

A bajulação das massas

The flattering of masses



Franz Josef Brüseke¹
bruseke@brturbo.com.br
Héctor Ricardo Leis²
hector.leis@gmail.com

Resumo

Todas as filosofias sociais modernas capitulam frente aos problemas da horizontalidade e da verticalidade. Nem mesmo a sua existência pode ser tematizada e, quando é, provoca imediatamente as mais emocionadas reações. Manter-se no meio da massa tornou-se a regra fundamental das sociedades democráticas contemporâneas. O veredicto da horizontalidade não vale somente para os políticos, mas também para os teóricos da sociedade. Na medida em que estes aceitam seu novo papel, começam a ser fornecedores de discursos do "politicamente correto". Segundo Sloterdijk, podemos distinguir discursos que bajulam a massa de outros que desprezam e até buscam ofendê-la. Para o autor, as lutas culturais na modernidade parecem se reduzir a uma disputa entre os ofensores e os bajuladores da sociedade massificada. Desde a filosofia política grega, passando pela obra teórica de Tocqueville, Le Bon, Nietzsche, Ortega y Gasset e Heidegger, para ganhar uma curiosa atualização política com Lênin, Stalin, Hitler e outros, a massa bajulada apresenta-se no populismo latino-americano.

Palavras-chave: sociologia política, democracia, massa, ditadura.

Abstract

All modern social philosophies capitulate to the problem of horizontality and verticality. Not even their own existence can be thematized, and when it happens it immediately provokes the most passionate reactions. Being in the middle of the mass has become the fundamental rule of the contemporary democratic societies. The verdict of horizontality does not work only for politicians, but also to the society theorists. When these theorists accept this new role, they become suppliers of the "politically correct" speech. To Peter Sloterdijk we can distinguish speeches that flatter the mass from others that despise or even try to offend it. To the author, the cultural struggles in the modernity seem to be reduced to a dispute between offenders and flatterers of the massified society. Since the greek political philosophy passing through the theoretical work of Tocqueville, Le Bon, Nietzsche, Ortega y Gasset and Heidegger, to acquire a curious political actualization with Lenin, Stalin, Hitler and others, the flattered mass presents itself in the Latin American populism.

Key words: political sociology, democracy, mass, dictatorship.

¹ Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 1C; Mestre (1977) e Doutor (1982) em Sociologia pela *Westfälische Wilhelms Universität Münster*, Alemanha. Coordenador de departamento da *Volkshochschule Hamm*, Alemanha (1982-1987), perito integrado do CIM/GTZ (1987-1990), professor da Universidade Federal do Pará (1987-1997), da Universidade Federal de Santa Catarina (1998-2006). Atualmente, Professor na Universidade Federal de Sergipe, onde coordena o grupo de pesquisa Sociedade, Ciência e Técnica (SOCITEC). UFS-NPPCS, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Campus Universitário, São Cristóvão, 49000-000, Aracaju, SE, Brasil.

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Mestre em Ciência Política pela *University of Notre Dame* (EUA). Atualmente, Professor Associado do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina. Autor de numerosos capítulos de livros e artigos em revistas, no país e no exterior, assim como de vários livros. Produção científica concentrada nos seguintes eixos temáticos: Condição Humana na Sociedade Contemporânea; Sociedade e Meio Ambiente; Teoria Social e Política; Globalização e Relações Internacionais; Modernidade e Democracia; Interdisciplinaridade nas Ciências Humanas. UFSC-CFH, Campus Universitário, 88040-900, Florianópolis, SC.

Quando a massa atua por si mesma, só o faz de um modo, porque não tem outro: lincha (Ortega y Gasset, 1926).

Para Sloterdijk (2000), podemos distinguir entre discursos que bajulam o grande número, a maioria, muitos em detrimento de poucos, com uma palavra: a massa; e outros que desprezam e até buscam ofendê-la. Para o autor, as lutas culturais na modernidade parecem se reduzir a uma disputa entre os ofensores e os bajuladores da sociedade massificada (Sloterdijk, 2000, p. 31). Até os discursos contemporâneos que valorizam a diferença somente a admitem quando encontrada na horizontalidade. Assim, aceitamos as diversas opções sexuais, as diversidades étnicas, as preferências de consumo, os estilos estéticos, entre outras diferenças que existem na humanidade, somente quando essas se reconhecem mutuamente como iguais. A diferença na igualdade, porém, extingue a diferença na verticalidade. Esta consiste na constatação de uma hierarquia de qualidades. Na perspectiva vertical, percebemos que alguém é mais inteligente ou mais bonito do que o outro, que um pianista toca melhor do que o outro, que uma ciência é mais complexa do que a outra, que uma sociedade é mais desenvolvida do que a outra, e assim por diante.

Até o conceito do desenvolvimento está cada vez mais na mira dos igualitaristas e bajuladores da massa, pois pressupõe que alguém ou alguma sociedade encontra-se ainda num nível de inferioridade. Essa constatação ofende os subdesenvolvidos e provoca sua ira e seu desprezo. O desprezo ascendente, isto é, das massas na direção das elites, corresponde ao desprezo dessas elites pelas massas. Nietzsche (1878) havia apontado para o ressentimento como uma fuga do fraco na direção do desprezo moralizante, voltado contra o mais forte. Os fracos fazem da sua própria vida, também na perspectiva de Sloterdijk (2000), a medida das coisas e querem se livrar do observador elitista, cujo olhar desprezível não suportam.

Todas as filosofias sociais modernas capitulam diante do problema da horizontalidade/verticalidade. Nem mesmo a sua existência pode ser tematizada e, quando é, provoca imediatamente as mais emocionadas reações (Sloterdijk, 2000, p. 62). Nessa esteira, manter-se no meio da massa – no centro – tornou-se a regra fundamental das sociedades democráticas contemporâneas. O veredicto da horizontalidade não vale somente para os políticos, mas também para os teóricos da sociedade. Na medida em que estes aceitam seu novo papel, começam a ser fornecedores de discursos do universo do "politicamente correto" (Brüseke, 2004). O discurso do correto bajula a maioria que, por sua vez, vai decidir, por meio das eleições majoritárias, sobre a distribuição de vantagens e o ritmo da rotação das elites políticas. É oportuno, então, não evocar a ira das massas: elas podem reagir com desprezo, punindo os traidores da horizontalidade com o banimento desses da praça pública.

O discurso do politicamente correto, que nasce nas massas e cobra das elites o reconhecimento, nunca pôde abdicar da sua curiosa origem oposicionista. Da mesma forma, quando seus representantes conseguiram ocupar os mais altos postos do comando político, precisaram se apresentar como antielitistas, e, quando

criticados pelas antigas elites, apresentam-se como eternas vítimas. A dupla face do discurso do politicamente correto, de ser governista e oposicionista ao mesmo tempo, remete ao discurso dos fascistas e comunistas dos anos 1920 e 1930. Estes não abriram mão de falar como a "voz rouca da rua", também depois de terem se instaurado confortavelmente nos palácios acéfalos. Os líderes como Mussolini, Hitler e Stalin exigiam respeito e reconhecimento, ainda quando aqueles que este reconhecimento eventualmente poderia recusar já foram mortos, encarcerados ou silenciados de outra maneira. Seja por falta de adversário interno, seja por causa do seu incurável complexo de inferioridade, o fascismo, uma vez no poder, tinha que se voltar para o exterior. Ser reconhecido somente por Alemanha ou Itália já não bastava. O mundo tinha que pagar seu tributo de reconhecimento e se tornou, consequentemente, o próximo palco da luta. A medida do tempo já não era mais um período legislativo ou a vida do líder máximo, mas os próximos mil anos de um reinado fantasiado.

