BOITEMPO
EDITORIAL
O ÓDIO À
DEMOCRACIA
JACQUES RANCIÈRE

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer 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.

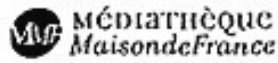
É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico 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: ***LeLivros.site*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

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

BOITEMPO
EDITORIAL
O ÓDIO À
DEMOCRACIA
JACQUES RANCIÈRE



Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication 2014
Carlos Drummond de Andrade de la Médiathèque de la Maison de France, bénéficie du soutien
du Ministère français des Affaires Étrangères et Européennes.

Este livro, publicado no âmbito do Programa de Apoio à Publicação 2014
Carlos Drummond de Andrade da Mediateca da Maison de France, contou com o apoio
do Ministério francês das Relações Exteriores e Europeias.

O ÓDIO À DEMOCRACIA

Jacques Rancière

TRADUÇÃO
Mariana Echalar

BOITEMPO
EDITORIAL

Copyright desta edição © Boitempo Editorial, 2014
Copyright © La Fabrique éditions, 2005

Título original: *La haine de la démocratie*

Coordenação editorial Ivana Jinkings
Edição Bibiana Leme e Isabella Marcatti
Assistência editorial Thaisa Burani
Tradução Mariana Echalar
Preparação João Alexandre Peschanski
Revisão Fernanda Guerriero Antunes
Texto sobre o autor Artur Renzo
Capa Ronaldo Alves
Diagramação Carlos Renato e Vanessa Lima
Produção Carlos Renato

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

R151o

Rancière, Jacques, 1940-
O ódio à democracia / Jacques Rancière ; tradução Mariana Echalar. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2014.
Tradução de: La haine de la démocratie

ISBN 978-85-7559-400-1

1. Socialismo. 2. Democracia. I. Título.

14-14369 CDD: 321.8
CDU: 321.7

É vedada a reprodução de qualquer parte
deste livro sem a expressa autorização da editora.

Este livro atende às normas do acordo ortográfico em vigor desde janeiro de 2009.

1ª edição: setembro de 2014

BOITEMPO EDITORIAL
Jinkings Editores Associados Ltda.
Rua Pereira Leite, 373
05442-000 São Paulo SP
Tel./fax: (11) 3875-7250 / 3872-6869
editor@boitempoeditorial.com.br | www.boitempoeditorial.com.br
www.boitempoeditorial.wordpress.com | www.facebook.com/boitempo
www.twitter.com/editoraboitempo | www.youtube.com/imprensaboitempo

SUMÁRIO

Introdução	7
Da democracia vitoriosa à democracia criminosa	13
A política ou o pastor perdido	47
Democracia, república, representação	67
As razões de um ódio	91
Sobre o autor	123

INTRODUÇÃO

Uma jovem que mantém a França em suspense com o relato de uma agressão imaginária; adolescentes que se recusam a tirar o véu na escola; o déficit da Previdência Social; Montesquieu, Voltaire e Baudelaire desbancando Racine e Corneille nos textos apresentados nos exames finais do ensino médio; assalariados que fazem manifestações pela manutenção do sistema de aposentadoria; uma *grande école** que cria um curso com seleção paralela; o avanço dos *reality shows*, do casamento homossexual e da reprodução

---

* As *grandes écoles* são estabelecimentos de ensino superior, de grande prestígio, que recrutam seus alunos em concursos altamente competitivos e nas quais estudou geralmente a elite política e econômica da França. (N. E.)

artificial. É inútil procurar o que une acontecimentos de natureza tão distinta. Centenas de filósofos ou sociólogos, cientistas políticos ou psicanalistas, jornalistas ou escritores já forneceram a resposta em livros e mais livros, artigos e mais artigos, programas e mais programas de televisão. Segundo eles, todos esses sintomas traduzem um mesmo mal; todos esses efeitos têm uma única causa. Ela se chama democracia, *isto é*, o reino dos desejos ilimitados dos indivíduos da sociedade de massa moderna.

É preciso ver bem o que torna essa acusação singular. É óbvio que o ódio à democracia não é novidade. É tão velho quanto a democracia, e por uma razão muito simples: a própria palavra é a expressão de um ódio. Foi primeiro um insulto inventado na Grécia Antiga por aqueles que viam a ruína de toda ordem legítima no inominável governo da multidão. Continuou como sinônimo de abominação para todos os que acreditavam que o poder cabia de direito aos que a ele eram destinados por nascimento ou eleitos por suas competências. Ainda hoje é uma abominação para aqueles que fazem da lei divina revelada o único fundamento legítimo da organização das comunidades humanas. A violência desse ódio é atual, não há dúvida. No entanto, não é ele o objeto deste livro, pelo simples fato de que não tenho nada em comum com aqueles que o proferem, portanto, não tenho nada que discutir com eles.

Ao lado desse ódio à democracia, a história conheceu as formas de sua crítica. A crítica reconhece sua existência, com o propósito de estabelecer seus limites. A crítica da democracia

conheceu duas grandes formas históricas. Houve a arte dos legisladores aristocratas e doutos, que quiseram compor com a democracia, considerada um fato incontornável. A redação da Constituição dos Estados Unidos é o exemplo clássico desse trabalho de composição de forças e equilíbrio dos mecanismos institucionais destinado a tirar do fato democrático o melhor que se podia tirar dele, mas ao mesmo tempo contê-lo estritamente para preservar dois bens considerados sinônimos: o governo dos melhores e a defesa da ordem proprietária. Naturalmente o sucesso dessa crítica em ato alimentou o sucesso de seu contrário. O jovem Marx não teve nenhuma dificuldade para desvendar o reino da propriedade no fundamento da constituição republicana. Os legisladores republicanos não fizeram nenhum mistério disso. Mas ele soube estabelecer um padrão de pensamento que ainda não se esgotou: as leis e as instituições da democracia formal são as aparências por trás das quais e os instrumentos com os quais se exerce o poder da classe burguesa. A luta contra essas aparências tornou-se então a via para uma democracia "real", uma democracia em que a liberdade e a igualdade não seriam mais representadas nas instituições da lei e do Estado, mas seriam encarnadas nas próprias formas da vida material e da experiência sensível.

O novo ódio à democracia que é o objeto deste livro não pertence propriamente a nenhum desses modelos, embora combine elementos tomados de uns e de outros. Seus porta-vozes habitam todos os países que se declaram não apenas Estados

democráticos, mas democracias *tout court*. Nenhum reivindica uma democracia mais real. Ao contrário, todos dizem que ela já é real demais. Nenhum se queixa das instituições que dizem encarnar o poder do povo nem propõe medidas para restringir esse poder. A mecânica das instituições que encantou os contemporâneos de Montesquieu, Madison ou Tocqueville não lhes interessa. É do povo e de seus costumes que eles se queixam, não das instituições de seu poder. Para eles, a democracia não é uma forma de governo corrompido, mas uma crise da civilização que afeta a sociedade e o Estado através dela. Daí o vaivém que, à primeira vista, pode parecer estranho. Os mesmos críticos que não se cansam de denunciar essa América democrática da qual viria todo o mal do respeito das diferenças, do direito das minorias e da *affirmative action* [ação afirmativa] que mina nosso universalismo republicano são os primeiros a aplaudir quando essa mesma América trata de espalhar sua democracia pelo mundo através da força das armas.

Na realidade, o discurso duplo sobre a democracia não é novo. Nós nos acostumamos a ouvir que a democracia era o pior dos governos, com exceção de todos os outros. Mas o novo sentimento antidemocrático traz uma versão mais perturbadora da fórmula. O governo democrático, diz, é mau quando se deixa corromper pela sociedade democrática que quer que todos sejam iguais e que todas as diferenças sejam respeitadas. Em compensação, é bom quando mobiliza os indivíduos apáticos da sociedade democrática para a energia da guerra em defesa dos valores da civilização, aqueles da luta das civilizações. O novo

ódio à democracia pode ser resumido então em uma tese simples: só existe uma democracia boa, a que reprime a catástrofe da civilização democrática. As próximas páginas procuram analisar a formação e esclarecer as implicações dessa tese. Não se trata apenas de descrever uma forma da ideologia contemporânea. Informa-nos também sobre o estado do nosso mundo e o que se entende por política. Assim, pode nos ajudar a compreender de modo positivo o escândalo contido na palavra democracia e encontrar o caráter incisivo de sua ideia.

DA DEMOCRACIA VITORIOSA À DEMOCRACIA CRIMINOSA

"A democracia ergue-se no Oriente Médio." Com esse título, uma revista que carrega a bandeira do liberalismo econômico comemorou, há algum tempo, o sucesso das eleições no Iraque e as manifestações de Beirute contra a Síria[1]. O elogio da democracia vitoriosa veio acompanhado apenas de comentários que especificavam a natureza e os limites dessa democracia. Ela triunfava, como explicava antes de mais nada o artigo, apesar dos protestos daqueles idealistas para quem a democracia é o governo do povo por ele mesmo e, portanto, não pode ser trazida

---

1 "Democracy stirs in the Middle East", *The Economist*, 3 mar. 2005.

de fora pela força das armas. Ela triunfava, por conseguinte, se soubéssemos considerá-la de um ponto de vista realista, separando seus benefícios práticos da utopia do governo do povo por ele mesmo. Mas a lição dada aos idealistas nos obrigava a ser realistas ao extremo. A democracia triunfava, mas era necessário ter em mente tudo que seu triunfo significava: levar a democracia a outro povo não é levar apenas os benefícios do Estado constitucional, eleições e imprensa livres. É levar também a bagunça.

Ainda nos lembramos da declaração do ministro da Defesa norte-americano sobre os saques que ocorreram após a queda de Saddam Hussein. Ele disse, em síntese, que havíamos levado a liberdade aos iraquianos. Ora, a liberdade é também a liberdade de errar. A declaração não é apenas um gracejo de circunstância. Faz parte de uma lógica que pode ser reconstituída a partir de seus membros isolados: a democracia, por não ser o idílio do governo do povo por ele mesmo, por ser a desordem das paixões ávidas de satisfação, pode e até deve ser trazida de fora pelas armas de uma superpotência, entendendo-se por superpotência não simplesmente um Estado que dispõe de uma força militar desproporcional, mas, de modo mais geral, do poder de controlar a desordem democrática.

Os comentários que acompanham as expedições dedicadas a propagar a democracia pelo mundo nos lembram de argumentos mais antigos, que evocavam a irresistível expansão da democracia, mas num registro muito menos triunfal. Na verdade,

parafraseiam as análises apresentadas trinta anos atrás, na Conferência Trilateral, para demonstrar o que era chamada então de *crise* da democracia[2].

A democracia ergue-se no rastro dos exércitos norte-americanos, apesar daqueles idealistas que protestam em nome do direito dos povos de dispor de si mesmos. Trinta anos atrás, o relatório acusava o mesmo tipo de idealistas, os *value-oriented intellectuals* [intelectuais orientados por valores], que alimentavam uma cultura de oposição e defendiam um excesso de atividade democrática, fatal tanto para a autoridade da coisa pública quanto para a ação pragmática dos *policy-oriented intellectuals* [intelectuais orientados pela política]. A democracia ergue-se, mas a desordem ergue-se com ela: os saqueadores de Bagdá, que se aproveitam da nova liberdade democrática para aumentar seu bem em detrimento da propriedade comum, lembram, de sua maneira um tanto primitiva, um dos grandes argumentos que havia trinta anos propunham a "crise" da democracia: a democracia, diziam os relatores, significa o aumento irresistível de demandas que pressiona os governos, acarreta o declínio da autoridade e torna os indivíduos e os grupos rebeldes à disciplina e aos sacrifícios exigidos pelo interesse comum.

---

[2] Michel J. Crozier, Samuel P. Huntington e Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission* (Nova York, New York University Press, 1975). A Comissão Trilateral, espécie de clube de reflexão formado por homens de Estado, especialistas e homens de negócios dos Estados Unidos, da Europa ocidental e do Japão, foi criada em 1973. Muitas vezes o crédito de ter elaborado as ideias da futura "nova ordem mundial" é atribuído a ela.

Assim, os argumentos que apoiam as campanhas militares destinadas ao avanço mundial da democracia revelam o paradoxo que o uso mais comum dessa palavra encerra hoje. A democracia parece ter dois adversários. De um lado, opõe-se a um inimigo claramente identificado, o governo do arbitrário, o governo sem limites que denominamos, conforme a época, tirania, ditadura ou totalitarismo. Mas essa oposição evidente esconde outra, mais íntima. O bom governo democrático é aquele capaz de controlar um mal que se chama simplesmente vida democrática.

A demonstração que se fazia em *The Crisis of Democracy* [A crise da democracia] é a seguinte: o que provoca a crise do governo democrático nada mais é que a intensidade da vida democrática. Mas essa intensidade e a ameaça subsequente se apresentavam com um duplo aspecto. De um lado, a "vida democrática" identificava-se com o princípio anárquico, que afirmava o poder do povo, do qual os Estados Unidos, assim como outros Estados ocidentais, conheceram as consequências extremas nos anos 1960 e 1970: uma contestação militante permanente, que intervinha em todos os aspectos da atividade dos Estados e desafiava todos os princípios do bom governo (a autoridades dos poderes públicos, o saber dos especialistas e o *savoir-faire* dos pragmáticos).

O remédio para esse excesso de vitalidade é, sem dúvida, conhecido desde Pisístrato, se acreditarmos em Aristóteles[3]. Consiste em orientar para outros fins as energias febris que se ativam na

[3] Aristóteles, *A constituição de Atenas* (São Paulo, Hucitec, 1995), cap. XVI.

cena política, desviá-las para a busca da prosperidade material, da felicidade privada e dos laços de sociedade. Infelizmente, a solução boa já revelava o reverso: diminuir as energias políticas excessivas, favorecer a busca da felicidade individual e das relações sociais era favorecer a vitalidade de uma vida privada e de formas de interação social que acarretavam uma multiplicação de aspirações e demandas. E estas, é claro, tinham um efeito duplo: tornavam os cidadãos indiferentes ao bem público e minavam a autoridade de governos intimados a responder a essa espiral de demandas que emanavam da sociedade.

O enfrentamento da vitalidade democrática assumia assim a forma de um *double bind* [duplo vínculo] simples de resumir: ou a vida democrática significava uma ampla participação popular na discussão dos negócios públicos, e isso era ruim, ou significava uma forma de vida social que direcionava as energias para as satisfações individuais, e isso também era ruim. A boa democracia deveria ser então uma forma de governo e de vida social capaz de controlar o duplo excesso de atividade coletiva ou de retração individual inerente à vida democrática.

Esta é a forma comum com que os especialistas enunciam o paradoxo democrático: a democracia, como forma de vida política e social, é o reino do excesso. Esse excesso significa a ruína do governo democrático e, portanto, deve ser reprimido por ele. Essa quadratura do círculo estimulou no passado a engenhosidade dos artistas das constituições. Mas esse tipo de arte é pouco apreciado hoje em dia. Os governantes passam bastante bem

sem ele. O fato de as democracias serem "ingovernáveis" prova superabundantemente a necessidade de serem governadas e, para eles, é legitimação suficiente do cuidado que tomam justamente em governá-las. Mas as virtudes do empirismo governamental só conseguem convencer os que governam. Os intelectuais precisam de outra moeda, sobretudo do lado de cá do Atlântico e principalmente na França, onde eles estão muito próximos do poder e ao mesmo tempo são excluídos de seu exercício. Um paradoxo empírico, para eles, não pode ser tratado com armas da bricolagem governamental. Veem nele a consequência de um vício original, de uma perversão no próprio âmago da civilização, cujo princípio se empenham em perseguir. Para eles, trata-se de desatar o equívoco do nome, de fazer de "democracia" não mais o nome comum de um mal e do bem que ocura, mas apenas o nome do mal que nos corrompe.

Enquanto os exércitos norte-americanos trabalhavam para a expansão democrática no Iraque, era lançado na França um livro que discutia a democracia no Oriente Médio sob uma nova luz. Intitulava-se *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* [As tendências criminosas da Europa democrática]*. O autor, Jean-Claude Milner, desenvolvia, por uma análise sutil e rigorosa, uma tese tão simples quanto radical. O crime presente da democracia europeia era pedir a paz no Oriente Médio, isto é, uma solução

* Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* (Paris, Verdier, 2003). (N. E.)

pacífica do conflito israelo-palestino. Ora, essa paz só podia significar uma coisa: a destruição de Israel. As democracias europeias propunham sua paz para resolver o problema israelense. Mas a paz democrática europeia não era nada mais que o resultado do extermínio dos judeus da Europa. A Europa unida na paz e na democracia tornou-se possível depois de 1945 por uma única razão: o território europeu, em virtude do sucesso do genocídio nazista, estava livre do único povo que criava obstáculos à realização de seu sonho, ou seja, os judeus. A Europa sem fronteiras é, na verdade, a dissolução da política, que está sempre às voltas com totalidades limitadas, na sociedade cujo princípio é, ao contrário, a ilimitação. A democracia moderna significa a destruição do limite político pela lei de ilimitação própria da sociedade moderna. A vontade de passar por cima de qualquer limite é servida e ao mesmo tempo emblematizada pela invenção moderna por excelência: a técnica. Ela culmina hoje com a vontade de se livrar, pelas técnicas da manipulação genética e da inseminação artificial, das próprias leis da divisão sexual, da reprodução sexuada e da filiação. A democracia europeia é o modo de sociedade que carrega essa vontade. Para chegar a seus fins, ela precisava se livrar, segundo Milner, do povo cujo próprio princípio de existência é o da filiação e da transmissão, o povo que carrega o nome que significa esse princípio, ou seja, o povo que carrega o nome de judeu. Foi precisamente isso, diz ele, que o genocídio lhe rendeu por meio de uma invenção homogênea com o princípio da sociedade democrática, a invenção

técnica da câmara de gás. A Europa democrática, conclui, nasceu do genocídio, e dá continuidade à tarefa querendo submeter o Estado judeu às condições de sua paz, que são as condições do extermínio dos judeus.

Há várias maneiras de se considerar essa argumentação. Podemos contrapor a sua radicalidade as razões do senso comum e da precisão histórica, por exemplo, perguntando se o regime nazista pode ser tão facilmente considerado um agente do triunfo europeu da democracia, salvo por uma artimanha da razão ou por uma teleologia providencial da história. Inversamente, podemos analisar a coerência interna dessa argumentação a partir do cerne do pensamento do autor, ou seja, uma teoria do nome, articulada com a triplicidade lacaniana do simbólico, do imaginário e do real[1]. Tomarei aqui uma terceira via: considerar o núcleo da argumentação não de acordo com sua extravagância aos olhos do senso comum ou seu pertencimento à rede conceitual do pensamento de um autor, mas do ponto de vista da paisagem comum que essa argumentação singular nos permite reconstituir, daquilo que ela nos deixa entrever do deslocamento que a palavra "democracia" sofreu, em duas décadas, na opinião intelectual dominante.

No livro de Milner, esse deslocamento se resume pela conjunção de duas teses. A primeira opõe de maneira radical o

[1] Remeto à obra mestra de Jean-Claude Milner, *Os nomes indistintos* (Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2007).

nome de judeu e o de democracia; a segunda divide essa oposição entre duas humanidades: uma humanidade fiel ao princípio da filiação e da transmissão, e uma humanidade que se esqueceu desse princípio e persegue um ideal de autoengendramento que é também um ideal de autodestruição. Judeu e democracia estão em oposição radical. Essa tese marca a reviravolta daquilo que, na época da Guerra dos Seis Dias ou do Sinai, ainda estruturava a percepção dominante da democracia. Naquele tempo, Israel era enaltecido por ser uma democracia. Entendia-se por democracia uma sociedade governada por um Estado que assegurava a liberdade dos indivíduos e a participação da maioria na vida pública. As declarações dos direitos humanos representavam a carta magna dessa relação de equilíbrio entre a força reconhecida da coletividade e a liberdade assegurada dos indivíduos. O contrário da democracia chamava-se então totalitarismo. A linguagem dominante denominava totalitários os Estados que, em nome da força da coletividade, negavam ao mesmo tempo os direitos dos indivíduos e as formas constitucionais da expressão coletiva: eleições livres, liberdade de expressão e de associação. O nome de totalitarismo pretendia significar o próprio princípio dessa dupla negação. O Estado total era o Estado que suprimia a dualidade do Estado e da sociedade, estendendo sua esfera de exercício à totalidade da vida de uma coletividade. Nazismo e comunismo eram vistos como os dois paradigmas desse totalitarismo, fundamentados em dois conceitos que pretendiam transcender a separação entre Estado

e sociedade: raça e classe. O Estado nazista era considerado de acordo com o ponto de vista que ele próprio havia afirmado, o do Estado fundamentado na raça. O genocídio judeu era entendido, portanto, como a realização da vontade declarada por esse Estado de suprimir uma raça degenerada e portadora de degeneração.

O livro de Milner oferece a exata inversão dessa crença dominante em tempos passados: agora a virtude de Israel é significar o contrário do princípio democrático; o conceito de totalitarismo deixou de ter valia, o regime nazista e sua política racial perderam toda especificidade. Existe uma razão muito simples para isso: as propriedades que eram atribuídas ao totalitarismo, concebido como um Estado que devorava a sociedade, tornaram-se simplesmente as propriedades da democracia, concebida como uma sociedade que devora o Estado. Se Hitler, cuja preocupação principal não era a expansão da democracia, pode ser visto como o agente providencial dessa expansão, é porque os antidemocratas de hoje chamam de democracia a mesma coisa que os partidários da "democracia liberal" do passado chamavam de totalitarismo: a mesma coisa às avessas. O que era denunciado antigamente como princípio estatal da totalidade fechada é denunciado hoje como princípio social da ilimitação. O princípio chamado democracia torna-se o princípio abrangente da modernidade tomada como uma totalidade histórica e mundial, à qual se opõe apenas o nome judeu como princípio da tradição humana preservada. O pensador norte-americano da "crise

da democracia" ainda pode opor, a título de "choque das civilizações", a democracia ocidental e cristã a um Islã sinônimo de Oriente despótico[5]. Já o pensador francês do crime democrático propõe uma versão radicalizada da guerra das civilizações, opondo democracia, cristianismo e Islã à exceção judaica.

