

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 20, N°70
Julio - Septiembre

2 0 1 5





ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N.º. 70 (JULIO-SEPTIEMBRE), 2015, PP 115-126
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

A abulia democrática como estrategia ideológica de redução do humano

Democratic Aboulia as an Ideological Strategy to Reduce the Human

Fernando EVANGELISTA BASTOS

Instituto de Filosofia, Universidade do Porto, Portugal.

Resumen

El valor inalienable de la dignidad humana, como la marca de la civilización, como expresión de un individuo autónomo e independiente, que contribuye a la manifestación de una manera más auténtica humanidad, no pasa de pura abstracción ideologizada dado que la política democrática carece de una interacción y una participación que la definen. Por esta razón, es imprescindible la immanencia experimentada de los ideales democráticos ya sea en las personas o en sus acciones; ningún ser humano debería alienar su responsabilidad como ciudadano. Así como nadie puede enamorarse por otro, tampoco ningún ciudadano puede vender su participación en la construcción y en las direcciones que el mundo adopte. El yo es siempre antes que nosotros; primeramente, yo para, solo entonces, poder llegar a ser, verdaderamente, nosotros mismos. Si alteramos el orden se pierde la consistencia de los ideales de cada uno, sobreviviendo solo los estereotipos bajo la forma de ideologías no practicadas o practicables.

Palabras clave: democracia; sumisión; dignidad; política.

Abstract

The inalienable value of human dignity, as a civilizational landmark, as the expression of an autonomous and independent individual who contributes to the manifestation of a more authentic humanity, is no more than a pure ideologically structured abstraction, since democratic politics lacks an interaction and a participation which defines it. Thus, there is an urgent need for the experienced immanence of democratic ideals, whether in individuals or in actions; no human being should be able to alienate this which is their responsibility as citizens. Much as no one can fall in love on our behalf, no citizen can sell their participation in the construction of the world and the directions it takes. The I before the we is, always, firstly I to only afterwards be able to truly become we. If we change the order, we lose the consistency of the ideals of each person, from which only stereotypes survive under the form of unpractised or impracticable ideologies.

Keywords: democracy; submission; dignity; politics.

***Aptidão.** Numa humanidade tão altamente desenvolvida
 como é a atual, cada um, por natureza,
 recebe em dote acesso a muitos talentos.
 Cada qual tem talento inato, mas só a poucos é dado por nascença
 e por meio da educação o grau de tenacidade, p
 ersistência e energia, para que o indivíduo se tome,
 realmente, um talento, para que, portanto,
 venha a ser aquilo que é; ou seja, traduza isso em obras e ações.
 Nietzsche: *Humano, Demasiado Humano.**

A nova reestruturação das relações globais e da racionalidade tecnocrática/burocrática faz ressurgir o problema da justificação filosófica das normas fundamentais da acção política. De facto, aquilo que caracteriza de forma incisiva, e decisiva, o mundo contemporâneo é o horizonte de possibilidades da utilização dos recursos tecnológicos em todas as dimensões do humano, com particular ênfase na gestão e criação da intencionalidade política. Nunca, como hoje, a tecnologia pôs ao dispor do homem tantas explorações e soluções que podem ser disponibilizadas ao serviço da realização de uma democracia real. Mas também, com idênticas oportunidades, nunca a tecnologia disponibilizou tantos e tão eficazes instrumentos de controlo da liberdade humana e do exercício político totalitário.

Com efeito, as tecnologias permitem hoje o controlo efectivo, em tempo real, de tudo quanto o humano realiza num dado e preciso momento. É, por conseguinte, a partir desta nova realidade, destes diferentes desafios postos ao homem e à sociedade contemporânea, que devemos repor a pergunta a respeito dos fins últimos que o sistema democrático nos coloca, a todos, hoje.

Se associarmos a noção formal da tecnologia ao significado, também ele formal, de democracia, resulta de forma exponencial uma melhoria da qualidade das vivências democráticas, no sentido em que se pode, já no presente, vislumbrar variadíssimas possibilidades de aplicação que poderiam permitir ultrapassar muitas das aporias colocadas, ao longo dos séculos, ao modo de dar sentido prático à semântica democrática.

A opção é, pois, para todos nós, bastante clara: autonomia, liberdade, democracia, dignidade individual ou democracia simulada numa retórica instrumentalizada que oculta, por essa via, o mesmo totalitarismo e o mesmo fascínio de exercer o poder sobre os outros. Ou seja: colocar a tecnologia ao serviço da democracia ou, pelo contrário, permitir o seu uso para a melhoria de estratégias de coacção?

Por não ser, exactamente, um optimista quer do homem na sua individualidade, quer da sua aptidão social para olhar o outro como se olha para nós mesmos, afirmamos, com o beneplácito da História, que o eterno retorno das tentações hegemónicas na política reencontram as condições ideais que a tecnologia lhe disponibiliza.

Vejamos então. O tempo em que uma comunidade de conhecimento se assumia como uma associação de homens que encaravam o saber como fim em si mesmo, como desafio mobilizador de um certo modo de estar no mundo, como sendo capaz de doar sentido à própria vida, continua apenas a fazer parte de um discurso beatificado por uma *intencionalidade de papiro*¹.

¹ O que esta expressão metafórica pretende salientar reduz-se simplesmente a uma certa tendência, muito vulgar nos discursos políticos, de exaltar as direcções trans-subjetivas que se consideram suficientemente distintas e nobres para elevar não só o discurso mas também o sujeito que o profere, numa atitude de quem fala, fala em cima de um palanque insuspeito com extrema consideração pelos outros. O saber como poder é, assim, instrumentalizado, posto ao serviço manipulador de quem reconhecendo o poder do saber e do conhecimento faz deles meios e não fins em si mesmos. Esta *intencionalidade de papiro*, a que nos referimos, não passa de uma falácia assente numa petição de princípio;

A cientificidade invadiu todas as dimensões do humano, desde a forma como nos relacionamos com os outros até ao modo como somos constringidos a preservar a própria comunidade de que fazemos parte. Tudo passou a reduzir-se ao técnico e, nesse sentido, apenas os tecnocratas parecem estar em condições de equacionar e resolver o que a posse dessa competência permite.

