haver sátira ou crítica real de forma alguma. Com frequência, a coisa mais difícil de ver é aquela bem em frente do nosso nariz. E não raro há uma considerável pressão social para não se prestar atenção ao óbvio.

Somos uma espécie adaptável e essa adaptabilidade nos permitiu sobreviver. Contudo, a adaptabilidade também pode constituir uma ameaça;

podemos nos habituar a certos perigos e deixar de reconhecê-los até que seja tarde demais. Uma vida “normal” consiste em viver como se o mais evidente dos fatos não fosse de forma alguma um fato.

Um contestador não reconhece a legitimidade de um governo quando lhe põe nessa situação. Assim, quando encontra um alto dirigente de um regime autoritário desse tipo, pratica uma dissonância cognitiva e emocional, fazendo isso de forma consciente, enquanto espera por dias melhores. Tenta o máximo possível combater a atrofia e a rotina. Questionar “O Óbvio” e o estabelecido é um elemento essencial da máxima de *omnibus dubitandum* [tudo deve ser questionado].

Christopher Hitchens não era um homem de crenças religiosas. No entanto, ele não fazia parte do agnosticismo generalizado da cultura contestadora. Era tão *ateu* quanto *antiateu*. Não apenas acreditava todas as religiões serem versões da mesma inverdade, como cria as influências das Igrejas e os efeitos das crenças religiosas serem por certo muito prejudiciais.

Examinando as falsas alegações da religião, não desejava, como alguns materialistas sentimentais, dar a impressão de querer, quase rezar, para elas serem verdadeiras. Não invejava a fé dos crentes. A vida seria terrível se aquilo pregado pelos homens de fé fosse realmente verdade!

Por que ele dizia isso? Bem, pode haver gente cujo desejo seja viver a vida sob uma supervisão divina, do berço ao túmulo, ou seja, sofrer vigilância e monitoramento permanentes. Hitchens não podia imaginar nada mais horrível no lugar disso.

Ele, morto de câncer em 2011, dizia ter sua resposta pronta se por acaso estivesse errado: no tribunal do Juízo Final tentaria argumentar ser merecedor de crédito por uma convicção sincera de descrença e deveria, de todo modo, ser absolvido da acusação de hipocrisia e de sicofantismo. *Sicofanta* é aquele sujeito habitualmente prestador de informações falsas, caluniador, mentiroso. Também se poderia utilizar a defesa menos carregada de princípios e mais astutamente empírica, sugerida por Bertrand Russell: “Ah, Senhor, você não nos deu provas suficientes...”

Hitchens achava essa convicção ter a ver com os recursos mentais e morais. Estes eram necessários se alguém tivesse a esperança de viver “como se” fosse livre. Se existisse mesmo um deus, e se ele fosse mesmo justo, então os devotos teriam poucos motivos para tremer. Seria um consolo capaz de superar, infinitamente, toda e qualquer preocupação terrestre imaginável!

Ele conheceu muitos homens e mulheres valentes, moralmente superiores a ele. Tinham na fé a fonte de sua coragem na adversidade. Mas

quando decidiam falar ou escrever sobre isso, ficava chocado com o declínio instantâneo de seus padrões morais e intelectuais!

Querer deus a seu lado e acreditar estarem a serviço dele - o que é isso, senão uma forma extrema de *solipsismo*?! Esta doutrina é um caso limite da filosofia idealista, segundo a qual só existem, efetivamente, *o eu e suas sensações*, sendo os outros entes (seres humanos e objetos), como partícipes da única mente pensante, meras impressões sem existência própria.

Os crentes partem da conclusão para a prova. Nossa principal riqueza é a mente, e a mente não será bem treinada se for ensinada a aceitar suposições antes delas serem provadas.

Essa arrogância e essa falta de lógica são inseparáveis até mesmo das mais humildes e altruístas afirmações religiosas. “Pretender conhecer os segredos do universo e seu criador - isso estava além da sua presunção e da sua arrogância por mais elevadas que essas fossem” confessava, ironicamente, Christopher Hitchens.

“Os cristãos, por exemplo, declaram que fui redimido por um sacrifício humano que ocorreu milhares anos antes de eu nascer. Não pedi isso, e o teria dispensado com prazer, mas lá está: fui chamado e salvo, querendo ou não. E se eu recusar o presente que não pedi? Bem, há ainda alguns vagos comentários sobre uma eternidade de tormentos como punição por minha ingratidão. Isso é, de certa forma, pior que um Estado totalitário, porque não haveria esperança que terminasse algum dia” (Hitchens; 2006: 59).

De todo modo, achava repulsiva a ideia da “redenção vicária”. Ela substituía outra coisa ou pessoa, outorgada por outrem ou algum poder. Não jogaria seus incontáveis pecados em cima de um bode expiatório, esperando se livrar deles...

Como Thomas Paine apontou, você pode, se desejar, assumir a dívida de outro homem ou até se oferecer para ficar em seu lugar na prisão. Seria auto sacrifício. Mas você não pode assumir crimes reais de outrem como fossem seus! Por um lado, porque você não os cometeu e poderia ter preferido morrer em vez de cometê-los. Por outro, essa ação impossível tiraria dele sua responsabilidade individual. Você pode ver essa mesma imoralidade ou amoralidade na visão cristã de culpa e punição.

Hitchens comentou: “o judaísmo tem algumas vantagens sobre o cristianismo no fato de, por exemplo, não fazer proselitismo - exceto entre os próprios judeus - e não cometer o erro cretino de dizer que o Messias já fez sua aparição. (...) Contudo, juntamente com o Islã e o cristianismo, insiste que alguns textos túrgidos [dilatados, inflados, inchados], contraditórios e por

vezes loucos e maléficos, decerto escritos por humanos bastante comuns, são, na realidade, a palavra de Deus”. A condição indispensável para haver liberdade intelectual é dar-se conta disso não existir.

Contestação da Religião

Contra o argumento contumaz tipo “muitas pessoas exemplares foram sustentadas pela fé”, Christopher Hitchens, em seu livro *Cartas A Um Jovem Contestador*, contrapõe a seguinte pergunta: você está dizendo a fé religiosa ter sido a condição necessária para suas ações morais? Em outras palavras, sem tal fé elas não teriam se oposto ao racismo ou ao nazismo?! Hitchens crê ter uma opinião mais elevada dessas pessoas para dizer isso delas...

Utilizar a retórica religiosa pode tê-las ajudado. Certamente, ganharam seguidores. Por sinal, sempre houve sociedades autoritárias nas quais o púlpito foi a única forma de expressão, onde se garantia direito a alguma liberdade ou a uma alguma imunidade.

Hitchens (2004: 62) diz também ter conhecido muitos rebeldes corajosos e desprendidos, embora sejam devotos irracionais do Islã, ou crentes sem questionamentos do comunismo. “Essas pessoas, na minha opinião, não merecem o nome de dissidente ou opositor, porque se podem ver futuras opressões já inscritas em seus padrões de pensamento. Ninguém pode ter absoluta certeza de toda solução proposta não conter seus próprios pesares e dores como uma consequência não desejada. Mas deve-se recuar quando as consequências evidentes e prováveis são de fato intencionais, e nada faz isso mais certo se comparado à promulgação de artigos de fé”.

A simplicidade é vinculada à credulidade com demasiada frequência para seu gosto. E os crédulos, especialmente *en masse*, não são uma visão reconfortante...

Repete: “o que realmente importa a respeito de todo e qualquer indivíduo não é *o que ele pensa*, mas *como ele pensa*”. Sua conversa com um jovem contestador é sobre os ingredientes necessários para tornar uma pessoa independente e questionadora, ou seja, um dissidente e livre pensador.

A religião é feita pelo homem e os homens criaram deuses a sua própria semelhança, em vez do contrário. Só um tirano desprovido de senso de humor poderia desejar a perpétua louvação daquilo apresentado como as maravilhas e virtudes inatas concebidas a ele e, em um processo infinito de regressão, pelo seu criador, também submerso em louvores!

Christopher Hitchens não era um defensor do individualismo materialista no estilo de Ayn Rand, tampouco ansiava por um status nietzschiano. Contudo, reconhecia haver algo irredutivelmente servil e masoquista na mentalidade religiosa. E a postura crítica e opositora, em última instância, se assenta sobre a crença na capacidade e no orgulho do indivíduo, enquanto a religião tende a dissolver isso em uma forma doentia de coletivismo ou “rebanho”.

A religião é, e sempre foi, um meio de controle. Se você quer ser capaz de viver divergindo da segurança e da mediocridade do consenso, fará bem em não começar por aceitar uma de suas primeiras premissas.

Sigmund Freud sem dúvida estava correto quando concluiu a superstição religiosa ser impossível de erradicar, pelo menos enquanto tivermos medo da morte. Ela pertence à infância inocente da raça humana. Hitchens estava quase tentado a argumentar a favor da superioridade moral do *humanismo secular*, pelo menos ele estava isento da mácula do pensamento leviano e oportunista. Ele não se encantava com a ideia de sua aniquilação e nem sempre se consolava com a reflexão estoica de David Hume: “afinal de contas, eu também não era nada antes de nascer...”

Estoicismo é a doutrina fundada por Zenão de Cício (335-264a.C.), e desenvolvida por várias gerações de filósofos. Ela se caracteriza por uma ética na qual a imperturbabilidade, a extirpação das paixões e a aceitação resignada do destino são as marcas fundamentais do homem sábio, o único apto a experimentar a verdadeira felicidade. O estoicismo exerceu profunda influência na *ética cristã*.

Estranhamente, Hitchens achava: “o tempo gasto em discussão com os que têm fé quase nunca é desperdiçado”. Marx estava certo quando disse, em 1844: “a crítica da religião é a premissa de toda crítica”.

A “ciência”, como a chamamos - ou a investigação objetiva e desinteressada, como deveria ser chamada -, ajudou a conter e domesticar a religião e o criacionismo vulgar, mas nunca conseguirá destroná-los. A natureza da humanidade está cada dia mais clara.

Entretanto, a tese da criação ainda se assenta naquela combinação de tautologia e regressão infinita. Acreditando na possível aleatoriedade da vida humana, como Hitchens acreditava, por que ele se importaria de escrever um texto advogando o que considerava ser os prazeres da investigação cética? Para que? Ele não tinha resposta para essa pergunta. Acreditava ser irresponsável. Essa era uma razão incontestável de porque desconfiava tão profundamente daqueles capazes de dizer terem a resposta.

Hitchens escreveu, nas *Cartas A Um Jovem Contestador*, “se você se sente capaz de mergulhar em um ‘exílio interno’ e viver contra a corrente, pode esperar algumas noites negras da - vá lá - da alma. Mas dedicar-se a isso e depois procurar uma ajuda externa ou invisível seria certamente não entender a questão. Certo grau de solidão e resignação é necessário para começar. Algumas pessoas não conseguem suportar a solidão (...). Só posso dizer que o conceito de solidão, exílio e auto-suficiência me encoraja continuamente - e não apenas quando comparado ao horror do Eterno Paternalismo”.

Opinião Pública

Uma velha definição de “cavalheiro”: quem nunca é rude, exceto de forma deliberada. Christopher Hitchens a relembra ao se lamentar das vezes quando se sentiu no auge de sua forma, atacando e ferindo seus oponentes, abrilhantando seu caminho pela réplica, sem produzir nada a não ser um ódio cego e frustrado.

No entanto, ele se sentia forçado a admitir não se importar nem um pouco quando críticas similares sobre seu sarcasmo rude vinham daqueles não considerados seus amigos ou admiradores. O conteúdo desaprovador da palavra “elitista” quase sempre aparecia nas críticas. Essa acusação deveria doer. Contudo, ela já não tinha o poder de lhe atingir.

Ele explica a razão dessa indiferença em suas *Cartas A Um Jovem Contestador*. Muitos rebeldes e dissidentes respeitáveis do passado agiam e falavam em nome dos sem-voz e dos sem-representação. Por mais “elitista” que isso possa ter sido - desembocavam no esquema de um Partido de Vanguarda. Ele iria, na prática, substituir as massas -, não obstante santificavam a si mesmos pela referência “ao povo” tipo “Nós, o Povo” ou “Meu Povo”...

Na realidade, quem tenta contar a verdade é ridicularizado pela multidão ou silenciado pela Opinião Pública. Governos normalmente desconfiam dos direitos do cidadão decidirem, em certas ocasiões, ou seja, tomarem a *Vox Populi* como *Vox Dei* - supérfluo acrescentar que eles recebem o apoio de suas respectivas Igrejas estabelecidas e instituições independentes de ensino superior.

O entusiasmo do populacho pode ser dirigido às “celebridades” presunçosas, enquanto o mesmo populacho se prostra diante do trono e do altar. Os pretendentes a se tornarem “celebridades”, muitas vezes, instigam a massa contra os intelectuais em manobra de manipulação do populismo pelo elitismo.

Muitas obras de gênio em bibliotecas públicas teriam sido incineradas se uma pesquisa de opinião tivesse sido feita. As forças da devoção sempre e em todo lugar foram inimigas declaradas do livre pensamento e dos livros.

Nos dias de hoje, a “opinião pública” é mais fácil e suavemente ventriloquizada. Qualquer um já passou pela experiência de firmar uma opinião sobre um assunto qualquer e depois ficar sabendo, no telejornal noturno do mesmo dia, que apenas 23,6% das pessoas concordam com ela! Deveria você ficar deprimido ou desconcertado por essa dissecação alarmantemente exata do cérebro coletivo?

A maioria das pessoas inteligentes está parcialmente protegida contra esse tipo de coisa porque:

- a pergunta pode ser “tendenciosa”;
- a amostragem pode ser “desequilibrada”;
- a inteligibilidade das perguntas depende do lugar comum e das suposições dominantes.

É um sinal de sofisticação entender essas coisas de pesquisa de opinião pública e, de vez em quando, anunciar: não confia nelas ou suspeita delas.

Essas viagens pelo oceano da mente pública são organizadas e financiadas por instituições ricas e poderosas. Elas não desperdiçam dinheiro apenas para satisfazer a curiosidade. As táticas são as mesmas das pesquisas de mercado. O objetivo não é interpretar o mundo, mas mudá-lo. Uma tendência de favorecer um produto em detrimento de outro não é algo para ser passivamente descoberto e observado, mas para ser alimentado, encorajado e explorado.

Assim, para o consumidor, a “pesquisa” de opinião pública pode dar a impressão de ser um espelho da opinião existente. Mas, para quem a financia, a pesquisa de opinião pública é um instantâneo da matéria-prima a ser trabalhada.

Você deve ter percebido: a opinião popular não é sempre, e invariavelmente, citada pelas elites. Nem é testada de modo consistente. A “opinião pública” não costuma ser divulgada até ter sido processada. Só então as pessoas são informadas se sua opinião recebe ou não a certificação de ser a da maioria ou a aprovada. As pesquisas de opinião pública condicionam as eleições, substituindo o voto ativo ou consciente pelo passivo ou seguidor da maioria.

Deve-se, portanto, estar disposto a arriscar a acusação de “elitismo” para poder dizer: nisso, os participantes passivos são, na maior parte das vezes, os trouxas. Os condutores do espetáculo são, comumente, os verdadeiros elitistas. As pessoas de uma massa ou seu conjunto têm uma inteligência menor se comparadas às suas partes constituintes.

A palavra “demagogo” não teria sentido se não fosse assim. Em sua origem, na Antiguidade grega, referia-se ao líder de um grupo político representativo ou pretensamente representativo dos interesses populares. Era quem agia de acordo com os interesses populares ou quem os defendia. Acabou predominando o sentido pejorativo da palavra ao se referir a quem age de forma interesseira e ambiciosa, ao mesmo tempo simulando, especialmente através do discurso, virtude ou comprometimento com os interesses populares.

O pensamento de Hitchens, por acaso, acabou se revelando presciente: seria inteligente conseguir transformar uma discussão acerca da capacidade moral do líder em plebiscito sobre a moral de seus súditos. Se ele fosse um político decepcionado e estivesse escrevendo essas linhas, poderia parecer um daqueles enroladores megalomaniacos incapazes de perdoar a preguiça, a miopia e ou hedonismo de seus eleitores. Talvez certos partidos políticos devessem dissolver o povo e escolher outro...

Deve-se evitar o *esnobismo* - atitude de quem despreza o relacionamento com gente humilde e imita, geralmente de maneira afetada, o gosto, o estilo e as maneiras de pessoas de prestígio ou alta posição social, e/ou assume ares de superioridade a propósito de tudo, tratando-se de sentimento de superioridade exacerbado com gosto excessivo pelo bem ou atitude na moda, inclusive as trivialidades. E também a *misanthropia* - o ódio pela humanidade capaz de levar à falta de sociabilidade, melancolia, depressão, tristeza.

Mas também não se pode ter medo de criticar quem busca o mais baixo denominador comum e, algumas vezes, consegue alcançá-lo. Essa crítica seria fácil se não houvesse um “povo” esperando justamente por tal apelo.

Todo tolo pode satirizar um rei, um(a) Presidente(a), um papa ou um bilionário. Um pouco mais de coragem é necessário para enfrentar uma turba ou mesmo uma plateia quando ela decidiu saber o que quer e ter o direito de conseguir. E tampouco é irrelevante o fato de reis, presidentes, papas e bilionários com frequência terem mais influência se comparados à maioria para provocar apetites e emoções na multidão.

Contestação Sem Santificação

A “contestação” é considerada, hoje, por muitas pessoas, quase como uma propriedade da “esquerda”. Vários equívocos nascem desse equívoco e um deles tem a ver com a relutância em criticar a sabedoria popular ou a cultura popular.

Um homem reduzido a assistir embasbacado programas de auditório diurnos de TV, vendo seus concidadãos tão ansiosos por se humilhar e se envergonhar, recebe um nome para esse voyeurismo. É a chamada “pornografia do democrata”.

Um homem mais uma opinião correta tem mais votos se comparado a uma maioria. Se apenas um homem detém a verdade... isso é o suficiente!

Às vezes nos perguntam “com qual direito” uma pessoa se atreve a expor um julgamento. A legitimidade de um crítico individual não precisa ser demonstrada da mesma forma como a de um detentor do poder. Ela é, na maioria das vezes, sua própria justificação.

Dissidentes irritantes são descritos por seus inimigos como “autoproclamados” em insinuação sub-reptícia de elitismo e arrogância. “Autoproclamado” cabia bem a Christopher Hitchens. Ninguém lhe pediu para fazer a contestação feita por ele - e não seria a mesma coisa se tivessem lhe pedido...

Não podia ser nem despedido nem promovido. Estava feliz nas fileiras dos trabalhadores autônomos. Se ele fosse estúpido ou mal-educado, ninguém sofreria senão ele mesmo. Diante da questão “Quem você pensa que é?”, ele podia rebater tranquilamente: “Quem é você para perguntar?”.

A pergunta comumente feita a intelectuais - *o que ler e a quem estudar* - deveria ser fácil de responder. Mas não é, por várias razões. A primeira e mais óbvia é: não se deve procurar argumentos em autoridades.

É difícil ficar imune à fraqueza contra a qual Hitchens preveniu: fazer amplo uso de extratos e citações. Isso é recurso para se exibir através das leituras, mas também para se valer daqueles com poder de expressar seus pensamentos melhor se comparado à sua capacidade. São fontes de inspiração às quais a gente recorre.

Há a questão do Estado de Espírito. A mente contestadora e crítica não precisa estar sempre comprometida e plena de princípios. Ela é obrigada a lidar com uma considerável quantidade de desânimo. É necessário entender o *estoicismo* - doutrina desenvolvida por várias gerações de filósofos, caracterizada por uma ética cuja imperturbabilidade, extirpação das paixões

e aceitação resignada do destino são as marcas fundamentais do homem sábio, o único apto a experimentar a verdadeira felicidade.

Houve épocas quando a causa parecia sem esperança e ainda assim os contestadores não desistiram. Uma forma de enfrentar o desânimo era ser tão sombrio quanto possível e tratar todas as esperanças como ilusões. Para aqueles com possibilidade de enfrentar uma série de derrotas, o pessimismo pode ser um aliado.

O momento próximo do desespero é muito frequentemente aquele precedente da coragem em vez da resignação. Sem outra saída senão a morte ou a aceitação, as opções se resumem a uma só. Pode até haver algo de liberador nessa percepção. “Aqui me planto; não tenho alternativa”.

O velho mote “dizer a verdade ao poder” é supervalorizado. O poder, na verdade, muito provavelmente já conhece a verdade. Está interessado acima de tudo em suprimi-la, limitá-la ou distorcê-la. Portanto, o melhor seria tentar educar os sem-poder.

Os detentores de poder são meros mamíferos. Eles evacuam, anseiam, sofrem de insônia e insegurança. Esses mamíferos são também necessariamente vaidosos ao extremo e muitas vezes desejam ser amados quase tanto quanto desejam ser temidos.

O discurso mais memorável de Martin Luther King, no dia 28 de agosto de 1963, foi uma sucessão improvisada de excertos e citações. Mas ele realizou uma síntese brilhante. Christopher Hitchens gostava do fato de ele ter “pés de barro”, um aparelho digestivo e órgãos reprodutivos: toda realização humana deve ser alcançada também por mamíferos. Essa percepção, curiosamente refutada pelos santos de gesso e pelas imagens de anjos assexuados, nos deixa em uma posição interessante. Ela sugere, com clareza, qualquer pessoa poder fazer o feito por heróis.

Nosso viés da representatividade nos leva a esquecer dos nomes de ganhadores de Prêmio Nobel da Paz e a lembrar de nomes de “celebridades”. É espécie de Lei de Gresham: não apenas se aprecia o falso, mas se ignora e exclui o genuíno. Essa Lei se resume na seguinte oração: “A má moeda tende a expulsar do mercado a boa moeda”. Em geral, coloca-se para circular a coisa ruim...

Ao descrever a conduta corajosa e generosa, mas discreta e não heroica, de tantos cidadãos alemães, durante a II Guerra Mundial, mina-se o álibi moral de milhares de outros. A desculpa permanente para sua própria inação tem sido: “sob o terror, nenhum gesto de resistência seria possível”. Essa descoberta deprimente não nos deve deixar cegos para a verdadeira

moral: todo mundo pode fazer algo e o papel de dissidente não é, nem deveria ser, pretender pertencer a uma comunhão de santos. Em outras palavras, quanto mais falível o mamífero, mais verdadeiro o exemplo. Isso, às vezes, alegrava Hitchens.

Socialista e Libertário

É claro, se os esquisitos e os descrentes fossem a maioria, eles não seriam esquisitos nem descrentes. Aqueles indivíduos autônomos, os quais precisam ou querem pensar por si mesmos, serão sempre minoria.

A raça humana pode ser inerentemente individualista e até narcisista, mas a massa é bastante fácil de controlar. As pessoas têm necessidade de reafirmação e de participação.

No caso da luta armada, durante a ditadura militar brasileira, um jovem tinha de se decidir entre o País e os valores familiares - ou o vínculo com o círculo íntimo de amigos. O que buscava não era a rebeldia solitária, mas sim a adesão a outra forma de lealdade.

Entre aqueles levados à atividade ou à mentalidade oposicionista, pode-se observar muitos serem tipos rebeldes ou independentes. Ainda assim, os melhores são motivados pela preocupação com os outros e com causas e movimentos maiores se comparados a si mesmos.

Ao longo do final do século XIX e de boa parte do século XX, muitos dos grandes individualistas prometeicos - referência a Prometeu, um dos titãs da mitologia grega, que teria roubado o fogo do Olimpo para dá-lo aos homens - eram homens e mulheres convencidos da racionalidade e da justiça do socialismo.

Durante a maior parte de sua vida, Christopher Hitchens considerou-se um modesto combatente a favor dessa causa socialista. Disse isso por duas razões:

1. a primeira é ter se sentido forçado a reconhecer: seu tempo provavelmente já tinha passado;
2. a segunda razão é tal vínculo nos ensinar a nos subordinar ao bem maior.

Os inimigos do socialismo nunca deixaram de zombar de sua presumida vinculação com a arregimentação e a uniformidade, enquanto sua história real é cheia de grandes momentos. Efetivamente, ele desmontou o sistema de desumanização nas fábricas e favelas, para não falar de sua oposição ao

militarismo e ao imperialismo. O movimento socialista permitiu o sufrágio universal, a imposição de limites à exploração dos trabalhadores e a independência das populações coloniais e dominadas.

Onde obteve êxito, pode-se estar orgulhoso dele. Onde fracassou - como na tentativa de impedir a Primeira Guerra Mundial e depois frear o crescimento do fascismo -, pode-se honradamente lamentar seu fracasso. A degeneração da Primeira (marxista) e da Segunda (socialdemocrata) Internacionais na Terceira (stalinista) refletiu-se também no esgarçamento da Quarta Internacional (trotskista).

Lamentavelmente, tudo isso representou uma geração perdida de pessoas para as quais a dissidência e a resistência eram, em grande medida, conduzidas do interior da “Esquerda”, como se concebia, ou até mesmo contra ela. Essas mesmas pessoas não renunciaram aos princípios os quais os chamaram à luta. Foram difamadas como meros “individualistas” capazes de assumir uma postura de ousar se opor à “história”. Na hora da verdade, esses heróis foram forçados a depender mais de suas próprias consciências em vez de seu cânone materialista histórico.

O elemento essencial do materialismo histórico aplicado às questões éticas e sociais (e na prática ainda é) este: ter demonstrado o quanto a tristeza, a injustiça e a irracionalidade eram criadas pelo homem. É de embasbacar-se quando se vê o que era aceito sem discussão antes da irrupção marxista. Fatalismo e beatice eram o de menos; tratava-se de cinismo aliado a utilitarismo.

Não permita nenhum partido ou facção, não importa quão altruísta, pensar por você. Desconfie de todo aquele falante, confiantemente, sobre “nós” ou em “nosso” nome. Desconfie de você mesmo se ouvir essa atitude se infiltrando em seu próprio estilo.

A busca de confiança e da maioria não tem sempre o mesmo significado de solidariedade; pode ser sinônimo de consenso, tirania e tribalismo. Nunca esqueça: mesmo existindo “massas” a ser invocadas, ou “povo” a ser exaltado, ele deveriam, por definição, ser compostos de indivíduos autônomos com seu próprio pensamento.

A palavra “radical”, embora um pouco desgastada pelo uso, tem um bom *pedigree*. A essência da definição de radical é: ela tem suas origens na palavra “raiz”. As experiências com Revolução, ao longo da história, ensinam os perigos do fanatismo, dos fanáticos e de todos aqueles seguros de serem os donos da verdade e do direito de impor a sua verdade. Mas muitos são os radicais e revolucionários honrados podem ser encontrados no campo da

aparente contrarrevolução. E o conservador radical não é uma contradição em termos.

Se seu “próprio” governo está envolvido em uma guerra injusta e enganosa, há uma obrigação de se opor a ela, de obstruí-la e de ficar do lado das vítimas. O recrutamento para a Guerra do Vietnã, nos Estados Unidos, foi abolido por causa dos argumentos de algumas pessoas. Elas nem eram tão contra a guerra assim. Milton Friedman e Alan Greenspan, na época mais conhecido como um acólito da ultralibertária Ayn Rand, persuadiram os outros membros da Comissão organizada por Nixon de o recrutamento ser uma extensão despropositada do poder do Estado, uma forma de taxaço sem representação, e uma espécie de “escravidão”. Então, enquanto Hitchens e outros lutavam nas ruas com a bandeira vermelha da FLN (Frente de Libertação Nacional do Vietnã), os apóstolos do livre mercado faziam pressão com suas exigências dentro do governo.

Portanto, para ser “radical” deve-se estar aberto à possibilidade de suas próprias suposições essenciais estarem erradas. Hitchens não abandonou todos os dogmas da esquerda. Mas aprendeu bastante sobre a crítica libertária dessa visão de mundo e junto com isso veio o respeito por aqueles capazes de sustentar aquela crítica quando quase todos os pressupostos reinantes eram estatistas.

A distinção crucial entre sistemas, ele disse, não era mais ideológica. A principal diferença política era entre aqueles que julgavam e os que não julgavam que o cidadão pudesse - ou devesse - ser “propriedade do Estado”.

*“Os Homens lutam e perdem a batalha,
e aquilo pelo qual eles lutaram acontece apesar da derrota,
e quando acontece não é o que eles queriam,
e outros homens têm de lutar por aquilo que eles queriam sob outro
nome.”*

A Condição Humana

A Condição Humana, editado originalmente em 1958, obteve a primeira edição brasileira em 1981 (Rio de Janeiro, Editora Forense-Universitária, 338 páginas), na fase de derrocada do regime militar. Como entende o autor de seu Prólogo, Celso Lafer, o particularismo da experiência de judia alemã, diante do nazismo, traduziu-se na mensagem universal da liberdade por parte

da Hannah Arendt (1906-1975). “A liberdade, como ela articulou tão claramente em ‘A Condição Humana’, só pode ser exercida mediante a recuperação e a reafirmação do mundo público. Permite a identidade individual através da palavra viva e da ação vivida, no contexto de uma comunidade política criativa e criadora”.

Tomando esse último ponto como mote, vale fazer a releitura de parte dessa sua obra à luz da reflexão sobre o pertencimento contemporâneo a alguma comunidade virtual: será ele também ação política à feição da militância presencial do passado recente (AC - Antes.Com)? A rede social *online* está mais extensa e influente em relação aos núcleos de base da militância na época do lançamento da primeira edição brasileira dessa obra? O *domínio público* é o espaço, quando existe e não está obscurecido, cuja função, como Arendt observou, é iluminar a conduta humana, permitindo a cada um mostrar, para o melhor e para o pior, através de palavras e ações, *quem é e de o que é capaz*.

O Pensar, O Querer e O Julgar são as três atividades mentais básicas, cuja análise, segundo Arendt, permitiria a compreensão da existência racional. *A Condição Humana* examina a *vita activa*, fazendo o contraponto com a *vita contemplativa*, analisada em *A Vida Mental*. Naquela obra, ela se propõe a examinar *o que é específico e o que é genérico* na condição humana, através do estudo de três atividades fundamentais que integram a *vita activa*: *labor, trabalho e ação*.

O *labor* é atividade assinalada pela necessidade e concomitante futilidade do processo biológico, do qual deriva, uma vez que é algo que se consome no próprio metabolismo, individual ou coletivo. É *animal laborans* na medida em que os homens o compartilham com os animais.

O *trabalho*, ao contrário do labor, não está necessariamente contido no repetitivo ciclo vital da espécie. Através do trabalho o *homo faber* cria coisas extraídas da natureza, convertendo o mundo em espaço de objetos partilhados pelo homem. O habitat humano torna-se diferente de qualquer ambiente natural, pleno de objetos interpostos entre a natureza e o ser humano, unindo e separando os homens entre si. Por exemplo, lembremos dos PCs interpostos entre seres humanos, mas facilitando muitíssimo a comunicação em tempo real.

A *ação*, afirma Arendt, é “a única atividade exercida diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria”. Corresponde à condição humana de pluralidade, ou seja, ao fato de homens, e não o Homem, viverem na Terra e habitarem o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm

alguma relação com a Política; mas esta pluralidade é especificamente a condição de toda *vida política*.

Ação, na obra de Arendt, representa não só *medium* da liberdade, enquanto capacidade de reger o próprio destino, como também a única forma da expressão da singularidade individual. No labor, o homem revela suas necessidades corporais, no trabalho, sua capacidade e criatividade artesanal; na ação, a ele mesmo. A ação é a fonte do significado da vida humana. É a capacidade de começar algo novo, por exemplo, um blog. Permite ao indivíduo revelar sua identidade.

Na sua pesquisa sobre o marxismo, ainda segundo Celso Lafer, essa filósofa alemã deu-se conta de, nessa tradição, haver as modalidades de conceber as atividades abrangidas pela *vita activa*. Refletiam obtusidade em relação ao domínio público e àquilo especificamente político: a palavra e a ação. Arendt procurava refletir sobre o significado da ação política e iluminar a importância do domínio público, resgatando-a da opacidade onde se encontrava na tradição do pensamento político, particularmente no da esquerda.

Segundo Arendt, “o essencial é compreender”. É processo complexo, atividade incessante, sempre variada e em mudança, por meio do qual nos ajustamos ao real. A compreensão é criadora de sentido de se enraizar no próprio processo da vida quando tentamos, através dela, conciliar-nos como nossas ações e nossas paixões. Novamente, é convite para se compreender o papel contemporâneo da constituição de redes sociais via internet.

Arendt estava tentando compreender, em *A Condição Humana*, as origens do isolamento e do desenraizamento, sem os quais não se instaura o totalitarismo, entendido como nova forma de governo e dominação. É baseada na organização burocrática das massas, no terror e na ideologia.

O isolamento destrói a capacidade política, ou seja, a faculdade de agir. É aquela situação de impasse na qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de interesse comum, é destruída. O isolamento, base de toda tirania, não consegue atingir, no entanto, a esfera privada da inteligência humana. No totalitarismo, busca-se também o desenraizamento. Ele desagrega a vida privada e destrói as ramificações sociais. Não ter raízes significa não ter no mundo algum lugar reconhecido e garantido pelos outros. O sentimento de “ser supérfluo” traz a dor de não pertencer ao mundo de forma alguma.

A conjugação de isolamento, destruidor das capacidades políticas, e desenraizamento, destruidor das capacidades de relacionamento social, permite a dominação totalitária. Nas palavras de Arendt, “o homem isolado

perdeu seu lugar no terreno político da ação. Ele é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans*, cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém”. Trata-se do sentimento de levar “vida vegetativa”, esperando apenas a hora da morte, quando se livrará desse fardo.

O isolamento e o desenraizamento são consequência do mundo cujos valores maiores são ditados pelo labor, e no qual o próprio *homo faber* viu-se degradado, na sociedade contemporânea, à condição de *animal laborans*. *A gente não quer só comida, a gente quer comida, diversão e arte. A gente quer prazer para aliviar a dor...*

Politicamente, não existimos isolados, mas coexistimos. Daí a tensão entre a filosofia, na qual o pensar é a dualidade do diálogo coerente do eu consigo mesmo, e a política, na qual a pluralidade exige estar sempre ligado [*online* em tempo real?] aos outros, pois se podemos pensar por conta própria, só podemos agir em conjunto. Esta diferença de postura é a razão pela qual muitos “filósofos” (professores universitários e/ou intelectuais profissionais) tendem a ser hostis em relação a toda política. Por isso, Arendt afirma a natalidade, e não a mortalidade, ser a categoria central do pensamento político. Afasta-se, então, da tradição da *vita contemplativa* de meditar a respeito da mortalidade, foco de toda a tradição do pensamento metafísico e religioso, preocupada apenas com a experiência do eterno. Esta ocorre no singular, suscitada por esse tipo de meditação isolada.

A esperança provém da natalidade. O medo, da mortalidade. Não são conservadoras a reflexão e a proposta colocadas sob o signo da esperança. Vê na ação ensejada pela natalidade a permanente e igualitária capacidade de começar algo novo.

Conforme Arendt (1981: 189-190), “com palavras e atos nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico. Não nos é imposto pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulado, mas nunca condicionado pela presença dos outros, em cuja companhia desejamos estar; seu impacto decorre do começo quando viemos ao mundo, quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa”.

No momento quando se começa algo novo - um simples blog sem finalidade comercial - por meio de determinada ação política - motivação de debate coletivo via rede social de assinantes, subscrições e comentários -, a preocupação não é com o eu, mas com o mundo. O que é decisivo, aponta

Arendt, é a clareza na motivação: nós mesmos, a nossa alma, ou o mundo. A preocupação maior com a Política, isto é, com o estar entre os homens, e não tanto com a salvação da alma. Significa o interesse maior ser a *Res-publica*, sem deixar de se importar consigo mesmo enquanto corpo e alma.

Liberdade não é a concepção neoliberal de não-interferência na esfera privada, mas sim a liberdade pública de participação democrática. A liberação da necessidade não se confunde com a liberdade. Esta exige espaço próprio: o espaço público da palavra e da ação.

Este espaço é fundamental porque existem no mundo muitos e decisivos assuntos cujo escolha não pode encontrar seu fundamento no campo da certeza. O debate público existe, afirma Arendt, para lidar com aquelas coisas de interesse coletivo não suscetíveis de serem regidas pelos rigores da cognição. Elas não se subordinam, por isso mesmo, ao despotismo do caminho de mão única de uma só verdade.

Daí, para Arendt, a importância do nós, isto é, do agir conjunto. Isso se dá entre os homens e dele nasce o poder, entendido como recurso gerado pela capacidade dos membros de alguma comunidade política [mesmo sendo virtual] de concordarem com determinado curso comum de ação. “Sem o povo ou um grupo não há poder”, diz a radical democrata.

A palavra, no processo de geração de poder, tem não só a dimensão de comunicação, mas também a de revelação: a revelação de perda do espaço público pela cassação da palavra. Isto ocorre na situação-limite do totalitarismo. A web pode ser bem utilizada contra o poder de cassação da palavra, exercido hoje por editores, seja na mídia, seja entre os universitários.

Neste Livro de Cabeceira, *A Condição Humana*, Hannah Arendt mostra como ação, palavra e liberdade não são coisas dadas, mas requerem, para surgirem, a construção e a manutenção do espaço público. A vocação da liberdade assegura esse espaço público. Exige coragem para expor o ser em público. A ação para a liberdade exige a auto revelação humana no seio dessa comunidade política no qual existe espaço público.

Parte II - DIVISÃO POLÍTICA

Direita e Esquerda: razões e significados de uma distinção política

Na revolução francesa, a direita referia-se ao grupo parlamentar sentada ao lado direito do presidente da respectiva assembleia. Era, tradicionalmente, constituído por elementos pertencentes aos partidos conservadores. Contrapunha a ele a parte da assembleia sentada à esquerda do presidente. Em Ciências Políticas, o conjunto de indivíduos ou grupos políticos partidários de alguma reforma social ou revolução socialista compõe a esquerda.

Entende-se como *ação política* aquela cuja finalidade é a formação de decisões coletivas. Uma vez tomadas, passam a vincular toda a coletividade. *Política*, portanto, é *ação coletiva*.

“Esquerda” e “direita” indicam programas contrapostos com relação a diversos problemas, cuja soluções pertencem, habitualmente, à ação política. Possuem contrastes não só de ideias, mas também de interesses econômicos e de prioridades a respeito da direção a ser seguida pela sociedade. Esses contrastes existem em toda sociedade. Aliás, não há nada mais ideológico do que a afirmação de as ideologias estarem em crise ou de a distinção entre direita e esquerda ter desaparecido.

Politicamente, os jogos de interesses são muitos. Os diversos blocos, partidos e tendências têm entre si convergências e divergências. São possíveis as mais variadas combinações de umas com as outras. O maniqueísmo - doutrina fundada em princípios opostos, bem e mal, segundo a qual o Universo foi criado e é dominado por dois princípios antagônicos e irreduzíveis: Deus ou o bem absoluto, e o mal absoluto ou o Diabo - não é a forma adequada de se encarar essa distinção política: quem não é de direita é de esquerda ou vice-versa.

Entre a escuridão e a luz, existe a penumbra. Entre o preto e o branco, não existe apenas o cinza, mas sim um arco-íris de colorações políticas...

As posições “progressista” e “reacionária” não constituem monopólios permanentes. A reação, defensora de algum sistema político extremamente conservador, contrário às ideias capazes de levar a importantes transformações político-sociais, muda de defensores. Com o tempo, o que antes era popular, avançado e democrático pode se tornar populista, corporativista, retrógrado ou totalitário.

Mas “direita” e “esquerda”, argumenta Norberto Bobbio, em seu livro *“Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política”* (São Paulo, Editora da UNESP, 1995, 129 páginas) continuam a servir como pontos

de referência indispensáveis. Esse filósofo italiano contemporâneo levanta quais são os critérios para classificar alguém como de direita ou de esquerda.

Parte da constatação de os homens, por um lado, serem todos iguais entre si; de outro, cada indivíduo é diferente dos demais. Quem considera mais importante, para a boa convivência humana, aquilo comum capaz de os unir, em uma coletividade, está na margem esquerda e pode ser corretamente chamado de igualitário. Quem acha relevante, para a melhor convivência, a diversidade e/ou a competitividade, está na margem direita e, em geral, defende a meritocracia benéfica a seus pares.

São de esquerda as pessoas interessadas pela eliminação das desigualdades sociais. A direita insiste na convicção de as desigualdades serem naturais e, enquanto tal, não são elimináveis.

Entre os economistas, não há porque descartar a distinção política entre direita e esquerda. Tal com essa dicotomia, uma moeda possui duas faces, embora “cara” e “coroa” se alternem. Hora uma está por cima, hora outra. Mas há também dubiedade entre os economistas, aquela esquizofrenia de o “coração” (emoção) estar à esquerda mas a “cabeça” (razão) foi formada à direita.

Quais são as explicações convencionais para determinado economista ser classificado como de “direita”? Algumas são mais empiristas em vez de científicas, entre as quais ganha destaque a ideia de se tratar de mera adaptação ao ambiente competitivo profissional: para subir na carreira profissional, no setor privado, o oportunista imagina ser mais adequado se apresentar como defensor da “liberdade das forças de O Mercado”.

Outra explicação seria a adoção de conservadorismo de posição conquistada com a mobilidade social. Este alpinismo social dependeria de ambição ou da crença de ser superior aos outros, em *viés de auto atribuição*, típico em sociedade de desiguais, plena de conflitos de interesses. Porém, geralmente, esse excesso de otimismo é devido ao *viés de auto validação*: o sujeito pergunta apenas à gente com pensamento igual ao seu se, de fato, ele é superior aos colegas com pensamento diferente do deles. Torna-se por isso, simplesmente, um esnobe.

Nesse posicionamento ideológico direitista, é comum se adotar o chamado “discurso da competência”, ou seja, sugerir “não é qualquer um capacitado a dizer qualquer coisa a qualquer outro em qualquer ocasião e em qualquer lugar”. Só os “competentes” ou “eficazes”, nas entrelinhas, quem está falando e, no máximo, seus pares ou discípulos, podem se pronunciar. Os demais, por exclusão, são “incompetentes”.

A direita confia as desigualdades sociais poderem ser diminuídas quando se favorecer a competitividade geral. Ela minimiza a proteção social e maximiza o esforço individual. A esquerda prioriza a proteção contra a competição social. Na escolha entre a competitividade e a solidariedade, enfatiza esta última.

O que define a posição de direita é a ideia de a vida em sociedade reproduzir a vida natural, com sua violência, hierarquia e eficiência. Se os homens são seres biológicos desiguais, devem submeter-se à lei do darwinismo social. Segundo essa concepção, a sociedade mercantil faz também a seleção, neste caso “social”, entre os indivíduos capazes de se desenvolver – “os vencedores” – e aqueles com o potencial de apenas sobreviver – “os perdedores”.

A regra de ouro da direita econômica é: quem melhor se adapta ao meio ambiente econômico enriquece, inclusive dando continuidade a sua dinastia. O homem de direita, acima de tudo, preocupa-se com a defesa da tradição, herança e costumes conservadores.

Já a atitude de esquerda pressupõe a condição humana ser fundada pela negação da herança natural. A sociedade se desenvolve, opondo-se às forças cegas da natureza. O livre-mercado se inspira a livre-natureza. A civilização evoluiu com a proteção contra as forças livres da Natureza. Quem acredita na essência humana como essencialmente egoísta e imutável é de direita, mesmo sem saber.

Para ter consciência de si, assumindo claramente sua posição política na sociedade, a (re)leitura de Norberto Bobbio, em seu livro “*Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*”, é sempre oportuna.

Utopia de Thomas More

Thomas More (ou Morus, em latim) defende o *Epicurismo*, de maneira indireta, através da vida idealizada em uma ilha chamada *Utopia*, cujos habitantes acham estúpidez não procurar o prazer por todos os meios possíveis. A virtude, para eles, consiste em escolher entre duas volúpias, a mais deliciosa, a mais picante. E fugir dos prazeres aos quais se seguissem dores mais vivas em comparação ao gozo proporcionado por eles.

Epicurismo é um sistema filosófico. Prega a procura dos prazeres moderados para atingir um estado de tranquilidade e de libertação do medo, com a ausência de sofrimento corporal pelo conhecimento do funcionamento do mundo e da limitação dos desejos. No entanto, quando os desejos são

exacerbados podem ser fonte de perturbações constantes, dificultando o encontro da felicidade. Este exige manter a saúde do corpo e a serenidade do espírito.

Epicurismo é um sistema criado por um filósofo ateniense chamado Epicuro de Samos no século IV a.C. Existem vários fundamentos básicos do epicurismo, porém, se distingue o desejo para encontrar a felicidade e buscar a saúde da alma. O sentido da vida é o prazer, objetivo imediato de cada ação humana. Considera sem sentido as angústias em relação à morte e a preocupação com o destino.

Os seguidores do epicurismo são chamados de epicuristas e, de acordo com o sistema filosófico, devem procurar evitar a dor e as perturbações. Para tanto, necessita levar uma vida longe das multidões, mas não solitária, se afastar dos luxos excessivos, se colocar em harmonia com a natureza e o desfrute da paz.

Outro valor defendido pelo epicurismo e seus defensores é a amizade. A amizade traz uma grande felicidade para as pessoas, porque a convivência pode ocasionar uma troca saudável de pensamentos e opiniões enriquecedoras.

Segundo Epicuro, o criador do epicurismo, as pessoas não podem viver de forma agradável se não forem prudentes, gentis com os outros e justas em suas atitudes e pensamentos sem viver prazerosamente. As virtudes então devem ser praticadas como garantia dos prazeres.

Praticar virtudes severas, renunciar aos prazeres da vida, sofrer voluntariamente a dor e nada esperar depois da morte em recompensa às mortificações da terra seria o cúmulo da loucura para os utopianos. Em última análise, reduzem todas as ações e todas as virtudes à finalidade do prazer e entendem a volúpia como todo estado ou movimento da alma e do corpo, no qual o homem experimenta deleite natural.

Por isso, o ser humano deveria compreender os bens procurados sem injustiça, os gozos não impeditivos de um prazer mais vivo e não acarretadores de algum mal. *Bens da moda* são desejados porque outros já os possuem, ou seja, por inveja: querer ter igual aos outros. *Bens esnobes* são desejados porque os outros não os possuem, devido ao desejo de ser diferente, exclusivo, de se “destacar da multidão” pelo gosto peculiar. *Bens de consumo conspícuo* são facilmente notados e desejados quando são logo reconhecidos como caros.

Bens básicos são *sui generis*, isto é, não fazem parte de outro bem. São indispensáveis porque atendem necessidades ou condições *sine qua non*.

Desse modo, qualquer pessoa, não os possuindo, tem perda ou danos sérios. São bens finais, ou seja, bons em si mesmo - e não apenas um meio para alcançar outro bem. Finalmente, são universais, pois pertencem à vida boa de maneira geral, não apenas a algum conceito particular e local da vida boa.

Bens são básicos pela qualidade e não em função da quantidade. Não são avaliados por estatística, pois bens básicos são objetos de discernimento, não de medição. A publicidade bombardeia a mensagem de tudo propagandeado é (ou poderia ser) tratado como um bem essencial.

Bens essenciais são saúde (sem impedimento do corpo), segurança (sem perturbação por violência física ou econômica), personalidade (espaço privado para se assumir), respeito (mútuo, tolerância, civilidade), harmonia com a natureza, amizade (afeto desinteressado, com igualdade e solidariedade), e lazer (atividade criativa em lugar de trabalho ou descanso alienantes).

Humanista típico, Thomas More sintetiza, no livro denominado *Utopia*, o paganismo do pensamento clássico grego com a concepção de vida do cristianismo. A Utopia constitui expressão do desejo de reforma de toda a vida social, política e religiosa dos europeus do século XVI, com o Renascimento. É o livro matriz de outras tentativas de retratar uma sociedade ideal.

Em 1516, More contrapõe ao nascente capitalismo comercial uma sociedade idealizada como comunista. Para abolir a ideia da propriedade individual e absoluta, os utopianos trocam de casa a cada dez anos e tiram em sorteio a lhes cedida nas partilhas periódicas. Não se exige qualquer espécie de pagamento, seja em dinheiro, seja em outras mercadorias. O mercado atende à subsistência por oferta dos diferentes produtos por todas as famílias.

Os habitantes da Utopia professam várias religiões. Apesar dessa diversidade, os adeptos das diferentes seitas não entram em conflito e todas as crenças são integralmente respeitadas. O Estado não impõe nenhum credo e assegura a tolerância religiosa.

Quanto à organização política, a Utopia regula-se por um regime democrático, com um sistema completo de eleição dos magistrados até a autoridade máxima do príncipe, de forma a não permitir o abuso de autoridade. Muitas das principais instituições têm por finalidade impedir por todos os meios a possibilidade de os governantes conspirarem contra a liberdade, oprimirem o povo com leis tirânicas ou mudar a forma de governo.

Na verdade, mediante sua apresentação como uma sociedade imaginária, ou melhor, ideal, o autor da Utopia se permitia criticar os regimes políticos existentes sem correr perigo de censura. A Utopia, nesse sentido, é uma crítica à realidade!

Da Abolição da Propriedade

O imaginado interlocutor de Thomas Morus, autor da *Utopia* (1516), em sua Parte I, diz:

“Agora, caro Morus, vou revelar-vos o fundo de minha alma, e dizer-vos, os meus pensamentos mais íntimos. Em toda a parte, onde a propriedade for um direito individual, onde todas as coisas se medirem pelo dinheiro, não se poderá jamais organizar nem a justiça nem a prosperidade social, a menos caso denomineis justa a sociedade onde o que há de melhor é a partilha dos piores, e considereis perfeitamente feliz o Estado no qual a fortuna pública é a presa de um punhado de indivíduos insaciáveis de prazeres, enquanto a massa é devorada pela miséria.

Também, quando comparo as instituições utopianas com as dos outros países, não me canso de admirar a sabedoria e a humanidade de uma parte, e deplorar, da outra, o desvario e a barbaria.

Na Utopia, as leis são pouco numerosas. A administração distribui indistintamente seus benefícios por todas as classes de cidadãos. O mérito é ali recompensado e, ao mesmo tempo, a riqueza nacional é tão igualmente repartida de modo a cada um gozar abundantemente de todas as comodidades da vida.

Alhures, o princípio do teu e do meu é consagrado por uma organização cujo mecanismo é tão complicado quão vicioso. Há milhares de leis. Ainda assim não bastam para um indivíduo poder adquirir uma propriedade, defendê-la e distingui-la da propriedade de outrem. A prova é o número infinito de processos surgidos todos os dias e nunca terminados. Quando me entrego a esses pensamentos, faço inteira justiça a Platão e não me admiro mais como ele tenha desdenhado legislar para os povos não capazes de aceitar a comunidade dos bens.

Esse grande gênio previra, facilmente, o único meio de organizar a felicidade pública, seria a aplicação do *princípio da igualdade*. Ora, a igualdade é, creio, impossível em um Estado onde a posse é particular e absoluta, porque cada um se apoia em diversos títulos e direitos para atrair para si tudo quanto possa. A riqueza nacional, embora possa ser satisfatória para atender a todos, acaba por cair na posse de um reduzido número de indivíduos. Eles deixam aos outros apenas indigência e miséria.

Muitas vezes até a sorte do rico deveria caber ao pobre. Não há ricos avaros, imorais, inúteis, e pobres simples, modestos, cujo engenho e trabalho trazem proveito ao Estado, mas não o trazem a si mesmos?

Eis o que invencivelmente me persuade ser o único meio de distribuir os bens com igualdade e justiça e de trazer a felicidade ao gênero humano: *a abolição da propriedade*. Enquanto o direito de propriedade for o fundamento do edifício social, a esse mais numerosa e mais estimável não terá por quinhão senão miséria, tormentos e desesperos.

Sei existirem remédios capazes de aliviar o mal, mas estes remédios são impotentes para curá-lo. Por exemplo: decretar um máximo de posse individual em terras e dinheiro. Premunir-se por meio de severas leis contra o despotismo e a anarquia.

Denunciar e castigar a ambição e a intriga. Não traficar as magistraturas.

Suprimir o fausto e a representação nos altos cargos, a fim de o funcionário, para sustentar sua posição, não se entregar à fraude e à rapina. Ou a fim de ele não ser obrigado a dar aos mais ricos os cargos adequados aos mais capazes.

Estes meios, repito-o, são excelentes paliativos. Podem adormecer a dor e aliviar as chagas do corpo social. Mas não espereis com isto devolver-lhe a força e a saúde, enquanto cada um possuir solitariamente e absolutamente seus bens. Podeis cauterizar uma úlcera, mas inflamareis todas as outras. Curareis um doente, e matareis um homem são. Porque o que acrescentais ao haver de um indivíduo tirais ao de seu vizinho.

Disse More, então, a Rafael, seu interlocutor:

- “Longe de compartilhar vossas convicções, penso, ao contrário, o país onde se estabelecer a comunidade de bens seria o mais miserável de todos os países. Com efeito, como produzir para as necessidades do consumo? Todo mundo fugiria do trabalho e descansaria dos cuidados com sua existência sobre o trabalho dos outros. E, mesmo quando a miséria perseguisse os preguiçosos, desde quando a lei não mantenha, inviolavelmente, para e contra todos, a propriedade de cada um, a rebelião rugiria, sem cessar, esfomeada e ameaçadora, e a matança ensanguentaria vossa república.

Que barreira oporíeis à anarquia? Vossos magistrados têm apenas uma autoridade nominal; estão despidos, despojados de tudo imposto pelo temor e pelo respeito. Não chego nem mesmo a conceber a possibilidade de governo nesse povo de niveladores. Ele repele toda espécie de superioridade”.

- “Não me espanto com tais pensamentos, replicou Rafael. Vossa imaginação não poderia fazer a menor ideia de uma tal República, ou dela tem apenas uma ideia falsa. Se tivésseis estado na Utopia, se tivésseis

assistido ao espetáculo de suas instituições e de seus costumes, como eu - quando lá passei cinco anos de minha vida, e eu me decidi a sair senão para revelar esse novo mundo ao antigo -, confessaríeis: *em nenhuma outra parte existe sociedade perfeitamente organizada.*”

- “Pois então, disse eu a Rafael, fazei-nos a descrição desta ilha maravilhosa.”

Da Economia dos Utopianos

Toda a república utopiana é como uma única e mesma família, afirma Thomas Morus no livro “*Utopia*” (1516).

A ilha é sempre abastecida por dois anos, na incerteza de uma boa ou má colheita para o ano seguinte. Exportam-se para fora da ilha os gêneros supérfluos, tais como trigo, mel, lã, linho, madeiras, matérias para tinturas, peles, cera, sebo, animais.

A sétima parte dessas mercadorias é distribuída aos pobres do país para onde se exporta. O resto é vendido a um preço moderado. Este comércio permite à Utopia importar não somente objetos de necessidade, o ferro, por exemplo, como, também, uma massa considerável de ouro e prata.

Desde quando os utopianos praticam este negócio, acumularam uma quantidade incrível de riquezas. Por isso lhes é indiferente, hoje, vender à vista ou a prazo.

Habitualmente, recebem vales em pagamento, mas não se fiam em assinaturas individuais. Os vales devem estar revestidos das formas legais e garantidos à fé e selo da cidade do aceite. No dia do vencimento, a cidade signatária exige o reembolso aos devedores particulares. O dinheiro é depositado no tesouro público e o seu valor é garantido até quando os credores utopianos o reclamem.