Quem coloca o movimento revolucionário no lugar da instituição torna-se, necessariamente, "uma metamorfose ambulante", quando está no poder. Quem depende da perpetuação do aplauso dos outros para suavizar as mágoas da sua inferioridade não pode abrir mão da exposição pública depois de um período constitucionalmente definido. Daí o imenso perigo que movimentos sociais desenfreados e seus líderes emergentes significam para o estado de direito. Este, entendendo-se como democrático, assumiu a horizontalidade da qual Sloterdijk (2000) fala, sem abrir mão da verticalidade da sua normatividade. Porém, os horizontais, com seu infalível faro para a diferença qualitativa, tendem a "comer pelas beiras", o que é essencial para o bom funcionamento do estado democrático de direito: a lei. Perante essa experiência, até Cohen e Arato (1992, p. 475) falam da necessidade de uma limitação da prática democrática radical, e Habermas (1992), prevendo possíveis desentendimentos dos seus leitores, alerta que uma democracia deliberativa e uma sociedade com cidadania vital (*vitale Bürgergesellschaft*) somente podem se desenvolver no contexto de uma cultura política liberal e num mundo de vida previamente racionalizado. Caso contrário,

surgem movimentos populistas que defendem cegamente as tradições endurecidas de um mundo de vida sob pressão da modernização capitalista. Estes são tanto modernos nas formas da sua mobilização quanto antidemocráticos nos seus objetivos (Habermas, 1992, p. 449).

Percebemos que Habermas (1992), à luz dessa fala, não merece a denominação "bajulador das massas" que Sloterdijk (2000) lhe atribui.

A tirania da maioria

A filosofia política grega conheceu o problema da degeneração de um sistema político. Aristóteles apresenta o que considera as três formas boas de governar: a monarquia, a aristocracia e a politeia. Uma vez na monarquia, governa só um; outra vez, na aris-

tocracia, governam poucos (os melhores) e, por último, na politeia, governam muitos, de preferência os mais razoáveis. Estes governos, todos os três, podem ser bons, se perseguem e garantem o bem comum. Todavia (principalmente a autocracia), carregam dentro de si a possibilidade de se tornar nocivos para este mesmo bem comum. Assim, a monarquia pode se tornar uma tirania; a aristocracia, uma oligarquia; e a politeia, que possuía alguns elementos da democracia e do constitucionalismo, no entendimento de hoje, pode se tornar uma democracia degenerada, uma demagogia ou, como Polybios formulou: uma oclocracia, um governo da plebe. É oportuno lembrar: o *demós* da antiguidade não é o povo, no nosso entendimento de hoje. Mulheres, crianças, escravos e estrangeiros, além de pessoas sem posses, naturalmente, não faziam parte dele.

Até a revolução francesa, a palavra democracia existia somente no contexto da doutrina das formas de governo de Aristóteles e, em vez de gerar simpatias, nutria objeções e críticas. A revolução francesa e todo o trabalho de esclarecimento que promoveu contribuíram para uma transmutação do conceito de democracia, fato que levou a uma ruptura semântica com amplas consequências para a teoria política e para a história da Europa e suas colônias. Em especial, para uma delas, que se emancipou da sua mãe-pátria e declarou, em 1776, a sua independência: os Estados Unidos da América (EUA).

Quem nutria contra Tocqueville (2005 [1835]) a suspeita de que ele faria, depois de voltar da sua viagem para o novo mundo, uma apologia acrítica dos EUA da época, vai se surpreender e, por vezes, confrontar-se com os comentários ácidos que o autor faz sobre seu objeto em estudo. Assim, mostrando conhecimento da mencionada teoria dos gregos sobre a possibilidade da degeneração das boas formas do governo, alerta para o descuido dos legisladores e políticos americanos com o perigo da tirania. Diz Tocqueville (2005 [1835], p. 296, 298): “[...] o que mais me repugna na América não é a extrema liberdade que lá reina, mas a pouca garantia que encontramos contra a tirania.” Pois “[...] não há monarca tão absoluto que possa reunir em sua mão todas as forças da sociedade e vencer as resistências, como pode fazê-lo uma maioria investida do direito de fazer as leis e executá-las.”

Com isso, estamos no centro de uma problemática identificada por Tocqueville (2005 [1835]) (aproveitando as lições do terror das virtudes na revolução francesa), que evoca, mais do que os próprios americanos da época, o espírito da liberdade. Diz ele: “Não conheço país em que reine, em geral, menos independência de espírito e verdadeira liberdade de discussão do que na América” (Tocqueville, 2005 [1835], p. 298). Tal falta da independência e liberdade intelectual se deve àquilo que hoje chamamos, usando um termo importado da própria América, *political correctness*. Assim, como devemos entender uma cultura do politicamente correto? Ela resulta de uma definição daquilo que se pode dizer publicamente e daquilo que não se pode dizer publicamente. Funciona como se existisse um círculo acerca do pensamento.

Dentro desses limites, o escritor é livre; mas aí dele, se ousar sair! Não que deva temer um auto-da-fé, mas vê-se diante de desgostos de todo tipo e de perseguições cotidianas. A carreira política lhe é vedada: ele ofendeu o único poder que tem faculdade de abri-

la. Recusam-lhe tudo, até a glória. Antes de publicar suas opiniões, pensava ter partidários; parece-lhe não os ter mais, agora que se revelou a todos, porque aqueles que o criticam se exprimem em alta voz e os que pensam como ele, sem ter sua coragem, calam-se e afastam-se. Ele cede, dobra-se enfim sob o esforço de cada dia e entra em silêncio, como se sentisse remorso por ter dito a verdade. Grilhões e carrascos são instrumentos grosseiros, que a tirania empregava outrora; mas em nossos dias a civilização aperfeiçoou até o próprio despotismo, que parecia contudo nada mais ter a aprender (Tocqueville, 2005 [1835], p. 299).

O despotismo da maioria, termo usado por Tocqueville (2005 [1835], p. 301) ajustou o nível dos homens públicos, no primeiro meio século que passou, desde a proclamação da constituição. Cada vez mais eles cedem, na avaliação do autor, às pressões da opinião majoritária e deixam de ser líderes com uma visão além do horizonte comum. Assim, Tocqueville (2005 [1835], p. 302) constata que “[...] as repúblicas democráticas colocam o espírito cortesão ao alcance da maior parte das pessoas e o fazem penetrar em todas as classes ao mesmo tempo”. Este é o espírito da adulação dos poderosos e da baixa moral.

As massas

Como vimos, a percepção de que o *demós*, o povo, não possui sempre as qualidades que a democracia necessita para poder funcionar de forma civilizada, já estava presente na filosofia política de Aristóteles e Polybios. Com a experiência da primeira guerra mundial e a onda nacionalista que a precedeu, aumentaram as dúvidas relativas à qualificação política das massas. Aliás, este último termo começa, primeiro, a ter importância na psicologia, quando Le Bon (1895) publica o livro *Psicologia das Massas*. Nesta obra, apresenta as massas como acrílicas e amorfas, daí a facilidade de sua manipulação. Segundo o que escreve, as massas tendem a uma absorção de ideias simplificadas e sua imaginação é sensível a imagens e a sensações fortes. Dessa forma, as mais diversas paixões e uma tendência à violência são inerentes às massas analisadas por Le Bon (1895). Sigmund Freud (1921) aprofundou essas reflexões, em seu ensaio *Psicologia das Massas e Análise do Ego*, em que interpreta a formação de massas como resultado de uma projeção narcisista do indivíduo na direção de um líder paternal, servindo como um ideal coletivo do Ego.

Quem, no entanto, abriu a discussão sobre as massas para a teoria sociológica e política foi Ortega y Gasset, que, já em 1926, podia diagnosticar uma ascensão das massas em detrimento da nobreza. Ortega y Gasset (2007 [1926]) não entende por massa a classe dos assalariados e não compreende como nobreza as elites aristocráticas. Primeiro: “Nobreza para mim, é sinônimo de vida dedicada, sempre disposta a superar a si mesma, a transcender do que já é para o que se propõe como dever e exigência.” (Ortega y Gasset, 2007 [1926], p. 97). E segundo: “Por ‘massa’ [...] não se entende especialmente o operário; não se designa aqui uma classe social, mas uma classe ou modo de ser homem que acontece hoje em todas as classes sociais” (Ortega y Gasset, 2007 [1926], p. 142).