Portanto, numa primeira análise, podemos identificar o princípio do novo discurso antidemocrático. O retrato que ele faz da democracia tem traços que eram atribuídos antigamente ao totalitarismo. Ele passa assim por um processo de desfiguração: como se, tendo se tornado inútil o conceito de totalitarismo, moldado pelas necessidades da Guerra Fria, seus traços pudessem ser decompostos e recompostos para refazer o retrato daquilo que se supunha ser seu contrário, a democracia. Podemos acompanhar as etapas desse processo de desfiguração e recomposição. Começou na virada dos anos 1980, com uma primeira operação que punha em questão a oposição dos dois termos. O campo era o da revisão da herança revolucionária da democracia. Enfatizou-se justamente o papel da obra de François Furet, *Penser la Révolution Française**, publicada em 1978. Mas pouco se depreendeu do duplo móbil da operação que ele efetuava. Reconduzir o Terror para o centro da revolução democrática era, no nível mais visível, romper a oposição que a opinião dominante

---

[5] Samuel P. Huntington, *O choque das civilizações e a recomposição da ordem mundial* (Rio de Janeiro, Objetiva, 1997).

* François Furet, *Pensar a Revolução Francesa* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989). (N. E.)

havia estruturado. Totalitarismo e democracia, ensinava Furet, não são duas verdades opostas. O reino do terror stalinista foi antecipado no reino do terror revolucionário. Ora, o terror revolucionário não foi uma escorregadela da revolução, era consubstancial a seu projeto, uma necessidade inerente à própria essência da revolução democrática.

Deduzir o terror stalinista do terror revolucionário francês não era em si uma coisa nova. Essa análise podia se integrar à oposição clássica entre democracia parlamentar e liberal, fundamentada na restrição do Estado e na defesa das liberdades individuais, e democracia radical e igualitária, que sacrifica os direitos dos indivíduos à religião do coletivo e à fúria cega das multidões. A nova denúncia da democracia terrorista parecia conduzir à refundação de uma democracia liberal e pragmática, finalmente livre dos fantasmas revolucionários do corpo coletivo.

Mas essa leitura simples esquece o duplo móbil da operação. A crítica do Terror tem um fundo duplo. A chamada crítica liberal, que apela dos rigores totalitários da igualdade diante da sábia república das liberdades individuais e da representação parlamentar, estava subordinada desde o princípio a uma crítica muito diferente, para a qual o pecado da revolução não é seu coletivismo, mas, ao contrário, seu individualismo. Nessa perspectiva, a Revolução Francesa foi terrorista não por ter ignorado os direitos dos indivíduos, mas, ao contrário, por tê-los consagrado. Iniciada pelos teóricos da contrarrevolução logo depois da Revolução Francesa, levada adiante pelos socialistas utópicos na

primeira metade do século XIX, consagrada no fim do mesmo século pela jovem ciência sociológica, essa leitura predominante se enuncia da seguinte maneira: a revolução é a consequência do pensamento das Luzes e de seu princípio primeiro, a doutrina "protestante", que eleva o julgamento dos indivíduos isolados, em vez das estruturas e das crenças coletivas. Desfazendo as velhas solidariedades que monarquia, nobreza e Igreja haviam tecido, a revolução protestante dissolveu o laço social e atomizou os indivíduos. O Terror é a consequência rigorosa dessa dissolução e da vontade de recriar, pelo artifício das leis e das instituições, um laço que apenas as solidariedades naturais e históricas podem tecer.

O livro de Furet repôs essa doutrina no lugar de honra. Ele mostrava que o terror revolucionário era consubstancial à própria revolução, porque toda a dramaturgia revolucionária se baseava na ignorância das realidades históricas profundas que a tornavam possível. Ela ignorava que a verdadeira revolução, a das instituições e dos costumes, já havia sido realizada nas profundezas da sociedade e nas engrenagens da máquina monárquica. Consequentemente, a revolução só podia ser a ilusão de começar do nada, no registro da vontade consciente, uma revolução já feita. Só podia ser um artifício do Terror, esforçando-se para dar um corpo imaginário a uma sociedade desfeita. A análise de Furet se vale das teses de Claude Lefort sobre a democracia como poder desincorporado[6]. Mas baseia-se mais ainda na obra que lhe forneceu o

[6] Ver Claude Lefort, *A invenção democrática* (Belo Horizonte, Autêntica, 2011).

fundamento de seu raciocínio, ou seja, a tese de Augustin Cochin sobre o papel das "sociedades de pensamento" que deram origem à Revolução Francesa[7]. Augustin Cochin, como sublinhou Furet, não era apenas um monarquista partidário da Ação Francesa, mas, também, um espírito educado na ciência sociológica durkheimiana. Era, na verdade, o exato legatário dessa crítica da revolução "individualista", transmitida pela contrarrevolução ao pensamento "liberal" e à sociologia republicana, que é o fundamento real das denúncias do "totalitarismo" revolucionário. O liberalismo exibido pela *intelligentsia* francesa, desde os anos 1980, é uma doutrina de base dupla. Por trás da reverência às Luzes e à tradição anglo-americana da democracia liberal e dos direitos do indivíduo, reconhecemos a denúncia absolutamente francesa da revolução individualista rompendo o corpo social.

O duplo móbil da revolução permite compreender a formação do antidemocratismo contemporâneo. Permite compreender a inversão do discurso sobre a democracia consecutiva ao desmoronamento do império soviético. De um lado, a queda desse império foi saudada, por um período bastante breve, como a vitória da democracia sobre o totalitarismo, a vitória das liberdades individuais sobre a opressão do Estado, simbolizada por aqueles direitos humanos reivindicados pelos dissidentes soviéticos ou pelos operários poloneses. Esses direitos "formais" foram

[7] Augustin Cochin, *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne* (Paris, Copernic, 1978).

o primeiro alvo da crítica marxista, e o desmoronamento dos regimes construídos sobre a pretensão de promover uma "democracia real" parecia ser a revanche. Mas, por trás da saudação obrigatória aos vitoriosos direitos humanos e à democracia recuperada, o que acontecia era o inverso. Uma vez que o conceito de totalitarismo não tinha mais uso, a oposição de uma boa democracia dos direitos humanos e das liberdades individuais à má democracia igualitária e coletivista também se tornou obsoleta. A crítica dos direitos humanos recuperou imediatamente todos os seus direitos. Podia-se enunciar à maneira de Hannah Arendt: os direitos humanos são uma ilusão, porque são os direitos do homem nu, desprovido de direitos. São os direitos ilusórios dos homens que foram expulsos de suas casas, de sua terra e de qualquer cidadania por regimes tirânicos. Conhecemos a simpatia que essa análise tem angariado em tempos recentes. De um lado, dá um apoio oportuno às campanhas humanitárias e libertadoras de Estados que, em nome da democracia militante e militar, defendem os direitos desses sem-direitos. De outro, inspirou a análise de Giorgio Agamben, que transforma o "estado de exceção" no conteúdo real de nossa democracia[8]. Mas essa crítica também pode se enunciar à maneira daquele marxismo que a queda do império soviético e o enfraquecimento dos movimentos de emancipação no Ocidente disponibilizavam de novo para

[8] Ver Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2. ed., Belo Horizonte, UFMG, 2010) e Jacques Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", *South Atlantic Quarterly*, v. 103, n. 2-3, 2004.

qualquer uso: os direitos do homem são os direitos dos indivíduos egoístas da sociedade burguesa.

A questão é saber quem são esses indivíduos egoístas. Marx entendia que eram os detentores dos meios de produção, ou seja, a classe dominante, da qual o Estado dos direitos humanos era o instrumento. A sabedoria contemporânea vê as coisas de outro modo. E, de fato, basta uma série de ínfimos deslocamentos para dar aos indivíduos egoístas uma feição completamente diferente. Em primeiro lugar, substituamos "indivíduos egoístas" por "consumidores ávidos", o que não deverá causar estranheza. Identifiquemos esses consumidores ávidos a uma espécie social histórica, o "homem democrático". Lembremos por fim que a democracia é o regime da igualdade e podemos concluir: os indivíduos egoístas são os homens democráticos. E a generalização das relações mercantis, cujo emblema são os direitos do homem, não é nada mais que a realização da exigência febril de igualdade que atormenta os indivíduos democráticos e arruína a busca do bem comum encarnada no Estado.

Escutemos, por exemplo, a música dessas frases que descrevem o triste estado em que nos coloca o reino daquilo que a autora chama de *democracia providencial*:

> As relações entre o médico e o paciente, o advogado e o cliente, o padre e o crente, o professor e o aluno, o trabalhador e o assistido amoldam-se cada vez mais ao modelo das relações contratuais entre indivíduos iguais, ao modelo das relações fundamentalmente igualitárias que se

> estabelecem entre um prestador de serviços e seu cliente. O homem democrático se impacienta diante de qualquer competência, inclusive a do médico ou do advogado, que põe em questão sua própria soberania. As relações que ele mantém com os outros perdem seu horizonte político ou metafísico. Todas as práticas profissionais tendem a se banalizar [...]. O médico torna-se pouco a pouco um assalariado da Previdência Social; o padre, um assistente social e um distribuidor de sacramentos [...]. É que a dimensão do sagrado – da crença religiosa, da vida e da morte, dos valores humanistas ou políticos – se enfraqueceu. As profissões que instituíam uma forma, mesmo que indireta ou modesta, aos valores coletivos são afetadas pelo esgotamento da transcendência coletiva, seja religiosa, seja política.[9]

Essa longa deploração procura descrever o estado de nosso mundo tal como o moldou o homem democrático em suas diversas figuras: consumidor indiferente de medicamentos ou sacramentos; sindicalista que tenta tirar cada vez mais do Estado-providência; representante de minoria étnica que exige o reconhecimento de sua identidade; feminista que milita a favor das cotas; aluno que considera a escola um supermercado onde o cliente é quem manda. Mas seguramente a música dessas frases que afirmam descrever nosso mundo cotidiano numa era de hipermercados e *reality shows* vem de mais longe. Essa "descrição" do nosso cotidiano já foi feita, tal e qual, há 150 anos, nas páginas do *Manifesto Comunista*:

---

[9] Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle* (Paris, Gallimard, 2002), p. 169-70.

> [a burguesia] afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio. [Ela] despojou de sua auréola todas as atividades até então reputadas como dignas e encaradas com piedoso respeito. Fez do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta, do sábio seus servidores assalariados.*

A descrição dos fenômenos é a mesma. O que a socióloga contemporânea oferece de novo não são fatos, mas uma interpretação. O conjunto desses fatos tem para ela uma única causa, a impaciência do homem democrático, que trata qualquer relação por um só e mesmo modelo: "as relações *fundamentalmente igualitárias* que se estabelecem entre um prestador de serviços e seu cliente"[10]. O texto original dizia que a burguesia "substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma *única* liberdade sem escrúpulos: a do comércio"; a única igualdade que ela conhece é a igualdade mercantil, que repousa sobre a exploração cínica e brutal, sobre a desigualdade fundamental da relação entre o "prestador" do serviço trabalho e o "cliente" que compra sua força de trabalho. O texto modificado substituiu "burguesia" por outro sujeito, "o homem democrático".

---

* Karl Max e Friedrich Engels, *Manifesto Comunista* (São Paulo, Boitempo, 1998), p. 42. (N. E.)

[10] Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle*, cit., p. 169-70. Grifo meu.

A partir daí, é possível transformar o reino da exploração em reino da igualdade e identificar sem nenhuma cerimônia a igualdade democrática com a "troca igual" da prestação mercantil. O texto revisto e corrigido de Marx diz, em resumo: a igualdade dos direitos humanos traduz a "igualdade" da relação de exploração que é o ideal consumado dos sonhos do homem democrático.

A equação democracia = ilimitação = sociedade que sustenta a denúncia dos "crimes" da democracia pressupõe, portanto, uma operação tripla: em primeiro lugar, reduzir a democracia a uma forma de sociedade; em segundo lugar, identificar essa forma de sociedade com o reino do indivíduo igualitário, subsumindo nesse conceito todo tipo de propriedades distintas, desde o grande consumo até as reivindicações dos direitos das minorias, passando pelas lutas sindicais; e, em terceiro lugar, atribuir à "sociedade individualista de massa", assim identificada com a democracia, a busca de um crescimento indefinido, inerente à lógica da economia capitalista.

O rebaixamento do político, do sociológico e do econômico a um único plano refere-se de bom grado à análise tocquevilleana da democracia como igualdade de condições. Mas essa referência supõe uma reinterpretação muito simplista de *A democracia na América**. Tocqueville entendia por "igualdade de condições" o fim das antigas sociedades divididas em ordens, e não o reino de um indivíduo ávido por consumir cada vez mais. E a questão da democracia

---

* 2. ed., São Paulo, Martins Fontes, 2005. (N. E.)

era para ele, em primeiro lugar, a das formas institucionais adequadas para regular essa nova configuração. Para transformar Tocqueville no profeta do despotismo democrático e no pensador da sociedade de consumo, é necessário reduzir seus dois calhamaços a dois ou três parágrafos de um único capítulo do segundo, em que ele trata do risco de um novo despotismo. E ainda se tem de esquecer que Tocqueville temia o poder absoluto de um senhor que dispusesse de um Estado centralizado sobre uma massa despolitizada, e não essa tirania da opinião democrática com que martelam nossos ouvidos. A redução de sua análise da democracia à crítica da sociedade de consumo passou por algumas etapas interpretativas privilegiadas[11]. Mas é resultado, sobretudo, de todo um processo de eliminação da figura política da democracia, que se realizou mediante um acerto entre descrição sociológica e julgamento filosófico.

As etapas desse processo podem ser discernidas com bastante clareza. De um lado, os anos 1980 assistiram ao desenvolvimento de certa literatura sociológica na França, escrita em geral por filósofos, que saudava a aliança selada entre a sociedade democrática e seu Estado pelas novas formas de consumo e comportamento individuais. Os livros e artigos de Gilles Lipovetsky

[11] Sobre as vias diversas e às vezes tortuosas que levaram ao neotocquevillismo contemporâneo e, em particular, sobre a reconversão da interpretação católica tradicionalista de Tocqueville em sociologia pós-moderna da "sociedade de consumo", ver Serge Audier, *Tocqueville retrouvé: genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français* (Paris, Vrin, 2004).

resumem bastante bem seu conteúdo. Era a época em que começavam a ser divulgadas na França as análises pessimistas vindas de além-mar: as dos autores do relatório da Comissão Trilateral ou de sociólogos como Christopher Lasch e Daniel Bell. Este último pôs em questão o divórcio entre as esferas da economia, da política e da cultura. Com o desenvolvimento do consumo de massa, esta última era dominada por um valor supremo, a "realização pessoal". Esse hedonismo rompia com a tradição puritana que sustentou conjuntamente o avanço da indústria capitalista e da igualdade política. Os apetites irrestritos que nasciam dessa cultura entravam em conflito direto com as exigências do esforço produtivo, como os sacrifícios requeridos pelo interesse comum da nação democrática[12]. As análises de Lipovetsky e alguns outros pretendiam contradizer esse pessimismo. Segundo eles, não havia por que temer um divórcio entre as formas do consumo de massa, baseadas na busca do prazer pessoal, e as instituições da democracia, fundadas na regra comum. Muito pelo contrário, o próprio crescimento do narcisismo consumidor punha a satisfação pessoal e a regra coletiva em perfeita harmonia. Ele produzia uma adesão mais estrita, uma adesão existencial dos indivíduos a uma democracia vivida não mais apenas como uma questão de formas institucionais

[12] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Nova York, Basic Books, 1976). É preciso notar que a exigência de um retorno aos valores puritanos ainda era articulada em Daniel Bell a uma preocupação de justiça social que desapareceu naqueles que retomaram sua problemática na França.

coercitivas, mas como "uma segunda natureza, um ambiente, um meio ambiente". Segundo Lipovetsky:

> À medida que o narcisismo cresce, a legitimidade democrática vence, ainda que no modo *cool*. ~~Os regimes democráticos~~, com seu pluralismo de partidos, suas eleições, seu direito à informação, têm parentesco cada vez mais estreito com a sociedade personalizada do *self-service*, do teste e da liberdade combinatória. [...] Aqueles mesmos que só se interessam pela dimensão privada da vida permanecem presos ao funcionamento democrático das sociedades por laços criados pelo processo de personalização.[13]

Mas reabilitar "o individualismo democrático" contra as críticas vindas da América era realizar, na verdade, uma operação dupla. Por um lado, enterrar uma crítica anterior da sociedade de consumo, a que predominava nos anos 1960-1970, quando as análises pessimistas ou críticas da "era da opulência" feitas por Frank Galbraith ou David Riesman eram radicalizadas por Jean Baudrillard num modo marxista. Baudrillard denunciava as ilusões de uma "personalização" inteiramente submetida às exigências mercantis e via nas promessas do consumo a falsa igualdade que mascarava "a democracia *ausente* e a igualdade inencontrável"[14]. A nova sociologia

---

[13] Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain* (Paris, Gallimard, 1983), p. 145-6. [Ed. bras.: *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*, Barueri, Manole, 2009.]

[14] Jean Baudrillard, *La société de consommation: ses mythes, ses structures* (Paris, S.G.P.P., 1970), p. 88. [Ed. port.: *A sociedade de consumo*, 2. ed., Lisboa, Edições 70, 2010.]

do consumidor narcisista suprimia a oposição entre a igualdade representada e a igualdade ausente. Afirmava a positividade desse "processo de personalização" que Baudrillard analisou como um engodo. Transformando o consumidor alienado de antigamente — no narciso que brinca livremente com os objetos e os signos do universo mercantil, identificava de maneira positiva democracia e consumo. Com isso, oferecia complacentemente essa democracia "reabilitada" a uma crítica mais radical. Refutar a discordância entre individualismo de massa e governo democrático era demonstrar um mal muito mais profundo. Era estabelecer positivamente que a democracia não era nada mais do que o reino do consumidor narcisista, que varia suas escolhas eleitorais tal qual varia seus prazeres íntimos. Aos alegres sociólogos pós-modernos respondiam os austeros filósofos à moda antiga. Lembravam que a política, como a definiam os antigos, era a arte de viver junto e a busca do bem comum, que o próprio princípio dessa busca e dessa arte era a distinção clara entre a esfera dos negócios comuns e o reino egoísta e mesquinho da vida privada e dos interesses domésticos. O retrato "sociológico" da alegre democracia pós-moderna assinalava a ruína da política, subjugada dali em diante a uma forma de sociedade governada pela única lei da individualidade consumidora. Por outro lado, contra isso, era preciso recuperar, com Aristóteles, Hannah Arendt e Leo Strauss, o sentido puro de uma política desimpedida das expectativas do consumidor democrático. Na prática, o indivíduo consumidor encontrou muito naturalmente sua identificação na figura do assalariado que defende de

maneira egoísta privilégios arcaicos. Sem dúvida ainda temos na memória a onda literária que rebentou no momento das greves e manifestações do outono de 1995 para recordar a esses privilegiados a consciência do viver junto e a glória da vida pública, que eles desonravam com seus interesses egoístas. Contudo, mais do que esses usos circunstanciais, o que conta é a identificação solidamente estabelecida entre o homem democrático e o indivíduo consumidor. O conflito dos sociólogos pós-modernos e dos filósofos à moda antiga estabeleceu essa identificação sem nenhuma dificuldade, sobretudo porque os antagonistas apenas apresentavam, num dueto bem regrado por uma revista ironicamente intitulada *Le Débat* [O debate], as duas faces da mesma moeda, a mesma equação lida em dois sentidos opostos.

Assim se realizou, num primeiro momento, a redução da democracia a um estado de sociedade. Resta compreender o segundo momento do processo, o que fez da democracia assim definida não mais apenas um estado social que invadiu indevidamente a esfera política, mas uma catástrofe antropológica, uma autodestruição da humanidade. Esse passo a mais passou por outro acerto entre filosofia e sociologia, menos pacífico em seu desenrolar, mas que conduziu ao mesmo resultado. O palco foi a discussão sobre a escola. O contexto inicial da discussão dizia respeito à questão do fracasso escolar, isto é, o fracasso da instituição escolar em dar chances iguais às crianças oriundas das classes mais modestas. Tratava-se de saber, portanto, como se devia entender a igualdade na escola ou pela escola. A chamada

tese sociológica apoiava-se nos trabalhos de Bourdieu e Passeron, isto é, na evidenciação das desigualdades sociais ocultas nas formas aparentemente neutras da transmissão escolar do saber. Ela propunha tornar a escola mais igual, tirando-a da fortaleza em que havia se refugiado para se proteger da sociedade: mudando as formas da sociedade escolar e adaptando o conteúdo do ensino oferecido aos alunos mais carentes de herança cultural. A chamada tese republicana defendia o oposto: aproximar a escola da sociedade era torná-la mais homogênea com a desigualdade social. A escola trabalhava pela igualdade na estrita medida em que, abrigada pelos muros que a separavam da sociedade, podia se dedicar à tarefa que lhe era própria: distribuir igualmente a todos, sem considerar origem ou destinação social, o universal dos saberes, utilizando para esse fim de igualdade a forma da relação necessariamente desigual entre o que sabe e o que aprende. Era preciso reafirmar essa vocação, historicamente encarnada na escola republicana de Jules Ferry.

