

A esquerda

que não teme

dizer seu nome

Vladimir Safatle

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [X Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de disponibilizar conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [X Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: xlivros.com ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade enfim evoluirá a um novo nível.

A esquerda

que não teme

dizer seu nome

Vladimir Safatle

 TRÊS
ESTRELAS

Vladimir Safatle

A esquerda que não teme dizer seu nome



© 2012 Três Estrelas – selo editorial da Empresa Folha da Manhã S.A.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida de nenhuma forma ou por nenhum meio sem a permissão expressa e por escrito da Empresa Folha da Manhã S.A., detentora do selo editorial Três Estrelas.

EDITOR Alcino Leite Neto
EDITORA-ASSISTENTE Rita Palmeira
COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO GRÁFICA Mariana Metidieri
PRODUÇÃO GRÁFICA Iris Polachini
CAPA Felipe Kaizer
PROJETO GRÁFICO DO MIOLO Mayumi Okuyama
PREPARAÇÃO Paulo Nascimento Verano
REVISÃO Tullio Kawata

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Safatle, Vladimir
A esquerda que não teme dizer seu nome / Vladimir Safatle. –
São Paulo : Três Estrelas, 2012.

ISBN 978-85-65119-04-9

1. Direita e esquerda (Política) 2. Filosofia política 3. Título

12-04664 CDD-320.01

Índice para catálogo sistemático:
1. Pensamento de esquerda : Filosofia política 320.01

Este livro segue as regras do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (1990), em vigor desde 1º de janeiro de 2009.



Al. Barão de Limeira, 401, 6º andar
CEP 01202-900, São Paulo, SP
Tel.: (011) 3224-2186/2187/2197

Sumário

- 10 Introdução
- 20 Igualdade e a equação da indiferença
- 38 Soberania popular ou a democracia para além do Estado de Direito
- 60 Do tempo das ideias
- 82 Conclusão
- 87 Sobre o autor

*A meu pai,
que me deu um nome.*

*Ao neto do general Carlos Prats,
que fez o gesto político por excelência.*

Melhor morrer de vodca que de tédio.
Vladimir Maiakóvski

Introdução

Um dos mantras preferidos dos últimos anos diz respeito ao pretenso esgotamento do pensamento de esquerda. Seus sacerdotes são de dois tipos. Os primeiros gostariam de ser vistos como os vitoriosos de uma época terminada de conflito ideológico. Eles não cansam de afirmar que a esquerda nunca passou de um arremedo de autoritarismo mal-disfarçado, demandas infantis de proteção, ingenuidade a respeito das violências animadas pelo mal radical e incompetência gerencial.

Durante décadas, esses intelectuais não tinham coragem de dizer claramente o que pensavam. Mas, animados pelo fim do socialismo real, com o consequente colapso dos partidos comunistas no Ocidente, pelo embaralhamento sistemático das políticas de sociais-democratas e conservadores, pela paranoia securitária da primeira década do século e por doses reforçadas de fundamentalismo cristão, eles podem agora afirmar todo seu conservadorismo e sua crença nas virtudes curativas do porrete da polícia.

O segundo tipo é composto de um séquito heteróclito de viúvas da esquerda. Com um olhar entristecido, elas afirmam que a esquerda está sem rumo desde a queda do Muro de Berlim e que chegou a hora de doses amargas de realismo. Não dá mais para sonhar com Estado de Bem-Estar Social e coisas do tipo, nem ter explicações angelicais a respeito da violência. Falar em novas configurações do político é conversa de gente que não entendeu que a democracia parlamentar é, como costumava dizer um líder conservador, o pior governo, mas o único possível. As velhas agendas de crítica do poder, de identificação dos conflitos de classe e das práticas disciplinares presentes em nossas instituições poderiam muito bem ser trocadas por uma boa ação social em ONGs ecológicas, de preferência aquelas financiadas por bancos e grande corporações.

Várias dessas viúvas, principalmente em países europeus, não temeram flertar com o pior do nacionalismo e do culto da identidade, travestindo tudo isso de luta do Ocidente liberal contra o Oriente islâmico amedrontado pelo inelutável processo de modernização.

De fato, esse mantra do esgotamento do pensamento de esquerda encontrou no Brasil um terreno profícuo. Desde o governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), tínhamos de conviver com o cinismo de intelectuais que utilizavam Marx para justificar o caráter inevitável da globalização e de nossa inserção “dependente” e subalterna. O único resultado

concreto desse cinismo foi impor um dito “choque de realidade”, visando a acabar de vez com o pretenso fantasma do “Estado getulista”, com seus tentáculos ineficientes. Por muito pouco, não se destrói o que restava da capacidade estatal de construção de políticas de intervenção econômica, capacidade cuja importância ficou evidente depois da crise mundial de 2008.

Como se isso não bastasse, a desconsideração soberana por movimentos sociais e por setores organizados da sociedade civil – à parte a Federação Brasileira de Bancos (Febraban) – foi regra nesse período. Só a título de exemplo, o líder do governo de Fernando Henrique Cardoso no Congresso não temia chamar ações do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) de “terrorismo”. Da mesma forma, a questão social era tão ausente que seu presidente do Banco Central não via problemas em ir à televisão e sugerir pura e simplesmente a supressão do parágrafo da Constituição Federal que obrigava o Estado a garantir a universalização do serviço público de saúde.

Com o governo Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), no entanto, continuamos obrigados a conviver com o bloqueio reiterado da reconstrução dos fundamentos gerais do campo do político, como se a imersão na “pior política” fosse uma fatalidade intransponível. A despeito de sua capacidade de colocar a questão social enfim no centro do embate político e de compreender o necessário caráter indutor do Estado

brasileiro no nosso desenvolvimento socioeconômico, o governo Lula será lembrado, no plano político, por sua incapacidade de sair dos impasses de nosso presidencialismo de coalizão. Como se a governabilidade justificasse a acomodação final da esquerda nacional a uma semidemocracia imobilista, de baixa participação popular direta e com eleições em que só se ganha mobilizando, de maneira espúria, a força financeira com seus corruptores de sempre.

Nos dois casos, esmerou-se em utilizar um palavreado de esquerda para justificar *business as usual*. O que acaba por reforçar nossa impressão de que o político na contemporaneidade seria apenas a dimensão da ausência de criatividade e das limitações de nossas aspirações de mudança.

Por isso, somos obrigados a ouvir compulsivamente que “a divisão esquerda/direita não faz mais sentido”. Mesmo que ainda encontremos posições políticas e leituras dos impasses da vida social contemporânea radicalmente antagônicas, há uma clara estratégia de evitar dar a tais antagonismos seu verdadeiro nome. Ela é utilizada para fornecer a impressão de que *nenhuma ruptura radical está na pauta do campo político* ou, para ser mais claro, de que não há mais nada a esperar da política, a não ser discussões sobre a melhor maneira de administrar o modelo socioeconômico hegemônico nas sociedades ocidentais. Não se trata mais de pensar a modificação dos padrões de partilha de poder, de distribuição de riquezas e de reconhecimento social. Trata-se de uma questão de gestão

de modelos que se reconhecem como defeituosos, mas que ao mesmo tempo se afirmam como os únicos possíveis.

A função atual da esquerda é, por isso, mostrar que tal esvaziamento deliberado do campo político é feito para nos resignarmos ao pior, ou seja, para nos resignarmos a um modelo de vida social que há muito deveria ter sido ultrapassado e que evidencia sinais de profundo esgotamento. Cabe à esquerda insistir na existência de questões eminentemente políticas que devem voltar a frequentar o debate social.

Uma maneira de iniciar a discussão é identificando quais são as posições que podem caracterizar, hoje, o pensamento de esquerda. Importante insistir que a plasticidade da política exige que a determinação dos problemas do presente defina a configuração de nossa posição. Isso significa que o pensamento político deve ter uma dimensão profundamente “estratégica”. Ele se move de acordo com os problemas postos pela vida social. Muitas vezes, várias correntes da esquerda ignoraram tal mobilidade, entrando assim em uma espécie de “petrificação do discurso” que acabou por afastá-los da capacidade de pautar a opinião pública.

Essa reflexão sobre as posições que caracterizam a esquerda pode nos mostrar como *a política é, em seu fundamento, a decisão a respeito do que será visto como inegociável*. Ela não é simplesmente a arte da negociação e do consenso, mas a afirmação taxativa daquilo que não estamos dispostos a colocar na balança. O que falta hoje à esquerda é mostrar o

que, segundo seu ponto de vista, é inegociável. Por exemplo, quais processos e resultados são fundamentais para uma verdadeira coesão social que não seja submersa por clivagens e desigualdades.

Este livro pretende falar, pois, do inegociável, ou seja, disso que, normalmente, é a primeira coisa que a esquerda esquece quando assume o governo e começa a ficar fascinada por ser recebida em casas de escroques na Riviera Francesa, por ser convidada para *vernissages* de publicitários travestidos de artistas plásticos e por começar a ler mais sobre vinhos caros do que sobre a alienação do trabalho nas linhas de montagem da Ford.

Vale a pena insistir nesse ponto, porque o principal problema que acomete a esquerda atual é sua dificuldade em ser uma esquerda popular. Isso significa duas coisas: saber expor problemas sociais a partir da perspectiva dos que são mais vulneráveis a eles e, sobretudo, ser um enunciador crível para tais camadas populares. No primeiro caso, a esquerda deve saber *encarnar a urgência* daqueles que sentem mais claramente o sofrimento social advindo da precariedade do trabalho, da pauperização e das múltiplas formas de exclusão. Mas é difícil encarnar tal urgência quando se começa a viver em apartamentos de 6,5 milhões de reais.

No segundo caso, a esquerda deve mostrar que é capaz de governar sem produzir novas modalidades de sofrimento e insegurança social. Ela deve ser capaz de detalhar

ao extremo suas ações e os cenários possíveis que estas engendrariam. Ela deve mostrar estar ciente das dificuldades e da melhor maneira de vencê-las, isso sem ter que apelar para ideias vagas como: “tudo se resolve por meio de vontade política”. Ou seja, ela deve ser, ao mesmo tempo, capaz de sentir o sofrimento social e capaz de ter a inteligência técnica para resolvê-lo no cotidiano.

AGIR PARA NÃO PENSAR

Um leitor impaciente poderia, no entanto, se perguntar por que perder tempo com teoria e discussão sobre princípios se as urgências práticas da política parecem tão prementes. Nesse sentido, valeria a pena lembrá-lo dos parágrafos iniciais de *Carta sobre o humanismo*, em que Martin Heidegger é confrontado com uma pergunta a respeito da relação entre pensamento e práxis. Marx já dissera que a função da filosofia era transformar o mundo, e não simplesmente pensá-lo. Heidegger faz um adendo de rara precisão: o pensamento age quando pensa.

Na verdade, esse agir próprio ao pensamento é talvez o agir mais difícil e decisivo. Não se trata da velha crença de o pensamento, no fundo, ser um subterfúgio para a ação, uma compensação quando não somos capazes de agir. Se podemos dizer que o pensamento age quando

pensa, é porque ele é a única atividade que tem a força de modificar nossa compreensão do que é, de fato, um problema, qual é o verdadeiro problema que temos diante de nós e que nos impulsiona a agir. É o pensamento que nos permite compreender como há uma série de ações que são, apenas, lances no interior de um jogo cujo resultado já está decidido de antemão.

A sociedade capitalista contemporânea procura dar aos sujeitos a impressão de eles terem possibilidades infinitas, de poderem decidir sobre tudo a todo momento. Um pouco como as decisões de consumo, cada vez mais “customizadas” e particularizadas. No entanto, talvez seja correto dizer que essa ação não é um verdadeiro agir, pois é incapaz de mudar as possibilidades de escolha, que já foram previamente determinadas. Ela não produz seus próprios objetos, apenas seleciona objetos e alternativas que já foram previamente postos na mesa. Por isso, essa ação não é livre.