O problema, então, é o homem-massa que se encontra até entre os mais bem formados cientistas, que, quando não é comprometido com o dever e as exigências evocados na escrita de Ortega y Gasset (2007), torna-se um primitivo, um bárbaro moderno. Já sabemos que o homem-massa ganhou notoriedade nos movimentos fascistas e comunistas, seguindo sua lógica bárbara própria. Ou, como continua o autor agora em foco: "Quando a massa atua por si mesma, só o faz de um modo, porque não tem outro: lincha" (Ortega y Gasset, 2007 [1926], p. 150). De Arendt, temos a análise, até hoje a mais completa e convincente, da ascensão do homem-massa ao poder ilimitado. Foi a plebe, em movimento nas ruas da república de Weimar, quem conseguiu destruir, face à rendição das elites à pressão política e ideológica, em 1933, a primeira democracia liberal na Alemanha. A tirania da maioria estava instalada e, uma vez no poder, quebrou a escada com a qual ela subiu. Lêem-se, hoje, as análises de Tocqueville (2005 [1835]) sobre a tirania da maioria, depois da experiência dos totalitarismos soviéticos e nacional-socialistas, como uma advertência precoce de um grande problema da democracia ocidental. Usando os meios legais que ela própria coloca à disposição dos seus cidadãos, é possível destruí-la. Nesse sentido, a estratégia de Gramsci (1961) é, hoje, um perigo maior para a democracia, em especial, na América Latina, do que a estratégia de Lênin. As democracias ocidentais são, hoje, relativamente firmes no que tange a sua defesa contra choques externos e violentos, mas continuam vulneráveis às tentativas do homem-massa e suas organizações de conseguir a hegemonia sobre suas instituições vitais, para, em seguida, inviabilizá-las.

O que moderava a tirania da maioria?

Voltando para os Estados Unidos, no ano de 1835, podemos atestar que Tocqueville (2005 [1835]) revelou uma impressionante clareza sobre as fragilidades da democracia liberal; mais impressionante ainda, porque não dispunha de nossas experiências históricas e estava frente a uma experiência democrática em ascensão e pleno desenvolvimento.

Tocqueville (2005 [1835]), então, descobre, na vida política dos Estados Unidos, elementos que diminuem a força da tirania da maioria. Um desses elementos é a divisão entre a estrutura governamental, *strictu sensu*, e a estrutura administrativa. A estrutura governamental é centralizada; a administração não é. Isso evita que a vontade da maioria penetre todos os poros da sociedade; sempre escapam distritos e áreas fora do seu alcance. Dessa forma,

se algum dia viesse a se fundar uma república democrática como a dos Estados Unidos, num país em que o poder de um só já houvesse estabelecido e introduzido nos costumes, assim como nas leis, a centralização administrativa, não temo dizer que, em tal república, o despotismo se tornaria mais intolerável do que em qualquer uma das monarquias absolutas da Europa (Tocqueville, 2005 [1835], p. 308).

Também a instituição do júri, que se constitui por um certo número de cidadãos tomados ao acaso e investidos momentaneamente do direito de julgar, contribui para a internalização das

normas jurídicas pela própria sociedade civil (Tocqueville, 2005 [1835], p. 319). Ele continua: "A verdadeira sanção das leis políticas se encontra [...] nas leis penais, e, se falta a sanção, a lei perde mais cedo ou mais tarde sua força. O homem que julga na vara criminal é, pois, de fato, o senhor da sociedade" (Tocqueville, 2005 [1835], p. 319). Quem vê que a justiça está sendo recuperada pelo caminho legal e institucional tem pouca inclinação para tentar fazer a justiça com as próprias mãos. A justiça do linchamento fica afastada. Tocqueville (2005 [1835], p. 321) completa: "O júri difunde em todas as classes o respeito pela coisa julgada e pela ideia do direito. Tirem essas coisas, e o amor a independência não passará de uma paixão destrutiva". Sabendo como Tocqueville (2005 [1835]) entende a soberania popular, não nos surpreende que o júri seja considerado pelo autor um instrumento, um modo da soberania do povo.

Debruçado sobre uma experiência democrática que já durava mais do que meio século, Tocqueville (2005 [1835]) tentou sistematizar as razões da estabilidade da democracia nos EUA e apontou três causas principais.

O primeiro conjunto de razões é circunstancial e consiste na situação particular e acidental dos EUA, que (i) possui vantagens geográficas, (ii) não tem inimigos vizinhos, (iii) tem à sua disposição uma imensidão de solos férteis – o que contribui para o bem-estar geral e diminui os conflitos entre os colonos –, (iv) tem a vantagem de ter trazido a tradição democrática e empreendedora inglesa e (v) encontrou, medido com o padrão europeu, um território praticamente despovoado a ser colonizado. Mas essas vantagens, que Tocqueville (2005 [1835]) registra também em outros casos históricos, por exemplo, na história do povoamento da América Latina, não explicam suficientemente o desenvolvimento tranquilo da democracia americana. É importante anotar que, apesar de o autor ter verificado condições tão favoráveis quanto as que tinham os anglo-americanos, no restante da América, os povos não desfrutavam de uma especial característica: as leis e os costumes dos norte-americanos, que, para Tocqueville (2005 [1835], p. 361), eram a principal razão de seu sucesso.

São, em segundo lugar, as leis e as instituições políticas e jurídicas que estabilizam a república democrática. Tocqueville (2005 [1835], p. 337) enumera as instituições que mais contribuem para essa estabilização:

A primeira é a forma federal que os americanos adotaram e que permite que a União desfrute do poder de uma grande república e da segurança de uma pequena. Encontro a segunda nas instituições comuns, que, moderando o despotismo da maioria, proporcionam de uma só vez ao povo o gosto da liberdade e a arte de ser livre. A terceira encontra-se na constituição do poder judiciário. Mostrei quanto os tribunais servem para corrigir os desvios da democracia e como, sem nunca poder suster os movimentos da maioria, conseguem moderar-lhes a marcha e dirigi-los.

Tocqueville (2005 [1835]) não deixa dúvida: a mais importante razão da estabilidade democrática na América, e em qualquer outro lugar do mundo, são os costumes. O conceito costume é aplicado por este autor não apenas para definir hábitos de crenças, comportamento e vida social ("hábitos do coração"),

mas o fundamental é o que ele chama de "hábitos do espírito", referindo-se às ideias e opiniões correntes. Unindo os dois sentidos, costume, então, abrange "todo o estado moral e intelectual de um povo" (Tocqueville, 2005 [1835], p. 338).

Entre os costumes dos americanos *favoráveis à democracia*, o autor ainda destaca sua orientação cristã, seja ela protestante ou católica e sua consciência dos limites da ação humana. Como diz Tocqueville (2005 [1835], p. 338), "Ao lado de cada religião encontra-se uma opinião política que, por afinidade, lhe é adjunta". Também o cristianismo tem um efeito civilizatório sobre o egoísmo e as paixões humanas: "[...] ao mesmo tempo em que a lei permite ao povo americano fazer tudo, a religião impede-o de conceber tudo e proíbe-lhe tudo ousar" (Tocqueville, 2005 [1835], p. 344).