Se, no plano formal, consideramos a partilha, a confiança e o reconhecimento como aspectos essenciais à consolidação de uma comunidade, a sua falência torna-se inevitável face ao que ela representa hodiernamente. A construção dessa confiança está directamente relacionada com a capacidade demonstrada por cada um em se relacionar, de perceber, de incluir e de reconhecer o outro no seu universo de referência, de sentir a sua presença para o bem ou para o mal.

A ideia de comunidade funda-se, assim, num acto de atribuir, por anuência voluntária, um certo valor ao outro e de, por conseguinte, aceitar a sua integração iniciando com ele uma estreita inter-relação baseada na palavra e na proximidade como inter-mediadores da valoração, da confiabilidade que todo o acto de reconhecimento implica. Neste sentido, sendo a confiança uma prática social e não um conjunto de crenças é, justamente por isso, um problema prático, um problema político.

Este problema concreto impõe à história do pensamento político, a necessidade de traçar mapas de designios sociais, de direcções comunitárias, na busca de melhores e mais eficazes organizações, tendo em vista a maior felicidade. O momento em que nos encontramos, confuso e ambíguo, exige, porventura, a reconfiguração desse paradigma que apenas se preocupava em pensar o mundo. A realidade confronta-nos com uma hipostasia social fracassada; já poucos pensam e vivem *com*; já poucos olham o futuro *em* comunidade. Daí que as utopias sociais tenham deixado um rasto de ideias fossilizadas, de esperanças que tiveram mais a ver com estéticas discursivas do que com transformações efectivas da humanidade ou de cada homem. Uns dirão que elas não foram suficientemente mobilizadoras para que o homem fosse capaz de reconfigurar a sua relação de poder com o mundo, com os homens e com o próprio poder; outros, ainda mais descrentes, sublinham que o discurso político se transformou em metafísica criando um fosso entre teoria e acção, entre linguagem e mundo, entre projecto e sociedade, entre tudo isto e cada homem. Neste sentido, afirma Touraine:

Procurámos durante muito tempo o sentido da nossa vida numa ordem do universo ou num destino divino, numa cidade ideal ou numa sociedade de iguais, num progresso sem fim ou numa transparência absoluta. Mas essas tentativas (ainda presentes) esgotaram-se porque tais mundos ideais nos pareceram cada vez mais longínquos e mesmo imaginários, à medida que a nossa capacidade de agir, isto é, de produzir mudança, aumentava, e que o recurso a um fim supremo instaurava o bloqueamento do presente².

Um dos factores que mais contribuiu para o silenciamento da capacidade utópica humana foi o poder real que sobre os homens, outros homens sempre souberam exercer mas que hoje, sob o alcance da ciência e da técnica, apenas alguns possuem. Não é por isso estranho que as questões políticas, sociais, mas também pessoais, estejam sob o controlo de quem possui esse mesmo poder de *ter poder*. A

apenas se assume o saber e o conhecimento como fim em si mesmo na direta medida em que se crê que esse é o melhor meio para atingir um fim e, por conseguinte, se assim não se proceder, corre-se o sério risco do outro(s) não credibilizar o meu discurso. Por conseguinte, esta *intencionalidade de papiro*, está muito associada ao carácter não do orador, mas antes ao carácter que o auditório espera do orador. Condição que já Aristóteles salientava quando referia que se persuadia pelo carácter quando o discurso era proferido, de um tal modo, que deixava a impressão de o orador ser digno de fé. Cfr. ARISTÓTELES (1998). *Retórica*. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

2 TOURAINE, A (2005). *Um Novo Paradigma*. Trad., Armando Pereira da Silva, Lisboa, Instituto Piaget, p.122.

instrumentalização da ciência e da técnica, mantendo a ideia de que qualquer comunidade exige organização, disciplina e, sobretudo, que uns obedeçam para que outros mandem, continua impor-se como paradigma incontornável da idiosincrasia política.

Este objetivo atávico tem conduzido à repressão da comunicação e da discussão públicas, à redução da participação dos cidadãos, ou seja, à domesticação generalizada, mesmo que não total, porque, como diz o poeta, *há sempre alguém resiste, há sempre alguém que diz não*. Problema, que não sendo novo, encontra agora condições instrumentais muito mais eficazes. Recordamos que não é o saber, em si mesmo, que está em causa mas, sobretudo, numa sociedade tecnológica, a utilização do poder que ele confere³.

A sociedade de direito está ultrapassada porque a máquina do poder pode manipular sem deixar rastros, contorna a lei sem (quase) nunca se confrontar com ela. Assim, em muitas sociedades atuais; ditas democráticas, a lei torna-se inútil, bem como inútil se torna a tecnologia se não estiver ao serviço do reforço da nossa liberdade, dignidade e felicidade⁴. Já Sieyes constatando esta realidade, observava:

A longa servidão dos espíritos introduziu os preconceitos mais lamentáveis. O povo crê, quase de boa-fé, que não tem direito a não ser ao que lhe é permitido por leis expressas. Parece ignorar que a liberdade é anterior a toda a sociedade, a todo o legislador; que os homens se reuniram apenas para pôr os seus direitos a salvo das empresas dos maus, e para se entregarem, ao abrigo desta segurança, a um desenvolvimento das suas faculdades morais e físicas mais extenso, mais enérgico e mais fecundo em usufrutos. O legislador foi estabelecido não para conceder, mas para proteger os nossos direitos. Se limita a nossa liberdade, fá-lo somente no que diz respeito aos actos que seriam danosos à sociedade, e, por conseguinte, a liberdade civil estende-se a tudo aquilo que a lei não proíbe⁵.