Quando realmente pensamos, conseguimos ir além dessa redução da liberdade a um simples livre-arbítrio que me faz escolher no interior de um quadro que me é imposto sem que eu possa produzi-lo. Por isso, o pensamento, quando aparece, exige que toda ação não efetiva pare, a fim de que o verdadeiro agir se manifeste. Nessas horas, entendemos como, muitas vezes, agimos para não pensar, pois pensar de verdade significa pensar na sua radicalidade, utilizar a força crítica e a força radical do pensamento.

Quando a força crítica do pensamento começa a agir, então todas as respostas começam a ser possíveis, alternativas novas começam a aparecer na mesa. Nesses momentos, é como se o espectro das possibilidades aumentasse, uma vez que, para que novas propostas apareçam, é necessário que saibamos, afinal de contas, quais são os verdadeiros problemas. E talvez devamos colocar novamente esta questão simples: para uma perspectiva de esquerda, quais são os verdadeiros problemas?

Igualdade e a equação da indiferença

Quem ignora efetivamente que os lobos andam em matilha?

GILLES DELEUZE

Talvez a posição atual mais decisiva do pensamento de esquerda seja a *defesa radical do igualitarismo*. Juntamente com a defesa da soberania popular, a defesa radical do igualitarismo fornece a pulsação fundamental do pensamento de esquerda.

Tal defesa do igualitarismo traz orientações muito claras a respeito de questões centrais no campo social e econômico. Por “igualitarismo” devemos entender duas coisas. Primeiro, que a luta contra a desigualdade social e econômica é a principal luta política. Ela submete todas as demais.

Nossas sociedades capitalistas de mercado são sociedades “paradoxais” por produzirem, ao mesmo tempo, aumento exponencial da riqueza e pauperização de largas camadas da população. Quebrar esse paradoxo é tarefa da política.

Por outro lado, “igualitarismo” refere-se também a uma ideia ligada às demandas de reconhecimento. Ela significa que a esquerda deve ser “indiferente às diferenças”. De certa forma, a política atual da esquerda só pode ser uma *política da indiferença*.

Vejamos o primeiro ponto para depois explicarmos melhor o segundo.

A partir do início dos anos 1980, o impulso fornecido pelos modelos liberais implementados por Margaret Thatcher (1979-1990) e Ronald Reagan (1981-1989) levou a economia a um desenvolvimento exponencial nos países centrais, isso enquanto ia deixando de lado as expectativas daquilo que ainda chamávamos nos anos 1960 de “sociedade do Bem-Estar Social”.

Se, por um lado, “o capital conheceu durante esse período oportunidades múltiplas de investimento, oferecendo taxas de lucros em geral mais elevadas que em épocas anteriores”,¹ por outro, a flexibilização do trabalho, o desenvolvimento tecnológico e o declínio das políticas estatais de proteção provocaram uma situação potencialmente explosiva. Apenas para ficar em um exemplo: enquanto o Produto Interno Bruto (PIB) norte-americano por habitante cresceu 36% entre 1973 e 1995, o salário-hora de não executivos (que são a maioria dos empregados) caiu 14%.² No ano 2000, o salário real de não executivos nos Estados Unidos retornou ao que era há cinquenta anos. Dados como estes demonstram que, diante dos modelos liberais, ou seja, sem forte intervenção de políticas estatais de redistribuição,

1 Boltanski, Luc. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999, p. 19.

2 Ver: Thurow, Lester. *Les fractures du capitalisme*. Paris: Village Mondial, 1997.

nossas sociedades tendem a entrar em situação de profunda fratura social por desenvolverem uma tendência radical de concentração de riquezas. O problema da desigualdade só pode ser realmente minorado por meio da institucionalização de políticas que encontram no Estado seu agente. Pode-se dizer isso porque, de outra forma, elas nunca terão a escala e a universalidade necessárias para funcionar. O Estado é a única instituição que garante o estabelecimento de processos gerais capazes de submeter toda a extensão da sociedade.

Por outro lado, ele é resultado de uma rede de normas sociais cuja configuração é sensível à pressão da sociedade organizada. Tal pressão pôde, em vários momentos da história do século XX, transformar o Estado em força capaz de limitar interesses de concentração de riquezas vindos dos setores mais afluentes da sociedade. Não há outra instituição capaz de desempenhar papel semelhante. Por isso, em nome do combate à desigualdade econômica, a esquerda não pode abrir mão do fortalecimento da capacidade de intervenção do Estado.

As críticas contra o Estado, vindas da própria esquerda e animadas pelo saldo libertário de Maio de 68, não têm resposta adequada para o problema da luta contra a desigualdade econômica. Ela é forte na denúncia das estruturas disciplinares do poder estatal, mas esquece que o Estado moderno não pode ser reduzido a um aparato disciplinar, nem mesmo, se

quisermos retomar essa temática marxista clássica, a um mero aparelho de interesse de classe. Os últimos trinta anos demonstraram claramente como dinâmicas de redistribuição e de luta contra fraturas sociais não se realizam sem a força de intervenção do Estado. Hegel já havia insistido com precisão nesse ponto desde sua *Filosofia do direito*.

Por outro lado, arautos do pensamento conservador procuram desqualificar a centralidade da luta contra a desigualdade, afirmando que a diversidade de talentos e de capacidades de engajamento deve ser respeitada. De fato, nenhuma pessoa sensata poderia ser contrária à meritocracia e à recompensa pelo empreendedorismo. No entanto, tais valores apenas encobrem o pior cinismo quando não vêm associados à luta contra a desigualdade de oportunidades e condições. A diversidade de talentos é, muitas vezes, a capa que se usa para acobertar que a diversidade de riquezas é um problema que quebra a possibilidade de desenvolvimento individual por mérito.

Um exemplo do tipo de ação que uma defesa radical do igualitarismo pode produzir foi sugerido pelo candidato de uma coligação francesa de partidos de esquerda à eleição presidencial de 2012, Jean-Luc Mélenchon. Consiste na proposição de um “salário máximo”, com um teto que impediria que a diferença entre o maior e o menor ganho fosse superior a vinte vezes. Uma lei específica também limitaria o pagamento de bonificações e *stock-options*.

Em uma realidade social de generalização mundial das situações de desigualdade extrema, outra face daquilo que certos sociólogos chamam de “brasilização”, tais propostas têm a força de trazer, para o debate político, a necessidade de institucionalização de políticas contra a desigualdade. No Brasil, onde a diferença entre o maior e o menor salário em um grande banco chega a mais de cem vezes, discussões dessa natureza são absolutamente necessárias. Elas permitem a revalorização de atividades desqualificadas economicamente e a criação da consciência de que a desigualdade impõe uma “balcanização social” com consequências profundas. Discussões como esta só uma esquerda que não teme dizer seu nome pode apresentar.

Note-se ainda que o argumento liberal referente à desmotivação e à quebra do empreendedorismo que ações dessa natureza trariam é simplesmente falso. Entre os vinte países com maior índice de inovação, encontramos Islândia, Noruega, Suécia e Dinamarca: países cuja diferença entre o menor e o maior salário em empresas, muitas vezes, não chega a ser de um para quatro. Ou seja, não há nenhuma relação direta entre diferença salarial e iniciativa profissional. Garantido um salário digno, as motivações para a iniciativa passam por outras dimensões.

Na verdade, o argumento liberal é apenas uma estratégia para não deixar evidente um clássico processo de espoliação de classe. No primeiro semestre de 2011, um estudo mostrou

como o 0,1% mais bem pago no Reino Unido recebia, em 1979, 1,3% dos salários. Hoje, recebe 5% e em 2030 deve receber 14%.³

Costuma-se dizer que uma das maiores astúcias do diabo é nos convencer de que ele não existe. Uma das maiores astúcias do discurso conservador é nos convencer, diante de dados dessa natureza, de que conflito de classe é um delírio de esquerdista centenário. Mesmo que vejamos um processo brutal de concentração de renda completamente institucionalizado e intocado por qualquer partido que esteja no poder, mesmo que vejamos a tendência de espoliação dos recursos de países industrializados por camadas mais ricas da população, tudo deve ser um complô dos incompetentes contra aqueles que bravamente venceram na vida graças apenas a seu entusiasmo e sua capacidade visionária. Por isso, a esquerda deve meditar um pouco sobre esta afirmação de Warren Buffet, um dos homens mais ricos do mundo: “É verdade que há uma guerra de classes, mas é a minha classe que está fazendo a guerra e ganhando”.

ADEUS À DIFERENÇA

Se a primeira dimensão do igualitarismo diz respeito à luta contra a desigualdade econômica, a segunda se refere

³ Ver editorial “Mais desigualdade”, *Folha de S.Paulo*, 13/6/2011, p. 2.

à estrutura das demandas de reconhecimento na vida social. Isso pode ser explicado por meio daquilo que devemos chamar de “necessidade de uma política da indiferença”. Uma maneira de compreender tal necessidade é partir da constatação do esgotamento da *diferença* como valor maior para a ação política.

Durante certo tempo, embalada pelos ares libertários de Maio de 68, a esquerda viu na “diferença” o valor supremo de toda crítica social e ação política. Assim, os anos 1970 e 1980 foram palco da constituição de políticas que, em alguns casos, visavam a construir a estrutura institucional daqueles que exigiam o reconhecimento da diferença no campo sexual, racial, de gênero etc. Uma política das defesas das minorias funcionou como motor importante do alargamento das possibilidades sociais de reconhecimento. Essa política gerou, no seu bojo, as exigências de tolerância multicultural que pareciam animar o mundo, sobretudo a partir de 1989, com a queda do Muro de Berlim.

Sabemos como *multiculturalismo* diz respeito, inicialmente, a uma lógica de ação política baseada no reconhecimento institucionalizado da diversidade cultural própria às sociedades multirraciais ou às sociedades compostas por comunidades linguísticas distintas. Isso implica transformar o problema da *tolerância* à diversidade cultural, ou seja, o problema do reconhecimento de identidades culturais, no problema político fundamental. Dessa forma, abriram-se

as portas para certa secundarização de questões marxistas tradicionais vinculadas à centralidade de processos de redistribuição e de conflito de classe na determinação da ação política. No limite, os conflitos fundamentais no interior do universo social foram compreendidos como conflitos culturais.

Por um lado, tal dinâmica teve sua importância por dar maior visibilidade a alguns dos setores mais vulneráveis da sociedade (como negros, mulheres e homossexuais). No entanto, a partir de certo momento, começou a funcionar de maneira contrária àquilo que prometia, pois podemos atualmente dizer que essa transformação de conflitos sociais em conflitos culturais foi talvez um dos motores maiores de uma equação usada à exaustão pela direita mundial, em especial na Europa. Ela consiste em aproveitar-se do fato de as classes pobres europeias serem compostas majoritariamente por imigrantes árabes e africanos e, assim, patrocinares uma política brutal de estigmatização e exclusão política travestida de choque de civilizações.