Estes não reclamam quase nunca o pagamento da dívida inteira. Acreditariam cometer uma injustiça, tirando a um outro uma coisa necessária e para ele inútil.

Entretanto, há casos com a retirada de toda a soma lhes devida. Isto acontece quando querem se servir desta para emprestar a uma nação vizinha ou para empreender uma guerra.

Neste último caso, juntam todas suas riquezas para fazer como fosse uma trincheira de metal contra os perigos urgentes e imprevistos. Estas riquezas são destinadas a engajar e a pagar copiosamente as tropas

estrangeiras, porque o governo da Utopia prefere expor à morte os estrangeiros em vez dos seus cidadãos.

Ele sabe também o inimigo mais encarniçado se vender algumas vezes, se o preço da venda estiver à altura de sua cobiça. Em geral, o dinheiro é o nervo da guerra, quer para comprar traições, quer para combater abertamente.

Para tais fins, os utopianos têm sempre à sua disposição imensos tesouros. Mas, longe de conservá-los com uma espécie de culto religioso, como fazem outros povos, eles os empregam em coisas as quais mal ousou dizer-vos.

Temo não acreditar, pois eu mesmo, confesso-vos francamente, se não tivesse visto a coisa não acreditaria sobre palavra. Isto é muito natural. Quanto mais os costumes estrangeiros são opostos aos nossos, menos estamos dispostos a acreditar neles.

Contudo, o homem sábio julga, judiciosamente, ao saber como os utopianos pensam e agem de modo exatamente contrário aos outros povos. Ele não se surpreenderá eles empregarem o ouro e a prata de modo inteiramente diverso de nós. Na Utopia, não se utiliza jamais dinheiro em moeda nas transações mútuas. São elas reservadas para os acontecimentos críticos sempre possíveis, ainda sendo incertos.

O ouro e a prata não têm, nesse país, mais valor além daquele lhes dado pela natureza.

Esses dois metais são ali considerados bem abaixo do ferro, o qual é tão necessário ao homem quanto a água e o fogo. Com efeito, o ouro e a prata não têm nenhuma virtude, nenhum uso, nenhuma propriedade cuja privação acarrete um inconveniente natural e verdadeiro. A loucura humana pôs tanto valor em sua raridade.

A natureza, esta excelente mãe, escondeu-os em grandes profundidades, como produtos inúteis e vãos. Enquanto isso, expõe a descoberto a água, o ar, a terra, e tudo o que há de bom e realmente útil.

Os utopianos não escondem seus tesouros nas torres, ou em outros lugares fortificados e inacessíveis. O vulgo, em uma extravagante malícia, poderia suspeitar o príncipe e o senado enganarem o povo, enriquecendo-se e pilhando a fortuna pública.

Com o ouro e a prata não se fabricam nem vasos, nem obras artisticamente trabalhadas. Porque, se houvesse necessidade de um dia fundi-

los, para pagar o exército em caso de guerra, aqueles porventura tivessem colocados sua afeição e suas delícias nesses objetos de arte e de luxo, sentiriam, ao perdê-los, uma dor amarga.

A fim de prevenir esses inconvenientes, os utopianos imaginaram um uso perfeitamente em harmonia com o restante de suas instituições, mas em completo desacordo com as do nosso continente, onde o ouro é adorado como um Deus, procurado como o bem supremo.

Eles comem e bebem em louça de barro ou vidro. Se é elegante na forma, é, no entanto, despida do menor valor. O ouro e a prata são destinados aos usos mais vis, tanto nas residências comuns, como nas casas particulares. São feitos com eles até os vasos [sanitários] noturnos. Forjam-se cadeias e correntes para os escravos, e marcas de opróbrio para os condenados por terem cometido crimes infames. Estes últimos levam anéis de ouro nos dedos e nas orelhas, um colar de ouro no pescoço, um freio de ouro na cabeça.

Assim, tudo concorre para manter o ouro e a prata na ignominia. Entre outros povos, a perda da fortuna é um sofrimento tão cruel como um dilaceramento de entranhas. Mas quando se arrancasse à nação utopiana todas suas imensas riquezas ninguém pareceria ter perdido um cêntimo.

Os utopianos recolhem pérolas na sua costa, diamantes e pedras preciosas em certos rochedos. Sem ir à cata desses objetos raros, eles gostam de os polir, quando a sorte os presenteia, a fim de adornar os seus filhinhos. Eles ficam todo orgulhosos de trazer esses ornamentos.

Mas, quando crescem, percebem logo estas frivolidades não serem convenientes senão às crianças pequenas. Então, não esperam pela observação dos pais. Espontaneamente, e por amor próprio, livram-se desses enfeites. É como entre nós, quando as crianças vão crescendo, automaticamente, abandonam as bolas e as bonecas.

Estas instituições, tão diferentes das dos outros povos, gravam no coração do utopiano sentimentos e ideias inteiramente contrárias às nossas.

(...)

Os utopianos admiram-se de seres razoáveis poderem se deleitar com a luz incerta e duvidosa de uma pedra ou de uma pérola, quando têm os astros e o sol para encher os olhos.

Encaram como louco aquele ser humano se acreditar mais nobre e mais estimável só porque está coberto de uma lã mais fina, lã tirada das costas de um carneiro. Ela foi usada primeiro por este animal.

Admiram-se quando o ouro, inútil por sua própria natureza, tenha adquirido um valor fictício tão considerável. Indica ser muito mais estimado se comparado ao próprio homem, ainda quando somente o homem lhe tenha dado este valor e dele se utilize, conforme seus caprichos.

Espantam-se também quando um rico, de inteligência de chumbo, estúpido como uma acha de lenha, tão tolo quanto imoral, mantém em sua dependência uma multidão de homens sábios e virtuosos, apenas porque a sorte lhe deixou algumas pilhas de escudos.

Mas, dizem, a fortuna pode traí-lo e a lei - tanto quanto a sorte precipita frequentemente o homem do pináculo ao lodo - pode arrancar-lhe o dinheiro, fazendo-o passar às mãos do mais ignóbil de seus lacaios. Então, este mesmo rico se sentirá feliz em passar também, na companhia de seu dinheiro, a serviço de seu antigo criado.

Há uma outra loucura capaz de levar os utopianos ao menosprezo, e dificilmente a concebem: é a loucura de quem rende homenagens quase divinas a um homem porque ele é rico, sem serem, entretanto, nem seus devedores nem seus súditos. Os insensatos sabem, não obstante, como é sórdida a avareza desses egoístas. Sabem, perfeitamente, nunca terão um vintém de todos os tesouros destes últimos.

[O Grande Debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o Nascimento da Esquerda e da Direita](#)

Yuval Levin, em seu livro *“O grande debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o nascimento da esquerda e direita”* (tradução Alessandro Bonruquer. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017), conta Edmund Burke ter sido um político e escritor britânico, irlandês de nascimento. Era um homem de opiniões intensas e com um talento sem igual para expressá-las em retórica política.

Foi o mais devoto e capaz *defensor de sua época das tradições da Constituição inglesa*. Reformador paciente e gradual das instituições de seu país, esteve entre os primeiros e certamente mais inflexíveis e efetivos críticos do radicalismo da Revolução Francesa na política inglesa.

Thomas Paine, um inglês imigrante para os Estados Unidos, tornou-se uma das mais importantes e eloquentes vozes na defesa da independência das colônias. Quando a revolução começou a ferver na França, tornou-se advogado influente da causa revolucionária, como ensaísta e ativista em Paris e Londres.

Mestre da língua inglesa, acreditava fervorosamente no potencial do liberalismo iluminista para fazer avançar a causa da justiça e da paz, ao desalojar os regimes corruptos e opressores e substituí-los por governos de modo a responderem ao povo. Foi um brilhante e apaixonado *defensor da liberdade e da igualdade*.

Ambos eram homens de ideias e de ação – com uma retórica política poderosa e profundo comprometimento moral com uma causa. Ambos viram nos debates da época bem mais além das particularidades dos eventos motivadores. Eles se conheciam, encontraram-se várias vezes, trocaram cartas e responderam publicamente aos textos publicados um do outro. Sua disputa privada e pública sobre a Revolução Francesa foi chamada de “talvez o mais crucial debate ideológico jamais conduzido em inglês”.

Mas sua profunda discordância se estende muito além de seus confrontos diretos. Cada um deles deu voz a uma visão de mundo profundamente diferente sobre algumas das mais importantes questões do pensamento político liberal-democrático.

Embora os grandes argumentos da época certamente não pudessem ser integralmente capturados no debate entre Burke e Paine, as importantes questões em jogo podem ser compreendidas com muito mais clareza através do estudo cuidadoso de suas opiniões. Todavia, os termos e assuntos precisos de seu desacordo (especialmente se relacionados a questões além da própria Revolução Francesa) permanecem surpreendentemente sem exame.

Este livro procura examinar essa discordância entre os dois e, a partir dela, aprender sobre a política tanto de sua era quanto da nossa. Usando não apenas o debate sobre a Revolução Francesa, mas também seu grande volume de textos e correspondências, o livro explorará os temas de sua disputa, exibindo as visões de cada um sobre história, natureza, sociedade, razão, instituições políticas, liberdade, igualdade, direitos e outros assuntos-chave, e buscando as premissas para seu entendimento da vida política.

Yuval Levin defende Burke e Paine oferecerem um caso coerente e, na maior parte do tempo, internamente consistente sobre o caráter da sociedade e da política. Os argumentos de cada um deles podem ser amplamente iluminados ao serem contrastados com os do outro. Demonstra os diversos argumentos entre eles estarem unidos por uma discordância sobre a autoridade em certo momento passado da vida política. Há muito mais nessa discordância além de uma séria, porém simples, disputa entre tradição e progresso.

O conservadorismo reformador de Burke e o progressismo restaurador de Paine são mais complexos e coerentes do parecido à primeira vista. Uma

consideração cuidadosa de ambos pode esclarecer os termos de nossos próprios debates, especialmente a fundamental linha divisória de nossa política. Como Burke e Paine nos mostrarão, a linha entre progressistas e conservadores realmente divide dois tipos de liberais e duas visões distintas da sociedade liberal.

No caso de Burke, a principal questão foi:

- se ele teve um conjunto consistente de opiniões durante a vida ou
- se a Revolução Francesa o transformou de algum modo.

Ele passou as primeiras duas décadas de sua carreira política defendendo vários tipos de reforma: das finanças do governo inglês, de seu tratamento das minorias religiosas, de sua política comercial e outras. Passou grande parte do tempo lutando contra a inércia da política inglesa.

Mas, depois da revolução na França, cujo maior temor era ser importada para a Grã-Bretanha, transformou-se, acima de tudo, em um *defensor constante das tradições políticas inglesas*. Opôs-se vigorosamente a todos os esforços para enfraquecer o poder da monarquia e da aristocracia, bem como alertou contrarreformas na política fundamental como movimentos na direção de uma maior democratização. Elas poderiam separar a nação de suas longas tradições.

Consequentemente, às vezes foi acusado de modificar suas visões básicas e se voltar contra antigos partidários e amigos. A acusação foi ouvida pela primeira vez ainda em vida (enunciada por Paine, entre outros) e repetida por alguns de seus biógrafos e interpretadores desde então.

Mas tal acusação interpreta erroneamente suas visões iniciais e tardias, negligenciando os argumentos oferecidos tanto como reformador quanto como conservador da tradição política inglesa. Esses argumentos eram sempre sobre encontrar equilíbrio entre estabilidade e mudança – essa questão estava no âmago de suas ambições.

Ele foi um reformador quando alguns elementos da constituição inglesa ameaçavam sufocar o todo. Foi um preservador quando lhe pareceu a revolução ser a suprema inimiga da reforma. *Estabilidade*, para Burke, não é estagnação, mas uma maneira de pensar sobre a mudança e a reforma, e sobre a vida política em geral. Essa foi uma metáfora central em seu pensamento político.

No caso de Thomas Paine, a principal questão, capaz de dividir acadêmicos a respeito, é ainda mais profunda: ele realmente foi um *pensador político* ou apenas um *panfletário e agitador* particularmente apaixonado?

Embora suas habilidades retóricas sejam inquestionáveis, sua seriedade — sua preocupação com ideias políticas genuínas — às vezes é colocada em dúvida. Críticos de sua própria época tentaram desconsiderá-lo como raivoso criador de slogans ou, como disse o próprio Burke, um homem sem “nem mesmo uma moderada porção de qualquer tipo de educação”. E alguns acadêmicos desde então repetiram a acusação de Paine trazer mais calor em vez de luz aos assuntos tratados.

Mas tais acusações sempre foram tingidas por um revelador esnobismo. Foram feitas por oponentes políticos. Eles consideravam a filosofia de Paine pouco séria e, desse modo, estiveram inclinados a ver seus defensores — sobretudo quem não correspondia à descrição tradicional do filósofo culto — como igualmente pouco sérios.

Ele certamente não era um intelectual erudito como Burke. Sua educação formal era mínima e seu envolvimento com a tradição filosófica do Ocidente continha as reveladoras arestas de um autodidata.

Tem-se a sensação de ele obter um prazer sardônico com sua peculiar, embora claramente falsa, alegação de, em todos os seus prolíficos anos como autor: “jamais ter lido livros ou estudado as opiniões de outras pessoas; pensei por mim mesmo.” Ele sempre “pensava mais em lugar de ler”. Seus textos de fato são notavelmente (embora longe de inteiramente) isentos de referências explícitas a grandes pensadores do passado. Ele tampouco teve a intensa e extensa exposição à prática política da qual Burke podia reivindicar.

Contudo, seu imenso papel tanto na Revolução Americana quanto na resposta do mundo inglês à Revolução Francesa não foi acidental, nem era um caso de *timing* afortunado ou puramente resultado de seus excelentes textos. Ao contrário, seu grande poder retórico vinha de sua habilidade de:

1. colocar mesmo os leitores apenas modestamente educados em contato com profundas questões filosóficas e
2. dar a essas questões um imediatismo e uma intensidade com as quais poucos pensadores políticos podiam igualar.

Ele entendia *a política como sendo movida por princípios* e achava os sistemas políticos terem de responder ao tipo correto de ideais filosóficos — especialmente *igualdade e liberdade*. Por mais estabelecidos e grandiosos pudessem ser, e por mais profundas fossem suas raízes, todos os regimes

tinham de ser avaliados em função de quão bem defendiam esses valores humanos básicos.

Assim, os princípios políticos e sua comprovação nas ações políticas eram fundamentais para seu argumento. Surgiam com ainda mais destaque em seus textos se comparados aos de Burke.

Revolução: Retorno à Sociedade Natural

Yuval Levin, em seu livro “*O grande debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o nascimento da esquerda e direita*”, conta Paine ter começado quase todos os seus textos principais repetindo afirmações básicas. Essas características-chave vieram de Thomas Hobbes, John Locke e outros pensadores políticos do Iluminismo.

É o ponto de partida de sua filosofia: a reflexão sobre política deve começar com os fatos naturais permanentes sobre os seres humanos. Significa dever começar com o próprio homem, separado da sociedade. Portanto, em essência, antes da sociedade, ou melhor, na sociedade natural. A única fonte confiável de autoridade é a original.

Em sua origem, o homem é um indivíduo. Como não mantém relações sociais, não é tolhido por distinções sociais e, portanto, é igual a todos os outros homens. As hierarquias sociais não possuem fundação natural.

Para ele, há um passo intermediário crucial entre o estado natural e a comunidade política: *a sociedade natural existente, inicialmente, sem governo*. Quando os seres humanos se reuniram em sociedade, os motivos e as necessidades, capazes de os reunir, governaram naturalmente sua cooperação. Assim, eles atingiram um grau relativamente sofisticado de vida social sem a necessidade de governo. Mas, com o tempo, ao conseguirem superar essas necessidades, relaxaram em seus deveres e alguma forma de governo se tornou imprescindível para conter seus vícios.

Paine se preocupa mais com essa *distinção entre sociedade e governo* se comparado a muitos dos teóricos liberais, surgidos antes dele, porque ela é crucial para sua defesa da revolução, tanto nos Estados Unidos quanto na França.

Ele tem uma resposta para a acusação (feita por Edmund Burke, entre outros) de uma revolução total trazer a dissolução da própria sociedade e tornar ilegítimo qualquer governo caso se seguisse.

- Primeiro, *a sociedade é mais antiga e importante se comparada ao governo.*
- Segundo, *a revolução consiste em uma reversão à sociedade natural*, com o objetivo de estabelecer um novo governo a partir das mesmas origens do antigo, mas melhor e mais justamente formado e organizado.

Esse é o significado de uma revolução para ele: essencialmente, *um retorno ao passado distante para recomeçar e fazer melhor.* A renovação, em sua mente, contudo, não era um retorno a algum período anterior da história humana registrada. Em vez disso, ele buscava um retorno à pureza da natureza. Embora devesse informar nossa vida política, jamais fora adequadamente colocada em prática como princípio organizador do governo.

Nisso, sua ética revolucionária era realmente progressista, ainda quando olhasse para trás, para o próprio início da política. Ela se entendia como inovadora, porque começava com uma concepção da natureza jamais alcançada. A natureza sempre fora como era, mas estava apenas começando a ser compreendida.

Em sua origem, um governo legítimo é estabelecido pela escolha das pessoas. Quando movidas pela necessidade de criar um regime, elas se reúnem, formando um tipo de parlamento onde cada cidadão tem seu próprio assento “por direito natural”.

Mas, com o tempo e o crescimento da comunidade, torna-se impossível todos cuidarem pessoalmente e o tempo todo das questões públicas. Assim, as pessoas nomeiam representantes: “agem da mesma maneira como todo o corpo de pessoas agiria se estivesse presente”. De acordo com Paine, essa *democracia representativa* é a forma de governo mais alinhada com a natureza.

Mas, é claro, não era a forma mais comumente encontrada no mundo em seu tempo. Ele acreditava a forma mais comum naquela época, a monarquia, traçar suas origens, sem exceções, a algum usurpador. Ele se estabelecera sobre os outros pela força. Não havia justificativa na natureza para tal poder desigual e, portanto, também não havia justificativa na prática.

Os reis e os nobres em geral tentam se retratar como possuidores de elevadas origens, perdidas nas névoas da história, algo não aceito por Paine. E, pior ainda, os monarcas passam seu poder ilegítimo para os filhos, negando os direitos naturais do povo para além de suas próprias vidas. Por causa de sua insistência na importância das origens, Paine considera *o princípio da hereditariedade dinástica* praticamente a raiz de todo o mal. Ao compelir os

homens a aceitarem as decisões das gerações passadas, ele lhes nega seu direito natural à autodeterminação e, portanto, é um princípio de governo profundamente antinatural.

Assim, de modo consistente, ele afirma a supremacia da Natureza, compreendida em termos de princípios acessíveis à razão, sobre a História, compreendida como um catálogo dos fracassos humanos em aplicar princípios adequados à Política.

Os fatos ensinados pela natureza sobre os seres humanos explicam porque as sociedades surgiram e nossa natural imperfeição explica porque o governo legítimo é necessário. Em contrapartida, a existência de governos ilegítimos explica as guerras, a pobreza e infinitos outros problemas.

A solução é substituir os governos ilegítimos por outros, mais alinhados com a emergente compreensão da natureza do homem. Dessa forma, avança a causa da paz natural. O fim de uma revolução política propriamente compreendida é o retorno à sociedade natural com esse objetivo em mente. A maior parte das ideias políticas de Paine começa com essas reflexões sobre a natureza e persegue suas implicações.

Reforma: Conservadorismo da Sociedade Histórica

Yuval Levin, em seu livro *“O grande debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o nascimento da esquerda e direita”*, conta Edmund Burke ter começado a própria carreira pública ao rejeitar precisamente a visão de Natureza e suas relações com a Política exposta por Thomas Paine. Olhar para além de todas as instituições convencionais e aceitar somente a Natureza, compreendida estritamente como um conjunto abstrato de regras, como fonte de autoridade ou *insight* sobre as questões humanas seria bastante corrosivo para a vida política e social.

Burke sugere tal método poder facilmente solapar qualquer outra forma de governo e, de fato, qualquer outra instituição humana. Em primeiro lugar, ele acredita o método ser errado porque dá excessivo valor aos inícios sociais e políticos. E considera a exposição das origens uma empreitada errônea, desnecessária e potencialmente destrutiva.

Um governo não deriva sua legitimidade de princípios adequados retirados da natureza. Em vez disso, desenvolve-se ao longo do tempo, em linhas capazes de servir às necessidades e ao bem-estar do povo. Portanto, indicam alguma ideia natural sobre o que é bom.

O início de qualquer sociedade quase certamente envolve algum tipo de barbarismo, para não dizer crime. Mas, com o tempo, ao responder lentamente a exigências circunstanciais, as sociedades desenvolvem formas mais maduras – um processo capaz de levar à legalidade governos inicialmente violentos.

Um retorno ao início, desse modo, não ofereceria uma oportunidade para começar de novo com base nos princípios adequados, mas, ao contrário, traria o risco de *reversão ao barbarismo*.

Essa *rejeição da importância do início* separa Burke da vasta maioria dos pensadores políticos da tradição ocidental – de Platão e Aristóteles, passando por Hobbes e Locke, e chegando a seus sucessores modernos. Esses pensadores argumentam a fundação ter sido um momento político crucial, quando o caráter do regime recebe sua forma decisiva.

Burke afirma um regime assumir sua forma com o tempo. Jamais é, realmente, efeito de uma única e instantânea regra. Assim, sua forma original (e muito menos a origem de toda a sociedade política) não é tão crucial quanto sua forma e sua função atuais e seu desenvolvimento até esse ponto.

Paine critica intensamente essa denigração dos inícios. Argumenta ser, simplesmente, um esforço para não confrontar as origens particularmente ilegítimas da Grã-Bretanha. Burke reconhece seu receio, notando a familiaridade íntima com as origens bárbaras de seu regime poder solapar o patriotismo do povo. Mas sua maior preocupação é, ao olhar para a história em busca da natureza, as pessoas ignorarem a melhor fonte disponível de sabedoria e instrução, procurando por uma fonte incapaz de oferecer algum conhecimento útil sobre a vida política.

Ele jamais se preocupa em contestar as alegações de Paine e de outros teóricos liberais sobre o que a natureza pré-social do homem pode nos dizer. Para começo de conversa, Burke acha absurdo pensar sobre um homem pré-social.

Isso não significa a compreensão da natureza do homem não ser crucial para compreender a sociedade e a política, mas ele argumenta: para aprender sobre a natureza do homem, precisamos entender o homem como ele é e, pelo sabido, sempre foi: uma *criatura social*, vivendo com outros homens em uma sociedade organizada e com governo. Imaginá-lo solitário e associal é ignorar o próprio homem em busca de uma abstração com pouco a nos ensinar. Considera em suas contemplações o homem social civil, e nenhum outro.

As instituições sociais certamente são convencionais. Elas frequentemente são invenções de profunda sabedoria humana e não Direitos do Homem, como algumas pessoas – não muito sabiamente, em sua opinião – as chamam. Mas faz parte da natureza humana efetuar tais convenções.

Cometemos um sério erro ao fazermos severa distinção entre natural e artificial nos assuntos humanos. Portanto, ignoramos tudo realizado pelo homem no mundo ao buscarmos compreender apenas sua natureza.

A distinção entre Artifício e Natureza é crucial para a visão de mundo de Thomas Paine, porque sua principal acusação aos regimes corruptos – as aristocracias e monarquias – é a de erguerem barreiras artificiais entre a Natureza e o Homem. Dessa forma, negam aos seres humanos individuais seus direitos naturais.

Uma revolução, como Paine a vê, derruba todas as convenções e retorna às condições originais das quais os regimes emergem, para regenerar e recomeçar. Ao negar a completa distinção entre natural e artificial ou convencional, portanto, Burke nega a possibilidade de tal reversão. Os regimes, diz ele, são construídos primariamente sobre convenções. São naturais no sentido de talentos artísticos e artifícios serem naturais ao homem. Uma sociedade não pode ser baseada em direitos só existentes fora da sociedade.

“Os pretensos direitos do homem causaram toda essa confusão”, escreve Burke, em 1791, em relação à Revolução Francesa, em resposta direta a Paine: “não podem ser os direitos do povo. Pois ser povo e ter esses direitos são coisas incompatíveis. Um supõe a presença e o outro a ausência de um estado de sociedade civil.” Um povo, portanto, não pode retornar a um estado pré-social no qual tais direitos são efetivos porque, ao fazê-lo, deixa de ser povo.

A ideia de revolução de Paine, portanto, parece uma receita para o suicídio social, porque se baseia na presunção – falsa para Burke – de, pela natureza das coisas, a sociedade persistir quando seu regime for dissolvido. Na onda de tal dissolução, argumenta Burke, não haverá regras ou métodos para um novo regime se formar: nenhuma proteção à propriedade ou às pessoas, nenhuma razão para seguir um líder ou aderir ao domínio da maioria, nenhuma maneira de se “regenerar”.

De fato, ele considera apavorante o próprio desejo por tal regeneração da sociedade.

Razão e Prescrição

Yuval Levin, em seu livro “*O grande debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o nascimento da esquerda e direita*”, alega: se a igualdade natural é a premissa crucial da política liberal iluminista e o governo por consentimento é sua forma essencial, então a razão humana é sua grande força motriz. A razão corta através das moralizantes platitudes da velha ordem, demonstra a verdade e as consequências de nossos direitos e nos ajuda a modelar uma nova ordem construída para servir à justiça. A Era das Revoluções se entendia como defensora da causa da razão na vida política.

Nos Estados Unidos, os líderes revolucionários entendiam o respeito decente pelas opiniões da humanidade exigir serem declaradas as causas incitadoras das ações, para inspeção à luz da razão. Na França, os revolucionários mais ardentes se consideravam uma espécie de culto da razão. Para um grande número de europeus, considerando sua época como um Século de Iluminismo, foi a razão humana libertada, especialmente pelas novas ciências naturais e seus métodos, o agente capaz de lançar nova luz sobre velhos dilemas.

Daí porque era central a ideia de uma política verdadeiramente racional para o auto entendimento do liberalismo iluminista. Essa era, sem surpresa, um ponto de grande contenda entre Burke e Paine. Este entendia sua própria era como “a Era da Razão”, como intitulou seu último livro.

Ele achava a combinação de novos *insights* na Ciência Política e mais espaço para os cidadãos exercerem sua própria razão individual em relação às questões públicas livrariam as sociedades liberais de antigos preconceitos. Abririam caminho para uma nova política de liberdade.

Burke achava a tarefa de governar comunidades humanas era operação complexa demais para ser simplificada em uma série de questões pseudocientíficas a serem resolvidas por exercícios lógicos. Isso exigia, em sua opinião, um grau de conhecimento e sabedoria sobre as questões humanas. Só poderia ser obtido com a própria experiência em sociedade.

Suas opiniões, em outras palavras, eram extensões diretas de suas visões de mundo mais amplas, baseadas no *método indutivo-histórico* e não no *método dedutivo-racional*. Ofereciam um melhor entendimento das questões fundacionais da Política moderna. Sua disputa, conseqüentemente, aprofundava-se ao se mover dos fins para os meios do pensamento político.

A crença de Edmund Burke na complexidade da natureza humana e na insuficiência da escolha o levou a ser bem mais cético se comparado à maioria de seus pares sobre o potencial da razão para guiar a ação política. Ele

rotineiramente zombava da ideia de o racionalismo dos radicais trazer grande iluminação a um mundo até então sombrio. Ele se diz perplexo com as alegações dos revolucionários de possuírem um novo caminho para a sabedoria.

Há nisso algo além de sarcasmo contra os automeados “faróis da razão”. Ele acredita a ênfase na razão dos liberais e radicais do Iluminismo começar com um entendimento errôneo da natureza humana – o erro de tomar a parte pelo todo. A política deve se ajustar não ao pensamento humano, mas à natureza humana, da qual a razão é apenas uma parte, e de modo algum a maior. Ao ignorar as partes maiores – especialmente os sentimentos e as ligações afetivas impulsionadoras das pessoas –, perdem-se os mais importantes fatores por trás das ações políticas e dos elos sociais. Muitos dos maiores desafios necessários serem enfrentados por um estadista surgem de elementos menos racionais do caráter humano.

Governar, é claro, é uma atividade racional, e o pensamento político certamente deve ser guiado por alguns princípios gerais, mas é um erro assumir a hipótese de princípios efetivos podem ser retirados de *premissas abstratas*, em vez de da *experiência*. O geral deve ser derivado do particular, não o contrário.

Essa confusão sobre a relação entre teoria e prática em Política pode ter consequências perigosas, adverte Burke, porque, quando a vida política se torna uma representação da teoria, em vez de uma resposta a necessidades e desejos sociais particulares, ela se desliga tanto dos fins os quais devem guiá-la quanto dos limites os quais devem restringi-la. Ele acredita a importação de teorias diretamente para a vida política estar entre os principais erros tanto do governo inglês ao lidar com os Estados Unidos no fim dos anos 1770 quanto dos revolucionários na França uma década depois.

Na prática, a busca pela perfeição teórica é uma busca pelos extremos. E precisamente porque é fortalecida por teorias sofisticadas, seu extremismo resiste à contenção. Queixas antiquadas – movidas por lealdades locais ou nacionais ou necessidades materiais – possuem amarras naturais. O despotismo antiquado – movido pelo simples desejo por poder de um tirano carismático – não pode mascarar prontamente seus excessos.

Mas uma multidão movida por uma teoria não tem limites naturais e não pode ser facilmente dissuadida. Os líderes, ao alegarem defender uma verdade obtida por especulação filosófica, não se adequam ao perfil familiar do tirano. Os antigos tiranos adorariam poder fazer o feito pelos modernos revolucionários especulativos com facilidade.

Além disso, na busca de tais extremos, a fidelidade do povo à sociedade está sempre em questão. Quando a Política se torna uma maneira de pôr em prática premissas especulativas, toda prática, instituição e aliança política deve se explicar em termos filosóficos. Desse modo, nenhuma antiga tradição, instituição ou hábito pode resistir à luz escaldante da análise especulativa.

Uma política construída sobre a moderna razão inevitavelmente se torna uma profecia autorrealizável: rejeita tudo aquilo incapaz de se explicar em termos da moderna razão. Desse modo, deixa no lugar apenas os elementos da vida política correspondentes a seus padrões – sem levar em conta o que a sociedade realmente necessita ou o que se provou capaz de servir à comunidade em anos passados.

Ao buscar uma precisão teórica generalizada na política, ignorando características e fatos particulares e libertando um espírito de extremismo, o método especulativo dos radicais iluministas ameaça romper os elos entre a natureza humana e a vida política como Burke a compreende. E faz isso apoiado em uma noção de razão humana com a qual exagera amplamente a capacidade da mente individual de discernir as verdades políticas diretamente.

Assim, para além de sua preocupação com a importação dos métodos da Filosofia especulativa na Política, ele expressa profunda inquietação com o conceito de razão no coração desses métodos: uma faculdade racional individual. Sozinha, baseada em princípios evidentes, derivados de reflexos na natureza, pode avaliar a verdade ou falsidade de qualquer hipótese e aplicar regras gerais a qualquer circunstância.

Esse ideal moderno de razão é parecido demais com o *mito moderno do individualismo*. Sugere: cada verdade deve ser demonstrável ao indivíduo racional. Ao contrário, a razão humana, por maior seja sua importância, é muito mais limitada face ao sugerido por esse ideal. Esses limites indicam aos seres humanos mais sua mútua dependência de um individualismo radical. A natureza da razão, incluindo seus limites, é crucial para compreender os meios adequados de pensamento e ação política, ou seja, ação coletiva em busca de satisfazer seus interesses comuns.

Em seus textos públicos e privados sobre uma variedade de assuntos políticos, durante várias décadas, Thomas Paine faz uma extensa e determinada defesa da supremacia da razão humana individual - e sem auxílio externo. Era como era compreendida pelo *liberalismo iluminista*, baseado no hábito e na tradição.

Com essa afirmação, surge a necessidade de submeter cada instituição, prática, questão e ideal político à inspeção racional de cada indivíduo. Como a sociedade e a política respondem a princípios racionais e universais, elas devem responder à razão de um e de todos.

Em seus muitos textos políticos, discursos e cartas do mesmo período, Edmund Burke faz vigorosas objeções a esse modo de pensar. Suas objeções se baseiam em sua visão muito diversa da natureza humana, da vida política e dos limites da razão.

Burke defende uma ação política guiada pela *prescrição* e com vistas a mudanças graduais em resposta a necessidades particulares. Essa abordagem compensa o conhecimento limitado e os limites permanentes da razão por meio da confiança em precedentes passados e em uma agregação das opiniões individuais na (inevitavelmente partidária) política.

Essa disputa entre princípios universais e precedentes históricos – entre uma política de *conhecimento explícito* e uma de *conhecimento implícito* – está no âmago do debate capaz ainda de definir a política atual.

- As vozes progressistas, até hoje, argumentam ser dever de nosso sistema político favorecer *a especialização para tratar de problemas políticos e sociais com habilidade técnica*.
- Os conservadores afirmam o dever de favorecermos as instituições (como famílias, igrejas e mercados) capazes de canalizam o conhecimento implícito de muitos indivíduos e gerações, passaram pelos testes do tempo, e *contêm, em suas próprias formas, mais sabedoria em lugar de qualquer pessoa jamais poderia ter por si só*.

Essa disputa, explícita entre Burke e Paine, é outra versão da discordância sobre se a Política deve considerar:

1. *indivíduos abstratos, solitários e racionais* ou
2. *sociedades humanas particulares* em seus cenários sociais e históricos.

A questão forma uma corrente unificadora no debate Burke X Paine. Enquanto discutem a razão, eles discordam sobre o passado e sua relação com o presente – sobre se as circunstâncias com as quais nos recebemos, quando entramos no mundo, podem legitimamente fazer exigências sobre *a maneira como pensamos a Política*.

Essas discordâncias se combinam em uma profunda diferença sobre a natureza da mudança e da melhoria políticas. Suas diferentes avaliações da natureza dos eventos nos Estados Unidos de certo modo mascararam a

disputa, mas, quando a Era das Revoluções chegou ao clímax na França, suas diferenças chegaram rapidamente à superfície e moldaram o acalorado debate público entre eles.

A *discordância sobre a razão e a prescrição* é, em essência, uma discussão sobre as fundações teóricas ou conceituais da Política. Mas as posições de Burke e Paine possuem consequências muito práticas quando aplicadas à mudança política. Da razão e da prescrição, e de suas visões da natureza humana e da sociedade, eles chegaram aos argumentos pelos quais são mais conhecidos: aqueles sobre *a revolução* e *a reforma*.

Revolução versus Reforma

Yuval Levin, em seu livro “*O grande debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o nascimento da esquerda e direita*”, afirma Burke e Paine estarem muito conscientes de as ideias políticas resultarem em ação política. Ambos eram escritores e pensadores, mas também estavam profundamente envolvidos nas questões de seu tempo, quando os elos entre ideias e ações eram incomumente claros.

Suas ideias, conseqüentemente, apontam para duas visões da ação e da mudança – com Burke se baseando na *prescrição* para defender uma reforma lenta e incremental, e Paine usando a *racionalidade política* para argumentar ser somente um reinício radical a partir dos primeiros princípios capaz de redimir um governo ilegítimo.

Essas visões estavam evidentes em seus textos desde seus primeiros engajamentos políticos. Derivam claramente de suas reflexões sobre a sociedade e o homem. Mas vieram à tona mais forçosamente no período da Revolução Francesa, quando a questão sobre a relação entre os meios e os fins da mudança política se tornou subitamente urgente e proeminente.

Thomas Paine era um revolucionário autodeclarado. “Tomar parte de duas revoluções é viver com algum propósito”, escreveu orgulhosamente a George Washington. Esse propósito, desde suas explorações políticas mais iniciais até o fim de seus dias, foi a causa da justiça, através da aplicação da razão e dos princípios. Ele acreditava tal aplicação deveria começar do início, pois um regime profundamente corrupto ou danificado precisava ser substituído, e não consertado.

Várias vezes, ele expressou desgosto com as desculpas criadas pelos governos ilegítimos para o fato de maltratarem o povo em seus esforços para se manterem no poder. Somente uma solução total poderia dar conta de uma corrupção tão profunda. Para Paine, portanto, falar de *revolução* era falar de

destituição, de se livrar do peso de gerações de mau governo e iniquidade, deixando apenas a sociedade, essencialmente em seu estado natural.

Ele não tinha a ilusão de tal revolução ser fácil e nem encarava levemente os riscos e problemas envolvidos. Somente quando o regime é tão fundamentalmente corrupto torna impossível a própria ideia de uma boa lei. Então, as ações mais extremas se fazem necessárias. Ele teve o cuidado de enfatizar essa advertência porque queria deixar perfeitamente claro nem um governo estabelecido sobre princípios adequados nem a revolução exigida para conseguir tal governo serem o objetivo de seus esforços.

O objetivo da revolução é estabelecer uma nova ordem, não um estado revolucionário permanente. Somente a promessa dessa nova ordem, juntamente com os abusos da antiga, justifica a revolução. É uma insurreição cuja meta é o estabelecimento de um arranjo político estável.

O mandato concedido à revolução é excepcionalmente amplo. Ele atribui a miséria humana à própria ideia de “monarquia e governo hereditário”, e não apenas aos abusos particulares de certos regimes. Ele, relutantemente, reconhece o direito do povo de escolher um monarca. Mas, no auge da revolução, ele se declara republicano absoluto. “Todo governo hereditário é tirânico por natureza”, escreve, atacando apaixonadamente a própria noção de monarquia e aristocracia hereditárias.

Quando governos legítimos estivessem estabelecidos em todo o mundo, as revoluções seriam raras e os cidadãos deveriam solucionar seus problemas por meio da persuasão e da legislação. Mas, enquanto não fosse o caso - e, em sua opinião, não era o caso em nenhum lugar do mundo, com exceção dos Estados Unidos e da França revolucionária -, o único remédio à mão era recomeçar.

Na Era do Moderno Conhecimento sobre a Política, os velhos regimes europeus simplesmente já não eram adequados. O avanço do conhecimento e da civilização, ajudado pelo avanço da moderna razão e da ciência, torna cada vez mais agudas a inadequação e a ilegitimidade dos velhos regimes, e a ilegitimidade só pode ser solucionada pela revolução total.

Na prática, portanto, ele argumenta o momento exigir um completo e profundo recomeço político. As pessoas de todas as nações devem depor os velhos governos, quando eles pesam sobre elas, e recomeçar a partir de suas fundações sociais, construindo instituições políticas de acordo com os *princípios da igualdade, da escolha e da representação, tornados evidentes pela razão.*

Sua ideia de revolução é menos um remédio para um conjunto particular de problemas sociais e políticos e mais uma resposta à ausência de fundações políticas adequadas. Ele quer o retorno da sociedade natural. Acredita ela preceder a formação do governo e, desse ponto em diante, a construção de instituições e práticas completamente novas, desconectadas de qualquer uma com existência no velho regime. Isso exige o projeto e a implementação de formas sociais e políticas inéditas. A continuidade com os velhos regimes seria, em si mesma, prova da inadequação da reforma.

Reforma Contrarrevolucionária

Yuval Levin, em seu livro *“O grande debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o nascimento da esquerda e direita”*, afirma ter havido um tempo quando era impossível fazer o sr. Burke acreditar haver uma revolução na França.

A revolução total no coração da Europa parecia a Burke uma perspectiva radical demais para ser crível. Por essa mesma razão, quando ela de fato ocorreu, ele mal conseguiu conter sua preocupação com as consequências.

A revolução corporificava cada temor com o qual passara sua vida política tentando evitar. Era uma irrupção de radicalismo filosoficamente inspirado, motivado pelas mesmas teorias sobre a natureza humana e a política criticada há décadas por ele – um radicalismo tentava romper os elos da sociedade com seu passado e agir por meio do extremismo e da violência das massas.

Sem surpresa, portanto, sua resposta, do momento quando ficou consciente da escalada da violência em Paris até o fim de seus dias, cerca de sete anos depois, foi uma intensa e determinada oposição aos eventos na França. Ele se dedicou incansavelmente a abrir os olhos de seus compatriotas para o que julgava ser um perigo profundo e sem precedentes.

Durante a crise americana, jamais classificada por ele como revolução, ele acreditava as colônias terem se rebelado contra o mau governo inglês. Mas os franceses estavam se rebelando em nome do entusiasmo por uma nova teoria sobre o homem e a sociedade. Nesse processo, abalavam bem mais além das estruturas políticas. Nesse sentido, foi precisamente porque a revolução era sobre construir uma nova ordem, em vez de apenas rejeitar uma política ou governante particular, ele achou ela ter ido longe demais.

De acordo com Burke, a França após a revolução não era uma nação com um governo diferente, mas um grupo em uma disputa intelectual.

Ultrapassava suas fronteiras e tinha a ambição de chegar a todos os Estados europeus.

Sua veemente oposição foi claramente motivada pela preocupação de:

1. a próxima conquista da seita revolucionária ser a Grã-Bretanha;
2. os próprios radicais ingleses estarem trabalhando avidamente para criar o cenário para uma nova revolução inglesa, seguinte à francesa.

Ele temia as agitações de tais radicais criarem na Grã-Bretanha a impressão pelo povo inglês, assim como pelos estrangeiros, a impressão de a Nação como um todo estar prestes a se rebelar.

Ele não nega quando, por vezes, exista a necessidade de sérias mudanças políticas, ou quando o velho regime francês estava com grandes problemas, embora certamente os minimizasse às vezes. Ele não objeta ao desejo por mudança política, mas à deposição de todo o regime e da tradição política da França para realizar tal mudança.

Algumas das políticas do novo regime poderiam melhorar o destino do povo no curto prazo, pois “quem tudo destrói certamente removerá alguns agravos” e “quem faz tudo novo pode criar algo benéfico”. Mas, para desculpar a violência e o radicalismo da revolução apontando para algum benefício em particular, uma pessoa teria de provar que esse benefício não poderia ter sido alcançado por meio de uma reforma menos radical, e isso, segundo ele, era simplesmente falso. Ainda mais importante, o dano causado pelos meios e fins da revolução era muito maior se comparados aos seus modestos benefícios.

A derrubada de um governo, é claro, não é inédita, nem mesmo na história da Grã-Bretanha. Mas, para os ingleses, assim como para a maioria das nações civilizadas, a revolução é considerada justificável apenas durante uma necessidade absolutamente inevitável. Os franceses, contudo, a transformaram em regra. Esse tipo de extremismo é muito pouco adequado à vida política.

Além disso, as revoluções necessárias na Grã-Bretanha geralmente foram feitas para devolver algum equilíbrio à Constituição. Elas não buscaram substituir completamente o sistema de governo. Tais revoluções totais não podem ser justificadas nem mesmo pela necessidade, pois suas consequências são tão negativas e graves a ponto de serem o pior possível. Sempre haverá uma opção melhor.

Ao separar a vida política de toda prescrição e instituir o radicalismo iluminista como uma espécie de religião de Estado, a revolução vai além dos limites de qualquer necessidade e instaura um sistema incorrigível. Um governo revolucionário tão cheio de problemas fundamentais jamais poderá ser bom.

Por que o regime revolucionário seria tão completa e permanentemente sem solução? Burke vê o regime como uma instanciação das opiniões radicais sobre natureza, escolha e razão iluminista, descritas antes. Acredita quando todas elas são combinadas e colocadas em ação, o resultado ser um consumado desastre político. Fecha o caminho para seu próprio aperfeiçoamento.

Para começar, a revolução anula as verificações de moderação e os incentivos a ela, libertando os espíritos desenfreados. Seus líderes tratam a França como um país conquistado, apagando todos os vestígios anteriores de identidade e força.

Eles jogam as pessoas umas contra as outras para enfraquecer todas as partes da sociedade, com exceção do novo governo, e buscam particularmente subverter toda a estrutura e toda a ordem dos Estados mais bem construídos ao corromper as pessoas comuns com os frutos da pilhagem das classes superiores. Voltam os talentos dos melhores e mais brilhantes da nação contra a fortuna de suas grandes famílias.

Tudo isso cria novos hábitos de ação e pensamento. Enfraquecem sobremaneira a ordem política. Esses hábitos começam antes da revolução e são essenciais a ela. Uma revolução silenciosa no mundo moral precede a revolução política e a prepara. Uma vez conectados aos espetáculos da revolução real, esses hábitos criam uma fome pela ação política radical – essa fome deixa o povo insatisfeito com a vida normal e, desse modo, pouco inclinado a buscar a estabilidade.

Uma vez agitada, a imaginação permanece assim e busca um alvo para mais espetáculos e efeitos de palco. Burke teme o desencadeamento do fanatismo político. Um regime construído sobre tais teorias, com um público movido pelo fanatismo, rapidamente se tornará “uma tirania de multidões licenciosas, ferozes e selvagens, sem leis, maneiras ou morais, que, longe de respeitar o senso geral de humanidade, insolentemente busca alterar todos os princípios e opiniões que até agora guiaram e contiveram o mundo e forçá-los a se conformarem a suas opiniões e ações”.

Libertar essas forças não apenas destrói a estabilidade social como deixa o povo e o Estado em rota de colisão, pois o público rapidamente se cansará de seu novo regime e de suas inevitáveis restrições à liberdade

individual, exatamente como foi ensinado a se cansar do velho regime. E o Estado certamente o suplantará em tal conflito.

Com o tempo, portanto, a revolução movida pela fé na escolha e no individualismo dará origem a um regime destruidor da escolha e do individualismo. As ideias políticas por trás dessa revolução encorajam a deslealdade ao país em favor dos princípios iluministas. Mas, quando essa deslealdade se estender ao próprio novo regime, ele terá muito menos recursos se comparado aos seus predecessores para exercer autoridade, pois terá destruído a calma natural do povo.

Tendo nivelado a sociedade, o regime terá apenas a força a seu dispor e se verá compelido a destruir a dissensão. “Os reis são tiranos por uma questão de política quando os súditos se tornam rebeldes por uma questão de princípios.”

Nessa crise, o único recurso será um regime militar e, com ele, o fim de toda adorável conversa sobre os direitos do homem. Ele prevê a ascensão de um general carismático ao poder – uma predição capaz de prefigurar, sinistramente, a chegada de Napoleão.

De fato, precisamente por ser construído sobre um plano racional, o novo regime tem o potencial de possuir um poder imenso e previamente inconcebível e oprimir o indivíduo. Ironicamente, o regime construído explicitamente sobre os direitos do homem se ergue para destruir esses direitos mais efetivamente se comparado a qualquer antigo despotismo.

Para Burke, os revolucionários confundiram os sinais externos de despotismo (como nobres e padres) com suas causas. Então, como geralmente acontece na história, combateram o inimigo errado e podem acabar personificando o próprio mal a combater.

Emergência da Direita e da Esquerda

Yuval Levin, em seu livro “*O grande debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o nascimento da esquerda e direita*”, afirma: Burke reagiu com particular resistência e alarme à tentativa de alguns radicais de retratarem a Revolução Gloriosa de 1688, na Inglaterra, como uma espécie de prefácio da Revolução Francesa de 1789. Abomina a ideia de os whigs de 1688 terem transformado sua antiga monarquia em mero reinado eleito. Esse argumento era central para os defensores ingleses da Revolução Francesa.

O *Whig Party* era o partido com as tendências liberais no Reino Unido. Contrapunha-se ao *Tory Party*: este é o nome do antigo partido de tendência

conservadora do Reino Unido. Reunia a aristocracia britânica. *Whig* (ou *whigs*) é uma expressão de origem popular tornada termo corrente para designar o Partido Liberal no Reino Unido. Esta corrente liberal contribuiu para a formação do atual Partido Liberal Democrata: *Liberal Democrats*.

Está profundamente relacionado com o sector protestante, sobretudo calvinista na sua forma presbiteriana, das sociedades escocesa e inglesa. Historicamente, tem origem nas forças políticas escocesas e inglesas combatentes a favor de um regime parlamentar e protestante: o *Whig Party*.

Também está, embora não de forma exclusiva, na vertente do Partido Trabalhista: *Labour Party*. O Partido Trabalhista do Reino Unido é um partido político socialdemocrata de centro-esquerda do Reino Unido. É um dos três principais partidos do país. Surgiu no final do século XIX, atendendo à demanda por um novo partido político capaz de representar os interesses e as necessidades dos trabalhadores urbanos. Após a Revolução Industrial inglesa, haviam crescido bastante em número. Muitos deles só haviam ganhado direito ao sufrágio após a aprovação do Ato de Representação do Povo de 1884.

Alguns sindicalistas tiveram a intenção de adentrar na esfera política. Após ampliações do direito de voto em 1867 e 1885, o Partido Liberal então abrigou algumas candidaturas apoiadas pelos sindicatos. A primeira candidatura liberal-trabalhista foi na eleição de 1870. Muitos grupos socialistas se formaram nessa época com a intenção de entrar na esfera política, por exemplo, o Partido Trabalhista Independente, a Sociedade Fabiana (formada por intelectuais e pela classe média), a Federação Social Democrática (marxista) e o Partido Trabalhista Escocês.

De acordo com Burke, os *whigs* de 1688, como defensores da antiga ordem inglesa, buscaram solucionar uma severa crise de legitimidade encontrando meios de preservar a estrutura do regime e a linha de sucessão, a despeito do terrível comportamento do monarca, em vez de recomeçar sobre novos princípios. A Revolução de 1688 foi uma exceção necessária, mas os *whigs* daquela época se asseguraram de ela não se tornar a regra. Aliás, argumenta ele, “1688 foi uma revolução não realizada, mas evitada”.

Burke achava os debates de sua própria época, pós-1789, não terem semelhança real com os de 1688. A noção simplista de os *whigs* serem favoráveis à revolução, e estar contra os radicais franceses transformava alguém em *tory*, era uma distorção do significado da crise.

Nos anos iniciais da revolução, muitos de seus colegas *whigs* discordaram e o acusaram de trair os princípios do Partido. Inicialmente, ele ignorou tais acusações, mas, com o tempo, concluiu suas próprias diferenças com seus co-partidários conterem uma importante lição sobre o que a

Revolução Francesa significava para os políticos da Grã-Bretanha. O debate inglês sobre a revolução era, em certo sentido, um debate entre *whigs*.

Estava separado do debate entre poder parlamentar e o poder real – há muito compreendido como distinção entre *whigs* e *tories*. A revolução acarretara uma profunda transformação do cenário político e criara dois novos partidos, divididos em torno de uma nova questão.

Burke argumenta simplesmente já não fazer sentido falar em *whigs* e *tories* nos termos de outrora. Na esteira da Revolução Francesa, sugere ele, *whigs* e *tories* foram substituídos por um partido da conservação e um partido jacobino. A questão entre eles já não era sobre as prerrogativas do rei versus as do Parlamento, mas sobre as prerrogativas do regime monarquista-constitucionalista existente versus um republicanismo revolucionário. Este as extinguiria. Em outras palavras, *a questão da revolução e da reforma passou a definir a política inglesa*.

Nesse ponto, ele e Paine concordam amplamente. Embora Burke cite Paine longamente como principal exemplo dos argumentos republicanos atribuídos aos *whigs* radicais, Paine jamais reivindicou o manto *whig*. Longe de tentar se apropriar da autoridade de 1688, como fizeram muitos radicais ingleses, ele menospreza a Revolução Gloriosa. E até mesmo debochava abertamente dos antigos *whigs*, seus líderes.

Ele comprovava o argumento de Burke de a Revolução Francesa, propriamente compreendida, não buscar defender os princípios *whigs* de 1688, vendo-os como extremamente inadequados para a tarefa de corrigir regimes injustos. Alterar um regime fundamentalmente injusto a fim de preservá-lo lhe parecia tanto ilegítimo quanto inútil.

Nenhum governo tem “o direito de alterar a si mesmo, no todo ou em parte”, Desse modo, a reforma sem recorrer à condição original ou a uma convenção nacional só pode ser inadequada ou ilícita. Na verdade, a reforma parcial não lhe parece melhor se comparada a nenhuma melhoria.

Quando uma coisa está originalmente errada, as emendas não a tornam certa e frequentemente causam tantos danos quanto ela. *Revoluções universais são os únicos modos efetivos de reforma*. Ele desconsidera totalmente a distinção insistente de Burke entre *revolução* e *reforma*.

Por suas próprias razões, portanto, Paine conclui, assim como Burke, a familiar divisão política da Grã-Bretanha ter perdido sua saliência e ter sido substituída por uma nova questão. “Não se trata de saber se este ou aquele partido deve ou não participar, ou se *whig* ou *tory*, Câmara Alta ou Baixa, deve prevalecer, mas se o homem deve herdar seus direitos e se a civilização

universal deve ter lugar. Se os frutos de seu trabalho devem ser gozados por ele ou consumidos pelo esbanjamento dos governos. Se o roubo deve ser banido das cortes e a miséria dos países.”

Essa nova questão pressionava a Europa com grande urgência e representava uma transformação política. Na visão de Paine, o avanço da razão e da ciência transformara sua época em um momento de profundo desafio, diferente de qualquer momento anterior, e dera o tom para um futuro muito mais brilhante: uma *Era de Reforma* – com o que queria dizer uma *Era de Revoluções*.

Paine argumenta: o período seria lembrado como um momento de transformação. “A farsa da monarquia e da aristocracia, em todos os países, está seguindo aquela do cavalheirismo, e o sr. Burke já está se vestindo para o funeral.”

Mas, na opinião de Burke, sua época da Revolução Francesa diferia do passado da Revolução Inglesa não porque alguma nova verdade fora descoberta ou um grande avanço conquistado, mas simplesmente porque os excessos e corrupções da própria revolução haviam distorcido e transformado a política inglesa.

As realidades básicas da natureza humana e da política em nada mudaram, com exceção do fato de precisarem confrontar uma força política, cuja meta era ignorá-las ou solapá-las. Em particular, essa força ignorava as obrigações do presente para com o passado e, portanto, para com o futuro.

Nesse sentido, as ideias divergentes de Burke e Paine sobre revolução e reforma – quando ambos sugeriram estar se tornando a discordância definidora da política europeia – podem ser compreendidas como uma discordância sobre:

1. a relação do presente com o passado e
2. a obrigação de cada geração de manter e melhorar o que lhe foi dado e deve ser repassado aos que se seguirão.

A disputa sobre a mudança política se refere às relações entre as gerações na política.

- A *objeção de Burke à revolução total* se baseia em seu horror à perspectiva de abandonar tudo arduamente conseguido em séculos de lentas e incrementais melhorias e mudanças. Ele vê isso como traição da confiança das gerações passadas e da obrigação para com as gerações futuras.

- Paine, por sua vez, *objeta a tal vagarosa mudança* porque, em sua opinião, ela fortalece o *despotismo* e é causada mais pelo desejo de sustentar a *iniquidade* em vez do desejo de enfrentar a injustiça.

Burke acreditava:

1. a natureza e a natureza humana se fazem conhecer na política por meio da longa experiência,
2. os seres humanos nascem em uma rede de obrigações e
3. os problemas sociais enfrentados não se prestam à fria análise científica.

Por todas essas razões, defende as melhorias políticas deverem ser conseguidas por intermédio de reformas cumulativas:

1. pela construção sobre o sucesso para corrigir o fracasso e
2. pela contenção dos efeitos da inovação dentro de um contexto mais amplo de continuidade.