Este carácter pensado e, sobretudo, vivido, como forma inultrapassável de ser e de estar em sociedade, incutiram desde cedo a convicção de que a alienação de cada vontade seria condição *sine qua non* à sobrevivência da comunidade e, por consequência, de cada um dos homens. Aspecto que o próprio regime democrático caucionou pelo justificado valor atribuído ao bem comum relativamente aos interesses individuais, mas onde nem sempre fica claro se esse bem comum é de suficientemente muitos ou apenas de poucos... E se, formalmente, a concepção de democracia foi evoluindo ao ponto de considerar essencial a participação dos seus cidadãos, o que de facto se verifica, por sistema, manifesta-se numa tentativa de coação, por parte das comunidades políticas organizadas, sempre que o conteúdo dessa participação não corresponde ao que dela se espera; ou seja, quem gere essas comunidades políticas aprecia substancialmente mais os vassallos do que verdadeiros cidadãos.

O homem das democracias contemporâneas não passa de mero consumidor de direitos através de um tipo de cidadania que, sendo passiva, mesmo assim, lhe garante um grau suficiente de segurança e de contrapartidas (emprego, subsídios etc.)⁶. A racionalidade tecnológica coloniza a vida na sua transversalidade

3 ARSAC, J (1995). *A Ciência e o Sentido da Vida*. Trad. Fernando Tomaz, Lisboa, Instituto Piaget, p.170.

4 Um dos caminhos possíveis para que tal aconteça passa, eventualmente, por um processo de vulgarização como meio que permite ao cidadão compreender o que está em jogo. Arzac, através do exemplo da informática, esclarece: «Se o cidadão for iletrado em informática será dominado por máquinas que o ultrapassam. Para que elas estejam ao nosso serviço, e não o contrário, é preciso que tenhamos o domínio intelectual delas, não nos seus últimos pormenores, mas pelo conhecimento dos princípios subjacentes. Voltamos ao mesmo ponto: a vulgarização é necessária para uma vida harmoniosa num mundo de alta tecnicidade» (ARSAC, J (1995). *Op. cit.*, p. 180).

5 SIEYES (2008). *O que é o Terceiro Estado? Precedido de Ensaio sobre os Privilégios*. Trad. Teresa Meneses e João Tiago Proença, Lisboa, Circulo de Leitores, p. 44.

6 O consumo foi, sobretudo, no último quarto do século passado, encarado como instrumento de libertação. Esse consumo de bens invadiu toda a vida do homem acabando por reduzi-lo a essa condição alienada de que o persistente consumo lhe abriria as portas a uma maior afirmação

e impõe-lhe matrizes técnicas imperativas, quer sob as formas de ser/estar, quer sobre a forma de pensar e ver o mundo (Gounari⁷). As contrapartidas de que goza o cidadão fazem mais pela opressão do que todas as guerras, censuras ou fuzilamentos do passado.

A sensação de segurança em que se deixam enredar, a anomia da atitude de consumo em que se deixam encarcerar, como satisfação de uma situação minorizada, criam as condições efetivas para uma gradual mudança de regime que irá acomodar um acervo de homens sem convicções, sem projetos comuns, sem futuro e cujo contentamento se restringirá às benesses que a classe política decidir, em cada momento, conceder-lhes. Este alheamento cívico transformará o homem revolucionário do passado num indigente político, num ser desprezível e, por isso mesmo, desprezável. A abulia de que sofre o homem contemporâneo remete-o para o círculo conseqüente de uma inação cívica que se manifesta numa incapacidade apreciativa, numa indiferença, que acaba por bloquear qualquer projeção para o futuro e hipotecar a fruição do presente.

Além do mais, a massificação do *cidadão consumidor* tem sofrido fortes e profundos revezes em regiões geopolíticas que tradicionalmente o promoviam, mas sem que com isso se tenha alterado a sua condição de vassalagem.

Em termos qualitativos, e de apreensão crítica, os regimes democráticos encontram-se fragilizados precisamente porque a forma de participação contemporânea (como exercício da cidadania) não se encontra manifesta em rotinas de acção continuada, em formas autónomas de análise crítica, surgindo apenas como momentos pontuais de denúncia e de protesto face às soluções apresentadas em legislações (decretos e normativos), revelando que os cidadãos aliçados pela concessão de certos direitos acabam por perder muitos outros. Além disso, a participação ao ser assim vivida como reacção, e não como acção, acaba por transformá-la em mero espaço egocêntrico na medida em que a reacção surge em função das já referidas contrapartidas.

Em resultado desta alienação, os cidadãos afastam-se e são afastados dos locais de decisão contribuindo, por omissão e abulia, para um fosso cada vez maior entre governados e governantes. A sua participação na vida pública é entendida como actividade ocasional, quase sempre sentida como sendo obrigação desagradável, quase forçada, herética, quando os projectos pessoais são postos em causa e a sua participação não é realizada como fim em si mesma: consequência indissociável do facto de se ser cidadão numa democracia.

Na cultura democrática ocidental, amplas camadas da população têm visto não apenas o alargamento dos seus direitos políticos mas também o reconhecimento de certos direitos sociais e culturais; pelo menos no plano estritamente formal. Porém, como o poder continua a estar na posse de um grupo que representa uma elite burguesa (no sentido em que são estes que dispõem de vastos recursos económico-financeiros) e, por isso, sendo proprietária de uma cada vez mais ampla diversidade dos *mas media*, continua a dispor do poder de controlo da opinião pública; de conduzir os cidadãos ao consumo, pelos modelos propagandeados; de impor carências, onde elas não existiam; de despertar desejos e convicções de que a riqueza é um bem acessível a todos, apesar dela, cada vez mais, se concentrar num número cada vez menor de pessoas.