Desse modo, posso estigmatizar pobres aproveitando-me do fato de eles serem culturalmente diferentes, criando com isso situações de profunda precarização do trabalho, de contínua insegurança de trabalhadores, que são espoliados de todo e qualquer direito por serem imigrantes. *Um clássico conflito de classe e espoliação transformou-se em choque civilizatório.*

Ou seja, há uma linha reta que vai da tolerância multicultural à perpetuação racista da exclusão daqueles para quem nossos valores nunca deram prova de inclusão modernizadora. Afinal, trata-se de dizer que o único lugar onde a diferença pode florescer em liberdade é em nosso Ocidente defendido por mega-aparatos securitários contra terroristas. Talvez o saldo final do multiculturalismo seja: *aqueles que não se adaptam a nosso "campo de diferenças" não são diferentes, mas simplesmente irrepresentáveis, objetos de perpétua exclusão.*

Este é um ponto importante por nos mostrar como a *organização discursiva do campo social das diferenças é sempre solidária à exclusão de elementos que não poderão ser representados por esse campo.* Elementos presentes na vida social, mas que não serão mais ouvidos, elementos cujas palavras serão definidas por nós como desprovidas de racionalidade e de possibilidade de reconhecimento. A única maneira de evitar isso *é não organizar o campo social a partir da equação das diferenças.*

A equação das diferenças, tão presente nas dinâmicas multiculturais, parte da seguinte questão: até onde podemos suportar uma diferença? Esta é, no entanto, uma péssima questão. Parte-se do pressuposto de que vejo o outro primeiramente a partir da sua diferença à minha identidade. Como se minha identidade já estivesse definida e simplesmente se comparasse à identidade do outro. Nada mais falso.

Por isso, a boa questão talvez seja: em que condições a diversidade pode aparecer como a modulação de uma

mesma universalidade *em processo tenso de efetivação*? Na verdade, a diversidade não é foco de desestruturação social apenas quando ela aparece como uma oportunidade para que a universalidade deixe de ser meramente abstrata. Por universalidade abstrata entendamos a universalidade daqueles que falam minha língua e conjugam meus valores da maneira que acho que eles devem ser interpretados.

Um belo exemplo do que pode acontecer no interior dessa lógica foi dado por Tony Blair, atual consultor do JP Morgan e fiel escudeiro de George W. Bush. Lembremos de sua declaração a respeito do “dever de integração” que cai sobre os ombros de todo muçulmano que resolveu emigrar para a Grã-Bretanha, discussão sobre a integração motivada pela eterna querela a respeito do porte de véus em lugares públicos: “Nossa tolerância”, disse Blair, “é parte do que faz, da Grã-Bretanha, Grã-Bretanha. Conforme-se a isso ou não venha para cá. Nós não queremos os *hate-mongers* independentemente de sua raça, religião ou credo”.⁴ “Conforme-se a isto ou não venha para cá” é, de fato e como todos podem perceber, um exemplo muito ilustrativo de tolerância.

Por outro lado, é bem provável que essa estratégia de esvaziamento de conflitos sociais por meio da cultura seja responsável também pela inacreditável onda de nacionalismo

⁴ *The Guardian*, 9/12/2006.

requentado que invade a Europa. Desde a criação do “Ministério da Imigração, da Integração, da Identidade Nacional e do Desenvolvimento Solidário” pelo marido de Carla Bruni até o recente apoio europeu à declaração da independência do Kosovo e o recrudescimento do separatismo na Bélgica, vemos o mesmo tipo de regressão política, que consiste em identificar Estado, nação e povo.

A esse respeito, lembremos que uma das maiores invenções políticas da modernidade foi o imperativo de que nem a nação como construção imaginária, nem o Estado como aparato jurídico-institucional podem estar relacionados ao povo como identidade, pois isso significa colonizar a política com uma lógica que bloqueia o que há de determinação universal em todo e qualquer sujeito. Nação e Estado devem ser assim absolutamente indiferentes às diferenças, no sentido de aceitá-las todas e esvaziar a afirmação da diferença de qualquer conteúdo político.

O espaço do político não deve ser marcado pela afirmação da diferença, mas pela indiferença absoluta em relação a qualquer exigência identitária. No limite, isso nos leva a criticar a existência de uma nação e um Estado francês, kosovar, judeu, flamengo, inglês, brasileiro etc. Condição maior para discutir a possibilidade de construção de *Estados pós-identitários*, que não precisem repetir compulsivamente identidades ilusórias construídas pelos interesses políticos do dia.

Para termos uma ideia de quão explosivo pode ser esse dispositivo, recordemos as consequências possíveis da chegada de mais um ator de peso nesse cenário de conflito cultural: Joseph Ratzinger e sua igreja. Desde suas primeiras declarações racistas contra a violência inerente ao Islã, o jogo estava claro. Descontada a ironia em ouvir o papa, que beatificou padres que apoiaram o regime fascista e assassino de Franco, criticar a violência religiosa, não havia dúvidas de que a operação consistia em insistir na posição central do cristianismo católico para a configuração da “ideia espiritual do Ocidente”. Com isso, abriam-se as portas para o pior de todos os amálgamas: a constituição de uma fortaleza identitária patrocinada pela “tradição judaico-cristã”.

Para tanto, Ratzinger não teme sequer cometer o impróprio de citar Adorno e Horkheimer em suas bulas, como se a crítica frankfurtiana aos processos de interversão na modernidade levasse diretamente às suas pregações por abstinência sexual fora do casamento, pela excomunhão dos que abortam, dos que defendem famílias homossexuais e outras pérolas do biopoder e da culpabilização. A única coisa que se pode dizer a esse respeito é que, se Ratzinger se interessa pela Escola de Frankfurt, talvez ele pudesse começar lendo “Tabus sexuais e direito hoje”, de Adorno, ou, quem sabe, *Eros e civilização*, de Marcuse. Construir aliados por meio de falsos amálgamas é uma antiga estratégia para fazer proposições intoleráveis parecerem aceitáveis.

Contra aqueles que não veem relação alguma entre fortalecimento dos comunitarismos, retorno da ala mais reacionária do catolicismo e política multicultural das diferenças, valeria a pena fazer aqui algumas considerações. Não podemos perder de vista que se trata, no fundo, de impor uma escolha forçada. Ou um modo de experiência social da diferença que se realiza na multiplicação de maneiras de ser coerente com os imperativos da modernidade capitalista. Ou a procura pela reconstituição social de vínculos identitários substanciais patrocinada pela polícia e pelas estruturas disciplinares de sempre (igreja, nação, família etc.).

Diante dessa situação, devemos lembrar que a verdadeira mola do poder não é a imposição de uma norma de conduta, mas a organização das possibilidades de escolha. Trata-se de operar uma redução da escolha que transforma o movimento no circuito limitado de um pêndulo que vai necessariamente de um polo a outro. E, como todo pêndulo, o mover-se é apenas uma forma de conservar o mesmo centro. Ir de um polo a outro é apenas uma maneira mais complicada de não andar. Nossas formas hegemônicas de vida podem muito bem conviver ao mesmo tempo com a geografia mental da liberalização e da restrição.

A EQUAÇÃO DA INDIFERENÇA

Tal contexto deixa clara a urgência da esquerda em colocar novamente suas lutas sob a bandeira da igualdade radical e da universalidade, abandonando qualquer tipo de veleidade comunitarista ou de entificação da diferença.

Voltemos à estratégia de deslocar o eixo do político para uma dinâmica de afirmação das diferenças e das minorias. Esta era uma forma de universalizar direitos para grupos socialmente marginalizados (negros, homossexuais, imigrantes etc.). Mas note-se que a questão central aqui era a constituição de uma universalidade verdadeiramente existente na vida social, não o reconhecimento de que a sociedade é composta de grupos distintos muito organizados do ponto de vista identitário. A política descentra os sujeitos de suas identidades fixas, abrindo-os para um campo produtivo de indeterminação.⁵ Isso significa que nossas sociedades devem ser completamente indiferentes às diferenças, sejam elas religiosas, sexuais, de gênero, raça ou de nacionalidades, pois o que nos faz sujeitos políticos está para além dessas diferenças. É isso que significa não organizar o campo social a partir da equação das diferenças.

5 Sobre o conceito de "experiência produtiva de indeterminação", ver: Safatle, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, no prelo; e Dunker, Christian. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica*. São Paulo: Annablume, 2011.

Note-se que a crítica à sociedade multicultural aqui proposta nada tem a ver com o medo de que o cosmopolitismo e o relativismo cultural vão provocar uma erosão das bases de nossos valores ocidentais. A crítica à sociedade multicultural e a sua “permissividade” democrática, bem exposta por Jacques Rancière em um pequeno livro intitulado *La haine de la démocratie*,⁶ é apenas uma deriva conservadora.

Há, no entanto, uma crítica esquerdista às sociedades multiculturais que consiste em dizer que elas, de certa forma, não são suficientemente multiculturais. Elas procuram, apenas, atomizar a sociedade por meio de uma lógica estanque do reconhecimento das diferenças que funciona, basicamente, no plano cultural e ignora os planos político e econômico. Uma sociedade verdadeiramente multicultural é uma sociedade radicalmente universalista e indiferente às diferenças.

Hoje é o momento de lembrar que a grande invenção da esquerda foi o universalismo e o internacionalismo. Não temos nada o que fazer com nacionalismos e com delírios identitários que tentam nos fazer crer, por exemplo, que os “valores ocidentais” estão correndo risco toda vez que uma jovem muçulmana vai à escola com um véu na cabeça. Melhor seria se perguntar por que tal jovem sente os ditos “valores ocidentais” como uma farsa vazia, como palavras

6 Rancière, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris : La Fabrique, 2005.

sem efetividade, que servem apenas para mascarar a marginalização cada vez mais brutal de imigrantes pobres, sem direito a voto e sem representação política (apenas a título de exemplo, poderia lembrar que, de 577 deputados da Assembleia Nacional Francesa, apenas dois têm origem árabe – isso em uma população em que os descendentes de árabes são cerca de 10%).

Nessas horas, a esquerda precisa se lembrar de que a única maneira de esvaziar o conteúdo político da afirmação das diferenças é aceitá-las todas, pois as diferenças se voltam contra o Estado quando elas dão vazão ao descontentamento de grupos sociais contra uma universalidade excludente, ou seja, contra uma universalidade falsa.

1

2

3

**Soberania popular
ou a democracia
para além do
Estado de Direito**

O medo do caos, em música como
na psicologia social, é superdimensionado.

THEODOR ADORNO

Mas o Estado democrático excede os limites tradicionalmente atribuídos ao Estado de Direito. Experimenta direitos que ainda não lhe estão incorporados, é o teatro de uma contestação cujo objeto não se reduz à conservação de um pacto tacitamente estabelecido, mas que se forma a partir de focos que o poder não pode dominar inteiramente.⁷

Quem diz isso não é um adepto da esquerda revolucionária que estaria à procura do melhor momento para solapar as bases do Estado de Direito. Quem o diz é Claude Lefort, em *A invenção democrática*, um livro, ao contrário, largamente dedicado à crítica das sociedades burocráticas no antigo Leste Europeu.

Nessas frases estão sintetizadas algumas reflexões maiores sobre a relação intrincada entre Justiça e Direito. Relação que

⁷ Lefort, Claude. *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 46.

ultimamente tendemos a ignorar, como se tudo aquilo que acontecesse à margem do Estado de Direito fosse necessariamente ilegal e profundamente animado por premissas antidemocráticas. Talvez tenhamos perdido a capacidade de pensar qual o sentido dessa democracia que “excede os limites tradicionalmente atribuídos ao Estado de Direito” – um ponto de excesso que a esquerda soube mostrar, ao longo da história contemporânea, como motor fundamental das dinâmicas do político.