Já Paine acreditava:

1. a natureza se revela na forma de princípios abstratos descobertos pela análise racional,
2. os seres humanos têm o direito de escolher livremente seu governo,
3. o governo, por sua vez, existe para proteger suas outras escolhas e
4. a razão pode ajudar as pessoas a verem para além das superstições as quais, por muito tempo, mantiveram regimes injustos.

Por todas essas razões, defende as melhorias políticas deverem ser conseguidas pela *revolução total*:

1. pela eliminação dos fardos acumulados do passado e
2. pelo recomeço integral e adequado.

Suas várias discordâncias, portanto, apontam repetidamente para um confronto sobre:

1. a autoridade do passado e
2. as prerrogativas do presente na vida política.

Dilema das Gerações em uma Sociedade Liberal

Yuval Levin, em seu livro *“O grande debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o nascimento da esquerda e direita”*, distingue: Paine busca entender o homem separadamente de seu contexto social, enquanto Burke acha ele ser incompreensível longe das circunstâncias quando nasceu, criadas pelas gerações anteriores.

Burke descreve um todo social densamente estratificado definidor do lugar de cada um de seus membros, enquanto Paine pensa cada pessoa nascer com o mesmo direito de moldar seu destino.

A política da razão defendida por Paine pede recurso direto aos princípios em face de práticas antigas, mas pouco razoáveis. A prescrição defendida por Burke é baseada na continuidade geracional.

Esse argumento o leva a preferir as reformas graduais para preservar aquilo vindo para nos do passado, ao contrário de Paine. Este busca um rompimento revolucionário como única maneira de escapar do pesado fardo de uma antiga injustiça.

A questão das gerações ocorre tão frequentemente em suas discussões porque o debate entre eles é sobre o liberalismo iluminista, cuja subjacente visão de mundo inevitavelmente suscita o problema das gerações. O liberalismo iluminista enfatiza o governo por consentimento, o individualismo e a igualdade social, todos fatores em tensão com alguns fatos bastante flagrantes da condição humana:

1. nascemos em uma sociedade já existente e
2. entramos nessa sociedade sem consentir e possuindo conexões sociais, e não como indivíduos isolados.

Essas conexões nos ajudam a definir nosso lugar na sociedade e, por isso, muitas vezes criam barreiras à igualdade.

Esses fatos sugerem:

- ou, em aspectos muito importantes, o liberalismo iluminista ser inviável na prática, dadas as relações entre as gerações,
- ou essas relações deverem ser transformadas para torná-lo possível.

Como trataram da questão no momento em que o liberalismo iluminista se tornava uma questão prática, Burke e Paine foram incomumente atentos a

esses problemas e abordaram as relações geracionais como uma questão genuinamente prática e aberta.

A visão da vida política de Thomas Paine aponta para uma política de eternidade: *o eterno agora*. Os direitos de um indivíduo e seu lugar na sociedade não devem ter nenhuma relação com o que precedeu seu nascimento. Cada pessoa, em cada geração, possui a mesma relação com a sociedade que cada uma das pessoas de todas as outras gerações, de modo que as ações políticas, decisões, regras e realizações das gerações passadas não limitam ou definem o presente.

Em vez disso, o presente é definido em relação direta com os princípios originais, que são tão claros e verdadeiros hoje quanto eram no início da história humana. São igualmente verdadeiros tanto para as diferentes gerações quanto para os diferentes indivíduos.

Começando com uma premissa muito diferente, Edmund Burke chega a uma visão inteiramente diversa das relações adequadas entre as gerações. Seu próprio entendimento da política coloca em seu âmago não a liberdade natural abstrata, mas a herança concreta, e enfatiza a obrigação sobre a escolha. É a eterna ordem de Burke.

Para ele, o que devemos ao futuro, acima de tudo, é não a liberdade, mas a sabedoria e as obras acumuladas do passado: a tarefa de cada geração é preservar e, sempre sendo necessário e possível, aprimorar o recebido de seus predecessores, com o objetivo de passar o benefício a seus sucessores. Cada geração deve viver sabendo quanto seu próprio tempo é transitório – mais ou menos o oposto do eterno agora de Paine.

Burke vê a sociedade como um relacionamento não apenas entre os vivos, mas também entre os vivos, os mortos e os que ainda nascerão. A sociedade existe não para facilitar a escolha individual, mas para responder às necessidades das pessoas e, para isso, precisa:

1. se apoiar na sabedoria do passado e
2. ser guiada pelo imperativo de manter essa sabedoria disponível para as gerações futuras, suplementada pelas lições aprendidas pela geração atual.

Questão do Contexto

Yuval Levin, em seu livro *“O grande debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o nascimento da esquerda e direita”*, avalia: qualquer um, explorando

as opiniões de Burke e Paine, encontrará, repetidamente, a questão do contexto – tanto social quanto geracional.

- Vezes sem conta, Paine defende as prerrogativas do indivíduo e escarnece de tudo que coíbe sua liberdade de ação.
- Vezes sem conta, Burke insiste nenhum homem ser uma ilha e nenhum indivíduo existir separadamente da sociedade.

Assim, dois conjuntos de preocupações – aquelas relacionadas ao indivíduo e à comunidade e aquelas relacionadas ao presente e ao passado – são temas constantes de seus pensamentos políticos.

Paine acredita os seres humanos serem mais bem compreendidos separadamente da comunidade e do passado, como indivíduos completos e suficientes, possuidores de direitos naturais, cujas interações são funções de suas escolhas e ações individuais. Tanto a tradição quanto a sociedade devem ser colocadas de lado ao contemplarmos questões de ações e princípios políticos, porque ambas são consequência da política, e não sua fonte.

Burke acredita os seres humanos serem mais bem compreendidos em seus contextos históricos e sociais, como membros de suas comunidades, com obrigações uns para com os outros e destinatários de uma valiosa herança do passado – uma herança que estão encarregados de melhorar e passar adiante.

Mas, ao revisarmos as particularidades do debate exposto, nos tópicos anteriores, esses dois conjuntos de preocupações – sobre tradição e comunidade – parecem ruir e se tornar um só. Tanto para Burke quanto para Paine, o argumento sobre tradição e passado abrange a disputa sobre comunidade.

É o mundo dado – as condições nas quais nascemos, sem escolhermos –, aos olhos de Burke, capaz de tornar inadequada a Teoria do Individualismo. Como as gerações humanas não são independentes umas das outras, os indivíduos tampouco o são. Os fatos do nascimento e da morte e as instituições sociais construídas em torno deles ligam inexoravelmente indivíduos, famílias e comunidades. Pretender ser de outro modo, ou seja, romper essas ligações, seria desastroso para a vida política.

Para Paine, contudo, a Teoria do Individualismo se apoia em um estratagema explicativo (o “estado natural”) capaz de tomar a primeira geração humana como modelo – uma geração para a qual não havia passado. Aplicar uma teoria baseada nessa premissa é negar a autoridade e a importância das gerações humanas e, portanto, da tradição – e Paine não hesita em deixar isso claro.

A independência dos indivíduos em relação a seus vizinhos é função da independência das gerações em relação a suas predecessoras. A independência da primeira geração é a essência da Teoria do Liberalismo Iluminista. Ela também aplica seus princípios atemporais a todas as gerações subsequentes.

Assim, aparentemente, um crucial tema comum nos amplos e variados debates entre eles é a disputa sobre o status do passado na vida política. Ambos são excepcionalmente explícitos sobre seu significado e tratam a questão de maneira incomumente franca.

A repulsa de Paine pelo governo herdado é o centro de sua Filosofia Política, pois ele o vê como essencialmente oposto à natureza, à escolha, à razão e à justiça. Ele quer ignorar a História e a Tradição em nome da Natureza. Desse modo, ignora as obrigações a fim de criar escolhas, ir além da sabedoria recebida para chegar à razão pura e passar das meras reformas cumulativas para a revolução total.

Burke, por sua vez, diz o modelo de herança ser:

1. o modelo da natureza,
2. o modo apropriado de compreender e cumprir nossas obrigações,
3. a essência da prescrição e a
4. chave para a reforma.

Ambos são estudiosos da mudança política e, em certo sentido, todos os temas abordados neste livro de Yuval Levin são aspectos de sua disputa sobre ela: seu objetivo, caráter, meios e fins. Mas as visões de Burke e Paine sobre o assunto claramente se baseiam em uma profunda discordância sobre a natureza e o significado das relações entre as gerações.

Para Paine, a disjunção entre os princípios permanentes da política e as realidades herdadas da vida social e política exige uma transformação revolucionária – um rompimento com o passado para alinhar o real ao ideal tornado conhecido pela razão.

Para Burke, as formas desenvolvidas da vida política são uma valiosa herança e oferecem tanto os meios quanto os fins para a mudança. Quando surgem problemas, a sociedade pode empregar suas instituições políticas para resolvê-los, pois elas se desenvolveram lentamente através do tempo e servem a esse propósito.

Mas, quando um problema é grande demais para ser solucionado por elas e, portanto, ameaça sua sobrevivência, os estadistas devem reformá-las em um esforço para fortalecê-las e preservá-las, a fim de serem passadas às futuras gerações. Elas as empregarão do mesmo modo. Esses arranjos pedem uma mudança gradual em resposta a problemas e necessidades pontuais, informada por um profundo respeito pela ordem dada – pois, para Burke, o real é o único modo confiável de compreender o ideal.

Aqui encontramos *o verdadeiro cerne do debate Burke-Paine*. A partir dele, podemos apreciar como suas diferenças ajudaram a moldar as nossas. Eles discordavam sobre se alguns aspectos básicos da condição humana, especialmente sobre se o fato de todos nascermos e morrermos deveria modelar decisivamente as sociedades humanas.

A posição assertiva, confiante, racionalista, tecnocrática e progressista de Paine defendia, por meio do tipo certo de arranjo político, o homem poder:

1. superar os limites impostos por esses fatos,
2. remodelar o mundo de acordo com suas preferências e mesmo
3. pôr fim aos longos flagelos da injustiça, da guerra e do sofrimento.

A posição grata, protetora, cautelosa, moralista, gradualista e reformista de Burke defendia o homem só poder melhorar suas circunstâncias caso:

1. compreenda seus próprios limites,
2. construa sobre as realizações dos que vieram antes a fim de reparar seus erros e
3. perceba que algumas das mais profundas misérias e vícios humanos são funções permanentes de nossa natureza – e pretender de outro modo só os torna piores.

Ambas são atitudes modernas e liberais, mas eles discordam justamente sobre o que significam modernidade e liberalismo. De fato, foi essa discordância que passou a definir o liberalismo moderno.

Questões Básicas da Filosofia Política

Yuval Levin, na conclusão de seu livro *“O grande debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o nascimento da esquerda e direita”*, mostra a tensão

entre essas duas disposições se resume a algumas questões básicas da Filosofia Política:

- Nossa sociedade deve ser capaz de responder às demandas de inflexíveis e abstratos compromissos com ideais como a igualdade social ou aos padrões de suas próprias e concretas tradições e bases políticas?
- O relacionamento dos cidadãos com a sociedade deve ser definido acima de tudo pelo direito de livre escolha do indivíduo ou por uma rede de obrigações e convenções não inteiramente de sua escolha?
- Os grandes problemas públicos são resolvidos mais satisfatoriamente por meio de instituições criadas para aplicar o conhecimento técnico explícito dos especialistas ou por meio daquelas instituições canalizadoras do conhecimento social implícito da comunidade?
- Devemos ver as falhas de nossa sociedade como um grande problema a ser resolvido pela transformação compreensiva ou como um conjunto de imperfeições pontuais possíveis de serem eliminadas por meio da construção sobre o que funciona toleravelmente bem para corrigir o que não funciona?
- Que autoridade o caráter do mundo dado deve exercer sobre nosso senso de *o que gostaríamos de ser*?

Essas questões se constroem umas sobre as outras e se transformam em maneiras bastante distintas de pensar a Política. Cada pessoa olha para seu país e vê uma mistura de coisas boas e más.

- Mas quais nos atingem mais poderosamente?
- Ao confrontar a sociedade, ficamos antes gratos por *o que funciona bem* e motivados a reforçar e construir a partir daí ou ultrajados com *o que funciona mal* e motivados a destruir e transformar?

Nossas respostas tendem a modelar o modo como pensamos sobre questões políticas particulares.

- Queremos consertar nosso sistema de saúde empregando painéis de especialistas munidos dos últimos dados sobre efetividade para gerenciar o sistema a partir do centro ou fornecendo incentivos econômicos para canalizar o conhecimento e as preferências do consumidor e resolver alguns dos problemas pontuais do sistema?
- Queremos aliviar a pobreza por meio de grandes programas nacionais com uso do dinheiro público para suplementar a renda dos pobres ou por meio de esforços para aprimorar a infraestrutura das instituições locais da

sociedade civil e ajudar os pobres a obterem as habilidades e os hábitos necessários para progredir?

- Queremos os problemas resolvidos por meios mais amplos e abrangentes ou pelos menos intrusivos e mais dirigidos?

As respostas a essas perguntas geralmente seguem um padrão. E dependem não só de nossa opinião sobre o Estado em nossa sociedade particular, em dado momento, mas também de nossas avaliações sobre quanto conhecimento e poder social os reformadores realmente possuem, e de qual tipo.

Por fim, dependem igualmente de uma noção implícita sobre *o que nossa ordem política – o liberalismo moderno – realmente é.*

- É um conjunto de princípios descobertos pelos filósofos do Iluminismo e deveriam ser colocados em prática para nossa sociedade se parecer cada vez mais com a mistura ideal de igualitarismo e liberdade daqueles filósofos?
- Ou é uma cultura viva, construída sobre incontáveis gerações de tentativa e erro social, de modo, na época do Iluminismo, especialmente na Grã-Bretanha, a sociedade ter assumido uma forma resultante em *mistura excepcional de igualitarismo e liberdade?*
- Em outras palavras, o liberalismo é uma descoberta teórica a ser levada a efeito ou uma realização prática a ser fortalecida e aperfeiçoada?

Essas duas possibilidades sugerem dois tipos bastante diferentes de política liberal:

1. uma de vigoroso *progresso* em direção a um objetivo ideal e
2. outra de *preservação e aperfeiçoamento* de uma preciosa herança.

Dito de outro modo, sugerem um *liberalismo progressista* e um *liberalismo conservador*.

Os dois partidos de nosso debate político ainda respondem a essas descrições gerais. Mas, é claro, não de maneira perfeita ou consistente. Burke e Paine nos oferecem uma janela para *o nascimento da direita e da esquerda*, mas ver o nascimento de uma ideia não é ver seu estado desenvolvido.

Parte III -
LITERATURA DE
DIREITA

Retórica da Intransigência

Albert O. Hirschman, em seu brilhante livro, *A Retórica da Intransigência* (São Paulo, Companhia das Letras, 1992, 151 páginas), recorrendo a exemplos extraídos tanto de discursos parlamentares como de livros clássicos do pensamento anti-revolucionário e anti-reformista, demonstra que existem três teses reacionárias principais no discurso que reage contra as tentativas de conquistas sociais históricas: futilidade, ameaça e perversidade. Há duzentos anos, em todos os lugares, elas se repetem, compulsivamente, na retórica dos conservadores, todas elas destinadas a convencer que qualquer tentativa de mudar a sociedade é inútil, desastrada ou prejudicial.

A *tese da futilidade* sustenta que as tentativas de transformação social serão infrutíferas, que simplesmente não conseguirão “deixar uma marca”. A *tese da ameaça* argumenta que o custo de qualquer reforma ou mudança proposta é alto demais, pois coloca em perigo outra preciosa realização. Finalmente, de acordo com a *tese da perversidade*, qualquer ação proposital para melhorar determinado aspecto da ordem econômica, social ou política só serve para exacerbar a situação que se deseja remediar. O neoliberal, usualmente, argumenta: “os trabalhadores perderam o emprego por causa da imposição dos direitos trabalhistas”.

No Brasil, consciente ou inconscientemente, essa retórica é muito utilizada. Por exemplo, conforme a análise dos conservadores do estado atual do campo brasileiro, as políticas trabalhistas, fundiária e de crédito agrícola subsidiado inviabilizaram o mercado de trabalho agrícola temporário e a agricultura familiar, ao mesmo tempo em que fomentaram a mecanização agrícola e o predomínio da produção em grande escala. O reacionário sempre termina propondo desregulamentação dos mercados de trabalho e de terra na agricultura brasileira, assim como redução drástica do subsídio ao crédito rural. Evidentemente, quando ele é produtor, a pressão de seus representantes na bancada ruralista do Congresso é pelo perdão da dívida rural...

Para justificar essa proposição, ele procura mostrar de qual maneira as políticas trabalhista, fundiária e de crédito agrícola foram (e têm sido) responsáveis pelo atual predomínio, no setor agrícola brasileiro, de padrão tecnológico concentrador, caracterizado pela produção em grande escala e pela mecanização. Em sua opinião, “seria de se esperar que a agricultura familiar tivesse se desenvolvido muito mais no Brasil, com base nas próprias forças do mercado livre. Isso se deveria às características peculiares do mercado de trabalho agrícola, que cria dificuldades para o desenvolvimento da agricultura capitalista, como reconhecido na ampla literatura internacional

sobre o assunto. A inexistência de economias de escala na agricultura reforçaria essa tendência de predomínio da agricultura familiar”.

Hoje, quando o governo federal decide fechar o cerco aos proprietários e empresários rurais atuados pelo Ministério do Trabalho como exploradores do trabalho em condições degradantes de escravidão por dívida, e determina a suspensão de financiamento dos fundos constitucionais para os envolvidos, há avanço na civilização brasileira. Eles devem perder ainda o direito a benefícios fiscais e outros subsídios. O Congresso tem a oportunidade de ajudar a resolver o problema, aprovando a PEC (Proposta de Emenda Constitucional) necessária para o confisco das terras dos infratores, como medida civilizadora. A presença do Estado, via diversas instituições, é fundamental para a construção da nação brasileira com a garantia dos direitos civis individuais.

A Secretaria de Inspeção do Trabalho defende punição mais rigorosa para esses fazendeiros transgressores, como a expropriação de terras e aplicação de multas com valores elevados. As irregularidades detectadas pela fiscalização e que caracterizam as condições degradantes para os trabalhadores rurais são: alojamentos improvisados, falta de água potável, carência de alimentação, acidentes de trabalho sem prestação de socorro, retenção dolosa de salários, falta de registro em carteira de trabalho e submissão do trabalhador ao “sistema de barracão” (compra com preços de monopólio).

Na contra argumentação conservadora, seguindo a retórica da intransigência, como sempre, reaparecem as três teses reacionárias principais apontadas por Hirschman. De acordo com a tese da perversidade, como qualquer ação proposital para melhorar certo aspecto da ordem econômica, social ou política só serve para exacerbar a situação que se deseja remediar, os fazendeiros argumentam que “os trabalhadores perderão o emprego”. Como a tese da futilidade sustenta que as tentativas de transformação social serão infrutíferas, que simplesmente não conseguirão “deixar uma marca”, eles argumentam que os trabalhadores são reincidentes, voltando para o mesmo local de trabalho (sul do Pará) do qual escaparam. Finalmente, a tese da ameaça é utilizada, apelando-se para o argumento que o custo da reforma ou mudança proposta é alto demais, pois coloca em perigo outra preciosa realização. No caso, ameaçam com o aumento do custo de vida, se repassarem para os preços dos alimentos a elevação dos encargos sociais, devido à contratação formal dos trabalhadores.

Para terminar essa breve apresentação deste livro, cuja leitura é imperdível, no artigo cujo link está abaixo há outros exemplos da retórica da

intransigência brasileira. O autor faz análise da mídia e política no primeiro governo de Lula.

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/4767/3829>

Ayn Rand e o Capitalismo: Revolução Moral

Em ensaio com o título deste artigo-resenha, publicado no livro organizado por Tom G. Palmer, *A Moralidade do Capitalismo*, o filósofo objetivista David Kelley propõe uma "quarta revolução" para concluir as bases do mundo moderno e garantir os ganhos possibilitados pelo capitalismo. David Kelley é diretor executivo da Atlas Society. Promove o desenvolvimento e difusão da filosofia do Objetivismo. Vamos resumir e criticar os argumentos da "direita inteligente" - sim, caro leitor, por incrível que pareça pela amostra brasileira, existe tal coisa alhures...

O sistema capitalista atingiu sua plenitude no século entre 1750 e 1850 como resultado de três revoluções.

A primeira foi uma *revolução política*: o triunfo do liberalismo, especialmente a doutrina dos direitos naturais. Em sua visão, a função do governo deveria se limitar à proteção dos direitos individuais, incluindo os direitos de propriedade.

A segunda foi a *revolução provocada pelo nascimento do entendimento econômico*, através do *liberalismo econômico*, exemplificado pela obra de Adam Smith, *A Riqueza das Nações*. Para Smith, quando os indivíduos são livres para perseguir seus próprios interesses econômicos, o resultado não é o caos, mas uma ordem espontânea, um sistema de mercado onde as ações dos indivíduos são coordenadas e mais riqueza é produzida se comparada à situação quando o governo gerenciasse a economia.

A terceira foi a *Revolução Industrial*. A inovação tecnológica forneceu uma alavanca capaz de multiplicar, geometricamente, os poderes de produção da humanidade. O efeito não foi apenas a elevação dos padrões de vida para todos, mas oferecer ao indivíduo alerta e empreendedor a possibilidade de ganhar uma fortuna que seria inimaginável em épocas anteriores.

A revolução política e o triunfo da doutrina dos direitos individuais foram acompanhados por um *espírito de idealismo moral*. Foi a libertação do homem da tirania, o reconhecimento de cada indivíduo, qualquer que seja sua posição na sociedade, ser um fim em si mesmo.

Mas a revolução econômica foi formulada em termos moralmente ambíguos: como um sistema econômico, o capitalismo foi amplamente considerado como tendo sido concebido em pecado. O desejo de riqueza caiu sob a sombra da condenação cristã ao egoísmo e à avareza. Os primeiros estudantes da ordem espontânea estavam conscientes de afirmarem um paradoxo moral, o paradoxo, como disse Bernard Mandeville [autor da *Fábula das Abelhas* inspiradora de Adam Smith], de “os vícios privados poderem produzir benefícios públicos”.

Os críticos do mercado sempre se aproveitaram dessas dúvidas quanto à moralidade do sistema. O movimento socialista foi sustentado por alegações de o capitalismo gerar egoísmo, exploração, alienação, injustiça. Nas formas mais leves, a mesma crença produziu o Estado assistencialista. Ele redistribuiu renda por programas de governo em nome da “justiça social” (entre aspas para autor direitista).

O capitalismo nunca escapou da ambiguidade moral com a qual foi concebido [sistema complexo emergido pelas interações de seus componentes, isto é, trocas entre participantes da divisão de trabalho não foi “concebido” ou tampouco “planejado”]. Ele é valorizado pela prosperidade resultante [para alguns poucos em curto prazo e talvez para a sociedade em longo prazo]. É valorizado como uma condição necessária para a liberdade política e intelectual [não há como provar isso, pois não experimentamos ainda outro modo de vida como o proposto no socialismo utópico].

Mas poucos de seus defensores estão preparados para afirmar o modo de vida fundamental ao capitalismo, ou seja, a busca do autointeresse por meio da produção e do comércio, ser moralmente honesto, senão nobre ou ideal. [De fato, não há como defender isso...]

Não há nenhum mistério sobre de onde vem a antipatia moral ao mercado. Ela surge da *ética do altruísmo*. Está profundamente enraizada na cultura ocidental, como, aliás, na maioria das culturas. [Está provado, cientificamente, a cooperação altruísta ter sido fundamental para a evolução da humanidade] Pelos padrões de altruísmo, a busca do autointeresse é, na melhor das hipóteses, um ato neutro, fora do âmbito da moralidade, e na pior, um pecado.

O sucesso no mercado é obtido por meio de trocas voluntárias, e, portanto, ao satisfazer as necessidades dos outros [e as próprias necessidades de acumulação de capital]. Mas também é verdade quem tem êxito é motivado pelo ganho pessoal. A ética se preocupa com motivos tanto quanto com resultados.

Na linguagem coloquial, o “altruísmo” é muitas vezes entendido como nada mais além em relação à bondade ou à cortesia comum. Mas seu significado real, histórica e filosoficamente, segundo os objetivistas seguidores de Ayn Rand, é auto sacrifício. [Na verdade, é uma atitude de amor ao próximo ou ausência de egoísmo.]

Para os socialistas, a quem os objetivistas atribuem a criação do termo, significava a submersão completa do eu em um todo social maior. [Na verdade, a palavra “altruísmo” foi criada pelo filósofo francês Auguste Comte para descrever um comportamento oposto ao egoísmo, mas o uso contumaz do anticomunismo embota a inteligência da direita.]

Como disse Ayn Rand, “o princípio básico do altruísmo é o homem não ter direito de existir por si só [isto não está em questão, pois ele é um ser dependente da divisão social do trabalho], o serviço aos outros ser a única justificativa de sua existência e o autossacrifício ser seu maior dever, virtude e valor moral”. [Na verdade, um indivíduo altruísta não é interesseiro, ou seja, não ajuda os outros com o objetivo de obter algum benefício em troca, sendo, portanto, contrário à visão do Objetivismo. Este resume todas as ações humanas a movimentos por auto interesse.]

Nesse sentido estrito, o altruísmo é a base para os diversos conceitos de “justiça social” usados para defender programas de governo de redistribuição da renda. Esses programas representam o sacrifício obrigatório das pessoas tributadas para apoiá-los. Eles representam o uso de [recursos de] indivíduos como recursos coletivos, a serem utilizados como meios para os fins alheios. E essa é a razão fundamental pela qual devem ser combatidos, em termos morais, por quem quer que defenda o capitalismo.

[Esta é a linha divisória entre os conservadores defensores do capitalismo, tal como é com livre-mercado, e os libertários defensores de um novo modo de vida e produção (socialista?), utópico justamente por ser distinto da realidade perversa socialmente do capitalismo. Os “objetivistas” não veem contradição entre a defesa da divisão de trabalho e a consequente economia de troca, propiciada por diversas iniciativas particulares, e a crítica ao uso de parte recursos gerados e apropriados por este sistema quando ele não consegue ocupar e remunerar a toda população!]

Demandas por Justiça Social: Assistencialismo e Igualitarismo

As demandas por justiça social assumem duas formas diferentes. Em ensaio publicado no livro organizado por Tom G. Palmer, *A Moralidade do Capitalismo*, o filósofo objetivista David Kelley chama-as de *assistencialismo* e *igualitarismo*.

De acordo com o *assistencialismo*, os indivíduos têm direito a determinadas necessidades da vida, incluindo os níveis mínimos de alimentação, moradia, vestuário, cuidados médicos, educação e assim por diante. A sociedade é responsável por garantir a todos os membros terem acesso a essas necessidades. Mas um sistema capitalista *laissez-faire* não garante isso a todos. Assim, argumentam os assistencialistas, o capitalismo não consegue satisfazer sua responsabilidade moral e, logo, deve ser modificado pela ação do Estado para fornecer tais bens a pessoas incapazes de obtê-los por seus próprios esforços.

De acordo com o *igualitarismo*, a riqueza produzida por uma sociedade deve ser distribuída de forma justa. É injusto algumas pessoas ganharem 15, 50 ou cem vezes mais renda do que os outros. Mas o capitalismo *laissez-faire* permite e incentiva essas disparidades de renda e riqueza. Por isso, o sistema é injusto.

A marca do igualitarismo é a utilização de estatísticas de distribuição de renda. Em 2007, por exemplo, os 20% dos lares dos Estados Unidos no topo da escala de renda recebiam 50% da renda total, enquanto os 20% na base da escala ganharam apenas 3,4%. O objetivo do igualitarismo é reduzir essa diferença. Qualquer alteração em direção a uma maior igualdade é considerada como um ganho em termos de justiça e igualdade.

A diferença nessas duas concepções de justiça social é a diferença entre os níveis absolutos e relativos de bem-estar.

Os *assistencialistas* exigem as pessoas terem acesso a um determinado padrão mínimo de vida. Enquanto esse piso ou "rede de segurança" existir, não importa a riqueza de qualquer outro indivíduo, ou quão grande são as disparidades entre ricos e pobres. Assim, os assistencialistas se interessam, principalmente, por programas capazes de beneficiar as pessoas abaixo de um certo nível de pobreza, ou doentes, sem trabalho ou privadas de alguma outra forma.

Os *igualitários*, por outro lado, estão preocupados com o bem-estar relativo. Os igualitários costumam afirmar: entre duas sociedades, eles preferem aquela na qual a riqueza é mais bem distribuída, mesmo se o padrão geral de vida for mais baixo.

[Na verdade, eles se preocupam mais em aproximar mais a renda mediana da renda média. Como indicador de bem-estar, esta é enganadora, por exemplo, pela PNAD 2012, abaixo da renda média mensal de R\$ 1.500 ganhavam 75% da população ocupada, e a renda mediana era de R\$ 900, ou seja, uma metade abaixo e outra acima deste valor. Porém, o 99o. centésimo

ganhava acima de R\$ 10.000. Os “objetivistas” se dedicam a defender essa desigualdade como fosse meritória.]

Assim, os igualitários tendem a favorecer medidas governamentais, como a tributação progressiva. Visam a redistribuição de riqueza por toda a escala de renda, não apenas na parte inferior. Eles também tendem a apoiar a nacionalização de bens e serviços como a Educação e a Saúde, tirando-os para fora do mercado e disponibilizando-os a todos de forma mais ou menos igual.

[Os socialdemocratas consideram exemplar o Estado de Bem-Estar Social europeu, onde a Educação Pública e a Saúde Pública são de boa qualidade e acessíveis. Os objetivistas só tem como contra-argumento o fracasso do acesso à saúde por parte da maioria da população norte-americana sem condições de pagar caríssimos planos de saúde para bancar o elevado custo da indústria de exames clínicos e “medicina de ponta” sem necessidade, para o tratamento da maior parte dos casos simples, senão a de acumulação mercantil. Isso sem falar no sofrível ensino básico privado norte-americano.]

Assistencialismo: obrigação não escolhida

Em ensaio publicado no livro organizado por Tom G. Palmer, *A Moralidade do Capitalismo*, o filósofo objetivista David Kelley considera os dois conceitos de justiça social individualmente: primeiro, o *assistencialismo*, depois, o *igualitarismo*. Continuaremos resumir seus argumentos com comentários críticos entre colchetes.

A premissa fundamental do assistencialismo é as pessoas [cidadãos] terem direito a certos bens, como alimentos, abrigo e cuidados médicos. Sob essa premissa [de cidadania], alguém ao receber benefícios de um programa de governo está apenas recebendo o que lhe é devido, da mesma forma quando um comprador recebe o bem pelo qual ele pagou está somente recebendo aquilo de direito seu. Quando o Estado distribui benefícios sociais, está apenas protegendo os direitos da população, assim como quando se protege um comprador contra a fraude. Em nenhum dos casos existe qualquer necessidade de gratidão.

O conceito de direitos sociais ou direitos positivos, como costumam ser chamados, se baseia nos direitos liberais tradicionais à vida, liberdade e propriedade. Mas há uma diferença famosa entre os dois.

Os direitos tradicionais são direitos para agir sem interferência alheia.

[Dessa maneira, o filósofo objetivista resume, demasiadamente, o seguinte conjunto de direitos e práticas, conquistado socialmente, que dá à cada pessoa a possibilidade de participar ativamente da vida pública e do governo de seu povo.

1 *Direitos civis* consistem na garantia da liberdade religiosa e de pensamento, o direito de ir e vir, o direito à propriedade, a liberdade contratual, principalmente a de escolher o trabalho - um homem/mulher não se submeter a ser servo ou escravo de outro homem/mulher -, e finalmente, a justiça para salvaguardar todos os direitos.

2 *Direitos políticos* referem-se aos direitos eleitorais (possibilidade de votar e ser votado) o direito de livre associação (partidos, sindicatos, etc.) e o direito de protestar.

3 *Direitos sociais* referem-se ao direito à educação básica, à saúde pública, a programas habitacionais, transporte coletivo, previdência, lazer, acesso ao sistema judiciário, etc.

4 *Direitos das minorias* referem-se ao direito dos consumidores, dos idosos, dos adolescentes, das crianças, dos deficientes, dos homossexuais, das minorias étnicas, dos animais, da natureza (meio ambiente), etc.

5 *Direitos econômicos* referem-se ao salário mínimo, à estabilidade no emprego, ao acesso à bancos e crédito (cidadania financeira), à aposentadoria digna, à tributação progressiva, etc.]

O *direito à vida* é um direito de agir com o objetivo de preservar a si mesmo. Não é o direito de estar imune à morte por causas naturais ou até mesmo à morte prematura.

O direito à propriedade é o direito de comprar e vender livremente e também de se apropriar de bens sem dono oriundos da natureza [Capitalista predador?!]. É o direito de buscar propriedades, mas não o direito a um dote da natureza ou do Estado. Não é uma garantia de se ter sucesso na aquisição de qualquer coisa. Assim, esses direitos impõem sobre outras pessoas apenas a obrigação negativa de não interferir, de não restringir outrem pelo uso da força de agir como bem entender.

[O neoliberal defende o individualismo como fosse a total liberdade dos indivíduos agirem como bem entender, como essas ações individuais não provocassem conflitos de interesses e necessitassem de leis para regular suas soluções.]

Em contrapartida, os direitos sociais são concebidos como direitos de se possuir e desfrutar de certos bens, independentemente de suas ações. São os direitos de ter os bens fornecidos por terceiros se alguém não puder ganhá-los por si mesmo.

Logo, os direitos sociais impõem obrigações positivas sobre os outros. Se eu tenho direito ao alimento, alguém tem a obrigação de cultivá-lo. Se eu não puder pagar por ele, alguém tem a obrigação de comprá-lo para mim.

Os assistencialistas, por vezes, alegam a obrigação ser imposta à sociedade como um todo, não sobre um indivíduo específico. Mas a sociedade não é uma entidade, muito menos um agente moral, para além de seus membros individuais.

[A concepção objetivista enxerga a sociedade como mera soma de individualidades sem resultar em uma transformação dialética de quantidade em qualidade, ou seja, de valores individuais para valores coletivos.]

Portanto, qualquer obrigação recai sobre nós enquanto indivíduos. Na medida em que os direitos sociais são implementados por meio de programas governamentais, por exemplo, a obrigação é distribuída entre todos os contribuintes.

Do ponto de vista ético, então, a essência do assistencialismo é a premissa de a necessidade de um indivíduo ser uma reivindicação junto a outros indivíduos. A reivindicação pode ser executada apenas em termos de cidade ou nação. Ela não pode abranger toda a humanidade. [Existem também valores universais defendidos pela ONU, entre outros, a punição por crimes de guerra.]

A obrigação das pessoas de satisfazer as necessidades dos outros depende de sua capacidade de fazê-lo. Não posso ser responsabilizado enquanto indivíduo por não fornecer aos outros algo incapaz de ser produzido para mim mesmo.

O foco ético de assistencialismo não afirma a obrigação de buscar a satisfação das necessidades humanas, muito menos a obrigação de conseguir fazê-lo. A obrigação, na verdade, é condicional: aqueles com sucesso na criação de riqueza podem fazê-lo apenas na condição de os outros estarem autorizados a partilhar da riqueza. O objetivo é menos beneficiar os necessitados e mais barrar o progresso do indivíduo capaz. A premissa implícita é a capacidade e a iniciativa de uma pessoa serem bens sociais e só poderem ser exercidos na condição de se destinarem ao serviço dos outros.

[O Egoísmo nomeia um amor próprio excessivo. Leva um indivíduo a observar só suas opiniões, interesses e necessidades, desprezando as necessidades alheias. Egoísmo é um exclusivismo capaz de fazer o indivíduo se referir tudo a si próprio. É um orgulho, uma presunção.]

Igualitarismo: distribuição "justa"

Passando para o *igualitarismo*, em ensaio publicado no livro organizado por Tom G. Palmer, *A Moralidade do Capitalismo*, o filósofo objetivista David Kelley chega ao mesmo princípio por um percurso lógico diferente. O quadro ético do igualitário é definido pelo conceito de justiça em vez de direitos.

Se olharmos para a sociedade como um todo, veremos riqueza, renda e poder serem distribuídos de uma certa maneira entre os indivíduos e grupos. A pergunta básica é: a distribuição existente é justa? Se não, então ela deve ser corrigida pelos programas governamentais de redistribuição.

Uma economia de mercado pura, é claro, não produz igualdade entre os indivíduos. Mas poucos igualitários afirmam a igualdade de resultados estrita ser necessária para a justiça. A posição mais comum é:

1. existir uma presunção em favor de resultados iguais e
2. qualquer desvio da igualdade ser justificado pelos seus benefícios para a sociedade como um todo.

O famoso "Princípio da Diferença" de John Rawls afirma: as desigualdades são permitidas se servirem aos interesses das pessoas menos favorecidas na sociedade.

Em outras palavras, os igualitários reconhecem: o nivelamento rigoroso teria um efeito desastroso sobre a produção. Eles admitem: nem todos contribuem igualmente para a riqueza de uma sociedade. Em certa medida, portanto, as pessoas devem ser recompensadas de acordo com sua capacidade produtiva, como incentivo para se esforçarem ao máximo. Mas tais diferenças devem ser limitadas àquelas necessárias para o bem público.

[“De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades”, é um princípio e uma frase de efeito popularizada por Karl Marx. Enfatiza o princípio de, na sociedade comunista, cada pessoa *contribuir* conforme suas faculdades, aptidões, inclinações e habilidades e *consumir* conforme suas necessidades e desejos, ou seja, sem ser preciso condicionar o consumo a alguma forma de medida de equivalência com o trabalho feito. Na visão marxista e anarquista, isso seria possível graças a abundância de bens e

serviços, quando uma comunidade socialista desenvolvida seria capaz de a produzir, havendo o suficiente para satisfazer as necessidades de cada um. O propósito dos comunistas e anarquistas ao afirmarem esse princípio é abolir o trabalho assalariado. Segundo eles, abolir a sujeição dos trabalhadores aos proprietários dos meios de vida e de produção (classe capitalista, burocracia e Estado) da sociedade é o modo a criar uma livre associação dos produtores capaz de suplantar, mundialmente, a sociedade de classes e o Estado].

Qual é a base filosófica deste princípio? Os igualitários costumam alegar ele decorrer logicamente do *princípio básico de justiça*: as pessoas devem ser tratadas de forma diferente só se diferem de alguma maneira moralmente relevante. Se aplicarmos esse princípio fundamental à distribuição de renda, no entanto, devemos primeiro pressupor a sociedade literalmente se engajar em um ato de distribuição de renda.

A premissa é obviamente falsa. Em uma economia de mercado, os rendimentos são determinados pelas escolhas de milhões de indivíduos: consumidores, investidores, empresários e trabalhadores. Essas escolhas são coordenadas pelas leis da oferta e da procura. Não é por acaso um empresário se tornar bem-sucedido, ganhando muito mais se comparada sua renda à de um trabalhador manual. Mas esse não é o resultado de uma intenção consciente por parte da sociedade.

Apesar da ausência de qualquer ato literal de distribuição, os igualitários muitas vezes argumentam a sociedade ser responsável por garantir a distribuição estatística de renda atender a certos padrões de justiça. Por quê? Porque a produção de riqueza é um processo cooperativo e social.

Mais riqueza é criada em uma sociedade caracterizada pelo comércio e divisão do trabalho se comparada à produção de uma sociedade de produtores autossuficientes. A divisão do trabalho significa muitas pessoas contribuírem para o produto final. O comércio implica em um círculo ainda maior de pessoas compartilhar a responsabilidade pela riqueza obtida pelos produtores.

A produção é tão transformada por essas relações, dizem os igualitários, de modo ao grupo como um todo dever ser considerado a unidade real da produção e a verdadeira fonte de riqueza. Pelo menos, essa é a fonte da diferença de riqueza existente entre uma *sociedade cooperativa* e uma *sociedade não cooperativa*. Portanto, a sociedade deve garantir os frutos da cooperação serem distribuídos de forma justa entre todos os participantes.

Mas o argumento só é válido, para os objetivistas, se considerarmos a riqueza econômica como um produto social anônimo sem possibilidade de isolar as contribuições individuais. Só assim será necessário criar princípios de justiça distributiva a posteriori para alocar as parcelas do produto. Mas essa

suposição, para os adeptos de Ayn Rand, está claramente errada. O produto supostamente social é, na verdade, uma ampla variedade de bens e serviços individuais disponíveis no mercado.

[Propriedade privada compreende o direito de usar, gozar e dispor de uma determinada coisa, de modo absoluto e exclusivo, porém, esses poderes não podem ser exercidos de forma ilimitada, pois influenciariam no direito alheio. Os concorrentes também têm os mesmos interesses dos outros indivíduos. Cabe ao Poder Público, então, limitar até onde vai o poder de cada um.]

Um trabalhador é contratado pela diferença prevista de seus esforços fazerem no produto final. O fato é reconhecido pelos próprios igualitários quando permitem as desigualdades serem aceitáveis se incentivarem os mais produtivos a aumentarem a riqueza total da sociedade.

Para garantir os incentivos irem para as pessoas certas, mesmo o igualitário deve partir da premissa de ser possível identificar o papel das contribuições individuais. Em suma, para os objetivistas, não há base para a aplicação do conceito de justiça a distribuições estatísticas de renda ou de riqueza em toda uma economia.

[Essa conclusão objetivista não é objetivamente convincente, pois não se baseia em lógica dedutiva racional correta a partir das instituições - ou modos coletivos de pensar - criadas ao longo do desenvolvimento da humanidade. O capitalismo é o sistema socioeconômico baseado no reconhecimento dos direitos individuais. Nele, toda propriedade é privada e o governo existe não só para defendê-la da violência de desapropriação ou roubo. Por isso, decisões sobre oferta, demanda, preço, distribuição e investimentos podem ser regulados pelo governo, embora os lucros sejam distribuídos para os proprietários investidores em empresas e os salários pagos aos trabalhadores pelas empresas. Na lógica do capitalismo está o aumento de rendimentos. Estes tanto podem ser concentrados como distribuídos. Isso nada tem a ver com a essência “racional” do sistema, mas sim com sua história real. Concentração e distribuição dos rendimentos capitalistas dependem muito mais das condições particulares e/ou institucionais (regras formais ou informais, lógicas de ações, etc.) de cada sociedade.]

Quando os objetivistas abandonam a imagem social de “um bolo enorme sendo dividido por um pai benevolente que deseja ser justo com todos os filhos à mesa”, o que acontece, então, com o princípio de as desigualdades apenas serem aceitáveis se servirem aos interesses de todos?

Se isso não pode ser fundamentado na Justiça, então deve ser considerado uma questão das obrigações tidas uns com outros como indivíduos

[por causa do altruísmo humano]. Quando consideramos esse ponto de vista, podemos ver ele ser o mesmo princípio identificado na base dos direitos assistenciais.

O princípio é o setor produtivo gozar dos frutos de seus esforços apenas sob a condição deles também beneficiarem os outros. Não há obrigação de produzir, de criar, de ganhar uma renda. Mas se o fizer, as necessidades dos outros surgem como restrição às suas ações. Sua capacidade, sua iniciativa, sua inteligência, sua dedicação a seus objetivos e todas as outras qualidades capazes de fazerem o sucesso possível são bens pessoais, mas o colocam sob uma obrigação para aqueles com menor capacidade, iniciativa, inteligência ou dedicação.

[Fica claro essa ironia “objetivista”, usada em defesa dos capitalistas exploradores dos trabalhadores na linha de produção, para eles terem uma produtividade muito superior aos salários recebidos. A sociedade compartilhar parte dos lucros dos capitalistas, assim como tributar também outras rendas - salários, alugueis, juros -, faz parte desse contrato social de modo a ser tolerável essa exploração em benefício do compartilhamento dessa produtividade.]

Em outras palavras, qualquer forma de justiça social se baseia na suposição de a capacidade individual ser um bem social. A premissa não é meramente o indivíduo não poder usar seus talentos para atropelar os direitos dos menos capazes. A premissa também não diz serem virtudes apenas a bondade ou generosidade. Ela afirma o indivíduo ter o dever de considerar a si mesmo, pelo menos em parte, como um meio para o bem dos outros.

Aqui o filósofo objetivista David Kelley chega ao *cerne da questão*. Ao respeitar os direitos das outras pessoas, há de reconhecer elas serem fins em si mesmas. Não se pode tratá-las meramente como meios para a sua satisfação, da mesma maneira como trata objetos inanimados.

Ele pergunta: “Por que então não é igualmente moral considerar-me um fim em mim mesmo? Por que eu não deveria recusar, em respeito à minha própria dignidade enquanto ser moral, a me considerar um meio a serviço dos outros?”

[Ora, se ele se dispuser de autossustentabilidade, tornando-se independente do compartilhamento da divisão social de trabalho ao viver, isoladamente, em uma “ilha” (social), ele poderá deixar de se considerar um meio a serviço dos outros... Por que o egoísta não se desterra?]

Em Direção a uma Ética Individualista

A defesa do capitalismo oferecida por Ayn Rand - e adotada em ensaio publicado no livro organizado por Tom G. Palmer, *A Moralidade do Capitalismo*, pelo filósofo objetivista David Kelley - se baseia em uma *ética individualista*:

1. reconhece o direito moral de buscar o interesse próprio e
2. rejeita o altruísmo na raiz.

Os altruístas argumentam a vida nos apresentar uma escolha fundamental: *é preciso sacrificar os outros por nós mesmos ou então nos sacrificarmos pelos outros*. Este último é o curso de ação altruísta. A premissa alternativa é a vida de predador.

Mas de acordo com Rand, essa é uma falsa dicotomia. A vida não exige sacrifícios em qualquer uma das direções. Os interesses das pessoas racionais não entram em conflito [ordem espontânea?!] e a busca pelo autointeresse verdadeiro exige lidarmos com os outros por meio de trocas pacíficas e voluntárias. [Ora, a história do mundo não é de guerras e conflitos?!]

Para entender o porquê, podemos perguntar como decidimos qual é o nosso autointeresse. Um interesse é um valor necessário obter para desfrutar riqueza, prazer, segurança, amor, autoestima ou algum outro bem.

A filosofia ética de Rand se baseia na ideia de o valor fundamental, o *summum bonum*, é a vida. Um mundo sem vida seria um mundo de fatos, mas não de valores, um mundo sem poder ser dito um estado ser melhor ou pior, se comparado a qualquer outro.

Assim, o padrão fundamental do valor, por referência ao qual cada pessoa deve julgar o que é do seu interesse, é a sua vida. Não se trata, simplesmente, da sobrevivência de um momento para o próximo, mas da satisfação plena das suas necessidades por meio do exercício constante de suas faculdades.

A faculdade primária da humanidade, seu principal meio de sobrevivência, é a sua capacidade de raciocínio. É a razão de nos permitir viver por produção e, assim, superar o nível precário de caça e coleta.

A razão é a base da linguagem. Torna possível a cooperação e a transmissão de conhecimentos. A razão é a base das instituições sociais regidas por regras abstratas. A finalidade da ética é estabelecer padrões para viver de acordo com a razão, a serviço de nossas vidas.

Para vivermos pela razão, temos de aceitar a independência como uma virtude. A razão é uma faculdade do indivíduo. Não importa o quanto podemos aprender com os outros, o ato do pensamento ocorre na mente individual. Deve ser iniciado por cada um de nós por nossa própria escolha e dirigido por nosso próprio esforço mental. A racionalidade, portanto, exige aceitarmos a responsabilidade de dirigir e sustentar nossas próprias vidas.

Para viver pela razão, devemos também aceitar a produtividade como uma virtude. [Individual ou social?] A produção é o ato de criação de valor. Os seres humanos não podem viver uma vida segura e satisfatória apenas encontrando o que precisam na natureza, como os outros animais. Também não podem viver como parasitas.

“Se alguns homens tentam sobreviver por meio da força bruta ou fraude”, argumenta Rand, “pilhando, roubando, trapaceando ou escravizando os homens produtores, ainda é verdade a sua sobrevivência só ser possível por suas vítimas, apenas pelos homens escolhidos para pensar e produzir os bens destinados ao confisco dos saqueadores. Tais saqueadores são parasitas incapazes de sobreviver, quando existem pela destruição daqueles capazes, daqueles em busca de um curso de ação adequado ao homem”.

O egoísta costuma ser retratado como alguém capaz de fazer de tudo para conseguir o que quer, alguém capaz de mentir, roubar e tentar dominar os outros a fim de satisfazer seus desejos. Como a maioria das pessoas, Rand consideraria esse modo de vida como imoral. Mas não por que ele prejudica os outros. Para ela, o motivo é quem agir assim prejudica a si mesmo.

O desejo subjetivo não é o teste para saber se algo é do nosso interesse, e engano, roubo e poder não são os meios para se alcançar a felicidade ou uma vida bem-sucedida. As virtudes mencionadas pelo filósofo objetivista David Kelley são padrões objetivos, enraizados na natureza do homem. Portanto, são aplicáveis a todos os seres humanos. Mas seu propósito é permitir cada pessoa “alcançar, manter, cumprir e desfrutar desse valor supremo, esse um fim em si mesmo: é sua própria vida”.

Assim, o propósito da ética é nos dizer como conquistar nossos verdadeiros interesses, não como sacrificá-los. [Esta conclusão demonstra apenas o equívoco do *excesso de individualismo*, isto é, da tendência a não pensar senão em si. Busca libertar-se de toda solidariedade com seu grupo social, a desenvolver excessivamente o valor e os direitos do indivíduo. E o que ocorrerá quando necessitar de apoio de outras pessoas? Qual contrapartida receberá de sua vida individualista? A morte social?]

Princípio da Casta dos Comerciantes

De acordo com a definição “pura” da meritocracia, o processo de ascensão profissional e social é uma consequência dos méritos individuais de cada pessoa, ou seja, dos seus esforços e dedicações. As posições hierárquicas estariam condicionadas às pessoas com os melhores valores educacionais, morais e aptidões técnicas ou profissionais específicas e qualificadas em determinada área.

No entanto, a meritocracia pode ser entendida como um termo pejorativo, pois está relacionado com a narração de uma sociedade onde haveria segregação, tendo como base dois principais aspectos:

1. a inteligência (QI elevado) e
2. um grande nível de esforço puramente individual.

Outra crítica desferida sobre a *meritocracia* neste contexto, seria o método eficaz de avaliação destes “méritos”. Mérito tem quem se parece com o avaliador?

Na verdade, a ascensão profissional ou social não depende exclusivamente do esforço individual, mas também das oportunidades obtidas por cada indivíduo ao longo da vida. Certas pessoas nascem com melhores condições financeiras, com acesso às melhores instituições de ensino e à rede de contatos profissionais exclusivos. Então, têm maiores chances de conquistar uma posição privilegiada em relação àquelas sem esta mesma “sorte de berço”.

É verdade não adiantar ter grandes oportunidades na vida, caso não faça o mínimo esforço individual e tenha vontade pessoal para aproveitá-las. Porém, a principal crítica à meritocracia está no fato de não ser este esforço individual o único fator definidor do sucesso ou do fracasso, mas apenas um componente. Engloba outras interações ou conceitos mais complexos também presentes nas sociedades.

É um equívoco dizer os socialistas e os adeptos das demais ideologias de esquerda pregadoras do conceito de sociedade igualitária se oporem à meritocracia em princípio. Os democratas devem sim se opor à nomenclatura sem o critério de mérito pessoal, apenas na base do QI (Quem Indica) elevado. A rede de relacionamentos afetivos ou políticos não deve se sobrepor à impessoalidade no trato da coisa pública. Esta é uma lição histórica dos fracassos das precoces experiências do Socialismo Realmente Existente (SOREX) para os igualitários.

“Como, então, devemos lidar com os outros?” pergunta o filósofo objetivista David Kelley em ensaio publicado no livro organizado por Tom G. Palmer, *A Moralidade do Capitalismo*.

Responde ao citar a ética social de Ayn Rand, fundamentada em dois princípios básicos:

1. um Princípio de Direito e
2. um Princípio de Justiça.

O Princípio de Direito diz: devemos lidar com os outros de forma pacífica, por meio de trocas voluntárias, sem iniciar o uso da força contra eles. Só assim podemos viver de forma independente, com base em nossos próprios esforços produtivos. A pessoa em busca de viver controlando os outros é uma parasita.

Assim, em uma sociedade organizada, temos de respeitar os direitos dos outros se quisermos os nossos próprios direitos serem respeitados. Só assim podemos obter os muitos benefícios oriundos da interação social:

1. os benefícios das trocas econômicas e do intercâmbio intelectual, bem como
2. os valores de relações pessoais mais íntimas.

A fonte desses benefícios é a racionalidade, a produtividade, a individualidade da outra pessoa. Essas coisas exigem liberdade para poderem prosperar. Se vivo pela força, ataco a raiz dos valores da minha busca.

O *Princípio da Justiça* é chamada por Ayn Rand de *Princípio do Comerciante*: viver pelo comércio, oferecendo valor pelo valor, sem buscar nem conceder o que não é merecido. Uma pessoa honrada não afirma suas necessidades representarem um crédito junto aos outros. Ela oferece o valor como base de qualquer relacionamento. Ela também não aceita uma obrigação involuntária de servir as necessidades alheias.

O *Princípio do Comércio* [toma-lá-dá-cá], Rand observa, é a única base sobre a qual os seres humanos podem lidar uns com os outros como iguais independentes.

A *Ética Objetivista*, em suma, trata o indivíduo como um fim em si mesmo no sentido pleno do termo. Para ela, o capitalismo é o único sistema justo e moral.

[Dedução equivocada, pois os sistemas socioeconômicos só podem, de fato, serem comparados com os existentes, desde o passado mais remoto ao presente, mas não com o futuro ainda inexistente e incerto. Quem pode afirmar com certeza no futuro não ser possível um sistema mais justo? A luta social se dá, cotidianamente, para alcançá-lo.]

Uma sociedade capitalista se baseia no reconhecimento e proteção dos direitos individuais. Em uma sociedade capitalista, as pessoas são livres para buscarem seus próprios fins, pelo exercício de suas próprias mentes. [Argh, como esses fins, por exemplo, a publicação e a leitura de um livro dependesse exclusivamente do escritor.]

Como em qualquer sociedade, os homens são limitados pelas leis da Natureza. Alimento, abrigo, roupas, livros e medicamentos não crescem em árvores, eles devem ser produzidos. E como em qualquer sociedade, os homens também são limitados pelas restrições da sua própria natureza, a extensão das suas capacidades individuais.

Mas a única restrição social imposta pelo capitalismo é a exigência de quem deseja os serviços dos outros deve oferecer um valor em troca. Ninguém pode usar o Estado para expropriar o que os outros produziram. [Individualmente ou com o esforço do trabalho de outras pessoas?]

Os resultados econômicos no mercado (a distribuição de renda e riqueza) dependem das ações e interações voluntárias de todos os participantes. O conceito de justiça se aplica não ao resultado, mas ao processo de atividade econômica. A renda de uma pessoa é justa apenas se for conquistada por meio da troca voluntária, como uma recompensa pelo o valor oferecido, como julgado por aqueles a quem é oferecido.