O debate parecia referir-se, portanto, às formas da desigualdade e aos meios da igualdade. Contudo, os termos eram extremamente ambíguos. Que o porta-bandeira dessa tendência tenha sido o livro *De l'école* [Da escola], de Jean-Claude Milner, mostra essa ambiguidade*. O livro de Milner dizia coisa muito diferente do que se queria ler nele na época. Ele se preocupava muito pouco em pôr o universal a serviço da igualdade. Estava

* Jean-Claude Milner, *De l'école* (Paris, Seuil, 1984). (N. E.)

muito mais preocupado com a relação entre saberes, liberdades e elites. E, muito mais do que em Jules Ferry, inspirava-se em Renan e em sua visão das elites cultas responsáveis pelas liberdades num país ameaçado pelo despotismo inerente ao catolicismo[15]. A oposição da doutrina republicana à doutrina "sociológica" era, na verdade, a oposição de uma sociologia a outra. Mas o conceito de "elitismo republicano" permite ocultar o equívoco. O núcleo duro da tese foi encoberto pela simples diferença entre o universal republicano e as particularidades e desigualdades sociais. O debate parecia referir-se ao que o poder público podia e devia fazer para remediar por seus próprios meios as desigualdades sociais. Muito rapidamente, porém, a perspectiva se corrigiu e a paisagem se alterou. No decorrer das denúncias do aumento inexorável da falta de cultura, ligado à explosão da cultura de supermercado, a raiz do mal foi identificada: era, é claro, o individualismo democrático. O inimigo que a escola republicana enfrentava não era mais a sociedade desigual, da qual ela tinha de afastar o aluno, mas, sim, o próprio aluno, que havia se tornado o representante por excelência do homem democrático, o ser imaturo, o jovem

[15] A tese de Renan é resumida em *Oeuvres complètes: la réforme intellectuelle et morale* (Paris, Calmann-Lévy, s.d.), t. 1, p. 325-346. Não é contraditório que em Renan essa tese venha acompanhada de uma patente nostalgia do povo católico medieval, que colocava seu trabalho e sua fé a serviço da grande obra das catedrais. As elites devem ser "protestantes", isto é, individualistas e esclarecidas, e o povo deve ser "católico", isto é, compacto e mais crente do que culto; de Guizot a Taine ou Renan, esse é o cerne do pensamento das elites do século XIX.

consumidor embriagado de igualdade, cuja carta magna eram os direitos humanos. A escola, como se diria em breve, sofria de um único mal, a Igualdade, encarnada naquele mesmo que ela tinha de ensinar. E o que era alcançado pela autoridade do professor não era mais o universal do saber, mas a própria desigualdade, tomada como manifestação de uma "transcendência":

> Não há mais lugar para nenhum tipo de transcendência, é o indivíduo que é erigido em valor absoluto e, se alguma coisa de sagrado persiste, é ainda a santificação do indivíduo, por meio dos direitos humanos e da democracia [...] Eis, portanto, por que a autoridade do professor está arruinada: por essa priorização da igualdade, ele não é mais do que um trabalhador comum, que se encontra diante de usuários e é levado a discutir de igual para igual com o aluno, que acaba por se instalar como juiz de seu mestre.[36]

O mestre republicano, aquele que transmite às almas virgens o saber universal que torna igual, transforma-se simplesmente no representante de uma humanidade adulta em via de extinção em proveito do reino generalizado da imaturidade, a última testemunha da civilização, opondo em vão as "sutilezas" e as "complexidades" de seu pensamento à "muralha" de um mundo fadado ao reino monstruoso da adolescência. Ele se torna o espectador desiludido da grande catástrofe civilizacional, cujos sinônimos são consumo, igualdade, democracia ou imaturidade. Diante dele, o "colegial

---

[36] Jean-Louis Thiriet, "L'école malade de l'égalité", *Le Débat*, n. 92, nov.-dez. 1996.

imberbe que exige contra Platão ou Kant o direito a sua própria opinião" é o representante da espiral inexorável da democracia embriagada de consumo e o testemunho do fim da cultura, a não ser que isso seja o tornar-se cultura de qualquer coisa, do "hipermercado dos estilos de vida", da "club-mediterraneação do mundo*" e da "entrada de toda a existência na esfera do consumo"[17]. É inútil entrar nos detalhes da inesgotável literatura que nos adverte, já há algum tempo, semana após semana, das novas manifestações do "embalo da democracia" ou do "veneno da fraternidade"[18]: pérolas de alunos, testemunhando os efeitos devastadores da igualdade dos usuários, ou manifestações altermundialistas de jovens iletrados "embriagados de generosidade primaveril"[19], *reality shows* apresentando o testemunho assustador de um totalitarismo que Hitler não poderia imaginar[20] ou a fabulação de uma jovem

---

* Referência a Club Méditerranée, mais conhecida como Club Med, corporação de origem francesa que tem hotéis e *resorts* espalhados pelo mundo. (N. E.)

17 Para um desenvolvimento desses temas, o leitor curioso poderá se remeter às obras completas de Alain Finkielkraut, em especial *L'imparfait du présent* (Paris, Gallimard, 2002), ou, mais economicamente, à entrevista do mesmo autor com Marcel Gauchet, "Malaise dans la démocratie: l'école, la culture, l'individualisme", *Le Débat*, n. 51, set.-out. 1988. Para uma versão mais descolada, no estilo neocatólico *punk*, ver as obras completas de Maurice Dantec.

18 Alain Finkielkraut, *L'imparfait du présent*, cit., p. 164.

19 Ibidem, p. 200.

20 Jean-Jacques Delfour, "Loft Story: une machine totalitaire", *Le Monde*, 19 maio 2001. Sobre o mesmo tema — e no mesmo tom —, ver Damien Le Guay, *L'empire de la télé-réalité: comment accroître le "temps de cerveau humain disponible"* (Paris, Presses de la Renaissance, 2005).

que inventa uma agressão racista, em razão de um culto das vítimas "inseparável do desenvolvimento do individualismo democrático"[21]. As denúncias incessantes do desmoronamento democrático de todo pensamento e toda cultura não têm apenas a vantagem de provar *a contrario* a inestimável altitude do pensamento e a insondável profundidade da cultura daqueles que as fazem – uma demonstração que às vezes tem dificuldade de se realizar por via direta. Permitem mais profundamente situar todo fenômeno em um único e mesmo plano, atribuindo todos a uma única e mesma causa. Na verdade, a fatal equivalência "democrática" de todas as coisas é, em primeiro lugar, o produto de um método que conhece apenas uma única explicação para todo e qualquer fenômeno – movimento social, conflito religioso ou racial, efeito de moda, campanha publicitária ou outro. Assim, a adolescente que se recusa a tirar o véu em nome da religião dos pais, o aluno que opõe as razões do Corão às da ciência ou aquele que agride fisicamente o professor e os colegas judeus verão sua atitude ser colocada na conta do indivíduo democrático, desfiliado e separado de toda transcendência. E a figura do consumidor democrático embriagado de igualdade poderá se identificar, conforme o humor e as necessidades da causa, com o assalariado

[21] Lucien Karpik, "Être victime, c'est chercher un responsable", entrevista a Cécile Prieur, *Le Monde*, 22-23 ago. 2004. Sabemos da importância que a denúncia da tirania democrática praticada pelas vítimas tem na opinião dominante. Sobre esse tema, ver em especial Gilles William Goldnagel, *Les martyrocrates: dérives et impostures de l'idéologie victimaire* (Paris, Plon, 2004).

reivindicativo, com o desempregado que ocupa os escritórios da Agência Nacional para o Emprego ou com o imigrante ilegal confinado nas zonas de espera dos aeroportos. Não é de admirar que os representantes da paixão consumidora que excitam o maior furor em nossos ideólogos sejam em geral aqueles cuja capacidade de consumir é a mais limitada. A denúncia do "individualismo democrático" cobre, com pouco esforço, duas teses: a clássica dos favorecidos (os pobres querem sempre mais) e a das elites refinadas (há indivíduos demais, gente demais reivindicando o privilégio da individualidade). O discurso intelectual dominante une-se assim ao pensamento das elites censitárias e cultas do século XIX: a individualidade é uma coisa boa para as elites; torna-se um desastre para a civilização se a ela todos têm acesso.

É assim que toda a política é creditada a uma antropologia que conhece apenas uma única oposição: entre uma humanidade adulta, fiel à tradição que a institui como tal, e uma pueril, cujo sonho de se engendrar como nova conduz à autodestruição. É esse deslocamento que *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* registra com mais elegância conceitual. O tema da "sociedade ilimitada" resume em poucas palavras a abundante literatura que junta na figura do "homem democrático" o consumidor de hipermercado, a adolescente que se recusa a tirar o véu e o casal homossexual que quer ter filhos. Resume, sobretudo, a dupla metamorfose que atribuiu ao mesmo tempo à democracia a forma de homogeneidade social antes imputada ao totalitarismo e o movimento ilimitado de crescimento de si

mesmo próprio à lógica do capital[22]. Marca assim o arremate da releitura francesa do *double bind* democrático. A teoria do *double bind* opunha o bom governo democrático ao duplo excesso da vida política democrática e do individualismo de massa. A releitura francesa suprime a tensão dos contrários. A vida democrática torna-se a vida apolítica do consumidor indiferente de mercadorias, direitos das minorias, indústria cultural e bebês produzidos em laboratório. Ela se identifica pura e simplesmente com a "sociedade moderna", que ela transforma ao mesmo tempo em uma configuração antropológica homogênea. Vale notar que o denunciante mais radical do crime democrático era, vinte anos atrás, o porta-bandeira da escola republicana e laica. Na realidade, foi em torno da questão da educação que o sentido de algumas palavras — república, democracia, igualdade, sociedade — mudou. No passado, tratava-se da igualdade própria à escola republicana e de sua relação com a desigualdade social. Hoje, trata-se apenas do processo de transmissão que deve ser salvo da tendência à autodestruição contida na sociedade democrática. Tratava-se no passado de transmitir o universal do saber e seu poder de igualdade. O que se trata de transmitir hoje, e que o nome judeu resume em Milner, é

[22] Desse ponto de vista, o leitor tirará proveito da leitura de *Le salaire de l'Idéal: la théorie des classes et de la culture au XXe siècle* (Paris, Seuil, 1997), em que o mesmo Jean-Claude Milner analisa, nos termos marxistas do destino infeliz de uma "burguesia assalariada" que se torna inútil para a expansão capitalista, os processos atribuídos aqui ao desenvolvimento fatal da ilimitação democrática.

simplesmente o princípio do nascimento, o princípio da divisão sexual e da filiação.

O pai de família que submete os filhos ao "estudo farisaico" pode então assumir o lugar do professor republicano, que subtrai a criança da reprodução familiar de certa ordem social. E o bom governo, que se opõe à corrupção democrática, não precisa mais manter, por equívoco, o nome de democracia. No passado chamava-se república. Mas república não é originalmente o nome do governo da lei, do povo ou de seus representantes. República é, desde Platão, o nome do governo que garante a reprodução do rebanho humano, protegendo-o contra o inchaço de seus apetites por bens individuais ou poder coletivo. É por isso que o bom governo pode adotar outro nome, que atravessa de maneira furtiva, mas decisiva, a demonstração do crime democrático: ele recupera hoje o nome que tinha antes que o nome democracia cruzasse seu caminho. Ele se chama governo pastoral. O crime democrático encontra sua origem, então, numa cena primitiva, o esquecimento do pastor[23].

Foi o que explicitou pouco antes um livro intitulado *Le meurtre du pasteur* [O assassinato do pastor][24]. Essa obra tem um mérito

---

[23] Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, cit., p. 32. Agradeço a Jean-Claude Milner as respostas às observações que lhe dirigi sobre as teses desse livro.

[24] Benny Lévy, *Le meurtre du pasteur: critique de la vision politique du monde* (Paris, Grasset-Verdier, 2002).

incontestável: ilustrando a lógica das unidades e das totalidades desenvolvida pelo autor de *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, fornece uma figura concreta à "transcendência", tão estranhamente reivindicada pelos novos defensores da escola republicana e laica. A aflição dos indivíduos democráticos, diz, é a dos homens que perderam a medida pela qual o Um pode se conciliar com o múltiplo e os uns podem se unir em um *todos*. Essa medida não pode se fundamentar em nenhuma convenção humana, mas somente no cuidado do pastor divino, que cuida de todas as suas ovelhas e de cada uma delas. Este se manifestou por uma força que faltará sempre à palavra democrática, a força da Voz, cujo impacto, na noite de fogo, foi sentido por todos os hebreus, enquanto era dado ao pastor humano, Moisés, o cuidado exclusivo de ouvir e explicitar suas palavras e organizar seu povo segundo o ensinamento transmitido por elas.

A partir daí, tudo pode ser explicado de maneira simples, pelos males próprios ao "homem democrático" e pela divisão simples entre uma humanidade fiel ou infiel à lei da filiação. A ofensa às leis da filiação é, em primeiro lugar, uma ofensa ao vínculo da ovelha com seu pai e pastor divino. No lugar da Voz, diz Benny Lévy, os modernos colocaram o homem-deus ou o povo-rei, esse homem indeterminado dos direitos humanos que o teórico da democracia Claude Lefort transformou em ocupante de um lugar vazio. No lugar da "Voz-para-Moisés" está um "homem-deus-morto" que nos governa. E este só

pode governar fazendo-se fiador dos "pequenos prazeres" que pagam nossa grande aflição de órfãos condenados a vagar pelo império do vazio, o que significa indiferentemente o reino da democracia, do indivíduo ou do consumo[25].

[25] Ibidem, p. 313.

A POLÍTICA OU O PASTOR PERDIDO

Devemos compreender que o mal vem de mais longe. O crime democrático contra a ordem da filiação humana é, em primeiro lugar, o crime político, isto é, simplesmente a organização de uma comunidade humana sem vínculo com o Deus pai. O nome democracia implica e, a partir dele, se denuncia a própria política. Ora, esta não nasceu da descrença moderna. Antes dos modernos que cortam a cabeça dos reis para poder encher seus carrinhos à vontade nos supermercados, há os antigos e, sobretudo, os gregos, que romperam o vínculo com o pastor divino e registraram, com o duplo nome de filosofia e política, o auto de infração desse adeus. O "assassinato do pastor", diz Benny Lévy,

lê-se claramente nos textos de Platão: no *Político**, que evoca a era em que o pastor divino governava diretamente o rebanho humano; no quarto livro das *Leis***, em que é evocado mais uma vez o reino feliz do deus Cronos, que sabia que nenhum homem pode comandar os outros sem se encher de desmedida e injustiça e respondeu ao problema dando como chefes às tribos humanas membros da raça superior dos *daimones*. Mas Platão, contemporâneo a contragosto desses homens que afirmavam que o poder pertence ao povo, e não tendo outra coisa a lhes opor a não ser um "cuidado de si" incapaz de vencer a distância dos *uns* aos *todos*, teria referendado o adeus, relegando o reino de Cronos e o pastor divino à era das fábulas, ainda que tenha tido de disfarçar sua ausência com outra fábula, a de uma "república" fundada na "bela mentira" de que o deus, para garantir a boa ordem da comunidade, teria posto ouro na alma dos governantes, prata na dos guerreiros e ferro na dos artesãos.

Devemos conceder ao representante de Deus: é verdade que a política se define na separação do modelo do pastor alimentando seu rebanho. Também é verdade que podemos recusar essa separação, exigir para o pastor divino e para os pastores humanos que interpretam sua voz o governo de seu povo. A esse preço, a democracia é apenas "o império do nada", a figura última da

---

* Em *Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político* (2. ed., São Paulo, Abril Cultural, 1983, Coleção Os Pensadores). (N. E.)

** Platão, *As leis* (2. ed., São Paulo, Edipro, 2010). (N. E.)

separação política, clamando o retorno, do fundo da aflição, para o pastor esquecido. Nesse caso, podemos dar fim rapidamente à discussão. Mas também podemos considerar as coisas no sentido contrário, perguntar por que o retorno para o pastor perdido acaba por se impor como consequência última de certa análise da democracia como sociedade dos indivíduos consumidores. Nesse caso, procuraremos não o que a política rechaça, mas, ao contrário, o que da política é rechaçado pela análise que torna a democracia o estado de desmedida e aflição do qual só um deus pode nos salvar. Consideraremos o texto platônico de um ângulo diferente, portanto: não o adeus ao pastor, pronunciado por Platão no *Político*, mas, ao contrário, sua preservação nostálgica, sua presença obstinada no âmago da *República*, na qual ele serve de referência ao esboço da oposição entre o bom governo e o governo democrático.

Platão faz duas críticas à democracia que, à primeira vista, parecem se opor, mas articulam-se estritamente uma a outra. De um lado, a democracia é o reino da lei abstrata, oposta à solicitude do médico ou do pastor. A virtude do pastor ou do médico expressa-se de duas maneiras: a ciência de ambos opõe-se, em primeiro lugar, ao apetite do tirano, pois se exerce para o único proveito daqueles que eles cuidam; mas opõe-se também às leis da cidade democrática, porque se adapta ao caso apresentado por cada ovelha ou cada paciente. As leis da democracia, ao contrário, pretendem valer para todos os casos. São como receitas que um médico que está prestes a viajar deixa de uma vez por todas,

seja qual for a doença que se deva tratar. Mas essa universalidade da lei é uma aparência enganosa. Na imutabilidade da lei, não é o universal da ideia que o homem democrático honra, mas o instrumento de seu bel-prazer. Em linguagem moderna, diremos que, sob o cidadão universal da constituição democrática, devemos reconhecer o homem real, *isto é*, o indivíduo egoísta da sociedade democrática.

Esse é o ponto essencial. Platão foi o primeiro a inventar esse modo de leitura sociológica que proclamamos próprio da era moderna, a interpretação que persegue por baixo das aparências da democracia política uma realidade inversa: a realidade de um estado de sociedade em que é o homem privado, egoísta, que governa. Para ele, a lei democrática é apenas o bel-prazer do povo, a expressão da liberdade de indivíduos que têm como única lei as variações de seu humor e de seu prazer, indiferentes a qualquer ordem coletiva. Sendo assim, a palavra democracia não significa simplesmente uma forma ruim de governo e de vida política, mas, propriamente, um estilo de vida que se opõe a qualquer governo ordenado da comunidade. A democracia, diz Platão no livro VIII da *República*, é um regime político que não é regime político. Não possui uma constituição, porque tem todas. É uma feira de constituições, uma fantasia de arlequim tal qual apreciam os homens cujo grande negócio é o consumo dos prazeres e dos direitos. Mas ela não é só o reino dos indivíduos que fazem tudo a seu bel-prazer. A democracia é propriamente a inversão de todas as relações que estruturam a sociedade humana: os governantes

parecem governados e os governados, governantes; as mulheres são iguais aos homens; o pai se habitua a tratar o filho de igual para igual; o meteco e o estrangeiro tornam-se iguais ao cidadão; o professor teme e bajula alunos que, de sua parte, zombam dele; os jovens se igualam aos velhos e os velhos imitam os jovens; os próprios animais são livres e os cavalos e os burros, conscientes de sua liberdade e dignidade, atropelam aqueles que não lhes dão passagem na rua[1].

Como se vê, não falta nada à recensão dos males a que o triunfo da igualdade democrática equivale na aurora do terceiro milênio: reino do bazar e de suas mercadorias baralhadas, igualdade entre professor e aluno, demissão da autoridade, culto da juventude, paridade entre homens e mulheres, direitos das minorias, das crianças e dos animais. A longa deploração dos malefícios do individualismo de massa na era dos hipermercados e da telefonia móvel apenas acrescenta acessórios modernos à fábula platônica do indomável asno democrático.

Podemos rir, mas podemos sobretudo nos espantar disso. Não somos continuamente lembrados de que vivemos na era da técnica, dos Estados modernos, das cidades tentaculares e do mercado mundial, que não têm mais nada a ver com os vilarejos gregos que foram o local da invenção da democracia? A conclusão à qual chegamos assim é que a democracia é uma forma

[1] Idem, *La République*, VIII, 562d-563d. [Ed. bras.: *A República*, São Paulo, Perspectiva, 2006.]

política de outra era que não pode convir à nossa, salvo à custa de sérias mudanças e, em particular, de um rebaixamento da utopia do poder do povo. Mas se a democracia é essa coisa do passado, como compreender que a descrição da aldeia democrática, elaborada há 2.500 anos por um inimigo da democracia, possa valer para o retrato fiel do homem democrático na era do consumo de massa e da rede planetária? A democracia grega, segundo nos dizem, era apropriada a uma forma de sociedade que não tem mais nada a ver com a nossa. Mas isso é para nos mostrar logo em seguida que a sociedade à qual ela era apropriada tem exatamente os mesmos traços que a nossa. Como compreender essa relação paradoxal de uma diferença radical e uma perfeita semelhança? Para explicá-la, apresento a seguinte hipótese: o retrato sempre apropriado do homem democrático é produto de uma operação, ao mesmo tempo inaugural e indefinidamente renovada, que visa conjurar uma impropriedade que diz respeito ao próprio princípio da política. A sociologia divertida de um povo de consumidores displicentes, de ruas atravancadas e papéis sociais invertidos conjura o pressentimento de um mal mais profundo: que a inominável democracia seja não a forma de sociedade refratária ao bom governo e adaptada ao mau, mas o próprio princípio da política, o princípio que instaura a política, fundamentando o "bom" governo em sua própria ausência de fundamento.