Talvez tenhamos perdido a capacidade de pensar a democracia como ponto de excesso em relação ao Estado de Direito porque acreditamos que tudo o que se coloca fora do Estado de Direito só poderia ter parte com o mais claro totalitarismo. Quem está fora do Estado de Direito parece se colocar em uma posição soberana, posição daqueles que poderiam não se submeter à lei, modificá-la continuamente ao bel-prazer dos casuísmos e circunstâncias. Vemos apenas dois candidatos a ocupar tal posição: o criminoso que viola abertamente a lei que garante a segurança do Estado de Direito ou (e aí as coisas começam a se complicar) o legislador que afirma que, em situações de exceção – como em caso de guerra (mas sabemos hoje como é cada vez mais complicado distinguir estado de guerra e estado de paz), de crise (mas sabemos hoje como há sempre uma crise grave à espreita) –, certos dispositivos legais podem ser suspensos.

No entanto, é possível que exista um terceiro caso de excesso em relação ao Estado de Direito, um excesso muito

bem posto por Jacques Derrida por meio da seguinte afirmação, que encontramos em *Força de lei*: “Quero logo reservar a possibilidade de uma Justiça, ou de uma lei, que não apenas exceda ou contradiga o Direito, mas que talvez não tenha relação com o Direito, ou mantenha com ele uma relação tão estranha que pode tanto exigir o Direito quanto excluí-lo”.⁸ Pode, pois, a Justiça não apenas exceder o Direito, mas manter com ele uma relação tão estranha que pareça se colocar em uma indiferença soberana? Gostaria de insistir que essa possibilidade, longe de solapar e fragilizar a democracia, é o que a funda e a fortalece, uma vez que essa possibilidade é um outro nome para aquilo que normalmente chamamos de “soberania popular”.

ESTADOS ILEGAIS

Conhecemos situações nas quais a Justiça se dissocia do Direito. Trata-se de situações em que nos deparamos com um “Estado ilegal”. Mesmo a tradição política liberal admite, ao menos desde John Locke, o direito que todo cidadão tem de se contrapor ao tirano, de lutar de todas as formas contra aquele que usurpa o poder e impõe um estado de terror, de censura, de suspensão das garantias de integridade social.

8 Derrida, Jacques. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 58.

Nessas situações, a democracia reconhece o direito à violência, já que *toda ação contra um governo ilegal é uma ação legal*.

Vale a pena insistir nessa questão. Podemos dizer que um dos princípios maiores que constitui a tradição de modernização política da qual fazemos parte afirma que o direito fundamental de todo cidadão é o direito à rebelião e à resistência. Não creio ser necessário aqui fazer a gênese da consciência da indissociabilidade entre defesa do Estado livre e direito à violência contra um Estado ilegal. No que diz respeito ao Ocidente, é bem provável que sua consciência nasça da Reforma Protestante, com a noção de que os valores maiores presentes na vida social podem ser objeto de problematização e crítica, o que exige a institucionalização da liberdade.

Já em Calvino encontramos uma afirmação como:

Os governantes de um povo devem envidar todo esforço a fim de que a liberdade do povo pelo qual são responsáveis não desvaneça de modo algum em suas mãos. Mais do que isso: quando dela descuidarem, ou a enfraquecerem, devem ser considerados traidores da pátria.⁹

É fato que ele evita generalizar tal consideração sob a forma de um direito geral de resistência. No entanto, a noção

⁹ Calvino, João. *A instituição da religião cristã*. São Paulo: Editora Unesp, 2009, p. 882, tomo II.

calvinista mostra claramente a possibilidade de uma crítica do poder feita em nome de exigências de institucionalização da liberdade. Essa crítica será radicalizada por setores do pensamento reformado, como Thomas Münzer e alguns reformadores puritanos ingleses. A partir deles, o direito de resistência aparece como fundamento da vida social.

Essa abertura do pensamento reformado ao problema da resistência alcançará o pensamento político. Ela será radicalizada pela tradição revolucionária francesa (que não deixará de ser influenciada pelos huguenotes). Assim, encontraremos o artigo 11 da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, em que se lê: "O objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Tais direitos são: a liberdade, a segurança, a propriedade e a resistência à opressão". O preâmbulo da Constituição francesa de 1958 ainda reconhece seu vínculo a tais princípios.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1793, escrita sob influência jacobina, apresenta, como direitos naturais e imprescritíveis, a liberdade, a igualdade, a segurança e a propriedade. Seus três últimos artigos (33, 34 e 35), no entanto, tratam claramente do direito à resistência. Depois de afirmar, no artigo 27, "que todo indivíduo que usurpe a soberania seja assassinado imediatamente pelos homens livres", a Declaração dirá:

· artigo 33: A resistência à opressão é consequência dos outros direitos do homem.

- › artigo 34: Há opressão contra o corpo social quando apenas um de seus membros é oprimido. Há opressão contra cada membro quando o corpo social é oprimido.
- › artigo 35: Quando o governo viola os direitos do povo, a insurreição é, para o povo e para cada parte do povo, o mais sagrado dos direitos e o mais indispensável dos deveres.

Ainda hoje, encontramos, no artigo 20, parágrafo 4, da Constituição alemã, a enunciação clara do “direito à resistência” (“Recht zum Widerstand”). Da mesma forma, tal enunciação está presente em várias constituições de Estados norte-americanos (New Hampshire, Kentucky, Tennessee, Carolina do Norte, entre outros).¹⁰

Eis um dado interessante: a primeira Declaração dos Direitos Humanos colocava o direito à resistência como um dos seus quatro fundamentos. Já a Declaração feita pelas Nações Unidas em 1948 evita enunciar diretamente tal direito, escolhendo uma formulação tangencial em seu preâmbulo. Nele, lemos: “Considerando essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo Estado de Direito, para que o

¹⁰ De maneira sintomática, isso demonstra como aqueles que procuram transformar os que participaram da luta armada contra o regime militar brasileiro em “terroristas” colocam-se aquém de um conceito substancial de democracia. Sobre esse ponto, remeto a: Safatle, Vladimir. “Do direito ao uso da violência contra o Estado ilegal”. In: Safatle, Vladimir; Teles, Edson (orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

homem não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão...”. Ou seja, algo como: para que o direito de resistência não seja um fato, convém respeitar os seguintes direitos positivos. Essa enunciação tangencial expõe o mal-estar da política contemporânea em relação à assunção clara do caráter de exceção da soberania popular.

O caráter de exceção fica evidente ao lembrarmos que, se aquele que usurpa a soberania dos homens livres deve ser punido, é porque tal soberania precisa ser conservada como atributo direto do povo em qualquer de suas formas de expressão. Com isso, a Revolução Francesa abre uma das questões fundamentais para o pensamento político moderno, a saber, como dar forma institucional para o poder instituinte próprio à soberania popular, pois, porque soberano, esse poder está na situação de exceção de se colocar ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico. Ele está dentro porque, em condições normais, a ele se submete. Ele está fora porque, como todo poder soberano, pode suspender o ordenamento jurídico a partir de sua vontade, ou seja, a partir da consciência da inadequação entre a vontade popular e a configuração jurídica atual. Essa suspensão, que não implica destruição do *nomos*, é feita por meio de uma certa “violação política da lei”.

Antes de analisar a natureza dessa violação, lembremos ainda que não devemos compreender a ideia fundamental do direito à resistência apenas como o núcleo de defesa contra a dissolução dos conjuntos liberais de valores (direito à

propriedade, afirmação do individualismo etc.). Essa estratégia liberal é equivocada. Na verdade, no interior do direito de resistência, encontramos a ideia fundamental de que *o bloqueio da soberania popular deve ser respondido pela demonstração soberana da força*. Que a democracia deva, por meio dessa questão, confrontar-se com aquilo que Giorgio Agamben chama de “o problema do significado jurídico de uma esfera de ação em si extrajurídica”, ou ainda, com a “existência de uma esfera da ação humana que escapa totalmente ao direito”,¹¹ que ela deva se confrontar com uma esfera extrajurídica, mas nem por isso ilegal – eis algo claro. Devemos insistir aqui que, mesmo em situações nas quais não estamos diante de um “Estado ilegal”, o problema da dissociação entre Justiça e Direito se coloca.

UMA SOCIEDADE QUE TEM MEDO DA POLÍTICA

Muitos gostam de dizer que, no interior da democracia, toda forma de violação contra o Estado de Direito é inaceitável. Mas e se, longe ser de um aparato monolítico, o Direito em sociedades democráticas for uma construção heteróclita, em que leis de vários matizes convivem, formando um conjunto profundamente instável e inseguro? A Constituição de 1988, por exemplo, não teve força para mudar vários

11 Agamben, Giorgio, *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 24.

dispositivos legais criados pela Constituição totalitária de 1967. Ainda somos julgados por tais dispositivos. Nesse sentido, não seriam certas “violações” do Estado de Direito condições para que exigências mais amplas de justiça se façam sentir?

Foi pensando em situações dessa natureza que Derrida afirmava ser o Direito objeto possível de uma desconstrução que visa a expor as superestruturas que “ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesse econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade”.¹² Quem pode dizer em sã consciência que tais forças não agiram e agem para criar, reformar e suspender o Direito? Quem pode dizer em sã consciência que o embate social de forças na determinação do Direito termina necessariamente da maneira mais justa? Por isso, *nenhum ordenamento jurídico pode falar em nome do povo*. Ao contrário, o ordenamento jurídico de uma sociedade democrática reconhece sua própria fragilidade, sua incapacidade de ser a exposição plena e permanente da soberania popular.

A democracia admite, por essas razões, o caráter “destrutível” do Direito, e ela o admite pelo reconhecimento daquilo que poderíamos chamar de legalidade da “violação política”. Pacifistas que sentam na frente de bases militares a fim de impedir que armamentos sejam deslocados (afrontando assim a liberdade de circulação), ecologistas que

12 Derrida, Jacques, op. cit.

seguem navios cheios de lixo radioativo a fim de impedir que ele seja despejado no mar, trabalhadores que fazem piquetes em frente a fábricas para criar situações que lhes permitam negociar com mais força exigências de melhoria de condições de trabalho, cidadãos que protegem imigrantes sem-papéis, ocupações de prédios públicos feitas em nome de novas formas de atuação estatal, trabalhadores sem-terra que invadem fazendas improdutivas, Antígona que enterra seu irmão: em todos esses casos, o Estado de Direito é quebrado em nome de um embate em torno da justiça.

No entanto, é graças a ações como essas que direitos são ampliados, que a noção de liberdade ganha novos matizes. Sem elas, com certeza nossa situação de exclusão social seria significativamente pior. Nesses momentos, encontramos o ponto de excesso da democracia em relação ao Direito.

Uma sociedade que tem medo de tais momentos, que não é mais capaz de compreendê-los, é uma sociedade que procura reduzir a política a um mero acordo referente às leis que temos e aos meios que dispomos para mudá-las (como se a forma atual da estrutura política fosse a melhor possível – se se leva em conta o que é o sistema político brasileiro, pode-se claramente compreender o caráter absurdo da colocação).

No fundo, essa é uma sociedade que tem medo da política e que gostaria de substituir a política pela polícia. A violação política nada tem a ver com a tentativa de destruição física ou simbólica do outro, do opositor, como vemos na

violência estatal contra setores descontentes da população ou em golpes de Estado. Ela é, antes, a força da urgência de exigências de justiça.

É claro que se faz necessário compreender melhor o que devemos chamar aqui de “justiça”. Não se trata de alguma forma de princípio regulador posto. Certamente, a “justiça” está mais ligada à experiência material do bloqueio de reconhecimento e do sofrimento social em relação às imposições produzidas pelas condições socioeconômicas e disciplinares de nossas formas de vida. Há de se perguntar qual a natureza do sofrimento social em questão. No próximo capítulo, gostaria de fornecer uma interpretação para um regime de sofrimento social que tem forte importância política. Essa interpretação visa não a reduzir todas as dimensões do problema, mas a fornecer uma dimensão muitas vezes negligenciada e incompreendida.