Segundo Thomas Piketty, quem tiver a capacidade de ser proprietário numa época em as rendas são superiores aos salários e à produção, torna-se rápida e proporcionalmente mais rico. O incentivo é ser

social, ou seja, o consumo criava-lhe a sensação, reconfortante, de *ser mais* homem e sobretudo de ser mais cidadão. Como consequência, quando se fala de cidadania, a sua qualidade não pretende estabelecer, como no passado, uma correlação entre cidadão, direitos e deveres, mas antes identificar a propriedade daquele que possui condições de acesso ao consumo.

7 GOUNARI, P (2009). *A Democracia na Era Tecnológica*. Trad., Maria Correia e Pedro M. Patacho (Introdução), Mangualde, Edições Pedagogo, p. 39.

rendeiro, em vez de empreendedor. (...) Em *O Capital* no século XXI, Thomas Piketty observa que os ricos são eficazes em proteger a riqueza face aos impostos e que a proporção da carga tributária da classe média tem aumentado progressivamente. A desigualdade de riqueza torna-se, assim, em receita venenosa de uma economia de rendeiros, em abrandamento, avessa à inovação, com agravamento das condições de trabalho e com serviços públicos degradados. Entretanto, os ricos ficam cada vez mais ricos e desligados das sociedades de que fazem parte: não por mérito ou trabalho, mas porque têm a sorte de possuir capitais e receber rendas mais elevadas do que os salários⁸.

O multilateralismo democrático é atenuado por grupos plutocráticos que cotam os valores da dignidade humana, da cidadania do presente e do futuro, abaixo da importância endeusada das leis do mercado. Os cidadãos deixam de controlar as dinâmicas financeiras, ficando reféns dos apetites dos investidores, corretores e especuladores.

Esta estratégia permite satisfazer dois objectivos fundamentais: estimular o consumo tendo em vista o seu reforço económico, como grupo de poder, e reduzir o cidadão à condição de consumidor ou poupador, de acordo com o que for mais vantajoso⁹. Como consumidor, o cidadão, canaliza todas as suas energias para actividades profissionais, pelas quais o sistema o convence e o autoriza que esse é o seu destino e a sua função na sociedade democrática. Consumir é ser cidadão, quanto mais consumir... melhor cidadão. Este paradigma, explorado ao limite, sobretudo nos países economicamente mais desenvolvidos, levou à convicção de não ser outra a sua finalidade, abdicando, ou diminuindo significativamente, o seu empenhamento na vida pública. Assim, como a política continua refém dos poderosos, a sua estratégia passa por aumentar a sua eficácia de consumidor, deixando a questão política entregue a quem dela sempre se ocupou. O individualismo egocêntrico passou a instalar-se como ideologia de massas. Governantes e governados, poderosos e fracos mantêm-se, assim, nos seus lugares.

Esta realidade, cada vez mais manifesta, não só põe em causa a própria noção alargada ou restrita de cidadania como, em última instância, compromete a própria democracia como regime, transformando-a mais numa *democracia de reacção*. Toma-se, assim, imperativo que os cidadãos encontrem condições para, de modo crítico, não só descortinar todo o tipo de repressões dissimuladas como o de serem capazes de participar em formas criativas de construir a gestão política. Por conseguinte, toda a

(...) nova teoria democrática deverá proceder à repolitização global da prática social e o campo político imenso que daí resultará permitirá desocultar formas novas de opressão e de dominação, ao mesmo tempo que criará novas oportunidades para o exercício de novas formas de democracia e de cidadania. Esse novo campo político não é, contudo, um campo amorfo. Politizar significa identificar relações de poder e imaginar formas práticas de as transformar em relações de autoridade partilhada. As diferenças entre as relações de poder são o princípio da diferenciação e estratificação do político. Enquanto tarefa analítica e pressuposto de acção prática, é tão importante a globalização do político como a sua diferenciação¹⁰.

8 HUTTON, W (2014). *The Observer*, 12 de abril.

9 «O apelo do consome, consome reconfigura-se nos tempos atuais numa espécie de chamamento religioso: poupa, poupa, racionaliza, contente-te, frugaliza-te, raciona o teu ímpeto de consumo. Este confronto, aparentemente contraditório, não tem outro objetivo que não seja o de rentabilizar a realidade. Não podendo manter o consumo nos patamares anteriormente vividos, o apelo à poupança abre espaço a novas indústrias, agora de carácter mais especulativo, capazes de incutir o medo do futuro, uma vez que esse medo introduz freio ao consumo e adesão à poupança. Deste modo o sistema económico e financeiro passa a dispor de recursos que já não provêm de mais-valias dos produtos, mas dos depósitos daqueles que, de consumidores, passaram a poupadores». BASTOS, FE (2013). "Degenerescências do espaço público – A flexibilidade como instrumento político e valor moral", in. *Espaço Público – Variações críticas sobre a urbanidade*. Porto, Edições Afrontamento, p. 97.

10 SANTOS, B de S (2002). *Pela Mão de Alice – o social e o político na pós-modernidade*. Porto, Afrontamento, p. 233.

Se existe um conjunto de virtudes cívicas que são inerentes ao conceito de cidadão em democracia, a sua ausência reconfigura objectivamente as condições da sua existência, mesmo que institucionalmente se continue a falar de democracia. Ou seja, a democracia perde sentido porque a forma como afecta as organizações e como hierarquiza as relações continua a mantê-la mais próxima das tradicionais formas de exercício de poder totalitário do que das concepções que a definem.