Para compreender isso, retomemos a lista das reviravoltas que manifestam a desmedida democrática: os governantes são como

os governados, os jovens como os velhos, os escravos como os mestres, os alunos como os professores, os animais como seus donos. Está tudo de cabeça para baixo, sem dúvida. Mas essa desordem tranquiliza. Se todas as relações são invertidas ao mesmo tempo, parece que todas são da mesma natureza, que todas essas inversões traduzem uma mesma reviravolta da ordem natural, portanto essa ordem existe e a relação política também pertence a essa natureza. O retrato divertido da desordem da sociedade e do homem democráticos é uma maneira de pôr as coisas novamente em ordem. Se a democracia inverte a relação entre governante e governado, assim como inverte todas as outras relações, garante *a contrario* que essa relação seja homogênea com as outras e exista entre o governante e o governado um princípio de distinção tão certo quanto a relação entre aquele que engendra e aquele que é engendrado, aquele que vem antes e aquele que vem depois: um princípio que garante a continuidade entre a ordem da sociedade e a ordem do governo, porque garante sobretudo a continuidade entre a ordem da convenção humana e a da natureza.

Chamemos esse princípio de *arkhé*. Como lembrou Hannah Arendt, essa palavra significa, em grego, tanto começo quanto comando. Ela conclui logicamente que, para os gregos, significa a unidade de ambos. A *arkhé* é o comando do que começa, do que vem primeiro. É a antecipação do direito de comandar no ato do começo e a verificação do poder de começar no exercício do comando. Assim se define o ideal de um governo que seja a

realização do princípio pelo qual o poder de governar começa, de um governo que seja a exibição em ato da legitimidade de seu princípio. São apropriados para governar aqueles que têm as disposições que os tornam apropriados a esse papel, e são apropriados para serem governados aqueles que têm as disposições complementares das primeiras.

É aqui que a democracia cria confusão, ou melhor, é aqui que ela a revela. É o que mostra, no terceiro livro das *Leis*[2], uma lista que faz eco à lista das relações naturais perturbadas que apresenta, na *República*, o retrato do homem democrático. Estando admitido que em toda cidade há governantes e governados, homens que exercem a *arkhé* e homens que obedecem a seu poder, o ateniense dedica-se a recensear os títulos para ocupar uma posição ou outra tanto nas cidades quanto nas casas. Esses títulos são sete. Quatro se apresentam como diferenças que dizem respeito ao nascimento: naturalmente comandam aqueles que nasceram antes ou melhor. Esse é o poder dos pais sobre os filhos, dos velhos sobre os jovens, dos mestres sobre os escravos ou das pessoas bem-nascidas sobre os sem-nada. Seguem-se dois outros princípios que se valem da natureza, se não do nascimento. Em primeiro lugar, a "lei da natureza" celebrada por Píndaro, o poder dos mais fortes sobre os menos fortes. Decerto esse título se presta a controvérsias: como definir o mais forte? *Górgias**, que mostra toda a indeterminação do

---

[2] Idem, *Les Lois*, III, 690a-690c. [Ed. bras.: *As leis*, cit.]

* São Paulo, Perspectiva, 2011. (N. E.)

termo, conclui que esse poder só pode ser entendido de maneira adequada se for identificado com a virtude dos que sabem. E esse é precisamente o sexto título recenseado: o poder que cumpre a lei da natureza, é claro, a autoridade dos sábios sobre os ignorantes. Todos esses títulos preenchem as duas condições requeridas: primeiro, definem uma hierarquia de posições; segundo, definem-na em continuidade com a natureza – por intermédio das relações familiares e sociais no caso dos primeiros, direta no caso dos dois últimos. Os primeiros fundamentam a ordem da cidade na lei da filiação. Os segundos exigem para essa ordem um princípio superior: governa não aquele que nasceu antes ou melhor, mas simplesmente aquele que é melhor. É aqui, com efeito, que a política começa, quando o princípio do governo se separa da filiação, mas apela ao mesmo tempo à natureza, quando invoca uma natureza que não se confunde com a simples relação com o pai da tribo ou o pai divino.

Aqui começa a política. Mas é aqui também que ela encontra, no caminho que procura separar a excelência própria do direito de nascimento, um objeto estranho, um sétimo título para ocupar os lugares de superior e de inferior, um título que não é título e que, no entanto, como diz o ateniense, consideramos o mais justo: o título de autoridade "amado dos deuses", a escolha do deus acaso, o sorteio, que é o procedimento democrático pelo qual um povo de iguais decide a distribuição dos lugares.

O escândalo reside nisso: um escândalo para as pessoas de bem, que não podem admitir que seu nascimento, sua ancianidade ou

sua ciência tenha de se inclinar diante da lei da sorte; um escândalo também para os homens de Deus, que aceitam que sejamos democratas, desde que reconheçamos que tivemos de matar um pai ou um pastor para isso e, portanto, somos infinitamente culpados, em dívida inexpiável com esse pai. Ora, o "sétimo título" mostra que não há necessidade de sacrifícios ou sacrilégios para romper com o poder da filiação. Basta um lance de dados. O escândalo é simplesmente o seguinte: entre os títulos para governar, existe um que quebra a corrente, um que refuta a si mesmo. O sétimo título é a ausência de título. Essa é a confusão mais profunda expressa pela palavra democracia. Não se trata de fera rugindo, asno orgulhoso ou indivíduo guiado por seus caprichos. Está claro que essas imagens são maneiras de esconder o fundo do problema. A democracia não é o capricho das crianças, dos escravos ou dos animais. É o bel-prazer do deus, o deus do acaso, de uma natureza que arruína a si mesma como princípio de legitimidade. A desmedida democrática não tem nada a ver com uma loucura consumista qualquer. É simplesmente a perda da medida com a qual a natureza regia o artifício comunitário através das relações de autoridade que estruturam o corpo social. O escândalo é o de um título para governar completamente distinto de qualquer analogia com aqueles que ordenam as relações sociais, de qualquer analogia entre a convenção humana e a ordem da natureza. É o de uma superioridade que não se fundamenta em nenhum outro princípio além da própria ausência de superioridade.

Democracia quer dizer, em primeiro lugar, o seguinte: um "governo" anárquico, fundamentado em nada mais do que na ausência de qualquer título para governar. Mas há várias maneiras de tratar esse paradoxo. Podemos simplesmente excluir o título democrático, já que se trata da contradição de qualquer título para governar. Também podemos negar que o acaso seja o princípio da democracia, separar democracia e sorteio. Assim fazem os modernos, especialistas; como vimos, em jogar alternadamente com a diferença ou com a semelhança dos tempos. O sorteio, segundo eles, convinha aos tempos antigos e aos vilarejos economicamente pouco desenvolvidos. Como nossas sociedades modernas, feitas de tantas engrenagens delicadamente encaixadas, poderiam ser governadas por homens escolhidos por sorteio, ignorando a ciência desses frágeis equilíbrios? Encontramos para a democracia princípios e meios mais apropriados: a representação do povo soberano por seus eleitos, a simbiose entre a elite dos eleitos do povo e a elite daqueles que nossas escolas formaram no conhecimento do funcionamento das sociedades.

Mas a diferença dos tempos e das escalas não é o fundo do problema[3]. Se para nossas "democracias" o sorteio parece contrário

[3] A demonstração foi dada quando, sob um dos governos socialistas, surgiu a ideia de sortear os membros das comissões universitárias encarregadas dos processos seletivos. Nenhum argumento prático se opunha a essa medida. De fato, a população era limitada e composta por definição de indivíduos de igual capacidade científica. Uma única competência foi questionada: a competência não igualitária, a habilidade de manobrar a serviço dos grupos de pressão. Em outras palavras, a tentativa não foi longe.

a qualquer princípio sério de seleção dos governantes, é porque esquecemos o que democracia queria dizer e que tipo de "natureza" o sorteio queria contrariar. Se, ao contrário, a questão da parte que lhe cabe continuou viva na reflexão sobre as instituições republicanas e democráticas da época de Platão à de Montesquieu, se repúblicas aristocráticas e pensadores pouco preocupados com a igualdade o admitiram, é porque o sorteio era o remédio para um mal bem mais sério e ao mesmo tempo bem mais provável do que o governo dos incompetentes: o governo de certa competência, o dos homens capazes de tomar o poder pela intriga. A partir daí, o sorteio foi objeto de um formidável trabalho de esquecimento[4]. Opomos com muita naturalidade a justiça da representação e a competência dos governantes a sua arbitrariedade e aos riscos mortais da incompetência. Mas o sorteio nunca favoreceu mais os incompetentes do que os competentes. Se ele se tornou impensável para nós, é porque estamos habituados a considerar absolutamente natural uma ideia que com certeza não era natural para Platão e muito menos para os constituintes franceses ou norte-americanos de dois séculos atrás: que o primeiro título que selecione aqueles que são dignos de ocupar o poder seja o fato de desejarem exercê-lo.

Platão sabe que a sorte não se deixa descartar facilmente. É claro que ele insere toda a ironia desejável na evocação desse princípio,

---

[4] Sobre esse ponto, ver Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif* (Paris, Flammarion, 1996).

que em Atenas era considerado amado dos deuses e sumamente justo. Mas mantém na lista esse título que não é título. Não é só porque é um ateniense que faz o recenseamento e não pode excluir da pesquisa o princípio que regula a organização de sua cidade. Há duas razões mais profundas para isso. A primeira é que o procedimento democrático do sorteio está de acordo com o princípio do poder dos sábios em um ponto essencial: o bom governo é o governo daqueles que não desejam governar. Se há uma categoria que deve ser excluída da lista dos que são aptos a governar, é a dos que intrigam para obter o poder. Aliás, sabemos pelo *Górgias* que, aos olhos daqueles, o filósofo tem exatamente os vícios que ele aponta nos democratas. Ele encarna a inversão de todas as relações naturais de autoridade; ele é o velho que banca a criança e ensina aos jovens a desprezar pais e educadores, o homem que rompe com todas as tradições que as pessoas bem-nascidas da cidade, e por isso chamadas a dirigi-la, transmitem de geração em geração. O filósofo-rei tem ao menos um ponto em comum com o povo-rei: é necessário que o acaso divino o faça rei, sem que ele o tenha desejado.

Não existe governo justo sem participação do acaso, isto é, sem participação daquilo que contradiz a identificação do exercício do governo com o exercício de um poder desejado e conquistado. Esse é o princípio paradoxal que se coloca onde o princípio do governo se desliga daquele das diferenças naturais e sociais, isto é, onde há política. E este é o desafio da discussão platônica sobre o "governo do mais forte". Como pensar a política se ela não pode ser nem a continuação das diferenças, isto é, das desigualdades

naturais e sociais, nem o lugar tomado pelos profissionais da intriga? Mas quando o filósofo se faz essa pergunta, para que a faça, é necessário que a democracia – sem ter de matar nenhum rei nem nenhum pastor – já tenha proposto a mais lógica e a mais intolerável das respostas: a condição para que um governo seja político é que seja fundamentado na ausência de título para governar.

Essa é a segunda razão por que Platão não pode eliminar o sorteio de sua lista. O "título que não é título" produz um efeito retroativo sobre os outros, uma dúvida sobre o tipo de legitimidade que eles estabelecem. Com certeza são títulos genuínos para governar, já que definem uma hierarquia natural entre governantes e governados. Resta saber que governo ao certo eles fundamentam. Podemos admitir que os bem-nascidos se diferenciam dos mal-nascidos e chamar seu governo de aristocracia. Mas Platão sabe muito bem o que Aristóteles enunciará na *Política**: aqueles que são chamados de "melhores" nas cidades são simplesmente os mais ricos, e a aristocracia nunca é mais do que uma oligarquia, um governo da riqueza. Na verdade, a política começa onde se mexe com o nascimento, onde a força dos bem-nascidos – que se valia de um deus fundador de tribo – é declarada por aquilo que é: a força dos proprietários. E foi o que trouxe à tona a reforma de Clístenes, que instituiu a democracia ateniense. Clístenes recompôs as tribos de Atenas, agrupando de maneira artificial, por um procedimento não natural, demos – isto é, divisões

* 2. ed. rev., São Paulo, Edipro, 2009. (N. E.)

territoriais – geograficamente separados. Com isso, ele destruiu o poder indistinto dos aristocratas-proprietários-herdeiros do deus do lugar. É exatamente essa dissociação que a palavra democracia significa. O crítico das "tendências criminosas" da democracia tem razão em um ponto: a democracia significa uma ruptura na ordem da filiação. Ele só esquece que é justamente essa ruptura que realiza, da maneira mais literal, o que ele pede: uma heterotopia estrutural do princípio do governo e do princípio da sociedade[5]. A democracia não é a "ilimitação" moderna que destruiria a heterotopia necessária à política. Ao contrário, é a força fundadora dessa heterotopia, a limitação primeira do poder das formas de autoridade que regem o corpo social.

Pois, supondo-se que os títulos para governar não sejam de fato contestáveis, o problema é saber qual governo da comunidade se pode deduzir deles. O poder dos mais velhos sobre os mais jovens reina nas famílias, e podemos imaginar um governo da cidade segundo seu modelo. Ele é devidamente qualificado quando chamado de gerontocracia. O poder dos sábios sobre os ignorantes reina com todo o direito nas escolas, e podemos instituir, a sua imagem, um poder chamado tecnocracia ou epistemocracia. Estabelece-se assim uma lista dos governos fundamentados em um título para governar. Um único governo faltará à lista, precisamente o governo político. Se *político* quer dizer alguma coisa, quer dizer alguma coisa que se acrescenta a todos os governos

---

5 Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, cit., p. 81.

da paternidade, da idade, da riqueza, da força ou da ciência que prevalecem nas famílias, nas tribos, nas oficinas ou nas escolas e propõem seus modelos para a edificação de formas mais amplas e complexas de comunidades humanas. É necessário algo a mais, um poder que venha do céu, diz Platão. Mas do céu sempre vieram apenas dois tipos de governo: o governo dos tempos míticos, o reino direto do pastor divino apascentando o rebanho humano, ou dos *daimones* incumbidos por Cronos de dirigir as tribos; e o governo do acaso divino, o sorteio dos governantes, ou seja, a democracia. O filósofo quer suprimir a desordem democrática para fundar a verdadeira política, mas só pode fazê-lo com base nessa própria desordem, que cortou o vínculo entre os chefes das tribos da cidade e os *daimones* que serviam a Cronos.

Esse é o fundo do problema. Há uma ordem natural das coisas segundo a qual os homens agrupados são governados por aqueles que possuem os títulos para governá-los. A história conheceu dois grandes títulos para governar os homens: um que se deve à filiação humana ou divina, ou seja, a superioridade no nascimento; e outro que se deve à organização das atividades produtoras e reprodutoras da sociedade, ou seja, o poder da riqueza. As sociedades são habitualmente governadas por uma combinação dessas duas potências, às quais força e ciência, em proporções diversas, dão reforço. Mas se os mais velhos devem governar não só os jovens, mas também os sábios e os ignorantes, se os sábios devem governar não só os ignorantes, mas os ricos e os pobres, se devem se fazer obedecer pelos que detêm a força e compreendidos pelos que são

ignorantes, é preciso algo mais, um título suplementar, um título comum aos que possuem todos esses títulos, mas também aos que os possuem e aos que não os possuem. Ora, o único título que resta é o título anárquico, o título próprio dos que não têm nem título para governar nem para ser governados.

É isso, sobretudo, que democracia quer dizer. A democracia não é um tipo de constituição nem uma forma de sociedade. O poder do povo não é o da população reunida, de sua maioria ou das classes laboriosas. É simplesmente o poder próprio daqueles que não têm mais título para governar do que para ser governados. E não podemos nos livrar desse poder denunciando a tirania das maiorias, a estupidez dos animais ou a frivolidade dos indivíduos consumidores. Porque então seria necessário nos livrarmos da própria política. Esta só existe se houver um título suplementar aos que funcionam habitualmente nas relações sociais. O escândalo da democracia, e do sorteio que constitui sua essência, é revelar que esse título só pode ser a ausência de título, o governo das sociedades só pode repousar, em última instância, em sua própria contingência. Há pessoas que governam porque são as mais velhas, as mais bem-nascidas, as mais ricas ou as mais sábias. Há modelos de governo e práticas de autoridade baseados em tal ou tal distribuição de lugares e competências. Essa é a lógica que propus pensar sob o termo de polícia[6]. Mas se o poder dos mais velhos deve

---

[6] Ver Jacques Rancière, *O desentendimento: política e filosofia* (São Paulo, Editora 34, 1996) e *Aux bords du politique* (Paris, Folio Gallimard, 2004).

ser mais do que uma gerontocracia e o poder dos ricos mais do que uma plutocracia, se os ignorantes devem compreender que eles devem obedecer às ordens dos sábios, seu poder deve repousar sobre um título suplementar, o poder dos que não têm nenhuma propriedade que os predisponha mais a governar do que a ser governados. Ele deve se tornar um poder político. É um poder político significa, em última instância, o poder dos que não têm razão natural para governar sobre os que não têm razão natural para ser governados. Em última análise, o poder dos melhores só pode se legitimar pelo poder dos iguais.

Esse é o paradoxo que Platão encontra no governo do acaso e que, no entanto, em sua recusa furiosa ou divertida da democracia, deve levar em conta, fazendo do governante um homem sem propriedade, que apenas um feliz acaso chamou a esse lugar. É o que Hobbes, Rousseau e todos os pensadores modernos do contrato e da soberania encontram através das questões do consentimento e da legitimidade. A igualdade não é uma ficção. Ao contrário, todo superior a sente como a mais banal das realidades. Não existe mestre que não cochile e não se arrisque assim a deixar o escravo escapar; não existe homem que não seja capaz de matar outro homem; não existe força que se imponha sem ter de se legitimar, sem ter de reconhecer uma igualdade irredutível, para que a desigualdade possa funcionar. Já que a obediência deve passar por um princípio de legitimidade, já que deve haver leis que se imponham enquanto leis e instituições que encarnem o comum da comunidade, o comando deve supor uma igualdade entre o

que comanda e o que é comandado. Os que se acham espertos e realistas sempre podem dizer que a igualdade é apenas o doce sonho angelical dos imbecis e das almas sensíveis. Infelizmente para eles, ela é uma realidade atestada incessantemente e por toda a parte. Não existe serviço que se execute, não existe saber que se transmita, não existe autoridade que se estabeleça sem que o mestre tenha de falar, por menos que seja, "de igual para igual" com aquele que ele comanda ou instrui. A sociedade não igualitária só pode funcionar graças a uma multitude de relações igualitárias. É esse intricamento de igualdade com desigualdade que o escândalo democrático manifesta para fazer dele o próprio fundamento do poder comum. Não é só, como se diz de bom grado, que a igualdade da lei existe para corrigir ou atenuar a desigualdade de natureza. É que a própria "natureza" se desdobra, a desigualdade de natureza se exerce apenas pressupondo uma igualdade de natureza que a auxilie e contradiga: impossível, a não ser que os alunos compreendam os professores e os ignorantes obedeçam ao governo dos sábios. Podemos dizer que há soldados e policiais para isso. Mas ainda é necessário que estes compreendam as ordens dos sábios e o interesse de obedecer a eles e assim por diante.

É isso que a política requer e a democracia lhe dá. Para que haja política, é necessário um título de exceção, um título que se acrescente àqueles pelos quais as sociedades pequenas e grandes são "normalmente" regidas e que, em última análise, reduzem-se ao nascimento e à riqueza. A riqueza visa seu crescimento indefinido, mas não tem o poder de exceder a si mesma. O nascimento

aspira a exceder-se, mas só pode fazê-lo pulando da filiação humana para a filiação divina. Ele fundamenta o governo dos pastores, que resolve o problema, mas à custa da supressão da política. Resta a exceção ordinária, o poder do povo, que não é o da população ou de sua maioria, mas o poder de qualquer um, a indiferença das capacidades para ocupar as posições de governante e de governado. O governo político tem assim um fundamento. Mas esse fundamento o transforma igualmente em uma contradição: a política é o fundamento do poder de governar em sua ausência de fundamento. O governo dos Estados é legítimo apenas na medida em que é político. É político apenas na medida em que repousa sobre sua própria ausência de fundamento. É isso que a democracia exatamente entendida como "lei da sorte" quer dizer. As queixas usuais sobre a democracia ingovernável equivalem, em última instância, a isto: a democracia não é nem uma sociedade a governar nem um governo da sociedade, mas é propriamente esse ingovernável sobre o qual todo governo deve, em última análise, descobrir-se fundamentado.

DEMOCRACIA, REPÚBLICA, REPRESENTAÇÃO

O escândalo democrático consiste simplesmente em revelar o seguinte: não haverá jamais, com o nome de política, um princípio uno da comunidade que legitime a ação dos governantes a partir das leis inerentes ao agrupamento das comunidades humanas. Rousseau tem razão ao denunciar o círculo vicioso de Hobbes que pretende provar a insociabilidade *natural* dos homens alegando intrigas de corte e maledicência de salões. Contudo, descrevendo a natureza a partir da sociedade, Hobbes também mostra que é inútil procurar a origem da comunidade política em uma virtude inata de sociabilidade. Se a busca da origem mistura sem nenhuma dificuldade o antes e o depois, é porque ela vem sempre

depois. A filosofia que procura o princípio do bom governo ou as razões pelas quais os homens fundam governos vem depois da democracia, que por sua vez vem depois, interrompendo a lógica tradicional segundo a qual as comunidades são governadas por aqueles que têm título para exercer sua autoridade sobre aqueles que são predispostos a submeter-se a ela.