Apresentando a Europa como um mau exemplo, o autor descreve a importância dos limites, para garantir um bom uso da liberdade:

Na Europa, quase todas as desordens da sociedade nascem em torno do fogo doméstico e não longe do leito nupcial. É lá que os homens concebem o desprezo dos laços naturais e dos prazeres permitidos, o gosto pela desordem, a inquietude do coração, a instabilidade dos desejos. Agitado pelas paixões tumultuosas que perturbam com frequência sua própria casa, o europeu tem dificuldade para submeter-se aos poderes legisladores do Estado. Quando, ao sair das agitações do mundo político, o americano volta ao seio da família, logo encontra lá a imagem da ordem e da paz (Tocqueville, 2005 [1835], p. 343).

O conceito de liberdade do autor não aponta nem favorece uma liberdade sem limites e sem consciência das necessidades que a cercam. Por causa do cristianismo,

[...] o espírito humano nunca percebe diante de si um campo ilimitado: qualquer que seja sua audácia, sente de quando em quando que deve se deter diante das barreiras intransponíveis. Antes de inovar, é forçado a aceitar certos dados primeiros e a submeter suas concepções mais ousadas a certas formas que o retardam e o detêm (Tocqueville, 2005 [1835], p. 344).

O autor não nos apresenta nada mais que um modelo da domesticação das possibilidades do ator social, ou melhor, da criação de padrões de possibilidades permitidas. Assim, ele é um dos primeiros que identificam o problema da contingência no campo social. Para terminar, trazemos, mais uma vez, a palavra de Tocqueville (2005 [1835], p. 346), em uma pergunta: "Como a sociedade poderia deixar de perecer se, enquanto o vínculo político se fosse afrouxando, o vínculo moral não se estreitasse? E que fazer de um povo senhor de si mesmo, se não é submetido a Deus?"

A divinização da sociedade: Durkheim

Durkheim (1985) compartilha com Tocqueville (2005 [1835]) a avaliação da importância dos costumes, da moral social,

para a coesão da sociedade, que, sem moral, se dissolveria num estado anômico. Entretanto, Durkheim (1985) não vê um Deus como fonte dessa moral, mas a própria consciência coletiva.

Tomando a sociedade como fonte da religião – até aqui acompanhando a crítica de Feuerbach e Marx –, Durkheim (1985) abre mão da crítica da religião como expressão de um estado social que necessita de ilusões. Ainda mais, a sociedade como fonte da religião e da moral ganha características de um sujeito incondicionado. Só ela exerce influência sobre si. Sem querer dizer que isso foi a intenção da construção sociológica durkheimiana, leva este raciocínio à divinização da sociedade – *divinisation de la société par elle même* (Gurvitch, 1959, p. 71). Querendo escapar do pensamento apriorístico que liga a questão moral à existência de imperativos não dedutíveis, Durkheim (1985) afirma a evidência do fato objetivo sem conseguir explicá-lo.

Durkheim (1985) separa com rigor o indivíduo da sociedade. Nessa perspectiva, a existência da sociologia como ciência só é possível em vista da vida própria do social, que segue regras específicas, independente das manifestações e necessidades individuais. O fato social não é a mera aglomeração dos indivíduos, nem é – na perspectiva durkheimiana – dedutível dos atos individuais. A independência e a especificidade do social em relação ao individual resultam (i) da diferença da consciência individual e da consciência do indivíduo como membro do coletivo, posição também defendida por Le Bon (1895) na sua psicologia das massas, (ii) da diferença entre o comportamento do indivíduo singular e do indivíduo como membro de um grupo, (iii) da uniformidade dos fenômenos sociais, documentáveis com meios estatísticos, e da singularidade dos fenômenos individuais e (iv) da impossibilidade de deduzir o mais complexo (a sociedade) do mais simples (o indivíduo).

Para Durkheim (1985), a teoria social tem, como seu objeto, exclusivamente, os fenômenos coletivos. Estes, em vista das distinções acima citadas, não podem ser confundidos com os fenômenos individuais, os quais são, por sua vez, objetos da psicologia e de outras ciências. Conforme Durkheim (1985), o homem é um *homo duplex* que circula entre dois polos. Um deles é o indivíduo, que não possui a capacidade de gerar a moral com as forças próprias; o outro é a sociedade, instância capaz de ultrapassar o estado profano do individual, fonte da moral e, o passo segue com certa lógica, fonte da religião e do sagrado.

Parece que a sensibilidade de Durkheim (1985) para fenômenos anômicos resulta da sua interpretação do indivíduo como incapaz de criar e garantir normas gerais. Identificando a sociedade como fonte exclusiva da moral, o indivíduo aparece como algo amorfo, sem direção, como um vácuo moral latente. O distanciamento do indivíduo do coletivo, observável em fases de transformações das estruturas sociais, mostra essa incapacidade individual, deixa-o sem orientação e numa situação anômica, não superável somente com os meios individuais. Uma sociologia como a de Durkheim transforma-se, assim, com certa necessidade, numa sociologia moral, que afirma, em última instância, nas suas análises, as regras sociais pré-estabelecidas. A orientação de Durkheim no nexos social, no funcionamento da solidariedade entre os diversos órgãos do corpo social, deixa-lhe perceber o risco

anômico com horror. A falta de uma perspectiva teleológica (e até da dimensão histórica) na sua argumentação, a faz indefesa contra os perigos da crise. Esta última não aparece como temporária, como na obra de Marx, em que ela tem a função do reajuste entre os fatores socioeconômicos, ou como em Weber, em que ela aparece integrada no processo da racionalização crescente. A crise da sociedade possui, em Durkheim, uma latência permanente, pois o gelo fino que cobre o vácuo moral pode quebrar a qualquer momento. O Deus da sociedade é um Deus fraco.

Nietzsche e a manada demasiadamente humana

Nietzsche, em 1878, conseguiu, cinco anos antes da morte do seu contemporâneo Marx, a façanha de prognosticar as consequências políticas do ideário socialista, representado, na época, principalmente, pela social-democracia alemã e seus aliados europeus. O agudo senso psicológico do filósofo detectou na alma socialista o desejo de uma aniquilação do indivíduo, mediante sua transformação em um órgão funcional para a comunidade. Nessa perspectiva, já o filósofo Platão é, para Nietzsche, um socialista típico, cujas ideias políticas estavam perto do excessivo desdramatamento do poder do tirano de Siracusa, Dion. Para Nietzsche, o socialismo promove, como o irmão mais jovem do despotismo, o cesarismo, assim caracterizado como Estado violento e centralizador. No entanto, o socialismo vai além das pretensões do despotismo do século XIX. O socialismo visa à submissão de todos os cidadãos ao Estado absoluto, numa medida desconhecida até então. Este Estado socialista, no entanto, tem somente existência precária, já que o próprio movimento socialista contribui para a dissolução da base religiosa do Estado e pretende a sua própria destruição. Como resultado disso, o movimento socialista lançou mão do terrorismo extremo para conseguir um mínimo de estabilidade. De forma escondida, conclui Nietzsche, o socialismo preparou a dominação pelo terror (*Schreckensherrschaft*). A luta pela justiça, martelada como um prego na cabeça das massas semi-instruídas, foi o caminho para alcançar tal objetivo (Nietzsche, 1878, p. 473)

O que é para a massa um grande homem? Nietzsche dá uma receita: a massa quer dele algo que a ela agrada, ou quer que alguém sugira que algo seja importante e comece a lutar por isso. A massa adora a vontade forte do seu líder, porque ela mesma não a possui. Além do mais, o grande homem deve ter as mesmas qualidades da massa, assim ela não se envergonha de si mesma. Assim, esse super-homem deve ser invejoso, explorador, intrigante, bajulador, falso e prepotente, para garantir a sua popularidade. Podemos ver que Nietzsche, de nenhuma maneira, pode ser chamado um bajulador das massas.