Com efeito, também os regimes democráticos, na sua acção concreta continuam a apreciar mais a submissão do que a participação crítica. Deste modo, cada ser continua a definir-se na sua existência através daquilo a que se submete e pelo modo como o demonstra (o mostra). Todo o poder, seja qual for a sua matriz, parece impor uma única ontologia (a ontologia da submissão), um único princípio:

Ele define o ser através da relação e da exterioridade, negando-lhe uma identidade própria, só atribuível pela (e na) submissão, pela subsunção a um princípio transcendente, que o ultrapassa: a lei, o direito, a necessidade, ou seja o que for que convide a economizar o seu eu em proveito de uma entidade estruturada pela sua participação, pela sua docilidade. O sujeito é sempre sujeito de alguma coisa ou de alguém, de modo que encontramos sempre um sujeito que é menos sujeito que um outro, na medida em que, apoiado no princípio em questão, um autoriza-se a submeter permanentemente o outro: o juiz, o polícia, o educador, o padre, o moralista, o ideólogo, todos apreciam tanto mais os sujeitos, submissos, quanto receiam ou detestam o indivíduo, insubmisso. O sujeito define-se na relação que estabelece com a instituição que permite a sua existência, daí a distinção entre bons e maus sujeitos, entre sujeitos brilhantes e medíocres, isto é, entre aqueles que aceitam o princípio da submissão e os outros. Interessado pela consciência que se revolta e não aceita, Antelme recorda que um sujeito define-se menos pela sua consciência livre do que pelo seu entendimento submisso, fabricado para consentir a obediência¹¹.

Quando reconhecemos que o regime democrático é o *melhor do pior* ou o melhor dos sistemas imperfeitos, continuamos a ter como referencial os princípios idealizados que sublimam a nossa visão e a nossa situação concreta na sociedade. Como consequência, a democracia, persuadindo-nos com uma realidade construída, submete-nos a condições que, em outro contexto, seriam percebidos como indignos do *homem digno* e incompatíveis com o exercício da cidadania, que não alienando o seu significado formal esquece a exigência e a necessidade de participação e decisão.

Esta sociedade servil, que a democracia também promove, é consequência de um cidadão que *vende* o seu estatuto (por passividade, abulia, ou indiferença), mas também porque quem governa deseja manter essa posição de poder diferenciado: todo o cidadão, conceptualmente, possui o direito ao poder mas, tal como sempre, uns mandam e os outros obedecem; e obedecem, não raras vezes, por medo¹². Esta realidade decorre de uma estratégia em que são mantidas, de forma ambígua, a ameaça da força da lei do mais forte e a defesa da força do direito:

A novidade da civilização democrática contemporânea, novidade que Hobbes não podia prever, é que esta civilização produz ao mesmo tempo estado de sociedade e estado de natureza. Consegue fazer a manutenção de um e de outro estado, mantendo-os separados.

11 ONFRAY, M (1999). *A Política do Rebelde*. Trad. Carlos Oliveira, Lisboa, Instituto Piaget, pp. 32-33.

12 GOUNARI, P (2009). *Op. cit.*, p. 63.

Esta prática paradoxal, em larga medida inconsciente, define a função da mão invisível da política. Esta mão invisível guia as sociedades liberais mais fielmente do que não seria capaz uma consciência única e uma vontade particular. O princípio desta pilotagem é simples: maximizar constantemente o medo¹³.

A política democrática carece de inter-acção e de participação, afinal, qualidades que a definem e que, estando ausente no seu exercício, fazem da democracia um receituário metafísico cuja estrutura esconde morfologias totalitárias de soberanos sob máscaras da *isonomia*, da *isegoria* e da *isocracia*. Por isso, a democracia continua a entronizar o indivíduo soberano e possessivo, cuja referência leva o homem a sentir-se mais confortável num modo de estar burguês do que na condição de cidadão. Com efeito, o regime político atual é mais *pós-democrático* do que democrático. A análise da situação democrática não pode fundar-se no seu postulado originário de que a democracia é o poder do povo, pelo povo e para o povo. Aliás, em si mesma, esta concepção nunca foi mais do que uma ilusão repetida discursivamente, mas sem existência concreta (já Platão o afirmava na sua oposição à democracia).

Neste sentido, a democracia nunca esteve, nem está em crise, ela é apenas a expressão da sua própria incoerência na medida em que os postulados da sua constituição, são, desde sempre, metafísicos concretizando mais o que está antes ou depois dela, do que o que ela permite ao governo dos homens. Nessa medida a democracia define-se, quase sempre, como pós-democracia:

É por isso que recuso o critério de “crise” da democracia. Esta última não está em “crise”: ela está num momento preciso da sua história, momento conceptualizado pelos seus teóricos ou pelos seus adversários, Tocqueville, Aron ou Hayek, mas também Platão. A democracia não conhece, portanto, uma “crise”, mas sim uma *evolução* na sua própria história, a oscilação na realidade para uma das suas possibilidades, e essa oscilação afasta-nos da evidência da concepção comum que nós temos dela, ou seja um estado da sociedade no qual a maioria decide as leis que são justas para a comunidade soberana. A democracia não consegue manter a tensão que a baseia. Dito de outra forma, a democracia já não é liberal e representativa, ela já não é radical ou social: ela é este momento preciso em que deixa de ser uma tensão entre as suas duas formas teóricas mais recentes, esse instante preciso em que ela deixa de ser um e/ou outro. A pós-democracia é uma outra forma de democracia e aquela que exhibe as suas características aos nossos olhos.

A pós-democracia pode definir-se assim: ela é um estado servil da sociedade, em que o imaginário permanece o da liberdade e da igualdade. (...) Tornando-se pós-democracia, a democracia ergueu o seu próprio embuste – o contrário daquilo que ela pretendia ser – como realidade política concreta. Dito de outra forma, a democracia produziu o seu contrário enganador ao pretender realizar-se concretamente¹⁴.

O valor inalienável da dignidade humana, como marca civilizacional, como expressão de um indivíduo autónomo e independente que contribui para a manifestação de uma humanidade mais autêntica, não passa de pura abstracção ideologizada uma vez que a política democrática carece de uma interacção

13 RUFIN, J-C (1995). *A Ditadura Liberal – Razões da Consagração dos Sistemas Democráticos do Século XX*. Trad., Nuno Miguel Cordeiro, Mem Martins, Publicações Europa-América, p. 191.

14 BAUMIER, M (2007). *A Democracia Totalitária – Pensar a modernidade Pós-Democrática*. Trad. Paula Antunes, Mem Martins, Publicações Europa-América, pp. 31-32.

e de uma participação que a definem. Por esta razão torna-se imperioso a imanência vivenciada dos ideais democráticos quer nos indivíduos, quer nas suas acções; nenhum ser humano deve poder alienar essa sua responsabilidade enquanto cidadão.