Sendo assim, a palavra democracia não designa propriamente nem uma forma de sociedade nem uma forma de governo. A "sociedade democrática" é apenas uma pintura fantasiosa, destinada a sustentar tal ou tal princípio do bom governo. As sociedades, tanto no presente quanto no passado, são organizadas pelo jogo das oligarquias. E não existe governo democrático propriamente dito. Os governos se exercem sempre da minoria sobre a maioria. Portanto, o "poder-do povo" é necessariamente heterotópico à sociedade não igualitária, assim como ao governo oligárquico. Ele é o que desvia o governo dele mesmo, desviando a sociedade dela mesma. Portanto, é igualmente o que separa o exercício do governo da representação da sociedade.

De modo geral, simplifica-se a questão, reduzindo-a à oposição entre democracia direta e democracia representativa. Então, pode-se recorrer simplesmente à diferença dos tempos e à oposição entre realidade e utopia. A democracia direta, diz-se, era adequada para as cidades gregas antigas ou os cantões suíços da Idade Média, onde toda a população de homens livres cabia em uma única praça. A nossas vastas nações e sociedades modernas somente a democracia representativa convém. O argumento não é

tão convincente quanto gostaria. No início do século XIX, os representantes franceses não viam dificuldade em reunir na sede do cantão a totalidade dos eleitores. Bastava que o número de eleitores fosse pequeno, coisa que se obtinha com facilidade, reservando o direito de eleger os representantes aos melhores da nação, isto é, aos que podiam pagar um censo de trezentos francos. "A eleição direta", dizia Benjamin Constant, "constitui o único verdadeiro governo representativo"[1]. E, em 1963, Hannah Arendt ainda via na forma revolucionária dos conselhos o verdadeiro poder do povo, na qual se constituía a única elite política efetiva, a elite autosselecionada no território daqueles que se sentem felizes em se preocupar com a coisa pública[2].

Em outras palavras, a representação nunca foi um sistema inventado para amenizar o impacto do crescimento das populações. Não é uma forma de adaptação da democracia aos tempos modernos e aos vastos espaços. É, de pleno direito, uma forma oligárquica, uma representação das minorias que têm título para se ocupar dos negócios comuns. Na história da representação, são sempre os estados, as ordens e as possessões que são representados em primeiro lugar, seja porque se considera seu título para exercer o poder, seja porque um poder soberano lhes dá voz consultiva. E a eleição não é em si uma forma democrática pela

---

[1] Citado em Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen: histoire du suffrage universel en France* (Paris, Gallimard, 1992), p. 281.

[2] Hannah Arendt, *Essai sur la révolution* (Paris, Gallimard, 1985, Coleção Tel), p. 414. [Ed. bras.: *Sobre a revolução*. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.]

qual o povo faz ouvir sua voz. Ela é originalmente a expressão de um consentimento que um poder superior pede e que só é de fato consentimento na medida em que é unânime[3]. A evidência que assimila a democracia à forma do governo representativo, resultante da eleição, é recente na história. A representação é, em sua origem, o exato oposto da democracia. Ninguém ignorava isso nos tempos das revoluções norte-americana e francesa. Os Pais Fundadores e muitos de seus seguidores franceses viam nela justamente o meio de a elite exercer de fato, em nome do povo, o poder que ela é obrigada a reconhecer a ele, mas ele não saberia exercer sem arruinar o próprio princípio do governo[4]. Os discípulos de Rousseau, de sua parte, somente a admitem repudiando o que a palavra significa, ou seja, a representação dos interesses particulares. A vontade geral não se divide e os deputados representam apenas a nação em geral. Hoje, "democracia representativa" pode parecer um pleonasmo, mas foi primeiro um oximoro.

Isso não quer dizer que seja necessário opor as virtudes da democracia direta às mediações e aos desvios da representação, ou apelar das aparências mentirosas da democracia formal diante

---

[3] A esse respeito, ver Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, cit., e Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, cit.

[4] A democracia, diz John Adams, não significa nada mais do que "a noção de um povo que não tem governo nenhum". Citado por Bertlinde Laniel, *Le mot "democracy" et son histoire aux États-Unis de 1780 à 1856* (Saint-Étienne, Presses de l'Université de Saint-Étienne, 1995), p. 65.

da efetividade de uma democracia real. É tão falso identificar democracia e representação quanto fazer de uma a refutação da outra. Democracia quer dizer precisamente o seguinte: as formas jurídico-políticas das constituições e das leis de Estado não repousam jamais sobre uma única e mesma lógica. O que chamamos de "democracia representativa" (e seria mais exato chamar de sistema parlamentar ou, como faz Raymond Aron, "regime constitucional pluralista") é uma forma mista: uma forma de funcionamento do Estado; fundamentada inicialmente no privilégio das elites "naturais" e desviada aos poucos de sua função pelas lutas democráticas. A história sangrenta das lutas pela reforma eleitoral na Grã-Bretanha é, sem dúvida, o melhor exemplo, complacentemente eclipsado pelo idílio de uma tradição inglesa da democracia "liberal". O sufrágio universal não é em absoluto uma consequência natural da democracia. A democracia não tem consequência natural precisamente porque é a divisão da "natureza", o elo rompido entre propriedades naturais e formas de governo. O sufrágio universal é uma forma mista, nascida da oligarquia, desviada pelo combate democrático e perpetuamente reconquistada pela oligarquia, que submete seus candidatos e às vezes suas decisões à escolha do corpo eleitoral, sem nunca poder excluir o risco de que o corpo eleitoral se comporte como uma população de sorteio.

A democracia nunca se identifica com uma forma jurídico-política. Isso não quer dizer que lhe seja indiferente. Isso quer dizer que o poder do povo está sempre aquém e além dessas

formas. Aquém, porque elas não podem funcionar sem se referir, em última instância, a esse poder dos incompetentes que fundamenta e nega o poder dos competentes, a essa igualdade que é necessária ao próprio funcionamento da máquina não igualitária. Além, porque as próprias formas que inscrevem esse poder são constantemente readequadas, pelo próprio jogo da máquina governamental, à lógica "natural" dos títulos para governar, que é uma lógica da indistinção do público e do privado. Uma vez que o vínculo com a natureza está cortado, e os governos são obrigados a se mostrar como instâncias do comum da comunidade, separadas da lógica única das relações de autoridade imanentes à reprodução do corpo social, existe uma esfera pública que é uma esfera de encontro e conflito entre as duas lógicas opostas da polícia e da política, do governo natural das competências sociais e do governo de qualquer um. A prática espontânea de todo governo tende a estreitar essa esfera pública, a transformá-la em assunto privado seu e, para isso, a repelir para a vida privada as intervenções e os lugares de intervenção dos atores não estatais. Assim, a democracia, longe de ser a forma de vida dos indivíduos empenhados em sua felicidade privada, é o processo de luta contra essa privatização, o processo de ampliação dessa esfera. Ampliar a esfera pública não significa, como afirma o chamado discurso liberal, exigir a intervenção crescente do Estado na sociedade. Significa lutar contra a divisão do público e do privado que garante a dupla dominação da oligarquia no Estado e na sociedade.

Essa ampliação significou historicamente duas coisas: conseguir que fosse reconhecida a qualidade de iguais e de sujeitos políticos àqueles que a lei do Estado repelia para a vida privada dos seres inferiores; conseguir que fosse reconhecido o caráter público de tipos de espaço e de relações que eram deixados à mercê do poder da riqueza. Isso significou, em primeiro lugar, lutas para incluir entre os eleitores e os elegíveis todos aqueles que a lógica policial excluía naturalmente: todos aqueles que não possuem título para participar da vida pública; porque não pertencem à "sociedade", mas apenas à vida doméstica e reprodutora, porque seu trabalho pertence a um senhor ou a um esposo (trabalhadores assalariados assimilados de longa data aos domésticos, que dependem de seus senhores e são incapazes de vontade própria, mulheres submetidas à vontade de seus esposos e incumbidas da família e da vida doméstica). Significou também lutas contra a lógica natural do sistema eleitoral, que transforma a representação em representação dos interesses dominantes e a eleição em dispositivo destinado ao consentimento: candidaturas oficiais, fraudes eleitorais, monopólios de fato das candidaturas. Mas essa ampliação compreende também todas as lutas para afirmar o caráter público de relações, instituições e espaços considerados privados. Essa última luta foi descrita em geral como movimento social, em razão de seus lugares e de seus objetos: discussões sobre salários e condições de trabalho, batalhas sobre os sistemas de saúde e aposentadoria. No entanto, essa designação é ambígua. De fato, pressupõe como dada uma distribuição do político e do

social, do público e do privado, que é, na realidade, uma aposta política de igualdade ou desigualdade. A discussão sobre os salários foi primeiro uma discussão para desprivatizar a relação salarial, afirmar que esta não era nem uma relação de um senhor com um servo nem um simples contrato firmado caso a caso entre dois indivíduos privados, mas uma questão pública, que diz respeito a uma coletividade e, por conseguinte, depende das formas da ação coletiva, da discussão pública e da norma legislativa. O "direito ao trabalho", reivindicado pelos movimentos operários do século XIX, significa, em primeiro lugar, o seguinte: não a demanda de assistência de um "Estado-providência", à qual se quis assimilá-lo, mas, sobretudo, a constituição do trabalho como estrutura da vida coletiva arrancada do reino único do direito dos interesses privados e impondo limites ao processo naturalmente ilimitado do crescimento da riqueza.

Pois, uma vez que sai da indistinção primitiva, a dominação se exerce mediante uma lógica da distribuição das esferas que é ela própria de dupla competência. De um lado, pretende separar o domínio da coisa pública dos interesses privados da sociedade. Nesse sentido, declara que, mesmo onde é reconhecida, a igualdade dos "homens" e dos "cidadãos" concerne apenas à relação destes com a esfera jurídico-política constituída e que, mesmo onde o povo é soberano, somente o é na ação de seus representantes e de seus governantes. Ela faz a distinção do público que pertence a todos e do privado em que reina a liberdade de cada um. Mas essa liberdade de cada um é a liberdade — isto é, a dominação —

dos que detêm os poderes imanentes à sociedade. É o império da lei de crescimento da riqueza. Quanto à esfera pública assim pretensamente purificada dos interesses privados, ela é também uma esfera pública limitada, privatizada, reservada ao jogo das instituições e ao monopólio dos que as fazem funcionar. Essas duas esferas são separadas em princípio apenas para ser mais bem unidas sob a lei oligárquica. Os Pais Fundadores norte-americanos ou os partidários franceses do regime censitário não viram nenhuma malícia em identificar com a figura do proprietário a do homem público capaz de se erguer acima dos interesses mesquinhos da vida econômica e social. O movimento democrático é assim um duplo movimento de transgressão dos limites, um movimento para estender a igualdade do homem público a outros domínios da vida comum e, em particular, a todos que são governados pela ilimitação capitalista da riqueza, um movimento também para reafirmar o pertencimento dessa esfera pública incessantemente privatizada a todos e qualquer um.

Foi assim que a dualidade tão comentada do homem e do cidadão pôde entrar no jogo. Essa dualidade foi denunciada pelos críticos, de Burke a Agamben, passando por Marx e Hannah Arendt, em nome de uma lógica simples: se a política precisa de dois princípios, e não um só, é por causa de um vício ou embuste. Um dos dois deve ser ilusório, se não os dois. Os direitos dos homens são vazios ou tautológicos, dizem Burke e Hannah Arendt. Ou então são os direitos do homem nu. Mas o homem nu, o homem sem pertencimento a uma comunidade nacional

constituída, não tem nenhum direito. Os direitos humanos são então os direitos vazios dos que não têm nenhum direito. Ou então são os direitos dos homens que pertencem a uma comunidade nacional. Eles são então simplesmente os direitos dos cidadãos dessa nação, os direitos dos que têm direitos, portanto pura tautologia. Marx, ao contrário, vê nos direitos do cidadão a constituição de uma esfera ideal cuja realidade consiste nos direitos do homem, que não é o homem nu, mas o homem proprietário que impõe a lei de seus interesses, a lei da riqueza, sob a máscara do direito igual de todos.

Essas duas posições coincidem em um ponto essencial: a vontade, herdeira de Platão, de reduzir a díade homem e cidadão ao par ilusão e realidade, a preocupação de que o político tenha um único e só princípio. O que ambas recusam é que o um da política exista apenas pelo suplemento anárquico expresso pela palavra democracia. Concorda-se de bom grado com Hannah Arendt que o homem nu não tem direito que lhe pertença, que não é um sujeito político. Mas o cidadão dos textos constitucionais não é mais sujeito político do que ele. Os sujeitos políticos não se identificam nem com "homens" ou agrupamentos de populações nem com identidades definidas por textos constitucionais. Eles se definem sempre por um intervalo entre identidades, sejam essas identidades determinadas pelas relações sociais ou pelas categorias jurídicas. O "cidadão" dos clubes revolucionários é aquele que não reconhece a oposição constitucional dos cidadãos ativos (isto é, capazes de pagar o censo) e dos cidadãos

passivos. O operário ou o trabalhador como sujeito político é o que se separa da atribuição ao mundo privado, não político, que esses termos implicam. Existem sujeitos políticos no intervalo entre diferentes nomes de sujeitos. Homem e cidadão são alguns desses nomes, nomes do comum, cujas extensão e compreensão são igualmente litigiosas e, por esse motivo, prestam-se a uma suplementação política, a um exercício que verifica a quais sujeitos esses nomes se aplicam e a força que contêm.

Foi assim que a dualidade do homem e do cidadão pôde servir à construção de sujeitos políticos que põem em cena e em causa a dupla lógica da dominação, a que separa o homem público do indivíduo privado para melhor assegurar, nas duas esferas, a mesma dominação. Para que deixe de se identificar com a oposição da realidade e da ilusão, essa dualidade deve ser dividida novamente. À lógica policial de separação das esferas, a ação política opõe então outro uso do mesmo texto jurídico, outra encenação da dualidade entre o homem público e o privado. Ela subverte a distribuição dos termos e dos lugares, jogando o homem contra o cidadão e o cidadão contra o homem. Como nome político, o cidadão opõe a regra da igualdade fixada pela lei e por seu princípio às desigualdades que caracterizam os "homens", isto é, os indivíduos privados, submetidos aos poderes do nascimento e da riqueza. E, ao contrário, a referência ao "homem" opõe a igual capacidade de todos a todas as privatizações da cidadania: as que excluem da cidadania tal ou tal parte da população ou as que excluem tal ou tal domínio da vida coletiva do reino da igualdade

cidadã. Cada um desses termos cumpre então, polemicamente, o papel do universal que se opõe ao particular. E a oposição da "vida nua" à existência política é ela própria politizável.

É o que mostra o famoso silogismo introduzido por Olympe de Gouges no Artigo 10 de sua "Declaração dos direitos da mulher e da cidadã": "a mulher tem o direito de subir ao cadafalso; mas ela deve igualmente ter o direito de subir à tribuna". Esse raciocínio é bizarramente inserido no meio do enunciado do direito de opinião das mulheres, calcado no dos homens ("Ninguém deve ser molestado por suas opiniões, mesmo que sejam de princípio; [...] contanto que suas manifestações não perturbem a ordem pública estabelecida pela lei")*. Mas essa mesma bizarrice marca a torção da relação entre vida e cidadania que fundamenta a reivindicação de um pertencimento das mulheres à esfera da opinião política. Elas foram excluídas do benefício dos direitos do cidadão em nome da divisão entre a esfera pública e a esfera privada. Pertencendo à vida doméstica, portanto ao mundo da particularidade, elas são estranhas ao universal da esfera cidadã. Olympe de Gouges inverte o argumento, apoiando-se na tese que transforma a punição no "direito" do culpado: se as mulheres têm "o direito de subir ao cadafalso", se um poder revolucionário pode condená-las a ele, é porque a própria vida

* Olympe de Gouges, "Declaração dos direitos da mulher e da cidadã", *Interthesis*, trad. Selvino José Assmann, Florianópolis, v. 4, n. 1, jan.-jun. 2007, p. 3. (N. E.)

nua delas é política. A igualdade da sentença de morte anula a evidência da distinção entre vida doméstica e vida política. Portanto, as mulheres podem reivindicar seus direitos de mulheres e cidadãs, um direito idêntico que, no entanto, somente se afirma na forma de suplemento.

Fazendo isso, elas refutam a demonstração de Burke ou Hannah Arendt. Segundo eles, ou os direitos humanos são os direitos do cidadão, isto é, os direitos daqueles que têm direitos, o que é uma tautologia; ou os direitos do cidadão são os direitos humanos. Mas, uma vez que o homem nu não têm direitos, são então os direitos dos que não têm nenhum direito, o que é um absurdo. Ora, entre as supostas pinças dessa tenaz lógica, Olympe de Gouges e seus companheiros inserem uma terceira possibilidade: os "direitos da mulher e da cidadã" são os direitos daquelas que não têm os direitos que elas têm e que têm os direitos que elas não têm. Elas são arbitrariamente privadas dos direitos que a declaração atribui sem distinção aos membros da nação francesa e da espécie humana. Mas elas exercem também, por sua ação, o direito do(a)s cidadão(ã)s que a lei lhes recusa. Elas demonstram desse modo que têm, sim, esses direitos que lhes são negados. "Ter" e "não ter" são termos que se desdobram. E a política é a operação desse desdobramento. A moça negra que, num dia de dezembro de 1955 em Montgomery, no Alabama, decidiu permanecer no lugar em que estava no ônibus — lugar que não era o dela —, decidiu com esse mesmo gesto que tinha como cidadã dos Estados Unidos o direito que ela não tinha como moradora

de um Estado que proibia aquele lugar a qualquer indivíduo que tivesse mais do que 1/16 de sangue "não caucasiano"[5]. E os negros de Montgomery que, diante desse conflito entre uma pessoa privada e uma empresa de transportes, decidiram boicotar a empresa agiram politicamente, pondo em cena a dupla relação de exclusão e inclusão inscrita na dualidade do ser humano e do cidadão.

É isso que implica o processo democrático: a ação de sujeitos que, trabalhando no intervalo das identidades, reconfiguram as distribuições do privado e do público, do universal e do particular. A democracia não pode jamais se identificar com a simples dominação do universal sobre o particular. Pois, segundo a lógica da polícia, o universal é continuamente privatizado, continuamente reduzido a uma divisão do poder entre nascimento, riqueza e "competência" que atua tanto no Estado quanto na sociedade. Essa privatização se efetua comumente em nome da pureza da vida pública, que é oposta às particularidades da vida privada ou do mundo social. Mas essa pretensa pureza do político é apenas a de uma distribuição dos termos, de um dado estado das relações entre as formas sociais do poder da riqueza e as formas de privatização estatal do poder de todos. O argumento

---

[5] Sobre as legislações raciais dos Estados sulinos, remeto a Pauli Murray (org.), *States Laws on Race and Color* (Athens, University of Georgia Press, 1997). Aos que erguem a qualquer propósito o espantalho do "comunitarismo", essa leitura poderá dar uma noção um pouco mais precisa do que pode significar a proteção de uma identidade comunitária, estritamente entendida.

confirma apenas o que pressupõe: a separação entre os que são ou não são "destinados" a se ocupar com a vida pública e com a distribuição do público e do privado. Portanto, o processo democrático deve constantemente trazer de volta ao jogo o universal em uma forma polêmica. O processo democrático é o processo desse perpétuo pôr em jogo, dessa invenção de formas de subjetivação e de casos de verificação que contrariam a perpétua privatização da vida pública. A democracia significa, nesse sentido, a impureza da política, a rejeição da pretensão dos governos de encarnar um princípio uno da vida pública e, com isso, circunscrever a compreensão e a extensão dessa vida pública. Se existe uma "ilimitação" própria à democracia, é nisso que ela reside: não na multiplicação exponencial das necessidades ou dos desejos que emanam dos indivíduos, mas no movimento que desloca continuamente os limites do público e do privado, do político e do social.

É esse deslocamento inerente à própria política que a chamada ideologia republicana recusa. Esta exige a estrita delimitação das esferas do político e do social e identifica a república com o reino da lei, indiferente a todas as particularidades. Foi assim que ela argumentou sua discussão sobre a reforma escolar nos anos 1980. Propagou a simples doutrina de uma escola republicana e laica, que distribui a todos o mesmo saber sem considerar diferenças sociais. Estabeleceu como dogma republicano a separação entre a instrução, isto é, a transmissão dos saberes, que é assunto público, e a educação, que é privado. Então atribuiu como causa

da "crise da escola" a invasão da instituição escolar pela sociedade e acusou os sociólogos de terem se transformado nos instrumentos dessa invasão, propondo reformas que consagravam a confusão entre a educação e a instrução. A república assim entendida pareceu se colocar, portanto, como o reino da igualdade encarnado na neutralidade da instituição estatal, indiferente às diferenças sociais. Pode causar espanto que o principal teórico dessa escola laica e republicana apresente hoje, como único obstáculo ao suicídio da humanidade democrática, a lei da filiação encarnada no pai que incita os filhos a estudar os textos sagrados de uma religião. Mas o aparente paradoxo mostra justamente o equívoco que estava escondido na referência simples a uma tradição republicana da separação entre Estado e sociedade.

A palavra república não pode significar simplesmente o reino da lei igual para todos. República é um termo ambíguo, perseguido pela tensão implicada pela vontade de incluir nas formas instituídas *do político* o excesso *da política*. Incluir esse excesso quer dizer duas coisas contraditórias: reconhecê-lo, estabelecendo-o nos textos e nas formas da instituição comunitária, mas também suprimi-lo, identificando as leis do Estado com os costumes de uma sociedade. De um lado, a república moderna identifica-se com o reino de uma lei que emana de uma vontade popular que inclui o excesso do *dêmos*. Mas, de outro, a inclusão desse excesso exige um princípio regulador: a república precisa não somente das leis, mas também dos costumes republicanos. A república é um regime de homogeneidade entre as instituições do Estado e os costumes da sociedade.