Heidegger e a gente

Na perspectiva de Heidegger, estar junto não significa necessariamente algo como intersubjetividade ou um relacionamento

de sujeitos. *Ser-juntos* e *ser-aí-juntos* é, em primeiro lugar, uma característica decisiva do próprio *ser-aí*. O *ser-aí* não existe, senão no modo de *ser-juntos*. Que o *ser-juntos* não representa uma ideia metafísica ou uma simples abstração da realidade, Heidegger revela, quando aponta na direção da cotidianidade do *ser-juntos*. No cotidiano, não encontramos o *ser-aí* como sujeito, *res cogitans* ou *self*, ou seja, como algo que está a nossa frente, separado dos outros e idêntico consigo mesmo. O *ser-aí* é um *ser-junto*, de tal maneira (quase pré-sociológica) que pode mostrar no cotidiano, normalmente, a curiosa característica de não ser ele mesmo. Essa pré-sociologia está evidente quando Heidegger (2006, p. 167) diz:

O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito nunca é dado e não "é" sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros. Se, pois, os "outros" já estão co-pre-sentes no ser-no-mundo, esta constatação fenomenal não deve considerar evidente e dispensada de uma investigação à estrutura ontológica do que assim é "dado". A tarefa é tornar fenomenalmente visível e interpretar ontologicamente de maneira adequada o modo de ser dessa co-presença na cotidianidade mais próxima (Heidegger, 2006, p. 167).

Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2006) nos dá algumas pistas para futuras investigações. Ele mostra como o *ser-aí*, ocupando-se na sua mundanidade com as diversas demandas do cotidiano, no modo de *ser-junto-com* os outros, perde facilmente a sua soberania e sua autoconsciência ou, para usar logo o termo mais apropriado, a sua autenticidade. Nessa perspectiva, aquilo que diz *eu* pode ser *eu* e *não-eu*.

Para Heidegger, os outros não são como aquilo que *está-à-mão*, ferramentas ou outros objetos manipuláveis; os outros também não são como o simplesmente-dado, ou seja, não são meras coisas entre outras coisas. Não obstante, os outros aparecem no contexto dos instrumentos e das coisas dadas junto com o *ser-aí*. O *ser-aí* não se duplica por meio da presença e se torna um *Self* entre outros *Selves*; também não é um sujeito ao lado de outros sujeitos que entram apenas posteriormente em contato comunicativo. O *ser-aí* é, desde sempre, permeado pelo *ser-com* e o *ser-com* os outros é constitutivo do *ser-aí*.

Também em estado de isolamento ou solidão, quando faltam os outros, continua o *ser-aí* um *co-ser-aí*. Este *constituens* do *ser-aí* pode cair em esquecimento quando estamos sós no meio de uma multidão. Não obstante, a característica do *ser-aí* de ser um *co-ser-aí* não depende da simples presença dos outros ou se confirma negativamente na sua ausência. Não entendemos o fenômeno do *co-ser-aí*, se o pensamos instrumentalmente ou como algo simplesmente dado. Heidegger sublinha e deixa bem claro: O *ser-aí* é (!) como *co-ser-aí*. Este posicionamento afasta a ontologia fundamental fundada em uma compreensão solipsista da existência humana. Robinson Crusoe, nos piores anos da sua solidão, nunca deixou de ser com os outros. Este é um paradoxo sociológico que a ontologia fundamental coloca no seu devido lugar. A impossibilidade de formar um plural mostra a força e a singularidade do *ser-aí*: ele é compartilhado e inconfundivelmente cada vez meu.

Na medida em que o outro ser-aí não é algo instrumental ou simplesmente dado, relaciona-se um *ser-aí* com o outro não no modo de ocupação, mas no modo de preocupação. A realidade dessa preocupação oscila entre dois extremos. A preocupação pode cair no extremo de uma preocupação tutelar e desapropriadora; ela extingue a autonomia do ser-aí alheio mediante a dominação preocupada. O outro extremo é uma preocupação, considerada por Heidegger como verdadeira, que abre ao outro *ser-aí* o espectro das suas possibilidades de ser, com o intuito de libertá-lo para si mesmo. Mais uma vez, aparece o pensamento heideggeriano orientado por um interesse na cotidianidade. No cotidiano, a preocupação com os outros é frequentemente permeada pela indiferença e deficiência.

O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação. E precisamente estes modos, que mencionamos por último, de deficiência e indiferença caracterizam a convivência cotidiana e mediana de um com o outro (Heidegger, 2006, p. 173).

A fenomenologia do *ser-com* revela, na raiz do seu pensar (apesar do seu aparentemente alto grau de abstração), um surpreendente grau de realismo orientado por um olhar insistente na direção do cotidiano dos relacionamentos entre os outros, que são, cada vez, o eu-próprio. Além disso, afirmando por um lado o *ser-aí* como um ser radicalmente contextualizado e social, isto é, somente sendo no modo do *ser-com*, abre a análise deste *ser-com* para a crítica da inautenticidade dos seus relacionamentos preocupados.

O conceito chave, neste contexto, é o impessoal ou a gente: em alemão, *man*, que designa, nesta língua, um gênero nem feminino nem masculino: é o pronome do impessoal. Acontece que o *ser-aí* cotidiano aparece nesta modalidade impessoal e não, como poderíamos pressupor, como o *self* autêntico. Mais ainda: o *ser-aí* autêntico está sendo apresentado somente como uma modificação de "a gente", resultado da consciência e ação do próprio *ser-aí*. O *self* impessoal é o *ser-aí* disperso na gente, é um tipo de simulacro das suas propriedades autênticas. A constituição do *ser-aí* autêntico se opõe à inautenticidade do *ser-aí* como gente.

Na sociologia ontológica de Heidegger, aparece a nossa relação com os outros, caracterizada por uma preocupação central: eles são diferentes. Em relação a eles, assumimos uma atitude de cautela e mantemos distância. O *ser-aí* se mostra preocupado com o distanciamento, seja para diminuí-lo quando ficamos atrás dos outros, seja para mantê-lo quando estamos numa posição vantajosa. O *ser-com* fica, permanentemente, sem que ele se dê conta disso, em um estado de alerta, resultado da luta pela distância. Podemos dizer que essa luta pela distância é o outro lado da luta pelo reconhecimento. A distância aparece também na diferença, quando ela quer ser mantida por uma identidade combativa. O nivelamento das distâncias gera, normalmente, outras elites e novas distâncias. Isso é o resultado de praticamente todos os esforços de igualar, emancipar e afirmar (Mills, 1971; Pareto, 1955).

Se o distanciamento preocupa o *ser-aí*, podemos dizer, segundo Heidegger, que ele se situa numa relação de subserviência

em relação aos outros. Seu ser está na mão dos outros. No entanto, não são outros específicos que influenciam nosso comportamento e nossos valores; esse poderoso *man* é estranhamente impessoal (neutro) e, em certo sentido, o conceito geral das normas, dos valores e das prescrições coletivas de uma sociedade. O conceito de "a gente" é a realidade da convivência cotidiana com os outros. O que chamamos opinião pública, sociedade civil, organização governamental ou não governamental são denominações sociológicas contemporâneas para os palcos prediletos dessa "gente", que desvia o *ser-aí* da sua mais valiosa atribuição, que é a sua possibilidade de ser autêntico. Heidegger (2006) não hesita em falar de uma despercebida dominação dos outros. A gente mesmo pertence aos outros, fortalecendo e perpetuando seu poder. Os outros, então, não são simplesmente aqueles que eu não sou, os outros são ninguém, são impessoais, são a gente, são o *man* do qual faço parte.