Tal como ninguém se *pode* apaixonar na nossa vez, também nenhum cidadão pode vender a sua participação na construção e nas direcções que o mundo toma. O *eu* antes do *nós* é, sempre, primeiramente *eu* para só depois poder vir a ser, verdadeiramente, *nós*. Se alterarmos a ordem perde-se a consistência dos ideais em cada um, sobrevivendo apenas estereótipos sob a forma de ideologias não praticadas ou praticáveis. Daí que, com autêntica atitude democrática, o que se deve manifestar como pressuposto primeiro

(...) é que seja restituída ao indivíduo a oportunidade de agir autenticamente; que as suas finalidades e as da sociedade se tomem idênticas, não ideologicamente, mas na realidade, e que ele aplique ativamente seu esforço e sua razão ao trabalho que estiver fazendo, com algo por que se sinta responsável pelo fato de ter sentido a finalidade em termos de seus objetivos humanos. Devemos substituir a manipulação dos homens pela cooperação ativa e inteligente, e estender o princípio do Governo do povo, pelo povo e para o povo, da esfera política para a econômica¹⁵.

A dignidade e felicidade humanas cedem lugar ao *homo economicus* que reduz a acção a mera extensão do produzir e em que o próprio tempo livre, deixa de ser emancipador, para ser explorado como espaço de oportunidade económica e subserviência política. Este imperativo económico, transversal a todas as dinâmicas humanas, não só ilude o estatuto ontológico do homem, como cria a ideia de que só por seu intermédio é possível salvar a humanidade. Esta ideia de *salvação da Civilização* tem permitido uma persistente dicotomia instrumental entre *senhores* e *escravos* legitimando a manutenção e exploração destes últimos como pilares fundacionais da sociedade, mas, contudo, descartáveis porque facilmente substituíveis.

Os liberalismos económicos impõem-se assim, como engrenagem modelar de uma *religião política* (ou de uma política religiosa!) que recupera a ideia de salvação futura (e de algum modo presente), como solução para a situação de eminente colapso da sociedade em que vivemos. O liberalismo não invadiu apenas ou modelou os procedimentos económicos, ele acabou por invadir e revestir-se de moralidade orientando e prescrevendo comportamentos de bem habitar cada sociedade. Se se vive numa comunidade com recursos apela-se ao consumo como condição do fomento e manutenção do grau de desenvolvimento; se, pelo contrário, se faz parte de uma região periférica e com recursos escassos, apela-se à austeridade, não apenas *espartana*, mas a uma austeridade moral na medida em que a austeridade é penitência e, por conseguinte, devemos pagar para podermos salvar algo mais importante¹⁶.

15 FROMM, E (1981). *O Medo à Liberdade*. Trad. Octávio Alves Velho, 13ª ed., Rio de Janeiro, Zahar Editores, p. 216.

16 Os pressupostos deste liberalismo económico, social e político adaptam-se, deste modo, aos contextos de forma a potenciar a sua realização. Este liberalismo camaleónico pretende ultrapassar os condicionalismos mantendo os seus objetivos de máximo lucro, e o mais rápido possível, secundarizando os seus princípios ideológicos (por ex: da máxima liberdade individual sem espartilhos tutelares do Estado, sejam eles morais ou não), mas mantendo o seu princípio fundamental: o papel do Estado é *nada fazer* uma vez que fazer alguma coisa é já contribuir para distorções que irão afetar a eficiência do mercado. Longe vai a ideologia liberal que comungava da ideia de que atores com interesses próprios a atuar num mercado eficiente, tomam as decisões negociais acertadas e, com elas, os resultados acabam por melhorar o bem-estar de todos. Independentemente dos resultados que a história nos demonstra acerca desta intencionalidade, o liberalismo *camaleónico*, por seu lado, já nem se preocupa em justificar esta dimensão de interesse social, sobretudo em momentos de *crise* como a que vivemos. O seu objetivo é abolir o setor público e eliminar a concorrência privada que proliferou nas décadas anteriores. A concentração do poder económico e financeiro nas mãos de poucos é, na presente conjuntura, o meio para garantir o bem de todos (como entidade supra-individual: o país, o emprego, a civilização...o mundo!), omitindo a destruição de tantos a que essa via tem conduzido. Por isso, «O único verdadeiro problema político passa

Num caso como noutro é de moral (económica) que estamos a falar. Consumir ou abster-se de consumir visam alguma forma de salvação; num caso como noutro há sempre um tributo a prestar. A este propósito Mark Blyth salienta: "(...) transformámos a política da dívida numa moralidade que desviou a culpa dos bancos para o Estado. A austeridade é a penitência – a dor virtuosa após a festa imoral –, mas não vai ser uma dieta de dor que todos partilharemos. Poucos de nós são convidados para a festa, mas pedem-nos, a todos que paguemos a conta"¹⁷.

Neste sentido, o trabalhador é sempre reconfiguração de um *Prometeu* escravo,

(...) só por si figura da danação, da exclusão e da exploração, ele encarna o escravo do mundo moderno sem o qual, dizia Aristóteles, não há civilização possível – o que pensam também todos os devotos da religião do capital. Os bens, as riquezas, os benefícios, as mais-valias, os lucros, os relatórios, os ganhos, eis as obras-primas do mundo moderno, as pirâmides do capitalismo e as catedrais da industrialização. Para construir esses edifícios, não se regateia uma mão-de-obra que, tanto ontem como hoje, se paga com um punhado de cebolas, com pedaços de pão seco e com más bebidas¹⁸.