A tradição republicana, nesse sentido, não remonta nem a Rousseau nem a Maquiavel. Remonta propriamente à *politeia* platônica. Ora, esta não é o reino da igualdade pela lei, da igualdade "aritmética" entre unidades equivalentes. É o reino da igualdade geométrica, que coloca os que valem mais acima dos que valem menos. Seu princípio não é a lei escrita e semelhante para todos, mas a educação que dota cada pessoa e cada classe da virtude própria a seu lugar e a sua função. A república assim entendida não opõe sua unidade à diversidade sociológica. Pois a sociologia não é a crônica da diversidade social. Ao contrário, é a visão do corpo social homogêneo, que opõe seu princípio vital interno à abstração da lei. República e sociologia são, nesse sentido, os dois nomes de um mesmo projeto: restaurar para além do esgarçamento democrático uma ordem política que seja homogênea com o modo de vida de uma sociedade. É exatamente o que Platão propõe, isto é, uma comunidade cujas leis não sejam fórmulas mortas, mas a própria respiração da sociedade: os conselhos dados pelos sábios e o movimento interiorizado desde o nascimento pelos corpos dos cidadãos, expresso pelos coros dançantes da cidade. Foi o que propôs a ciência sociológica moderna após a Revolução Francesa: remediar o esgarçamento "protestante", individualista, do tecido social antigo, organizado pelo poder do nascimento; opor à dispersão democrática a reconstituição de um corpo social bem distribuído em suas funções e hierarquias naturais e unido por crenças comuns.

Portanto, a ideia republicana não pode ser definida como limitação da sociedade pelo Estado. Implica sempre o trabalho de uma

educação que harmonize ou rearmonize as leis e os costumes, o sistema das formas institucionais e a disposição do corpo social. Há duas maneiras de pensar essa educação. Alguns já a veem em ação no corpo social, do qual é preciso apenas extraí-la: a lógica do nascimento e da riqueza produz uma elite das "capacidades" que tem tempo e meios de se esclarecer e impor a moderação republicana à anarquia democrática. É o pensamento dominante dos Pais Fundadores norte-americanos. Para outros, o próprio sistema das capacidades está desfeito e a ciência deve reconstituir a harmonia entre Estado e sociedade. Esse pensamento fundamentou a empreitada educativa na Terceira República francesa. Mas essa empreitada nunca se reduziu ao simples modelo projetado pelos "republicanos" do nosso tempo. Ele foi um combate em duas frentes. Quis arrancar as elites e o povo do poder da Igreja Católica e da monarquia a que aquela servia. Contudo, esse programa não tem nada a ver com o projeto de uma separação entre Estado e sociedade, instrução e educação. Na verdade, a república nascente subscreveu o programa sociológico: refazer um tecido social homogêneo que suceda, para além do esgarçamento revolucionário e democrático, ao antigo tecido da monarquia e da religião. Por isso o entrelaçamento da instrução e da educação é tão fundamental. As frases que introduzem os alunos da escola primária no mundo da leitura e da escrita devem ser indissociáveis das virtudes morais que fixam seu uso. E, na outra ponta da cadeia, espera-se que os exemplos dados por uma literatura latina livre das vãs sutilezas filológicas passem suas virtudes à elite dirigente.

É por isso também que a escola republicana se divide de imediato em duas visões opostas. O programa de Jules Ferry repousa sobre uma equação postulada entre a unidade da ciência e a da vontade popular. Identificando república e democracia como uma ordem social e política indivisível, Ferry reivindica, em nome de Condorcet e da revolução, um ensino que seja homogêneo do mais alto ao mais baixo grau. Sua vontade de suprimir as barreiras entre primário, secundário e superior e sua defesa de uma escola aberta para o exterior, na qual a instrução básica repouse sobre a diversão das "lições das coisas", e não sobre a austeridade das regras da gramática, e de um ensino moderno que dê as mesmas oportunidades que o ensino clássico soariam muito mal aos ouvidos de muitos de nossos "republicanos"[6]. Em todo caso, suscitam à época a hostilidade dos que veem nisso a invasão da república pela democracia. Estes militam por um ensino que separa claramente as duas funções da escola pública: transmitir

[6] Ver *Discours et opinions de Jules Ferry*, editados por Paul Robiquet (Paris, Armand Colin, 1893-1898), cujos tomos III e IV são dedicados às leis escolares. Ferdinand Buisson, em sua intervenção na *Cérémonie de la Sorbonne en l'honneur de Jules Ferry (20 décembre 1906)* (Paris, Veuve Drevet et Fils, 1907), enfatiza a radicalidade pedagógica do moderado Ferry, citando em especial sua declaração no congresso pedagógico de 19 de abril de 1881: "De hoje em diante, entre o ensino secundário e o ensino primário, não há mais abismo intransponível, nem quanto ao pessoal nem quanto aos métodos". Isso será lembrado durante a campanha dos "republicanos" dos anos 1980, que denunciavam a penetração dos professores primários como "professores de ensino geral" nos ginásios e deploravam, sem se dar ao trabalho de examinar a realidade material de suas competências, a "primarização" do ensino secundário.

ao povo o que lhe é útil e formar uma elite capaz de se elevar acima do utilitarismo a que estão fadados os homens do povo[7]. Para eles, a distribuição de um saber deve ser sempre, ao mesmo tempo, a impregnação de um "meio" e de um "corpo" que os torne apropriados a sua destinação social. O mal absoluto é a confusão dos meios. Ora, a raiz dessa confusão está em um vício que tem dois nomes equivalentes: *igualitarismo* ou *individualismo*. A "falsa democracia", a democracia "individualista", conduz a civilização, segundo eles, a uma avalanche de males que Alfred Fouillée descreve em 1910, na qual o leitor dos jornais dos primeiros anos do século XXI reconhecerá sem nenhuma dificuldade os efeitos catastróficos de Maio de 1968, da liberação sexual e do reino do consumo de massa:

> O individualismo absoluto, cujos princípios os próprios socialistas adotam com frequência, gostaria que os filhos [...] não fossem em absoluto solidários com suas famílias, que fossem cada um como um indivíduo X, [...] caído do céu, capaz de fazer qualquer coisa, não tendo outras regras além dos acasos de seus gostos. Tudo que pode unir os homens entre eles parece uma corrente servil à democracia individualista.
>
> Ela começa a se revoltar até contra a diferença dos sexos e as obrigações que essa diferença acarreta: por que educar as mulheres de

[7] Ver Alfred Fouillée, *Les études classiques et la démocratie* (Paris, Armand Colin, 1898). Para avaliar a importância da figura de Fouillée na época, devemos lembrar que sua esposa é autora do *best-seller* da literatura pedagógica republicana, *Le tour de France de deux enfants* (Paris, Veuve Eugène Belin et Fils, 1884).

> maneira diferente dos homens, e à parte, e para profissões diferentes? Vamos juntá-los no mesmo regime e no mesmo caldo científico, histórico e geográfico, nos mesmos exercícios geométricos; vamos abrir a todos e a todas igualmente todas as carreiras. [...] O indivíduo anônimo, insexual, sem ancestrais, sem tradição, sem meio, sem vínculo de nenhuma espécie, eis – como Taine previu – o homem da falsa democracia, aquele que vota e cuja voz conta como *um*, quer se chame Thiers, Gambetta, Taine, Pasteur, quer se chame Vacher*. O indivíduo acabará sozinho com seu eu, no lugar de todos os "espíritos coletivos", no lugar de todos os meios profissionais que criaram, através dos tempos, os laços de solidariedade e preservação das tradições da honra comum. Será o triunfo do individualismo atomista, isto é, da força, do número e da astúcia.[4]

Como a atomização dos indivíduos acaba significando o triunfo do número e da força, pode ser algo obscuro para o leitor. Mas esse é precisamente o grande subterfúgio que o recurso ao conceito de "individualismo" introduz. O fato de o individualismo encontrar tal desfavor em pessoas que, por outro lado, declaram sua profunda repulsa pelo coletivismo e pelo totalitarismo é um enigma fácil de resolver. Não é a coletividade em geral que o crítico do "individualismo democrático" defende com tanta paixão. É certa coletividade, a coletividade bem hierarquizada dos corpos,

---

* Respectivamente, os sobrenomes de dois estadistas e dois pensadores franceses, seguidos por um de origem popular. (N. E.)

[4] Alfred Fouillée, *La démocratie politique et sociale en France* (Paris, Félix Alcan, 1910), p. 131-2.

dos meios e das "atmosferas" que adaptam os saberes às fileiras sob a sábia direção de uma elite. E não é o individualismo que ele rejeita, mas a possibilidade de qualquer um partilhar de suas prerrogativas. A crítica ao "individualismo democrático" é simplesmente o ódio à igualdade pelo qual uma *intelligentsia* ~~dominante~~ confirma que é a elite qualificada para dirigir o cego rebanho.

Seria injusto confundir a república de Jules Ferry com a de Alfred Fouillée. Em compensação, é justo reconhecer que os "republicanos" dos nossos tempos estão mais próximos do segundo do que do primeiro. Bem mais do que das Luzes e do grande sonho de educação erudita e igualitária do povo, são herdeiros da grande obsessão da "desfiliação", da "desvinculação" e da mistura fatal das condições e dos sexos produzidos pela ruína das ordens e dos corpos tradicionais. O que importa é, sobretudo, compreender a tensão que habita a ideia de república, de um sistema de instituições, leis e costumes que suprime o excesso democrático homogeneizando Estado e sociedade. A escola, pela qual o Estado distribui ao mesmo tempo os elementos da formação dos homens e dos cidadãos, oferece-se naturalmente como a instituição adequada para realizar essa ideia. Mas não existem razões particulares para que a distribuição dos saberes — matemática ou latim, ciências naturais ou filosofia — forme mais cidadãos para a república do que conselheiros para os príncipes ou clérigos para o serviço de Deus. A distribuição dos saberes tem eficácia social somente na medida em que é também uma (re)distribuição das posições. Para medir a relação entre as duas

distribuições, é necessária uma ciência a mais. Desde Platão, essa ciência real tem nome: chama-se ciência política. Tal como foi imaginada, de Platão a Jules Ferry, deveria unificar os saberes e definir, a partir dessa unidade, uma vontade e uma direção comuns do Estado e da sociedade. Mas sempre faltou a essa ciência a única coisa necessária para regular o excesso constitutivo da política: a determinação da justa proporção entre igualdade e desigualdade. Existe, é claro, todo tipo de arranjo institucional que permite aos Estados e aos governos apresentar aos oligarcas e aos democratas o rosto que cada um deseja ver. Aristóteles apresenta, no quarto livro da *Política*, a teoria ainda não superada dessa arte. Contudo, não existe ciência da justa medida entre igualdade e desigualdade. E menos ainda quando estoura o conflito entre a ilimitação capitalista da riqueza e a ilimitação democrática da política. A república gostaria de ser o governo da igualdade democrática pela ciência da justa proporção. Mas quando o deus falta à justa distribuição do ouro, da prata e do ferro entre as almas, essa ciência também falta. E o governo da ciência é condenado a ser o governo das "elites naturais", no qual o poder social das competências científicas se combina com os poderes sociais do nascimento e da riqueza, arriscando-se a suscitar mais uma vez a desordem democrática que desloca a fronteira do político.

Para eliminar essa tensão inerente ao projeto republicano de homogeneidade entre Estado e sociedade, a ideologia neorrepublicana elimina a própria política. Sua defesa da instrução pública e

da pureza política equivale a situar a política unicamente na esfera estatal, com o risco de pedir aos gestores do Estado que sigam os conselhos da elite esclarecida. As grandes proclamações republicanas do retorno à política nos anos 1990 serviram, em essência, para apoiar as decisões dos governos, no mesmo momento em que assinaram a extinção do político diante das exigências da ilimitação mundial do capital, e para estigmatizar como atraso "populista" qualquer combate político contra essa extinção. Restava colocar a ilimitação da riqueza, com ingenuidade ou cinismo, na conta do apetite devorador dos indivíduos democráticos e transformar essa democracia devoradora na grande catástrofe pela qual a humanidade destrói a si mesma.

AS RAZÕES DE UM ÓDIO

Agora podemos voltar aos termos do nosso problema inicial: vivemos em sociedades e Estados que se denominam "democracias" e, por esse termo, distinguem-se das sociedades governadas por Estados sem lei ou pela lei religiosa. Como compreender que, no interior dessas "democracias", uma *intelligentsia* dominante, cuja situação não é desesperada e que pouco aspira a viver sob outras leis, acuse dia após dia, entre todas as desgraças humanas, um único mal, chamado democracia?

Consideremos as coisas em ordem. O que queremos dizer exatamente quando dizemos que vivemos *em* democracias? Estritamente entendida, a democracia não é uma forma de

Estado. Ela está sempre aquém e além dessas formas. Aquém, como fundamento igualitário necessário e necessariamente esquecido do Estado oligárquico. Além, como atividade pública que contraria a tendência de todo Estado de monopolizar e despolitizar a esfera comum. Todo Estado é oligárquico. O teórico da oposição entre democracia e totalitarismo concorda sem nenhuma dificuldade: "Não se pode conceber regime que, em algum sentido, não seja oligárquico"[1]. Mas a oligárquia dá à democracia mais ou menos espaço, é mais ou menos invadida por sua atividade. Nesse sentido, as formas constitucionais e as práticas dos governos oligárquicos podem ser denominadas mais ou menos democráticas. Toma-se usualmente a existência de um sistema representativo como critério pertinente de democracia. Mas esse sistema é ele próprio um compromisso instável, uma resultante de forças contrárias. Ele tende para a democracia na medida em que se aproxima do poder de qualquer um. Desse ponto de vista, podemos enumerar as regras que definem o mínimo necessário para um sistema representativo se declarar democrático: mandatos eleitorais curtos, não acumuláveis, não renováveis; monopólio dos representantes do povo sobre a elaboração das leis; proibição de que funcionários do Estado representem o povo; redução ao mínimo de campanhas e

[1] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme* (Paris, Gallimard, 1965, Coleção Idées), p. 134.

gastos com campanha e controle da ingerência das potências econômicas nos processos eleitorais. Essas regras não têm nada de extravagante e, no passado, muitos pensadores ou legisladores, pouco inclinados ao amor irrefletido pelo povo, examinaram-nas atentamente como meios para garantir o equilíbrio dos poderes, dissociar a representação da vontade geral da representação dos interesses particulares e evitar o que consideraram o pior dos governos: o governo dos que amam o poder e são hábeis em se assenhorar dele. Contudo, basta enumerá-los hoje para provocar riso. E com toda razão, pois o que chamamos de democracia é um funcionamento estatal e governamental que é o exato contrário: eleitos eternos, que acumulam ou alternam funções municipais, estaduais, legislativas ou ministeriais, e veem a população como o elo fundamental da representação dos interesses locais; governos que fazem eles mesmos as leis; representantes do povo maciçamente formados em certa escola de administração; ministros ou assessores de ministros realocados em empresas públicas ou semipúblicas; partidos financiados por fraudes nos contratos públicos; empresários investindo uma quantidade colossal de dinheiro em busca de um mandato; donos de impérios midiáticos privados apoderando-se do império das mídias públicas por meio de suas funções públicas. Em resumo: apropriação da coisa pública por uma sólida aliança entre a oligarquia estatal e a econômica. É compreensível que os depreciadores do "individualismo democrático"

não tenham o que censurar a esse sistema de predação da coisa e do bem públicos. De fato, essas formas de hiperconsumo dos empregos públicos não dizem respeito à democracia. Os males de que sofrem nossas "democracias" estão ligados em primeiro lugar ao apetite insaciável dos oligarcas.

Não vivemos *em* democracias. Tampouco vivemos em campos, como garantem certos autores que nos veem submetidos à lei de exceção do governo biopolítico. Vivemos em Estados de direito oligárquicos, isto é, em Estados em que o poder da oligarquia é limitado pelo duplo reconhecimento da soberania popular e das liberdades individuais. Conhecemos bem as vantagens desse tipo de Estado, assim como seus limites. As eleições são livres. Em essência, asseguram a reprodução, com legendas intercambiáveis, do mesmo pessoal dominante, mas as urnas não são fraudadas e qualquer um pode se certificar disso sem arriscar a vida. A administração não é corrompida, exceto na questão dos contratos públicos, em que ela se confunde com os interesses dos partidos dominantes. As liberdades dos indivíduos são respeitadas, à custa de notáveis exceções em tudo que diga respeito à proteção das fronteiras e à segurança do território. A imprensa é livre: quem quiser fundar um jornal ou uma emissora de televisão com capacidade para atingir o conjunto da população, sem a ajuda das potências financeiras, terá sérias dificuldades, mas não será preso. Os direitos de associação, reunião e manifestação permitem a organização de uma vida democrática, isto é, uma vida política independente da esfera estatal. Permitir é evidentemente uma

palavra ambígua. Essas liberdades não são dádivas dos oligarcas. Foram conquistadas pela ação democrática e sua efetividade somente é mantida por meio dessa ação. Os "direitos do homem e do cidadão" são os direitos daqueles que os tornam reais.

Os espíritos otimistas deduzem disso que o Estado oligárquico de direito realiza esse equilíbrio bem-sucedido dos contrários por onde, segundo Aristóteles, os maus governos se aproximam do impossível bom governo. Uma "democracia" seria, em resumo, uma oligarquia que dá à democracia espaço suficiente para alimentar sua paixão. Os espíritos melancólicos invertem o argumento. O governo pacífico da oligarquia desvia as paixões democráticas para os prazeres privados e as torna insensíveis ao bem comum. Basta ver o que vem acontecendo na França, dizem. Temos uma constituição admiravelmente feita para que nosso país seja bem governado e fique feliz em sê-lo: o chamado sistema majoritário elimina os partidos extremos e dá aos "partidos de governo" o meio de governar em alternância: desse modo, permite à maioria – isto é, à minoria mais forte – governar sem oposição durante cinco anos e tomar, para a garantia da estabilidade, todas as medidas que, para o bem comum, o imprevisto das circunstâncias e a previsão de longo prazo exigem. De um lado, essa alternância satisfaz o gosto democrático pela mudança. De outro, como os membros desses partidos de governo estudaram a mesma coisa nas mesmas escolas de onde saem também os especialistas em gestão da coisa comum, tendem a adotar as mesmas soluções que fazem a ciência dos especialistas primar sobre as paixões da

multidão. Cria-se assim uma cultura do consenso que repudia os conflitos antigos, habitua a objetivar sem paixão os problemas de curto e longo prazo que as sociedades encontram, a pedir soluções aos especialistas e discuti-las com os representantes qualificados dos grandes interesses sociais. Infelizmente, todas as boas coisas têm seu anverso: a multidão desobrigada da preocupação de governar fica entregue a suas paixões privadas e egoístas. Ou os indivíduos que a compõem se desinteressam do bem público e se abstêm de votar nas eleições, ou as abordam unicamente do ponto de vista de seus interesses e caprichos de consumidores. Em nome de seus interesses corporativistas imediatos, opõem greves e manifestações às medidas que visam garantir o futuro dos sistemas de aposentadoria; em nome de seus caprichos individuais, escolhem nas eleições o candidato que mais lhes agrada, da mesma maneira que escolhem entre os inúmeros tipos de pão que as padarias descoladas oferecem. O resultado é que os "candidatos de protesto" ganham mais votos do que os "candidatos de governo".

Poderíamos objetar muitas coisas a esse raciocínio. O inevitável argumento do "individualismo democrático" é contestado aqui, como em qualquer parte, pelos fatos. Não é verdade que assistimos a um avanço inelutável da abstenção. Ao contrário, deveríamos ver o sinal de uma constância cívica admirável no número elevado de eleitores que continuam a se mobilizar para escolher entre representantes equivalentes de uma oligarquia de Estado que deu tantas provas de mediocridade, quando não de corrupção. É a paixão democrática que incomoda tanto os

"candidatos de governo" não é um capricho dos consumidores, é simplesmente o desejo de que a política signifique mais do que uma escolha entre oligarcas substituíveis. Mas é melhor considerar o argumento a partir de seu ponto forte. O que ele nos diz é, na realidade, muito simples e exato: o admirável sistema que dá à minoria mais forte o poder de governar sem distúrbios e criar uma maioria e uma oposição que estão de acordo com as políticas a ser praticadas tende à paralisia da própria máquina oligárquica. O que causa essa paralisia é a contradição entre dois princípios de legitimidade. De um lado, nossos Estados oligárquicos de direito referem-se a um princípio de soberania popular. Essa noção, é claro, é ambígua tanto em seu princípio quanto em sua aplicação. A soberania popular é uma maneira de incluir o excesso democrático, transformar em *arkhé* o princípio anárquico da singularidade política – o governo dos que não têm título para governar. E ela encontra sua aplicação no sistema contraditório da representação. Mas a contradição nunca matou aquilo que tem a tensão dos contrários como o próprio princípio de sua existência. Bem ou mal, a ficção do "povo soberano" serviu como traço de união entre a lógica governamental e as práticas políticas que são sempre práticas de divisão do povo, de constituição de um povo suplementar em relação ao que está inscrito na constituição, representado por parlamentares ou encarnado no Estado. A própria vitalidade de nossos parlamentos foi alimentada e sustentada no passado pelos partidos operários que denunciavam a mentira da representação.