De toda forma, notemos como a suspensão da lei em nome do sofrimento social e do bloqueio de reconhecimento é qualitativamente distinta da suspensão da lei feita por práticas totalitárias. A suspensão política é a maneira de dizer que o Direito se enfraquece quando não é mais capaz de reconhecer suas próprias limitações. E isso é feito a partir de outra espécie de “direito” (as aspas são de rigor) cujo fundamento, como dizia Lefort, “não tem figura”, é marcado por um “excesso face a toda formulação efetivada”, o que significa que sua formulação contém a exigência de

sua reformulação. É só assumindo esse excesso que a democracia pode existir.

Esse ponto de excesso em relação ao ordenamento jurídico só conhece um limite: o limite de sua autodissolução. E uma das maneiras de a soberania popular se dissolver é por meio da estigmatização de partes da própria população.

Por exemplo, a noção de plebiscito tira sua legitimidade da ideia de que a soberania popular se manifesta como totalidade. Ou seja, a totalidade da sociedade, que se organiza de maneira igualitária, exprime sua vontade. Leis discriminatórias contra grupos religiosos, raciais, nacionais ou sexuais, no entanto, quebram a noção de totalidade igualitária da vida social, inaugurando uma lógica de massacre de minorias pela maioria. Por isso, tais leis nunca poderiam ser objeto de um plebiscito.

Um exemplo tragicamente interessante aqui foi dado pela Suíça, ao aprovar por plebiscito uma lei que proibia a construção de minaretes em mesquitas muçulmanas. Segundo os helvéticos, esses minaretes representavam o desejo expansionista e belicista do Islã. Cartazes associando-os a mísseis foram espalhados pelos Alpes. Com isso, a Suíça quebrava a ideia de que todas as religiões e todos os crentes devem ter o mesmo tipo de tratamento pelo Estado (e, se for para falar em belicismo religioso, nenhuma religião passa no teste). Inaugurava-se assim uma lógica da soberania popular que se volta contra sua base, ou seja, contra a representação igualitária da

sociedade. Quando tal representação desaparece, a soberania popular vira apenas uma máquina de destruição social.

Feita a ressalva, devemos insistir em que a esquerda não pode permitir que desapareça do horizonte de ação uma exigência profunda de modernização política que vise à reforma, não apenas das instituições, mas do processo decisório e de partilha do poder. Ela não pode ser indiferente àqueles que exigem a criatividade política em direção a uma democracia real.

Não deixa de ser dramático ver membros de certa esquerda citando Tocqueville, certos de que a democracia exige instituições fortes: a democracia não exige um poder instituído forte e não deve depender de instituições que sempre funcionaram mal. Do ponto de vista institucional, a democracia tem uma plasticidade natural. Ela depende, e isso é totalmente diferente, de um poder instituinte soberano e sempre presente. Ou seja, depende de um aprofundamento da transferência do poder para instâncias de decisão popular que podem e devem ser convocadas de maneira contínua.

Estamos muito acostumados com a ideia de que a democracia realiza-se naturalmente como democracia parlamentar. Isso, no entanto, é falso. Uma esquerda que não tem medo de dizer seu nome deve falar com clareza que sua agenda consiste em superar a democracia parlamentar pela pulverização de mecanismos de poder de participação popular direta. Lembremos apenas que, com o desenvolvimento

das novas mídias, é cada vez mais viável, do ponto de vista material, certa “democracia digital” que permita a implementação constante de mecanismos de consulta popular.

Contra ideias desse porte, costumam-se afirmar duas coisas. A primeira é a acusação clássica de assembleísmo e de imobilismo. Uma acusação desse quilate chega a ser hilariante. Dado, por exemplo, que o Congresso Nacional brasileiro gasta até dez anos para votar certos projetos e implementar decisões, a pergunta que fica é: quem é mais imobilista?

A segunda acusação, esta muito mais absurda, é sempre feita pelos “defensores da democracia”, temerosos que uma democracia participativa seja, na verdade, uma forma de “totalitarismo plebiscitário”. Até citações ao nazismo e ao fascismo são evocadas nesse contexto. No entanto, elas são totalmente ridículas, ou alguém imagina que Hitler fazia plebiscito popular para decidir como funcionariam os campos de concentração? Em uma democracia participativa, a própria noção de liderança e condução (*Führer*) é contestada, já que as instâncias de decisão passam, gradativamente, para as mãos de um poder que não é nem o Executivo, nem o Legislativo. Por isso, qualquer acusação de “chavismo” perde o sentido quando o assunto é uma reflexão aprofundada sobre a modernização política exigida pela superação da democracia parlamentar.

O verdadeiro desafio democrático consiste, desse modo, em *institucionalizar tal poder instituinte*, criando uma dinâmica plebiscitária de participação popular. Tal dinâmica

é desacreditada pelo pensamento conservador, pois ele procura vender a ideia inacreditável de que *o aumento da participação popular seria um risco à democracia* – como se as formas atuais de representação fossem tudo o que podemos esperar da vida democrática. Contra essa política que tenta nos resignar às imperfeições da nossa democracia parlamentar, devemos dizer que a criatividade política em direção à realização da democracia apenas começou. Há muito ainda *por vir*.

Como dizia Derrida, eis a razão pela qual só podemos falar em *democracia por vir*, e nunca em democracia como algo que se confunde com a configuração atual do nosso Estado de Direito. Contra os arautos do Estado democrático de Direito, que procuram nos resignar às imperfeições atuais da democracia parlamentar, devemos afirmar os direitos de uma *democracia por vir*, que só poderá ser alcançada se assumirmos a realidade da *soberania popular*. Estas são, pois, as duas pernas de toda política de esquerda que não teme dizer seu nome: *igualitarismo* e *soberania popular*. Garantidos esses dois valores, o resto, como diz o Evangelho, virá por si mesmo.

PARA INTRODUIZIR O NOVÍSSIMO DICIONÁRIO DOS LEGALISTAS DA ILEGALIDADE

Vale a pena terminar este capítulo discutindo uma situação recente a partir da qual podemos refletir sobre os usos atuais

do “Estado de Direito”. Trata-se do golpe de Estado em Honduras. Foram várias as vozes críticas à decisão de dar asilo na embaixada brasileira ao presidente hondurenho deposto, Manuel Zelaya, assim como à decisão de não reconhecer nem o governo que o sucedeu nem aquele que foi eleito depois. “Ingerência indevida”, “apoio a um rascunho de ditador”, “subvenção à tentativa de destruir o Estado democrático de Direito” foram apenas as acusações mais leves contra a atuação brasileira.

Segundo tais críticas, tudo se passou da seguinte forma: influenciado pelo caudilhismo populista de Hugo Chávez, o presidente hondurenho decidira afrontar de maneira deliberada a Constituição e as instituições democráticas de seu país, tentando fazer passar um “golpe plebiscitário” que permitiria sua reeleição. Contra tal atentado ao Estado democrático de Direito, o Congresso Nacional, juntamente com as Forças Armadas, depuseram o presidente Zelaya, empossando o presidente do Congresso hondurenho até novas eleições. Que esse novo governo tenha assassinado e perseguido jornalistas e opositores, fechado rádios e canais de comunicação que apoiavam o presidente deposto, reprimido violentamente manifestações, nada disso muda sua natureza democrática, pois tudo vale para a defesa da “normalidade democrática”.

Seria interessante lembrar, no entanto, que a democracia reconhece claramente a possibilidade de dissociação entre

Justiça e ordenamento jurídico atual, ou seja, entre Direito e Justiça. Ela admite que leis atuais podem ser injustas e passíveis de modificação por meio de mobilização popular.

No caso de Honduras, poderíamos perguntar quão democrática é uma lei constitucional que eleva à condição de cláusula pétrea a impossibilidade de o povo modificar a maneira como ele próprio é governado. Se a vontade popular é o poder instituinte de toda Constituição democrática, tal lei equivale a dizer algo contraditório como “nós, o povo, reconhecemos que nós, o povo, não poderemos mais decidir sobre a maneira por meio da qual nós, o povo, seremos governados”.

A questão relativa a Honduras diz muito a respeito da maneira como certos setores da vida nacional compreendem o que é, afinal, a democracia. Digamos de modo claro: a verdadeira democracia não é medida pela estabilidade de suas instituições e suas regras. Afinal, quantas vezes a França (só para ficar em um exemplo) mudou as regras de seu sistema eleitoral e de seu sistema de partilha de poder? Quantas vezes aquele país modificou o funcionamento da instituição presidencial? Lembremos como mesmo a “estável” Inglaterra debate hoje modificações profundas em seu próprio sistema.

A verdadeira democracia é medida, na verdade, pela possibilidade dada ao poder instituinte popular de manifestar-se e criar novas regras e instituições. Não é só em eleições que tal poder se manifesta. Há uma plasticidade política

própria à vida democrática que só arautos do pensamento conservador compreendem como “insegurança jurídica”. O plebiscito é simplesmente a essência fundamental de toda vida democrática, e falar em “golpe plebiscitário” é uma das maiores aberrações que se possa imaginar. O dia em que um plebiscito equivaler a um golpe de Estado, então nossa noção de democracia estará completamente esvaziada. Ela perderá todo seu valor.

De toda forma, é sintomático que boa parte daqueles que se insurgiram contra o plebiscito hondurenho não tenha gritado “golpe de Estado” quando o governo de Fernando Henrique Cardoso passou, por meio de compra de votos no Congresso Nacional, uma emenda constitucional aprovando a reeleição. Eles também fizeram questão de não lembrar como muitos dos golpes militares na América Latina foram feitos sempre a partir da mesma acusação de que o presidente estava colocando em risco a legalidade democrática. Foi assim no Chile de Salvador Allende, foi assim no Brasil de João Goulart (quando o Congresso Nacional declarou vazio o cargo de presidente, empossando, inicialmente, o presidente da Câmara, Ranieri Mazzilli, que “governou” de 2 a 15 de abril de 1964, antes de passar o governo àquele que foi “eleito” pelo Congresso, o marechal Castello Branco).

Não se trata aqui de usar tal problema jurídico para apresentar uma defesa de Manuel Zelaya ou de seus patrocinadores, como Hugo Chávez. Talvez seja o caso de dizer

claramente que a alternativa chavista é apenas uma deriva populista e bonapartista da esquerda. De fato, o conceito de “populismo” existe e não é apenas um dispositivo de desqualificação política, embora muitas vezes seja usado apenas para isso. Populista é um governo profundamente personalista e centralizado cuja figura do mandatário do Executivo encarna o ideal de *condução* e, por isso, confunde-se com a figura do poder;¹³ é um governo incapaz de permitir o desenvolvimento de mecanismos de transferência do poder em direção à democracia direta, pois, nesse caso, a democracia direta é subordinada ao poder central. O populismo esquece que o verdadeiro líder democrático é aquele que não tem medo de expor sua própria efemeridade, sua própria contingência. O líder democrático é aquele que nos ensina como a contingência pode habitar o cerne do poder.

O exemplo hondurenho serve, na verdade, apenas para glosar uma bela expressão que Theodor Adorno uma vez cunhou para designar aqueles que se aferravam a leis

13 Por isso há algo de piada de mau gosto na afirmação de que o Brasil conheceu, entre 1945 e 1964, uma “república populista”. Só mesmo uma historiografia revisionista, que visa a desqualificar o único momento na história brasileira em que a participação popular foi efetiva, poderia dizer algo dessa natureza. Nesse caso, nota-se como “populista” não é usado como descrição analítica, mas como injúria. Gostaria que alguém explicasse, por exemplo, em que Dutra e Juscelino eram “populistas” e em que João Goulart encarnava o ideal de *condução* que se confunde com a figura do poder estatal.

claramente injustas, bradando-as quando setores da vida nacional procuravam anulá-las: “legalistas da ilegalidade”. A expressão, certamente, cabe para boa parte daqueles que criticam a postura da diplomacia brasileira no caso.