Os economistas sabem há bastante tempo não existir um preço justo por um bem, dissociado das avaliações dos participantes do mercado sobre o valor do bem para cada um deles. O mesmo é verdade para o preço de serviços produtivos humanos.

Isso não quer dizer o dever de medir meu valor por minha renda, mas apenas se quiser viver por meio do comércio com os outros. Não posso exigir eles aceitem meus termos pelo sacrifício do próprio interesse.

[Empatia significa a capacidade psicológica para sentir o que sentiria uma outra pessoa caso estivesse na mesma situação vivenciada por ela. Consiste em tentar compreender sentimentos e emoções, procurando experimentar de forma objetiva e racional o que sente outro indivíduo. A empatia leva as pessoas a ajudarem umas às outras. Está intimamente ligada ao altruísmo - amor e interesse pelo próximo - e à capacidade de ajudar.

Quando um indivíduo consegue sentir a dor ou o sofrimento do outro ao se colocar no seu lugar, desperta a vontade de ajudar e de agir seguindo princípios morais. A capacidade de se colocar no lugar do outro, que se desenvolve através da empatia, ajuda a compreender melhor o comportamento em determinadas circunstâncias e a forma como o outro toma as decisões. Portanto, o comércio (ou a troca de valores) exige empatia e altruísmo!]

Benevolência enquanto Valor Escolhido

E se alguém é pobre, deficiente ou incapaz de se sustentar? O que fazer? É uma pergunta válida, se não for a primeira pergunta feita sobre um sistema social. Esta pergunta, necessariamente, tem de ser feita pelo filósofo objetivista David Kelley em ensaio publicado no livro organizado por Tom G. Palmer, *A Moralidade do Capitalismo*.

É um legado do altruísmo pensar ser o padrão principal para avaliar a sociedade a maneira como ela trata seus membros menos produtivos. "Bem-aventurados são os pobres de espírito", disse Jesus, "bem-aventurados são os mansos".

Mas não há razão justa para destinar qualquer estima especial aos pobres ou mansos ou considerar suas necessidades como principais. "Se tivéssemos que escolher entre uma sociedade coletivista na qual ninguém é livre, mas ninguém passa fome, e uma sociedade individualista em que todos são livres, mas algumas pessoas passam fome", o filósofo objetivista David Kelley argumentaria ser a segunda, a sociedade livre, a escolha moral. Ninguém pode exigir o direito de fazer outros o servirem, involuntariamente, mesmo se sua própria vida depender disso.

Mas essa não é a escolha a ser enfrentada. "Na verdade, os pobres estão em uma situação muito melhor sob o capitalismo do que sob o socialismo, ou mesmo que o Estado assistencialista. A história nos ensina que as sociedades nas quais ninguém é livre, como a antiga União Soviética, são sociedades nas quais muitas pessoas passam fome".

[Nessa argumentação, o filósofo objetivista David Kelley demonstra o contumaz, infalível e leviano *anticomunismo da direita*, do qual nem os filósofos conservadores conseguem ficar imunes a não apelar para ele - sem fazer uma comparação histórica e estatística profunda -, assim como evidenciam os diversos autores no livro organizado por Tom G. Palmer, *A Moralidade do Capitalismo*.]

As pessoas capazes de trabalhar têm um interesse vital no crescimento econômico e tecnológico. Ele ocorre mais rapidamente em uma ordem de mercado. [Existe outra?] O investimento de capital e o uso de maquinário criam a possibilidade de empregar pessoas, caso contrário, não produziriam o suficiente para se sustentarem. [E em fazendas de autossustentabilidade?] Os computadores e os equipamentos de comunicação, por exemplo, agora possibilitam pessoas com necessidades especiais trabalharem sem sair de casa. [O aumento da produtividade permite a diminuição da jornada de trabalho em um novo modo de produção e de vida].

Quanto àqueles sem possibilidade de trabalhar, as sociedades livres podem sempre fornecer inúmeras formas de auxílio privado e filantropia fora do mercado: organizações de caridade, sociedades benevolentes, e assim por diante.

Nesse sentido, David Kelley quer deixar claro: não há contradição entre egoísmo e caridade. Em vista dos diversos benefícios recebidos ao nos relacionar com os outros, é natural, quando não é necessário sacrificarmos nossos próprios interesses:

1. considerar o resto da humanidade com um espírito de benevolência geral,
2. simpatizar com os infortúnios e
3. fornecer auxílio.

Mas há diferenças enormes entre a concepção de caridade de um egoísta e a de um altruísta.

Para um *altruísta*, a generosidade para com os outros é um princípio ético e deve ser levado ao ponto de sacrifício, sob o princípio de "doar até doar". A doação é um dever moral, independentemente de qualquer outro valor que se possa ter, e o receptor tem direito a ela.

Para um *egoísta*, a generosidade é um entre tantos outros meios de se tentar realizar nossos valores, incluindo o valor dado ao bem-estar alheio. Ela deve ser realizada no contexto dos outros valores de cada sujeito, sob o princípio de "doar quando isso ajuda".

Doar não é um dever e o receptor não tem direito à doação.

Um altruísta tende a considerar a generosidade como uma expiação da culpa, sob o pressuposto de haver algo pecaminoso ou suspeito em ser capaz, bem-sucedido, produtivo ou rico. [Que bobagem! Então, eu sou "um cisne negro" sem culpa de falsear essa hipótese...]

Um egoísta considera esses mesmos traços serem virtudes e vê a generosidade como uma expressão de orgulho em tê-los.

O filósofo objetivista David Kelley disse, no princípio do ensaio publicado no livro organizado por Tom G. Palmer, *A Moralidade do Capitalismo*: o capitalismo é o resultado de três revoluções, cada uma das quais representou uma ruptura radical com o passado.

A revolução política estabeleceu a primazia dos direitos individuais e o princípio de que o governo é o servo do homem, não seu senhor.

A revolução econômica gerou um entendimento dos mercados.

A Revolução Industrial expandiu radicalmente a aplicação de inteligência ao processo de produção.

Mas a humanidade nunca rompeu com seu passado ético. O princípio ético de a habilidade individual ser um bem social e incompatível com uma sociedade livre. Para a liberdade sobreviver e prosperar, David Kelley condiciona: “precisamos de uma quarta revolução, uma Revolução Moral, capaz de estabelecer o direito moral do indivíduo de viver por si mesmo”.

[Ora, se quiser viver por si mesmo, afaste-se da divisão social do trabalho e da economia de mercado! Se for capaz, viva na autossustentação em defesa egoísta apenas do auto interesse individualista!]

Desobediência Civil

Henry David Thoreau nasceu, em 1817, no estado norte-americano de Massachusetts. Graduou-se em Harvard aos vinte anos. Apreciava os clássicos gregos e latinos, a literatura inglesa do século XVII e as escrituras orientais. Sua postura retirada e solitária o impediu de engajar-se numa profissão: foi professor primário, tutor, jardineiro, palestrante, fabricante de lápis e agrimensor. Essas tarefas eram desenvolvidas apenas como forma de subsistência, já que sua principal atividade era a escrita.

Iniciou um jornal em 1837 e o manteve até o fim da vida. Em 22 anos acumulou 39 volumes manuscritos, a partir dos quais foi extraída sua principal obra, *Walden ou A vida nos Bosques*, na qual descreve suas experiências em dois anos de reclusão na floresta. Durante seu retiro, foi preso por negar-se a pagar impostos, episódio que culminou no ensaio *A desobediência civil*. Seu gosto pela liberdade o fez tomar partido na luta contra a escravidão nos Estados Unidos. Morreu em 1862, aos 44 anos, vítima de tuberculose.

Henry David Thoreau questionou, em “*A desobediência civil*” (Rio de Janeiro; Rocco; 1984), os limites legítimos do governo popular ou democrático. Junto com os individualistas mais radicais, Thoreau só entende como legítima uma organização política que se dobre às manifestações claramente expressas da consciência individual, pelo menos nas questões onde não deva prevalecer um critério artificioso como o da maioria, como é o caso atual do Congresso Nacional, onde se formou uma maioria para abafar as investigações de corrupção dos próprios políticos, golpeando a Presidenta legitimamente eleita.

Segundo a Introdução de José Augusto Drummond, que resumiremos em seguida, se toda pessoa é dotada de uma consciência, Thoreau pergunta: por que deve prevalecer sempre a consciência do legislador ou do aplicador da lei? Essa pergunta não fica invalidada pela alegação de que esses homens são representantes de uma maioria eleitoral mais ou menos duradoura, pois a virtude cívica não reside necessariamente nas maiorias.

O critério da maioria é o de uma conveniência quantificável, aritmeticamente verificável. A tirania de uma lei não é abrandada por sua origem majoritária. No ato de votar, homens virtuosos e inescrupulosos se igualam.

Sem negar que as formas republicanas e democráticas de governo são um avanço político, Thoreau critica a aplicação indiscriminada do princípio da maioria e defende indivíduos e minorias em estado de rebeldia ética contra padrões políticos majoritariamente instituídos.

A rebeldia é a fonte primeira de aperfeiçoamento da convivência política. Isso implica a defesa da diversidade como primado do intercâmbio humano e da tolerância à divergência com regra primeira da convivência política.

O melhor estado de satisfação individualista é se o Estado “deixar em paz” o dissidente, deixando de importuná-lo com a cobrança de impostos se ele não usufruir da prestação de serviços públicos. A vitória ou a legitimidade da desobediência civil não está, portanto, no seu alcance “demográficos” ou no número físico de pessoas que a pratiquem com sucesso.

Revolução, para Thoreau, ocorre quando o cidadão nega obediência e quando o funcionário desiste de aplicar a lei ou se demite!

Ora, se mantem-se a integridade de consciência do indivíduo e se o braço do Estado - o funcionário - não aplica a lei, o cidadão dissidente é deixado em paz e prevalece sua consciência. Nada mais simples. Ele será menos governado e mais livre.

A desobediência civil não precisa ser praticada por “multidões de homens” por depender do exercício de virtude que Thoreau não considera características dessas multidões. Um cidadão solitário ou uma minoria renitente são, portanto, os agentes mais prováveis de uma operação bem-sucedida de desobediência civil.

Não há qualquer valor especial no fato de a desobediência civil se transformar em um movimento de massa. Thoreau, afinal, era um individualista. Os movimentos de massas têm seus próprios teóricos coletivistas, ou seja, que acreditam que política é apenas a ação coletiva.

Variando de coletivista a individualista, alcançando ou não resultados, a desobediência civil está hoje nos movimentos contra a discriminação étnica, racial e sexual, na rebelião da juventude, na resistência ao serviço militar e à convocação para a guerra, na recusa do pagamento de tributos abusivos, na luta contra a devastação do meio ambiente, no movimento pacifista, na resistência às leis tirânicas aprovadas por maioria circunstancial.

A desobediência civil sobreviveu ao século XX, ao parlamentarismo golpista, às militâncias partidárias a favor do culto à personalidade ou da obediência ao “centralismo democrático” da nomenclatura, ao jogo eleitoral de “cartas-marcadas” pelo financiamento corrupto e/ou a riqueza dos candidatos, às insurreições populares armadas, às leis repressivas - e continua a ser uma alternativa de militância.

A eventual saturação com a política partidária-parlamentar eleitoral não significa, necessariamente, o imobilismo, ou pior ainda, o desespero. A militância tem formas e arenas insuspeitadas, e a desobediência civil ajuda a descobri-las.

Thoreau: Ou Governo de Respeito Ou Ser Antigovernista

Henry David Thoreau, em “*A desobediência civil*” (Rio de Janeiro; Rocco; 1984 - original de 1849), afirma que aceita de bom grado a divisa “o melhor governo é o que menos governa”, e gostaria de vê-la aplicada de modo mais rápido e sistemático. Levada a cabo, ela resulta por fim nisto, em que também acredita: “o melhor governo é o que absolutamente não governa”, e quando os homens estiverem preparados para tanto, esse será o tipo de regência que terão.

Na melhor das hipóteses, o governo não é mais que uma conveniência; mas a maioria deles é, em geral (e alguns o são às vezes), inconveniente. As objeções levantadas contra um exército permanente – e elas são muitas e convincentes, e merecem se impor – podem também ser levantadas afinal

contra um governo permanente. O exército permanente é somente um braço do governo permanente. O governo em si, que é apenas o modo que o povo escolheu para executar sua vontade, está igualmente sujeito ao abuso e à perversão antes que o povo possa agir por meio dele.

O bom governo é um expediente mediante o qual os homens, de bom grado, deixariam uns aos outros em paz. Quanto mais conveniente ele for, mais os governados serão deixados em paz. O comércio e os negócios nunca conseguiriam saltar os obstáculos que os legisladores estão pondo o tempo todo em seu caminho. Se julgássemos esses homens apenas pelos resultados de suas ações, e não por suas intenções, eles mereceriam ser enquadrados e punidos junto com as pessoas malévolas.

Mas, para falar em termos práticos e se expressar como cidadão, à diferença daqueles que se dizem antigovernistas, Thoreau não pede a imediata abolição do governo, mas um que seja melhor agora mesmo. Que cada homem faça saber qual é o tipo de governo capaz de conquistar seu respeito, e isso já será um passo na direção de alcançá-lo.

Afinal, quando o poder está nas mãos do povo, a razão prática pela qual uma maioria tem permissão para governar (e assim o faz por um longo período) não é o fato de essa maioria provavelmente estar certa, nem tampouco que isso possa parecer mais justo à minoria, mas sim porque ela é fisicamente mais forte. Mas um governo no qual a decisão da maioria se impõe em todas as questões não pode ser baseado na justiça, mesmo no entendimento limitado que os homens têm desta.

Não poderia existir um governo em que não são as maiorias que decidem virtualmente tudo o que é certo e errado, e sim a consciência? No qual as maiorias decidissem apenas as questões em que fosse aplicável a regra da conveniência? Será que o cidadão deve, ainda que por um momento e em grau mínimo, abrir mão de sua consciência em prol do legislador? Nesse caso, por que cada homem dispõe de uma consciência?

Thoreau pensa que devemos ser primeiro homens, e só depois súditos. Não é desejável cultivar tanto respeito pela lei quanto pelo que é direito. A única obrigação que tem o direito de assumir é a de fazer em qualquer tempo o que julga ser correto.

Já se disse, com muita razão, que uma corporação não tem consciência alguma; mas uma corporação de homens conscienciosos é uma corporação com uma consciência. A lei nunca tornou os homens sequer um pouquinho mais justos. Por força de seu respeito por ela, até mesmo os mais bem-intencionados são convertidos diariamente em agentes da injustiça.

Um resultado comum e natural do respeito indevido pela lei é que se pode ver uma fila de soldados, coronel, capitão, cabo, recrutas, carregadores de explosivos e tudo o mais, marchando em ordem admirável pelos caminhos mais tortuosos para a guerra, contra sua vontade, pior ainda, contra sua sensatez e sua consciência, o que torna a marcha realmente muito dura e faz o coração palpitar. Eles não têm dúvida de que estão envolvidos numa atividade execrável, já que são todos de inclinação pacífica. Então, o que eles são? Homens, na acepção do termo? Ou casamatas e paióis ambulantes, a serviço de algum homem inescrupuloso no poder?

Assim, a massa de homens da casta dos guerreiros serve ao Estado não na qualidade de homens, mas como máquinas, com seus corpos. São o exército permanente, as milícias, os carcereiros, os policiais, os membros de destacamentos, etc. Na maioria dos casos, não há, em absoluto, o livre exercício do julgamento ou do senso moral. Ao contrário, eles se rebaixam ao nível da madeira, da terra e das pedras. Homens de madeira talvez pudessem ser manufaturados para servir aos mesmos propósitos. Não suscitam mais respeito que espantalhos ou bonecos de lama. Têm valor comparável ao de cavalos ou cães. No entanto, homens assim são geralmente estimados como bons cidadãos.

Outros – como a maioria dos legisladores, políticos, advogados, ministros e funcionários públicos – servem ao Estado sobretudo com a cabeça, pois compõem a casta dos governantes ou a dos sábios-tecnocratas. Como raramente fazem qualquer distinção moral, podem tanto servir ao mal, sem ter a intenção, como ao bem.

Pouquíssimos – tais como os heróis, patriotas, mártires, reformadores em sentido amplo e homens – servem ao Estado também com sua consciência. Portanto, necessariamente resistem a ele a maior parte do tempo. Costumam ser tratados por ele como inimigos. Um homem sábio só será útil na condição de homem, e não se rebaixará a ser “barro” e “tapar um buraco para deter o vento”.

Todos os homens reconhecem o direito de revolução, isto é, o direito de recusar obediência ao governo, e de resistir a ele, quando sua tirania ou sua ineficiência são grandes e intoleráveis. Mas quase todos dizem que não é esse o caso agora... Quando será?!

Defesa da Individualidade

Segundo a Introdução de José Augusto Drummond ao livro de Henry David Thoreau, “*A desobediência civil*” (Rio de Janeiro; Rocco; 1984), no ensaio “*A Vida sem Princípio*”, ele explicita mais sua crítica ao conformismo

em geral e não apenas ao conformismo estritamente político, no campo das relações entre cidadãos e Estado.

Thoreau combate a tirania dos costumes, independente do fato de estarem eles ou não consagrados em leis políticas formalizadas. A impaciência dele para com as majorias eleitorais é parte de uma suspeição ainda maior quanto às próprias formas pelas quais seus concidadãos “vivem as suas vidas”.

É um defensor da excentricidade como a virtude dos homens que têm coragem de viver de acordo com princípios não consagrados pela comunidade a que pertencem. Lamenta aqueles que se conformam e vivem em “silencioso desespero”. Pouco adianta se livrar da tirania política do colonizador para cair nas garras do “rei preconceito”, entidade que pode muito bem ser chamada de “opinião pública”. Como se provou, recentemente, no Brasil, a opinião pública é a pior entre todas as opiniões...

Entre os pragmáticos, utilitaristas e puritanos, não é popular defender o trabalho apenas por prazer, a contemplação da natureza, o lazer, a múltipla aptidão pessoal do artífice manual e intelectual. Afinal de contas, “o tempo é dinheiro” na Terra do Espírito Prático.

Thoreau renega os sinais convencionais de sucesso: riqueza, ostentação, emprego fixo, expediente integral, especialização, prudência, etc. Defende as aventuras do corpo e do espírito com forma de encontrar uma vida autenticamente compensadora. Só cada pessoa pode ser um bom juiz de sua vida.

Aos olhos de hoje, criticaria os componentes do modorrento cotidiano do homem comum: os negócios, trabalhar durante todo o dia, frequentar tribunais (ou assistir TV Justiça) ou Congresso (TV Câmara/TV Senado), realizar trabalhos inúteis ou alienados, ler os jornais, ver TV aberta, conversar sobre trivialidades ou celebridades, votar no “candidato menos ruim”, e coisas do gênero. Thoreau se queria distante da normalidade circundante.

Se seus colegas/vizinhos o considera preguiçoso e excêntrico, em comentários camuflados, é melhor contrapor-se nomeando-os como gananciosos e banais.

O individualismo significa diferenças legítimas entre as pessoas. Cabe uma agressiva defesa da legitimidade de ser e de viver diferente. Desde cedo, pode-se retrair da vida política institucionalizada em partidos e eleições. Por que não desprezar os critérios convencionais de normalidade?

A verdade de cada um espera ser descoberta no fundo do espírito de cada um. Cada pessoa pode descobri-la, se tentar, ou pode preferir seguir a “verdade geral” ou a “verdade do momento”.

Thoreau fez de sua vida uma cuidadosa combinação entre:

1. o exercício pacato de rotinas selecionadas e
2. a denúncia inquietante da obediência cega.

Ele teve, sim, uma vida excêntrica, voltada para satisfazer suas exigências de si mesmo e não as preferências de qualquer plateia grande ou pequena, presente ou futura. Foi um individualista para quem nem mesmo o apregoado individualismo norte-americano foi suficiente.

Nunca se arriscou a cometer o maior dos erros: “gastar a vida procurando ganhar a vida”. Preferiu gastar a vida com o que lhe era vital.

Positivismo

Dada a influência do pensamento positivista na casta dos guerreiros-militares brasileiros, inclusive influenciando a Proclamação da República, o Estado laico e a insígnia (“ordem e progresso”) na bandeira nacional, importante na formação de todas as lideranças gaúchas - Júlio de Castilhos, Borges de Medeiros e, particularmente, Getúlio Vargas - da Primeira República (1889-1930) e da Era Vargas (1930-1954), torna-se necessário conhecê-lo mais para compreender a História do Brasil. Indiretamente, inspirou também a Teoria das Elites adotada por Francisco José de Oliveira Viana (1883 -1951), que foi muito influente sobre Getúlio.

Além do campo verde e o losango dourado da bandeira imperial anterior terem sido preservados - o verde representava a Casa de Bragança de Pedro I, o primeiro imperador do Brasil, enquanto o ouro representava a Casa de Habsburgo de sua esposa, a imperatriz Maria Leopoldina - a bandeira do Brasil é um reflexo dessa influência positivista na política nacional. Na bandeira lê-se a máxima política positivista Ordem e Progresso, resumida a partir da divisa comteana “O Amor por princípio; a Ordem por base; o Progresso por meta”, representando as aspirações a uma sociedade justa, fraterna e progressista. Esqueceram de destacar o Amor...

Começando a pesquisa pelo Wikipedia, ela informa que o positivismo é uma corrente filosófica que surgiu na França no começo do século XIX. Os principais idealizadores do positivismo foram os pensadores Auguste Comte e John Stuart Mill. Esta escola filosófica ganhou força na Europa na segunda

metade do século XIX e começo do XX. É um conceito que possui distintos significados, englobando tanto perspectivas filosóficas e científicas do século XIX quanto outras do século XX.

Desde o seu início, com Auguste Comte (1798-1857) na primeira metade do século XIX, até o presente século XXI, o sentido da palavra mudou radicalmente, incorporando diferentes sentidos, muitos deles opostos ou contraditórios entre si. Nesse sentido, há correntes de outras disciplinas que se consideram “positivistas” sem guardar nenhuma relação com a obra de Comte. Exemplos paradigmáticos disso são o positivismo jurídico, do austríaco Hans Kelsen, e o positivismo lógico (ou Círculo de Viena), de Rudolf Carnap, Otto Neurath e seus associados.

Para Comte, o positivismo é uma doutrina filosófica, sociológica e política. Surgiu de processos que tiveram como grande marco a Revolução Francesa (1789-1799) como:

1. o desenvolvimento sociológico do iluminismo,
2. as crises social e moral do fim da Idade Média e
3. o nascimento da sociedade industrial.

Em linhas gerais, ele propõe à existência humana valores completamente humanos, afastando radicalmente a Teologia e a Metafísica, embora incorporando-as em uma Filosofia da História. Assim, o positivismo associa:

1. uma interpretação das ciências e uma classificação do conhecimento a
2. uma ética humana radical, desenvolvida na segunda fase da carreira de Comte.

O positivismo defende a ideia de que o conhecimento científico é a única forma de conhecimento verdadeiro. De acordo com os positivistas somente pode-se afirmar que uma teoria é correta se ela foi comprovada através de métodos científicos válidos.

Os positivistas não consideram os conhecimentos ligados as crenças, superstição ou qualquer outro meio que não possa ser comprovado cientificamente. Para eles, o progresso da humanidade depende exclusivamente dos avanços científicos.

O método geral do positivismo de Auguste Comte consiste na observação dos fenômenos, opondo-se ao racionalismo e ao idealismo, por meio da promoção do primado da experiência sensível, única capaz de

produzir a partir dos dados concretos (positivos) a verdadeira ciência (na concepção positivista), sem qualquer atributo teológico ou metafísico, subordinando a imaginação à observação, tomando como base apenas o mundo físico ou material.

O positivismo nega à Ciência qualquer possibilidade de investigar a causa dos fenômenos naturais e sociais, considerando este tipo de pesquisa inútil e inacessível, voltando-se para a descoberta e o estudo das leis, constatadas como relações constantes entre os fenômenos observáveis.

Em sua obra *Apelo aos Conservadores* (1855), Comte definiu a palavra "positivo" com sete acepções: real, útil, certo, preciso, relativo, orgânico e simpático.

O positivismo defende a ideia de que o conhecimento científico é a única forma de conhecimento verdadeiro. Assim sendo, desconsideram-se todas as outras formas do conhecimento humano que não possam ser comprovadas cientificamente.

Tudo aquilo que não puder ser provado pela Ciência é considerado como pertencente ao domínio teológico-metafísico caracterizado por credices e vãs superstições. Para os positivistas o progresso da humanidade depende única e exclusivamente dos avanços científicos, único meio capaz de transformar a sociedade e o planeta Terra no paraíso que as gerações anteriores colocavam no mundo além-túmulo.

O positivismo é uma reação radical ao transcendentalismo idealista alemão e ao romantismo. Os afetos individuais e coletivos e a subjetividade são completamente ignoradas por ele, limitando a experiência humana ao mundo sensível e ao conhecimento aos fatos observáveis. Substitui-se:

1. a Teologia e a Metafísica pelo "Culto à Ciência",
2. o Mundo Espiritual pelo Mundo Humano,
3. o Espírito pela Matéria.

A ideia-chave do positivismo comtiano é a Lei dos Três Estados, de acordo com a qual o entendimento humano passou e passa por três estágios em suas concepções, isto é, na forma de conceber as suas ideias e a realidade:

Teológico: o ser humano explica a realidade por meio de entidades supranaturais (os "deuses"), buscando responder a questões como "de onde viemos?" e "para onde vamos?"; além disso, busca-se o absoluto;

Metafísico: é uma espécie de meio-termo entre a teologia e a positividade. No lugar dos deuses há entidades abstratas para explicar a realidade: "o Éter", "o Povo", "o Mercado (financeiro)", etc. Continua-se a procurar responder a questões como "de onde viemos?" e "para onde vamos?" e procurando o absoluto. Na busca da razão e destino das coisas, é o meio termo entre teológico e positivo.

Positivo: etapa final e definitiva, não se busca mais o "porquê" das coisas, mas sim o "como", por meio da descoberta e do estudo das Leis Naturais, ou seja, relações constantes de sucessão ou de coexistência. A imaginação subordina-se à observação e busca-se apenas pelo observável e concreto.

Religião da Humanidade

Houve, no Brasil, dois tipos de positivismo:

1. um "positivismo ortodoxo", mais conhecido, ligado à Religião da Humanidade e apoiado por Pierre Laffitte, discípulo de Comte, e
2. um "positivismo heterodoxo", que se aproximava mais dos primeira fase dos estudos de Augusto Comte, que criaram a disciplina da Sociologia, e apoiado por outro discípulo de Comte, Émile Littré.

Em sua segunda fase, após a morte de uma amiga (Clotilde de Vaux, esposa de um prisioneiro) pela qual era apaixonado, em 1846 (conhecera há dois anos), Auguste Comte, por meio da obra "Sistema de Política Positiva" (1851-1854), institui a Religião da Humanidade.

Após a elaboração de sua Filosofia, Comte concluiu que deveria criar uma nova religião: afinal, para ele, as religiões do passado eram apenas formas provisórias da única e verdadeira religião: a Religião Positiva. Segundo os positivistas, as religiões não se caracterizam pelo sobrenatural, pelos "deuses", mas sim pela busca da unidade moral humana. Daí a necessidade do surgimento de uma nova religião que apresenta um novo conceito do Ser Supremo, a Religião da Humanidade.

Segundo os positivistas, a Teologia e a Metafísica nunca inspiraram uma religião verdadeiramente racional, cuja instituição estaria reservada ao advento do espírito positivo. Estabelecendo a unidade espiritual por meio da Ciência, a Religião da Humanidade possui como principal objetivo a "regeneração social e moral".

Assim como a Religião Católica está fundamentado na Filosofia escolástica de Tomás de Aquino, a Religião da Humanidade está fundamentada na Filosofia positivista de Auguste Comte, esta fundamentada na Ciência clássica.

A Religião da Humanidade possui, como Ser Supremo, a Humanidade Personificada, tida como deusa pelos positivistas. Ela representa o conjunto de seres convergente de todas as gerações, passadas, presentes e futuras que contribuíram, que contribuem e que contribuirão para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano.

A Ciência clássica se constitui no dogma da Religião da Humanidade. Também existem templos e capelas onde são celebrados cultos elaborados à Humanidade (chamada Grão-Ser pelos positivistas). A religião positivista caracteriza-se pelo uso de símbolos, sinais, estandartes, vestes litúrgicas, dias de santos (grandes tipos humanos), sacramentos, comemorações cívicas e pelo uso de um calendário próprio, o Calendário Positivista: um calendário lunar composto por 13 meses de 28 dias.

O lema da religião positivista é: "O Amor por princípio e a Ordem por base; o Progresso por fim". Seu regime é: "Viver às Claras" e "Viver para Outrem". Auguste Comte foi o criador da palavra "altruísmo", palavra que segundo o fundador, resume o ideal de sua Nova Religião.

Os últimos anos da vida de Comte transcorreram em grande solidão e desencanto, sobretudo por ter sido abandonado por Émile Littré. Seu mais famoso discípulo não concordava com a ideia de uma nova religião. Auguste Comte faleceu no dia 5 de setembro de 1857.

Três Temas Básicos da Filosofia de Auguste Comte

José Arthur Giannotti escreveu "*Comte: Vida e Obra*" como prefácio à coletânea de trechos da obra de Auguste Comte publicada no Brasil na coleção Os Pensadores (São Paulo; Abril Cultural; 1983). Destacarei abaixo alguns trechos.

O núcleo da Filosofia de Comte radica na ideia de que a sociedade só pode ser convenientemente reorganizada através de uma completa reforma intelectual do homem.

Com isso, distingue-se de outros filósofos de sua época, como Saint-Simon e Fourier, preocupados também com a reforma das instituições, mas que prescreviam modos mais diretos para efetivá-la. Enquanto esses pensadores pregavam a ação prática imediata. Comte achava que antes disso

seria necessário fornecer aos homens novos hábitos de pensar de acordo com o estado das Ciências de seu tempo.

Por essa razão, o sistema comteano estruturou-se em torno de três temas básicos.

- Em primeiro lugar, uma Filosofia da História com o objetivo de mostrar as razões pelas quais uma certa maneira de pensar (chamada por ele filosofia positiva ou pensamento positivo) deve imperar entre os homens.
- Em segundo lugar, uma fundamentação e classificação das Ciências baseadas na Filosofia Positiva,
- Finalmente, uma Sociologia que, determinando a estrutura e os processos de modificação da sociedade, permitisse a reforma prática das instituições.

A esse sistema deve-se acrescentar a forma religiosa assumida pelo plano de renovação social, proposto por Comte nos seus últimos anos de vida.

A Filosofia da História – primeiro tema da filosofia de Comte – pode ser sintetizada na sua célebre Lei dos Três Estados que refletem o progresso do espírito. Todas as ciências e o espírito humano como um todo desenvolvem-se através de três fases distintas:

1. a teológica,
2. a metafísica e
3. a positiva.

No Estado Teológico, pensa Comte, o número de observações dos fenômenos reduz-se a poucos casos e, por isso, a imaginação desempenha papel de primeiro plano. Diante da diversidade da natureza, o homem só consegue explicá-la mediante a crença na intervenção de seres pessoais e sobrenaturais. O mundo torna-se compreensível somente através das ideias de deuses e espíritos.

Segundo Comte, a mentalidade teológica visa a um tipo de compreensão absoluta. O homem, nesse estágio de desenvolvimento, acredita ter posse absoluta do conhecimento. Para além dos limites dos seres sobrenaturais, o homem não coloca qualquer problema, sentindo-se satisfeito na medida em que a possibilidade de recorrer à intervenção das divindades fornece um quadro para compreensão dos fenômenos que ocorrem ao seu redor.

Paralelamente às funções de explicação da natureza, a mentalidade teológica desempenharia também relevante papel de coesão social, fundamentando a vida moral. Confiando em poderes imutáveis, fundados na autoridade, essa mentalidade teria como forma política correspondente a Monarquia aliada ao Militarismo, ou seja, a casta dos aristocratas governantes aliada à casta dos guerreiros.

O Estado Teológico, para Comte, apresenta-se dividido em três períodos sucessivos:

1. o fetichismo,
2. o politeísmo e
3. o monoteísmo.

No fetichismo, uma vida espiritual, semelhante à do homem, é atribuída aos seres naturais.

O politeísmo esvazia os seres naturais de suas vidas anímicas – tal como concebidos no estágio anterior – e atribui a animação desses seres não a si mesmos, mas a outros seres, invisíveis e habitantes de um mundo superior.

No monoteísmo, a distância entre os seres e seus princípios explicativos aumenta ainda mais. O homem, nesse estágio, reúne todas as divindades em uma só.

A fase teológica monoteísta representaria, no desenvolvimento do espírito humano, uma etapa de transição para o Estado Metafísico. Este, inicialmente, concebe “forças” para explicar os diferentes grupos de fenômenos, em substituição às divindades da fase teológica. Fala-se então de:

1. uma “força física”,
2. uma “força química”,
3. uma “força vital”.

Em um segundo período, a mentalidade metafísica reuniria todas essas forças numa só, a chamada “natureza”, unidade que equivaleria ao deus único do monoteísmo.

O Estado Metafísico tem, segundo Comte, outros pontos de contato com o teológico. Ambos tendem à procura de soluções absolutas para os problemas do homem. A metafísica, tanto quanto a teologia, procura explicar:

1. a “natureza íntima” das coisas,
2. sua origem e destino últimos, bem como
3. a maneira pela qual são produzidas.

A diferença reside no fato de a metafísica colocar o abstrato no lugar do concreto e a argumentação no lugar da imaginação. Nessa perspectiva comteana, o estado metafísico se caracterizaria fundamentalmente pela dissolução do teológico.

A argumentação, penetrando nos domínios das ideias teológicas:

1. traria à luz suas contradições inerentes e
2. substituiria a vontade divina por “ideias” ou “forças”.

Com isso, a metafísica destruiria a ideia teológica de subordinação da natureza e do homem ao sobrenatural. Na esfera política, o espírito metafísico corresponderia a uma substituição dos reis pelos juristas. Supondo-se a sociedade como originária de um contrato, tende-se a basear o Estado na soberania do povo.

Pensamento Positivo

O Estado Positivo caracteriza-se, segundo Auguste Comte, interpretado por José Arthur Giannotti, pela subordinação da imaginação e da argumentação à observação.

Cada proposição enunciada de maneira positiva deve corresponder a um fato, seja particular, seja universal. Isso não significa, porém, que Comte defenda um empirismo puro, ou seja, a redução de todo conhecimento à apreensão exclusiva de fatos isolados.

A visão positiva dos fatos abandona a consideração das causas dos fenômenos (procedimento teológico ou metafísico) e torna-se pesquisa de suas leis, entendidos como relações constantes entre fenômenos observáveis. Quando procura conhecer fenômenos psicológicos, o espírito positivo deve visar às relações imutáveis presentes neles – como quando trata de fenômenos físicos, como o movimento ou a massa; só assim conseguiria realmente explicá-los.

Segundo Comte, a procura de leis imutáveis ocorreu pela primeira vez na história quando os antigos gregos criaram a Astronomia Matemática. Na época moderna, o mesmo procedimento reaparece em Bacon (1561-1626),

Galileu (1564-1642) e René Descartes (1596-1650), os fundadores da Filosofia Positiva, para Comte.

A Filosofia Positiva, ao contrário dos Estados Teológico e Metafísico, considera impossível a redução dos fenômenos naturais a um só princípio: Deus, natureza ou outro equivalente. Segundo Comte, a experiência nunca mostra mais do que uma limitada interconexão entre determinados fenômenos.

Cada Ciência ocupa-se apenas com certo grupo de fenômenos, irreduzíveis uns aos outros. A unidade que o conhecimento pode alcançar seria, assim, inteiramente subjetiva, radicando no fato de empregar-se um mesmo método, seja qual for o campo em questão: uma idêntica metodologia produz convergência e homogeneidade de teorias.

Essa unidade do conhecimento não é apenas individual, mas também coletiva. Isso faz da Filosofia Positiva o fundamento intelectual da fraternidade entre os homens, possibilitando a vida prática em comum.

A união entre a teoria e a prática seria muito mais íntima no Estado Positivo do que nos anteriores, pois o conhecimento das relações constantes entre os fenômenos torna possível determinar seu futuro desenvolvimento. [FNC: nasceria aí o “determinismo histórico”?]

O conhecimento positivo caracteriza-se pela previsibilidade: “ver para prever” é o lema da Ciência Positiva. A previsibilidade científica permite o desenvolvimento da técnica. Assim, o Estado Positivo corresponde à indústria, no sentido de exploração da natureza pelo homem.

Em suma, o espírito positivo, segundo Comte, instaura as ciências como investigação:

1. do real,
2. do certo e indubitável,
3. do precisamente determinado e
4. do útil.

Nos domínios do social e do político, O Estágio Positivo do Espírito Humano marcaria a passagem:

1. do poder espiritual para as orientações dos sábios e cientistas e

2. do poder material para o controle dos industriais [exploradores da natureza].

Do Simples ao Complexo: Inverso do Desafio Atual da Complexidade à Simplicidade

José Arthur Giannotti, em “*Comte: Vida e Obra*” (Os Pensadores. São Paulo; Abril Cultural; 1983), indica que a classificação das ciências – segundo tema básico da filosofia comteana – vincula-se à Filosofia da História.

Ao traçar o mapa do desenvolvimento histórico do espírito, em sua caminhada para a apreensão da realidade, Comte mostra que a evolução de cada ciência obedece à periodização dos três estados, mas que essa periodização não se faz ao mesmo tempo em todos os domínios: o estado metafísico de uma ciência como a Física, por exemplo, não é contemporâneo do estado metafísico da Biologia.

Além disso, o desenvolvimento das ciências é assintótico, isto é, elas jamais atingem a compreensão absoluta dos seus objetos respectivos.

Segundo Comte, as ciências classificam-se de acordo com a maior ou menor simplicidade de seus objetos respectivos. A complexidade crescente permite estabelecer a sequência: Matemáticas, Astronomia, Física, Química, Biologia e Sociologia.

- As Matemáticas possuem o maior grau de generalidade e estudam a realidade mais simples e indeterminada.
- A Astronomia acrescenta a força ao puramente quantitativo, estudando as massas dotadas de forças de atração.
- A Física soma a qualidade ao quantitativo e às forças, ocupando-se do calor, da luz, etc. que seriam forças qualitativamente diferentes.
- A Química trata de matérias qualitativamente distintas.
- A Biologia ocupa-se dos fenômenos vitais, nos quais a matéria bruta é enriquecida pela organização.
- A Sociologia, finalmente, estuda a sociedade, onde os seres vivos se unem por laços independentes de seus organismos.

A Sociologia é vista por Comte como “o fim essencial de toda a Filosofia Positiva”.

Matemática, Astronomia, Física, Química e Biologia atingem o Estado Positivo antes da Sociologia, mas, permanecendo adstritas a parcelas do real, não conseguem instaurar a Filosofia Positiva em sua plenitude. A totalização do saber somente poderia ser alcançada através da Sociologia, na qual culminaria a formulação de “um sistema verdadeiramente indivisível, onde toda decomposição é radicalmente artificial (...), tudo relacionando-se com a Humanidade, única concepção completamente universal”.

A Sociologia é entendida por Comte no mais amplo sentido da palavra, incluindo uma parte essencial da Psicologia, toda a Economia Política, a Ética e a Filosofia da História.

Da mesma forma como protesta contra a abordagem dos fenômenos psicológicos individuais independentemente do desenvolvimento mental da raça, Comte opõe-se também ao isolamento da Política e da Ética em relação à Teoria Geral da Sociedade. Comte ressaltou ainda que os objetos das Ciências Sociais não devem ser tratados independentemente do curso de desenvolvimento revelado pela História.

Aspecto fundamental da Sociologia comteana é a distinção entre:

1. a estática social: estudaria as condições constantes da sociedade;
2. a dinâmica social: investigaria as leis de seu progressivo desenvolvimento.

A ideia fundamental da estática é a ordem; a da dinâmica, o progresso.

Para Comte, a dinâmica social subordina-se à estática, pois o progresso provém da ordem e aperfeiçoa os elementos permanentes de qualquer sociedade: religião, família, propriedade, linguagem, acordo entre poder espiritual e temporal, etc.

Reforma das Instituições: Fundamentos da Religião da Humanidade

A reforma das instituições – terceiro tema básico da Filosofia de Comte – tem seus fundamentos teóricos na Sociologia que ele concebeu. A Sociologia conduziria à Política, cumprindo-se, assim, o desígnio que Comte sempre se propôs de fazer da Filosofia positivista um instrumento para a reforma intelectual do homem e, através desta, a reorganização de toda a sociedade.

No seu modo de ver, a Revolução Francesa destruiu as instituições sociais do homem europeu e impunha-se, conseqüentemente, estabelecer uma nova ordem. A Revolução fora necessária, pensava Comte, porque as antigas instituições sociais e políticas eram ainda teológicas, não

correspondendo, portanto, ao estado de desenvolvimento das ciências da época. A Revolução não ofereceu, porém, fundamentos para a reorganização da sociedade, por ter sido negativa e metafísica em seus pressupostos.

A tarefa a ser cumprida deveria, portanto, ser a instauração do espírito positivo na organização das estruturas sociais e políticas. Para isso, seria necessária uma nova elite científico-industrial, capaz de:

1. formular os fundamentos positivos da sociedade e
2. desenvolver as atividades técnicas correspondentes a cada uma das ciências, tornando-as bem comum.

Com relação ao principal problema social de sua época – o crescimento do proletariado industrial –, a posição de Comte não foi uma posição revolucionária como a de Marx (1818-1883). Comte considerava que todas as medidas sociais deveriam ser julgadas em termos de seus efeitos sobre a classe mais numerosa e mais pobre. Acreditava também que:

1. os proletários (e as mulheres) pudessem abrandar o egoísmo dos capitalistas e
2. uma ordem moral humanitária poderia abolir todos os conflitos de classe.

Os capitalistas deveriam ser moralizados e não eliminados. A propriedade privada deveria ser mantida.

[FNC: a democracia da propriedade da moradia, na verdade, foi uma conquista social contra a concentração fundiária e imobiliária nas mãos de senhores feudais e/ou da nobreza. Face às experiências históricas totalitárias do “socialismo realmente existente”, os marxistas deveriam rever seu conceito absolutista de propriedade coletiva dos meios de produção, excluindo as pequenas propriedades particulares.]

Comte foi, na verdade, um conservador e característicos dessa atitude são os seus elogios à ordem católica e feudal da Idade Média. Dentro de uma linha de revalorização do catolicismo, típica de sua época, atacou o protestantismo, considerando-o uma religião negativa e anárquica intelectualmente.

Os anseios de reforma intelectual e social de Comte, contudo, não se limitaram a uma Política e se desenvolveram no sentido da formulação de uma Religião da Humanidade. Isso aconteceu nos últimos quinze anos de sua vida, quando estabeleceu os princípios fundamentais dessa nova religião.

[FNC: papel importante nessa evolução de seu pensamento foi desempenhado por seus sentimentos em relação a Clotilde de Vaux. Por exemplo, no Altar da Igreja Positivista do Rio de Janeiro, há uma imagem da deusa humanidade inspirada em traços de Clotilde de Vaux! O que faz uma “dor-de-cotovelo” por muito tempo ancorado na balcão de um bar da vida...]

Formulou então um novo calendário, cujos meses receberam nomes de grandes figuras da história do pensamento, como Descartes. O calendário tinha também seus dias santos, nos quais se deveriam comemorar as obras de Dante, Shakespeare, Adam Smith, Xavier de Maistre e outros.

Comte redigiu ainda um novo catecismo, cuja ideia central reside na substituição do Deus cristão pela Humanidade.

Infelizmente, o positivismo no Brasil se inspirou muito nesta última fase, embora tenha tido a clara noção de defender o Estado laico na República. Este deveria ser alheio ao clero ou a qualquer outra ordem religiosa, ou seja, oposto ao controle do clero sobre a sociedade. Seria leigo relativo à vida profana, mas contra a influência do clero na vida intelectual, moral e nas instituições em geral.

O positivismo de Auguste Comte exerceu larga influência nos mais variados círculos. Enquanto doutrina sobre o conhecimento e sobre a natureza do pensamento científico, incorporou-se a outras correntes análogas, que procuraram valorizar as Ciências Naturais e suas aplicações práticas.

Junto a essas outras correntes, o positivismo constitui um dos traços característicos do pensamento que se desenvolveu na Europa, durante o século XIX. Entre os mais fiéis seguidores de Comte destaca-se o lexicógrafo Émile Littré, que, no entanto, renegou a Religião da Humanidade. O mesmo não aconteceu com Pierre Laffite (1823- 1903), que aderiu principalmente à última fase do pensamento do mestre. Na Inglaterra, o positivismo de Comte, excluída a Religião da Humanidade, teve grande difusão, contando-se entre seus propagadores o filósofo John Stuart Mill.

Solo mais fértil foi encontrado pelo positivismo comteano, incluindo-se a religião positivista, em países de menor tradição cultural e carentes de ideologia para seus anseios de desenvolvimento. Esse fenômeno ocorreu na América do Sul, sobretudo no Brasil.

As primeiras manifestações do positivismo no Brasil datam de 1850, quando Manuel Joaquim Pereira de Sá apresentou tese de doutoramento em Ciências Físicas e Naturais, na Escola Militar do Rio de Janeiro. A esse trabalho viriam juntar-se a tese de Joaquim Pedro Manso Sayão sobre Corpos

Flutuantes e a de Manuel Pinto Peixoto sobre os Princípios do Cálculo Diferencial. Em todos encontram-se inspirações da filosofia comteana.

Passo mais importante, contudo, foi dado por Luís Pereira Barreto (1840-1923), com a obra *As Três Filosofias*, na qual a Filosofia Positivista era apontada como capaz de substituir vantajosamente a tutela intelectual exercida no país pela Igreja Católica.

Pereira Barreto não foi um positivista ortodoxo, como Miguel Lemos (1854-1917) e Raimundo Teixeira Mendes (1855- 1927), que se iniciaram no positivismo através da Matemática e das Ciências Exatas, quando estudantes na Escola Politécnica. Os dois entrevistaram na ciência fundada por Auguste Comte as bases de uma política racional e pressentiram, na sua coordenação filosófica, o conagraçamento definitivo da ordem e do progresso, como dirá mais tarde o próprio Miguel Lemos.

Em 1876, fundou-se a primeira sociedade positivista do Brasil, tendo à frente Teixeira Mendes, Miguel Lemos e Benjamin Constant (1836-1891). No ano seguinte, os dois primeiros viajaram para Paris, onde conheceram Émile Littré e Pierre Laffite. Miguel Lemos decepcionou-se com “o vazio do littréismo” e tornou-se adepto fervoroso da Religião da Humanidade, dirigida por Laffite. De volta ao Brasil, fundou a Sociedade Positivista do Rio de Janeiro, que constitui a origem do Apostolado Positivista do Brasil e da Igreja Positivista do Brasil, cuja finalidade era “formar crentes e modificar a opinião por meio de intervenções oportunas nos negócios públicos”.

Entre essas intervenções, sem dúvida, foi importante a participação dos positivistas no movimento republicano, embora seja um exagero dizer-se que foram eles que proclamaram a República, em 1889. Influíram, é verdade, na Constituição de 1891 e a bandeira brasileira passou a ostentar o lema comteano “ordem e progresso”.

Fascismo Latente: Chocando o “Ovo da Serpente”

Similaridade não é igualdade. É similar o que é da mesma natureza ou espécie. É parecido ou semelhante a outro, mas não é o outro.

O “ovo da serpente” foi chocado durante a hiperinflação alemã nos anos 20 do século XX. Sua casca se quebrou, nos anos 30, durante a Grande Depressão.

Em 1933, o Partido Nazista se tornou o maior partido eleito no Reichstag, com seu líder, Adolf Hitler, sendo apontado Chanceler da Alemanha no dia 30 de janeiro do mesmo ano. Após novas eleições, ganhas por sua

coalizão, o Parlamento aprovou a Lei habilitante de 1933, que começou o processo de transformar a República de Weimar na Alemanha Nazista, uma ditadura de partido único totalitária e autocrática de ideologia nacional socialista. Hitler pregava a eliminação dos judeus da Alemanha e do estabelecimento de uma Nova Ordem para combater o que ele via como injustiças pós-Primeira Grande Guerra, em uma Europa dominada pelos britânicos e franceses.

O conservadorismo crescente assistido na rede social (ou presenciado ao vivo) hoje, aqui e em todo o mundo ocidental, tem raízes similares às desse “ovo da serpente”? É reação dos reacionários xenófobos contra a imigração dos desterrados pela miséria ou guerra? É fruto da insatisfação do operariado industrial com perda do emprego e de status social, provocada seja pela globalização, seja pela Grande Depressão pós-2008, capitalizado politicamente por milionários/bilionários populistas de direita?

Quando lemos os comentários violentos, levianos e estúpidos, sejam de colonistas da “grande imprensa brasileira”, sejam postados embaixo de qualquer reportagem pró igualitarismo social, ou seja, favorável à esquerda, e lembramos dos ataques fascistas contra minorias na Europa pré-II Guerra Mundial, há similaridade? Cabe usar o conceito de fascista para classificar a direita brasileira?

Segundo Edda Saccomani, no *Dicionário de Política*, organizado por Norberto Bobbio, na literatura referente ao Fascismo é normal depararmos com definições diversas e frequentemente contraditórias deste conceito. A multiplicidade de definições é demonstrativa não só pela real complexidade do objeto estudado, como também pela pluralidade de enfoques, cada um dos quais acentua, de preferência, um ou outro traço considerado particularmente significativo para a descrição ou explicação do fenômeno.

Preliminarmente, podemos distinguir três usos ou significados principais do termo.

1. o primeiro faz referência ao núcleo histórico original, constituído pelo Fascismo italiano em sua historicidade específica;
2. o segundo está ligado à dimensão internacional que o Fascismo alcançou, quando o nacional-socialismo se consolidou na Alemanha com tais características ideológicas, tais critérios organizativos e finalidades políticas, que levou os contemporâneos a estabelecerem uma analogia essencial entre o Fascismo italiano e o que foi chamado de Fascismo alemão;
3. o terceiro, enfim, estende o termo a todos os movimentos ou regimes que compartilham com aquele que foi definido como “Fascismo histórico”, de

um certo núcleo de características ideológicas e/ou critérios de organização e/ou finalidades políticas.

Nesta última acepção, o termo Fascismo assumiu contornos tão indefinidos, que se tornou difícil sua utilização com propósitos científicos. Por isso, vem-se acentuando cada vez mais a tendência de restringir seu uso apenas ao Fascismo histórico, cuja história se desenrola na Europa entre os anos 1919 e 1945 e que está essencial e especificamente representado no Fascismo italiano e no nacional-socialismo alemão.

Em geral, se entende por Fascismo um sistema autoritário de dominação que é caracterizado:

1. pela monopolização da representação política por parte de um partido único de massa, hierarquicamente organizado;
2. por uma ideologia fundada no culto do chefe, na exaltação da coletividade nacional, no desprezo dos valores do individualismo liberal e no ideal da colaboração de classes, em oposição frontal ao socialismo e ao comunismo, dentro de um sistema de tipo corporativo;
3. por objetivos de expansão imperialista, a alcançar em nome da luta das nações pobres contra as potências plutocráticas;
4. pela mobilização das massas e pelo seu enquadramento em organizações tendentes a uma socialização política planejada, funcional ao regime;
5. pelo aniquilamento das oposições, mediante o uso da violência e do terror;
6. por um aparelho de propaganda baseado no controle das informações e dos meios de comunicação de massa;
7. por um crescente dirigismo estatal no âmbito de uma economia que continua a ser, fundamentalmente, de tipo privado;
8. pela tentativa de integrar nas estruturas de controle do partido ou do Estado, de acordo com uma lógica totalitária, a totalidade das relações econômicas, sociais, políticas e culturais.

Fascismo na Tropicalização Antropofágica Miscigenada

Nos últimos tempos, tem-se desenvolvido um novo tipo de abordagem do fascismo que tem como referência o esquema teórico da modernização.

Considera os regimes fascistas como uma das formas político institucionais através das quais se operou historicamente a transição de uma sociedade agrária de tipo tradicional à moderna sociedade industrial.

As análises que antecedem – se excetuarmos a tentativa de explicar a implantação do Fascismo na Itália baseada no atraso geral da sociedade italiana – possuem um aspecto comum que é o de situarem os regimes fascistas em um contexto caracterizado, em seu conjunto, por uma situação de avançada industrialização.

São indicadores de um tipo de sociedade que já passou total ou parcialmente à modernidade:

1. a dinâmica existente entre massas e elites,
2. o conflito entre a grande burguesia e o proletariado no estágio imperialista do capitalismo, assim como
3. a revolta das classes médias emergentes.

Até os fenômenos de natureza mais estritamente política, que são relacionados com o surgir dos movimentos e regimes fascistas, são típicos de um sistema democrático plenamente consolidado, seja que se acentuem as suas contradições internas, como pretende a análise marxista, seja que se descubra nele o terreno específico onde tais movimentos podem nascer e desenvolver-se, como quer a teoria do totalitarismo.

A análise do Fascismo à luz das teorias da modernização coloca-o, ao invés, não já em relação com os conflitos e crises próprios da sociedade industrial, mas com os conflitos e crises característicos da fase de transição para ela. Neste quadro, os regimes fascistas se configuram como uma das vias para a modernização – as outras historicamente identificadas são a liberal-burguesa e a comunista – fundada no compromisso entre o setor moderno e o tradicional.

Seus traços característicos são:

1. *na esfera econômica*, uma industrialização atrasada, mas intensa, promovida desde cima, com notável interferência do Estado a favor da acumulação;
2. *na esfera política*, o desenvolvimento de regimes autoritários e repressivos, expressão da coligação conservadora das elites agrárias e industriais que querem avançar pelo caminho da modernização econômica, defendendo, ao mesmo tempo, as estruturas sociais tradicionais;

3. *na esfera social*, a tentativa de evitar a desagregação dessas estruturas, impedindo ou reprimindo os processos de mobilização social postos em movimento pela industrialização.

Em contraste com as interpretações precedentes, cada uma delas enquadrada em uma perspectiva teórica bem definida a cuja luz se elaboraram hipóteses relativamente homogêneas acerca da natureza e função dos regimes fascistas, as análises, que têm posto em evidência a ligação entre a pequena burguesia e o Fascismo, jamais alcançaram uma autonomia que as impusesse como alternativa interpretativa global. Não obstante, são mencionadas, quer pela contribuição específica que trouxeram ao conhecimento de aspectos decisivos para a compreensão do fenômeno, quer pela função de estímulo que exercem com relação a esquemas teóricos demasiado simplificados.

O fato de que a pequena burguesia pudesse contribuir de modo determinante para o sucesso dos movimentos fascistas, fornecendo-lhes os quadros e as bases de massa na fase de ascensão e um consenso ativo na fase de regime, não entrava nos esquemas clássicos, nem nos da teoria liberal, nem nos do marxismo:

1. para a teoria liberal, a pequena burguesia constituía um dos pressupostos do sistema democrático e a garantia de um desenvolvimento pacífico e gradualmente progressivo da sociedade;
2. para o marxismo, ela estava impossibilitada de exercer um papel político autônomo em virtude da sua colocação dentro da estrutura de classes e da sua posição subalterna no respeitante ao conflito fundamental entre a grande burguesia e o proletariado.