Foi alimentada e sustentada pela ação política extraparlamentar ou antiparlamentar que fazia da política um domínio de opções contraditórias, remetendo não só a opiniões, mas a mundos opostos. É esse equilíbrio conflituoso que está em questão hoje. A longa degenerescência e o brutal desmoronamento do sistema soviético, assim como o enfraquecimento das lutas sociais e dos movimentos de emancipação, permitiram que se instalasse a visão consensual contida na lógica do sistema oligárquico. Segundo essa visão, há apenas uma única realidade, que não nos dá a escolha de interpretar e nos pede somente respostas adaptadas, que são sempre as mesmas, quaisquer que sejam nossas opiniões e aspirações. Essa realidade se chama economia: em outras palavras, a ilimitação do poder da riqueza. Vimos a dificuldade com que essa ilimitação fornece o princípio do governo. Contudo, por menos que se consiga dividir o problema em dois, ele pode ser resolvido e essa solução pode dar ao governo oligárquico a ciência real com que ele sonhou em vão até então. Se, de fato, a ilimitação do movimento da riqueza é posta como a realidade incontornável de nosso mundo e de seu futuro, cabe aos governos preocupados com uma gestão realista do presente e uma previsão arrojada do futuro eliminar o freio que a inércia existente no interior dos Estados nacionais contrapõe a seu livre desenvolvimento. Inversamente, porém, como esse desenvolvimento é sem limites, não se preocupa com o destino particular desta ou daquela população ou fração de população no território deste ou daquele Estado. Cabe aos governos desses Estados

limitá-lo, submeter a força incontrolável e ubíqua da riqueza aos interesses dessas populações.

Suprimir os limites nacionais pela expansão ilimitada do capital, submeter a expansão ilimitada do capital aos limites das nações: na conjunção dessas duas tarefas define-se a figura finalmente descoberta da ciência real. Ainda será impossível encontrar a medida certa da igualdade e da desigualdade e, por essa base, evitar a suplementação democrática, ou seja, a divisão do povo. Em compensação, governantes e especialistas acham possível calcular o bom equilíbrio entre o limite e o ilimitado. É o que se denomina modernização. Esta não é uma simples tarefa de adaptação dos governos às duras realidades do mundo. Ela é também o casamento do princípio da riqueza com o princípio da ciência que fundamenta a nova legitimidade oligárquica. Nossos governantes estabelecem para si mesmos como tarefa fundamental — ao menos no curto lapso de tempo que a batalha para conquistar e conservar o poder lhes dá — gerir os efeitos locais da necessidade mundial sobre a população. Isso significa que a população a que diz respeito essa gestão deve constituir uma totalidade una e objetivável, ao contrário do povo das divisões e das metamorfoses. O princípio da escolha popular torna-se então problemático. Sem dúvida, importa muito pouco, na lógica consensual, que a escolha popular designe um oligarca de direita ou de esquerda. Mas existe o risco de que as soluções que dependem exclusivamente da ciência dos especialistas sejam submetidas a essa escolha. A autoridade de nossos governantes é pega

então entre dois sistemas de razões opostas: ela é legitimada, de um lado, pela virtude da escolha popular e, de outro, pela capacidade dos governantes de escolher as soluções certas para os problemas das sociedades. Ora, as soluções certas são reconhecidas pelo fato de que não precisam ser escolhidas, pois decorrem do conhecimento do estado objetivo das coisas, que é assunto para o saber especialista, e não para a escolha popular.

Já passou o tempo, portanto, em que a divisão do povo era suficientemente ativa e a ciência era suficientemente modesta para que os princípios opostos preservassem sua coexistência. Hoje, a aliança oligárquica da riqueza e da ciência exige todo o poder e não admite que o povo ainda possa se dividir e se multiplicar. Mas a divisão que é expulsa dos princípios retorna por todos os lados. Ela retorna no crescimento dos partidos de extrema direita, dos movimentos identitários e dos fundamentalismos religiosos, que apelam, contra o consenso oligárquico, ao velho princípio do nascimento e da filiação, a uma comunidade enraizada na terra, no sangue e na religião dos antepassados. Ela retorna também na multiplicidade dos combates que rejeitam a necessidade econômica mundial da qual se vale a ordem consensual para questionar mais uma vez os sistemas de saúde e de aposentadoria ou o direito do trabalho. Ela retorna enfim no próprio funcionamento do sistema eleitoral, quando as soluções únicas que se impõem tanto aos governantes quanto aos governados são submetidas à escolha imprevisível destes últimos. O recente referendo europeu forneceu a prova. Para os que submeteram

a questão ao referendo, o voto deveria ser entendido segundo o sentido primitivo de "eleição" no Ocidente: uma aprovação dada pelo povo reunido aos que são qualificados para guiá-lo. E ele deveria fazer isso, sobretudo, porque a elite dos especialistas de Estado afirmavam unanimemente que a questão não tinha cabimento, bastava seguir a lógica dos acordos já existentes e em conformidade com os interesses de todos. A principal surpresa do referendo foi a seguinte: uma maioria de votantes considerou, ao contrário, que a questão era pertinente, dizia respeito não à adesão da população, mas à soberania do povo e este, portanto, podia responder tanto "sim" quanto "não". Sabemos o que aconteceu depois. Sabemos também que os oligarcas, seus especialistas e seus ideólogos encontraram a explicação para esse infortúnio, assim como para todos os problemas do consenso: se a ciência não consegue impor sua legitimidade, é por causa da ignorância. Se o progresso não progride, é por causa dos retardatários. Uma palavra, infinitamente repetida por todos os intelectuais, resume essa explicação: "populismo". Com esse termo, tenta-se classificar todas as formas de secessão em relação ao consenso dominante, quer se refiram à afirmação democrática, quer aos fanatismos raciais ou religiosos. E tenta-se dar ao conjunto assim constituído um único princípio: a ignorância dos atrasados, o apego ao passado, seja ele o das vantagens sociais, dos ideais revolucionários ou da religião dos antepassados. Populismo é o nome cômodo com que se dissimula a contradição entre legitimidade popular e científica, a dificuldade do governo

da ciência para aceitar as manifestações da democracia e mesmo a forma mista do sistema representativo. Esse nome mascara e ao mesmo tempo revela a grande aspiração da oligarquia: governar sem povo, isto é, sem divisão do povo; governar sem política. E permite ao governo científico exorcizar a velha aporia: como a ciência pode governar aqueles que não a entendem? Essa pergunta de sempre encontra outra mais contemporânea: como se determina exatamente essa medida, da qual o governo especialista declara conhecer o segredo, entre o bem proporcionado pela ilimitação da riqueza e o bem proporcionado por sua limitação? Em outras palavras, como exatamente se opera na ciência real a combinação entre duas vontades de liquidação da política, a que se deve às exigências da ilimitação capitalista da riqueza e a que se deve à gestão oligárquica dos Estados-nação?

Pois, na diversidade de suas motivações e na incerteza de suas formulações, a crítica da "globalização", a resistência à adaptação de nossos sistemas de proteção e previdência sociais a suas imposições ou a rejeição das instituições supraestatais tocam o mesmo ponto sensível: qual é exatamente a necessidade em nome da qual se realizam essas transformações? Que o crescimento do capital e os interesses dos investidores tenham leis que dependem de uma matemática acadêmica é perfeitamente admissível. Que essas leis entrem em contradição com os limites impostos pelos sistemas nacionais de legislação social é igualmente claro. Mas que sejam leis históricas inelutáveis, às quais seja inútil se opor, e que prometam para as gerações futuras uma prosperidade que

vale o sacrifício desses sistemas de proteção, isso não é mais uma questão de ciência, mas de fé. Os partidários mais intransigentes do *laissez-faire* integral penam algumas vezes para demonstrar que a preservação dos recursos naturais se organizará harmoniosamente pelo jogo da livre concorrência. E, embora seja possível estabelecer por comparações estatísticas que certas formas de flexibilização do direito do trabalho criam no médio prazo mais empregos do que eliminam, é mais difícil demonstrar que a livre circulação de capitais que exigem rentabilidade cada vez mais rápida seja a lei providencial que conduzirá a humanidade a um futuro melhor. Isso exige fé. A "ignorância" que se critica no povo é simplesmente sua falta de fé. De fato, a fé histórica mudou de campo. Hoje, parece apanágio dos governantes e de seus especialistas. Isso porque apoia sua compulsão mais profunda, a compulsão natural ao governo oligárquico: a compulsão a se livrar do povo e da política. Declarando-se simples gestores dos impactos locais da necessidade histórica mundial, nossos governos se empenham em rechaçar o suplemento democrático. Inventando instituições supraestatais que não são Estados, que não prestam contas a nenhum povo, eles realizam o fim imanente a sua própria prática: despolitizar os assuntos públicos, situá-los em lugares que sejam não lugares, e não deixam espaço para a invenção democrática de lugares polêmicos. Assim, os Estados e seus especialistas podem se entender tranquilamente entre si. A "constituição europeia" submetida aos infortúnios que já conhecemos ilustra muito bem essa lógica. Um dos partidos favoráveis a

sua adoção acreditou que tinha encontrado o *slogan* perfeito: "O liberalismo não precisa de constituição". Infelizmente para ele, era verdade: o "liberalismo", ou melhor, para chamar as coisas pelo nome, o capitalismo não exige tanto[2]. Para funcionar, não precisa que a ordem constitucional se declare fundamentada na "concorrência desregulamentada", isto é, na circulação livre e ilimitada dos capitais. Basta que ela tenha liberdade para operar. O casamento místico do capital com o bem comum é inútil para o capital. Ele serve, em primeiro lugar, ao fim perseguido pelas oligarquias estatais: a constituição de espaços interestatais livres da servidão da legitimidade nacional e popular.

A necessidade histórica inelutável nada mais é, na verdade, que a conjunção de duas necessidades: uma própria ao crescimento ilimitado da riqueza e outra própria ao crescimento do poder oligárquico! Pois o suposto enfraquecimento dos Estados-nação no espaço europeu ou mundial é uma perspectiva enganosa. A nova partilha dos poderes entre capitalismo internacional e Estados nacionais tende bem mais para o fortalecimento dos

---

[2] A palavra "liberalismo" presta-se hoje a todo tipo de confusão. A esquerda europeia a utiliza para evitar a palavra tabu "capitalismo". A direita europeia a transforma em uma visão de mundo em que o livre mercado e a democracia caminham de mãos dadas. A direita evangelista norte-americana, para a qual o *liberal* é um esquerdista destruidor da religião, da família e da sociedade, lembra oportunamente que essas duas coisas são muito diferentes. O peso que ganhou no mercado da livre concorrência e no financiamento da dívida norte-americana uma China "comunista" que combina com vantagem as vantagens da liberdade e da ausência de liberdade mostra isso de outra maneira.

Estados do que para seu enfraquecimento[3]. Os mesmos Estados que abdicam de seus privilégios diante da exigência da livre circulação dos capitais imediatamente os recuperam para fechar suas fronteiras à livre circulação dos pobres do planeta em busca de trabalho. E a guerra declarada ao "Estado-providência" revela a mesma ambivalência. Ela é apresentada comodamente como o fim de uma situação de assistência e a volta da responsabilidade dos indivíduos e das iniciativas da sociedade civil. Finge-se considerar benefícios abusivos de um Estado paternalista e tentacular instituições de previdência e solidariedade nascidas dos combates operários e democráticos e geridas ou cogeridas por representantes dos contribuintes. E, lutando contra esse Estado mítico, atacam-se precisamente instituições de solidariedade não estatais que eram também os lugares de formação e exercício de outras competências, outras capacidades para cuidar do comum e do futuro comum que não as das elites governamentais. O resultado é o fortalecimento de um Estado que se faz diretamente responsável pela saúde e pela vida dos indivíduos. O mesmo Estado que combate as instituições do *welfare State* mobiliza-se para que o tubo de alimentação de uma mulher em estado vegetativo prolongado seja religado. A liquidação do pretenso Estado-providência não é o recuo do Estado. É a redistribuição, entre a lógica capitalista do seguro e a gestão estatal direta, de instituições e

---

[3] Ver Linda Weiss, *The Myth of the Powerless State: Governing the Economy in a Global Era* (Ithaca, Polity Press, 1998).

funcionamentos que se interpunham entre as duas. A oposição simplista entre assistência estatal e iniciativa individual serve para mascarar as duas implicações políticas do processo e os conflitos que ele suscita: a existência de formas de organização da vida material da sociedade que escapam da lógica do lucro; e a existência de lugares de discussão dos interesses coletivos que escapam do monopólio do governo científico. Sabemos quão presentes estiveram essas implicações nas greves do outono de 1995 na França. Para além dos interesses particulares das corporações em greve e dos cálculos orçamentários do governo, o movimento "social" mostrou ser um movimento democrático, porque colocava em seu centro a questão política fundamental: a competência dos "incompetentes", da capacidade de qualquer um de julgar relações entre indivíduos e coletividade, presente e futuro.

Foi por isso que a campanha que opunha o interesse comum ao egoísmo retrógrado de corporações privilegiadas falhou, assim como a ladainha "republicana" sobre a distinção do político e do social. Um movimento político é sempre um movimento que confunde a distribuição dada do individual e do coletivo e a fronteira admitida do político e do social. A oligarquia e seus especialistas cansam de vê-lo em sua iniciativa para fixar a distribuição dos lugares e das competências. Mas o que estorva a oligarquia também dificulta o combate democrático. Dizer que um movimento político é sempre um movimento que desloca as fronteiras, que extrai o componente propriamente político, universalista, de um conflito particular de interesses em tal

ou tal ponto da sociedade, é dizer que sempre corre o risco de permanecer confinado no conflito, a levar unicamente à defesa dos interesses de grupos particulares em combates cada vez mais singulares. Esse dado permanente ganha peso quando é a oligarquia que tem a iniciativa dos confrontos, quando faz isso com sua dupla face de Estado soberano e Estado "sem poder" e quando traz para seu lado a necessidade da história que no passado dava um horizonte de esperança comum aos combates dispersos. Pode-se argumentar a legitimidade deste ou daquele combate, mas há sempre a dificuldade de ligar essa legitimidade à de outros combates, de construir o espaço democrático de convergência de seu sentido e ação. Os que lutam para defender um serviço público, um sistema de legislação do trabalho, um regime de indenização por desemprego ou um sistema de aposentadoria sempre serão acusados, mesmo que sua luta esteja além de seus interesses particulares, de travar um combate que se restringe ao espaço nacional e fortalece esse Estado que eles exigem que se mantenha fechado. Inversamente, os que afirmam que o movimento democrático excede esse quadro e opõem a esses combates defensivos a afirmação transnacional das multidões nômades acabam militando pela constituição dessas instituições interestatais, desses lugares extraterritoriais em que a aliança entre as oligarquias estatais e as oligarquias financeiras é assegurada.

Os estorvos da oligarquia e as dificuldades da democracia permitem compreender as manifestações intelectuais do furor

antidemocrático. Esse furor é particularmente intenso na França, onde existe um partido intelectual declarado como tal, cujo lugar na mídia lhe dá um poder desconhecido em outros países na interpretação cotidiana dos fenômenos contemporâneos e na formação da opinião dominante. Sabemos como esse poder se afirmou após 1968, quando os meios dirigentes da opinião, abalados por um movimento cuja compreensão desafiava os instrumentos intelectuais de que dispunham, iniciaram uma busca febril por intérpretes do que estava acontecendo na novidade desconcertante dos tempos e nas profundezas obscuras da sociedade[4]. A chegada dos socialistas ao poder em 1981 aumentou mais ainda o peso desses intérpretes na formação da opinião, sem que o número de lugares disponíveis fosse suficiente para satisfazer as ambições de uns, sem que outros vissem se traduzir em medidas concretas o interesse que os governantes manifestavam por suas teses. Desde então, esse partido se instalou nessa posição, integrado à gestão da opinião dominante e onipresente nas mídias, mas sem influência sobre as decisões dos governantes, celebrado por suas contribuições, humilhado em suas ambições, sejam elas nobres ou baixas.

Alguns se acomodam a essa função supletiva. Regularmente chamados a explicar à opinião pública o que está acontecendo e o que se deve pensar a respeito, eles oferecem o apoio de sua ciência

[4] Sobre o surgimento dessa figura e sua novidade em relação à figura tradicional do intelectual porta-voz do universal e dos oprimidos, ver Danielle e Jacques Rancière, "La légende des intellectuels", em Jacques Rancière, *Les scènes du peuple* (Bourg-en-Bresse, Horlieu, 2003).

à formação do consenso intelectual dominante. E o fazem sem nenhuma dificuldade, porque não têm nada que renegar de sua ciência ou de suas convicções progressistas. De fato, a ideia-força do consenso é que o movimento econômico mundial atesta uma necessidade histórica a que devemos nos adaptar e que somente os representantes de interesses arcaicos e ideologias obsoletas podem negar. Ora, essa é também a ideia que fundamenta sua convicção e sua ciência. Acreditam no progresso. Tinham fé no movimento da história quando este levava à revolução socialista mundial. Continuam a ter fé nele agora que leva ao triunfo mundial do mercado. Não é culpa deles se a história se enganou. Assim, podem reaplicar tranquilamente às condições atuais as lições que aprenderam no passado. Provar que o movimento das coisas é racional, o progresso é progressista e só os atrasados se opõem a ele, e mostrar em outra perspectiva que a marcha para frente do progresso repele continuamente para o passado os retardatários que atrasam a marcha para frente, esses princípios básicos da explicação histórica marxista aplicam-se às mil maravilhas às dificuldades da "modernização". Eles legitimaram o apoio de uma ampla fração da opinião intelectual ao governo Juppé durante as greves do outono de 1995 e, desde então, nunca deixaram de ajudar na denúncia dos privilégios arcaicos que atrasam a inevitável modernização que não para de produzir novos arcaísmos. O próprio conceito-rei que anima essa denúncia, o populismo, foi emprestado do arsenal leninista. Ele permite interpretar qualquer movimento de luta contra a despolitização

realizada em nome da necessidade histórica como manifestação de uma fração atrasada da população ou de uma ideologia ultrapassada. Mas enquanto houver atrasados, haverá a necessidade de avanços para explicar seu atraso. Os progressistas sentem essa solidariedade, e seu antidemocratismo é moderado por ela.

Outros se acomodam bem menos a essa posição. Para eles, a fé progressista é demasiado ingênua e o consenso, demasiado sorridente. Também beberam na fonte do marxismo. Mas seu marxismo não era o da fé na história e no desenvolvimento das forças produtivas. Em teoria, era o da crítica que mostra o outro lado das coisas — a verdade da estrutura sob a superfície da ideologia ou a da exploração sob a aparência do direito e da democracia. Na prática, era o das classes ou dos mundos que se opõem e da ruptura que divide em dois a história. Portanto, toleram bem menos que o marxismo tenha frustrado suas expectativas, que a história, a má, a que não se interrompe, imponha seu reino. Em relação a ela, em relação aos anos antes e depois de 1968, que foram a última grande erupção do marxismo no Ocidente, seu entusiasmo se transformou em ressentimento. Mas nem por isso renunciaram à tripla inspiração da leitura dos signos, da denúncia e da ruptura. Apenas deslocaram o alvo da denúncia e mudaram de ruptura temporal. Em certo sentido, continuam a criticar a mesma coisa: o que é o reino do consumo, senão o reino da mercadoria? O princípio da ilimitação não é o do capitalismo? Contudo, o ressentimento faz a máquina girar ao contrário, inverte a lógica das causas e dos efeitos. Antigamente, era um sistema

global de dominação que explicava os comportamentos individuais. As boas almas lastimavam o proletário que se deixava levar pelas seduções do PMU* e dos eletrodomésticos como vítima iludida do sistema que o explorava, ao mesmo tempo que alimentava seus sonhos. Mas uma vez que a ruptura marxista não conseguiu cumprir o que a denúncia exigia, esta se inverteu: os indivíduos não são vítimas de um sistema global de dominação, mas os responsáveis por esse sistema; são eles que fazem reinar a "tirania democrática" do consumo. As leis de crescimento do capital, o tipo de produção e circulação de mercadorias que elas comandam, tornaram-se simples consequência dos vícios daqueles que as consomem e, em particular, daqueles que têm menos meios de consumir. A lei do lucro capitalista reina sobre o mundo porque o homem democrático é um ser de desmedida, devorador insaciável de mercadorias, direitos humanos e espetáculos televisivos. A verdade é que os novos profetas não se queixam desse reino. Eles não se queixam nem das oligarquias financeiras nem das estatais. Eles se queixam, em primeiro lugar, dos que as denunciam. A coisa é fácil de compreender: denunciar um sistema econômico ou estatal é exigir que eles sejam transformados. Mas quem pode exigir que eles sejam transformados, senão esses homens democráticos que reclamam que esses mesmos sistemas

---

* O Pari Mutuel Urbain (PMU) é uma empresa que promove e gerencia apostas em cavalos. Desde 2010, estendeu suas atividades para jogos esportivos e pôquer. (N. T.)

não satisfazem seu apetite? É preciso levar a lógica ao extremo. Não só os vícios do sistema são os vícios dos indivíduos cuja vida é regida por ele, como os maiores culpados, os representantes exemplares do vício, são os que querem mudar esse sistema, os que propagam a ilusão de sua possível transformação, para ir ainda mais longe nesse vício. O consumidor democrático insaciável por excelência é o que se opõe ao reino das oligarquias financeiras e estatais. Reconhecemos aí o grande argumento da reinterpretação de Maio de 68, infinitamente repetido por historiadores e sociólogos e ilustrado pelos romancistas de sucesso: o movimento de 1968 foi apenas um movimento da juventude sedenta de liberação sexual e novas maneiras de viver. Como, por definição, a juventude e o desejo de liberdade não sabem nem o que querem nem o que fazem, eles produziram o contrário do que declaravam, mas a verdade do que perseguiam: a renovação do capitalismo e a destruição de todas as estruturas, familiares, escolares ou outras, que se opunham ao reino ilimitado do mercado, penetrando cada vez mais fundo na espinha e no coração dos indivíduos.