Por fim, vale a pena lembrar que a noção de soberania popular implica processo institucionalizado de transferência de poderes em direção à democracia direta. Ele não é uma simples arma utilizada pelo Executivo em situações de conflito de poderes. Sua melhor figura é a institucionalização de decisões que só poderiam, a partir de então, ser tomadas por meio da manifestação direta da soberania popular. Isso significa transferência de poder tanto do Legislativo quanto do Executivo.

Um exemplo valioso são as declarações de guerra. Na época da Guerra do Afeganistão, enquanto a maioria da população era contrária à iniciativa, o Parlamento espanhol aprovou o envio de tropas àquele país. Ou seja, naquele momento, o Parlamento espanhol não representava o povo – o mesmo povo que morreria devido às consequências da decisão do Parlamento. Em situações como esta, a decisão deveria passar para a democracia direta.

Outro exemplo ilustrativo são as questões ligadas a decisões de orçamento da União, contração de dívidas em situação de grave crise (como o caso da dívida grega), que também deveriam passar para processos decisórios ligados à democracia direta. Nesse caso, podemos pensar em uma

maneira de politizar a economia graças à recuperação da noção de soberania popular. A Islândia tem algo a nos ensinar sobre isso.

Um dos primeiros países atingidos pela crise econômica de 2008, a Islândia decidiu que o uso de dinheiro público para indenizar bancos seria objeto de plebiscito. O resultado foi o apoio maciço ao calote. Mesmo sabendo dos riscos de tal decisão, o povo islandês preferiu realizar um princípio básico da soberania popular. Se a conta vai para a população, é ela quem deve decidir o que fazer, e não um conjunto de tecnocratas que terão seus empregos garantidos nos bancos, tampouco parlamentares cujas campanhas são financiadas por esses bancos.

Como disse o presidente islandês, Ólafur Ragnar Grímsson, “a Islândia é uma democracia, não um sistema financeiro”. Alguns poderiam contra-argumentar que é absurdo que decisões de inegável complexidade técnica passem para a democracia direta. Bem, outros diriam apenas que quem paga a orquestra escolhe a música. Esta é uma boa maneira de se perguntar: afinal, no caso de nosso Parlamento e de nosso Executivo, quem paga a orquestra?

Do tempo das ideias

Um homem é uma coisa em que se atira
Até que o ser humano emerja das ruínas do ser humano.

HEINER MÜLLER

He knew that the price of his intactness was incompleteness.

SCOTT FITZGERALD

Uma das questões mais delicadas sobre a esquerda diz respeito a sua maneira de lidar com o passado recente. Alain Badiou compreendeu bem que poderia enunciá-la de uma maneira sucinta: *o que significou o século xx?* Ou seja, como compreender as experiências de ruptura que marcaram a especificidade do século que passou? Longe de um simples problema histórico, tal questão expõe a maneira como nos vinculamos aos processos de efetivação de uma ideia que, com certeza, ainda guarda seu conteúdo de verdade.

Por exemplo, um dos mantras preferidos do pensamento conservador é a denúncia do século xx como a era da violência brutal feita em nome das promessas de redenção da vida social. Como se houvesse uma linha necessária e inevitável que iria da crítica da individualidade moderna e da reificação

aos massacres de Pol Pot, linha que iria das lutas sindicais por justiça social aos gulags. Trata-se de impor, com isso, uma *estratégia da resignação*, que tem o propósito de nos fazer acreditar que toda ação visando à ruptura com formas de vida que aparecem, em certos momentos, como naturalizadas só poderá produzir catástrofes. Trata-se ainda de uma tentativa de desqualificar radicalmente a força produtiva das ideias de renovação e seu movimento trágico.

Sobre essa natureza trágica do movimento próprio às ideias de renovação, valeria a pena se perguntar se aqueles que desqualificam o século XX como era da violência desmedida em nome do novo estariam dispostos a responder a uma questão fundamental, a saber: quantas vezes uma ideia precisa fracassar para poder se realizar? A efetivação de uma ideia nunca é um processo que se realiza em linha reta. Por exemplo, durante séculos, o republicanismo foi considerado um retumbante fracasso. Ser republicano no século XIII significava defender uma ideia que havia apenas produzido catástrofes e enfraquecimento do Estado. Hoje, dificilmente encontraremos alguém para quem o republicanismo não seja um valor fundamental. Ou seja, o republicanismo precisou fracassar várias vezes para encontrar seu próprio tempo, para forçar o tempo a aproximar-se de sua realização ideal. Isso apenas demonstra como, graças à internalização de seus fracassos, ao fato de ela ter aparecido “cedo demais”, a ideia pôde efetivamente se realizar.

Não se trata aqui de ignorar os crimes e massacres que foram feitos em nome dos ideais de esquerda no século XX, nem de relativizá-los, lembrando que, se for para contar crimes e massacres, a esquerda certamente não fica na frente de seus oponentes. As duas estratégias são equivocadas. Trata-se, na verdade, de dizer que a melhor maneira de evitá-los é compreender o que deve ser conservado e reconstruído no interior de nossos ideais, aquilo que neles não se reduz à figura do crime e do massacre.

Como nos lembra Hegel, o conceito, ao tentar determinar a efetividade, produz necessariamente o contrário de sua intenção inicial. Essa inversão, no entanto, pode aparecer não como perda, e sim como momento tragicamente necessário para o desenvolvimento da capacidade do conceito em internalizar a contingência, orientar-se e assegurar sua realidade. Talvez possamos dizer o mesmo das lutas revolucionárias que animaram o século XX, pois uma das maiores características desse século foi a luta pela abertura do que ainda não tem figura, luta pelo advento daquilo que não se esgota na repetição compulsiva do homem atual e de seus modos.

Não se tratava apenas de um processo conflituoso de ampliação e universalização de direitos individuais ou de efetivação de demandas de redistribuição de riquezas. Embora tais aspectos sejam essenciais para compreendermos as lutas revolucionárias do século XX, perderemos uma dimensão

importante de seu impulso se não compreendermos também que, “até o final, o século foi de fato o século do advento de outra humanidade, de mudança radical do que é o homem. E é nesse sentido que permaneceu fiel às extraordinárias rupturas mentais de seus primeiros anos”.¹⁴

Talvez seja o caso de lembrar aqui dessa crença que perpassa os movimentos mais relevantes no campo da política, da filosofia e da estética do século xx, a saber, a crença de que algo como o “homem novo” estava ao alcance. Há uma espécie de estranho acordo a respeito da necessidade de um tempo capaz de nos livrar do esgotamento da determinação essencial do homem. Tudo se passa como se, para além da defesa de uma sociedade mais justa, livre e igualitária, pulsasse, no interior da demanda revolucionária que animou o século xx, *este obscuro desejo de nos livrarmos de nós mesmos*, desejo de anular nossa própria imagem. Talvez seja o caso de dizer: não há luta revolucionária sem esse desejo.

É possível afirmar que essas lutas podem ser encontradas nas discussões próprias aos campos da estética, da política, das clínicas da subjetividade, da filosofia. Em vários momentos de nossa história recente, elas mostraram grande força para mover a história, engajar sujeitos na capacidade de viver para além do presente. No entanto, vemos hoje um grande esforço em apagar essa história, isso quando não

14 Badiou, Alain. *O século*. Aparecida: Ideias e Letras, 2007, p. 23.

se trata de apenas criminalizá-la, como se as tentativas do passado em escapar das limitações da figura atual do homem devessem ser compreendidas, em sua integralidade, como a simples descrição de processos que necessariamente se realizariam como catástrofe. Como se não fosse mais possível olhar para trás e pensar em maneiras novas de recuperar os momentos nos quais o tempo para e as possibilidades de metamorfose do humano são múltiplas.

Assim, somos apresentados à cartilha do passado, que cheira ao enxofre da destruição, e do futuro, que não pode ser muito diferente daquilo que já existe. Talvez seja o caso, então, de dizer que tudo o que, brandos ou não, os defensores de tal cartilha conseguirão é bloquear nossa capacidade de agir a partir de uma humanidade por vir, acostumar-nos com um presente no qual ninguém acredita e do qual muitos já se cansaram. Ou seja, elevar o medo a afeto central da política.

Para responder a tal cartilha, devemos dizer que, se não há política sem o desejo de nos livrarmos de nós mesmos, de nos livrarmos de nossas limitações, sem o desejo de explorar o que ainda não tem figura, é certo que a história é o campo no interior do qual esse desejo aprende a se orientar melhor. Que esse aprendizado não seja em linha reta, que ele se equivoque e muitas vezes se perca, isso é apenas uma maneira de insistir em consequências próprias a todo e qualquer aprendizado. Com o aprendizado a respeito da força de nossa liberdade e nossa inventividade, não seria diferente.

O INDIVÍDUO NÃO É A MEDIDA DE TODAS AS COISAS

Notemos ainda um ponto. Talvez seja correto afirmar que *não podemos nos livrar do desejo de nos livrarmos de nós mesmos*, pois essa luta por um homem novo não é um delírio arbitrário de “recomeçar tudo do zero” sem levar em conta a violência que o zero parece implicar. Na verdade, ela é a realização mais bem acabada de uma inquietude e desenraizamento que determinam, de maneira essencial, a experiência moderna da subjetividade. A palavra “novo” no interior do sintagma “homem novo” não significa algo como uma nova essência, mas o movimento interno ao sujeito moderno de não se deixar esgotar no círculo de suas determinações identitárias atualmente postas.

Essa é uma característica maior do conceito de sujeito desde sua definição moderna. Sartre, por exemplo, não teve muita dificuldade em encontrar nessa impossibilidade de esgotamento o traço fundamental do conceito de liberdade.¹⁵

15 Ver: Sartre, Jean-Paul. *Situations philosophiques*. Paris: Gallimard, 1990, pp. 71-2. Sartre insiste em que a liberdade moderna exige um momento de liberdade negativa que pode ser encontrada já em Descartes. Como ele mesmo dirá, a respeito da transcendência cartesiana: “Reconhecemos neste poder de escapar, de se mover, de se retirar para trás, uma prefiguração da negatividade hegeliana. A dúvida alcança todas as proposições que afirmam algo fora de nosso pensamento, ou seja, posso colocar todos os existentes em parênteses, estou em pleno exercício de minha liberdade quando eu, mesmo vazio e nada, nadifico tudo o que existe”. [tradução do autor]

Nesse sentido, nada mais tradicionalmente enraizado em nossas formas de vida que a procura pelo “homem novo”,¹⁶ Nada mais tradicional que a necessidade de uma revolução social que seja, ao mesmo tempo, revolução subjetiva.

O pensamento liberal teme a reflexão sobre a impossibilidade de esgotar o sujeito nas determinações identitárias atualmente postas, porque isso quebra sua tentativa de defender, custe o que custar, a primazia do indivíduo. Uma das bases da teoria liberal sobre o político é a compreensão do vínculo social como uma espécie de contrato entre indivíduos. Nesse suposto contrato, os indivíduos fundariam instituições como o Estado mediante a garantia de que poderão agir, em larga medida e por meio de uma negociação astuta, em função de seus sistemas particulares de interesse.¹⁷ Ou seja, sob a forma contratualista, o vínculo social aparece como uma associação entre indivíduos. Algo muito próximo da maneira como o livre mercado aparecerá para o pensamento liberal como o espaço onde indivíduos podem trabalhar na defesa de seus sistemas particulares e egoístas de interesses.