Em coerência com tais esquemas, a contribuição da pequena burguesia para o triunfo dos movimentos fascistas:

1. ou é negada, como na teoria do totalitarismo, em benefício da relação entre as massas não diferenciadas e as elites,
2. ou então concebida em termos instrumentais, sendo atribuída à pequena burguesia a função de massa de manobra de um movimento a serviço dos desígnios do grande capital, como acontece na teoria do Fascismo como ditadura da burguesia.

As contribuições de maior relevo orientam-se em dois sentidos.

1. Estudaram, por um lado, mais profundamente as características da ideologia fascista, particularmente as da versão alemã, e a sua capacidade de

canalizar o ressentimento da pequena burguesia para objetivos fictícios, a troco, as mais das vezes, de satisfações simbólicas.

2. Distinguiram, por outro lado, um nível de análise intermediário entre situação e ação de classe, como o da personalidade, inferindo a importância das estruturas de socialização – principalmente da família – como sede de formação e de reprodução de estruturas psíquicas consentâneas com a ideologia das classes ou elites dominantes.

No que respeita à função, dirigente ou subalterna, da pequena burguesia dentro do sistema de poder fascista, embora pareça hoje já bastante provado e debatido o papel que ela desempenhou como base de massa dos movimentos fascistas, apresenta-se ainda como problemática a tentativa de mostrar o Fascismo, enquanto regime, como expressão da pequena burguesia no poder.

Em outras palavras, os recalcados com menor autoestima pela “proletarização da classe média”, psicologicamente sensíveis à mobilidade social daqueles proletários que tinham menor status, não se tornarão “superiores” com suas atitudes fascistas. Somente no plano de seu “imaginário social” haverá possibilidade de sua ascensão com o rebaixamento dos demais “competidores” no mercado de trabalho, destacadamente, os imigrantes ou “outros diferentes”, seja pela cultura-ideológica, seja pela liberdade individual de dispor de seu próprio corpo e/ou mente.

A autonomia, ou seja, a capacidade de autogovernar-se, de dirigir-se por suas próprias leis ou vontade própria, que enxergam em outros, não dispõem em si, parece ser o que mais incomoda nos neofascistas contemporâneos.

Os tupiniquins, em especial, abusam do discurso da servidão voluntária, submetendo-se à ordem unida na vã esperança do progresso idealizado, mas não realizado dentro dos marcos estritos de uma “economia de livre-mercado”. Contraditoriamente, na Tropicalização Antropofágica Miscigenada, as ideias fora-do-lugar, porcammente deglutidas e expelidas aqui, levam neoliberais adotarem atitudes neofascistas!

O Ópio dos Intelectuais

Raymond Aron, em seu livro *O Ópio dos Intelectuais*, em plena Guerra Fria (1955), demonstra um anticomunismo visceral ao criticar o marxismo, porém, ao contrário da violenta direita tupiniquim, utiliza-se de argumentos inteligentes. Em sua Terceira Parte, sob o título deste post, ele trata da relação entre os Intelectuais e a Pátria. Resumo-o em seguida.

“Todas as sociedades tiveram os seus escribas, que ocupavam as administrações públicas e privadas; os seus letrados ou artistas, que transmitiam ou enriqueciam a herança da cultura; os seus especialistas, legistas que punham à disposição dos príncipes ou dos ricos o conhecimento dos textos e a arte da disputa, estudiosos que decifravam os segredos da natureza e ensinavam aos homens a cura das doenças ou a vitória no campo de batalha. Nenhuma dessas três espécies pertence especificamente à civilização moderna. Mesmo assim, esta apresenta traços singulares que afetam o número e a condição dos intelectuais.

A divisão da mão de obra entre as diferentes profissões se modifica com o desenvolvimento econômico: o percentual de mão de obra empregado na indústria cresce, o aplicado na agricultura diminui, enquanto infla o volume do setor dito terciário, que engloba várias ocupações, de diferente prestígio, desde o borra-papéis em um escritório até o pesquisador no seu laboratório. As sociedades industriais compreendem trabalhadores não manuais em maior quantidade, absoluta e relativa, do que todas as demais sociedades conhecidas. Organização, técnica e administração se tornam mais complexas, como querendo reduzir à perfeita simplicidade os gestos dos operários.

A economia moderna exige também proletários que saibam ler e escrever. À medida que ficam menos pobres, as coletividades dirigem somas maiores à educação dos jovens: a formação secundária é mais demorada e beneficia uma parcela crescente a cada geração.

As três espécies não manuais, isto é, escribas, especialistas e letrados, progridem simultaneamente ou até no mesmo ritmo. As burocracias oferecem alternativas aos escribas de baixa qualificação. O enquadramento dos trabalhadores e a organização da indústria exigem especialistas em quantidade e cada vez mais especializados. As escolas, universidades e os meios de entretenimento ou de comunicação (cinema, rádio) contratam letrados, artistas e técnicos da fala ou da escrita, simples vulgarizadores. Às vezes a integração nessas empresas degrada o letrado ao nível de medíocre especialista: o escritor se torna um rewriter. A multiplicação dos postos permanece um fato crucial, que ninguém ignora, mas cujas consequências nem sempre são totalmente consideradas.

Especialistas e letrados nem sempre constituíram espécies de Repúblicas, preocupadas com a própria independência. Por séculos, pensadores e artistas não se distinguiram espiritualmente dos clérigos, aqueles que tinham como função manter ou comentar as crenças da Igreja e da cidade. Socialmente, eles dependiam daqueles que lhes asseguravam os meios de vida: a Igreja, os poderosos ou ricos, o Estado.

O significado da arte, e não só a situação do artista, mudava com a origem da encomenda ou as características da classe cultivada. Seria possível opor as artes de e para fiéis da religião às artes para uso dos guerreiros ou dos comerciantes.

Os homens de saber, na nossa época, gozam de autoridade e prestígio que os colocam ao abrigo da pressão das igrejas (as exceções são raras e, tudo somado, insignificantes). O direito de livre pesquisa, mesmo em matérias que abordam o dogma - origem do homem, nascimento do cristianismo -, não é mais contestado.

À medida que se amplia o público e que desaparecem os mecenas, os escritores e artistas ganham em liberdade o que podem perder em segurança (e muitos têm a possibilidade de ganhar a vida com uma profissão à margem da atividade criativa). Nem os empregadores privados nem o Estado pagam sem exigir contrapartida. Mas as companhias cinematográficas e as universidades não impõem ortodoxia fora dos estúdios de gravação e das salas de aula.

Enfim, todos os regimes políticos oferecem chances a quem tem talento para manejar palavras e ideias. Não é mais o chefe militar, apoiado na coragem ou na sorte, que sobe ao trono, mas o orador, aquele que soube convencer as multidões, os eleitores ou os congressos; o doutrinário que elaborou um sistema de pensamento.

Clérigos e letrados nunca se negaram a legitimar o Poder, mas, na nossa época, é preciso especialistas na arte da palavra. O teórico e o propagandista se encontram: o secretário-geral do partido elabora a doutrina, ao mesmo tempo que guia a revolução.

Definição de Intelectual

Raymond Aron, em *“O Ópio dos Intelectuais”* (1955), reflete mais sobre os trabalhadores intelectuais.

Em maior número, mais livre, mais prestigiosa, mais próxima do poder é como nos parece, no nosso século, a categoria social que designamos vagamente com a expressão “profissionais da inteligência”. As definições dadas são, de certa maneira, reveladoras e ajudam a delinear os diversos traços da categoria.

A noção mais ampla é a de trabalhador não manual. Na França, ninguém chamará de intelectual o funcionário de escritório, mesmo que ele tenha feito uma faculdade e obtido um diploma. Integrado em uma empresa

coletiva, reduzido à tarefa de executante, o diplomado é um trabalhador braçal que tem a máquina de escrever como ferramenta.

A qualificação exigida para merecer o título de intelectual aumenta com o número de trabalhadores não manuais, ou seja, com o desenvolvimento econômico. Em países subdesenvolvidos, qualquer diplomado passa por intelectual; o que não deixa de ter a sua verdade. Um jovem que, vindo de algum país árabe, estudou na França de fato assume, com relação à sua pátria, maneiras típicas dos homens de letras.

Uma segunda noção, menos ampla, englobaria os especialistas e os letrados. A fronteira é incerta entre os escribas e os especialistas: passa-se progressivamente de uma categoria a outra. Alguns especialistas, como os médicos, se mantêm independentes, membros das assim chamadas profissões liberais. A distinção entre “independentes” e “assalariados”, que pode às vezes influenciar as maneiras de pensar, se mantêm secundária: os médicos da Previdência Social não deixam de ser intelectuais (se porventura o eram) só por receberem um salário.

A oposição decisiva concerniria à natureza do trabalho não manual? O engenheiro e o médico têm em mãos a natureza inorgânica ou os fenômenos vitais; o escritor e o artista, as palavras, uma matéria que moldam segundo a ideia. Nesse caso, os juristas e dirigentes de organizações, que lidam com palavras e pessoas, pertencem à mesma espécie que os escritores e os artistas, quando, no entanto, estão mais próximos dos especialistas, engenheiros ou médicos.

Essas ambiguidades se devem à conjunção, no conceito de intelectual, de várias características que nem sempre ocorrem simultaneamente. Para tornar mais clara a noção, o melhor método consiste em partir dos casos puros, para depois chegar aos casos duvidosos.

Romancistas, pintores, escultores e filósofos constituem o círculo interno: vivem para e pelo exercício da inteligência. Se o valor da atividade for tomado como critério, pouco a pouco descemos de Balzac a Eugène Sue, de Proust aos autores de romances água com açúcar ou policiais, aos redatores da seção de cachorros atropelados dos matutinos.

Artistas que trabalham sem renovar, sem trazer ideias ou formas novas, professores nas suas cátedras e pesquisadores nos seus laboratórios povoam a comunidade do saber e da cultura. Abaixo deles estariam:

1. os que trabalham na imprensa e no rádio,
2. os que divulgam os resultados obtidos,

3. os que mantêm a comunicação entre os eleitos e o grande público.

Nessa perspectiva, a categoria teria como centro os criadores e como fronteira a zona mal definida em que os vulgarizadores param de traduzir e começam a trair: preocupados com sucesso ou dinheiro, escravos do gosto presumido do público, tornam-se indiferentes aos valores a que deviam servir. [Ayn Rand distinguia os seres humanos entre o criativo e o parasita.]

Essa análise tem o inconveniente de ignorar duas considerações:

- a situação social e a origem da renda, de um lado, e
- o objetivo, teórico ou prático, da atividade profissional, de outro.

É lícito, a posteriori, chamar de intelectuais Pascal e Descartes, um da grande burguesia e de família parlamentar, o outro da pequena nobreza. Não se pensaria, no século XVII, colocá-los naquela categoria, pois não eram “profissionais da inteligência”. Não eram menos intelectuais do que esses profissionais, se considerarmos a qualidade do espírito ou a natureza da atividade, mas não se definiam socialmente por tal atividade [No século XVIII francês, facilmente se reconhece a categoria dos intelectuais. Diderot, os enciclopedistas e os filósofos são intelectuais.]. Nas sociedades modernas, o número de profissionais aumenta e o de amadores diminui.

Um professor de Direito, por outro lado, parece merecer o qualificativo de intelectual mais do que um advogado, e um professor de Economia Política mais do que um jornalista que comenta os movimentos da conjuntura. E isso por ser, este último, em geral, um assalariado a serviço de empresas capitalistas, enquanto aquele é um funcionário público? Aparentemente não, pois no outro exemplo o advogado é membro de uma profissão liberal, enquanto o professor é funcionário público. Este último nos parece mais intelectual, pois não tem outro objetivo além da manutenção, transmissão e ampliação do saber por si só.

[Esses dois critérios não são contraditórios, mas visivelmente divergem. Os profissionais da inteligência foram crescentemente levados ao serviço “da prática administrativa ou industrial. Entre os puros estudiosos ou letrados é que a espécie dos amadores sobreviveu.]

Essas análises não permitem a escolha dogmática de uma definição, mostrando diversas definições possíveis. Pode-se ou considerar o número de especialistas uma das principais marcas das sociedades industriais - e nesse caso chama-se *intelligentsia* a categoria dos indivíduos que receberam, nas universidades ou nas escolas técnicas, a qualificação necessária ao exercício dessas profissões voltadas para a organização -, ou posicionar escritores,

estudiosos e artistas criadores no primeiro escalão, professores e críticos no segundo, vulgarizadores e jornalistas no terceiro, enquanto os que exercem função prática, como juristas e engenheiros, deixam a categoria à medida que se entregam ao desejo de eficácia e perdem a preocupação cultural.

Na União Soviética, tende-se para a primeira definição: a *intelligentsia* técnica é considerada representativa, e os próprios escritores são engenheiros da alma. No Ocidente, tende-se em geral para a segunda, que se poderia reduzir ainda mais, limitando-a àqueles que têm como “principal atividade escrever, ensinar, pregar, apresentar-se no palco ou praticar artes ou letras”.

Sobre a *Intelligentsia*

O termo *intelligentsia*, segundo Raymond Aron, em “*O Ópio dos Intelectuais*” (1955), foi empregado pela primeira vez na Rússia, no século XIX, em referência àqueles que tinham passado por uma universidade e adquirido alguma cultura, sobretudo de origem ocidental, constituindo um grupo pouco numeroso, fora dos quadros tradicionais. Eram principalmente caçulas de famílias aristocráticas, filhos da pequena burguesia ou até mesmo camponeses abastados.

Desligados da antiga sociedade, sentiam-se unidos pelos conhecimentos obtidos e pela atitude que adotavam diante da ordem estabelecida. O espírito científico e as ideias liberais igualmente contribuíam a tornar propensa à revolução a *intelligentsia*, que se sentia isolada, hostil à herança nacional e como que forçada à violência.

Nas sociedades em que a cultura moderna vem espontânea e progressivamente do contexto histórico nacional, a ruptura com o passado não teve essa brusquidão. Os universitários não se distinguiam tão nitidamente das outras categorias sociais. Não rejeitavam tão incondicionalmente a estrutura secular da vida em comum. Mesmo assim foram e continuam a ser acusados de fomentar as revoluções, acusação que o intelectual de esquerda aceita como homenagem: sem os revolucionários, decididos a transcender o presente, os velhos abusos perdurariam.

Em certo sentido, a acusação não tem cabimento. Não é verdade que os intelectuais sejam, como tais, hostis a todas as sociedades. Os letrados chineses defenderam e glorificaram a doutrina, mais moral do que religiosa, que reservava a eles o primeiro escalão e consagrava a hierarquia. Reis e príncipes, heróis coroados ou negociantes ricos sempre tiveram poetas (não necessariamente ruins) que cantassem a sua glória.

Nem em Atenas nem em Paris, no século V antes da nossa era ou no século XIX depois de Cristo, o escritor ou filósofo se inclinava espontaneamente na direção do povo, da liberdade, do progresso. Eram muitos os admiradores de Esparta no interior das muralhas de Atenas, como os do Terceiro Reich ou da União Soviética nos salões ou cafés da rive gauche. [É evidente que a defesa de Esparta ou de Hitler, em Atenas e em Paris, era, para o intelectual, uma maneira de se colocar na oposição.]

Todas as doutrinas, todos os partidos - tradicionalismo, liberalismo, democracia, nacionalismo, fascismo, comunismo - tiveram e continuam a ter os seus arautos ou pensadores. Em cada campo, os intelectuais são aqueles que transfiguram opiniões ou interesses em teoria. Por definição, a eles não basta viver; eles querem pensar a existência.

Porém não deixa de haver um fundo de verdade na representação banal que os sociólogos [tais como Joseph Schumpeter] retomaram, de forma mais sutil, dos intelectuais revolucionários pelo conjunto de características profissionais.

A intelligentsia nunca está estabelecida; ela raras vezes, na verdade, se mostra rigorosamente delimitada. Toda classe privilegiada que se define pelo saber ou pelas virtudes da inteligência permite, mesmo contra a vontade, a ascensão dos mais capazes.

O profissional da inteligência dificilmente diz não a uma democracia de Direito, mesmo que com isso reforce o aristocratismo de fundo: somente uma minoria tem acesso ao universo em que ele se move.

Em cada sociedade, o recrutamento da intelligentsia varia. O sistema de provas parece ter possibilitado, na China, a promoção de filhos de camponeses, mesmo que ainda se discuta a frequência desses casos. O concedido a pensadores no primeiro escalão não foi incompatível na Índia com o regime de castas, mantendo-se cada pessoa na sua condição de nascimento. Nas sociedades modernas, a universidade facilita a promoção social. Em certos países da América do Sul ou do Oriente Médio, as escolas militares e as Forças Armadas oferecem alternativa semelhante de ascensão.

Mesmo que a origem dos universitários seja diferente, em cada país do Ocidente - os estudantes de Oxford e de Cambridge provinham, até a guerra de 1939, de um meio restrito; os alunos das melhores universidades francesas raramente vinham de famílias operárias ou camponesas e sim da pequena burguesia, ou seja, estavam separados por duas gerações dos meios populares -, a intelligentsia é sempre socialmente maior e mais aberta do que a classe dirigente, e essa democratização tende a se acentuar, pois as sociedades industriais têm uma crescente necessidade de administradores e técnicos.

Essa ampliação da intelligentsia favoreceu, na União Soviética, as pessoas no poder, que puderam atribuir ao socialismo resultados que se deviam ao desenvolvimento econômico. O mesmo fenômeno pode abalar os regimes democráticos, se os filhos da pequena burguesia que passaram por universidades, em vez de aderir ao sistema de valores e de governo criados pela antiga classe dirigente, guardarem uma nostalgia das agitações.

O risco se torna maior na medida em que a tendência à crítica faz parte, por assim dizer, das características profissionais dos intelectuais, que frequentemente julgam o seu país e as suas instituições confrontando a realidade atual com ideias mais do que com outras realidades, a França de hoje com a ideia que fazem da França mais do que com a França de ontem. Nenhuma obra humana consegue passar incólume por uma provação desse tipo.

Três Tipos de Críticas: Técnica, Moral, e Ideológica ou Histórica

Escritor ou artista, o intelectual é o homem das ideias, cientista ou engenheiro, é o homem da ciência. Participa da crença no ser humano e na razão. A cultura que as universidades difundem é otimista, racionalista: as formas da vida em comum que se oferecem à observação parecem gratuitas, obra dos séculos e não expressão de uma vontade clarividente ou de um plano elaborado. O intelectual, cuja atividade profissional não exige a reflexão sobre a história, facilmente condena sem apelação “a desordem estabelecida”.

A dificuldade começa assim que deixamos de apenas condenar o real. Percebem-se logicamente três alternativas.

Pela crítica técnica, o intelectual se põe no lugar daqueles que governam ou administram, sugerindo medidas que atenuariam os males denunciados e aceitando as sujeições da ação, a estrutura imemorial das coletividades, eventualmente inclusive as leis do regime existente. A referência não é uma organização ideal, um futuro radioso, e sim resultados que se podem alcançar com mais bom senso ou boa vontade.

A crítica moral contrapõe a ideia, vaga, mas imperativa, de o que deveria ser àquilo que é. Recusam-se as crueldades do colonialismo, a alienação capitalista, a oposição entre senhores e escravos, o escândalo da miséria ao lado do luxo ostensivo. Mesmo que se ignorem as consequências dessa recusa e os meios de traduzida em atos, não se consegue deixar de proclamá-la como denúncia ou como um chamado, diante da humanidade indigna de si mesma.

A crítica ideológica ou histórica, enfim, vai contra a sociedade presente, em nome de uma sociedade futura, atribui as injustiças cuja visão ofende a boa consciência ao princípio da ordem atual - o capitalismo e a propriedade privada carregam no seu bojo a fatalidade da exploração, do imperialismo, da guerra - e traça o esboço de uma ordem radicalmente diferente, em que o homem cumpriria a sua vocação.

Cada uma dessas críticas tem a sua função, a sua nobreza própria, e cada uma também está ameaçada por uma espécie de degradação.

Os técnicos estão sujeitos ao conservadorismo: os homens não mudam, nem as ingratas necessidades da vida em comum.

Os moralistas oscilam entre a resignação de fato e a intransigência verbal: dizer não a tudo é, afinal, tudo aceitar. Onde fixar o limite entre as injustiças relacionadas à sociedade atual, ou a qualquer sociedade, e os abusos cometidos por indivíduos, passíveis de um julgamento ético?

Já a crítica ideológica joga nos dois times. É moralista contra uma metade do mundo, mesmo que se disponha a conceder ao movimento revolucionário uma indulgência bem realista. Nunca a demonstração da culpa é satisfatória quando o tribunal se encontra nos Estados Unidos. Nunca a repressão é excessiva quando atinge os contrarrevolucionários. É um percurso em conformidade com a lógica das paixões. Muitos intelectuais se aproximaram do partido revolucionário por indignação moral e aderiram por fim ao terrorismo e à razão de Estado!

Cada país tende em maior ou menor proporção a uma ou outra dessas críticas. Britânicos e americanos misturam crítica técnica e crítica moral; os franceses oscilam entre a crítica moral e a crítica ideológica - o diálogo entre revoltados e revolucionários é a expressão típica dessa hesitação. Talvez a crítica moral esteja, no mais das vezes, na origem profunda de toda crítica, pelo menos entre os intelectuais, o que vale a eles tanto o título de “paladinos da justiça”, aqueles que sempre dizem não, quanto a fama, menos lisonjeira, de profissionais da palavra, que ignoram as rudes sujeições da ação.

Já há algum tempo, a crítica não é mais prova de coragem, pelo menos nas nossas sociedades livres do Ocidente. O público prefere encontrar, nos jornais, argumentos que justifiquem os seus ressentimentos ou reivindicações, mais do que motivos para reconhecer que, dadas as circunstâncias, a ação do governo não poderia ter sido muito diferente do que foi.

Com a crítica, escapa-se da responsabilidade das consequências desagradáveis de alguma medida, mesmo que bem-sucedida no todo; evita-se

a impureza das causas históricas. Aquele que se opõe, não importa a violência das suas polêmicas, é pouco afetado pelas consequências de suas pretensas heresias.

Participar de abaixo-assinados a favor dos Rosenberg [Membros do Partido Comunista americano, Julius e Ethel Rosenberg foram executados, em 1953, acusados de terem passado segredos sobre a bomba atômica ao vice-cônsul soviético em Nova York. A culpa foi por muito tempo contestada, porém mais tarde comprovada.] ou contra o rearmamento da Alemanha Ocidental, tratar a burguesia de bando de gângsteres ou tomar regularmente posição a favor daqueles contra os quais a França prepara a sua defesa não prejudica a carreira nem mesmo de funcionários do Estado.

Quantas vezes os privilegiados aclamaram escritores que os fustigam! Os Babbitts americanos são em boa parte responsáveis pelo sucesso de Sinclair Lewis [Babbit é o protagonista do romance homônimo publicado em 1922 e encarna o conformismo da classe média americana. Sinclair Lewis foi o primeiro romancista americano a receber o Nobel de literatura, em 1930.].

Os burgueses e os seus filhos, tratados ontem pelos homens de letras de filisteus e hoje de capitalistas, garantiram a fortuna dos revoltados e dos revolucionários. O sucesso brinda os que transfiguram o passado ou o futuro. É duvidosa a possibilidade, nos tempos atuais, de defender sem prejuízo a opinião moderada de que o presente, sob muitos aspectos, não é pior nem melhor do que outras épocas.

A Intelligentsia e A Política

Raymond Aron, no livro “*O Ópio dos Intelectuais*” (1955), afirma que, quando observamos as atitudes dos intelectuais em Política, a primeira impressão é a de que elas se parecem com as dos não intelectuais. A mesma miscelânea de informações incompletas, preconceitos tradicionais e preferências mais estéticas do que racionais se manifesta tanto nas opiniões de professores ou escritores quanto nas de comerciantes ou industriais.

Certo romancista célebre persegue com o seu ódio a burguesia bem pensante, da qual ele provém. Outro, apesar de sua filosofia idealista ser incompatível com o materialismo dialético, se sente atraído, com quinze anos de atraso, pelo soviétismo, como foi o caso, em um momento ou outro, de quase todos da esquerda.

Quando se trata de seus interesses profissionais, os sindicatos de médicos, professores ou escritores não reivindicam em estilo muito diferente do dos sindicatos operários. Os quadros defendem a hierarquia, os diretores

executivos da indústria frequentemente se opõem aos capitalistas e aos banqueiros. Os intelectuais que trabalham no setor público consideram excessivos os recursos dados a outras categorias sociais. Empregados do Estado, com salários prefixados, eles tendem a condenar a ambição do lucro.

As atitudes dos intelectuais se explicam também pela origem social de cada um. Na França, basta comparar o clima nas Faculdades - tanto entre os professores quanto entre os estudantes - para se convencer de tal fato. A *Ecole Normale Supérieure* [Escola Normal Superior] é de esquerda ou de extrema esquerda, o *Institut d'Études Politiques* [Instituto de Estudos Políticos], com exceção de uma minoria, conservador ou moderado. O recrutamento dos estudantes tem certamente alguma influência nisso.

Nas universidades fora de Paris, cada faculdade tem a sua reputação própria e, em geral, as de Medicina e de Direito passam como sendo “mais à direita” do que as de Letras e de Ciências: nessas e naquelas, o meio no qual se originam os professores e o nível de vida que têm, guardam alguma relação com as opiniões políticas de uns e outros.

Quem sabe as características profissionais intervenham ao mesmo tempo que as condições sociais. Os alunos da *Ecole Normale Supérieure* pensam os problemas políticos, em 1954, em termos de Filosofia marxista ou existencialista. Hostis ao capitalismo como tal, ansiosos para “libertar” os “proletários, pouco conhecem do capitalismo e da condição operária. O estudante do *Institut d'Études Politiques* sabe menos da “alienação” e mais do funcionamento dos regimes. Guardadas as devidas proporções, aos professores também se aplicam as mesmas observações.

Inevitavelmente, o profissional da inteligência transfere para a ordem política os hábitos de pensamento adquiridos na profissão. Os ex-alunos da *Ecole Polytechnique* [Escola Politécnica], na França, deram, tanto ao liberalismo quanto à planificação, a sua mais plena expressão, como se, obcecados pelos modelos, exigissem da realidade uma impossível conformidade aos esquemas da razão.

O exercício da Medicina não induz a uma visão otimista da natureza humana. Muitas vezes humanitários, os médicos têm também a preocupação de manter o seu estatuto de profissão liberal [Nos Estados Unidos, as associações profissionais de médicos são decididamente contrárias à Previdência Social.] e veem com certo ceticismo as ambições dos reformadores. [Vide a reação corporativista da AMB ao Programa Mais Médicos no Brasil.]

Semelhantes análises, que deveriam ser prolongadas comparando as mesmas profissões de país em país, ou os diferentes especialistas do mesmo

país, pouco a pouco nos levariam a uma sociologia dos intelectuais. Ainda que nos faltem resultados de estudos desse tipo, é possível assinalar as circunstâncias que influem decisivamente na atitude dos intelectuais e sublinhar particularidades nacionais.

A situação da intelligentsia se define por uma dupla relação, com a Igreja e com as classes dirigentes. A causa distante da oposição entre o clima ideológico nos países anglo-saxões e nos países latinos é manifestamente:

- o sucesso da Reforma e a multiplicidade de credos cristãos, de um lado, e
- a derrota da Reforma e a força do catolicismo, de outro.

A Europa medieval contava mais com clérigos do que com intelectuais. Os letrados estavam, em sua maioria, ligados às instituições eclesiásticas, entre as quais figuravam as universidades. Mesmo que fossem leigos, os professores de Universidade não competiam com os servidores do poder espiritual, estabelecido e reconhecido.

As diversas categorias da intelligentsia moderna se constituíram pouco a pouco:

1. letrados e funcionários dependiam da Monarquia;
2. cientistas tiveram que defender, contra o saber erguido como dogma, o direito de livre pesquisa;
3. poetas e escritores, oriundos da burguesia, procuraram a proteção dos grandes e puderam viver do que escreviam e da aceitação do público.

Em alguns séculos, as diversas espécies de intelectuais - escribas, especialistas, letrados, professores - evoluíram para a laicidade, que hoje é total. A união, em um só indivíduo, de um físico, ou filósofo, e um padre se tomou uma curiosidade. O conflito entre clérigos e intelectuais, ou entre o poder espiritual da fé e o da razão, atinge uma espécie de reconciliação nos países em que a Reforma foi vitoriosa.

O humanitarismo, as reformas sociais e as liberdades políticas não pareciam contradizer a mensagem cristã. O congresso anual do Partido Trabalhista começa com uma oração. Na França, na Itália e na Espanha, apesar dos movimentos de democracia cristã, os partidos que se remetem ao Iluminismo ou às ideias socialistas têm, em geral, o sentimento de combater a Igreja.

A relação dos intelectuais com as classes dirigentes se estabelece, em geral, em função dos interesses dos dois lados. Quanto mais os intelectuais parecem afastados das preocupações dos que governam, administram, criam riquezas, mais os profissionais do dinheiro ou da eficiência dão livre curso ao desprezo ou à antipatia que lhes inspiram os profissionais da palavra.

Quanto mais os privilegiados se mostram rebeldes às exigências das ideias modernas e incapazes de garantir a força da coletividade ou o progresso econômico, mais os intelectuais tendem à dissidência. O prestígio que a sociedade concede aos homens de ideias influencia o julgamento destes sobre os homens da prática.

Graças ao duplo sucesso da Reforma e da Revolução, nos séculos XVI e XVII, a intelligentsia britânica não se viu em luta permanente nem com a Igreja nem com a classe dirigente. Forneceu regularmente um contingente de não conformistas, sem os quais a ortodoxia sufocaria o questionamento dos valores e das instituições. Mas esteve, nas suas controvérsias, mais próxima da experiência, menos inclinada à metafísica do que as classes intelectuais do continente, sobretudo a francesa.

Os homens de negócios ou os políticos tinham suficiente confiança em si mesmos para evitar, em relação aos escritores e professores, um sentimento de inferioridade ou de forte hostilidade. Estes últimos, por sua vez, não ficavam isolados dos ricos e dos poderosos. Conseguiram um lugar, que não era no primeiro escalão, na elite e raramente pensavam em total subversão. Muitas vezes pertenciam à classe que exercia o governo. As reformas seguiam de perto as reivindicações, o bastante para que o sistema político-econômico propriamente dito não ficasse à mercê das polêmicas.

Distribuição das Ideias entre os Partidos: os Intelectuais e a Pátria

Raymond Aron, no livro *“O Ópio dos Intelectuais”* (1955), afirma que os termos com os quais é pensada a Política vêm de uma tradição própria de cada nação. Em todos os países do Ocidente se encontram as mesmas doutrinas ou os mesmos conglomerados ideológicos: conservadorismo, liberalismo, catolicismo social, socialismo.

Mas a distribuição das ideias entre os partidos varia. Muitas vezes, aliás, as ideias passam de um partido para outro. Os partidos de direita foram pacifistas, hostis ao “ir até o fim” em 1815, em 1840 e em 1870. O patriotismo revolucionário era grandiloquente e belicoso. A esquerda só se tornou pacifista e a direita nacionalista no final do século XIX. As posições da direita e da esquerda, em política externa, frequentemente se invertem.

Diante do hitlerismo, a tendência à omissão e à colaboração esteve com a direita. Diante do stalinismo, esteve com a esquerda.

As metas políticas e os fundamentos filosóficos não são os mesmos. O liberalismo econômico - livre-comércio, não intervenção do Estado na produção e no comércio - esteve mais ligado ao conservadorismo social na França do que na Inglaterra e serviu mais para paralisar a legislação social do que para liquidar as empresas industriais ou agrícolas mal adaptadas.

Ignorava-se, do outro lado do Canal da Mancha, a dissociação da democracia e do liberalismo, do Parlamento e da República. Ideias, talvez análogas nas suas consequências, eram elaboradas na Inglaterra em um vocabulário derivado de uma Filosofia utilitarista, na França em termos de um racionalismo abstrato, com uma interpretação jacobina dos direitos humanos e, enfim, em uma linguagem de tradição hegeliana ou marxista.

Há ainda outro viés pelo qual os intelectuais se ligam à comunidade nacional: eles vivem com particular acuidade o destino da pátria. A intelligentsia alemã do Império Guilhermino era, na sua imensa maioria, leal ao regime. Os universitários, que ocupavam lugar elevado na hierarquia do prestígio mais ainda do que na do dinheiro, não eram nada revolucionários. Salvo algumas exceções, mantinham-se indiferentes à questão do regime, se monárquico ou republicano, que tanto apaixonava os seus colegas franceses.

Conscientes dos problemas sociais que a rapidez da industrialização tornava mais agudos na Alemanha do que na França, buscavam soluções reformistas no âmbito imperial e capitalista. Os marxistas eram pouco numerosos na Universidade, sendo recrutados entre os intelectuais à margem, provavelmente escritores e artistas que, ao contrário do que ocorria na França, gozavam de um status inferior ao dos professores e eram menos integrados ao regime do que esses últimos. Particularmente típica do contraste entre os dois países era a tendência nacionalista da maioria dos professores primários alemães e a tendência à esquerda da maioria dos seus colegas franceses.

Mais tarde, a dissidência de grande parte da intelligentsia, durante a República de Weimar, teve como origem uma hostilidade quase estética com relação a um regime sem brilho, dirigido por homens do povo e da pequena burguesia, e principalmente a humilhação que causava o rebaixamento do país. O operário e o homem do campo sentem os golpes dados contra a independência e a prosperidade; o intelectual, as oscilações do prestígio nacional.

Este último pode se imaginar indiferente à riqueza, à força (mas quantos continuariam stalinistas na França se a União Soviética tivesse apenas

um décimo do poderio militar que tem?), mas nunca à glória nacional, pois dela depende, em parte, o brilho da sua própria obra. Enquanto a pátria dispuser de poderosos batalhões, ele fingirá ignorar essa relação, mas terá dificuldade de se resignar quando o espírito da história, com o seu poder, emigrar rumo a outros firmamentos. Os intelectuais sofrem mais com a hegemonia dos Estados Unidos do que os simples mortais.

A influência do destino nacional sobre a atitude dos intelectuais se exerce, às vezes, por intermédio da situação econômica. Por causa do desemprego, da lentidão do avanço na carreira, da resistência das velhas gerações ou dos mestres estrangeiros, a intelligentsia inteira reage com paixão maior do que as demais categorias sociais, pois alimenta ambições mais altas e dispõe de mais meios de ação. Ela sinceramente se indigna contra as injustiças, a pobreza e a opressão de que são vítimas os outros seres humanos: por que não ergueria a voz quando diretamente atingida?

Basta enumerar as situações em que os bacharéis e doutores se sentem frustrados para encontrar as conjunturas revolucionárias do século XX. Com a Grande Depressão se impondo dez anos após a derrota [em 1918], saíram às ruas, na Alemanha, dezenas de milhares de candidatos a funções semi-intelectuais: a revolução parecia ser a única saída. A tomada dos postos de trabalho por franceses na Tunísia e no Marrocos causa a amargura dos nativos com diploma de nível superior, formados em universidades francesas, e os leva irresistivelmente à revolta.

Onde antigas classes dirigentes - proprietários fundiários, comerciantes ricos, chefes de tribos - mantêm o quase monopólio do poder e das riquezas, a desproporção entre o que a cultura racionalista do Ocidente promete e o que a realidade oferece, entre as aspirações dos doutores e as suas chances reais, suscita progressivamente paixões que as circunstâncias orientam contra a dominação colonial ou contra a reação, indo na direção de uma revolução nacional ou de uma revolução marxista.

Mesmo as sociedades industriais do Ocidente não estão livres do perigo representado pela conjunção de especialistas decepcionados e letrados amargurados. Uns buscando eficiência, outros a continuidade de uma ideia, todos se unem contra um regime culpado de não inspirar nem o orgulho pelo poder coletivo nem a satisfação íntima de participar de uma grande obra. Talvez o acontecimento não venha a responder à expectativa nem de engenheiros nem de ideólogos. Estes procurarão uma relativa segurança tecendo elogios ao poder, aqueles se consolarão construindo barragens.

“Os intelectuais que se interessam por Política, na sua maioria, são amargurados por se sentirem privados daquilo que lhes caberia por direito.

Revoltados ou comportados, todos têm a sensação de pregar no deserto”, conclui Raymond Aron em *“O Ópio dos Intelectuais”*.

Pensadores da Nova Esquerda na Leitura da Direita

Roger Scruton é daqueles intelectuais conservadores que, ao longo de suas vidas, dedicam-se a imenso leque de estudos (filósofo, ensaísta e crítico literário), para demonstrar erudição e se capacitar a criticar a esquerda com ar de superioridade intelectual. Assim, ganha seguidores fieis à direita.

Concentrou sua carreira acadêmica na área da Estética, especificamente Arquitetura e Música -, mas em setenta anos de vida escreveu mais de quatro dezenas de livros sobre diversos assuntos: Kant, Spinoza, a importância do pessimismo (e o perigo das falsas esperanças), o desejo sexual, vinhos, as instituições inglesas, o desenvolvimento e o declínio do Ocidente, ambientalismo, filosofia política... Ainda se dedicou à criação literária, produzindo obras de ficção, e à composição de peças musicais, sendo que para duas delas, escreveu também os libretos.

No entanto, se fosse verdadeiramente sábio não se dedicaria a defender o capitalismo contra as críticas da esquerda. Ora, o modo de produção capitalista dispensa comentários elogiosos!

O capitalismo será superado, provavelmente, não por meio de uma súbita revolução, mas sim por um gradativo progresso social, em processo secular, por causa dos avanços e retrocessos periódicos (e pendulares) sob a alternância democrática de poder. Se acreditamos em dialética, devido ao acúmulo de direitos sociais ao longo do tempo, haverá uma mudança qualitativa no modo de vida. Esta é uma questão mais ampla do que a mudança do modo de produção - e a subordina.

Capitalismo é um sistema complexo que emerge a partir das interações entre seus diversos componentes independentemente das vontades individuais de uns ou de outros. Os marxistas adotaram uma visão binária da luta de classes entre trabalhadores e capitalistas, pobres versus ricos, tomando como referência o século XIX. Devido às lutas dos socialistas, ocorreram conquistas sociais, e emergiram novas ocupações. Embora existam cinco castas de naturezas ocupacionais básicas - guerreiros, oligarcas governantes, mercadores, sábios e trabalhadores -, com seus Éthos culturais diversos e interesses conflitantes, o jogo de alianças entre elas resultam em hegemônias que ascendem e, depois, são derrubadas. Há golpes e contragolpes. Mas a história evolui.

Scruton tornou-se anticomunista, entre as décadas de 1970 e 1980, como ativista da luta contra a URSS nos países da Europa Oriental, então sob o jugo comunista. Esteve à frente, por 18 anos, de uma das principais publicações conservadoras, a *The Salisbury Review*, trabalho em que lhe valeu processos por causa de suas perseguições a intelectuais de esquerda.

Como é comum em todos os ideólogos fanáticos, extrapola preconceitos contra todos os adversários de seu credo. Generaliza simploriamente.

Roger Scruton, no livro *“Pensadores da Nova Esquerda”*, por exemplo, afirma: “todo intelectual de esquerda é tipicamente um jacobino. Acredita que o mundo é deficiente em sabedoria e justiça, e que a falha reside não na natureza humana, mas nos sistemas de poder estabelecidos”.

O direito, em contrapartida, é um infeliz que só vê pecados e defeitos na raça humana. Para ele, cada animal humano nasce diferente um do outro e não há como superar essa individualidade. Aliás, ele acha até que o instinto de competição de cada qual é o melhor mesmo para uma sociedade fundada em economia de mercado. Não lhe interessa o instinto de proteção também comum entre os Homens.

Entre cooperação e concorrência, opta claramente por essa última. Justifica, assim, a sanha dos guerreiros predadores contra os pastores/agricultores comunitários. A direita tem em comum rancor, fúria, ira, desejo de vingança, uma vontade incontrolável de exterminar a esquerda.

O direito abomina o rebelde que se opõe ao poder estabelecido por se apresentar como o defensor da “justiça social” que retificará a antiga queixa dos oprimidos. Scruton só usa essa expressão - justiça social - entre aspas, pois acha ela imaginária, inexistente, já que a natureza é por definição justa desde o nascimento. Desigualdade é individual.

Critica o intelectual da Nova Esquerda por ser também um “libertário”. Como todo reacionário desconfia dos bons propósitos de qualquer ser humano, extrapolando seu ódio à humanidade, acha todo intelectual de esquerda um oportunista: “deseja justiça social para as massas e também emancipação para si mesmo”.

A opressão que rege o mundo - acredita Scruton que é assim que pensa a esquerda - atua externa e internamente. “Ela [a opressão] ata a massa da humanidade em cadeias de exploração e ao mesmo tempo gera uma consciência peculiar, uma escravidão interna, que aleija e deforma a alma das pessoas”.

Daí ele deduz que “o tom de voz característico da Nova Esquerda deriva de uma síntese emocional. O novo intelectual advoga a velha ideia de justiça, mas acredita que justiça envolve sua própria emancipação de todo sistema, toda ‘estrutura’, toda restrição interna”.

A importância moral desta síntese emocional é óbvia para o arrogante pensador conservador: mero oportunismo pessoal. “Ao unir o clamor contemporâneo por “libertação” à antiga causa da “justiça social”, a Nova Esquerda defende os interesses da humanidade, mesmo quando se inclina de forma contundente em direção à libertação e ao engrandecimento do self. E “justiça “social” é um objetivo tão irresistivelmente importante, e sem dúvida tão superior aos “interesses estabelecidos” que se opõem a ela, que redime toda ação feita em seu nome. Sem nenhum pudor, o defensor da justiça social regozija-se com o ardor do combate, e no caso de aliar-se a fanáticos, pode até se tranquilizar, assumindo que se trata de um modo antigo de virtude”.

Seu ódio, ao examinar os movimentos da esquerda, é por duvidar desse potencial purificador na busca da “justiça social”. Desconfia que “muitos socialistas são tão céticos quanto nós [os conservadores] em relação aos impulsos utópicos; ao mesmo tempo, tendo-se unido sob uma bandeira moralizadora, eles inevitavelmente se encontram galvanizados, inspirados e mesmo governados pelos mais fervorosos membros de sua seita”. Seita, para o direitista, é toda doutrina que se afasta da crença ou opinião geral dominante.

Segundo o reacionário, que se opõe às ideias voltadas para a transformação da sociedade, “a política de esquerda é política com [apenas] um objetivo: seu lugar dentro de tal aliança é julgado em função de até onde se está preparado a ir em nome da “justiça social”.

Conservadorismo - ou, no mínimo, conservadorismo na tradição inglesa - é uma política de costume, compromisso e firme postura na visão escrota. “Para o conservador, a associação política poderia ser vista do mesmo modo que a amizade: ela não tem um propósito primordial, mas muda a cada dia, de acordo com a imprevisível lógica do curso das coisas entre os homens. Extremistas dentro da aliança conservadora, então, são isolados, excêntricos e mesmo perigosos. Longe de serem parceiros comprometidos de forma mais profunda num empreendimento comum, eles estão separados por seu total despropósito daqueles que buscam seguir”.

Dessa sua má experiência em um meio de desconfianças e disputas entre “amigos” direitistas, o conservador extrapola para “os movimentos de esquerda, embora constituídos por sensatos baixos escalões, sejam tão frequentemente liderados por fanáticos”.

Sua arrogância é demonstrada em cada comentário sobre a esquerda. É atitude típica de direitista o efeito de arrogar-se, de atribuir a si direito, poder ou privilégio de taxar sumariamente seus adversários como seres intelectualmente inferiores. Este é o mau caráter de quem, por suposta superioridade moral, social, intelectual ou de comportamento, assume atitude prepotente ou de desprezo com relação aos outros. Mostra um orgulho ostensivo, altivez em sua atitude desrespeitosa e ofensiva em atos ou palavras. Por que essa insolência, atrevimento, ousadia? Porque ele não busca um debate inteligente, mas sim declamar um discurso cheio de impropérios.

Por exemplo, diz “desde que esse comentador tenha paciência, descobrirá as razões para o apelo de tais escritores [da Nova Esquerda] em uma geração alimentada pela promessa da “justiça social” [sempre com aspas irônicas]. Os alunos dos anos 1960 e 1970, oriundos das mais diferentes classes sociais, educados inapropriadamente, fragilizados por sua ignorância da história e da cultura de seus ancestrais, estavam ávidos por doutrinação. E a doutrina tinha de conformar-se às duas necessidades que os agitavam: ela tinha que prometer, em um só e mesmo gesto, a liberação individual e a justiça social para as massas”.

Não fica claro seu esnobismo contra a massificação do Ensino Público?

“A mensagem da Nova Esquerda era simples. Todo poder no mundo é opressor e todo poder é usurpado. Extirpemos este poder e teremos justiça e libertação juntas. A nova geração não estava disposta a perguntar a questão fundamental: como a justiça social (entendida segundo um paradigma igualitário) pode ser conciliada com a libertação? Desejou somente a garantia da autoridade que validaria seu parricídio, e recebeu tal garantia das encantações elegíacas da esquerda. Os novos pensadores desviaram sua atenção da difícil tarefa de descrever o futuro socialista e focaram na fácil diversão da destruição. Tornaram a fúria respeitável, e o bla-bla-blá a marca do sucesso acadêmico”.

Scruton é escroto. Esta é uma palavra-ônibus que denota más qualidades como quem é não confiável, mesquinho, mal-educado, negligente, vil, torpe etc. Seu rancor antissoviético, típico de cidadão da Europa Oriental sob o regime totalitário da URSS, expressa um sentimento de profunda aversão à toda a esquerda mundial, provocado por sua experiência vivida. Seu forte ressentimento se transformou em ódio profundo, não expresso até se mudar para país com liberdade de expressão no Ocidente. Mas aí demonstra seu desconhecimento da história de conquistas da cidadania - direitos e deveres para a boa convivência de gente antagônica - que forjou a Civilização Ocidental.

Resenha sobre a Literatura de Direita Contemporânea

O que é ruim para os Estados Unidos não é pior para os Brasil? Depende, mas no caso da reação ao Estado de bem-estar social e à chamada “permissividade moral”, o crescimento do conservadorismo nos Estados Unidos, que ganhou novas feições nos anos 80 e hoje se impõe como força política é assustador. Como não há monopólio da ignorância, pelo contrário, ela é copiada e se espalha logo, aliás como as últimas eleições demonstraram no Brasil, é bom conhecer as origens e a situação atual dessas ideias de libelos direitistas que associam o Estado à morte e à destruição. Kim Phillips-Fein escreveu resenha de livros de autores da *Direita de Raiz*. Ela foi republicada na Folha de S. Paulo, em 16 de janeiro de 2011. Vamos resumir suas ideias principais.

“(...) Hoje, as fulminações da direita sobre a expansão do Estado parecem imensa e insanamente desproporcionais diante das mornas ações do Partido Democrata, cujos membros não conseguem concordar nem mesmo sobre a revogação dos cortes de impostos decretados por George W. Bush. Quanto mais insípidos os progressistas se tornavam, mais vigorosas e malévolas eram as denúncias da direita.

Na célebre descrição do historiador Richard Hofstadter (1916-70), os “pseudoconservadores” seriam habitantes de mundo irreal, adeptos de “estilo paranoico” de política. Seriam, na descrição de Hofstadter, almas perdidas, em decadência, desorientadas no mar da economia de consumo de massa que surgia nos EUA da metade do século 20, que fizeram de sua ira econômica ataque irracional aos intelectuais e progressistas que consideravam responsáveis por seus problemas. Seriam vítimas do sonho americano, que não sabiam “quem ou o que são, nem a que pertencem, ou o que lhes pertence”.

De sua busca desesperada por status surgiu notável propensão à política maniqueísta do bem contra o mal, que tachou a elite de Washington como a incansável perseguidora das virtudes originárias das “*small towns*” americanas, as cidadezinhas espalhadas pelo interior do país.

Desde que Hofstadter escreveu seus ensaios, os historiadores vêm criticando seu tom desdenhoso e sua interpretação do conservadorismo como algo parecido com doença mental; seus detratores argumentam que ele errou seriamente ao dar imagem da direita como força em declínio na vida americana bem no momento em que ela estava prestes a conquistar o poder. Apesar das críticas, Hofstadter capturou, como poucos voltariam a fazer depois dele, a estranheza do movimento conservador e a maneira como este

consegue criar a imagem de país sombrio, sempre à beira de alguma revolução ou algo pior. Será que os scholars modernos fariam melhor?

Veja-se o caso de David Courtwright, autor de "*No Right Turn*" ["Proibido Virar à Direita", Harvard University Press, 320 págs., R\$ 68,59]. Ao contrário dos muitos historiadores do conservadorismo que não vão além da eleição de Ronald Reagan (1911-2004), como se esta representasse o fim da história, Courtwright vem até o presente. Seu livro defende o argumento de que não houve verdadeira revolução conservadora na política americana. Os economistas conservadores "fracassaram em seu objetivo último, o de desarticular o New Deal e manter os gastos federais sob controle", e os conservadores moralistas não foram capazes de "remover a permissividade de uma cultura saturada de valores dos anos 60".

Entre as duas vertentes, porém, a direita econômica chegou mais perto de conseguir o que desejava. O Éthos do mercado se enquadrava bem à sociedade permissiva que surgiu das mudanças sociais dos anos 60. O historiador sugere que, no início do século 21, os americanos tornaram-se "claramente mais tolerantes, profanos em termos de vocabulário, obesos e desleixados", enquanto "as parcerias sexuais se tornaram um carrossel. Quem não gostar do cavalinho em que está montado pode descer e esperar um cavalinho melhor na próxima volta".

Os conservadores venceram nas urnas, mas o partido do livre mercado não estava lá muito interessado em reverter a revolução sexual e a revolução moral. Nas palavras de Courtwright, "quando os brancos evangélicos desencantados desceram do ônibus do Partido Democrata e subiram no do Partido Republicano, descobriram que o destino era a praça do Mercado, e não a rua da Igreja". Os conservadores, alega o autor, procuram unir os entusiastas do livre mercado aos tradicionalistas cristãos -um problema insolúvel, pois o capitalismo tende a erodir os valores caros aos conservadores religiosos.

Não existe modo de as duas vertentes do movimento conservador saírem ganhando ao mesmo tempo, e o resultado será que a direita moralista sempre resmungará contra as depredações que os empresários cometem contra a cultura, ainda que votem, gostando ou não, na direita econômica.

O extenso e ousado relato de Dominic Sandbrook sobre o populismo dos anos 1970 é apropriadamente intitulado "*Mad as Hell*" ["Fulo da Vida", Random House, 496 págs., R\$ 68,70]. Ele oferece visão diferente sobre o tema.

Sandbrook (historiador britânico) abre o livro contando sobre a cena do filme "*Rede de Intrigas*" ["Network", 1976] em que o apresentador de telejornal Howard Beale instrui o telespectador a "se levantar, ir à janela,

abri-la, pôr a cabeça para fora e gritar: 'Estou fudo da vida! Chega!'. Começou no cinema, mas logo surgiram relatos sobre estudantes americanos abrindo as janelas em cidades universitárias e gritando a frase mágica. O sucesso da direita, argumenta Sandbrook, está intimamente ligado a essa ira populista mais ampla, com a repulsa a um governo distante das pessoas, a intelectuais pretensiosos e especialistas sabichões.

Sandbrook cita muitos outros exemplos. Dona de casa e mãe de quatro filhos, que iniciou campanha contra a educação sexual nas escolas públicas locais que não demorou a se expandir e passou a incentivar o banimento de vasta lista de livros clássicos dos currículos escolares, apenas porque vistos como mórbidos e deprimentes. Não demorou para que milhares de crianças fossem mantidas em casa, em boicote às aulas; duas escolas sofreram atentados com bombas, outra com dinamite, duas pessoas foram baleadas nos piquetes e 15 bananas de dinamite explodiram nos escritórios do conselho escolar municipal poucos minutos depois do final de uma reunião.

Fracassados viajam pelo interior, muitas vezes discursando para "meia dúzia de pessoas em sala de estar suburbana", a fim de construir movimento pela revogação de impostos sobre imóveis. As questões eram diferentes conforme o lugar, mas a ira e o ressentimento eram os mesmos.

O livro de Sandbrook capta certo aspecto dos anos 70, isto é, a fúria amorfa que parecia permear o país. Mas não se sai tão bem ao evocar o clima de depressão e desilusão da época, nem ao demonstrar as maneiras pelas quais o liberalismo frustrou as esperanças da geração do "baby boom". Por uma geração, os americanos se acostumaram a esperar que, ao se tornarem adultos, teriam casa própria; que a cada ano mais pessoas teriam planos de saúde e de pensão; que as condições de vida melhorariam continuamente. A experiência dos anos 70 sugere que esse otimismo não tinha o menor fundamento.

Ainda que Sandbrook discuta as dificuldades financeiras, não chega a descrever o crescente desespero das vítimas econômicas da década. O livro oferece pequenas e impressionantes vinhetas da ascensão da insurgência populista, mas não explica como ou por que essa insurgência resultou em movimento conservador que realinhou a política americana por uma geração inteira. Sua descrição da energia frenética dos anos 70 não capta algo que continua a assombrar nossa política: a forma com que sentimentos de decepção e perda, não apenas raiva, deram impulso para a virada do país à direita.

Será que esses relatos históricos oferecem alguma luz para entender o atual conservadorismo redivivo? Para muitos dos polemistas do

conservadorismo contemporâneo, não existe distinção clara entre religião e economia. Eles veem o mundo econômico impregnado de valores e significado moral, e a fé como inextricavelmente associada ao capitalismo.

Para os mais temerosos desses conservadores, o Estado não está apenas passando dos limites, sufocando a economia ou limitando a livre-iniciativa. O Estado também é parte daquilo que a direita que trombeteia valores define como “cultura da morte”. O governo não pode ser representativo ou democrático; trata-se de “força vampiresca e malévola, que faz do povo sua presa”.

Essa visão melodramática do Estado malvado e parasitário transcende as divisões claras que Courtwright sugere. Não se trata apenas de palavrório populista, já que, para eles, algum levante popular poderia, pelo menos em teoria, restaurar a devida ordem política.

Dois livros claramente dirigidos aos adeptos do movimento Tea Party demonstram até que ponto a direita atual adere a essa visão quase apocalíptica do governo.

Ainda que evoque de forma menos sombria o mito fundador da nova direita, *"The New Reagan Revolution"* ["A Nova Revolução Reagan", St Martins Press, 320 págs., R\$ 59,52], de Michael Reagan, filho adotivo do 40º presidente dos Estados Unidos, abandona a lendária bonomia de seu pai e oferece relato inflamado do panorama político americano atual: "Como previu meu pai, vivemos hoje num Estado socialista"!

(...) Muito embora o jovem Reagan descreva o país como estivesse à beira do colapso, ele argumenta que o retorno à ortodoxia de seu pai pode salvá-lo. Exorta os simpatizantes do Tea Party a permanecerem no Partido Republicano, em vez de fundarem uma terceira agremiação.