Com esta análise, Heidegger (2006) coloca-se num plano ontológico, e isso tem eminente relevância sociológica, pois define radicalmente, na raiz da própria sociologia, o que ela vai enfrentar teoricamente. Este enfrentamento, no entanto, normalmente, não acontece. A teoria social, via de regra, é uma projeção do *man*, que participa de sua maneira "teórica" na inautenticidade deste. Isso se evidencia na facilidade com a qual as diversas escolas teóricas atribuem às outras escolas teóricas um caráter alienado, ideológico, ilusório, mentiroso, falso etc. Dessa maneira, mostram que compreendem bem o envolvimento da teoria nos interesses, ilusões e pretensões de uma dada formação histórica da sociedade, ou segmentos desta, como classes, elites, grupos, estruturas e subsistemas. Porém, a análise de Heidegger (2006) mostra que ninguém, senão por momentos e em situações excepcionais, escapa de sociedade *da gente*. O que a crítica no caráter ideológico dos outros encobre é que também ela está comprometida. Comprometida com quê? Com outros interesses, outros grupos, outras classes, com uma palavra: com a sociedade. Não existe sociologia capaz de pensar contra seu próprio objeto, ela é, de certa maneira, uma cúmplice da sociedade. Se a sociologia é epistemologicamente vinculada com a ordem social, o que dizer dos indivíduos confrontados com o *man*? Este, ainda presente na maior solidão, ganha densidade na presença dos outros, que se intensifica, quando os outros se multiplicam para formar uma multidão na praça pública.

A massa de manobra: Lênin e Stalin

O marxismo conseguiu realizar a curiosa dialética de combinar antielitismos com um desprezo das massas realmente existentes. O seu antielitismo é, obviamente, o resultado do seu anticapitalismo, que elegeu os proprietários do capital, a burguesia, como seu adversário principal. Com Lênin, expandiu-se essa oposição aos agentes dessa burguesia, como os intelectuais, políticos e outros multiplicadores de uma consciência falsa, como os clérigos da igreja ortodoxa russa, por exemplo. A consciência falsa identificava Lênin também nas fileiras do próprio movimento proletário, denunciada como resultado de uma posição burguesa ou, pior, czarista. Desde cedo, ou desde suas polêmicas contra os

populistas russos, perpassando a crítica à social-democracia alemã (Kautsky, Bernstein) e a política de exclusão das vozes mais moderadas do próprio partido (*mencheviki*), voltava-se o antielitismo de Lênin contra as novas elites revolucionárias em formação. Esse mecanismo, uma vez implantado, direcionou-se, a partir de 1917, tanto contra resquícios do antigo regime (entre outras, a família inteira do Czar foi assassinada), como contra qualquer resistência às medidas ditatoriais ordenadas por Lênin e, não por último, contra a direita do próprio bolchevismo. A partir de 1924, sob comando de Stalin, o terror devorava, de forma crescente, até os processos de Moscou em 1937/1938, todos os reais ou imaginados opositores do regime. Em termos sociológicos, os bolcheviques não conseguiram erradicar as elites; somente liquidaram seus membros tradicionais para colocar outros no seu lugar, enfim, contribuíram para o que Mills (1971) chamava rotação das elites.

O desprezo que Lênin cultivava pelas elites – e que, em Stalin, beirava uma paranoia – foi somente superado pelo desprezo que reservava para as massas. Sua teoria política, se seus escritos ocasionais e panfletários podem ser chamados de teoria, excluía abertamente estas e reservava o papel ativo e transformador ao partido. O próprio conceito de partido restringiu, mais uma vez, o número dos ativistas, porque “é muito mais difícil prender uma dúzia de cabeças inteligentes do que cem ignorantes” (Lênin, 1972, p. 480). Lênin, herdeiro da filosofia do progresso de Marx e da sua desconsideração do campesinato, considerava o camponês russo um elemento atrasado que deveria ser substituído, tão rápido como possível, por um proletariado industrial. Temos, então, um caso de bajulação teórica de uma massa que, na Rússia, não existia – o proletariado industrial revolucionário, e o desprezo das massas reais – os camponeses russos. Esse desprezo saiu, depois de 1917, da sua latência e contribuiu sensivelmente para o tratamento despótico dado à população russa por seus novos dirigentes. A experiência do despotismo, com traços semiasiáticos, não era uma experiência estranha para o homem do campo, incomum era a radicalidade com a qual os novos déspotas tratavam o campesinato, literalmente, como massa de manobra.

Hitler e os camaradas do povo

O esquema esquerda-direita, aplicado com a finalidade de distinguir claramente os partidos e ideologias do espectro político, mostra, mais uma vez, a sua inutilidade, quando tentamos posicionar Hitler – contemporâneo de Lênin e Stalin – e seu partido, o Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP), no seu devido lugar. Comumente, não existe dúvida: o NSDAP é da direita. E pior, o partido era visto tão negativamente que foi taxado por muitos como da extrema direita. Não obstante, é bom lembrar que o nacional-socialismo continha muitos elementos típicos de movimentos populistas dos anos vinte e trinta. Até a sua autodenominação como *nacional e socialista* e, mais ainda, como *partido dos trabalhadores*, mostra que os próprios nazistas colocaram-se na tradição dos movimentos trabalhistas que acompanhavam, desde o início, o processo de industrialização da Europa. A ênfase numa suposta identidade nacional, herdada dos tempos imediatamente

antes da primeira guerra mundial (1914–1918), também não era da exclusividade dos alemães, nem dos nacional-socialistas. Lembremos de que todos os deputados da antiga social-democracia, com uma única exceção, feita por Karl Liebknecht, votaram, no dia 4 de agosto de 1914, a favor dos créditos de guerra. Este foi o fato que selou a entrada da Alemanha na primeira guerra mundial. A euforia nacionalista tinha o seu *pendant* francês e inglês, isso seja dito, para completar o cenário explosivo desses tempos.

Os socialistas e nacionalistas, os *Sozis* e *Nazis*, apesar de se enfrentarem nas ruas da República de Weimar (1919–1933), tinham, então, mais em comum do que eles mesmos queriam ter. É evidente que os nacional-socialistas de Hitler fizeram questão de se distinguir dos demais: eles radicalizaram o discurso antissemita, promoveram uma estética racial, se ofereceram como baluarte contra o bolchevismo e cantaram as glórias das tradições germânicas do povo alemão. Quando chegaram democraticamente ao poder (em 1933), os elementos do movimento nacional-socialista, denomináveis de classistas, enfraqueceram-se rapidamente. Expressão marcante disso foi a liquidação física, a mando de Hitler, dos líderes da SA (*Sturmabteilung*). Entre os mais de cem assassinados, encontrava-se Röhm, que tinha, entre os elementos proletários do nacional-socialismo, grande prestígio. Fortaleceu-se, junto com a base de Hitler dentro do partido, o seu populismo, o qual apelava calorosamente à unidade do povo alemão além das divisórias classistas e dos partidos, que, aliás, foram logo todos proibidos, com exceção do próprio NSDAP. Apoiando-se nas massas, compostas, na sua maioria, por operários, camponeses e pequenos burgueses, Hitler desenvolveu uma agressiva política antielitista. Essa, em parte, se confundiu com o antissemitismo e um curioso anticapitalismo, na medida em que judeus, como católicos e protestantes, fizeram tradicionalmente parte das elites intelectuais e econômicas. O discurso raivoso contra o capital financeiro judaico convenceu facilmente aqueles que foram educados na oposição ao capitalismo; e o antielitismo era, para muitos, somente outra versão da atitude antiburguesa, tão estimada entre socialistas e comunistas. Antielitismo, incluindo sua versão anti-intelectual, conhecemos também dos internacional-socialistas, bem como conhecemos o culto do operário dos nacional-socialistas alemães.

A ideologia e o regime de Hitler não representam uma classe subalterna, nem eram, o que alguns historiadores insinuam, um “braço das classes dominantes”. Hitler visava à amorfa massa do povo cujos indivíduos ele apelava de *Volksgenossen* (camaradas do povo), os quais gostava de excitar com seus discursos inflamados. A palavra *Volksgenossen* é um curioso tributo tanto à unidade do povo (*Volk*), quanto aos costumes socialistas (eram os socialistas e comunistas que se apelidaram de camaradas ou *Genosse*), que deixa emergir, de forma singular, a hibridez do hitlerismo.