¹⁶ Para uma análise sistemática da indeterminação própria a uma certa tradição da reflexão moderna sobre o sujeito, tomo a liberdade de remeter aos três primeiros capítulos de: Safatle, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, op. cit.

¹⁷ Ver, por exemplo: Lebrun, Gerard. “Contrato social ou negócio de otário?”. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 226.

Um dos traços fundamentais da esquerda, entretanto, está na recusa em compreender a sociedade como uma associação entre indivíduos que entram virtualmente em acordo a fim de realizar, da melhor maneira possível, seus interesses particulares. Para a esquerda, a consequência fundamental dessa distorção é a compreensão da “liberdade” simplesmente como o nome que damos para o sistema de defesa dos interesses particulares dos indivíduos, de suas propriedades privadas e de seus modos de expressão.

Em última instância, toda extensão do conceito de liberdade acaba por ser pensada como modulação do direito de propriedade. No entanto, essa noção de liberdade talvez seja uma forma muito difundida de patologia social, pois, ao impor uma atomização social desagregadora, nos impede de ver como, no interior do meu próprio interesse, pulsa algo mais do que a mera emulação de um sistema particularista. Ela impede a compreensão de como o sujeito é sempre habitado por algo que não se deixa pensar sob a forma do indivíduo..

O pensamento conservador procura criticar tal ideia ao tentar nos fazer acreditar que toda ditadura é necessariamente baseada na crítica do individualismo. Como se nossa democracia estivesse segura lá onde o individualismo impera. A prova disso seria o fato de situações de anomia, famílias desagregadas e crise econômica serem pretensamente o terreno fértil para ditaduras. Um pouco

como quem diz: lá onde a família, a prosperidade e a crença na lei não funcionam bem, lá onde os esteios do indivíduo entram em colapso, a voz sedutora dos discursos totalitários está à espreita.

Se realmente quisermos pensar a extensão do totalitarismo, será interessante perguntar por que personalidades autoritárias aparecem também em famílias muito bem ajustadas e sólidas, em sujeitos muito bem adaptados a nossas sociedades e a nosso padrão de prosperidade. Teríamos surpresas interessantes se estudássemos o perfil psicológico daqueles que votam em governos que criam sistemas globais de fichamento e controle de populações, rondas contra imigrantes, alimentam a xenofobia e a lógica da fronteira.

Isso explica por que não foram poucos aqueles que, no século XX, insistiram que o indivíduo moderno é, na verdade, produzido pela internalização de profundos processos disciplinares e repressivos. A boa questão é: com o que preciso me conformar para poder ser reconhecido como indivíduo dotado de interesses “próprios”? O que preciso perder e fazer calar para que tudo o que se apresenta à minha experiência só possa ser pensado como experiência de um indivíduo?

Sofre-se muitas vezes por não ser um indivíduo, ou seja, por não ter à sua disposição as condições sociais necessárias para a afirmação de uma individualidade almejada. No entanto, sofre-se também por ser *apenas* um indivíduo. Há um sofrimento vindo da incapacidade em pensar aquilo

que, dentro de si mesmo, não se submete à forma coerente de uma pessoa fortemente individualizada com sua identidade compulsivamente afirmada. Esta é uma das lições mais importantes de Sigmund Freud, com sua ideia de que o próprio processo de formação da individualidade, de constituição do Eu é indissociável de experiências patológicas de sofrimento.¹⁸ Nesse caso, sofre-se exatamente por ser um indivíduo. A esquerda deve ser sensível a tal modalidade de sofrimento social.

Infelizmente, esse sofrimento, em vez de funcionar como motor de desenvolvimento subjetivo, muitas vezes se exterioriza e se transforma em medo social compulsivo contra tudo o que parece colocar em xeque nossa “identidade”, as “crenças do nosso povo”. Ele acaba por servir como causa de um sistema paranoico de defesa contra toda alteridade real.

Não é por outra razão que onde há a insistência em compreender a sociedade como um mero conjunto de indivíduos surge sempre o outro lado da moeda: a necessidade de expulsar, de levantar fronteiras contra tudo o que não porta a minha imagem. O que nos explica por que sociedades fortemente individualistas, como aquelas que encontramos nos EUA e em certos países europeus, são sempre

¹⁸ Freud, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Companhia, 2011.

assombradas pelo fantasma do corpo estranho que está prestes a invadi-las, a destruir seus costumes e hábitos arraigados. Não há individualismo sem lógica social da exclusão.

Por outro lado, como todos sabemos que o atomismo de ser *apenas* um indivíduo é dificilmente suportável, esse isolamento tende, muitas vezes, a ser compensado com alguma forma de retorno a figuras de comunidades espirituais e religiosas. A vida contemporânea nos demonstrou que individualismo e religiosidade, liberalismo e restrições religiosas dogmáticas, longe de serem antagônicos, transformaram-se nos dois polos complementares e paradoxais do mesmo movimento pendular. Muito provavelmente, teremos de conviver com os resultados políticos dessa patologia social bipolar. Cada vez fica mais claro como o pensamento conservador se articula, em escala mundial, por meio da restrição da pauta do debate social apelando ora para as “liberdades individuais”, ora para “nossos valores cristãos”.

PARA ALÉM DE UMA DICOTOMIA

Feita essa digressão sobre o desejo de nos livrarmos de nós mesmos e sobre a reação liberal-conservadora pela hipóstase da figura do indivíduo, talvez possamos introduzir uma questão clássica para a esquerda. Ela concerne à maneira de se relacionar a dois modelos de ação política, um que pulsa

a partir das rupturas e outro que desloca com mais vagar as peças no tabuleiro político. Esses modelos se cristalizaram nas palavras “reforma” e “revolução”. Dar conta da experiência política do século XX é, em larga medida, responder sobre qual destino devemos dar a essa dicotomia tão usada no passado recente.

É possível que tenha chegado a hora de dizer com clareza que dificilmente encontraremos uma dicotomia mais empobrecedora e equivocada para a reflexão política do que esta que separa “reforma” e “revolução”, prática reformista e pensamento revolucionário. Não foram poucas as vezes, no entanto, que essa dicotomia foi pressuposta em análises de situações político-sociais. Não se trata aqui de retomar as nuances de discussão tão rica, que perpassa a história da esquerda desde, ao menos, a querela de Lênin contra Kautsky. Trata-se simplesmente de lembrar dois equívocos complementares que ainda hoje parecem nos guiar.

O primeiro consiste em elevar a revolução à condição de modelo único de acontecimento dotado de verdade. O que não tiver seu potencial disruptivo e instaurador não vale uma luta política, não deve mobilizar nosso engajamento. Se revoluções saem do horizonte histórico de uma época, então esse tempo será visto necessariamente como um tempo morto, desprovido de acontecimentos. Ele será a descrição inelutável da mortificação da existência. O resultado de tal elevação da revolução a modelo único de

acontecimento dotado de verdade é, no entanto, a incapacidade de operar distinções.

Um dos sinais da inteligência consiste na capacidade de saber operar distinções. Pensando em algo parecido, Pascal costumava dividir os homens entre aqueles que têm “espírito de *finesse*” e aqueles que têm “espírito de geômetra”. Os primeiros eram capazes de se fixar e imergir nos detalhes, encontrar distinções sutis, mas corriam o risco de se perder em suas sutilezas. Já os segundos conseguiam apreender rapidamente totalidades, como um geômetra que desenha figuras. No entanto, eles corriam o risco de cegar-se para aquilo que não era tão grande. Era claro que a verdadeira inteligência estava na capacidade de viver entre dois espíritos, como se um precisasse a todo momento corrigir a hipóstase do outro.

Se quisermos ser pascalianos, podemos afirmar que os que só têm olhos para revoluções talvez estejam muito fascinados pelo seu próprio espírito de geômetra. A falta de *finesse* na análise política, entretanto, pode ser catastrófica por levar processos acumulados de transformação a serem simplesmente perdidos. Diga-se de passagem, os primeiros a não cometer esse equívoco são exatamente os socialmente mais vulneráveis. Eles têm bastante clareza a respeito do que não estão dispostos a perder e de quanto vale o que já foi conquistado. Ignorar essa consciência tácita dos mais vulneráveis é a maneira mais segura de a esquerda caminhar para o raquitismo eleitoral.

Se esse é um dos equívocos sempre à espreita quando se aceita a dicotomia entre reforma e revolução, o outro consistirá em recusar todo e qualquer processo revolucionário, como se estivéssemos diante de alguma forma de momento de desvario da história. No limite, toda revolução é simplesmente criminalizada, ou seja, só analisada pelos seus erros, pelas suas mortes, pelas suas distorções. Para tais pessoas, é difícil compreender que *um acontecimento verdadeiro não garante a sequência de suas consequências*.¹⁹ Mais do que um projeto claro, as revoluções foram o ato violento de abertura de novas sequências – um ato que mobiliza expectativas contraditórias, que coloca em circulação valores cuja determinação de sua significação será objeto de embates também violentos. Por isso, uma revolução é uma causa a partir da qual não é possível calcular, com segurança, qual série de consequências virá.

¹⁹ Esta é a base de minha divergência de fundo em relação às análises de meu amigo Ruy Fausto sobre a história revolucionária do século XX, assim como em relação à sua tendência a criminalizar toda a extensão da história das revoluções. A esse respeito, ver: Fausto, Ruy. *A esquerda difícil*. São Paulo: Perspectiva, 2007. Posso concordar com a necessidade de criticar os fracassos das revoluções em implementar uma estrutura política de institucionalização da liberdade, mas não se segue daí que as revoluções tenham sido projetos, em sua essência, totalitários. Elas eram projetos no interior dos quais várias possibilidades estavam postas. Que as possibilidades totalitárias tenham, na maioria das vezes, ditado os rumos das revoluções apenas demonstra, mais uma vez, que a esquerda democrática não sabe como governar e intervir nas tendências da governabilidade.

Talvez seja importante dizer, no entanto, que uma revolução não deve ser um objetivo político. Essa afirmação não se deve ao fato de as consequências dos processos revolucionários serem incalculáveis, imprevisíveis. Em alguns momentos, raros, dispomo-nos, devemos e precisamos confiar no incalculável. Na verdade, uma revolução não deve ser objetivo político simplesmente porque não sabemos como produzi-la, não há uma linha causal entre um conjunto de condições sócio-históricas e uma revolução.

Quantas vezes uma revolução parecia às portas, suas condições pareciam completamente dadas e, no entanto, ela fracassou? E quantas vezes revoltas absolutamente imprevistas acabaram por acontecer, como as que vemos agora no mundo árabe? Revoluções são sempre improváveis, fruto de uma série contingente de acontecimentos. Seria mais honesto reconhecer que a história é o processo que transforma contingências em necessidades. Uma transformação que só é visível *a posteriori*. Assim, o que devemos fazer é não recusar esses processos contingentes e inesperados que têm a força de romper o tempo. Não recusar já é muita coisa.

Por outro lado, deve-se entender que uma sequência de reformas profundas provoca um salto qualitativo a partir do qual dificilmente se volta para trás. Este era o caminho de uma das mais impressionantes experiências da esquerda no século xx, experiência sobre a qual ainda temos muito o

que meditar, a saber, o socialismo democrático de Salvador Allende.

Hoje, defender uma sequência substantiva de reformas é muito mais difícil do que defender rupturas radicais de molde revolucionário, pois mais perigosa é uma mudança que está ao alcance de nossas mãos do que a que está fora do alcance de nossa visão. Lutar por reformas sem perder de vista o fato de que processos incalculáveis podem acontecer – mais do que um conselho político, isso talvez seja uma forma de vida.