Mais sistemático e também mais tenebroso, *"Death by Liberalism"* ["Morte pelo Progressismo", Harper USA, 288 págs., R\$ 59,52], de J. R. Dunn, indica até que ponto a situação se deteriorou em alguns quadrantes da direita atual. Dunn não é “teórico da conspiração”. É descendente intelectual de Friedrich von Hayek, cujo "O Caminho da Servidão" (1944) apresenta o argumento de que os esforços progressistas por reformas resultariam inevitavelmente na criação de Estado totalitário, pela necessidade de planejamento central, apesar das boas intenções dos reformistas.

Dunn, no entanto, adota abordagem muito mais direta, argumentando que "o modelo progressista mata". Os progressistas, diz ele, "estão entre os assassinos em larga escala mais ativos de nossa época, e superam com

facilidade, em número de vítimas, a maioria das doenças fatais e o terrorismo".

No final dos anos 90, estudiosos franceses publicaram o "Livro Negro do Comunismo", no qual tentaram calcular o total de vítimas dos regimes comunistas no mundo. "*Death by Liberalism*" tenta fazer o mesmo com a nossa versão, mais amena, da esquerda.

De que modo Dunn consegue quantificar o custo em vidas de vindos da fé política? Para começar, inclui todas as pessoas assassinadas nos EUA nos 40 anos que se seguiram às decisões da Corte Suprema que concederam aos acusados de crimes o direito a representação legal (entre outros direitos). Foram 263.568 pessoas mortas "pelo progressismo", caso você tenha curiosidade em saber.

Também conta todos os mortos por malária, doença que, segundo Dunn, teria sido erradicada, não fosse a insana cruzada da bióloga Rachel Carson (1907-64) contra o inseticida DDT. A regulamentação das emissões de poluentes por automóveis, que tornaram desejáveis carros mais leves, resultou em algo entre 41,6 mil e 124,8 mil mortes, já que as colisões que envolvem carros menores tendem a ser mais fatais do que as que envolvem jipes militares como o Hummer (pelo menos para quem estiver dentro de um Hummer). E, claro, a contagem de vítimas fatais só pode disparar se considerarmos os "milhões de crianças não nascidas" que foram assassinadas pelo aborto.

No final, chega à contagem de entre 400 mil e 500 mil americanos! Ele deixa de fora os bebês não nascidos, e os define como vítimas de "democídio", ou seja, destruição sistemática de vidas humanas pelo Estado.

Não seria preciso dizer que essa abordagem padece de diversos problemas lógicos. Mas o livro de Dunn é significativo porque aponta para fenômeno político mais amplo, que vai além dos termos precários de sua argumentação: a infusão de moralidade severa com ideias libertárias e antigovernamentais.

O combate ao aborto não é mais apenas mais uma mobilização entre os cristãos. Ela tornou-se também campanha libertária contra o poder do Estado. A regulação governamental não se restringe ao mercado; ela é, vista literalmente, como "questão de vida ou morte". O senador republicano Barry Goldwater (1909-98) exortava seus seguidores a estarem dispostos a morrer para proteger a liberdade. Para Dunn, se você não lutar pela liberdade, vai morrer. Os progressistas bem intencionados estão prestes a te pegar e te derrubar à bala.

[Não é de se espantar poucas vezes as vozes da direita americana foram tão massacradas na imprensa quanto quando os Estados Unidos tentavam entender por que jovem de 22 anos matou seis e feriu 14, incluindo deputada democrata, em ataque a tiros em Tucson (Arizona). Mas a reação extremada de formadores de opinião de esquerda e do centro, que acusaram a direita nos mais altos tons de ter criado o clima de discórdia que encorajou o ataque, é também testemunho da força e influência que os conservadores detêm nos EUA de hoje].

Muita tinta foi derramada para descrever o moderno movimento conservador como coalizão irrequieta e desgostosa, criada mais pela oposição ao comunismo e ao progressismo do que por visão de mundo própria. Embora haja certa dose de verdade nessa caracterização, o livro de Dunn sugere as limitações inerentes ao movimento.

Para quem é de direita, a cruzada contra o governo está permanentemente associada à necessidade de proteger um mundo ordenado pelo divino. Mercado e igreja são companheiros próximos numa visão que reprova todo esforço consciente e coletivo para construir a sociedade.

O que torna incomum alguém como Dunn não é sua dedicação apaixonada, e sim a ausência de qualquer visão positiva. Ele não escreve em nome do esforço de defender mundo em perigo, mas simplesmente para expressar oposição a Estado que é visto como destinado à destruição. Não há valores familiares ou verdades cristãs como os invocados por Courtwright. O governo parece ter se tornado não só precursor do despotismo, mas também do homicídio em massa, visão mais bizarra e mais extrema do que as que se leem nos relatos históricos de Courtwright ou Sandbrook.

Para compreender como o movimento conservador atual transformou esse ponto de vista minoritário, que enxerga o Estado como violenta “ave de rapina”, tal como Hofstadter descreveu em meados do século 20, em uma sonora palavra de ordem, não basta ler sobre a direita, é preciso ir até a fonte”, conclui Phillips-Fein.

Xerife do Arizona, depois do Massacre de Tucson, disse que aquele Estado norte-americano havia se tornado “a meca do preconceito e racismo” e que apresentadores de TV e rádio deviam repensar suas atitudes. Ele não se referia só a jornalistas regionais mas também a personalidades midiáticas icônicas da direita como Rush Limbaugh e Glenn Beck, cujas mensagens iradas contra democratas e esquerdistas são reverenciadas por legiões de fãs.

Entre os políticos, uma das vítimas preferidas dos protestos foi a ex-governadora do Alasca Sarah Palin, queridinha dos ultraconservadores do Tea Party. Ela mantinha na internet um mapa com sinais de tiro ao alvo nos

distritos em que congressistas votaram a favor da reforma da saúde da Casa Branca, inclusive o da deputada Gabrielle Giffords, que levou tiro na cabeça no ataque em Tucson.

Também entraram na lista de provocadores os políticos favoráveis ao porte de armas, como a deputada Michele Bachmann, que já afirmou que os americanos devem ser "armados e perigosos".

A troca de acusações entre a esquerda e a direita está longe de ser nova. Mas se a história americana é recheada de momentos de palavras pesadas, a eleição do presidente Barack Obama em 2008 deu vazão a discursos de extremismo particular. Além disso, a expansão das redes sociais e de outras formas modernas de comunicação aumenta exponencialmente o alcance da retórica explosiva, ampliando sua base de influência.

Paul Krugman, comentarista do "New York Times", afirmou que "já esperava" que algo como o ataque em Tucson acontecesse por causa do clima político atual: "Tenho essa sensação ruim desde o fim das campanhas [à Presidência] de 2008". Ele responsabiliza as vozes da direita que foram demonizadas nos últimos dias. Quer ouvir piadas sobre tiros a funcionários do governo ou decapitações de jornalistas do "Washington Post"? "Ouça Glenn Beck ou Bill O'Reilly", diz Krugman. A interpretação generalizada é de que a parcela do país que se sente ameaçada por Obama foi adotada com facilidade pela crescente mídia conservadora.

Mais de 37% dos americanos adultos se dizem republicanos. Os democratas são 33,7% (dados do Instituto Rasmussen neste mês de janeiro de 2011). Entre republicanos e radicais há vasta distância. Mas não é à toa que a direitista Fox News se tornou líder na TV a cabo. Ou que o jornal mais lido seja o conservador "*Wall Street Journal*".

Parte IV -
LITERATURA DE
ESQUERDA

Resenha sobre a Literatura Marxista Contemporânea

Joaquim Toledo Jr. (Folha de S. Paulo, 28/08/11) coloca a questão ao leitor de sua resenha sobre a literatura marxista contemporânea: Marx consegue dar conta do século XXI? As recentes crises financeiras mundiais e as transformações no comércio, na produção e no mercado de trabalho põem à prova o marxismo, teoria que vicejou nos séculos XIX e XX para ter sua morte (ou crise) decretada na virada do século XXI. Segundo sua resenha, os livros de autores marxistas contemporâneos aproximam a economia atual da era vitoriana, que inspirou *O Capital*. Como já fui leitor inveterado dessa literatura, fiquei curioso de ler a resenha abaixo.

“Em comentário publicado em 8 de agosto de 1853, o correspondente internacional do New York Tribune, Karl Marx (1818-83), concluía que o desdobramento necessário do colonialismo britânico no subcontinente indiano seria o cumprimento de duas missões: "uma destrutiva, a outra regenerativa: aniquilar a velha sociedade asiática e estabelecer os fundamentos materiais da sociedade ocidental na Ásia".

À luz das sensibilidades contemporâneas, a afirmação surpreende pela aparente defesa do sistema colonial do século 19, fundado em relações comerciais impostas pelo poder de intimidação da esquadra inglesa, como o próprio Marx apontou em seus artigos sobre os britânicos na China.

Surpreende também a aparente confiança nos benefícios da presença britânica na Índia: a imposição de unidade política ao subcontinente ("a primeira condição para sua regeneração"), sua inserção no circuito comercial europeu (que o salvaria de sua "posição isolada, o motivo maior de sua estagnação"), a construção de ferrovias, linhas telegráficas e sistemas de irrigação, o estabelecimento de indústrias.

Marx saudava, ainda que sem ilusões, a incubação de um processo de modernização que, embora fosse do interesse dos colonizadores, não deixaria de beneficiar os colonizados.

Apesar de essa regeneração ainda não estar visível em meio às ruínas da sociedade indiana tradicional, para Marx, no entanto, ele "já havia começado". Um aparente escorregão daquele que é, muito provavelmente, o maior crítico da modernidade capitalista: confiar em benefícios colaterais de uma relação desigual de exploração e apostar na força progressista da "modernização capitalista".

Essa ambiguidade é prova de que a obra de Marx é manifestação do que se convencionou chamar de "dialética da modernidade", da qual o próprio

pensador e a tradição que fundou oferecem a teoria mais completa e a crítica mais incisiva.

Filho rebelde do liberalismo e do iluminismo europeus, o marxismo tem oferecido nos últimos 160 anos o instrumental teórico mais sofisticado para a compreensão da natureza contraditória da sociedade moderna.

Como lembra o sociólogo sueco Göran Therborn [*From Marxism to Post-Marxism?*, Verso Books, 208 págs., R\$ 37], o marxismo sempre afirmou os traços progressistas do capitalismo, da industrialização e da urbanização, enquanto denunciava a "exploração, a alienação, a ubiquidade da forma mercadoria, a instrumentalização das relações sociais, a falsa ideologia e o imperialismo" inerentes ao processo de modernização.

Repensar o marxismo, hoje, pressupõe atualizar essa interpretação crítica da sociedade capitalista contemporânea em dois registros, antagônicos mas complementares: reconhecer e ampliar os avanços tecnológicos, culturais, políticos e sociais que acompanham o desenvolvimento econômico capitalista, ou sobrevivem a ele, e seus efeitos destrutivos.

Para Therborn, o marxismo precisa dar conta de uma dimensão tradicionalmente marginal no próprio Marx e no marxismo em geral: o espaço do processo (desigual) de acumulação capitalista. Não é de hoje que esse é espaço global, como já notaram Marx e Engels (1820-95) em seu "Manifesto Comunista" (1848), mas a conectividade global contemporânea é de densidade sem precedentes.

O espaço socioeconômico, cultural e geopolítico do século 21 é "radicalmente diferente daquele do século 20", que foi, acima de tudo, o último século eurocêntrico. O cenário geopolítico do século 21, por sua vez, é mais aberto e descentralizado, e o poder militar norte-americano, hegemônico desde o desfecho da Segunda Guerra Mundial (1939-45), está hoje em descompasso com a emergência de potências econômicas, na Ásia mas também na América Latina, e com o surgimento de uma "nova rede de Estados nacionais" e a intensificação das relações sul-sul.

Essa reconfiguração, sinal da diminuição das disparidades de influência política e força econômica entre regiões e nações, convive, no entanto, com o aumento global da desigualdade de renda e com a desarticulação da classe trabalhadora, na qual não só a teoria como a prática política marxista haviam depositado suas esperanças. Nesse sentido, o que parece que vivemos nesse começo do século XXI é um retorno ao capitalismo liberal do século XIX.

Para Fredric Jameson, a crise atual pede uma releitura de "*O Capital*" (1867), a grande obra teórica de Marx. Em seu trabalho mais recente,

"*Representing 'Capital' - A Reading of Volume One*" [Verso Books, 176 págs., R\$ 55,70], o teórico norte-americano remexe as cinzas desse que é sem dúvida um dos maiores feitos intelectuais de seu século e investiga duas de suas dimensões fundamentais. Uma é formal, ou seja, entender como Marx consegue oferecer uma representação (teórica, mas que lança mão de recursos literários de figuração, a que Jameson chama "protonarrativos") da "totalidade do sistema capitalista".

"O Capital" resultaria de um "tour de force" de composição não muito diferente daquele que animou o projeto da "Comédia Humana" de Honoré de Balzac (1799-1850): representar, com os meios limitados da exposição teórica na forma de um quase "Tratado" (e de sua prima-irmã, a narrativa realista), um sistema em que cada uma das partes remete a todas as outras, e na qual qualquer ponto pode ser tomado como início ou como fim. Da mesma forma, o escritor francês procurou retratar, com seu conjunto de romances, a totalidade da complexa sociedade francesa da Restauração.

Segundo a leitura provocativa de Jameson, "O Capital", como forma, precisa enfrentar o desafio de oferecer visão total de processos que aparecem, na experiência social, fragmentados. O argumento progride segundo a resolução parcial de dilemas ou contradições específicas, de forma potencialmente mais clara, o que por sua vez resulta na expansão do próprio objeto: o capital.

A segunda dimensão fundamental de "O Capital" é socioeconômica: para Jameson, e sua afirmação, ainda que questionável, não podia ser mais atual, "O Capital" é um livro sobre o desemprego e, mais especificamente, sobre como o desemprego é "estruturalmente inseparável da dinâmica de acumulação e expansão que constitui a própria natureza do capitalismo".

A constatação joga a categoria de exploração econômica no centro do palco em prejuízo, no entanto, da categoria política de dominação. A classe trabalhadora global contemporânea, que em sua precariedade e vulnerabilidade lembra justamente a miséria dos trabalhadores da aurora da revolução industrial, são os "portadores de um novo tipo de miséria histórica e global" que comprovam o caráter estrutural do desemprego e do emprego precário no capitalismo.

Haveria possibilidade promissora de mudança teórica que acompanha a reinterpretção dessas "populações perdidas" em termos não de dominação política, mas de exploração econômica. Uma releitura de "O Capital" nesses termos nos força a renovar o compromisso com a "invenção de um novo tipo de política transformadora em escala global", para além das tentativas, de mitigação dos efeitos perversos do capitalismo.

Para David Harvey, no entanto, em "*The Enigma of Capital*" [Oxford University Press, 304 págs., R\$ 37,90], a crise atual do capitalismo tem raízes mais particulares e concretas, e está associada a curto-circuito no ciclo de investimento no "espaço construído" iniciado no pós-Guerra. A urbanização, processo que acompanha desde sempre o desenvolvimento capitalista, como atestam o surgimento das cidades industriais inglesas e a reestruturação de Paris pelo barão Haussmann, se tornou, explica Harvey, "um dos grandes negócios sob o capitalismo".

As conexões entre urbanização, acumulação de capital e formação de crises merecem, segundo o geógrafo britânico, uma análise cuidadosa. Os ganhos (e perdas) que advêm da criação de novos espaços e de novas relações espaciais seriam recorrentemente ignorados como "um dos aspectos fundamentais da reprodução do capitalismo". Para quem conhece cidades como Pequim ou São Paulo, isso não é novidade.

No centro da crise atual, por diferentes motivos EUA e Espanha viram-se reféns de modelos em muitos aspectos parecidos, centrados na expansão do mercado imobiliário, acompanhada de uma transformação das estruturas administrativas e financeiras que viabilizou mercado fundado principalmente no endividamento da classe trabalhadora. A aposta, no entanto, na "valorização infinita" dos bens imobiliários e na capacidade de repagamento das dívidas pelas famílias (junto com os malabarismos financeiros possibilitados pela desregulamentação do mercado de crédito) levaram ao efeito dominó que derrubou Bolsas e mercados planeta afora.

O boom imobiliário e a explosão da bolha revelam a tendência real, para Harvey, do capitalismo global desde pelo menos meados da década de 1970: queda de produtividade (e da lucratividade dos investimentos produtivos), acompanhada de um excesso ("surplus") de capital que precisou ser reinvestido na construção de novos espaços. O esvaziamento das cidades americanas e a taxa de desocupação de imóveis novos na Espanha são o resultado dessa movimentação do capital que, como não raramente acontece, deixa em seu rastro espaços inutilizados ou devastados.

A perspectiva de Therborn também conduz à conclusão um pouco menos abstrata e mais realista do que a de Jameson, se não exatamente otimista. A pergunta relevante, nesse caso, nos joga em campo crucial para as análises marxistas: o jogo entre o poder público e os atores privados, entre Estados e mercado, e diz respeito à capacidade do Estado de desenhar e implementar políticas públicas, sejam elas de coordenação (políticas de desenvolvimento econômico, por exemplo), sejam políticas sociais (como programas de transferência de renda).

As décadas recentes "testemunharam sucessos surpreendentes de políticas estatais", como o controle da inflação e a criação de organizações interestatais regionais. Isto apesar da persistência do desemprego mesmo em regiões desenvolvidas como a União Europeia, onde as políticas de bem-estar têm sido capazes, pelo menos até esse momento, de proteger os desempregados da pobreza "ao estilo norte-americano".

Estados nacionais, regiões e cidades diferem, naturalmente, em sua capacidade de implementar políticas públicas, mas, para Therborn, o padrão não aponta para uma diminuição geral dessa capacidade. "Certamente", conclui, "as políticas de esquerda têm tido mais dificuldade para serem implementadas, mas isso deriva não tanto de falhas dos Estados quanto da paralisia da coordenação política resultante de governos de direita" ("conservadores acreditam que o governo é ineficiente", diz um ditado corrente, "e se elegem apenas para provar que estão certos").

A leitura de Jameson, totalizante e antipolítica como o marxismo filosófico corre o risco de ser, também perde de vista a multiplicidade de caminhos políticos tomados desde o pós-Guerra. O Estado de bem-estar social europeu e o Estado desenvolvimentista asiático, passando pelos "novos" movimentos sociais (as lutas por direitos civis, o feminismo, o ambientalismo etc.) aos governos latino-americanos de esquerda, indicam que, como afirma o crítico inglês Terry Eagleton, Marx "estava certo" [*Why Marx Was Right*, Yale University Press, 272 págs., R\$ 55,80]. A denúncia e o combate à exploração, à desigualdade e à dominação são centrais hoje como eram no século XIX.

Ninguém ficaria mais contente com o "fim" do marxismo do que os próprios marxistas, diz Eagleton. Isso seria sinal de que a tarefa histórica a que se propuseram, isto é, a superação da exploração e da desigualdade, ou do capitalismo, estaria cumprida. Ironicamente, no entanto, o marxismo é declarado morto, ou fora de moda, justamente pelos defensores contemporâneos de um capitalismo que rapidamente "reverte a níveis vitorianos de desigualdade."

A suposta crise do marxismo, no entanto, é antes reflexo das transformações sociais, econômicas e políticas das últimas três ou quatro décadas. Desde o início dos anos 1970, o por assim dizer "centro" do sistema capitalista, Europa e Estados Unidos, assistiu à transição de suas economias baseadas em manufatura para a cultura "pós-industrial" da sociedade do consumo, das novas tecnologias de comunicação e da economia de serviços. As causas e conseqüências dessa mudança podem ser atribuídas ao refluxo dos anos de crescimento econômico explosivo do pós-guerra, mas também à escalada do conservadorismo político.

De Margaret Thatcher, no Reino Unido, a Ronald Reagan, nos Estados Unidos (e, para pegar exemplo regional em versão mais explicitamente truculenta, Augusto Pinochet, no Chile), os novos conservadores tocaram o processo de desregulamentação dos mercados, submeteram os movimentos de trabalhadores a ofensivas legais e políticas e criaram um suposto consenso contra políticas sociais estatais. No caso dos Estados Unidos de Reagan, não deixou de ter contornos raciais e somou-se à reação conservadora contra o movimento dos direitos civis dos anos 1960. O resultado é ambiente político que, com a destruição das lealdades de classe e o estímulo à fragmentação da sociedade civil, é cada vez mais cínico, administrado e manipulado.

O quadro atual, para Eagleton, faz ainda mais urgente a crítica marxista: em escala global, "o capital é mais concentrado e predatório do que jamais foi" e a classe trabalhadora, longe de ter desaparecido, aumentou em tamanho. Prova disso é o rápido processo de urbanização e industrialização em curso no sul global.

Para Eagleton, a crítica marxista, no entanto, não pode resultar nessa forma bem-intencionada de resignação que é o pensamento utópico. O marxismo é atual não apenas como referencial teórico para as ciências humanas ou como crítica filosófica da modernidade. Ele sempre carregou consigo as exigências políticas (e morais) mais urgentes para a sociedade contemporânea.

No último século e meio, foi capaz de aglutinar os mais diversos movimentos anticapitalistas, sejam os "tradicionais" movimentos trabalhistas, sejam os novos movimentos sociais. Se as reflexões de Eagleton têm algo de pastoral, ou de evangelho de um crente já cansado demais para abandonar suas certezas, elas reafirmam um conjunto de princípios: racionalidade, autonomia, igualdade, herdados, sem dúvida, da tradição iluminista burguesa, mas radicalizados pela crítica marxista e encampados nas diversas lutas anticapitalistas dos séculos XIX e XX, e deste século XXI.

Se as desigualdades de poder e riqueza, se as guerras imperiais, a intensificação da exploração e a atuação cada vez mais repressiva dos Estados caracterizam o mundo contemporâneo, a crítica marxista, cujos temas fundamentais são exatamente esses, é tanto mais pertinente e urgente.

"O capitalismo", diz Eagleton, "e não o marxismo, deveria estar fora de moda." É tempo de abandonarmos o mito de que a "riqueza fabulosa", material ou imaterial, que o capitalismo é capaz de gerar estará, no final, à disposição de todos."

A Favor de Gramsci

Há episódio na vida de Benito Mussolini referente a sua reação brutal quando teve filho, Benito Albino, com sua amante Ida Dalser. É página da história pessoal ignorada na biografia oficial do Duce. Quando Ida conhece Mussolini em Milão, ele é fervoroso socialista ateu que pretende orientar as massas contra a Igreja e a monarquia. Ela acredita nele e em suas ideias, e vende tudo o que tem para financiar *Il Popolo d'Italia*, jornal que Mussolini funda e acaba sendo o núcleo do futuro Partido Fascista. Quando a Primeira Guerra Mundial irrompe, contra a posição anti-bélica dos socialistas, ele se alista no Exército. Volta ferido e é homenageado como herói de guerra. Ao reencontrá-lo no hospital com sua esposa, Ida exige seus direitos como verdadeira esposa e mãe de seu filho primogênito.

Em sua batalha pelo reconhecimento, acaba sendo levada à força para ficar trancada por mais de 11 anos em asilo de loucos, onde nunca mais verá seu filho que enlouquece mimetizando os trejeitos do pai. Ida também nunca abriu mão de sua obsessão de ser reconhecida como a mulher de Mussolini. Sua “loucura” é metáfora a respeito da adoração popular italiana por Mussolini.

Ao assistir “*Vincere*” (“vencer” em italiano), imperdível filme-documentário do cineasta Marco Bellocchio, diretor também de *Bom Dia, Boa Noite*, notável filme sobre o macartismo (anti-comunismo) norte-americano. *Vincere* aborda a relação complementar que a Igreja católica e o Estado fascista mantiveram na Itália. Qualquer semelhança com o Primeiro-Ministro atual da Itália, chegado a estroinices e a contar vantagens sexuais, não é mera coincidência. *Vincere* fala sobre Mussolini, fala sobre Berlusconi, sobre a necessidade de Estado laico e serve para a política de modo geral.

Lembrou-me a trajetória de outro perseguido pelo fascismo italiano. Antonio Gramsci esteve 10 anos preso, entre 1926 e 1936, durante o Governo Mussolini. Morreu, e aí existem duas anotações diferentes no livro *A Favor de Gramsci*, a 30 de abril de 1936, aos 46 anos. No seu sepultamento estavam apenas seu irmão Carlo e a cunhada Tatiana, pois Gramsci era casado com a russa Giúlia (Júlia), a quem não conseguiu rever. Isso está na página 33. Mas, na página 294, está grafado que morreu três dias antes, isto é, no dia 27 de abril de 1937. “Tendo terminado seu tempo de liberdade condicional, recupera sua plena liberdade em abril. No dia 25, sofre uma hemorragia cerebral. Gramsci morre no início da tarde do dia 27 de abril”. Talvez suas cinzas tenham sido enterradas no Cemitério dos Ingleses, em Roma, apenas no dia 30.

O livro *A Favor de Gramsci* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976) de Maria-Antonietta Macciocchi, da geração que adotou Gramsci como sopro de renovação das idéias marxistas a respeito da militância política em sociedade ocidental democrática, talvez tenha sido o mais lido no Brasil pelos militantes de esquerda nos anos 70. Nós desejávamos repensar a prática política à luz da experiência de coalizões do euro-comunismo do PCI (Partido Comunista Italiano). Estávamos “lambendo as feridas” da derrota da tática de luta armada e deparávamos com a possibilidade de ampliar as alianças na luta pelo sindicalismo, pela anistia e pelas “Diretas Já”. Intelectuais de esquerda buscaram nos Cadernos do Cárcere de Antônio Gramsci, publicado postumamente, pois jamais publicou algum livro em vida, o suporte teórico para as mudanças táticas e estratégicas a serem feitas para superar a etapa de predominância da idéia da luta armada pela revolução socialista.

Antes da I Guerra Mundial, o positivismo economicista era a fonte de prática política reformista. Ao privilegiar o papel dos “fatos” econômicos em detrimento da vontade e da ação política coletiva, a direção do Partido Socialista italiano era levada ao imobilismo fatalista. Gramsci se opôs a esse fatalismo, desde seus primeiros artigos na imprensa. Para ele, a vontade humana era o verdadeiro motor da história.

Esse traço anti-fatalista assume, casualmente, inclinação excessivamente voluntarista. Embora responsável por certa subestimação da economia e do seu papel na vida social, essa posição antieconomicista permitiu a Gramsci desenvolver os aspectos propriamente políticos e ideológicos da militância de esquerda.

Através do conceito de bloco histórico, Gramsci propõe novo relacionamento entre a base econômica e as superestruturas ideológicas no qual as segundas, em vez de aparecerem como simples reflexos passivos da primeira, tem sua autonomia ampliada, passando mesmo a ocupar o posto de determinante central. Por isso, Gramsci é considerado o “teórico das superestruturas”.

Em sua teoria do Estado e da revolução socialista, Gramsci, já como dirigente do recém-fundado PCI, se debruçou sobre a experiência que levou o movimento fascista, movimento reacionário nacionalista com base em massa popular, a crescer e chegar ao poder. A tentativa de entender essa questão dá a motivação para as notas que Gramsci redigiu no cárcere entre 1927 e 1936.

Ele distingue duas esferas essenciais no interior das superestruturas: a sociedade política e a sociedade civil. A primeira é o aparato da coerção estatal; função do domínio direto ou de comando que se expressa no Estado e no governo jurídico. A segunda é o conjunto das organizações responsáveis

pela elaboração e difusão das ideologias; compreende o sistema escolar, as igrejas, os partidos políticos, as organizações sindicais e profissionais, os meios de comunicação, as organizações de caráter científico e artístico, etc.

O Estado é constituído, então, por hegemonia revestida de coerção. A dominação social se daria através dessa unidade de repressão violenta e de integração ideológica. O Estado constitui unidade contraditória entre a coerção - violência repressiva -, a coesão - dominação ideológica - e a necessidade de reprodução do “capital em geral”. Este último ponto salienta que não se deve subestimar o papel da economia na vida social.

Nesse sentido, ambas as esferas servem para conservar ou promover determinada base econômica, conforme os interesses da classe dominante. Mas o modo pelo qual encaminham essa conservação ou promoção varia nos dois casos. No âmbito da sociedade civil, as classes buscam exercer sua hegemonia, isto é, buscam ganhar aliados para suas posições, através da direção e do consenso. Na sociedade política, ao contrário, exerce-se sempre a ditadura, ou, mais precisamente, dominação mediante a coerção. A sociedade política é o aparato da coerção estatal que assegura legalmente a disciplina dos grupos que não consentem, principalmente, em momentos de crise no comando e na direção, nos quais fracassa o consenso espontâneo.

Essas duas funções, na opinião de Gramsci, existem em qualquer forma de Estado. O fato de que determinado Estado seja mais ou menos ditatorial, ou mais ou menos hegemônico e consensual, depende da predominância de uma ou outra esfera. Essa predominância, por sua vez, depende da correlação de forças concreta entre as classes sociais no Estado em questão.

A estratégia política para a extinção do Estado ditatorial seria o desaparecimento progressivo da sociedade política, absorvida pela sociedade civil e seus organismos próprios. A hegemonia e o consenso deveriam substituir paulatinamente a ditadura e a coerção, até o ponto em que essas viessem a desaparecer completamente. Haveria, então, a necessidade de desenvolver a sociedade civil de maneira autônoma, em vez de transformá-la em simples apêndice da sociedade política. Sindicatos e movimentos de massa, portanto, não podem ser simples “correias de transmissão” das bandeiras de lutas propostas por Partido ou Estado.

Apenas nas formações sociais onde não se desenvolveu sociedade civil forte e articulada a luta de classes deve se travar, predominantemente, em torno da conquista e da manutenção da sociedade política. No caso de país que apresenta sociedade civil rica e pluralista, as lutas políticas devem ser travadas inicialmente no âmbito da sociedade civil, visando à conquista ideológica, ou seja, ao consenso dos setores majoritários da população.

Portanto, a obtenção de ampla hegemonia deve preceder a tomada de Poder. A classe social já deve ser dirigente antes de ser dominante.

Para Gramsci, a conquista do Poder só é possível para aquelas classes que exercem papel determinante no modo de produção econômica. Mas essa posição econômica é condição apenas necessária e não suficiente para a criação da aliança de classes ou bloco histórico que exercerá efetivamente o poder político. Na constituição desse bloco histórico, papel decisivo cabe aos intelectuais, que Gramsci denomina de “funcionários da superestrutura”. Enquanto são os criadores e divulgadores das ideologias, os intelectuais aparecem como responsáveis pela obtenção do consenso e da hegemonia para a classe da qual são representantes.

Por isso, ganhar os intelectuais tradicionais ou formar seus próprios intelectuais orgânicos é questão decisiva para a classe que é ou pretende ser dominante. O papel dos intelectuais na política assume em Gramsci tanta importância que ele cunhou a expressão “intelectual coletivo” para designar o Partido da classe trabalhadora.

Teoria das Elites

A Teoria das Elites supõe toda forma política produzir distinção entre minoria dirigente e maioria dirigida. A controvérsia entre elitismo e democracia é tão antiga quanto a tradição grega da filosofia política. Passado o apogeu grego, a democracia viveu longo ostracismo e, no século XIX, retornou na forma da democracia liberal.

Com texto claro e conciso, Cristina Buarque de Hollanda oferece em *Teoria das Elites* (Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2011, 103 páginas) um panorama do elitismo ao longo do tempo, esclarecendo modelos e noções como liberalismo, democracia liberal, representação política, soberania popular, igualdade política e sufrágio universal.

Cristina Buarque de Hollanda leciona no Departamento de Ciência Política da Universidade Federal do Rio de Janeiro e coordena o Núcleo de Estudos em Teoria Política (Nutep-IFCS/ UFRJ). Doutora em ciência política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, com extensão na Università Degli Studi di Padova, Itália, realizou estudos comparativos entre Brasil, Argentina, África do Sul e Timor Leste. É autora de Política e direitos humanos e Modos da representação política: o experimento da primeira República brasileira.

A autora apresenta aspectos gerais da biografia e das ideias de Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Robert Michels, principais formuladores da Teoria das

Elites moderna. Em seguida, investiga versões contemporâneas do elitismo, com Joseph Schumpeter e Robert Dahl, quando as elites passam de obstáculo a condição da democracia. Por fim, aponta sinais do elitismo na formação da República brasileira, com atenção às obras de Oliveira Vianna e Assis Brasil, figuras-chave do pensamento republicano autoritário e liberal, respectivamente. O livro traz ainda, como anexos, textos inéditos em português de Vilfredo Pareto e Robert Michels. Vamos apresentar abaixo sua Introdução.

A controvérsia entre elitismo e democracia é tão antiga quanto a tradição da filosofia política. A formulação original de uma Teoria das Elites surgiu da crítica de Sócrates às rotinas da vida pública na Atenas antiga, no século V a.C. Naquele tempo e lugar, os homens comuns assumiram a direção dos negócios da cidade e aboliram a vontade dos deuses como origem legítima da organização social.

Nesse movimento duplo nasceram, juntas, democracia e política. Antes do experimento ateniense, existiam formas de governo, mas não formas de política, que envolvem ampla negociação e debate sobre a vida coletiva. Sem a mediação de representantes, os cargos públicos eram distribuídos por sorteio e, em casos raros, pelo voto. Além do direito à participação nas assembleias públicas deliberativas, todos os cidadãos tinham chances iguais de ocupar postos na administração pública. A criação e a execução das leis eram tarefas desempenhadas diretamente pelo povo, sem distinção de origem social.

Esse envolvimento estreito com a vida da cidade definia a condição da liberdade no mundo ateniense: eram livres os homens que gozavam da possibilidade de constituir a vida pública. Apenas por vício um cidadão daria mais importância à vida privada que aos interesses do coletivo. Benjamin Constant, escritor e político francês, define a liberdade antiga como participação política, em contraste com a liberdade moderna, associada às ações no mundo privado.

Embora a escravidão fosse limite claro ao princípio isonômico - isto é, à ideia de igualdade - na Atenas antiga, a concessão de direitos políticos a pequenos comerciantes e artesãos era uma novidade radical daquele sistema de governo. A desigualdade estava concentrada no *oikos*, ambiente doméstico com relações assimétricas entre pais e filhos, maridos e mulheres, senhores e escravos. Entre os cidadãos na pólis, havia oportunidades iguais de participação política. Não se conhecia, até então, nenhum regime organizado nessas bases.

Na República, Platão condena a *pólis* ateniense por sua premissa de igualdade política. Para ele, a condição da harmonia social era o reconhecimento das desigualdades naturais entre os homens. A partir disso, propôs o modelo da cidade perfeita, governada por uma elite de sábios, os filósofos, que tinham acesso privilegiado ao conhecimento e à moral. Moldadas em ouro, prata ou bronze, as almas dos homens deveriam cumprir destinos específicos na sociedade. Toda subversão da hierarquia natural ameaçava a justiça. A condenação de Sócrates à morte foi a imagem-síntese do mal implicado no princípio igualitário. A filosofia política platônica nasce, portanto, contra a injustiça da *pólis* incapaz de reconhecer a sabedoria socrática.

A tensão entre elites e democracia extrapolou esse momento original e alcançou importante projeção na reflexão política moderna e contemporânea. Passado o apogeu grego, o modelo democrático viveu longo tempo de ostracismo político. As bases dessa rejeição eram de natureza substantiva e formal, isto é, somava-se ao incômodo com a ideia do povo na vida política a suposição de que o modelo democrático era incompatível com a realidade social moderna. Associada à experiência de cidades pequenas e pouco populosas, a democracia não poderia organizar a vida pública em grandes extensões de terra e aglomerados urbanos.

Marcado por esse sentido de inadequação, o regime democrático não foi incorporado à versão original do liberalismo político, em meados do século XVIII. Na sua forma grega, a única que se conhecia, a democracia não previa um instrumento básico do arranjo liberal: a representação política, isto é, a constituição de um soberano que fala e age em nome do corpo representado.

No liberalismo inaugurado pelo filósofo inglês John Locke como reação aos regimes de absolutismo político, a ideia de liberdade supõe o avesso da forma grega. Na concepção liberal, homens livres são aqueles que se afastam do cotidiano da cena pública, entregam-se ao mundo privado e dele extraem o sentido da existência. Nesse paradigma, a representação constitui condição necessária da política, pois libera os indivíduos para a vida privada. No modelo de Locke, o voto esporádico substitui a necessidade democrática da dedicação quase permanente à vida pública. Ao instituírem representantes, os indivíduos eximem-se dos sacrifícios ao coletivo e invertem o paradigma grego: a cidade passa a existir em função do homem, e não o homem em função da cidade. Nesse modelo, todos estão autorizados à liberdade privada e sujeitos a um mínimo de interferência da política.

As diferenças acentuadas entre as versões originais dos modelos liberal e democrático constituíram as bases de um encontro tenso. Até meados do século XIX, democracia e liberalismo eram noções políticas conflitantes e até

mesmo antagônicas. Pouco a pouco, mediados pelo princípio representativo, acomodaram-se na fórmula da democracia liberal, que hoje organiza boa parte da vida política no mundo, sobretudo no Ocidente.

Essa nova arquitetura política foi objeto da crítica de Gaetano Mosca (1858-1941), Vilfredo Pareto (1848-1923) e Robert Michels (1876-1936), autores que constituem o cânone do que se convencionou denominar Teoria das Elites. Apesar das nuances e até importantes distâncias nas visões políticas desses três pensadores, todos convergem na descrição da democracia liberal como regime utópico cuja rotina institucional não guarda vínculos com sua motivação ideal. Nessa perspectiva, as ideias de (1) soberania popular, (2) igualdade política e (3) sufrágio universal compõem um universo abstrato de discurso, sem sustentação real. Na percepção elitista, todo exercício da política, alheio às suas justificativas formais, está fadado à formação de pequenos grupos que subordinam a maior parte da população.

A reação intelectual do elitismo ao avanço da democracia não foi isolada. No final do século XIX, teorias médicas e psicológicas apontavam para o comportamento irracional das massas e as hierarquias naturais entre os homens. Na contramão da ideologia democrática igualitária, essa retórica científica condenava a presença dos homens comuns na política. Diluídos na multidão e protegidos pelo anonimato, os indivíduos tendiam à ação medíocre. Para Gustave Le Bon, sociólogo francês, os rituais eleitorais obedeciam a uma dinâmica irracionalista e o voto ampliado condenava a cena pública aos impulsos primitivos do povo desordenado.

O elitismo esteve afinado com esse clima de insatisfação quanto aos caminhos da política. Embora não constituam escola bem definida, com corpo rígido e coerente de doutrinas políticas, Mosca, Pareto e Michels compartilhavam o diagnóstico de que toda forma política produz distinção entre minorias dirigentes e maioria dirigida. Nessa perspectiva, a retórica democrática, destituída de vínculos com a realidade social, serviria apenas à legitimação do poder de minorias que mobilizavam seu discurso universalista com vistas a garantir seu próprio benefício.

Importante notar que a crítica elitista não se volta para os princípios democráticos e socialistas em si mesmos, mas para as possibilidades de eles, efetivamente, organizarem a realidade social. Para os elitistas, todos os sistemas políticos, apesar de seus discursos de justificação, instituem uma relação de dominação entre os homens. Michels sintetiza essa percepção com a tese da lei de ferro das oligarquias, que destina toda organização a regime necessário de subordinação da maior parte pela menor. Os elitistas opunham às ficções democrática e socialista o que consideravam uma investigação criteriosa da realidade social.

A marca forte do realismo político aproxima os elitistas do pensamento de Nicolau Maquiavel, pensador florentino do Renascimento que deslocou as visões sobre a natureza humana e sobre a política do vício idealista para a observação do possível. Nessa perspectiva, que inaugura a política moderna, homens comuns e política deixam de ser pensados na sua forma desejada para serem compreendidos na sua existência real. Os indivíduos não são pensados como deveriam ser, mas como efetivamente são. Assim como Maquiavel, os autores elitistas recusam o campo abstrato e infértil das ideias puras em favor da adesão forte ao princípio de realidade como meio para o conhecimento. Poderiam também ser chamados realistas.

Maquiavel dirige a crítica realista à sobrevivência, na vida pública, de noções da teologia política medieval. Entre os elitistas, o objeto da insatisfação era o racionalismo da época iluminista. Os homens teriam substituído a crença no sobrenatural por exercícios abstratos da razão, igualmente alheios aos termos concretos da realidade social. O século XIX, animado pela ficção igualitária, testemunhou a expansão do sufrágio e a inclusão do povo nos rituais da política. A democracia representativa produziu espaço institucional para a expansão do socialismo. Conforme o diagnóstico elitista, um equívoco acolheu e fortaleceu o outro.

Jean-Jacques Rousseau, François Fourier, Pierre-Joseph Proudhon e Karl Marx compunham o cenário intelectual rejeitado pelos elitistas, por seu forte irrealismo. O elitismo inverte a suposição de Rousseau a respeito da desigualdade como artifício humano, resultado de um movimento de deturpação da natureza igual: para os elitistas, a desigualdade é condição necessária de toda sociedade, e a ideia de igualdade é inadequada para compreender os termos reais de funcionamento da política.

Outra importante marca compartilhada pelos autores do elitismo foi a busca comum pela produção de critérios científicos para o estudo da sociedade. O objetivo desses pensadores não era opor uma utopia a outra, mas produzir meios seguros de entendimento da realidade. A ciência, nessa perspectiva, é mobilizada como antídoto ao pensamento abstrato e aos devaneios retóricos. A adoção dos métodos das ciências da natureza deveria ser capaz de tornar a política e a sociedade objetos de interpretação rigorosa, imunes a toda imprecisão e preconceito social.

Nesse aspecto, há importante afinidade entre o elitismo e o positivismo de Augusto Comte, que organiza os percursos cognitivo e político da humanidade em três estágios necessários: teológico, metafísico e positivo. Positivismo e elitismo integram, portanto, um movimento de cientificização do saber sobre a sociedade, sentido predominante do pensamento político desde meados do século XIX.

A disputa pelo reconhecimento científico foi justamente uma característica forte do conflito entre Mosca e Pareto. Mosca transitou entre os mundos político e acadêmico. Foi menos bem-sucedido se comparado a Pareto na produção da imagem de imparcialidade necessária a um cientista. Embora pioneiro na formulação do argumento das elites como destino necessário das sociedades, seu exercício científico, marcado pelas rotinas da política congressual, acabou relegado a um reconhecimento marginal, ofuscado pelo protagonismo de Pareto.

Michels, décadas mais jovem em relação aos dois, esteve deslocado dessa disputa pelo pioneirismo científico e foi, declaradamente, seguidor de Mosca, com quem travou contato na Universidade de Turim. A novidade proposta por ele foi a aplicação do preceito elitista à observação minuciosa do cotidiano do Partido Social Democrata Alemão. A partir de um estudo de caso, o autor sugeriu um padrão universal de reprodução das organizações.

Este livro de Cristina Buarque de Hollanda percorre os traços gerais da biografia e do pensamento político da tríade elitista - Mosca, Pareto e Michels -, com atenção para as linhas de continuidade e afastamentos entre suas obras. Em seguida, investiga os ecos do elitismo clássico na versão contemporânea denominada elitismo democrático, de Joseph Schumpeter (1883-1950) e Robert Dahl (1915-). Nessa nova acepção, as elites passam de obstáculo à condição da democracia. Supera-se, portanto, o antagonismo antigo entre as elites e democracia, bem expresso no conflito insuperável entre Platão e a pólis. Por fim, aponta sinais do elitismo na formação da República brasileira, com atenção às obras políticas de Oliveira Viana (1883-1951) e Assis Brasil (1857-1938), figuras chave do pensamento republicano autoritário e liberal, respectivamente. A associação do elitismo com matrizes políticas distintas ilustra sua notável capacidade de ajuste político.

Para economista leigo em Ciência Política, como sou, a leitura deste texto sintético propicia rápida apreensão de pensamento útil para entender o debate contemporâneo sobre a democracia liberal. Recomendo fortemente.

[Teoria das Elites como uma Ideologia para Perpetuação no Governo](#)

Selvino Antonio Malfatti (Doutor em Filosofia e Professor do Centro Universitário Franciscano em Santa Maria, Rio Grande do Sul) argumenta que a Teoria das Elites pode servir de justificativa para quem ocupa cargo administrativo e deseja se perpetuar no governo. Com efeito, o partido ou grupo no poder imbuí-se da ideia de que é elite e, para tanto, precisa permanecer no governo. Por esse motivo, o grupo ou partido pode lançar mão

da ideologia da Teoria das Elites, pela qual se autojustifica para permanecer no governo.

A tendência natural ou a inércia de todo grupo político ou partido que está no poder é nele perpetuar-se. Aliás, Maquiavel já percebera que esse era um dos objetivos do político: permanecer no poder, além de conquistá-lo e de governar. Isso é natural porque, para se chegar a ele, envidam-se todas as forças espirituais e físicas.

Não só para conquistar o poder, mas também para permanecer nele, o político lança mão das mais variadas estratégias, sendo que uma das mais significativas é o marketing do bom desempenho econômico e a conquista da confiança popular através do favorecimento de segmentos que possam garantir-lhe a maioria. Antes, porém, de engalfinhar-se na empreitada de prender o poder a qualquer custo, necessita justificar-se, ou seja, precisa de uma justificativa para sua ação. Essa pode ser encontrada na Teoria das Elites, pela qual ele, o político, enquadrando-se como elite, justifica sua permanência no poder e, para tanto, busca um ponto de apoio para sua alavanca.

Malfatti não afirma que a Teoria das Elites seja uma ideologia de perpetuação no poder. Nem que todo aquele que se perpetua no poder esteja lançando mão da Teoria das Elites. Apenas levanta a hipótese, calcada em duas experiências históricas, que a Teoria das Elites pode se tornar uma ideologia na perpetuação do poder.

Assim, o político pode encontrar na ideologia a legitimidade subjetiva e o apoio utilitário para perpetuar-se no poder. Vilfredo Pareto (1848-1923) diz (*Trattato di Sociologia Generale*, 1916) que a ideologia serve para defesa dos interesses particulares, isto é, de um grupo com interesses específicos.

Pode-se considerar uma “teoria” como “não científica”, porque não é lógico-experimental, mas sim mera prática política? Essa razão é generalizável, cabe orientar práticas políticas em qualquer tempo e lugar?

Há três tipos de teorias, conforme Pareto: a objetiva, a subjetiva e a utilitária. A hipótese de Malfatti é que “o grupo que almeja perpetuar-se, vale-se do segundo e terceiro significado da ideologia: subjetiva e utilitária, isto é, de um uso ideológico da teoria”.

Neste caso, não fica claro para o leitor qual é a diferença entre teoria e ideologia. Aquela não estaria em um plano mais abstrato e esta última em um nível mais concreto, datado e localizado? Aquela não é uma análise orientadora, enquanto a ideologia de perpetuação no Poder não é apenas uma

justificativa circunscrita a dada conjuntura quando há grande possibilidade de vitória na luta política?

Malfatti argumenta que a Teoria das Elites teve, no século XX, duas experiências históricas que a usaram como justificativa a permanência no poder de um grupo ou partido:

1. o fascismo italiano e
2. o nacional-socialismo (nazismo) alemão.

O fascismo supôs que a vontade de poucos ou mesmo de um seria a encarnação da vontade de todos ou da maioria. Essa minoria exprime o ideal, a consciência e mesmo a vontade de todos e, na qualidade de detentora do poder do Estado, transforma-se em vontade coletiva. Já não é mais o povo, sujeito político, que gere o Estado, mas este que cria o direito.

O nazismo apelou a discriminação dos “melhores” por suposta raça ariana, pura e superior. Os membros do partido nazista por serem dessa “raça” tinham direito ao poder para o bem da coletividade ariana. Além disso, tinha o dever moral de depurar o entorno das raças degradadas que infeccionavam a sociedade alemã.

Contudo, não foram somente essas duas experiências históricas que lançaram mão da Teoria das Elites para perpetuar-se no poder, mas todo grupo ou partido que pretenda manter-se indefinidamente no governo, do passado e do presente, pode encontrar justificativa para isso nessa Teoria. Não foram também os casos dos governos gaúchos na Primeira República? E a Era Vargas I (1930-1945)? E a ditadura militar (1964-1984)?

Essa defende que o poder se concentra nas mãos de um grupo restrito. O modelo seria o da pirâmide seja socioeconômica, seja sociocultural. Para os defensores da perpetuação no poder não faz sentido o pluralismo político ou a democracia horizontal. Sendo assim, sempre haveria uma oligarquia (“minoria”) no poder, representando uma sociedade constituída de “massa” de individualidades díspares sem condições de destaque como “os melhores”.

A Teoria das Elites pode ser uma mera justificativa “acadêmica” para perpetuação no poder por quem ocupa cargo governativo. Com efeito, o partido ou grupo no governo, imbuí-se da ideia de que ele é “a elite”, constituída dos melhores elementos, pois são os que pensam igual ou, melhor, se guiam pelos mesmos valores dominantes. Simplesmente, por isso, decide permanecer no poder.

A Teoria das Elites funciona, nesse caso, como uma ideologia de coesão social, quando ela justamente interpreta a distinção social? A autojustificativa para se permanecer no governo é autoritária e antidemocrática, supondo que os eleitores não saberão escolher os melhores, ou seja, os próprios governantes! Se o fim for a permanência no poder, e isso for justo para o governante já que ele é elite, também é justo, no pensar dele, prover-se dos meios para concretizar tal objetivo: proibir ou manipular eleições.

Diante disso, Malfatti pensa que uma reflexão sobre a Teoria das Elites seja válida desde que se leve em conta o seguinte: não há algo especial, um dom, que faça de alguém elite porque, ocasionalmente, detém o poder em um determinado tempo e espaço. Nesse caso, não é por ser elite que alguém ocupa o topo da política, mas pelo inverso: porque ocupa o governo é que se torna elite. Temporariamente. Com prazo de validade...

A Razão Populista

Ernesto Laclau nasceu na Argentina, em 1935. Foi professor emérito de teoria política na Universidade de Essex (Grã-Bretanha). Licenciou-se em história pela Universidade de Buenos Aires e fez seu doutorado na Inglaterra nos anos 1970. Morreu em abril de 2014 em Sevilha, na Espanha. É autor de *Política e Ideologia na Teoria Marxista* (Paz e Terra, 1978), *Hegemony and Socialist Strategy* (Verso, 1985) e *Emancipação e Diferença* (EdURJ, 2011).

Sob o rótulo de "populismo", o pensamento político tem caracterizado manifestações em que o povo estabelece conexão direta com uma liderança, desestabilizando a democracia representativa.

Mas para Ernesto Laclau a flexibilidade com que o conceito é aplicado a situações as mais contraditórias, tanto à direita, como à esquerda, revela a dificuldade de entender o populismo.

Ernesto Laclau, um dos mais respeitados filósofos políticos da atualidade, revê no livro - *A Razão Populista* (São Paulo: Editora Três Estrelas; 2013) - a literatura histórica e filosófica sobre o populismo, sobre a psicologia das massas e os movimentos populares. Ele demonstra que o populismo não é uma ideologia nem uma conduta irracional, mas segue uma lógica específica, relacionada às identidades coletivas e às demandas sociais.

O filósofo contesta as ideias de alguns dos principais autores da esquerda, como Slavoj Zizek e Antonio Negri. O autor valoriza os momentos de organização e atuação política do povo.

Para Laclau, a razão populista é o fundamento mesmo do político. Por isso, ela recusa as racionalidades que aspiram ao fim da política, seja a que apregoa uma revolução total, seja a que reduz a política à mera administração das coisas públicas.

As principais questões tratadas nesse livro são a natureza e a lógica da formação das identidades coletivas. A abordagem de Laclau originou-se de sua insatisfação com perspectivas sociológicas que consideravam o grupo como unidade básica da análise social.

A lógica que esses tipos - grupal, funcionalista ou estruturalista - de funcionamento social pressupõe, é, na sua visão, simples e uniforme demais para poder apreender a variedade de movimentos implicados na construção de identidades coletivas.

Nem é preciso dizer que o individualismo metodológico, inclusive em sua variante de “escolha racional”, não proporciona nenhuma alternativa. A análise histórica vai muito além da história factual-descritiva, liberal e superficial, de nomes de “heróis” e datas de acontecimentos...

Laclau divide a unidade do grupo em unidades menores, denominadas de demandas: a unidade do grupo é o resultado de uma articulação de demandas sociais. Essa articulação, entretanto, não corresponde a uma configuração estável, que poderia ser considerada uma totalidade coerente. Pelo contrário, é da natureza de toda demanda apresentar reivindicações a uma certa ordem estabelecida. Então, ela se encontra em uma relação peculiar com essa ordem, situando-se dentro e fora dela.

A demanda requer algum tipo de totalização, ou seja, em algo que possa ser inscrito no “sistema”. A impossibilidade de fixar a unidade de uma formação social em qualquer objeto conceitualmente apreensível leva à centralidade da nomeação na constituição dessa unidade.

A necessidade de um cimento social que una os elementos heterogêneos outorga centralidade ao afeto na constituição social. A gente faz política - ações coletivas - com amigos ou companheiros de quem gostamos ou temos um amor comum por determinada causa. Freud diz que “o laço social é um laço libidinal”.

A subestimação do populismo implica na subestimação da política tout court. Daí a afirmação liberal de que a gestão da comunidade cabe a um poder administrativo cuja fonte de legitimidade é o conhecimento apropriado (“sábio”) daquilo que constitui uma “boa” comunidade, isto é, aquela em que predomina o livre-mercado favorável aos comerciantes-financistas...

O populismo sempre foi relacionado a um excesso perigoso, que questiona os moldes bem delineados de uma comunidade racional. As lógicas específicas inerentes a esse excesso estão inscritas no funcionamento real de quaisquer espaços comunitários.

Nas discussões travadas no século XX sobre a Psicologia das Massas, houve uma progressiva internalização daquelas características que dizem respeito à “multidão”. Alguns autores consideravam-na um excesso inassimilável, mas Freud demonstrou que as Psicologias das Massas são inerentes à formação de qualquer identidade social.

Laclau mostra como o populismo não possui uma unidade referencial, pois não é um fenômeno delimitável, e sim uma lógica social, cujos efeitos perpassam muitos fenômenos. O populismo é muito simplesmente um modo de construir o político.

Populismo

O populismo tende a negar qualquer identificação ou classificação com a dicotomia direita/esquerda. Trata-se de um movimento multiclassista, embora nem todo movimento multiclassista possa ser considerado populista. O populismo, provavelmente, desafia qualquer definição abrangente.

O populismo inclui, usualmente, componentes contrastantes, tais como:

- a reivindicação da igualdade de direitos políticos e da participação universal das pessoas comuns,
- mas funde-se com algum tipo de autoritarismo, frequentemente, sob uma liderança carismática.

Ele inclui também:

1. demandas socialistas ou pelo menos demanda da justiça social,
2. uma vigorosa defesa da pequena propriedade,
3. componentes fortemente nacionalistas, e
4. a negação da importância da classe.

O populismo é acompanhado pela afirmação dos direitos das pessoas comuns de enfrentarem os interesses de grupos privilegiados, habitualmente considerados “inimigos do povo e da nação”.

Qualquer um desses elementos pode ser enfatizado de acordo com condições sociais ou culturais, mas todos se encontram presentes na maioria dos movimentos populares.