Hitler era, de sua maneira, um populista, como o argentino Perón o era e, não por último, como o era Vargas. Podemos, agora, situar Hitler e os nacional-socialistas melhor no espectro entre esquerda e direita? Isso nos parece tão difícil como inútil, porque o próprio populismo é exatamente o lugar onde os extremos se tocam. Haffner (1978), no seu livro “Anotações sobre Hitler”, corrobora com nossa avaliação, ao dizer:

Não é possível classificar Hitler facilmente com sendo da direita do espectro político, como muita gente está acostumado a fazer. Ele, naturalmente, não era um democrata, mas ele era um populista: um homem que apoiava seu poder nas massas, não nas elites; em certo sentido era um tribuno popular chegado ao poder. Seu meio de dominação mais importante era a demagogia e seu instrumento de dominação não era uma hierarquia organizada, mas um conjunto de organizações de massa não coordenadas, unidos somente por sua pessoa no topo. Todos estes são mais características "esquerdistas" do que "direitistas". Evidentemente situa-se Hitler na fila dos ditadores do século vinte em algum lugar entre Mussolini e Stalin – mais precisamente, olhando melhor, mais perto de Stalin do que de Mussolini. Nada leva mais para o erro do que chamar Hitler um fascista. Fascismo é dominação de uma classe superior, assegurado por uma empolgação das massas artificialmente gerada. Hitler empolgou, sim, as massas, mas nunca para dar suporte a uma classe superior. Ele não era um político classista e seu nacional-socialismo era de nenhuma maneira um fascismo (Haffner, 1978, p. 324).

Massa morta

O auge da massificação do indivíduo moderno é sua transformação em massa morta. A medida da massa é quantitativa. O indivíduo morto multiplica-se por números cada vez maiores. Quanto maior o número dos mortos, menor a importância do indivíduo. Este desaparece na história como uma "lágrima no oceano" (Sperber, 1998) ou um "zero no infinito" (Koestler, 1964). Tanto faz se foram seis milhões de judeus mortos ou quatro, pois eles desaparecem nos espantosos 262 milhões de mortos nos genocídios do século XX. Tanto faz? Para aquele que tem ainda um minuto de tempo, seguem os números básicos. Quem quer brigar com as estatísticas, fique à vontade, um milhão mais ou menos neste ou naquele item, somente afirma que tratamos os mortos como aquilo em que se transformaram: em massa. Um escândalo realmente seria se alguém pudesse nos mostrar que não foram 262 milhões, mas 262 000 001 pessoas que foram mortas, nesse século passado. Uma pessoa faz a diferença, um milhão é mera estatística. Seguem as estatísticas das massas mortas da Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

Tabela 1: Estatísticas das massas mortas da Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

Table 1: Statistics of the dead of World War II (1939-1945).

País	Militares	Civis	Judeus	Alemães natos (até 1949)	Total
Alemanha	3.200.000	2.100.000	170.000	0	5.470.000
Áustria	230.000	40.000	60.000	0	330.000
Bélgica	10.000	50.000	30.000	0	90.000
Bulgária	10.000	0	10.000	0	20.000
Danzig	20.000	80.000	0	0	100.000
Estônia	0	140.000	0	0	140.000
EUA (na Europa)	170.000	0	0	0	170.000
Finlândia	90.000	0	0	0	90.000
França	250.000	270.000	80.000	0	600.000
Grécia	20.000	80.000	60.000	0	160.000
Holanda	10.000	100.000	100.000	0	210.000
Hungria	140.000	80.000	200.000	90.000	510.000
Itália	330.000	70.000	10.000	0	410.000
Iugoslávia	300.000	1.300.000	60.000	180.000	1.840.000
Letônia	0	120.000	80.000	10.000	210.000
Lituânia	0	170.000	130.000	0	300.000
Noruega	10.000	0	0	0	10.000
Polônia	100.000	2.500.000	3.000.000	300.000	5.900.000
Reino Unido	330.000	60.000	0	0	390.000
Romênia	200.000	40.000	220.000	140.000	600.000
Tchecoslováquia	0	70.000	240.000	450.000	760.000
União Soviética	13.600.000	6.000.000	1.000.000	300.000	20.900.000
Total (Europa)	19.020.000	13.270.000	5.450.000	1.470.000	39.410.000
Austrália	30.000	0	0	0	30.000
China	3.500.000	10.000.000	0	0	13.500.000
EUA (na região do Pacífico)	50.000	0	0	0	50.000
Índia (Britânicos)	40.000	0	0	0	40.000
Japão	1.700.000	550.000	0	0	2.250.000
Nova Zelândia (na região do Pacífico)	10.000	0	0	0	10.000
Total (Ásia)	5.330.000	10.550.000	0	0	15.690.000
Total	24.350.000	23.630.000	5.450.000	1.470.000	55.100.000

Populismo: a degradação da política

Existem experiências políticas que nos obrigam a fazer uma íntima revisão dos conceitos utilizados para entender a realidade. As democracias liberais e os totalitarismos nazista-comunistas já ganharam esse direito há tempo. Agora é a vez do populismo, fenômeno controvertido como poucos. Na América Latina, o populismo constitui o principal teste da capacidade política de suas diversas comunidades nacionais para consolidar os processos de democratização em curso. Por certo, essa questão se resolve antes na prática que na teoria. No entanto, a análise teórica feita até aqui permite entender melhor os elementos em jogo.

Não é difícil registrar a diversidade de circunstâncias e interpretações que compõem o quadro do fenômeno no mundo e, em especial, na América Latina. Bem menos fácil é produzir uma análise abrangente que lance luz sobre o conjunto dos casos. Para tal fim, é necessário fazer abstração dos detalhes externos assumindo sua essência, ou, em outras palavras, partindo de sua forma de ser no mundo para, posteriormente, chegar a seu conceito. É um erro procurar uma definição objetiva do populismo. O que se deve entender, antes de mais nada, é o sentido de sua dinâmica, sua forma de fazer política. Em um sentido fenomenológico, trata-se de explorar primeiro a "coisa mesma", de descrevê-la tal como ela é, para chegar à intencionalidade do populismo.

O que é, então, que se mantém invariável em todas as variações do fenômeno que responde pelo nome de populismo na literatura da ciência política? Tal invariância gira, precisamente, em torno da bajulação das massas. Não existe populismo sem esse culto à massa e à popularidade do líder junto a essa. Ao contrário do que pensam seus defensores, o culto à massa é um deus mais despótico que as forças de repressão de qualquer ditadura. Enquanto esta exige apenas obediência baseada em políticas que podem ser reduzidas ao denominador comum do medo, o populismo exige consentimento permanente, de cima para baixo da pirâmide social. Ele implica um complexo sistema de sentimentos e valores compartilhados entre o líder e a massa, assim como um sistema de trocas de bens simbólicos e materiais, muito mais sofisticados que no outro caso.

O populismo é muito mais que o culto ao líder, ele é o culto à massa. Por isso, o populismo é um processo bifronte. A popularidade do populismo se expressa como nivelamento do político com o social. Ele responde, por um lado, a uma dinâmica de curta duração, própria dos regimes políticos, e a uma dinâmica de longa duração, característica das massas no plano social e das mentalidades, por outro. A complexidade do populismo deriva, precisamente, do cruzamento de processos de curta e longa duração, gerados no sistema político e social, respectivamente, que se conectam de forma contingente, dependendo das circunstâncias.