Esquecida toda política, a palavra *democracia* torna-se então o eufemismo que designa um sistema de dominação que não se quer mais chamar pelo nome e ao mesmo tempo o nome do sujeito diabólico que toma o lugar desse nome obliterado: um sujeito compósito, em que o indivíduo que sofre esse sistema de dominação e aquele que o denuncia se misturam. É com os traços combinados de um e de outro que a polêmica desenha o retrato falado do homem democrático: jovem consumidor

imbecil de pipoca, *reality show*, *safe sex* [sexo seguro], previdência social, direito à diferença e ilusões anticapitalistas ou altermundialistas. Com eles, os denunciantes têm aquilo de que precisam: o culpado absoluto de um mal irremediável. Não um pequeno culpado, mas um grande culpado, que causa não só o império do mercado ao qual os denunciantes se acomodam, mas a ruína da civilização e da humanidade.

Instala-se então o reino dos praguejadores que misturam as novas formas da publicidade da mercadoria e as manifestações dos que se opõem a suas leis, a tibieza do "respeito da diferença" e as novas formas do ódio racial, o fanatismo religioso e a perda do sagrado. Qualquer coisa e seu contrário tornam-se a manifestação fatal desse indivíduo democrático que conduz a humanidade a uma perda que os praguejadores lamentam, mas lamentariam mais ainda não ter de lamentar. Desse indivíduo maléfico demonstra-se ao mesmo tempo que ele enterra a civilização das Luzes e termina sua obra de morte, é comunitário e sem comunidade, perdeu o sentido dos valores familiares e o de sua transgressão, o sentido do sagrado e o do sacrilégio. Os velhos temas edificantes são repintados com as cores sulfurosas do inferno e da blasfêmia — o homem não pode prescindir de Deus, liberdade não é permissão, a paz amolece o caráter, o desejo de justiça conduz ao terror. Uns reclamam o retorno dos valores cristãos em nome de Sade; outros unem Nietzsche, Léon Bloy e Guy Debord para defender de modo *punk* as posições dos evangelistas norte-americanos; os adoradores de Céline postam-se na primeira fila

da caça aos antissemitas, que eles entendem simplesmente como os que não pensam como eles.

Certos praguejadores contentam-se com a reputação de lucidez amarga e solidão incorrigível que se ganha quando se repete em coro o refrão do "crime cotidianamente cometido contra o pensamento"[5] pelo homenzinho ou pela mulherzinha ávidos de pequenos prazeres. Para outros, isso são pecadilhos que se devem à democracia. Eles precisam atribuir-lhe verdadeiros crimes ou, melhor, um único crime, o crime absoluto... Precisam também de uma verdadeira ruptura do curso da história, isto é, mais um sentido da história, um destino da modernidade que se realize na ruptura. Foi assim que, no momento do desmoronamento do sistema soviético, o extermínio dos judeus da Europa tomou o lugar da revolução social como o evento que dividiu em dois a história. Mas para que ele ocupasse esse lugar, era necessário eximir os verdadeiros autores de sua responsabilidade. Aqui, na verdade, está o paradoxo: para quem quer transformar o extermínio dos judeus da Europa no evento central da história moderna, a ideologia nazista não é uma causa adequada, porque é uma ideologia reativa, que se opôs ao que parecia caracterizar então o movimento moderno da história – racionalismo das Luzes, direitos humanos, democracia ou socialismo. A tese de Erich Nolte, que transforma o genocídio

[5] Maurice Dantec, *Le théâtre des opérations: journal métaphysique et politique 2000-2001. Laboratoire de catastrophe générale* (Paris, Folio Gallimard, 2003), p. 195.

nazista em uma reação de defesa contra o genocídio do *gulag*, ele próprio herdeiro da catástrofe democrática, não resolve o problema. Os praguejadores querem, na verdade, ligar diretamente os quatro termos: nazismo, democracia, modernidade e genocídio. Mas transformar o nazismo em realização direta da democracia é uma demonstração delicada, mesmo pelo viés do velho argumento contrarrevolucionário que vê o "individualismo protestante" como a causa da democracia, *logo* do terrorismo totalitário. E transformar as câmaras de gás na encarnação dessa essência da técnica designada por Heidegger como o destino fatal da modernidade é suficiente para colocar Heidegger do lado "certo", mas não para resolver o problema: podemos empregar meios modernos e racionais que sirvam a fanatismos arcaicos. Para que o raciocínio funcione, é preciso chegar a uma solução radical: suprimir o termo que impede o encaixe das peças, ou seja, simplesmente, o nazismo. Este se torna, no fim do processo, a mão invisível que trabalha pelo triunfo da humanidade democrática, livrando-a de seu inimigo íntimo, o povo fiel à lei da filiação, para permitir que ela realize seu sonho: a procriação artificial a serviço de uma humanidade dessexualizada. Da pesquisa atual sobre o embrião, deduz-se retrospectivamente a razão do extermínio dos judeus. Desse extermínio, deduz-se que tudo que está ligado ao nome de democracia é apenas a continuação infinita de um único e mesmo crime.

É verdade que essa denúncia da democracia como crime infindável contra a humanidade não tem grandes consequências.

Os que sonham com um governo restaurado das elites sob a proteção de uma transcendência recuperada acomodam-se ao todo do estado de coisas existente nas "democracias". E como elegem como alvo principal os "homenzinhos" que contestam esse estado de coisas, suas imprecações contra a decadência acabam se juntando às admoestações dos progressistas para apoiar os oligarcas gestores que têm de se haver com os humores recalcitrantes desses homenzinhos que obstruem o caminho do progresso, como os burros e os cavalos obstruíam as ruas na cidade democrática de Platão. Por mais radical que queira ser seu dissenso, por mais apocalíptico que seja seu discurso, os praguejadores obedecem à lógica da ordem consensual: a que faz do significante democracia uma noção indistinta, que une em um único todo um tipo de ordem estatal e uma forma de vida social, um conjunto de maneiras de ser e um sistema de valores, arriscando-se a levar ao ponto extremo a ambivalência que nutre o discurso oficial, apoiar, em nome da civilização democrática, as campanhas militares da plutocracia evangelista e, ao mesmo tempo, denunciar com ela a corrupção democrática da civilização. O discurso antidemocrático dos intelectuais de hoje arremata o esquecimento consensual da democracia pelo qual trabalham a oligarquia estatal e a econômica.

Em certo sentido, portanto, o novo ódio à democracia é apenas uma das formas da confusão que afeta o termo. Ele duplica a confusão consensual, fazendo da palavra "democracia" um operador ideológico que despolitiza as questões da vida pública para

transformá-las em "fenômenos de sociedade", ao mesmo tempo que nega as formas de dominação que estruturam a sociedade. Ele mascara a dominação das oligarquias estatais identificando a democracia com uma forma de sociedade e a das oligarquias econômicas assimilando seu império aos apetites dos "indivíduos democráticos". Assim, pode atribuir circunspectamente os fenômenos de agravamento da desigualdade ao triunfo funesto e irreversível da "igualdade de condições" e oferecer à empreitada oligárquica seu ponto de honra ideológico: é necessário lutar contra a democracia, porque a democracia é o totalitarismo.

Mas a confusão não é apenas um uso ilegítimo de palavras que basta corrigir. Se as palavras servem para confundir as coisas, é porque a batalha à respeito das palavras é indissociável da batalha a respeito das coisas. A palavra democracia não foi inventada por um acadêmico preocupado em distinguir por meio de critérios objetivos as formas de governos e os tipos de sociedades. Ao contrário, foi inventada como termo de indistinção, para afirmar que o poder de uma assembleia de homens iguais só podia ser a confusão de uma turba informe e barulhenta, que equivalia dentro da ordem social ao que é o caos dentro da ordem da natureza. Entender o que democracia significa é entender a batalha que se trava nessa palavra: não simplesmente o tom de raiva ou desprezo que pode afetá-la, mas, mais profundamente, os deslocamentos e as inversões de sentido que ela autoriza ou que podemos nos autorizar a seu respeito. Quando nossos intelectuais, diante das manifestações da crescente

desigualdade, indignam-se contra os estragos da igualdade, recorrem a um truque que não é novo. Já no século XIX, sob a monarquia censitária ou o império autoritário, as elites de uma França legal, reduzida a 200 mil homens ou submetida a leis e decretos que restringiam todas as liberdades individuais e públicas, assustavam-se seriamente com a "torrente democrática" que arrastava a sociedade. Proibida a democracia na vida pública, elas a viam triunfar nos tecidos baratos, nas carruagens, na canoagem, na pintura ao ar livre, nos novos modos das moças ou nos novos torneados dos escritores[6]. Nisso, eles não foram mais inovadores. O par da democracia como forma de governo *rígido* e como forma de sociedade laxista é o modo original sobre o qual o ódio à democracia se racionalizou com Platão.

Essa racionalização, como se viu, não é a simples expressão de um humor aristocrático. Serve para conjurar uma anarquia ou uma indistinção mais temível que a das ruas invadidas por crianças insolentes ou burros recalcitrantes: a indistinção primeira do governante e do governado, que se revela quando a evidência do poder natural dos melhores ou dos mais bem-nascidos é despida de seu prestígio; a ausência de título particular para o governo político dos homens reunidos, se não precisamente a ausência de título. A democracia é, em primeiro lugar,

---

[6] Para um bom florilégio desses temas, ver Hippolyte Taine, *Vie et opinions de Frédéric Thomas Graindorge* (2. ed., Paris, Hachette et Cie, 1867). Sobre a "democracia na literatura", ver a crítica a *Madame Bovary* por Armand de Pontmartin, em *Nouvelles causeries du samedi* (Paris, Michel Lévy Frères, 1860).

essa condição paradoxal da política, esse ponto em que toda legitimidade se confronta com sua ausência de legitimidade última, com a contingência igualitária que sustenta a própria contingência não igualitária.

É por isso que a democracia não pode deixar de suscitar o ódio. É por isso também que esse ódio se apresenta sempre com um disfarce: o humor trocista contra os burros e os cavalos nos tempos de Platão, os ataques furiosos contra as campanhas da Benetton ou a emissão de *Loft Story*[*] nos tempos da Quinta República combalida. Por trás dessas máscaras ríspidas ou engraçadas, o ódio tem um objeto mais sério. Ele visa a intolerável condição igualitária da própria desigualdade. Portanto, podemos tranquilizar os sociólogos de profissão ou de humor que dissertam sobre a inquietante situação de uma democracia agora privada de inimigos[7]. A democracia não está perto de enfrentar a angústia de tal conforto. O "governo de qualquer um" está fadado ao ódio infindável de todos aqueles que têm de apresentar títulos para o governo dos homens: nascimento, riqueza ou ciência. Hoje, está mais radicalmente fadado a isso do que nunca, porque o poder social da riqueza não tolera mais entraves a seu crescimento ilimitado e porque seus móbeis estão cada dia mais estreitamente

---

* Versão francesa do *big Brother, reality show* criado na Holanda em 1999. A primeira temporada foi ao ar de 26 de abril a 5 de julho de 2001. (N. T.)

7 Ver Ulrich Beck, *Democracy without Enemies* (Cambridge, Polity Press, 1998), e Pascal Bruckner, *La mélancolie démocratique: comment vivre sans ennemis?* (Paris, Seuil, 1992).

articulados aos da ação estatal. A pseudoconstituição europeia o comprova *a contrario*: não estamos mais nos tempos das sábias construções jurídicas destinadas a inscrever o irredutível "poder do povo" nas constituições oligárquicas. Essa figura do *político* e da *ciência política* ficou para trás. Poder estatal e poder da riqueza conjugam-se tendencialmente em uma única e mesma gestão especializada dos fluxos de dinheiro e populações. Eles se empenham juntos para reduzir os espaços da política. Mas reduzir esses espaços, apagar o intolerável e indispensável fundamento do político no "governo de qualquer um", é abrir outro campo de batalha, ver ressurgir sob uma figura nova e radicalizada os poderes do nascimento e da filiação. Não mais o poder das monarquias e das aristocracias antigas, mas o dos povos de Deus. Esse poder pode se afirmar nu, no terror praticado pelo islamismo radical contra uma democracia identificada com os Estados oligárquicos de direito. Pode apoiar o Estado oligárquico em guerra contra esse terror, em nome de uma democracia assimilada pelos evangelistas norte-americanos à liberdade dos pais de família que obedecem aos mandamentos da Bíblia e se armam para defender sua propriedade. Pode-se afirmar entre nós como salvaguarda, contra a perversão democrática, de um princípio de filiação, que alguns deixam em sua generalidade indeterminada, mas que outros identificam sem nenhuma cerimônia com a lei do povo instruído por Moisés na palavra de Deus.

Destruição da democracia em nome do Corão, expansão belicosa da democracia identificada com a prática do Decálogo,

ódio à democracia assimilada ao assassinato do pastor divino. Todas essas figuras contemporâneas têm ao menos um mérito. Através do ódio que manifestam contra a democracia, ou em seu nome, e através das amálgamas às quais submetem sua noção, obrigam-nos a recuperar a força singular que lhe é própria. A democracia não é nem a forma de governo que permite à oligarquia reinar em nome do povo nem a forma de sociedade regulada pelo poder da mercadoria. Ela é a ação que arranca continuamente dos governos oligárquicos o monopólio da vida pública e da riqueza a onipotência sobre a vida. Ela é a potência que, hoje mais do que nunca, deve lutar contra a confusão desses poderes em uma única e mesma lei da dominação. Recuperar a singularidade da democracia é também tomar consciência de sua solidão. A exigência democrática foi sustentada ou dissimulada durante muito tempo pela ideia de uma sociedade nova, cujos elementos seriam formados no próprio seio da sociedade atual. Foi o que "socialismo" significou: uma visão da história segundo a qual as formas capitalistas da produção e da troca já formavam as condições materiais de uma sociedade igualitária e de sua expansão mundial. É essa visão que sustenta ainda hoje a esperança de um comunismo ou de uma democracia das multidões: as formas cada vez mais imateriais da produção capitalista, sua concentração no universo da comunicação formariam desde já uma população nômade de "produtores" de um tipo novo; elas formariam uma inteligência coletiva, uma potência coletiva de pensamentos, afetos e movimentos dos

corpos, capaz de explodir as barreiras do império[8]. Compreender o que democracia significa é renunciar a essa fé. A inteligência coletiva produzida por um sistema de dominação nunca é mais do que a inteligência desse sistema. A sociedade desigual não tem em seu flanco nenhuma sociedade igual. A sociedade igual é somente o conjunto das relações igualitárias que se traçam aqui e agora por meio de atos singulares e precários. A democracia está nua em sua relação com o poder da riqueza, assim como com o poder da filiação que hoje vem auxiliá-lo ou desafiá-lo. Ela não se fundamenta em nenhuma natureza das coisas e não é garantida por nenhuma forma institucional. Não é trazida por nenhuma necessidade histórica e não traz nenhuma. Está entregue apenas à constância de seus próprios atos. A coisa tem por que suscitar medo e, portanto, ódio, entre os que estão acostumados a exercer o magistério do pensamento. Mas, entre os que sabem partilhar com qualquer um o poder igual da inteligência, pode suscitar, ao contrário, coragem e, portanto, felicidade.

[8] Ver Michael Hardt e Antonio Negri, *Império* (9. ed., Rio de Janeiro, Record, 2010) e *Multidão: guerra e democracia na era do império* (Rio de Janeiro, Record, 2005).

SOBRE O AUTOR

Nascido em Argel em 1940, Jacques Rancière é um dos mais importantes filósofos da atualidade. Formado nos densos anos 1960 em Paris, estudou filosofia na École Normale Supérieure. Em 1969, passou a lecionar no Centre Universitaire Expérimental de Vincennes, que se tornaria, em 1971, a Universidade de Paris VIII, onde permaneceu até se aposentar, em 2000, com o título de professor emérito. Ao lado de pensadores como Alain Badiou, Etienne Balibar e Pierre Macherey, Rancière foi um dos discípulos de destaque do filósofo marxista Louis Althusser. Em 1965, tornou-se mundialmente conhecido quando colaborou com o volume seminal *Lire 'Le Capital'*, organizado por Althusser. No projeto, que visava estabelecer novas bases para um marxismo científico, Rancière assinou a primeira seção, sobre o conceito de crítica e a crítica

da economia política do jovem Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos* ao Marx maduro d'*O capital*.

Com o desenrolar dos levantes de maio de 1968 em Paris, no entanto, ele se distanciou decisivamente do mentor. Em "Sur la théorie de l'idéologie: politique d'Althusser" [Sobre a teoria da ideologia: política de Althusser], artigo de 1969, Rancière insistia que, quando a "luta de classes explodiu abertamente nas universidades", o que viu como uma massiva revolta ideológica expunha claramente os limites do althusserianismo — cujo núcleo estaria em sua concepção de ideologia. Para ele, "Althusser define a função da idéologia dominante como a função *da* ideologia: para pensar uma função geral da ideologia, postula a dominação *de uma* ideologia como dominação *da* ideologia", de modo que a "função geral da ideologia se entenderá como exercida em benefício da dominação de classe; a função subversiva será confiada ao outro da ideologia, a ciência".

Essa ruptura é tema de *La Leçon d'Althusser* [A lição de Althusser], primeiro livro autoral de Rancière, publicado em 1974. Traçando uma análise histórica da esquerda francesa da década de 1960 e seu rescaldo nos anos 1970, o livro critica a censura feita por Althusser aos levantes estudantis de maio de 1968. Filiado ao Partido Comunista Francês, Althusser rejeitava as inspirações maoistas que impulsionavam esses eventos e relativizava seu questionamento das hierarquias e das estruturas de poder no interior das universidades. Em seu livro, Rancière relaciona essa postura ao refluxo revisionista que se seguiu ao fracasso de maio de 1968.

Ao elitismo intelectual do antigo mestre, Rancière contrapunha a autonomia das revoltas populares que haviam tomado as ruas. Para ele, os trabalhadores seriam perfeitamente capazes de compreender sua própria opressão e de se emancipar sem terem de ser conduzidos por uma instância intelectual ou partidária superior. Uma das principais ideias políticas de Rancière é, justamente, a de que uma política democrática surge

da pressuposição da igualdade. Para ele, a igualdade tem de ser ponto de partida, não ponto de chegada ou objetivo da política. O equívoco original, de acordo com o autor, ocorre quando ouvimos o brado das massas em vez de pessoas falando.

Parte considerável da ~~produção inicial de~~ Rancière é voltada ao estudo e à recuperação histórica da experiência das classes trabalhadoras francesas do conturbado século XIX e das lutas políticas marginalizadas pela historiografia oficial. É o caso de seu segundo livro, *La Parole ouvrière: 1830-1851*, publicado em 1976, e de sua tese de doutorado, *La formation de la pensée ouvrière en France: le prolétaire et son double*, defendida em 1980, e também de seu aclamado *A noite dos proletários: arquivos do sonho operário* (1981, publicado no Brasil em 1988).

Rancière é muitas vezes conhecido por posições remotas no interior do pensamento contemporâneo francês; atualmente, sua produção teórica abrange grande variedade de assuntos, como pedagogia, historiografia, filosofia, cinema, estética e arte contemporânea, e não é difícil encontrá-lo situado em pontos distintos como filósofo, crítico literário, teórico da arte e marxista. Ademais, a radicalidade da forma pela qual Rancière compreende a igualdade no mundo das ideias se reflete na liberdade com a qual justapõe obras de autores como Platão, Aristóteles e Gilles Deleuze com as de outros relativamente desconhecidos, como Joseph Jacototy e Gabriel Gauny.

Sua obra mais recente discute as interfaces entre estética e política procurando repensar, entre outras coisas, os parâmetros da crítica artística para além de sua tendência desmistificadora, que teria o equívoco de situar o crítico em uma posição de autoridade em relação a seu objeto. Em *Aisthesis, Scènes du régime esthétique de l'art*, de 2011, Rancière busca reimaginar a experiência estética como um processo fundamentalmente democrático, acessível a todos.

OUTROS TÍTULOS DA BOITEMPO EDITORIAL

📖 COLEÇÃO MARX-ENGELS

Crítica da filosofia do direito de Hegel
KARL MARX

O socialismo jurídico
FRIEDRICH ENGELS E KARL KAUTSKY

O 18 de brumário de Luís Bonaparte
KARL MARX

📖 COLEÇÃO ESTADO DE SÍTIO

São Paulo: a fundação do universalismo
ALAIN BADIOU

O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo [Homo Sacer, II, 2]
GIORGIO AGAMBEN

Estado de exceção [Homo Sacer, II, 1]
GIORGIO AGAMBEN

O que resta da ditadura: a exceção brasileira
EDSON TELES E VLADIMIR PINHEIRO SAFATLE

Ditadura: o que resta da transição
MILTON PINHEIRO (ORG.)

O novo tempo do mundo, e outros estudos sobre a era da emergência
PAULO ARANTES

COLEÇÃO MUNDO DO TRABALHO

Nova classe média?: o trabalho na base da pirâmide social brasileira
MARCIO POCHMANN

O mito da grande classe média: capitalismo e estrutura social
MARCIO POCHMANN

A montanha que devemos conquistar: reflexões acerca do Estado
ISTVÁN MÉSZÁROS

OUTROS TÍTULOS

Estado e forma política
ALYSSON LEANDRO MASCARO

Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis
MÁRCIO BILHARINHO NAVES

Estado e política em Marx
EMIR SADER

De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política
CARLOS NELSON COUTINHO

O voo de Minerva: a construção da política, do igualitarismo e da democracia no ocidente antigo
ANTONIO CARLOS MAZZEO

Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico
ELLEN MEIKSINS WOOD

Democracia corintiana: a utopia em jogo
RICARDO GOZZI E SÓCRATES BRASILEIRO
(COLEÇÃO PAULICEIA)