Ocorrências históricas ilustram as condições de emergência das identidades populares. Há uma pluralidade de definições de populismo encontradas na literatura, entre outras:

1. a crença segundo a qual a opinião majoritária das pessoas é controlada por uma minoria elitista;
2. qualquer credo ou movimento baseado na seguinte premissa principal: a virtude se encontra nas pessoas simples, que constituem a esmagadora maioria, e em suas tradições coletivas;
3. o populismo proclama que a vontade do povo enquanto tal tem supremacia sobre qualquer outro critério;
4. um movimento político que goza do apoio da classe trabalhadora urbana e/ou do campesinato, mas que não resulta do poder organizativo autônomo de nenhum desses dois segmentos classistas.

Há uma série de identificações que empobrecem o conceito do populismo, reduzindo-o, por exemplo:

- aos movimentos da direita radical fundamentalista religiosa (“crentes tementes de deus”) ou
- àquelas tendências liberais elitistas que veem nele uma oposição à lógica constitucionalista operante nas democracias modernas.

O populismo é um fenômeno que se relaciona de maneira mais ambivalente à ordem institucional. Este caráter está inscrito na insígnia *Par Le Peuple, Pour Le Peuple* [Para o Povo, Pelo Povo].

O núcleo duro do populismo, compreendido como um esquema ideológico, é um conjunto de fontes discursivas nos regimes democráticos:

1. O “povo” é o soberano do regime político e o único referente legítimo para interpretar a dinâmica social, econômica e cultural.
2. As elites no poder, especialmente as elites políticas profissionais, têm traído o povo ao não exercerem mais as funções para as quais foram designadas.

3. É necessário restaurar o primado do “povo”, o que pode levar a uma valorização de uma era anterior, caracterizada por um reconhecimento do “povo”.

Essa série de recursos discursivos pode ser utilizada de modo muito diversificado. Isto se aproxima do conceito de Laclau de “significantes cambiantes”.

O populismo é um conjunto de recursos disponíveis para uma pluralidade de atores. Ele é o elemento democrático nos sistemas representativos contemporâneos. No entanto, os limites que se aceita para a circulação dos recursos disponíveis para a construção populista podem ser estreitos demais.

Vale criticar aquelas abordagens liberais que, ao afirmarem uma total exterioridade do populismo com relação ao sistema político constitucionalista, o assimilam aos extremismos políticos, seja de direita, seja de esquerda, que não aceitam as “regras do jogo democrático parlamentar”:

1. partidos democráticos no poder se definem por seu apoio ao governo;
2. a oposição democrática, que tenta assumir o poder no marco institucional existente;
3. os partidos anti-institucionais, que rejeitam o sistema de regras democráticas vigente.

Daí a situação ambígua dos movimentos populistas: eles existem à margem dos regimes institucionais, oscilando entre denunciar os sistemas enquanto tal ou apenas aqueles que ocupam os lugares do poder. A dificuldade com esse modelo do liberalismo político-parlamentar é que ele dá como certo que existe algo como um sistema de regras bem estabelecidas em todos os momentos.

Isso, segundo Laclau pensa, não leva suficientemente em conta a dupla face do populismo:

1. o populismo se apresenta como subversivo em relação ao estado de coisas existente, e
2. como ponto de partida para uma reconstrução mais ou menos radical de uma nova ordem sempre que a ordem anterior foi abalada.

O sistema constitucional tem de ser, mais ou menos, fraturado para que o apelo popular seja efetivo. Em situação de completa estabilização institucional - “completa” é uma situação puramente ideal -, a única oposição

possível ao sistema emanaria de um puro exterior, isto é, partiria de um estrato puramente marginal e ineficaz.

O populismo, entretanto, não emerge de um exterior absoluto, mas procede articulando demandas fragmentadas e deslocadas ao redor de um novo núcleo. A crise da velha estrutura constitui até certo grau uma pré-condição necessária do populismo.

Se assim é, mais do que um movimento populista com um pé dentro e outro fora do sistema institucional, temos uma situação variável, cujas principais possibilidades são:

1. um sistema institucional amplamente autoestruturado, que relega a uma posição marginal qualquer desafio anti institucional, isto é, a capacidade desse desafio de constituir cadeias de equivalências é mínima;
2. o sistema menos estruturado requer algum tipo de recomposição periódica, assim o sistema pode ser desafiado, mas, como sua capacidade de autoestruturação ainda é considerável, as forças populistas têm de operar como se fossem “externas” e “internas”;
3. o sistema em um período de “crise orgânica”, nesse caso, as forças populistas que o desafiam precisam fazer mais do que se engajar na ambígua posição de subverter o sistema e, ao mesmo tempo, estar integradas a ele: elas tem de reconstruir a Nação em torno de um novo núcleo popular, logo, a tarefa de reconstrução prevalece sobre a tarefa de subversão.

Enfim, para Ernesto Laclau, o populismo é uma lógica própria de construção política, e não um tipo de ideologia, de anomalia ou mesmo de subdesenvolvimento irracional da democracia representativa. Não pode tampouco ser resumido à relação entre liderança política e massa populacional.

Ainda que o nome do líder e o afeto por ele despertado sejam fundamentais para a constituição da lógica do populismo, este não pode ser simplesmente explicado a partir de uma relação carismática. O que comumente é chamado de populismo, esse momento da cristalização de uma liderança, representa o corolário de uma articulação política que tem raízes muito mais profundas.

O Fim do Poder

Ex-ministro da Venezuela, ex-diretor do Banco Mundial e ex-editor da revista "*Foreign Policy*", Moisés Naím é membro associado do "*think tank*"

Carnegie e colunista dos jornais *Folha*, *"El País"* e *"La Reppublica"*, entre vários outros. Em seu livro recém-lançado *"The End of Power"* [O Fim do Poder], pela Editora Basic Books, ele não identifica o fim do Estado, nem o fim das grandes empresas ou igrejas. Cada uma à sua maneira, as elites continuam as mesmas, até com maior concentração de riqueza, como nos Estados Unidos. Mas a sua capacidade de exercer poder político está sendo questionada.

"É mais fácil obter e perder poder e é mais difícil usá-lo", diz Naím. "O escudo que protege os poderosos agora é menos eficiente. Isso é verdadeiro nos negócios, nas questões militares, na política, na religião, no sindicalismo, na mídia. E isso é devido a muitos fatores, uma longa lista de fatores, que eu procuro agrupar em três revoluções."

São três *emes*, em português ou inglês:

1. mais (*more*),
2. mobilidade (*mobility*) e
3. mentalidade (*mentality*).

A primeira categoria, *mais*, "tenta condensar o fato de que vivemos em um mundo de abundância, em que há mais de tudo: há mais pessoas no mundo, as pessoas são mais ricas do que nunca, há mais cidades, mais produtos, mais remédios e mais armas". Para resumir como "o mais tem consequências para os poderosos", cita Zbigniew Brzezinski, ex-assessor de Segurança Nacional dos EUA: "Hoje, é mais fácil matar centenas de milhões de pessoas do que governar centenas de milhões de pessoas".

A revolução da *mobilidade* reflete o fato de que esse "mais" também se movimenta mais. "As pessoas, seus produtos e seu dinheiro, sua ideologia e suas pandemias, tudo se movimenta mais. E o poder requer um público cativo, requer fronteiras muito definidas, dentro das quais você o exerce. A mobilidade dificulta isso."

A terceira categoria, *mentalidade*, se refere às "profundas mudanças em expectativas, aspirações, valores". Para Naím, hoje há menos tolerância para situações que antes eram aceitas sem questionamento. "Um dos exemplos mais ilustrativos disso é a explosão nas taxas de divórcio na Índia: as mulheres estão abandonando os seus casamentos arranjados."

No livro *The End of Power*, Naím menciona a ascensão de empresas brasileiras como exemplos da reviravolta na estrutura de poder corporativo global. Na indústria aeroespacial, "os '*mega-players*' nunca imaginaram que

uma empresa baseada no Brasil, a Embraer, poderia ser uma das líderes no mercado de tamanho médio".

No petróleo, "o mundo era dominado pelas Sete Irmãs, mas não mais: agora você tem empresas como a Petrobras, que estão entre as líderes globais". Da mesma maneira, "quem diria que uma das gigantes no mundo da cerveja, a Anheuser-Busch, seria dominada por uma empresa com raízes brasileiras?".

Naím cita outras gigantes emergentes, como a indiana Mittal, maior siderúrgica do mundo, mas evita a narrativa BRIC, que toma Brasil, Rússia, Índia e China como protagonistas de uma nova ordem global. "A única coisa que os BRICS têm em comum são o tamanho e o crescimento. Não mostraram capacidade de trabalhar juntos, de maneira consequente."

Ele também evita sobrevalorizar o impacto da internet para o fim ou o declínio do poder. "São ferramentas, são tecnologias que precisam de usuários. O que aconteceu na Primavera Árabe começou na Tunísia, e não começou por causa da internet. Twitter e Facebook foram amplificadores, mas não foram a causa para a perda do poder."

Com ampla experiência em redação, Naím observa que o "New York Times" ou a rede CBS, por um lado, continuam empresas muito poderosas, mas estão mais constrangidas do que no passado. Por outro lado, "a importância do jornalismo é agora maior do que nunca", com novos atores, em especial o "jornalismo-cidadão". Via Web 2.0, acrescentaria eu (Fernando Nogueira da Costa).

[A Boa Política: Ensaios sobre a Democracia na Era da Internet](#)

A leitura do livro de Renato Janine Ribeiro, professor de Ética e Filosofia Política na USP e ex-ministro da Educação entre abril e setembro de 2015, *A Boa Política: Ensaios sobre a Democracia na Era da Internet* (São Paulo; Companhia das Letras; 2017), me propiciou diversas reflexões e algumas dicas para um projeto que pretendo implementar: reescrever meus posts autorais neste modesto blog pessoal sob forma de livro(s).

Disse ele: "sempre reescrevo. Dá bastante trabalho. Ainda por cima, quando reúno em livro artigos que saíram cá e lá, pulverizados, refaço-os; não gosto da ideia de somente cortá-los e colá-los em sequência; procuro preencher os vazios que haja entre um e outro, elimino repetições de um em outro. Em suma, tenho horror do vazio e da redundância. Daí que reunir artigos em livro seja penoso e demorado. Daí que sempre gere uma obra nova".

Apesar dessa cautela, pareceu-me que ainda permaneceu, em seu livro, certas redundâncias e repetições. Isso, absolutamente, não tira seu mérito de insights e ensinamentos valiosos dos quais muito aprendi - ou pensei a respeito.

A Filosofia Política estuda a ação coletiva dos homens. Eles tentam ser um sujeito coletivo, o mais possível consciente de uma vida coletiva. De todas as Ciências Humanas e de todas as formas de ação humana, a Política é a que mais depende de termos um sujeito no controle. Sua meta é colocar um sujeito humano no controle, ou seja, no Poder. Na Política, procuramos nos transformar de objetos em sujeito. Apelamos, para isso, uma união que faça nossa força e uma constituição do sujeito com base na consciência que ele tenha dos pontos positivos e negativos da vida social.

A Filosofia Política está consciente da quase impossibilidade do propósito de conseguirmos tomar as rédeas de nosso destino pela ação em conjunto. São vários sujeitos coletivos ativos. Por isso, sem a construção democrática da Política não há promessa de êxito inelutável. Não temos garantia de que, substituindo indivíduos desarticulados produção um sujeito coletivo, teremos êxito.

Há duas experiências importantes na Política: uma, a da revolta, outra, a do exercício do Poder. As duas conhecem amplas gradações. A primeira vai desde o protesto até a luta armada. O Poder vai da democracia aos regimes autoritários, ditatoriais e totalitários. Para entender a Política, há de ter alguma vivência de o que é mandar, o que é obedecer, o que é protestar, desobedecer e se revoltar.

O descontentamento leva ao protesto que expressa a liberdade, o Poder exige a responsabilidade. O protesto impulsiona, o Poder acautela. O jogo dos dois é indispensável na Política.

A revolta é um solvente de conformismos. O Poder é um solvente de ilusões. A democracia permite a alternância dentro das leis e por eleições, caso não manipule essa a priori impedindo de concorrer o candidato mais popular por um artifício legal artificial e casual.

Toda Política termina em derrota. Os grandes impérios, a dominação de uma dinastia, a hegemonia de um partido, tudo isso termina, às vezes para não voltar mais. Não necessariamente O Estado é mortal - assim como O Mercado -, mas O Governo é. O prazo de validade democrático é de um ou dois mandatos com reeleição.

Com democracia, os partidos se alternam de modo pendular: um deles se esgota, outro ascende. Se eles não são mortos, eles se renovam.

Uma questão-chave para Janine Ribeiro é: haverá uma tendência política governando estes últimos séculos? Ele acha que sim. Ela consiste em:

1. ampliação das liberdades pessoais e políticas,
2. expansão do regime democrático,
3. avanço dos direitos humanos,
4. melhoria das condições de vida,
5. redução dos preconceitos,
6. progresso rumo a maior igualdade.

Lista uma série de revoluções que propiciaram a democracia moderna como argumento: a inglesa (século XVII), a norte-americana (1776-1783), a francesa (1789), a russa (1917), a chinesa (1949), a cubana (1953-1959). Foram ensaios e erros, mas todas deixaram algum legado desse progresso social.

No Brasil, tem-se o costume de denominar também de Revolução quaisquer movimentos, mais ou menos violentos, contra o poder estabelecido. De fato, para alguns, as chamadas "revoluções" brasileiras foram na verdade revoltas, rebeliões, quarteladas militares. Alguns dos movimentos políticos, militares e convulsões sociais possuem conceitos divergentes e são refutados ou aceitos por estudiosos e testemunhas oculares como o Golpe Militar de 1964, também chamado de Revolução de 1964. Desmoralizou-se o termo com os vinte anos de ditadura civil-militar.

Mas há na história também períodos por vezes longos de retrocesso, inclusive com a restauração de antigos poderes monarcas. Por exemplo, no longo século entre 1815 e 1917, na Europa inteira, somente a França e a Grã-Bretanha tiveram um arremedo de democracia. A civilização era então sinônimo de exclusão das multidões.

Janine Ribeiro torce pelo avanço das causas democráticas, mas não pode supor que a razão preveja o futuro. Isso não lhe compete, nem a ninguém.

Sua opção é pela Democracia, mais que pela República. Os dois regimes formam A Boa Política de nosso tempo, assim como a tensa oposição entre Liberalismo e Socialismo.

Enquanto a República assegura a unidade, a continuidade do Estado, a universalidade de seu direito, a Democracia baseia-o na igualdade de todos,

no direito de todos a expressas suas ideias e valores e a desenhar o perfil daquele Estado, mais para o lado liberal ou para o social.

Janine Ribeiro tinha a convicção de que o mundo avançava para um regime de maior democracia. República, liberalismo e socialismo viriam juntos. Confessa que acredita no progresso das liberdades. Hoje, contudo, tem alguma dúvida. De um tempo para cá, prevalece o recuo não só no mundo, como também no Brasil. Aqui a sociedade se dividiu de forma odienta - ou odiosa.

No entanto, permanecem em pautas democráticas focalizadas na Política: a inclusão social, a eliminação da miséria, e depois da pobreza, a promoção da igualdade de oportunidades. Este é o grande tema do discurso liberal, mas que o liberalismo realmente existente [Liberex análogo ao Sorex] nem sempre se empenha em concretizar. Nas pautas democráticas ainda se destacam a liberdade pessoal, as escolhas de vida, o direito de seguir sua orientação sexual, de valorizar sua etnia, sua identidade cultural. Então, há na democracia o que é Política e o que é comportamental. O retrocesso tem ocorrido em ambas.

Não sabemos se presenciamos um recuo temporário ou se chegamos ao fim de uma Era Democrática. Temos de apostar não apenas na Política, mas também na Sociedade, para esta se democratizar mais.

A Boa Política: Liberalismo ou Socialismo

Renato Janine Ribeiro, em seu livro *A Boa Política: Ensaios sobre a Democracia na Era da Internet* (São Paulo: Companhia das Letras; 2017: 12), afirma: “todo intelectual ‘público’ é um generalista. Cabe-lhe fazer associações. Ele liga informações e temas diversos para deles retirar propostas para o mundo”.

Escrever sobre Política pode ser uma dessas tarefas generalistas, saindo da passividade para se tornar sujeito ativo no mundo. O estudo de Política é sempre interdisciplinar.

Nesse sentido, é equivocado entender ela se situar sob a primazia da Economia, como estivesse governada pelas determinações econômicas. Todos componentes do conhecimento, divididos artificialmente entre Economia, Política, Sociologia, Psicologia, História, etc., se interagem no mundo real, emergindo o Sistema Complexo, cujo desafio intelectual é interpretá-lo para transformá-lo.

O intelectual é um generalista não só porque mistura vários tipos de conhecimento, mas também porque faz isso para o bem comum. Visa uma melhor vida geral - ou a redução do fracasso coletivo.

O papel verdadeiro do intelectual é indagar e promover o bem coletivo. Cabe indagar: qual é esse bem?

Neste livro, Ribeiro faz a opção pela Democracia, acima da preferência pela República. Os dois formam *a boa política de nosso tempo*, assim como *a tensa oposição entre liberalismo e socialismo*.

Enquanto a República assegura a unidade e a continuidade do Estado, a universalidade do seu direito, a Democracia baseia-o na igualdade de todos, no direito de todos a expressar suas ideias e valores e a desenhar o perfil daquele Estado, mais para o lado liberal - pró O Mercado - ou para o lado social - a favor de Os Trabalhadores.

Por boa política, para o período após a Segunda Guerra Mundial, Renato Janine Ribeiro (2017) se refere aos dois pares:

1. República e democracia;
2. liberalismo e socialismo.

Por liberalismo, ele entende a convicção de que cada ser humano tem uma riqueza única, a qual para florescer requer apenas que sejam retirados os obstáculos em seu caminho. Daí que o liberal não goste da intervenção do Estado: longe de fortalecer os indivíduos, ela os orientaria em uma direção determinada, tolhendo sua criatividade, originalidade e a riqueza de suas diferenças.

Aí eu tendo a discordar de Janine Ribeiro, se confundimos os liberais com o posicionamento à direita. Esta crê, por definição, que os indivíduos são diferentes entre si e que os “vencedores” têm mérito indiscutível, enquanto os “perdedores” estão assim por conta própria. Se são os únicos responsáveis pela própria miséria, que dela cuidem eles! É a pobreza advinda das diferenças!

No Brasil, o que mais temos são liberais superficiais, ou mais adequadamente, neoliberais que tomam essa decorrência do pensamento liberal - a desconfiança em relação ao Estado - como se ela fosse a definição do próprio liberalismo clássico. Abandonam a ética liberal para adotar só a aparência econômica do liberalismo.

Primeiro: o Estado não é o único obstáculo institucional ou comportamental que limita o “florescimento” (enriquecimento) espontâneo

de cada um através de O Mercado. As Igrejas, os preconceitos raciais, a herança cultural, “a injustiça social” - embora a direita não acredite que esta exista -, entre outros “obstáculos externos”, impedem uma pessoa de realizar todas as suas potencialidades.

Para os liberais, deve haver igualdade de oportunidades; para os socialistas, igualdade de resultados. Resultados iguais são, sob o ponto de vista liberal, um estímulo à indolência ou à falta de criatividade. Já os socialistas consideram que a defesa liberal da concorrência, mesmo entre pessoas que têm oportunidades iguais, estimula a tensão onde seria melhor a busca do que há de comum entre indivíduos através da cooperação. Uns querem competir, outros cooperar.

É difícil delimitar o que cada indivíduo produziu, gerou, agregou em termos de valor. Em atividade com múltiplos produtos resultantes de trabalho de equipe não há como estimar a produtividade individual. Na cadeia de produção, em que das interações de diversos componentes emerge um complexo produto, o valor que cada pessoa agrega é quase indissolúvel do trabalho dos outros.

E os bens intangíveis que têm seu papel na criação de bens e serviços? Pode-se mensurar a inteligência emocional que propicia o espírito (e a união) de equipe?

Pode-se criticar o liberalismo tanto por essa razão prática - dificuldade de medição por atribuição de valor por O Mercado de o que cada um fez isoladamente - quanto por razão pura - a cooperação em pé-de-igualdade com a competição na evolução da civilização humana.

Na ética do liberalismo, a igualdade de oportunidades significa que estejamos todos iguais na linha de partida. Na ética do socialismo, a meta é que estejamos iguais na linha de chegada.

Daí o destaque que o liberalismo dá à competição pressuposta entre iguais, bem como sua crítica ao comportamento parasita, comparado à criatividade dos inovadores. O socialismo opta por uma sociedade harmônica, baseado na convicção de que vagabundos ou parasitas na realidade são vítimas da sociedade que podem ser redimidos.

Em Nações com Estado de Bem-Estar Social, mesmo governos de direita mantêm política que começaram à esquerda, assim como na política econômica governos de esquerda mantêm ou adotam práticas iniciadas por governos de direita. Janine Ribeiro tira desse didático dualismo uma dedução equivocada: “a esquerda entende mais do social, enquanto a direita parece entender mais da economia”.

Acho que o filósofo não entende muito de Economia: todos os economistas bem formados necessitam ter um pluralismo teórico no plano mais abstrato, conhecendo todas as contribuições das diversas correntes de pensamento econômico. Baixando o nível de abstração, têm de reintegrar as demais áreas de conhecimento antes abstraídas, para levar em consideração todos os conflitos de interesses no plano mais concreto de tomadas de decisões práticas. Em outras palavras, não há uma política econômica tipicamente de esquerda ou de direita, por exemplo, política fiscal e monetária é desta e política cambial e de controle de capital é daquela.

A escolha das variáveis-instrumentos depende da escolha a priori, em eleição democrática, das variáveis-metas dentro de um programa econômico governamental. É importante ponderar para as lideranças políticas a respeito dos custos sociais derivados da adoção de cada qual, visando esclarecer bem aquela escolha apriorística.

Tem de haver coerência e consistência teórica entre umas e outras, por exemplo, a meta prioritária, em certa conjuntura, é a estabilidade inflacionária ou é o crescimento econômico? Escolhida esta pela Política, os economistas devem implementar os instrumentos tecnicamente adequados para alcança-los. No governo, estes têm de entregar bons resultados à sociedade independentemente da ideologia pessoal.

Janine Ribeiro insiste em dizer que algo que a esquerda propõe em nome da justiça (e da cooperação), a direita assume em nome da eficiência dos gastos. Reconhece que as razões invocadas são diferentes, porém há um diálogo, uma passagem de um lado a outro.

A velha *Fábula das Abelhas* de Mandeville, inspiradora de Adam Smith, governa muito da economia na concepção liberal de busca do auto interesse: pressupõe que os vícios privados geram benefícios públicos. A aposta no egoísmo seria mais útil para produzir bens sociais.

Coerente com o individualismo metodológico de um liberal, este critica a “ingenuidade” dos socialistas em acreditarem que o ganho pessoal não dependa do empenho ou da criatividade de cada indivíduo, favorecendo então a indolência e o conformismo. Em razão da estabilidade no emprego dos servidores públicos, acreditam que esses, sem correr o risco de desemprego por motivação política, se tornam parasitas da sociedade. Adoram a ameaça do desemprego para impulsionar os trabalhadores!

Para um socialista, o liberalismo ama demasiadamente o egoísmo porque aceita como motor do capitalismo o “instinto animal” do empreendedor. Não aceita que há pessoas que trabalham menos devido a

algum problema, ou simplesmente não têm dom para os negócios mercantis, mas podem possuir qualidades de outro tipo, não premiadas por O Mercado.

Em síntese, para o socialista, entre meios e fins há identidade de natureza: meios éticos para fins éticos, cooperação para termos uma sociedade justa. Para o liberal, o mundo é complexo demais e, para a emergência de fins éticos, podem ser usados meios que sejam não necessariamente antiéticos, mas talvez aéticos, destacadamente, a ganância.

No discurso, o liberalismo genuíno quer um mix de ética e eficácia econômica, enquanto o socialismo faz o valor ético da cooperação ser superior aos ganhos econômicos que ela possa proporcionar. Para o liberalismo, competir é um meio eficaz, ao passo que, para o socialismo, cooperar é um valor positivo. Para o neoliberal, a economia é fundamental na sociedade, enquanto para o socialista ela é apenas um meio.

O liberal jamais vê a desigualdade como um fim em si mesmo, embora ela seja inevitável, dado o valor da meritocracia. Ela é consequência, mas não meta, do liberalismo. Já os socialistas defendem como valor moral uma igualdade mais ampla, a da linha de chegada.

Ambas as doutrinas são ideais, quase utópicas. Separar cada pessoa, para valorizar o que ela tem de único e de melhor, não é simples - e talvez seja impossível. Somos todos formados socialmente. Devemos ao Estado e sobretudo à sociedade muito de nossa formação. Assim, dificilmente o liberalismo poderá ser aplicado à risca ao ser reduzido à redução, no limite, eliminação do Estado. Isso é tão absurdo quanto a eliminação do mercado.

A competição no mercado é antagônica com a cooperação em empresas e no Estado?

A ação ou efeito de cooperar é similar ao ato de auxiliar e/ou colaborar, dando contribuição em uma divisão social do trabalho. No jogo cooperativo, aprende-se a considerar o outro que joga como um parceiro, e não como adversário. A pessoa aprende a ter empatia e se colocar no lugar do outro, não priorizando apenas o seu lado.

E o que é a competição no comércio? Não é ter empatia para se colocar no lugar do parceiro comercial, propondo um acordo bom para os dois lados - o do vendedor e o do comprador -, com proposta melhor do que um concorrente, seja na venda, seja na compra?

O jogo cooperativo ajuda as pessoas a se libertarem da competição de todos contra todos. Seu objetivo maior é a participação de todos por uma meta em comum, sem agressão física, e cada um no seu próprio ritmo.

Perder ou ganhar não é o que sempre importa, mas sim fazer com que todos trabalhem por um objetivo em comum. Em jogos competitivos é ideal que sejam estimuladas diferentes habilidades dos competidores, através de jogos intelectuais, jogos que utilizam reflexos rápidos, jogos de estratégia, entre outros. O objetivo, porém, é fazer com que seja estimulado mais do que a competitividade, em especial, o raciocínio.

Um dos problemas dos jogos competitivos é que quando se colocam os indivíduos em situação de rivalidade, destaca-se muito o fato de ganhar ou perder, provocando assim alto nível de angústia e agressividade. Então, deve-se evitar a vitória individual como a única motivação, com a valorização excessiva do vencedor face aos eventuais perdedores, mas sim valorizar todos os competidores que contribuíram para o esforço geral.

Janine Ribeiro conclui que, se o liberalismo defender a igualdade de oportunidades e se o socialismo for democrático, haverá pontos de confluência entre os dois. Da mesma forma, não é possível escolher só a Democracia, repelindo a República.

Democracia versus República: A Questão do Desejo nas Lutas Sociais

Para Renato Janine Ribeiro, no livro *A Boa Política: Ensaio sobre a Democracia na Era da Internet* (São Paulo; Companhia das Letras; 2017), a democracia é o regime dos muitos. Essa multidão de pobres se mobiliza, sobretudo, pelo desejo de ter.

O grande risco do regime em que a democracia prevalece é que a maioria oprima, com seu número, os mais ricos. Não se pode passar de uma minoria oligarca que toma para si o governo para uma ditadura da maioria em que também a ganância substitua o Estado de Direito e a Lei. Seria a Tirania da Massa.

A massa popular pode facilmente entusiasmar-se pela expropriação dos ricos e pensar que a Política não é senão o modo de confiscar o excedente que eles possuem. Não se pode pensar a questão política como se ela se referisse apenas aos poderes de Estado, mas sim considerando os poderes, políticos e econômicos, gerados a partir da sociedade.

Justamente por haver uma conexão social na Política, destacada pela esquerda, ela se equivoca se deixa de lado a questão republicana. Se não houver uma visão abrangente do Poder, a compreensão da coisa pública, o risco será:

1. pensar na distribuição esquecendo a produção,

2. perder de vista a questão efêmera do Poder,
3. reduzir a ação de esquerda a um distributivismo que, no fim das contas, vira o parceiro menor de uma política econômica que não muda o modo (e o nível) de produção, somente distribui o que, em período mais próspero, se mostra como um excedente econômico eventual, mas que, em período mais recessivo, desaparece.

Quem define a democracia como regime do desejo, onde os pobres aparecem como desejanter, são os meios conservadores ou dos aristoi, estes ricos que os antagonizam. O desejo é, em primeiro lugar, ganância, em segundo, desejo de bens, em terceiro, o epítome do que é irracional, em quarto, a raiz ou o limite da decência. Quanto mais se deseja, menos razão se tem.

Desejam-se bens, e por isso se quer roubá-los: não há diferença significativa, aos olhos de alguns conservadores, entre o desejo de furtar e o desejo de expropriar, entre o crime comum e o projeto político socialista.

Contudo, se já os gregos viam na democracia o despontar das lutas sociais, a novidade deixa de ser o momento, no século XX, em que ela passa de regime apenas política para adquirir uma dimensão social. A democracia, regime dos muitos, congrega ao mesmo tempo a temática do Poder e a das relações sociais entre maioria e minoria.

Não há como separar as temáticas das lutas sociais e do desejo. Usualmente, as lutas sociais remetem à esfera dos interesses. O tema antigo das virtudes cede lugar ao dos interesses. A “economização” das relações humanas procura ver qual é o verdadeiro interesse de cada um de nós. Isso dá a base para uma leitura econômica de nossas vidas.

Com o fito de extinguir a dominação burguesa, a palavra-chave é interesse, medido pelos padrões da economia e da razão. Este é o eixo - e a limitação - do marxismo.

Sem base nos interesses, é difícil uma política funcionar hoje. Daí que vá de fracasso em fracasso quem tenta, em nossos dias, fazer política apenas por ideais, princípios ou valores morais. Daí a diferença entre o discurso ideológico da extrema-esquerda e o discurso pragmático de centro-esquerda do Lula que tem consciência do desejo de mobilidade social dos mais pobres. Estes buscam o direito de inclusão no mercado consumidor não discriminado como um “cidadão de segunda categoria”. O interesse imediato popular não está na revolução comunista, mas sim na evolução consumista.

A multidão gananciosa, desde os gregos antidemocratas, é tida por viciosa. Entre os neoliberais é comum o uso da expressão “turba ensandecida” para se referir àqueles que não percebem o que é melhor para si próprio no médio e longo prazo. Por isso, justificam, precisa ser tutelada pelos interesses.

O desejo implica uma escravidão às próprias paixões. O homem que apenas deseja, sem o controle da razão, necessita ser protegido, tutelado. Os distúrbios causados pelo desejo estão, enfaticamente, colocados na expropriação dos bens dos ricos. O desejo é essencialmente de bens.

Então, os conservadores não distinguem a reivindicação da massa e o furto ou roubo pelo criminoso. A massa que clama por igualdade no acesso à propriedade não é diferente do assaltante. Pode até ser pior, constituir-se em quadrilha.

Por isso, os conservadores direitistas brasileiros se referem aos petistas como “petralhas”, ligando-os aos Irmãos Metralha da historinha infantil. Por um tempo, a casta dos mercadores corruptores e a casta dos oligarcas políticos corruptos desviaram a atenção de seus próprios crimes com o beneplácito da imprensa vendida/comprada. Depois, por racha interno nessa aliança, os malfeitos foram gravados e filmados. E ainda negam!

Aos olhos dos conservadores, partido de esquerda, sindicato e quadrilha são apresentados como próximos. Janine Ribeiro relata o caráter desejante das lutas sociais, mas enfatiza que não se pode reduzi-las ao enfoque racional e econômico dos interesses.

Graças à mensuração e à racionalização é possível negociar e, assim, instituir uma dimensão temporal na realização do que é desejado. Porém, o desejo negocia pouco. A virtude esquerdista despreza a negociação, mas é do cerne do interesse sindicalista negociar. Daí que não seja mal uma passagem do desejo classista ao interesse de casta dos trabalhadores organizados. Essa articulação tem melhores resultados do que a oposição mais radical, inegociável, entre desejo e virtude.

Entretanto, o sério risco na perspectiva dominante, que dá primazia ao interesse de castas, reside em simplesmente esquecer o desejo classista como base e motor de todo um processo social de descontentamento e de busca de novos contentamentos.

Democracia Republicana

Para Renato Janine Ribeiro, no livro *A Boa Política: Ensaio sobre a Democracia na Era da Internet* (São Paulo; Companhia das Letras; 2017), a temática republicana se diferencia, em sua definição, da democrática. Ser membro do aparelho do Estado exige a renúncia às vantagens privadas em favor do bem comum e da coisa pública - renúncia que é virtude ou abnegação, porque é uma renúncia em si. Essa qualidade antinatural contra o desejo humano de ter mais e mais é construída por intensa educação - mais do que por ameaça de punição.

Enquanto a democracia tem no coração o anseio da massa por ter mais, seu desejo de igualar-se aos que possuem mais bens do que ela, e por isso é um regime do desejo, a República tem no âmago uma disposição ao sacrifício, proclamando a supremacia do bem comum sobre qualquer desejo particular. Na temática republicana está saliente a ideia de dever.

A grande dificuldade do pensamento democrático é articular a temática do desejo das massas por ter mais com a necessidade de que elas não se limitem a tomar os bens de que se sentem privadas e, com isso, injustiçadas, mas também se proponham a conquistar o Poder. A disputa pelos bens resulta em um fracasso quando se desdobra - e se fundamenta - na luta pelo Poder.

É no desejo que surge a essência da luta social. O que mobiliza as massas é a privação do que é essencial para a vida ou a falta de um supérfluo que se tornou essencial para o status social. A “inveja do tênis” talvez seja o motor das lutas sociais nas periferias, mais do que a propalada “inveja do pênis” em sua versão freudiana e antifeminista.

Porém, se é no desejo que eclode o caráter social da luta política, ele é insuficiente para dar-lhe vazão e solução. Na verdade, a luta pelo excedente é a batalha pelo centro, pelo mando, pelo Poder.

Se ficarmos só no plano do desejo, o risco é enorme de não saibamos encaminhar sua possível, mas incompleta, realização. Se quisermos resolvê-lo com muita presteza - no prazo de um mandato governamental -, perderemos a noção do que está em jogo.

Isso ocorre se oferecer como soluções para o descontentamento popular só uma maior participação de seus representantes no Legislativo, no Executivo, melhorar o Judiciário, regular a discriminação policial, ou outras medidas institucionais. A satisfação do desejo tem seu tempo, sua demora, embora surja apressado, urgente. Não se conseguirá aplaca-lo, por exemplo, sem a melhoria da qualidade dos serviços públicos - educação, saúde, segurança, habitação, saneamento, transporte, etc. - no Brasil.

Só na democracia há plena identificação entre quem manda e quem obedece. Só na soberania popular surgem com força os problemas de funcionamento político para um governo ser considerado legítimo. Muitas vezes a democracia triunfa na legitimidade e falha no funcionamento.

Nesse regime democrático não tem cabimento opor radicalmente direito e dever. Se na democracia só pensarmos em satisfação dos desejos, ou mesmo em atendimento aos direitos humanos, esqueceremos o cerne constitutivo dela, que é o Poder do Povo. Há democracia, essencialmente, não porque se sacie a fome ou se respeitem os direitos, mas sim porque o povo detém o poder, isto é, quando ocorre uma responsabilização básica do povo por suas decisões.

Toda a questão republicana está no autogoverno, na autonomia, na responsabilidade ampliada de quem ao mesmo tempo decreta a lei e deve obedecer a ela. O “governo popular” é mais aceitável em sua teoria do que aquele no qual quem manda precisa, sempre, conter-se. Nossa prática da política destoa muito de nossa consciência - ou teoria - a respeito dela.

Uma democracia sem República é simples populismo distributivista. Quando as massas acedem à visibilidade do espaço social, manifesta-se inicialmente pelo seu desejo. Quando o povo é apenas o destinatário do discurso dos poderosos a reivindicação social é, a um só tempo, sair da democracia restrita a uma elite para uma democracia de massa e reinstaurar, no seu centro, uma heteronímia das multidões.

A democracia para existir necessita da República. Para haver o acesso de todos aos bens e serviços, para satisfazer o desejo de ter, é preciso tomar o Poder - e isso significa refrear o desejo de mandar (e com ele o de ter), compreender que, quando todos mandam, todos igualmente obedecem, e, por conseguinte, devem saber cumprir a lei que emana da própria vontade. O problema surge quando se deseja da democracia a distribuição dos bens, mais que a gestão do Poder.

Há que entender toda a problemática da autonomia, ou seja, da autogestão dos poderes e de si, que é característica da democracia, a partir de uma extensão dos valores republicanos. Liberdade, igualdade e fraternidade constituem, em simultâneo, uma trindade impossível?

O desejo é dito sobretudo de os que não têm e a abnegação de os que têm. Aparece como uma pulsão aquisitiva, se explica principalmente a partir dos que não possuem nada, ou somente pouco.

Não vamos reduzir a complexidade do desejo ao anseio pelo reconhecimento de que somos todos iguais, pelo menos em direitos - o que

seria outro modo de domesticar nossas pulsões em algo racional. Não, preservemos seu caráter questionador, sua dimensão de aventura. Desejantes são os que não têm, moderados, os que têm.

A democracia tem um caráter desejante. A República tem como virtude ser o regime da autocontenção. Há necessidade de que os desejos, para realizarem uma democracia ampliada, aprendam a educar-se segundo hábitos que são inicialmente aristocráticos.

A democracia tem de ser republicana. Só que isso está longe de lhe bastar.

Caminhos da Esquerda: Elementos para uma Reconstrução

Ruy Fausto é doutor em filosofia pela Universidade Paris I e professor emérito da Universidade de São Paulo. É autor, entre outros, de *Sentido da dialética*, obra em três volumes publicada anteriormente sob o título *Marx: Lógica e política*, *A esquerda difícil: Em torno do paradigma e do destino das revoluções do século XX* e alguns outros temas e *Outro dia: Intervenções, entrevistas, outros tempos*.

Este livro, *“Caminhos da esquerda: Elementos para uma reconstrução”* (São Paulo: Companhia das Letras; 2017), tem como base a versão original de um texto que publicou no número 121 da revista *piauí*, em outubro de 2016, sob o título *“Reconstruir a esquerda”*. O livro foi concluído no final de fevereiro de 2017.

Diz: *“Para usar uma imagem, a atual situação em que se encontra a esquerda brasileira parece com um homem perdido na floresta. Impõe-se um trabalho de reconstrução teórica e prática. Se essa exigência se apresenta por toda parte, no caso do Brasil ela é absolutamente urgente. Este livro pretende ser uma contribuição a esse trabalho crítico.”*

Ocupa-se, em primeira instância, do Brasil, mas tem também a pretensão de dizer alguma coisa sobre os problemas da esquerda mundial. A crítica econômica é o grande desafio. Tenta seguir a norma cartesiana de só aceitar o que lhe parecer evidente. Exigência a que não é muito difícil obedecer quando se trata de política e de história. Já a economia é outra conversa. Ela é de uma tecnicidade particular. E assim, o que fazer quando não se é economista? Deve-se renunciar a toda referência aos problemas econômicos? Essa é a norma de certos críticos sérios, mas ela é insatisfatória. Nas condições atuais, uma crítica alérgica a toda referência à economia é insignificante.

Opta por uma solução arriscada, mas que lhe parece, ainda, a menos pior. Sem me aventurar muito nesse terreno, não se furta a fazer algumas observações críticas. Não é que, para o não especialista, as evidências nesse domínio inexistam. Mas elas são frequentemente indiretas e de uma clareza inferior àquelas a que ele pode chegar no plano da política. Em todo caso, se não ele não é “imparcial”, promete ao leitor um esforço de honestidade crítica.

Se analisa também o seu campo, que é o da esquerda, esboça um trabalho que se fez pouco: a crítica do discurso dos ideólogos da direita. Até agora se abriu muito fogo contra o sistema no plano político ou no econômico, mas há certa resistência à ideia de um trabalho de análise minuciosa do discurso de jornalistas e eventuais teóricos de direita. Diz-se ser inútil se ocupar dos inimigos, mas ele tem opinião diversa.

Finalmente, como a campanha antiesquerda — por primária que seja —, dada a sua violência, os meios de que dispõe e o nível relativamente baixo da nossa “opinião pública”, pode, sem dúvida, influenciar setores importantes de diferentes classes, lhe pareceu necessário inserir também alguns parágrafos apontando menos para os problemas da reconstrução da esquerda em vez de algo do tipo “defesa e ilustração da esquerda”. Trata-se de dar algumas informações sobre a história do pensamento e da prática política da esquerda, assim como sobre os seus valores — além de desconstruir alguns mitos.

A primeira coisa a fazer é dissociar o projeto da esquerda da maioria dos projetos e políticas no último século apresentados como representativos dela, na forma de práticas de Estado ou de partido, ou enquanto corpo de ideias. Sua hipótese é a de que um eventual trabalho de reconstrução deve começar pela percepção de que, por diferentes razões e sob diferentes formas, vivemos nos últimos cem anos um período de alienação radical do projeto de esquerda em relação ao que ela representou na origem, e deveria continuar representando. Houve - e há - uma esquerda (acadêmica), cuja opção foi manter-se pura fora do poder de Estado e dos partidos.

Ruy Fausto pretende erradicar, de forma eficaz, as representações ilusórias propagadas na esquerda. E também as práticas. Mas não se trata de pôr entre parênteses tudo feito pela esquerda, mesmo quando o fez no interior de uma perspectiva ilusória.

Não se trata de trocar o movimento real por um ideal. Trata-se de combater infecções de ideias que prejudicam o movimento. Se, no passado, houve horrores praticados em nome da esquerda e, o que é mais grave, contando com a justificação de boa parte dela — em relação a isso, é claro, há que partir do zero —, hoje, a situação é diferente.

As doenças da esquerda são graves, no sentido de que elas limitam o alcance da sua atividade e dão armas aos adversários. Mas não são doenças que façam com que esses movimentos, hoje, principalmente, deixem de ser movimentos de libertação na sua imensa maioria.

As patologias da esquerda estão em plena crise. Ao criticá-las, Fausto se apoia em um movimento em curso.

Não se trata de dizer que a esquerda foi inteiramente “pura” na origem e depois degenerou. As suas patologias rondam desde o início da sua história. A prova é o jacobinismo robespierrista – o Terror. Isso não vai em detrimento da esquerda, porque, provavelmente, se pode afirmar que todas as formas políticas são, desde a primeira idade, mais ou menos ameaçadas por patologias.

A verdade é que, se houve sempre patologias, efetivas ou virtuais, ameaçando a esquerda, sempre existiram, também, figuras políticas, partidos ou movimentos que resistiram a elas. A história da esquerda entre a Revolução Francesa e 1914 o comprova. Depois da emergência do bolchevismo e dos totalitarismos de esquerda, como também do reformismo adesista, houve uma esquerda resistente a uns e a outros.

Hoje, no Brasil, como se relaciona a esquerda com a primeira patologia: o totalitarismo e os neototalitarismos? Há, na extrema esquerda, vários pequenos partidos (PSTU, PCdoB, PCO...) que reivindicam o leninismo, o trotskismo, o castrismo (às vezes mais de uma dessas figuras) e, pelo menos em um caso, o stalinismo. Essas tendências existem igualmente na Europa, onde são também minoritárias. Aqui, porém, elas têm certo peso pelo menos nas organizações estudantis.

Infelizmente, não fica nisso: se passa desses movimentos radicais e minoritários ao PT, se o estatuto das ideologias neototalitárias muda, não muda tanto quanto se poderia pensar. No caso do PT, é notório uma parcela considerável de simpatizantes e militantes desse partido ter ainda certas ilusões com relação a partidos e movimentos totalitários. Pelo menos parte do núcleo pró-castrista mais duro no Brasil pertence ao PT e não a partidos que, em princípio, se situam mais à esquerda.

Se passa do PT ao PSOL, a situação não se altera muito. O PSOL rompeu com o PT, questionando a corrupção e o burocratismo dominantes naquele partido. A atitude merece elogio e constituiu um serviço prestado à esquerda brasileira. Mas o PSOL é um partido de correntes vanguardistas - e não um partido de massa como o PT.

Reformismo Adesista: Segunda Patologia da Esquerda

Quanto à segunda patologia da esquerda, os críticos dos totalitarismos de esquerda, efetivos ou nascentes, frequentemente os consideravam apenas um dos polos de um processo de degenerescência da esquerda, o qual seria bipolar. Depois da crítica da esquerda totalitária, vinha um segundo bloco crítico, cujo objeto era uma outra degenerescência, considerada mais ou menos simétrica, em geral chamada de “reformismo”.

Hoje, Ruy Fausto no livro “Caminhos da esquerda: Elementos para uma reconstrução” (São Paulo: Companhia das Letras; 2017) afirma ser melhor falar em “adesismo” em vez de reformismo, pois a diferença entre “reforma” e “revolução”, se não desapareceu, pelo menos se tornou muito complexa. Também o antigo reformismo tomou formas extremas, de simples capitulação diante do sistema. Teria esse outro polo de degenerescência existido no Brasil? Fausto responde positivamente: existe aqui o reformismo adesista.

A melhor encarnação dele ele chama de “cardosismo”, a tendência política articulada em torno do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso. Buscando se distinguir de outros grupos no interior do PSDB, corresponde em linhas bastante precisas à dos neorreformismos recentes. É preciso se debruçar nessa trajetória, sobre a qual pouco se refletiu.

Ao romper com o PMDB, Fernando Henrique e alguns dos seus amigos encarnavam uma perspectiva de centro-esquerda que se distanciava do PT pelo projeto de construção de um partido de caráter não classista e não sindicalista. Mas FHC declarava, na ocasião, ter um projeto “social” para o país. Aliás, em seu livro de memórias, afirma o nome proposto por seus amigos para o novo partido não o ter agradado muito pela ressonância excessivamente europeia. Ele preferia Partido Popular Democrático ou algo do estilo.

Durante certo período, a possibilidade de aliança entre PT e PSDB esteve no ar. Em seguida, enquanto o PT seguia seu caminho, no início socialista independente, depois reformista-populista, o PSDB, incluindo o grupo de FHC, foi caminhando para a direita. Isso se consubstanciou nas alianças que o PSDB veio a fazer e, em geral, no seu posicionamento político.

Mas, para me referir especificamente ao grupo de Cardoso, ele se deslocou do que era uma posição de centro-esquerda para uma postura de centro-direita. Fausto situaria outros políticos do PSDB, como Geraldo Alckmin, na direita, simplesmente. Quanto aos representantes da extrema direita, eles estão em geral ligados a outros partidos ou legendas.

Há alguma coisa em comum entre Fernando Henrique Cardoso e Tony Blair. No mesmo livro, Fernando Henrique o afirma explicitamente. Trata-se, nos dois casos, de políticos que originalmente se posicionavam à esquerda, mas acabaram aderindo ao sistema político-econômico dominante – no caso de Blair, à política econômica de Margaret Thatcher.

Como isso ocorreu com FHC e seus amigos? Houve a aceitação da ideia (thatcheriana na forma) de que “não haveria alternativa” ao liberalismo econômico.

A julgar pelo que FHC escreve no texto autobiográfico referido, essa convicção vem fundada na sua percepção do significado do fim do “comunismo”. A queda do Muro implicaria uma espécie de julgamento definitivo quanto à vitória do capitalismo. O destino do “socialismo de caserna” mostraria que não havia outra saída. Conclusão apressada, evidentemente.

É digno de reflexão o destino do antigo sociólogo crítico, importante intelectual da esquerda, e também o de gente como José Serra, ex-líder estudantil exilado pela ditadura. Este veio a ser ministro das Relações Exteriores do governo Temer. O destino deles parece a Fausto um pouco melancólico.

Sem se aventurar muito longe nas hipóteses, houve, talvez, no plano mais micrológico, algo como uma ilusória “passagem à maturidade”, uma enganosa consciência da necessidade de ser “coerente” ou fiel à sua classe. Como se, para ser lúcido diante do mundo, não fosse necessário aos intelectuais de classe média certa incoerência e determinada infidelidade à “sua classe”.

Em alguns membros daquele grupo, como também em Blair, sobrou algum verniz de esquerda, mas não mais do que um verniz. A leitura dos textos de Blair e de Giddens é uma experiência curiosa, precisamente porque começa com um programa muito razoável de atualização do projeto socialista, mas termina, pelo menos na prática, com uma capitulação diante do sistema.

Neototalitarismo e adesismo são duas patologias da esquerda, pelas quais ela pagou um preço muito alto no plano internacional. No Brasil, elas existem também, mas, se a localização política feito por Fausto do adesismo é correta entre nós, ele não se situa mais na esquerda nem se pretende como tal. Não há propriamente ilusão a respeito dele, embora a opinião pública de esquerda não tenha clareza sobre seu significado. Já o neototalitarismo é um grande problema.

Resumirei sua análise em seguida.

Ruy Fausto contra o Populismo e o PT

Ruy Fausto, no livro “Caminhos da esquerda: Elementos para uma reconstrução” (São Paulo: Companhia das Letras; 2017), apresenta a terceira figura patológica da esquerda se designa pelo termo genérico de “populismo”. Como definir o populismo? E, pergunta particularmente importante, como definir a situação do partido de esquerda até aqui hegemônico no Brasil – o PT – em relação ao populismo? O PT é um partido populista?

Muito se discutiu a respeito do populismo. Fausto se refere ao populismo de esquerda, pois há também um populismo de direita. Seus traços principais parecem ser:

1. uma liderança carismática autoritária,
2. uma política que une, pelo menos na aparência, interesses de classes mais ou menos antagônicas, e
3. certo laxismo na administração da riqueza pública.

Dentro da tradição paulistana e uspiana contra-populista, mesmo quando falta algum desses traços é possível falar em populismo, desde os outros serem suficientemente marcados.

Por exemplo, no modelo Getúlio Vargas, há os dois primeiros fatores, mas não exatamente o último: Getúlio não enriqueceu no poder, embora tenha havido corrupção no seu governo.

No caso de Ademar de Barros, duas vezes governador de São Paulo entre 1940 e 1960, se os dois últimos aspectos são visíveis, o primeiro o é só imperfeitamente: ele tinha certo carisma, mas não de tipo autoritário. Creio, entretanto, que Ademar e Getúlio, cada um a seu modo, podem ser considerados líderes populistas.

No caso do PT, também falta o elemento autoritarismo. O carisma está lá, ainda que menos pronunciado do que no caso de Perón, Chávez ou Vargas. Mas houve certamente laxismo – é o mínimo que se poderia dizer – nas suas práticas administrativas.

Saber se o PT pode ser chamado de populista não é, entretanto, o mais importante. Pelo menos do ponto de vista prático, o essencial é insistir sobre o fato – indiscutível, a seu ver – de que o partido não “errou” simplesmente, como pretendem alguns. O partido não se limitou a “cometer certos erros”.

Para Fausto, “o que houve foi um sistema errado de poder e de administração”.

A prática petista foi e é uma prática patológica comparável, *mutatis mutandis*, à política dos neototalitários e dos reformistas-adesistas. Isso não quer dizer que os governos do PT não tenham feito nada de positivo, que o balanço global da sua trajetória seja puramente negativo.

Na realidade, o PT pôs em prática uma política de redistribuição de renda cujos pontos principais foram o Bolsa Família e outros projetos, a valorização do salário mínimo e certas facilidades de crédito para setores não privilegiados. Além disso, garantiu, pelo menos na cidade, uma atmosfera democrática, e assegurou, o que governos anteriores não fizeram, a independência da Polícia Federal e do Ministério Público.

O programa redistributivo, ou parte dele, teve um êxito considerável, o que é reconhecido mesmo pelos adversários. No entanto, este não veio ligado apenas a uma política “de aliança de classes”, o que em si mesmo poderia ser tolerado sob certas condições, mas veio também associado ao uso abusivo da máquina do Estado em benefício do partido e de particulares ligados a ele. É esse o lado intolerável. Um partido que faz essas coisas deve ser chamado de populista?

Na opinião de Fausto, se deveria falar em um populismo *sui generis* pelas razões indicadas. Mas, se houve um lado positivo na trajetória petista, impõe-se a pergunta, a qual, implícita ou explicitamente, recebe uma resposta positiva por parte de muitos dirigentes, teóricos ou simpatizantes do PT: valeu a pena a “operação”, isto é, foi correto corromper deputados, desviar dinheiro público, vender cargos públicos etc. para se sustentar no poder e, assim, implementar medidas redistributivas ?

É isso que está por trás do raciocínio de muita gente ligada de algum modo ao PT. Fizemos o que tinha de ser feito, dizem eles, e o resultado está aí. Pelo menos o Bolsa Família ninguém pensa em liquidar inteiramente. No entanto, esse raciocínio é falso.

O impasse conduzido pelo PT à esquerda brasileira não paga o preço de parte dos resultados obtidos pela sua política redistributiva. [Na concepção de Fausto a esquerda brasileira é mais importante em comparação ao melhor bem-estar social?!] Não só o partido perdeu o poder, mas, queiramos ou não — e apesar de a esquerda independente não ter sido em nada responsável por aqueles desvios —, a esquerda em geral saiu desmoralizada, enquanto a direita, incluindo a extrema direita, levantou a cabeça.

Não basta dizer que a corrupção é endêmica na política brasileira. Isso é verdade, mas não justifica. O PT nasceu como um partido que, precisamente, visava romper com esse tipo de prática, ao mesmo tempo que se manifestava como estranho ao modelo leninista ou stalinista – apoiava o Solidariedade polonês – e também ao modelo social-democrata. Basta conferir os documentos originais do partido.

O fato do sistema político brasileiro ser visceralmente corrupto não absolve o PT. Poderíamos até mesmo dizer: é normal a direita se esbaldar na corrupção, mas toda esquerda séria é infensa a esse tipo de coisa. O fato de a corrupção ser generalizada desmascara a política da direita. É necessário criticar a fundo o modelo petista, mas ao mesmo tempo desmascarar a jogada da direita segundo a qual só o PT rouba.

Mas, insistem alguns – e isso não é simples hipótese, o argumento está na boca de muita gente –, “sem as práticas corruptas não teríamos chegado ao poder. E, portanto, nada de medidas de redistribuição. Nesse plano, o país estaria no mesmo ponto que no início do século, ainda que se conservando um partido de esquerda hegemônico irreprochável”. Esse caminho não foi seguido pelo partido e parece irrealista por estar ligado a algo como uma “ética da convicção”, porém, é o único aceitável. O que teria acontecido nessa hipótese?

Talvez o PT tivesse maior dificuldade para chegar ao poder. Talvez tivesse obtido só poderes executivos estaduais ou municipais. Mas, ainda assim – e se trata da hipótese mais pessimista –, o ganho teria sido considerável.

O PT apareceria como um grande partido de esquerda independente. Sem dúvida, a direita tentaria o derrubar, mas sem dispor dos mesmos meios para levar a cabo esse projeto. O prestígio nacional e internacional do partido seria imenso.

Mesmo sem todo o poder governamental, projetos como o Bolsa Família poderiam ser implementados através de medidas de iniciativa dos estados ou municípios, impulsionadas pela pressão exercida dentro e fora do Congresso. Fausto não tem dúvida de que, apesar de tudo, essa opção seria de longe preferível àquela pela qual enveredou o petismo, cujo resultado catastrófico estamos vivendo no presente: uma direita em plena ofensiva, uma esquerda golpeada e, de certo modo, desmoralizada, um país em amplo retrocesso político.