A grande variedade de casos que compõem o quadro do populismo deriva, precisamente, do caráter incerto e ambíguo desse cruzamento, que depende de pré-condições geradas em dois subsistemas com lógicas e tempos diferentes. Nesse sentido, a legitimidade das lideranças populistas não se constrói a partir

de um determinado regime político ou ideologia, mas de sua capacidade de interpretar e responder às expectativas materiais e simbólicas das massas dentro do regime político, à ideologia e às políticas macroeconômicas que sejam hegemônicas ou mais viáveis no momento histórico de sua atuação. O populismo, embora esteja sempre marcado por um elevado grau de utopismo, se constitui muito mais na forma e na expressividade de uma dinâmica bajuladora das massas, movimentista e concentradora do poder, que nos eventuais conteúdos ou objetivos de sua política. Por isso, sua proposta política deve ser qualificada como transideológica, na medida em que todas as ideologias podem lhe servir igualmente para expressar-se. No entanto, não é qualquer expressividade política que é funcional à sua dinâmica, apenas a agônica. O populismo se nutre do acirramento da luta contra os supostos inimigos das massas, sejam externos ou internos à nação, circunstância que situa a consciência das massas dentro de um estado de excepcionalidade progressiva, que permite facilmente tanto às lideranças populistas, como às massas, se situarem por cima das leis e das instituições.

O cerne do populismo reside na alienação mútua que sua dinâmica produz entre os níveis político e social da realidade, tendendo a fundi-los e, em consequência, incompatibilizar sua normal relação. Desconhecendo a especificidade da dinâmica da política, cujos efeitos são sempre de curto alcance, quando ela opera fora do estado de exceção de uma revolução ou uma guerra, o populismo traz, de forma radical, para o presente, a situação existencial da mentalidade das massas, cristalizada em processos de longa duração. Assim fazendo, a intencionalidade populista implode praticamente o sistema legal e institucional regulador da relação entre governantes e governados, e transforma essa relação em algo pessoal, quase passional, que funde o social com o político e acaba gerando, em pouco tempo, tremendas expectativas sociais disfarçadas de direitos políticos – portanto, impossíveis de serem garantidas. Nas mãos do ator populista, ainda quando não seja ele pessoalmente quem se deslegitima, o próprio sistema político representativo e o estado de direito rapidamente se degradam na direção de um processo de expressividade radical, quase revolucionária; porém, segue na contramão da história e acaba gerando, antes do que isso, o caos da anarquia ou a ordem do autoritarismo.

A pior contribuição do populismo não se dá no interior de sistema político. A principal tragédia do populismo se instala no seio das massas, contribuindo decisivamente para brutalizar progressivamente seus sentimentos e mentalidades. O populismo nunca se retira do cenário sem deixar nos hábitos das massas um saldo maior de barbárie do que encontrou ao chegar, expresso pelo aumento do ressentimento social e pela exacerbação dos antagonismos existentes. A perversão e a corrupção do governo se transformam, no populismo, na perversão e corrupção das próprias pessoas. Nesse sentido, o principal efeito do populismo será a decadência da comunidade política como um todo, por não conseguir gerar cidadania para o estado de direito. Tanto seus discursos como práticas apontam à consolidação da massa como tal, em vez de ajudar a desenvolver indivíduos criativos e audaciosos, tanto como responsáveis e respeitosos da lei.

À diferença das classificações clássicas dos regimes políticos descritas por Aristóteles (séc. IV a.C.), não existe a possibilidade de estabelecer critérios para diferenciar o populismo bom do ruim, tal como pretendem alguns autores contemporâneos. Não existe a figura do populismo positivo, ele é sempre negativo. A única diferenciação possível é entre populismo moderado ou radical. Em todos os casos, ele funde o político no social, o público com o privado, por meio do endeusamento da massa e do indivíduo massificado, com a consequente degradação da política e da cultura cívica da massa.

A rigor, o populismo é a patologia da política. Ele não implica apenas o uso do poder político em benefício de uma parte da comunidade e contra o bem comum, como imaginava Aristóteles. No pensamento clássico, a forma ruim de um determinado regime político não implicava uma perversão da comunidade, senão a imposição de um interesse particular que, levando-o até seu limite, poderia permitir sua substituição por uma forma política boa, renovada. A alma do povo não era contaminada por uma tirania, o fato de os indivíduos sofrerem a opressão não os pervertia. Mas não é esse o caso do populismo: ele perverte as almas. A essência do populismo não se realiza no corpo da política, senão na alma do povo. Por isso, o populismo não é uma forma de fazer política, como muitos de seus intérpretes nativos acreditam. Enquanto fator preponderante da degradação da política, o populismo implica muito mais a negação da política e um simulacro ou falsificação da política, do que qualquer outra coisa.

O avanço do populismo equivale, sempre, a uma derrota da democracia. Entretanto, a derrota total do populismo não é mais possível. A bajulação das massas divinas eclode na modernidade, com suas raízes firmemente assentadas na secularização de instintos primários da civilização ocidental:

O grande número tornou-se senhor; o democratismo dos instintos cristãos venceu [...]. O cristianismo não era "nacional", não era determinado pela raça – dirigia-se a toda espécie de deserdados da vida, tinha seus aliados em toda parte [...]. Mais uma vez recorde as inestimáveis palavras de Paulo. 'Deus escolheu as coisas fracas deste mundo, as coisas loucas deste mundo, as coisas vis e desprezíveis deste mundo': eis a fórmula, in hoc signo venceu a decadence [...]. Tudo o que sofre, tudo o que está na cruz é divino [...]. Todos nós estamos na cruz, portanto somos divinos [...]. Somente nós somos divinos (Nietzsche, 2007, p. 62).

Referências

- BRÜSEKE, F.J. 2004. O discurso da igualdade: anotações sobre o politicamente correto. *La Colmena. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, 43:80-86.
- COHEN, J.; ARATO, A. 1992. *Civil society and political theory*. Cambridge, MIT Press, 745 p.
- DURKHEIM, E. 1985. *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 156 p.
- FREUD, S. 1921. *Massenpsychologie und Ich-analyse*. Zurich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 140 p.
- GRAMSCI, A. 1961. *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*. Bologna, Instituto Gramsci, 371 p.
- GURVITCH, G. 1959. Les Cadres Sociaux de la Connaissance Sociologique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 26:165-172.
- HABERMAS, J. 1992. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt, Suhrkamp, 704 p.
- HAFFNER, S. 1978. *Anmerkungen zu Hitler*. Frankfurt, Jan Tholenaar Verlag, 203 p.
- HEIDEGGER, M. 2006. *Ser e Tempo, vol. I e II*. Petrópolis, Vozes, 598 p.
- KOESTLER, A. 1964. *O Zero e o Infinito*. Rio de Janeiro, Zahar, 238 p.
- LE BON, G. 1895. *Psychologie de Foules*. Paris, Alcan, 200 p.
- LENIN, W.I. 1972. Was tun? In: W.I. LENIN, *W.I. Lenin*. Berlin, Dietz Verlag, vol. 5, p. 357-549.
- MILLS, C.W. 1971. *The power elite*. New York, Oxford University Press, 423 p.
- NIETZSCHE, F. 1878. *Menschliches, Allzumenschliches*. Chemnitz, E. Schmeitzner, 2 vols.
- NIETZSCHE, F. 2007. *O Anticristo - Maldição ao Cristianismo e Ditirambos de Dinísio*. São Paulo, Companhia das Letras, 174 p.
- ORTEGA Y GASSET, J. 2007 [1926]. *A Rebelião das Massas*. Lisboa, Relógio D'água, 300 p.
- PARETO, V. 1955. *Trattato di sociologia generale. Allgemeine Soziologie*. Pattillo-Hess, John (Hg): siehe Georgiev oder Piel.
- SLOTERDIJK, P. 2000. *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt, Suhrkamp, 95 p.
- SPERBER, M. 1998. *The abyss - Like a tear in the ocean: A trilogy*. New York, Holmes & Meier Pub., vol. 2.
- TOCQUEVILLE, A. 2005 [1835]. *A democracia na América. Vol. 1: Leis e costumes*. São Paulo, Martins Fontes, 624 p.

Submetido em: 05/05/2009

Aceito em: 29/06/2009