Estar ao dispor, estar disponível, transformou-se em imperativo categórico da acção dos homens na democracia ocidental. Este *Prometeu* escravo, zeloso do seu castigo, cumpridor, obediente, encara a inércia da sua condição como categoria moral, como realidade que se adequa, se conforma à lei. Aceitar a condição de Prometeu e considerar que todos devemos ser *Prometeus* é, assim, o *novo imperativo categórico* dos novos regimes democráticos contemporâneos.

Retomam-se ideias e teorias económicas fossilizadas baseadas na liquidação e no colapso. Do caos surgirá a ordem. O regresso da corrente *liquidacionista*, das propostas de Adam Smith e de Joseph Schumpeter¹⁹ (sem que publicamente sejam referenciados), tem servido de inculcação moral ao mais comum dos cidadãos. A ideia de que o colapso é inevitável e qualquer ação que se lhe oponha acabará por trazer consequências piores, impôs constrangimentos às formas de governação e ao poder reivindicativo dos cidadãos. Não é por isso estranho que muitos dos países resgatados deixem colapsar empresas, deixem subir o desemprego, deixem falir o sistema social, o serviço nacional de saúde... porque a ideia subjacente é a de que como refere Schumpeter, na síntese de Blyth

(...) os empresários fazem investimentos, muitos dos quais correm mal, mas o capitalismo progride por causa desses fracassos e não apesar deles. Precisamos de fracassos, ou o capitalismo não evolui. O processo de liquidação, de fracasso, produz a matéria-prima para a ronda seguinte de inovação e investimento. (...) A consequência desta linha de pensamento é a

a ser como evitar o risco moral. Isto é, se as instituições fizerem individualmente más apostas e falirem, resgatá-las só encoraja outras firmas a presumir que também serão resgatadas; portanto, não resgatem ninguém. Em suma, o risco é individual e o melhor é deixar a regulação aos próprios bancos (uma vez que são os únicos com a «pele em jogo»), qualquer coisa em que se meterem é boa para todos), e desde que não se comece a resgatá-los, estará tudo bem. Não há setor público, apenas setor privado, e está tudo em equilíbrio» porque «(...) o que importava fundamentalmente era o fracasso de um conjunto de ideias que justificava que a finança fizesse o que lhe apetecesse porque o que quer que fizesse era por definição a coisa mais eficiente que se podia fazer» (BLYTH, M (2013). *Austeridade – A História de Uma Ideia Perigosa*. Lisboa, Quetzal, pp. 74-77).

17 BLYTH, M (2013). *Op. cit.*, p. 32.

18 ONFRAY, M (1999). *Op. cit.*, p. 133.

19 A este propósito ver: SMITH, A (2010). *Riqueza das Nações*. 2 vols, 6ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian; SCHUMPETER, J & BROWN, D (1934). *The Economics of the Recovery Program*. Nova Iorque, Whittlesy House, 1934), e BRADFORD DeLONG, J (1991). «Liquidation», *Cycles and the great Depression*, ensaio inédito, disponível em <http://econ161.berkeley.edu/pdf-files/liquidation-cycles.pdf>.

austeridade – sanear o sistema e cortar a despesa –, que se torna a essência da recuperação. A austeridade pode ser dolorosa, mas inevitável uma vez que passar por períodos eméticos como esses é a essência do processo de investimento e descoberta do capitalismo²⁰.

O que realmente estamos a assistir é ao triunfo de mitologias universalizadas que vão inculcando no senso dos homens a necessidade de estes se submeterem como condição de salvação. A *peregrinação* continua a fazer-se em nome de um bem-estar social que, para se concretizar como ideal-realizado, convoca a manutenção de uma indigência cuja individualidade submetida faz a passagem da ontologia e da metafísica para a política. Como conciliar a democracia com a existência, no seu seio, de uma economia de rapina cuja noção de harmonia reside na justificação de que o equilíbrio social só pode encontrar sentido na medida em que poucos tenham muito e que muitos tenham muito pouco? Esta é a expressão do verdadeiro fracasso desta democracia que não faz mais do que permitir a reconfiguração de idiossincrasias feudais. A democracia em que vivemos e que, parcimoniosamente autorizamos pela nossa inércia, não passa de uma democracia feudal. Paradoxal, contraditória, incoerente, semântica e existencialmente. É o regresso dos senhores e dos servos da gleba.

Numa análise crítica e democrática da História olhar-se-ia para esse período histórico como uma época bárbara, desumana e sem sentido de civildade e dignidade pelo humano, pelos humanos... no entanto, os senhores estão novamente aí e nós sem sentido crítico esvaziamos metodologicamente a vontade e docilmente subjugamo-nos às dores e ao sentido de dever prometeico.

Fazer coincidir o ideal de submissão com a necessidade de uma submissão real, transforma a política, e o poder a ela associada, numa arma eficaz de destruição de um cidadão que, mesmo mantendo a designação, passa a ser apenas *agido*, escravo, servente, explorado, conciliando esta monstruosidade ontológica e metafísica com uma monstruosidade antropolítica. “Nesses mundos em que triunfa o culto dos ideais, dos universais geradores de mitologias – totalitárias ou democráticas – o indivíduo constitui uma quantidade descurável. Ele só é tolerado ou celebrado quando coloca a sua existência ao serviço da causa que o ultrapassa e à qual todos dedicam um culto”²¹.

Quem quer que possa reclamar outro modo de habitar ou de ser, outra liberdade que não está autorizada (ser livre é ser escravo), vê-se *referenciado* como um indivíduo *danado* sobre o qual é legítimo exercer toda a pressão, e todo o controlo tecnológico, económico, moral... necessário para que aquilo que ele é como indivíduo se reconfigure no que coletivamente mais interessa. Não é por isso estranho que esta democracia feudal (quem detém o poder!) se sirva de todos os meios tecnológicos para o controlo dos seus cidadãos (controlo dos conteúdos da internet, câmaras de vigilância), que sem coragem para o assumir recorre à ameaça da segurança como justificação do que não é justificável em democracia²².