“Mais ainda: o PT não enveredou apenas pela corrupção. Infelizmente, houve coisas piores. Ele esteve envolvido de algum modo, que fosse o da responsabilidade moral ou política – há alguém que ainda duvide disso? –, em

pelo menos um caso escabroso de morte violenta (acompanhado de meia dúzia de vítimas ‘colaterais’): o assassinato do prefeito Celso Daniel, de Santo André, em 2002.”

Esta é uma acusação leviana, porque ainda não provada, de Ruy Fausto. Acrescenta: “seria bom deixar claro que a esquerda independente não pode ser refém do PT nem pagar por seus graves erros e extravios. Erros e extravios que a direita explora à saciedade. Digamos sem ambiguidade: interessa-nos que tudo seja apurado e revelado.”

O petismo e os populismos em geral representam a terceira patologia da esquerda. Certamente, ela mais nos atinge e interpela no momento. A propósito das duas outras patologias, Fausto mencionou suas bases teóricas e práticas no plano internacional. Com relação ao populismo petista, seria difícil encontrar um modelo externo aplicável ao caso.

Restaria examinar o que dizem os intelectuais petistas mais importantes. Fausto se permite dizer alguma coisa sobre intervenções recentes e menos recentes de sua colega Marilena Chauí, a figura intelectual mais conhecida da família petista [E a Maria da Conceição Tavares?! E o Chico Buarque, entre outros?!]. Para além dos velhos laços de amizade e lealdades acadêmicas, seria preciso, afinal, afirmar com todas as letras: o discurso político de Marilena Chauí tem representado uma verdadeira catástrofe para a esquerda.

Vejamos. Por ocasião do mensalão, ela tomou a defesa do PT – e praticamente não fez nenhuma crítica ao partido ou à sua direção. Agora, com a operação Lava-Jato e os escândalos sucessivos envolvendo não só o PT, mas também o PT, a sua atitude não foi diferente. Tivemos uma defesa intransigente do partido – não se ouviu por parte dela praticamente nenhuma crítica à legenda.

“O problema com Marilena – não se trata de fazer carga de forma gratuita contra Chauí, mas ela dá o tom para os seus pares – é que, lamentavelmente, ela é seduzida pelo aplauso dos auditórios. Ora, não há nada mais funesto, para a esquerda, do que esse tipo de sedução. Porque, para ser brutalmente claro, não há beócios somente no campo da direita. No nosso, é preciso reconhecer, eles também existem e costumam frequentar os anfiteatros. Para eles, quanto mais retórico, no mau sentido, for um discurso, e quanto mais afetado for o modo pelo qual é pronunciado, mais aplausos merecerá. Ilusão funesta da oradora”.

É preciso distinguir com clareza:

1. a defesa de uma posição de esquerda e

2. a defesa de um partido.

As duas coisas não vão sempre juntas. Entre os interesses do PT e os interesses da esquerda – e isso vale para qualquer partido de esquerda – há diferenças e pode haver oposição. Defender os interesses gerais da esquerda implica às vezes condenar a política da direção de um partido.

Os partidos envelhecem e até apodrecem. Isso aconteceu com os antigos partidos socialdemocratas, com os partidos comunistas, com muitos partidos populistas. Lembremos do dito “mensalão”. O PT nasceu com o projeto de recusar essas práticas, que eram bem conhecidas. Depois, ele mudou. Passou a atuar como todos os outros partidos, sob pretexto de que essa seria a única saída. Só que isso significou liquidar o seu próprio programa. A acrescentar que, se as práticas ilícitas enriqueceram o partido, elas também encheram os bolsos de alguns dirigentes.

Os interesses de um partido de esquerda, mesmo hegemônico, e os interesses da esquerda em geral não coincidem nem convergem necessariamente. O fenômeno vale tanto para os partidos totalitários e neototalitários como para os partidos populistas e “quase populistas”.

Substituindo-se por um momento as declarações e justificativas do tipo das que profere Chauí pelo que diziam os dirigentes e intelectuais dos antigos partidos comunistas ver-se-á que o argumento e a retórica são do mesmo tipo. Se um daqueles velhos líderes stalinistas voltasse ao Brasil de hoje, que diria ele sobre os investigadores? Certamente o mesmo que disse Chauí: são agentes do imperialismo que querem entregar as nossas riquezas.

Se o discurso dominante na esquerda não mudar, perdemos hoje e perderemos sempre. A fala (quase) populista, irresponsável diante da verdade, nos condena à derrota. Os aplausos dos ingênuos ou dos fanáticos não são, certamente, uma compensação suficiente.

Ser de Esquerda: Igualitário ou Anticapitalista?

Do que foi dito por Ruy Fausto, no livro *“Caminhos da esquerda: Elementos para uma reconstrução”* (São Paulo: Companhia das Letras; 2017), conclui-se:

1. Em primeiro lugar, que a esquerda deve ter um projeto clara e explicitamente antitotalitário e também antiautoritário – um programa intransigentemente democrático.

2. Em segundo lugar, que o seu projeto tem de ser estranho a todo adesismo em relação ao sistema – deve implicar efetivamente uma política de caráter anticapitalista.

3. Em terceiro lugar, que, pelo seu programa e na sua prática, a esquerda tem de ser infensa a toda facilidade na administração dos bens públicos e na vida pública em geral.

Há pelo menos mais um princípio a acrescentar a esses três. Porém, antes de desenvolvê-lo, Fausto tenta explicitar um pouco o que aqueles três primeiros significam, agora de forma positiva e direta, e não negativa e indireta, como fez antes.

Frequentemente, nos meios de esquerda, e mais ainda de extrema esquerda, fala-se mal da “democracia representativa”. Ela é associada ao capitalismo. Em forma bastante clássica, vê-se nela uma “expressão política” possível do capitalismo, portanto, capitalismo e “democracia representativa” caminhariam juntos.

Na realidade, quaisquer que sejam as insuficiências das formas democráticas vigentes, não há por que abandonar o projeto democrático, e mesmo “democrático-representativo”. Formas de democracia direta ou participativa podem ser introduzidas. Bem planejadas, elas podem significar um progresso. Contudo, por várias razões, é difícil supor que elas substituiriam satisfatoriamente toda representação.

Está posto que a democracia, como ideologia e como prática, pode servir ao capitalismo. Mas ela é sempre uma arma perigosa para os poderes dominantes.

Menos do que exprimir o sistema econômico ou possibilitar a dominação de classes ou grupos de privilegiados, ela tem um impulso próprio e representa um vetor de oposição virtual a uma forma social em que predomina a desigualdade. Mesmo deformada, a democracia tem como princípio a igualdade. Sob esse aspecto, ela é virtualmente – e, sob certas condições, efetivamente – uma força de oposição ao capitalismo, já que o princípio deste é a desigualdade.

[Neste ponto, fica clara a ordem prioritária estabelecida por Ruy Fausto em sua “patrulha ideológica” a respeito de o que é ser (e quem é) de esquerda:

1°. Anticapitalista;

2°. Antitotalitário ou democrata;

3°. Antirreformista adesista;

4°. Antipopulista;

5°. Igualitário.

Como eu colocaria este último como o critério definidor primordial, a la Norberto Bobbio, e acho a crítica ao populismo um esnobismo contra as políticas redistributivas e compensatórias pró demanda popular, discordo de sua visão ideológica.]

As formas sociais ditas “capitalistas” são, de fato, “democrático-capitalistas”, denominação que deve ser lida como uma expressão contraditória. Essa denominação rejeita tanto a caracterização liberal, que prefere dizer “democracia”, como a alternativa marxista ou marxista ortodoxa, que prefere falar simplesmente em “capitalismo”. Fausto acha adequado o nome proposto (“democrático-capitalista”) porque não faz nenhuma concessão ao sistema, trazendo em si a contradição que o sistema encerra.

O que significa ser “anticapitalista”?

[O peso da tradição marxista é tão grande e hegemônico na esquerda acadêmica (ou “pura, teórica, abstrata”) a ponto de ser preciso o Fausto explicitar essa tomada de posição em vez da defesa direta da igualdade social, inclusive dentro do capitalismo.]

1. Ser anticapitalista não é ser contra o Estado, ainda que todo projeto legítimo de esquerda passe por uma crítica do Estado na sua forma atual.
2. Também não se trata de visar à liquidação de toda propriedade privada.
3. Também não se pretende eliminar toda propriedade privada dos meios de produção, o que implica validar a existência de alguma forma de capital.

No seu entender, o objetivo da política de esquerda deve ser a neutralização do capital, tanto extensiva quanto intensivamente (ele não pode entrar em qualquer lugar e o seu peso tem de ser limitado). É o grande capital que se tem em mira.

Mas não se pense que esse projeto é simplesmente “reformista”. O capitalismo não existe sem o grande capital.

Qual é o fundamento da recusa de todo laxismo na administração dos bens públicos? Essa exigência vem do próprio caráter democrático do projeto. Os melhores defensores da linhagem comunista condenavam todo abuso dessa

ordem, pois supunham que o uso de tais meios acabava comprometendo os fins visados.

No contexto de um projeto democrático, o raciocínio vale a fortiori. O uso desses meios não apenas compromete a realização dos fins: é imediatamente incompatível com os fins. Não pode haver democracia efetiva se o governo for corrupto. Uma coisa não pode existir com a outra. Um ideal republicano e democrático invalida imediatamente toda justificativa de práticas políticas lenientes ou desonestas.

O que é necessário acrescentar à exigência democrática, ao anticapitalismo e ao princípio de uma “governança sem corrupção”? Evidentemente, um programa ecológico.

O meio ambiente não era propriamente uma bandeira da esquerda. Os temas ecológicos foram se impondo na segunda metade do século passado, à medida que as condições ambientais foram se deteriorando como resultado da atividade humana. Hoje, só uma minoria de fanáticos duvida da gravidade da questão.

A incorporação dos problemas ambientais às lutas tradicionais da esquerda não deveria representar um problema. No interior da esquerda brasileira, como acontece frequentemente nas esquerdas dos países emergentes, a indiferença em relação às ameaças ao meio ambiente, assim como a desconfiança para com as lutas ecológicas, é forte. Esse tipo de problema vai sendo assimilado muito lentamente.

[Comentários de Fernando Nogueira da Costa:

Na realidade, o programa da esquerda é, antes de tudo, republicano. República é uma palavra que descreve uma forma de governo em que o Chefe de Estado é eleito pelos representantes dos cidadãos ou pelos próprios cidadãos, e exerce a sua função durante um tempo limitado.

Esta palavra deriva do latim *res publica*, expressão que pode ser traduzida como “assunto público” ou “coisa pública”, inclusive “dinheiro público”, cujo caráter impessoal não se destina à apropriação privada. Em uma República, o poder tem origem em um grupo de cidadãos eleitores e capazes de delegar esse poder a um elemento designado Chefe de Estado ou Presidente da República.

A função de presidente é exercida durante um período de tempo limitado, sendo que só podem exercer durante um número limitado de mandatos. É dever a subordinação a leis fundamentais e à constituição, aprovada diretamente pelos cidadãos ou pelos seus representantes eleitos.

Estas servem para reger a vida política do determinado país dentro de uma ordem democrática.

Cidadania é o exercício dos direitos e deveres civis, políticos e sociais estabelecidos na Constituição de um país, por parte dos seus respectivos cidadãos: os indivíduos componentes de uma determinada Nação. Uma cidadania transformadora do modo de produção capitalista em novo modo de vida implica em direitos e deveres interligados: o respeito e cumprimento de ambos contribuem para uma sociedade mais equilibrada e justa.

A aplicação do conceito de cidadania é imprescindível para haver uma melhor organização social, seja ela denominada capitalista ou socialista. Exercer a cidadania é ter consciência de seus direitos e obrigações, garantindo estes serem colocados em prática. Exige estar em pleno gozo das disposições constitucionais a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Preparar o cidadão para o exercício da cidadania é um dos objetivos da educação de um país. É dever de todo cidadão estudar, assim como pagar impostos.]

Direita no Ataque, Esquerda na Defesa

Ruy Fausto, no livro *“Caminhos da esquerda: Elementos para uma reconstrução”* (São Paulo: Companhia das Letras; 2017), concorda com Roberto Schwarz a respeito de ter havido uma hegemonia do pensamento de esquerda nos anos da ditadura militar. Ainda que fora do poder, a esquerda era hegemônica no plano das ideias.

Se a hegemonia da esquerda era real, essa hegemonia tinha seus pontos frágeis e, sob o impacto de certas circunstâncias, o poder da esquerda sobre a opinião pública foi posto em xeque.

Se já na época da ditadura a direita tinha seus representantes intelectuais, hoje ela tem todo um grupo de porta-vozes atuante na mídia escrita ou falada, empenhado em uma verdadeira ofensiva contra a esquerda. Em conjunto, eles se caracterizam, apesar de algumas exceções, pela extrema violência do tom do que dizem ou escrevem. E, não à toa, pelo fato de que um número importante dos seus representantes veio da esquerda ou da extrema esquerda.

Quanto à filosofia que professam, ela varia de um conservadorismo cristão e espiritualista a um quase ceticismo, com vertentes pessimistas ou mais otimistas. Ruy Fausto critica, em particular, os pensamentos rasteiros de Olavo de Carvalho, “em guerra contra o que lhe parece ser a filosofia uspiana”.

“Ele usa uma série de figuras sofisticadas, muito rodadas, que deve extrair de textos filosóficos sobre a retórica ou de manuais de marketing político da extrema direita americana. Vou dar apenas dois exemplos dessas figuras.

Uma consiste em ir até o extremo da acusação, até os limites do absurdo e da caricatura. (...) A acusação é tão absurda que desarma o interlocutor. Seria fácil defender o acusado se se tratasse de tal ou tal malfeito inexistente, mas possível. Quando estamos diante de uma impossibilidade total, é como se ele mexesse nas próprias bases racionais de toda crítica e julgamento. O contraditor eventual, e com ele o público em geral, é como que paralisado pela enormidade.

Uma segunda figura é o sofisma da hiperanálise ou do desdobramento infinito das razões: uma espécie de caricatura da regra cartesiana da decomposição das dificuldades. Em resumo, critica os interlocutores por não saberem nada sobre o que é um determinado assunto e pretenderem tomar posição diante dela”.

“Uma figura de estilo diferente, porque mais jornalístico do que teórico, é Reinaldo Azevedo. Nele reencontramos uma violência verbal comparável. ”

“Outro ideólogo da direita, universitário e jornalista, é Luiz Felipe Pondé. Pondé gosta de assustar e escandalizar (épater) o leitor. Nesse sentido, é uma espécie de Žižek da direita, em versão brasileira. Isso é visível na sua relação com a violência. Não que ele a justifique. Mas ele joga com a violência, abusando das fórmulas provocadoras. ”

Fausto examina ainda uma última figura: Denis Lerrer Rosenfield, filósofo que escreve para O Estado de S. Paulo. “Ora, se, como pretende Rosenfield, a esquerda tem necessariamente vocação para o totalitarismo — que é a negação da democracia —, a alternância se torna inadmissível. Será preciso evitá-la, porque ela oferece risco à democracia. É como se alguém de esquerda dissesse (há os que o dizem, mas eu sempre condenei aqueles que se expressam assim) que quem é de direita é necessariamente fascista, ou pelo menos potencialmente fascista. Esta é uma afirmação igualmente totalitária, pois também recusa a democracia; só que pela esquerda.

Não só a tese de Rosenfield é falsa — há muita esquerda que não tem nada de totalitária, esquerda que foi, inclusive, muito reprimida pelos poderes totalitários —, mas é precisamente essa tese que, pelas razões indicadas, é inequivocamente totalitária. Ele se tornou não apenas alguém que pensa à direita, mas, o que é bem diferente, um espírito intolerante, que, visivelmente, se insere mal na ordem democrática.

A maioria dos ideólogos da nova-velha direita – trãsfugas da esquerda, frequentemente – opera, em seus ataques, uma espécie de homogeneização de todo o campo da esquerda. O impulso homogeneizador é uma característica não só da direita como também da esquerda ao PT. Assim, o heterogêneo PT com múltiplas tendências é lido como um partido cujos militantes têm um perfil mais ou menos idêntico.

A violência resultante da passagem ideológica da extrema-esquerda para a extrema-direita ocorre por um acúmulo de ódio originário de três fontes, todas ligadas de algum modo a essa ruptura.

1. Primeiro, há ódio por ter dado antes o passo em direção à esquerda.
2. A segunda fonte da violência – de violência e de dogmatismo –, vem do próprio conteúdo das crenças que eles professavam anteriormente: nem todos vêm do stalinismo, mas, de qualquer modo, há dogmatismo e violência suficientes no leninismo, por exemplo, para que eles possam carrear aquelas antigas energias para o moinho da extrema direita.
3. Em terceiro lugar, o ódio vem do próprio mundo burguês contra a revolta dos subordinados.

O ódio destilado nos escritos e nas falas dos defensores do pensamento de extrema direita é um ódio de classe, herdado de uma extrema esquerda mais ou menos delirante e convertido em “ódio de direita”, mas também ódio de si mesmo, por ter cedido antes a alguma coisa exigente de generosidade.

Seja como for, fica claro do que foi dito quais são as armas da direita. Ela explora a fundo o totalitarismo de esquerda e o populismo. Ela se alimenta dessas duas patologias, que, na sua forma geral, não são patologias exclusivas da esquerda. Mas parte da esquerda enveredou por aí e, com isso, deu um espaço de manobras para a extrema direita.

Esse fato basta para mostrar quanto o combate às duas deformações é essencial à esquerda. Fausto não quer dizer com isso que “a direita ficaria boazinha diante de uma esquerda democrática hegemônica”. Na realidade, ela conspiraria, e é até possível que se tornasse ainda mais violenta, pois, naquelas condições, a ameaça à sua dominação seria maior. Porém, não conspiraria nas condições relativamente favoráveis em que o faz atualmente. A esquerda teria condições muito melhores para ganhar a batalha.

Debate Público da Esquerda com a Direita Civilizada

Ruy Fausto, no livro “Caminhos da esquerda: Elementos para uma reconstrução” (São Paulo: Companhia das Letras; 2017), afirma: a direita, e mesmo a extrema direita, tem hoje no Brasil uma espécie de hegemonia, fundada no poder e no grito. Basta dar um pequeno passeio pela internet para se dar conta do grau de violência das intervenções: tudo o que é de esquerda é a condenar in limine. Já a esquerda tem pouco espaço para desenvolver os seus argumentos.

Nessas condições, a direita e a extrema direita estão preocupadas, sobretudo, com que não se dê mais espaço ao discurso de esquerda, e que este seja obrigado a se inserir em territórios mínimos de publicação. [Como neste modesto “bloguinho” pessoal.]

Essa reação é reforçada por aqueles, de direita ou não, para os quais o essencial é não pensar nada: os que querem diversão e mundanidade de “celebridades” - e não coisa séria.

Na outra ponta, estão os leitores da extrema esquerda tradicional. O mais grave para estes é o fato de Ruy Fausto ter ousado fazer críticas a Marx. É como se ele tivesse ousado criticar Jesus ou Maomé!

Na universidade, não é muito rara essa reação. O interlocutor (ou a interlocutora) empalidece quando ouve falar que alguém, de esquerda, anda fazendo críticas a Marx. Assim vão a nossa direita e a nossa esquerda (ou parte delas).

Entre esses extremos, houve também reações ao artigo original de Ruy Fausto, publicado na revista piauí, de gente próxima ao PT e de críticos de centro-direita ou de direita não extrema. É nesse último grupo onde se situa o principal texto a Fausto responde, um artigo do economista Samuel Pessoa publicado no número 123 da piauí, de dezembro de 2016, “A armadilha em que a esquerda se meteu: Se o objetivo é reduzir a pobreza e a desigualdade, não há alternativa ao projeto social-democrata de FHC”.

O ponto de partida do artigo alvo de crítica era, como no livro, uma espécie de balanço das patologias da esquerda. Fausto distinguiu três:

1. neototalitarismo, incluindo diferentes formas de neoautoritarismo;
2. reformismo adesista;
3. as diferentes modalidades de populismo, incluindo nelas quase populismos e formas afins.

Em geral, quando a ortodoxia econômica e os partidos conservadores, inclusive o PSDB, dizem “nós”, referindo-se aos interesses gerais da nação, esse “nós” é enganoso. Por trás dele, estão interesses específicos de classes ou grupos.

Na resposta a Pessôa, Fausto começa pela análise da defesa franca feita por ele das políticas neoliberais para definir um pouco as posições em confronto e as razões que as sustentam. Em sua crítica ao seu escrito, como de resto nos textos que vem publicando pela imprensa, Samuel Pessôa se situa claramente no campo do neoliberalismo.

O argumento principal em favor deste, segundo o autor, é o de que, graças à globalização neoliberal, ter-se-ia obtido, em escala planetária, uma grande redução da pobreza. A esquerda, e Fausto com ela, seria incapaz de tomar consciência do fenômeno, bem como de reconhecer sua importância.

“É preciso notar [...] que qualquer crítica aos resultados globais do período neoliberal – grosso modo, dos anos 80 até hoje – precisa ser qualificada pela enorme queda da pobreza que ocorreu na economia mundial nas últimas décadas”, escreve Pessôa. E ele continua: “Faz parte da era neoliberal – está umbilicalmente ligada a ela – a maior queda de pobreza da história da humanidade”.

O economista neoliberal associa a esse elogio da mundialização liberal uma avaliação muito favorável das políticas do Fundo Monetário Internacional e das medidas defendidas pelo chamado “Consenso de Washington” – entre elas, a liberdade de movimento dos capitais, a liberalização do comércio pelos países mais pobres, as privatizações em contraposição aos modelos “intervencionistas” defendidos por economistas heterodoxos.

O economista neoliberal propõe que o leitor compare “o desempenho econômico e social da Venezuela com o da Colômbia, ou ainda o da Argentina com o do Chile”, e escreve: “Se lembrarmos que Chile e Colômbia são fiéis cumpridores do modelo defendido pelo Consenso de Washington, ficam ainda mais claras as limitações das iniciativas intervencionistas na América Latina”.

O que dizer dessa “defesa e ilustração” do neoliberalismo? É preciso não confundir de maneira simplista, sem mais, globalização com neoliberalismo, e evitar generalizações do tipo “a Era Neoliberal”.

Para entender o mundo dos últimos cinquenta anos, no seu aspecto político-econômico, é preciso trabalhar com pelo menos três conceitos:

1. globalização,

2. neoliberalismo e
3. capitalismo burocrático.

“Há um processo geral de globalização. A ele se acrescentou, no Ocidente, uma política econômica ortodoxa com livre movimentação dos capitais, privatizações, austeridade orçamentária. No caso da China, tivemos uma forma de capitalismo burocrático, filho monstruoso das bodas do capitalismo e do stalinismo-maoísmo, um modelo que patrocina um desenvolvimento a toque de caixa num quadro de extrema opressão e exploração dos trabalhadores.”

Só se pode obter um quadro objetivo da situação atual, e assim avaliar com lucidez e justiça o que está ocorrendo no mundo, quando se faz a distinção correta desses três termos, estudando as relações complexas entre eles. Pessoa não faz isso.

A particularidade do capitalismo chinês, até onde pude ler, está pouco presente nos seus textos – e de todo modo ele não atenta para ela no artigo em que critica as minhas propostas para a esquerda. Quanto aos outros dois termos – globalização e neoliberalismo –, eles são mais ou menos unificados no artigo do economista. O resultado é uma confusão de conceitos e uma visão do mundo que faz lembrar um pouco, invertendo os sinais, aquela em que incorre o esquerdismo vulgar, ou seja, o Pessoa pratica o direitismo, doença infantil do neoliberalismo.

“Por trás da argumentação de Pessoa e de seus pares há sempre a ideia de uma dualidade: ou se aceitam as recomendações do FMI e do Consenso de Washington ou, então, adotamos o modelo da Coreia do Norte ou de alguma ditadura totalitária equivalente – quem sabe, no melhor dos casos, o da Venezuela de Chávez.

Monta-se uma armadilha dualista: ou aceitamos as leis do sistema – e aí entra de tudo, da taxa “natural” de desemprego aos inúmeros ingredientes tóxicos de um receituário laissez-faire –, ou então optamos por um regime comunista de liquidação da economia de mercado. Ora, existe um tertius, e este não tem nada a ver com a chamada “terceira via” de Tony Blair, que de terceira não tem nada. Economia de mercado não é a mesma coisa que capitalismo, e menos ainda se identifica com um capitalismo “financeirista”.

A *crítica ao intervencionismo*, mantra dos nossos liberais, tem entre nós alguma coisa de particularmente aberrante. A partir do fato de que Lula e, principalmente, Dilma intervieram mal – com a fixação arbitrária de preços; o clientelismo nas nomeações, que levaram a operações ruins das estatais; a concessão de facilidades fiscais a empresários, que esvaziaram os

cofres do Estado —, os economistas ortodoxos concluem que as políticas keynesianas não servem, nunca serviram, e que o modelo neoliberal é a panaceia para todos os males. ”

Samuel Pessôa também se invoca com o seu projeto em longo prazo, que é o de “neutralização do capital”. Afinal, por que criticar o capital e, de forma geral, o capitalismo? Outros críticos, dessa feita à esquerda, discordam também de um dos pontos centrais do programa que Ruy Fausto defende para a esquerda: o anticapitalismo.

Mas o que, de fato, seria o anticapitalismo? Fausto responde com o argumento de “o capitalismo produziu e produz desigualdade, produziu e produz sofrimento. Nem de longe se pode isentá-lo completamente de responsabilidade quanto a estas grandes catástrofes humanas que foram as duas Guerras Mundiais”. Ora, a questão-chave não é esta da condenação pelo passado, mas sim se poderá combater a desigualdade dentro do capitalismo atual com o avanço de conquistas da cidadania.

De resto, no que diz respeito ao argumento salientado por Pessôa, Fausto acha o sistema capitalista padecer de um problema de legitimação. Seria preciso, de algum modo, justificar a monstruosa acumulação de riqueza nas mãos de alguns. Além disso, este não são necessariamente os que trabalham mais. Ora, Fausto aí argumenta com o protestantismo ascético da moralidade única do trabalho produtivo.

Sua observação de que falta legitimação ao capitalismo seria uma exigência “moral”, como quer o economista liberal com quem dialogo? A resposta é complexa. Ela é mais “crítica” do que propriamente moral. E, se ela é moral, não o é mais do que o são as referências de Pessôa à “justiça distributiva”.

Pior, para Fausto, é hoje não vivermos simplesmente sob o capitalismo. Vivemos sob uma forma particular de capitalismo. O capitalismo “financeirizado” ou “acionarista” — escolha-se a denominação que parecer melhor. O que caracteriza essa forma é o predomínio do capital financeiro no quadro de uma economia globalizada. O aumento da desigualdade nas economias do Ocidente, pelo menos, é um dos seus traços, e sob o seu domínio tem se registrado uma alta taxa de desemprego, a rigor um fenômeno quase universal.

Esse último traço sobre determina um longo processo histórico de redução do peso relativo do trabalho na produção. Por outro lado, vive-se uma crise ambiental de efeitos potencialmente catastróficos. Há sem dúvida, dentro do sistema, forças que tentam dar uma resposta a esse desafio ecológico, mas é duvidoso que consigam chegar a uma solução satisfatória.

Nessas condições, o chamado realismo é utópico, e o impulso utópico, realista. Esse suposto realismo, que a rigor é utópico, está presente mesmo nos keynesianos, que tentam pensar as reformas no interior do sistema. De minha parte, creio que não é fantasia de intelectual introduzir no horizonte a imagem de um mundo pós-capitalista.

Como Fausto insiste no artigo, e depois no corpo deste livro, aqui resumido, ele não implica pôr em xeque a democracia, muito pelo contrário, nem liquidar o Estado, e muito menos toda propriedade privada. Trata-se de neutralizar o capital, o que significa frear o seu poder intensivo e extensivo. Há domínios em que ele não deve entrar.

Acho problemática sua seguinte afirmação: “há uma relação direta entre os efeitos do capitalismo financeirizado e o evento terrível que constituiu a vitória eleitoral de um aventureiro irresponsável no país mais poderoso do mundo.” Mistura a estrutura financeira com evento conjuntural. É tão pueril como dizer: tudo de ruim no mundo é culpa do capitalismo!

Ele se pergunta: qual esquerda democrática é essa? “Em termos partidários ou institucionais, onde está ela, no Brasil? No PT? Se o PT não é em geral totalitário, ele é semipopulista, e isso vale, em boa medida, também para o PDT. No PSDB, no PPS? A militância desses partidos não é pró-totalitária, mas, em compensação, acho que há bastante tempo deixou de ser de esquerda. Colaborar para a fundação de uma esquerda democrática, porém livre das duas patologias complementares, é precisamente o projeto do artigo e deste livro. Daí a necessidade de tratar das três patologias.”

Quanto à socialdemocracia, “há certas exigências que se impõem à esquerda atual e que vão além ou de encontro ao projeto socialdemocrata. Principalmente duas: a atitude em relação ao Estado – a socialdemocracia foi sempre unilateralmente estatista – e o fato de que ela não cultivou a crítica ecológica do “progresso”. Tudo somado, a social-democracia teve o mérito de ter recusado o projeto comunista da Terceira Internacional.”

Ruy Fausto diz preferir a propriedade do Estado à propriedade privada quando se trata de grandes empresas. Porém, ao dizer isso, não afirma a propriedade estatal das empresas ser sempre a melhor solução. Porque na realidade as alternativas não são duas, mas três: propriedade privada, propriedade do Estado e propriedade cooperativa.

Há cooperativas de produção, de consumo e de crédito, e, se em alguns casos o Estado não está inteiramente ausente, trata-se de um Estado que poderia evoluir na direção de maior participação popular. É esse último modelo que lhe parece ser o que oferece maiores vantagens e menos inconvenientes.

Sua implantação também exige prazos longos e condições adequadas. Em princípio ele deva ser pensado em coexistência com outras formas, não hegemônicas, de propriedade.

A grande propriedade do Estado é, em geral, uma solução melhor do que a grande propriedade privada. Mas uma grande concentração do poder econômico nas mãos do Estado tem seus inconvenientes e não é a solução.

Se o comunismo está morto, e as desvantagens do estatismo são visíveis, um socialismo democrático e ecológico promotor de uma “economia solidária e cooperativista parece ser a única alternativa ao capitalismo selvagem que se espraia e que ameaça destruir o nosso mundo.”

Resposta de Filósofo a Economista Neoliberal

Ruy Fausto, no livro “Caminhos da esquerda: Elementos para uma reconstrução” (São Paulo: Companhia das Letras; 2017), informa: o número 126 da revista piauí publicou mais um texto do economista Samuel Pessôa, “Utopia e Pragmatismo”, o quarto da polêmica instaurada entre eles, cujo ponto de partida havia sido o seu artigo “Reconstruir a Esquerda”, publicado no número 121 da mesma revista. Por isso, decidi fazer mais um comentário crítico, apresentado como segundo apêndice desse livro.

A primeira coisa a dizer sobre essa nova intervenção do economista liberal é que ele se insere de um modo exemplar no universo do senso comum.

Para o economista:

- de um lado estaria um espírito realista (ele mesmo), cultor da “evidência empírica” e das “experiências reais”, cujo olhar é “pragmático e cético” e a leitura mais “complexa” do que a do seu adversário;
- de outro (o autor destas linhas), alguém cuja posição é “idealista ou utópica”, que pratica um “desejo de mundo”, que navega num “mundo ideal” e descarta “quase todo exemplo histórico objetivo”, que sugere, enfim, “opções que não existem ou que pelo menos nunca existiram, até hoje, em nenhuma experiência concreta de sociedade”.
- de um lado, um realista bem-assentado, que se move nos limites do possível, e,
- de outro, um utopista que não tem os pés na terra, cuja alternativa é a de “mundos” que, se são, “evidentemente, muito melhores do que este em

que nos coube viver”, têm o inconveniente de se revelarem impossíveis à luz da evidência empírica.

Vale a sabedoria do senso comum: “Não se pode ter tudo na vida”!

Há quem queira pleno emprego sem inflação. Alta taxa de investimento estatal sem déficit. Garantia de emprego e competitividade. Não dá. E vivam as ilustrações que remetem ao cotidiano. Quase sempre, as características positivas e negativas de uma coisa são como as duas faces de uma mesma moeda. Sábia inteligência popular.

O leitor comum só pode dar razão a Pessôa. Nada pior do que essa gente que quer o impossível quando o mundo põe limites aos nossos desejos e exige pragmatismo de nossa parte.

O senso comum é uma peça de importância considerável no arsenal linguístico e conceitual da ideologia econômica contemporânea. Percorram os escritos dos nossos campeões da ortodoxia. Entre duas equações, um cálculo de maximização e alguns dados estatísticos, vem um jorro de lugares-comuns, como se a realidade econômica só habitasse duas regiões:

1. ou a dos dados quantitativos e das equações matemáticas (como se verá, não tenho nada contra nenhuma das duas coisas),
2. ou o universo da economia familiar, das trocas simples e dos contratos.

Essa perspectiva, quando hipostasiada - considerar falsamente uma abstração, um conceito ou uma ficção como realidade; transformar uma relação lógica em uma substância; ou atribuir abusivamente realidade absoluta a uma coisa relativa -, como é o caso não só na literatura de vulgarização da ortodoxia, mas, em boa medida, no próprio discurso neoclássico, introduz uma distorção fatal.

A narrativa de Pessôa tem raízes profundas nessa perspectiva teórica e em determinada epistemologia: os modelos conservadores de saber nas Ciências Humanas. Ele mantém uma postura bastante arrogante em relação às suas referências teóricas.

A teoria neoclássica subscrita por ele aparece sempre em seus textos como fosse um corpo muito sólido de verdades, cuja cientificidade estaria bem assegurada. Os críticos dessa teoria não mereceriam muito respeito. Sem dúvida, ele distingue os heterodoxos nacionais dos estrangeiros, mas isso não basta nem é muito justo. No fundo, para ele, só no Brasil existem verdadeiras divergências de ordem não prática. “Lá fora, esse corpo de verdades está reconhecido mais ou menos universalmente”!

Tem fé cega e uma crença positivista ilusória na imparcialidade dessa teoria. O que falta na ortodoxia é a plena consciência dessa espécie de inversão do espaço econômico que se encontra em muitos autores. De fato, se excetuarmos a tradição neoclássica, são muitos os autores – nem todos, necessariamente, heterodoxos – capazes de identificar uma espécie de ruptura objetiva, em relação à teoria, no momento em que se começa a descrever uma economia com predomínio do capital. É preciso tratar da economia das sociedades contemporâneas como dominada pela busca do lucro e pela acumulação do capital.

Era de se esperar todos os economistas saberem disso, inclusive os neoclássicos. Porém, os ortodoxos professam um ideal mais ou menos linear de teoria. Há uma fundamentação microeconômica, e sobre ela, sem verdadeira ruptura, se constroem os teoremas macroeconômicos.

Esse tipo de individualismo metodológico corresponde bem ao que o senso comum (o “positivismo” de o que é) considera a construção “normal” e obrigatória da teoria. Mas, na realidade, porque o objeto revela rupturas, a teoria que se constrói a partir do fundamento não dá conta do seu objeto sistêmico - e é muito pouco rigorosa. As coisas mudam quando se passa dos pequenos números para os grandes.

Ruy Fausto observa com espanto o surgimento de uma bibliografia ortodoxa violentamente polêmica, cuja tentativa é neutralizar com um instrumental ideológico de muito baixo nível o esforço crítico dos heterodoxos. Esses textos grosseiramente ideológicos são às vezes assinados por gente de com títulos e cargos respeitáveis no establishment, e colunas na grande imprensa para tentar desmoralizar os seus adversários taxando-os de inimigos da ciência e os colocando na situação de impostores. Nessa intolerância à divergência intelectual, quem não acreditar na teoria ortodoxa é tão irracional e inimigo da ciência como quem não acredita na existência de Auschwitz.

A perspectiva de Pessoa fica evidente, e de algum modo se resume, nas considerações que faz a propósito de “economia de mercado” e “capitalismo”. Ele quase só fala de economia. A política está quase ausente dos seus textos. Ele nos diz, por exemplo, determinado governo pôs em prática tais ou tais medidas econômicas, outro, tais e tais outras. Comparam-se as vantagens e desvantagens de umas e de outras. Mas não se diz nada ou quase nada sobre o que representam esses governos em termos de modelos políticos. O político não interessa ou interessa pouco?

Essa ausência da política tem como corolário uma simplificação no plano dos modelos econômicos. Como já disse, Samuel Pessôa opera com duas ordens:

- de um lado, a economia liberal ou neoliberal;
- de outro, as economias burocrático-intervencionistas.

Não se pensa na possibilidade de outros modelos. Isso é característico da ortodoxia. Não há terceira via, escreve um “convertido” a essa leitura bilateral. O mundo é binário. O mundo possível de Samuel Pessôa não se distingue do mundo real. Se outro mundo fosse possível o mundo real seria outro!

O universo dele é um mundo de escolhas mais ou menos livres e de contratos. Um mundo em que os agentes são essencialmente livres para tomar as suas decisões. Nele, não há muito lugar para o jogo de interesses e para as pressões que certos agentes exercem por causa deles ou pelo peso de ideologias, em particular da ortodoxia.

Em geral, é um mundo de simetrias, onde não há lugar para as assimetrias fundamentais reconhecidas pelos heterodoxos. Sob esse aspecto, os ortodoxos se queixam dos heterodoxos demonizarem instituições (tal como O Mercado), entidades (tais como o FMI) e figuras (tal como o FHC).

Pessôa pretende não incorrer nesse erro dos heterodoxos. Estes introduzem narrativas, isto é, um quadro histórico apontando para o futuro, em vez de cotejar os dados. No máximo, montam um quadro geral de modo a abrandar o presente e algo de sua gênese no passado. Os ortodoxos praticariam um conhecimento sem narrativa e, por isso, científico por excelência. Porém, Pessôa e os seus têm sim uma narrativa própria: a sua narrativa é a defesa do statu quo em vigor ou dominante.

Por exemplo, sua descrição do FMI, pelo modo em que é enunciada, nos remete a uma instituição neutra, porque se moveria nos termos de contratos “razoáveis” aceitos pelas duas partes. Ora, se essa entidade não é um bicho-papão, ela está longe de ser tão inocente e útil como o pesquisador da FGV, implícita ou explicitamente, sugere.

O FMI é capaz de exercer muita pressão, especialmente sobre países pequenos. Suas decisões são iluminadas por ideologia econômica, precisamente aquela consubstanciada no Consenso de Washington. Pessôa enumera os vários pontos desse dito “consenso”, mas nele se reconhecem, “escondidinho” sob a reivindicação de “reordenar as prioridades públicas em direção aos mais pobres”, as exigências de liberalização do capital, a

desregulação do mercado e a privatização. O FMI se empenhou em realizar esse programa a qualquer custo social. No caso do Brasil, a ideia era chegar até a privatização dos bancos públicos e da Petrobras. Isso seria bom para o país? Ruy Fausto duvida muito disso.

Vê o quanto tem de ilusório em frases de senso comum, do tipo: “Para conceder o empréstimo em condições favoráveis, o FMI exige certas contrapartidas dos países recebedores. Nada mais natural”. Ou, de forma mais doura e erudita: “Sempre é possível responsabilizar algum agente externo pelas escolhas que fazemos [...] A verdade é que, no mais das vezes, o inferno somos nós mesmos”.

Resumindo a prosa de Pessôa - sempre a da sabedoria popular ou o lugar-comum do público conservador - aquele que empresta pode estabelecer condições, aquele que pede emprestado tem de se submeter a elas. A culpa é sempre do devedor: “o inferno somos nós mesmos”.

Pessôa raciocina em termos de agentes livres e de contratos sem violência. Ele supõe sempre relações simétricas, pactos sem pressões violentas, por exemplo, via fuga de capitais, está ausente. Descreve, de um modo geral, uma realidade econômica, em última análise, essencialmente harmônica.

Tal como um físico newtoniano, seus fundamentos são a simetria, a não violência, a harmonia do equilíbrio ao fim e ao cabo irremediável. Os fundamentos da heterodoxia são a assimetria, a violência nas relações e a não harmonia no conjunto do sistema capitalista.

Talvez o senso comum aprecie menos essa perspectiva. Sem dúvida, a de Pessôa permite um sono mais tranquilo até acordar sobressaltado porque o ideal é diferente da realidade. De fato, o realismo não está bem do lado de quem se supõe às vezes que esteja.

Para seu sonho, Pessôa reivindica um pouco mais de “justiça distributiva”. Mas a “justiça distributiva” acaba sendo engolida pelas verdades intangíveis da ciência ortodoxa. Não o vi tomar posição contra o que há de notoriamente injusto na proposta de reforma da Previdência, por exemplo, a desvinculação do BPC (Benefício de Prestação Continuada, para idosos e deficientes) do valor do salário mínimo ou a obrigação universal de 25 anos de contribuição, o que prejudicaria principalmente os trabalhadores das áreas rurais.

A perspectiva dualista faz toda resistência à esquerda à economia burocrático-totalitária ser soterrada ao rolo compressor neoliberal. O neoliberal não distingue bem o modelo keynesiano do burocrático

semitotalitário, ou mesmo totalitário. Isso vem em boa parte do fato de a política estar ausente da análise.

Na realidade, não existe apenas um espantalho como supõe o dualismo, mas dois:

- de um lado, está o capitalismo, que se revela hoje mais selvagem do que nunca,
- de outro, as economias burocráticas que atualmente ou “compõem” – sem se diluir – com o modelo capitalista ou se apresentam sob a forma de economias populistas do tipo chavista.

Ora, nenhuma das duas grandes opções representa uma boa alternativa. O *tertius*, projeto de uma economia não burocrática e de mercado, porém, é estranha aos princípios neoliberais, embora tenha existido sob diversas formas e em diferentes ocasiões.

Nas origens da chamada mundialização está a liquidação das economias burocrático-totalitárias, processo que Pessôa remete à saga do neoliberalismo. Mas uma análise crítica reconhece nesse processo pelo menos a luta entre:

1. tendências democráticas favoráveis a um capitalismo mais ou menos controlado e não excessivamente desigual, e
2. as forças que fizeram o jogo do grande capital em constituição.

Essa diferença estava tanto no plano subjetivo, isto é, na ideologia dos responsáveis pelas mudanças, como no processo objetivo. Por exemplo, entre os teóricos e agentes da transição chinesa, estavam algumas figuras dissidentes sem nada a ver com a filosofia neoliberal. Eles eram adversários da economia burocrático-totalitária e queriam introduzir uma “economia de mercado”. Mas, também nesse caso, o problema passou a ser saber que tipo de capitalismo se instauraria: o modelo de exploração selvagem dos trabalhadores venceu.

O problema mais fundamental diz respeito a, precisamente, relação entre “economia de mercado” e capitalismo. Para Pessôa, se trata da mesma coisa. Economia de mercado = capitalismo.

No entanto, seria exatamente assim? Sem dúvida, fora eventuais exceções menores, na generalidade das economias de mercado contemporâneas, o capitalismo é hegemônico. Mas isso não permite identificar as duas noções nem os dois objetos. Isso porque, se praticamente não há hoje economias de mercado sem serem globalmente capitalistas, há

instituições e práticas que, apesar de se inserirem em uma trama dominada por esse sistema, não são, elas próprias, de ordem capitalista, mas sim cooperativistas ou autogestionárias.

A redução do capitalismo à economia de mercado, ou vice-versa – a identificação da “economia de mercado” e do capitalismo –, é um bom sintoma do tipo de confusão deliberada em que incorrem os ideólogos neoclássicos. Ao estabelecer a equação economia de mercado = capitalismo, Samuel Pessôa fecha as possibilidades de todo discurso crítico.

Nessas condições, só restaria a alternativa comunista, evidentemente queimada. Na realidade, o capitalismo se insere na trama da economia de mercado, mas não se identifica com ela. Os dois termos não são idênticos. Impõe-se, já por razões estritamente científicas, a contraditória da equação de Pessôa: a inequação “economia de mercado \neq capitalismo”.

O que isso significa? Que vamos encontrar de fato economias de mercado que não sejam capitalistas? Não necessariamente, e, hoje, de fato, isso não acontece. Mas essa ausência, do ponto de vista das exigências de uma teoria rigorosa, não é condição suficiente para que se possa formular uma relação de identidade entre as duas noções, nem entre os dois sistemas regulados por mercado, um livre, outro balizado por instituições.

Embora a disjunção entre eles apareça apenas regionalmente, e no que se refere à totalização ou hegemonia apenas como uma possibilidade, ao obliterar essa inequação, expressa no projeto de uma crítica não comunista do capitalismo, Samuel Pessôa transforma uma realidade histórica – expulsando a efetivação de uma possibilidade histórica – em uma realidade natural. Esse é o segredo do discurso de senso comum aparentemente hiper-rigoroso da ortodoxia praticada pelo economista neoliberal.

Ruy Fausto comenta um pouco a estratégia argumentativa de Pessôa. Se o seu discurso tem momentos mais felizes, frequentemente ele derrapa em jogos sofisticados. Assim, Samuel Pessôa gosta de refutar longamente argumentos que o seu adversário não utilizou.

O unilateralismo é introduzido pelo economista neoliberal apenas para lhe dar ensejo a um exercício retórico em que, naturalmente, se sai como herói. Na realidade, é ele quem simplifica as coisas. Por exemplo, quer nos mostrar que a condição de desemprego em que se encontra o trabalhador europeu resulta do desenvolvimento da China.

Seu esquema argumentativo é um presente para o senso comum pouco informado. Bastaria uma nova política econômica para a Europa “atenuar” os efeitos do crescimento chinês. Ela mudaria as regras do jogo.

Nesse tópico sobre o estilo retórico do interlocutor, Fausto acrescenta ele não se preocupar muito em responder a cada argumento do adversário. Ele passa por cima do que não lhe serve. No lugar das respostas, abre uma enxurrada de dados numéricos, da qual jorram números com o único propósito de inundar a discussão.

A insistência em que “toda medida econômica implica vantagens e desvantagens” é uma banalidade, quase uma tautologia. Logicamente, toda medida de política econômica tem efeitos positivos ou negativos. Porém, essa verdade banal não exclui o fato de medidas poderem ser muito diferentes e ter efeitos radicalmente distintos uns dos outros. Se toda política implica vantagens e desvantagens, há algumas neoliberais costumeiramente com um saldo negativo imenso para os trabalhadores.

O lugar-comum de que não há vantagens sem desvantagens desloca a discussão para fora do seu ponto crítico. A discussão sobre o modelo de sociedade desejado se perde. Implicitamente, o neoliberal já pressupõe um modelo. No interior dele exhibe várias possibilidades com as suas respectivas combinações de prós e contras. Assim, o modelo fica a salvo. Moral da história: em uma discussão teórica, as banalidades nunca são inocentes.

O economista neoliberal se embriaga com o seu realismo de senso comum. Afinal, insiste ele, seria preciso se ajustar às circunstâncias e não pedir o impossível.

Entretanto, a despeito dos riscos de a história, lida em um plano macro-lógico, se revelar “cíclica”, isto é, repetitiva, em um plano mais imediato e efetivo, a história se caracteriza por uma grande “mutabilidade”. Isso significa, na visão de um único contexto eterno, por um grande “irrealismo”.

Muitas coisas julgadas impossíveis, e antes não existiam – como diz Pessôa – em nenhum lugar no mundo, se tornaram efetivas. Por exemplo, a jornada de oito horas, as férias remuneradas, as indenizações de desemprego, a seguridade social, o imposto de renda progressivo. Fora do campo da economia, a democracia em um grande país, o sufrágio universal masculino, o voto feminino, o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Quase tudo isso foi obtido na base da luta social.

“Pensar só dentro dos limites do possível”, nos termos da política de Fernando Henrique Cardoso (que certamente apoiará um candidato muito conservador para presidente) ou de Blair (fã da desastrosa Thatcher e partidário da não menos desastrosa invasão americana do Iraque), é muito pouco. É praticamente reduzir o possível ao real.

Se o PT e o PSDB não o fizeram, teria sido porque não puderam fazer? Difícil defender uma posição logicamente mais conservadora do que essa.

É bem melhor propor um programa de reformas. Evidentemente, o programa máximo só é realizável em longo prazo. Claro, não temos nenhuma garantia de que, um dia, ele virá a ser realizado, como não temos essa garantia para nenhum projeto histórico.

Entre o capitalismo selvagem e o burocratismo totalitário ou populista-autoritário, os caminhos de uma política justa são estreitos e se tornam invisíveis no interior da malha dos “realistas”. Pessoa vê só o efetivo. O potencial, o virtual e o minoritário não têm lugar na narrativa dele.

Ruy Fausto não subestima as dificuldades, o caminho é longo. Se ele se referiu às cooperativas é porque essa forma representa uma alternativa importante às relações atuais. Temos de pensar numa alternativa, porque não só a injustiça e o sofrimento são grandes, mas caminhamos todos para um abismo ecológico, social e econômico. É nesse sentido que é preciso refletir sobre um *au-delà* do capitalismo.

BIBLIOGRAFIA

ARENDR, Hannah. Prólogo escrito por Celso Lafer. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Editora Forense-Universitária, 1981 (original de 1958).

ARON, Raymond. *O Ópio dos Intelectuais*. São Paulo: Três Estrelas; 2016 (original de 1955).

BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: Editora UNESP; 1995.

COMTE, Auguste. Prefácio de José Arthur Giannotti: “Comte: Vida e Obra”. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural; 1983.

CORTELLA, Mario Sergio & RIBEIRO, Renato Janine. *Política: para não ser idiota*. Campinas: Papirus-7 Mares; 2010.

COURTWRIGHT, David. *No Right Turn: Conservative Politics in a Liberal America*. [“Proibido Virar à Direita”]. Harvard University Press; 2010.

DUNN, J. R. *Death by Liberalism: The Fatal Outcome of Well-Meaning Liberal Policies* [“Morte pelo Progressismo”]. Harper USA, January 18, 2011.

EAGLETON, Terry. *Marx estava certo* [Why Marx Was Right, Yale University Press]. Rio de Janeiro; Nova Fronteira; 2012.

FAUSTO, Ruy. *Caminhos da esquerda: Elementos para uma reconstrução*. São Paulo: Companhia das Letras; 2017.

HARVEY, David. *O Enigma do Capital e As Crises do Capitalismo*. São Paulo: Boitempo Editorial; 2011.

HIRSCHMAN, Albert O. *A Retórica da Intransigência*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

HITCHENS, Christopher. *Cartas A Um Jovem Contestador* [Letters to a Young Contrarian]. São Paulo: Companhia das Letras; 2006 (original de 2001).

JAMESON, Fredric. *Representing “Capital”*: A Commentary of Volume One. London-New York: Verso Books, 2014.

KUSCHNIR, Karina. *Antropologia da Política*. Rio de Janeiro: Zahar; 2007.

LACLAU, Ernesto. *A Razão Populista*. São Paulo: Editora Três Estrelas; 2013.

LEVIN, Yuval. *O grande debate: Edmund Burke, Thomas Paine e o nascimento da esquerda e direita* (tradução Alexandre Bonruquer). 1ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

MACCIOCCI, Maria-Antonietta. *A Favor de Gramsci*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

MALFATTI, Selvino Antonio. *A Teoria das Elites como uma Ideologia para Perpetuação no Governo*. Santa Maria - Rio Grande do Sul; Centro Universitário Franciscano; s/d.

MORE (ou MORUS, em latim), Thomas. *Utopia*. Edição Ridendo Castigat Mores (original de 1516).

NAÍM, Moisés. *O Fim do Poder*. São Paulo; Leya; 2013.

PALMER, Tom G. “Ayn Rand e o Capitalismo: A Revolução Moral” por David Kelley in *A Moralidade do Capitalismo: O que os professores não contam*. Editora Peixoto Neto; s/d.

PARETO, Vilfredo. *Manual de Economia Política*. Coleção Os Economistas. São Paulo: Editora Nova Cultural; 1996. *Trattato di Sociologia Generale*, 1916.

PHILLIPS-FEIN, Kim. Resenha de livros de autores da *Direita de Raiz*. *Ilustríssima*. Folha de S. Paulo, 16 de janeiro de 2011.

REAGAN, Michael. *The New Reagan Revolution: How Ronald Reagan's Principles Can Restore America's Greatness* [“A Nova Revolução Reagan”]. St Martins Press, January 18, 2011.

RIBEIRO, Renato Janine. *A Boa Política: Ensaios sobre a Democracia na Era da Internet*. São Paulo: Companhia das Letras; 2017.

SACCOMANI, Edda. *Fascismo*. Norberto Bobbio e outros (org.). *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UnB; 1986.

SANDBROOK, Dominic. *Mad as Hell: The Crisis of the 1970s and the Rise of the Populist Right*. [“Fulo da Vida”]. Random House, February 14, 2012.

SCRUTON, Roger. *Pensadores da Nova Esquerda*. São Paulo: É Realizações; 2014.

THERBORN, Göran. *From Marxism to Post-Marxism?* London-New York: Verso Books, 2018.

THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. Rio de Janeiro: Rocco; 1984.

TOLEDO JR., Joaquim. *De volta para o futuro: Marx consegue dar conta do século XXI? Ilustríssima*. Folha de S. Paulo, 28/08/2011.

SOBRE O COMPILADOR

Fernando Nogueira da Costa é Professor Titular do IE-UNICAMP, onde é professor desde 1985.

Participou da direção estratégica de empresa pública como Vice-presidente de Finanças e Mercado de Capitais da Caixa Econômica Federal, entre fevereiro de 2003 e junho de 2007. No mesmo período, representou a Caixa como Diretor-executivo da FEBRABAN - Federação Brasileira de Bancos.

Publicou os livros *Ensaio de Economia Monetária*, em 1992, *Economia Monetária e Financeira: Uma Abordagem Pluralista*, em 1999, finalista do Prêmio Jabuti, *Economia em 10 Lições*, em 2000 – todos estão com edição esgotada –, *Brasil dos Bancos*, em 2012 pela EDUSP (Primeiro Lugar no XVIII Prêmio Brasil de Economia do COFECON - Conselho Federal de Economia em 2012 e finalista do Prêmio Jabuti 2013 na área de Economia, Administração e Negócios), *Bancos Públicos do Brasil* (FPA-FENAE, 2016), *200 Anos do Banco do Brasil: 1964-2008* (2008, edição eletrônica), *Métodos de Análise Econômica* (Editora Contexto: 2018); *Ensino de Economia na Escola de Campinas: Memórias* (IE-UNICAMP: 2018); *Complexidade Brasileira: Abordagem Multidisciplinar* (IE-UNICAMP; 2018) com edição eletrônica, vários capítulos de livros e artigos em revistas especializadas. Coordenou e escreveu capítulos do livro sobre *Mercado de Cartões de Pagamento no Brasil* (ABECS).

Palestrante com mais de duzentas palestras em Universidades, Sindicatos, Associações Patronais, Bancos, etc. Coordenador da área de Economia na FAPESP de 1996 a 2002.

Publicou artigos em jornais de circulação nacional, atualmente, posta em conhecidos sites como GGN, Brasil Debate e CartaMaior.

Seu blog Cultura & Cidadania, desde 22/01/2010, recebeu mais de 7,5 milhões visitas.

(<http://fernandonogueiracosta.wordpress.com/>)