UMA TEORIA DO PODER NÃO É UMA TEORIA DO GOVERNO

As discussões sobre como pensar a história das revoluções sempre acabam por se confrontar com um problema clássico a respeito da distinção entre processo revolucionário e gestão da revolução. Slavoj Žižek colocou bem o problema ao lembrar que a questão espinhosa sempre se refere ao dia seguinte à revolução. Esta é uma maneira de lembrar que há algo de profundamente verdadeiro, embora por outras razões, na ladainha direitista de que “a esquerda não sabe governar”.

A esquerda conseguiu desenvolver uma teoria clara e sofisticada do poder. Sabemos como funciona o poder soberano. Da mesma forma, sabemos como a biopolítica vai se estabelecendo como poder disciplinar em esferas institucionais

relativamente autônomas quanto a um poder central. Temos uma crítica extensa aos processos de interversão da racionalidade em dominação. Em suma, sabemos como fazer uma crítica do poder, assim como sabemos como transformar tal crítica em mola de desenvolvimento da política.

No entanto, como lembra Giorgio Agamben, a esquerda raramente viu como tarefa pensar uma teoria do governo. Foi Michel Foucault quem primeiramente lembrou que não há teoria do governo, a não ser a teoria liberal.²⁰ Vários problemas se seguem daí.

Ter uma teoria do poder não implica ter uma teoria do governo. Por isso, muitas vezes acabamos caindo em versões de algum “decisionismo” fascinado por um conceito quase teológico como o de “vontade política”. Um pouco como um candidato de esquerda à Presidência que, na eleição de 2010, propunha mudanças econômicas radicais, calote na dívida pública etc. Ao ser perguntado sobre como faria isso sem maioria no Congresso e como evitaria a desarticulação da economia, sua resposta foi: “Com vontade política forte”. Dificilmente alguém ficou convencido com aquela resposta, e não sem razão. Da esquerda espera-se um detalhamento minucioso dos processos governamentais que devem ser postos em prática para realizar suas propostas. Espera-se

20 Ver: Foucault, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Editora, 2008.

também capacidade de se antecipar às dificuldades e apresentar alternativas críveis. O que não se espera são diatribes genéricas contra o capitalismo e ausência de reflexão sobre práticas de governo.

Há uma história instrutiva a respeito do governo de Salvador Allende. Num dia de 1973, em meio às graves crises que o governo chileno estava enfrentando, o ministro Carlos Matus foi conversar com Pablo Neruda. Já à porta da casa do poeta, ele foi recebido com as seguintes perguntas: “Afinal, o que está acontecendo com nosso governo? Por que não conseguimos fazer as coisas funcionarem?”. O ministro, com um ar de desolação, disse: “Você é escritor. Para escrever basta vontade?”. Neruda respondeu: “Não. É preciso saber fazer e, sobretudo, saber romper com formas gastas”. “Sim”, disse o ministro, “é necessário técnica. Pois bem, em política é a mesma coisa”. O escritor baixou a cabeça em silêncio e tristeza, como quem dissesse: “Agora é muito tarde, agora é muito tarde”.

Infelizmente, no entanto, quando não é o decisionismo que reina, encontramos na esquerda uma ingenuidade maior, a saber, a crença de que práticas do governo são um conjunto neutro de técnicas e técnicos que podem “funcionar bem” quando dirigidos de forma adequada. Um belo exemplo nesse sentido foi fornecido pelo finado Partido Comunista Italiano (PCI), o maior partido comunista fora do bloco soviético. Durante anos, ele esteve à margem do governo, conquistando

prefeituras importantes (como Bolonha) a fim de se credenciar para comandar o Estado nacional.

Quando isso ocorreu, e seu secretário-geral, Massimo D'Alema, assumiu o cargo de primeiro-ministro, tudo o que passou em sua cabeça foi provar que era capaz de governar e de realizar os ajustes fiscais exigidos para que a Itália participasse da zona do euro. Ajustes que a direita nunca conseguiria fazer devido à oposição dos sindicatos, mas que o PCT fez (e a banca financeira europeia agradece com a mão no lado esquerdo do peito). O resultado foi a impressão de indistinção fundamental entre a lógica de governo da direita e da esquerda. Só que a conta pelo descontentamento com os ajustes foi paga pela esquerda (que hoje simplesmente não existe na Itália).

De fato, é preciso lembrar que nenhuma técnica é neutra. Por isso, uma das questões abertas que ainda merece resposta é: quais são as técnicas de governo à altura das aspirações de modernização política próprias à esquerda? Quando assumimos a lógica e o discurso de certa eficácia típicos da direita, já perdemos o jogo. Pois aí precisaremos jogar o jogo completo, um jogo cujas regras foram feitas para serem transgredidas "em silêncio". Nesse caso, a pior técnica é aquela que mimetiza a lógica do adversário.

Quando isso acontece, vemos ou o patético espetáculo de um lento processo de degradação da governabilidade, com a famosa transformação dos governantes de esquerda

em figuras que mimetizam as práticas de corrupção e os valores da direita, ou a guinada em direção ao centralismo totalitário (única forma de conservar o governo quando não se sabe como governar).

Lembrar isso é uma forma de criticar a defesa de que “a decisão política não pode ser estrangida pela economia” – maneira errônea de defender o espaço do político contra a lógica administrativa que visa a impor modos de gestão da vida. Tal equívoco levou Alain Badiou a retomar esta frase famosa de Robespierre, pronunciada à ocasião da condenação de Lavoisier: “A república não necessita de cientistas”. Badiou chega a afirmar que ela apresenta a essência do político, na medida em que “a república não tem necessidades”, ou seja, “a política, quando existe, funda seu próprio princípio quanto ao real e não tem necessidade de nada a não ser dela própria”.

Afirmações dessa natureza ignoram a necessidade de pensar em uma teoria do governo. Elaborá-la supõe, por exemplo, ter de submeter a decisão política a certos estrangimentos vindos da economia (o que implica resgatar a economia política) e das necessidades. Até porque, por mais óbvio que isso possa parecer, o homem é este ser dividido que, por um lado, é sujeito de um desejo de ruptura, de reconfiguração de sua forma de vida e, por outro, precisa de geladeiras cheias.

Anular as geladeiras, ou seja, instaurar a política no solo de uma cruzada contra o “serviço dos bens”, dizer que

a república não tem necessidades e simplesmente ignorar o peso dos sistemas particulares de interesse só vai nos fazer perder as condições de realizar nosso desejo de reconfiguração do campo do político e de nossas formas de vida. *Afirmar que o indivíduo não é a medida de todas as coisas não significa afirmar que ele não é medida de coisa alguma.*

Esse é um erro comum que encontramos em certa tradição da esquerda. Até porque vale a pena lembrar que *o indivíduo nunca é apenas o indivíduo*. Em certos momentos, ele é o ponto de reflexão a partir do qual a vida social se volta contra si mesma. Nesses casos, o sofrimento do individual serve para mostrar os impasses de um conceito abstrato de universal, pois desvela o ponto cego de processos que justificam sua violência servindo-se da perspectiva onisciente da realização da história. O indivíduo sabe que *a violência da justificação é a maneira mais segura de tais processos não se realizarem*.

Talvez este seja o verdadeiro sentido de uma afirmação capital de Lênin: "Comunismo é: todo o poder aos soviets, mais a eletrificação de todo o país". Seria o caso de acrescentar a seguinte ideia: com a eletrificação de todo o país, ou seja, com o reconhecimento da necessidade dos indivíduos, é possível que a população acredite nos soviets; sem isso, os soviets virarão palavra morta, pois *não existe socialismo na miséria*. Na miséria, existe apenas miséria.

Conclusão

Este pequeno livro não tinha por objetivo fornecer análises completas de processos políticos, mas oferecer uma cartografia inicial de questões que podem orientar o pensamento na definição da pauta de uma esquerda renovada. A insistência no igualitarismo e na recuperação do conceito de soberania popular foi apenas uma estratégia para lembrar que não há esquerda lá onde se abandonam ideias como a centralidade dos processos de redistribuição institucionalizados como política de Estado, a indiferença em relação às diferenças identitárias, o universalismo que exige a criação de Estados pós-identitários, a crença no caráter produtivo da violação política do Direito, a defesa incondicional do direito de resistência como direito humano fundamental.

Por outro lado, a experiência histórica do século xx deve nos servir para reconhecer que os fracassos de uma ideia não implicam seu abandono, mas maior consciência de sua falibilidade. Nesse sentido, poderíamos lembrar aqui de Adorno e afirmar que agir tendo em vista a consciência de nossa

falibilidade é a primeira condição para uma ação moral. Não há ideia que não precise inicialmente fracassar para posteriormente poder se realizar. Isso pode nos abrir a uma ação feita a partir da consciência de nossa falibilidade, que por isso mesmo é capaz de implicar modificação radical nos modelos de engajamento e na nossa capacidade de compreender o sentido das contingências e das situações empíricas.

Todas essas questões, no entanto, foram postas tendo em vista apenas um objetivo, a saber, a necessidade da esquerda de sair de um cômodo e depressivo fatalismo. É bem possível que dentro de alguns anos a configuração do embate político esteja tão mudada, a demanda por valores de esquerda esteja tão presente da Grécia à França, do Brasil ao Egito, que teremos dificuldades em explicar como era possível que, pouco tempo antes, acreditássemos que só nos restava nos acostumarmos ao pior.

Se há algo que a história nos ensinou é um pouco de humildade diante do acontecimento. A imprevisibilidade do acontecimento e a instabilidade da história deveriam nos economizar a tentativa de legislar sobre aquilo de que um sujeito é capaz, sobre o que pode ser uma humanidade por vir. Até porque, como dizia Hegel, cuja filosofia da história foi tão malcompreendida e cuja recuperação é tão urgente:

Na história mundial, por meio das ações dos homens, é produzido em geral algo outro do que visam e alcançam, do que

imediatamente sabem e querem. Eles realizam seus interesses, mas com isso é produzido algo outro que permanece no interior, algo não presente em sua consciência e em sua intenção.²¹

Neste exato momento, não sabemos o que fazemos, mas sabemos que há um mundo que lentamente desaba. Muito desse desabamento é graças exatamente a essas ações que fazemos sem saber o que fazemos, pois o processo histórico que destrói os limites de uma época é sempre animado pelo que ainda não encontra forma para ser posto como representação da consciência ou da intenção.

No entanto, em certos momentos, estamos dispostos a confiar nesse “algo outro” cujo conteúdo ainda permanece subterrâneo, ainda não realizado na “existência presente” (“gegenwärtige Dasein”) e que, por isso, bate violentamente contra o mundo exterior como o que se bate contra uma casca.

Tal confiança descobre a força de transformar o que lhe aparece inicialmente como opaco, como *páthos* cujo objeto desconhece o regime de presença da consciência e da intenção, em acontecimento portador de uma nova ordem possível. É nesses momentos raros em que essa confiança sobe à cena do mundo que a história se faz.

21 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 42. [tradução do autor]

Sobre o autor

Vladimir Safatle é professor livre-docente do departamento de filosofia da Universidade de São Paulo (USP) e bolsista de produtividade do CNPq. Foi professor visitante das universidades Paris VII, Paris VIII, de Toulouse e de Louvain (França). É colunista do jornal *Folha de S. Paulo* e um dos coordenadores do Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (Latesfip) da USP. É autor de, entre outros, *A paixão do negativo: Lacan e a dialética* (Unesp, 2006), *Lacan* (Publifolha, 2007), *Cinismo e falência da crítica* (Boitempo, 2008), *Fetichismo: colonizar o outro* (Civilização Brasileira, 2010) e *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento* (Martins Fontes, no prelo).