Este contexto, relativamente recente, tem originado novas e distintas formas sócio-políticas, novos e distintos relacionamentos do indivíduo com o mundo, com os bens e, de forma inevitável, com o outro ser humano. Todavia, a novidade não é se não aparente uma vez que o que se afigura como recente

20 BLYTH, M (2013). *Op. cit.*, p. 182.

21 ONFRAY, M (1999). *Op. cit.*, p. 36.

22 Neste sentido, todos devemos ter presente e em qualquer circunstância, quer social e política, quer pessoal que «Manter o desejo de liberdade é um desafio permanente para a vida de cada um de nós, porque quando esse desejo soçobra a liberdade transforma-se no homem em sentimento de medo. Por isso alguém dizia: o medo da liberdade provoca o orgulho de ser escravo» (BASTOS, FE (2009). “Poder Político, Informação e Ilusões Simbólicas”, *Argumentos de Razón Técnica*, Serie Especial, nº. 2, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidade de Sevilla, p. 86). Persistir na reclamação política da liberdade é exercício de qualquer cidadania e de qualquer sociedade democrática. Esmorecer nesse propósito é favorecer as tentações totalitárias e egocêntricas que acabarão por se institucionalizar (legitimamente ou não!) em práticas políticas.

pode ser entendido como uma actualização do estado natural hobbesiano que afirmava que *o homem é o lobo do homem*²³. Hoje pode dizer-se o mesmo através da afirmação de que *a tecnologia é o lobo da tecnodemocracia* ou simplesmente da democracia como regime político.

É em função desta opção que à democracia falta a inter-acção e a participação que, definindo-a, não tem permitido a sua concretização. O indivíduo, como cidadão da (tecno)democracia feudal, está moribundo, o exercício da sua cidadania é acessória, tanto mais quando o que está em causa, como preocupação e objectivo de vida é a sobrevivência das condições que o definem como consumidor ou poupador. Assim, a esta democracia não é mais do que uma instrumentalização reconfigurada do desejo de poder, melhor, de o exercer coagindo os outros²⁴.

Sem prefixos, sufixos ou justaposições, a democracia terá algum dia de se saber confrontar consigo mesma, porque aí terá de assumir o que estará sempre em causa

(...) é a dignidade das pessoas e a sua igualdade de direito. Sem dúvida, é inútil negar diferenças evidentes, mas, a montante delas, todos os homens dispõem, enquanto tais, do mesmo estatuto de seres humanos, o que lhes concede o direito de participar no poder. Todos são providos de uma razão, de uma consciência; são assim simultaneamente respeitáveis e responsáveis. Por que razão haveria de haver por natureza sujeitos nascidos para dirigir e outros para serem dirigidos? (...) A democracia é o regime que postula a respeitabilidade de cada um e lhe abre o direito de escolher, mas também o dever de aprender a escolher²⁵.

É esta persistente ausência de concretização do ideal democrático que tem gerado uma incapacidade sentida de controlar a própria vida, de se deixar arrebatar por projetos políticos mobilizadores e transformadores, que levam o homem a uma condição de abulia que se tem manifestado num abstencionismo político, a um estado de profunda angústia, de perda de sentido de projecção para o futuro.

Esta impotência incapacitante do exercício da cidadania, gerada na mais desesperante abulia, manifesta-se na mais repugnante atitude pessoal e social: a mansa domesticação dos espíritos e dos corpos expressa nos silêncios de quem se encontra submetido, voluntaria ou involuntariamente, à cegueira (ou à sua ausência) dos sentidos-projeito; quem em consenso, imobiliza o dissenso que a situação reclama: a revolta dos novos servos da gleba.

23 Como chama a atenção Ruffin, «É preciso tomar atenção e não considerar o estado da natureza de que Hobbes fala como uma época longínqua e primitiva, em suma, como um estado selvagem, original e ultrapassado. Hobbes descreve o estado natural do homem em qualquer momento da sua história considerando primeiramente o seu tempo. (...) Observa a concorrência violenta das suas concepções opostas ao mundo e à discórdia que reina entre os homens. A partir daí, ele concluiu que as opiniões humanas e a procura do Bem lançam os indivíduos uns contra os outros. Querendo impor as suas ideias, erguem-se uns contra os outros sem que haja qualquer limite nesse exercício do poder do mais forte sobre o mais fraco. A descrição por Hobbes do estado da natureza é a crítica das utopias humanas, é a constatação da incapacidade dos povos para edificar pacificamente um ideal. Literalmente, aquele que quer fazer o anjo moldar a besta e o estado de pureza, a queda da perfeição, a imposição aos outros de um Bem preconcebido conduz a um desencadear de rivalidades violentas em que o homem, para servir as prescrições da sua razão, se submete às forças mais selvagens da sua natureza». RUFFIN, JC (1995). *Op. cit.*, p. 187.

24 No caso presente o poder, pela promiscuidade que existe entre o político, o económico, o financeiro e o especulativo, apresenta-se sob o manto diáfano da ambiguidade, precisamente porque todas estas dimensões perderam intencionalmente as suas fronteiras para poderem aumentar a sua eficácia. «Poder é uma abreviatura da capacidade de fazer coisas – enquanto ‘política’ significa a capacidade de decidir quais as coisas que devem ser feitas, ou seja, para que finalidade se deve usar o poder disponível. Até há pouco tempo, poder e política residiam e mantinham estrita colaboração dentro das repartições do Estado-nação: isso tornava poderosa a política (...). Como o poder de agir com eficácia escapou das suas mãos, os Estados enfraquecidos foram obrigados a submeter-se às pressões dos poderes globais e a ‘terciarizar’ grande número de funções que antes desempenhavam para a habilidade, o interesse e a capacidade dos indivíduos». BAUMAN, Z (2013). *Danos colaterais*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, p. 124.

25 MOUGNIOTTE, A (1994). *Éduquer à la démocratie*. Paris, Cerf, pp. 63-65.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

AÑO 20, N° 70

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada
en octubre de 2015, por el **Fondo Editorial Serbiluz,**
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve