



O ESPECTRO POPULISTA NA POLÍTICA SOB O CAPITAL

The Populist Specter In Politics Under Capital

Danilo Dalio ^{1*}

RESUMO

As recorrentes referências à reemergência do fenômeno populista na cena política contemporânea têm mobilizado interpretações às mais diversas, seja para denunciá-lo ou para especificar aquilo o distingue de aparições pregressas. Neste texto, exploramos no texto que se segue a hipótese de que o populismo, e suas características definidoras, é uma dimensão constitutiva da política moderna; daí sua atualidade, aguçada em contextos de crise das instituições democráticas, tal como vivido na atual fase do capitalismo neoliberal. Recorremos a três diferentes análises histórico-políticas que pretenderam traçar uma genealogia do fenômeno. Aportamos, enfim, algumas percepções que podem contribuir para apreendê-lo como uma prática política própria às sociedades de classes.

Palavras-chave: Populismo; poder político; personalização; capitalismo.

ABSTRACT

The recurring references to the re-emergence of the populist phenomenon on the contemporary political scene have mobilized the most diverse interpretations, either to denounce it or to specify what distinguishes it from previous appearances. We explore in the following text the hypothesis that populism, and its defining characteristics, is a constitutive dimension of modern politics; hence its relevance, heightened in contexts of crisis in democratic institutions, as experienced in the current phase of neoliberal capitalism. We resorted to three different historical-political analyzes that intended to trace a genealogy of the phenomenon. Finally, we provide some insights that can contribute to understanding it as a political practice specific to class societies.

Keywords: Populism; political power; personalization; capitalism.

^{1*} Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG). Doutor em História Econômica - USP; Professor do Instituto Federal de Goiás. E-mail: danilo.dalio@ifg.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3043-7033>.

1. INTRODUÇÃO

Tem-se insistido que o populismo espregueira a cena política contemporânea. Suas reiteradas menções nos noticiários e a enxurrada de publicações que abarrotam catálogos de editoras, plataformas de periódicos especializados e sua vulgarização cotidiana assinalam a preocupação com o desafio que esse famigerado fenômeno impõe aos sistemas políticos em todo o mundo, sobretudo às democracias vigentes. De fato, tal inquietação se alardeia ainda mais porque sua emergência não se restringe às regiões e aos países de capitalismo periférico, já adaptados a um modelo de democracia delegativa (O'Donnell, 1991). Também democracias tidas como consolidadas, referências na promoção de instituições independentes e garantias individuais, vêm-se constantemente ameaçadas por posturas políticas personalistas, de rejeição às mediações institucionais e de violações de direitos.

O contraste entre a forma populista da ação política e as práticas ordinárias da política sob o arranjo liberal-representativo tem marcado o tom das análises recentes: um descompasso, acredita-se, ditado por causas conjunturais. Com efeito, a consideração do populismo como estilo político desencadeado por eventos circunstanciais não fornece uma explicação satisfatória sobre sua renitência na história da política moderna, senão mediante o argumento elitista da incontornável passividade e irracionalidade das massas populares, sempre suscetível à manipulação de demagogos carismáticos. Daí a repulsa, compreensível, ao termo populismo, instrumentalizado para (des)qualificar todos e quaisquer processos e fenômenos sociais que desafiam o ideário liberal.

Para além dessa concepção estético-expressiva do populismo, relevante ao acentuar aspectos aparentes como, dentre outros, a superexposição do líder político e das causas imediatas (gatilhos) motivadoras de mobilizações suprapartidárias, a análise que se segue explora a hipótese do populismo como forma imanente da política na sociedade moderna. Em outras palavras, o populismo e suas características definidoras são, antes, desdobramentos de condições que estruturam as diversas formações sociais sob o modo de produção capitalista. De um lado, a permanência subsumida da concepção teológico-medieval de justificação da dominação e exercício do poder; de outro, a atomização dos agentes sociais sob relações sociais de produção e reprodução capitalistas. Essas duas dimensões, ao se articularem, conformam uma tendência própria de personalização do poder e de teatralização da relação política sob o capital. É essa forma política – a forma própria da política sob o capital – que, ao assumir conteúdos específicos em conjunturas históricas particularmente radicalizadas, aparecerá como uma excepcionalidade², muito embora

² O populismo entendido como um desvio da democracia liberal tem predominado amplamente nas análises recentes. Dentre outros, conferir Finchelstein (2019); Mounk (2019) e Eatwell e Goodwin (2020).

constitua a regra.

Lançamo-nos, aqui, a uma arqueologia do populismo, rastreando as bases constitutivas dessa forma geral da política. A premissa que ampara a hipótese acima é de que a prática política convencional, mesmo nos sistemas políticos democráticos liberais “plenos”, apresenta, com diferentes graus de intensidade e modulação, os traços definidores atribuídos à prática política populista, ainda que confrontadas como práticas antitéticas.

Ao se sugerir, como uma das dimensões da forma populista, a vigência, na sociedade burguesa, de traços da prática política da sociedade feudal e seu modo de legitimação, não se pretende obscurecer suas diferenças históricas, projetando as formas sociais específicas de uma sobre a outra. Tampouco seria o caso de abstrair a processualidade histórica considerando tais formas sociais em sua pureza conceitual. Ao contrário, as categorias que expressam as relações e permitem a apreensão da estrutura da sociedade moderna, por ser esta uma forma histórica mais desenvolvida e complexa, permite também compreender as relações e estruturas das formas históricas anteriores, “com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc.” (Marx, 2011, p. 58). Em outras palavras, a sociedade capitalista, sendo uma forma antagônica de desenvolvimento, carrega “[...] com frequência relações de formas precedentes inteiramente atrofiadas ou mesmo dissimuladas” (Idem, p. 58-59). A possibilidade de que as categorias que explicam a sociedade burguesa sejam também capazes de apreender nela vestígios mais ou menos fortes do passado depende, de um lado, de sua postura autocrítica e, de outro, do reconhecimento de que tais categorias não esgotam a complexidade da vida social, ou seja, que elas se apresentam “[...] tanto na realidade como na cabeça” e que, por isso, a sociedade “[...] de modo algum só começa ali onde o discurso é sobre ela *enquanto tal*”. (Idem, p. 59)

A proposta de interpretação que se segue foi inspirada, inicialmente, nas palestras, realizadas em 1993, acerca do populismo e publicadas, no ano seguinte, na primeira parte do livro intitulado “Anos 90: política e sociedade no Brasil”, sob a organização de Evelina Dagnino. Embora voltadas à abordagem da política brasileira daquela década, as análises desenvolvidas por Marilena de Souza Chauí, Décio Azevedo Marques de Saes e Renato Janine Ribeiro revelam grande atualidade, sobretudo por evidenciarem traços fundamentais da política na modernidade.³ Por serem complementares e expressarem os contornos de uma prática política que não se limita a

³ Os textos publicados resultantes das referidas palestras foram, em trabalhos posteriores, melhor sistematizados pelos autores, com exceção do texto de Ribeiro que esclarece tê-lo derivado de publicações suas anteriores, particularmente Ribeiro (1983). A propósito, conferir “Populismo e neoliberalismo” em Saes (2023) e “O mito fundador” em Chauí (2004).

nenhum período determinado nem se refere a um fenômeno estrito, consideramo-las assertivas na caracterização de uma forma geral de representação da política moderna que pode acomodar diferentes conteúdos.

Segue-se a esta introdução uma apresentação resumida de cada uma das três interpretações a respeito do populismo, das quais apreendo os elementos fundamentais que conformam as práticas e as representações da política moderna. Em seguida, avançando para além da abordagem das condições estruturantes da política sob o capital, pontuo, a título de conjectura, uma interpretação complementar pela qual esboço dois traços gerais da sociabilidade que subjaz às formas históricas do poder personalizado, a saber: a resignação humana, manifesta em sua práxis espontânea, e a concepção dominante de negação da prática política enquanto luta de classes. Em um breve desenredo, exploro as articulações entre a hipótese central e a conjectura suplementar.

2. FUNDAMENTOS SÓCIO-HISTÓRICOS DO POPULISMO

A partir da base mítico-teológica do poder, passando pelas relações sociais de produção capitalistas e figurando na absorção do público pelo privado, os textos dos quais nos valemos reconhecem, *mutatis mutandis*, como características do fenômeno populista os seguintes aspectos:

a) o poder político apresenta-se e é representado socialmente como um poder personalista, aquele que se identifica com o seu ocupante, promovendo uma indistinção entre o poder e aquele que exerce a função de governo ou de liderança;

b) a personalização do poder⁴ é reforçada pela rejeição deliberada das mediações político-institucionais. Partidos, organizações civis e mesmo distintos aparelhos do próprio Estado são recusados e/ou desprestigiados como meios de mobilização, organização e reivindicação populares. Fomenta-se assim a relação direta entre governantes e governados;

c) essa relação direta assume deliberadamente a forma da tutela e do favor: uma relação líder-massa;

d) a depender das condições e da situação, o exercício do poder e a forma do governo orientar-se-ão, mais ou menos, segundo o arbítrio do líder ou governante. O populismo é, portanto, um poder de tipo autocrático.

⁴ A invenção da política, na Antiguidade, implicava a superação dessa forma de poder, pela sua laicização, fosse na república oligárquica ou, mais evidente, na democracia direta ou representativa. Em outras palavras, o poder fora tornado um lugar vazio, cuja fonte era sócio-política, apartado da figura do governante.

Dentre os textos dos quais busco extrair uma definição sintética do populismo, o de Marilena Chauí é o único que o faz explicitamente. A forma tutelar e clientelista do poder está calcada, avalia a autora, em uma dinâmica paradoxal pela qual o poder aparece como transcendência e imanência⁵. Assim, posicionando-se como detentor do poder político, do saber social e da lei, o governante coloca-se “fora” do social. Mas por descartar as mediações e precisar agir, necessita “fazer parte” dele. Daí sua relação ambígua de transcender o social e, ao mesmo tempo, ser-lhe imanente.

Em outras palavras, ao monopolizar o poder político, o conhecimento sobre o mundo social e o significado profundo das leis, o governante torna-se capaz de tutelar os governados que, assim, ficam privados do conhecimento do mundo político-social. Excluídas as mediações políticas e sociais no exercício do poder, a tutela constitui a forma canônica de relação governante-governado ou líder-massa, vale dizer, a relação do favor e da clientela.

Em um parágrafo esclarecedor, Chauí (1994, p. 20) sintetiza:

[...] no populismo, o poder encontra-se total e plenamente ocupado pelo governante, que o preenche com sua pessoa porque esta se identifica com o corpo do detentor do poder e com o próprio lugar do poder. O governante populista encarna e incorpora o poder, que não mais se separa nem se distingue de sua pessoa, uma vez que não se funda em instituições públicas nem se realiza através de mediações sócio-políticas;

É importante ressaltar que as três reflexões sobre o populismo contidas nos textos de Chauí, Saes e Ribeiro tendem a reunir, de modo legítimo, sob a categoria de *personalização do poder* o conjunto das características apresentadas pelo fenômeno. Cada um à sua maneira, procura, no entanto, fundamentar sua definição como sendo o resultado de uma autoridade que se justifica, respectivamente, com base em uma fonte imaginária extra-social, “donde o caráter teológico do poder” (Chauí, 1994, 20); pelo “imperialismo da vida privada sobre a vida pública” (Saes, 1994, 44); e por “tecnologias de controle da sociedade pelo bom jogo das aparências” (Ribeiro, 1994, 33).

Grosso modo, é à construção dessas dimensões da forma política que os textos sintetizados a seguir se dedicam.

⁵ Conforme pondera Chauí, essa postura de transcendência e imanência é característica do chefe de família e, portanto, repete-se na chefia do clã, da tribo e, por fim, do reino, delineando o poder despótico (*despotês*, pai-de-família). O pai-de-família detém a chave da família, estando acima e fora dela, ao mesmo tempo que, sendo constituidor dela, não pode se separar dela nem existir sem ela. Na antiguidade, gregos e romanos consideravam esse modelo de poder como pré-político, porque fundado na vontade pessoal e arbitrária do chefe. Nele, não há lugar para a esfera pública da lei e do direito como fundamentos coletivos do poder, aspecto este também observado por Ribeiro. Acrescenta-se que no caso dos reis, a transcendência é dada pela fonte sagrada do poder, externa ao social, e objetificada pela teatralização dos atos de governo, acima do social, caracterizando a natureza mítico-teológica do governo.

2.1. As bases mítico-teológicas do poder

Embora em seu texto, “Raízes teológicas do populismo no Brasil: teocracia dos dominantes, messianismo dos dominados”, Marilena Chauí se proponha a tratar do populismo no Brasil, sua análise dos processos histórico-sociais que o definem guarda, *cum grano salis*, maior abrangência, *cum grano salis*, maior abrangência, sendo considerados aqui traços de uma forma política.

Sua análise está centrada na descrição de uma matriz teológico-política que, ao transfigurar-se no caso brasileiro em um *mito fundador*, alimenta, por um lado, uma política da classe dominante que se exprime na ideologia populista e, por outro, uma postura messiânica – a forma popular de representação da política – da classe dominada.

Tal matriz teológico-política – por outros já reconhecida na caracterização da política brasileira⁶ – se manifesta na cena política como *mito fundador*, subjazendo às diferentes ideologias e as sustentando.

Esse *mito fundador*, cuja fonte é exterior ao social e cujo vínculo com o passado não cessa de se restituir por diferentes meios, repetindo-se quanto mais se esforça para ser outra coisa, apresenta quatro dimensões constituintes. A primeira corresponde à elaboração mítica do símbolo “Oriente”, promovendo a sagração da natureza; a segunda e a terceira dimensões, ambas relacionadas à sagração da história, fundamentam-se, respectivamente sobre uma perspectiva providencialista da história de base agostiniana e uma história teológica herética cristã: a concepção profética milenarista de Joaquim de Fiori; a quarta dimensão, enfim, expressa a elaboração jurídico-teocêntrica da figura do governante enquanto *rex Dei gratia*, uma formulação medieval do poder presente na teoria do direito divino dos monarcas, herdada pela modernidade: a sagração dos governantes. Essas quatro dimensões do mito fundador contribuem de modos específicos para a tessitura de uma concepção mítico-teocrática subjacente à política brasileira.

A sagração da natureza foi forjada desde as primeiras descrições do Novo Mundo pelos navegantes-conquistadores da América, e reproduzidas em correspondências, ensaios e livros dos evangelizadores jesuítas e franciscanos. Tratou-se, em síntese, de projetar sobre a flora e fauna tropical a imagem do Oriente-paráiso descrita nas Escrituras Sagradas. A construção dessa imagem mítica do país-jardim, expressa exemplarmente nos símbolos pátrios (Bandeira e Hino nacionais) e na poesia parnasiana, identifica o Brasil como pertencente ao mundo da natureza, mas excluindo-o da cultura e da história. Como bem observa a autora, “a pátria é ‘mãe-gentil’, portanto, espaço da família, do *genos* e do *genus*, do clã e da tribo, não da *res publica*” (Chauí, 1994, p. 24). Nem

⁶ A exemplo de Romano (1979) e Lenharo (1986).

mesmo a imagética liberal do pacto social que funda a esfera política a partir de um estado de natureza contencioso aqui se aplica. O estado de natureza-paraíso ameaçado, vale dizer, um estado de inocência que corre o risco de se degenerar em injustiça e guerra em virtude do pecado original, é combatido por Deus, governante e legislador, que envia a lei e seu representante para assegurar, no estado de sociedade, a harmonia originária.

Já a sacração da história, em seu duplo movimento, conduz o país para dentro da História, depois de retirá-lo. Mas se trata da história como realização do plano de Deus ou da vontade divina, uma concepção teológica ou providencialista, sagazmente desenvolvida por Santo Agostinho, ao defini-la como teofania (revelação de Deus no tempo), epifania (revelação da verdade divina no tempo), profecia (cumprimento da vontade Deus no tempo) e soteriologia (promessa de redenção no tempo). Esta última, alcançada com a vinda de Jesus Cristo, encerrou o tempo real, o verdadeiro tempo já transcorrido. Resta apenas a oposição entre o século (tempo profano nulo ou tempo empírico das vidas individuais) e a eternidade (ausência de tempo). O Brasil, sendo paraíso-reencontrado e “terra abençoada por Deus”, cumpre uma história sem tempo e fora do tempo; “deitado eternamente em berço esplêndido”, confirma o plano providencial de Deus.

Paralelamente à história providencialista já realizada, desenvolveu-se uma história messiânica milenarista, na pena do abade Joaquim de Fiore no século XII, tida como herética pela ortodoxia cristã, mas retomada por navegantes, franciscanos e jesuítas. De maneira condensada, a história milenarista apresenta dois traços: a divisão do tempo em três eras – do Pai, do Filho e do Espírito ou da lei, da graça e da sabedoria – e o embate final entre Cristo e o Anticristo. Durante a era messiânica, a vitória de Cristo instalará um Reino de Mil Anos de Felicidade, tempo do fim e fim dos tempos, no qual serão preparados o Juízo Final e a instauração perpétua do Reino Celeste de Deus na Terra.

Enquanto a concepção teológica da história agostiniana sugere que as instituições existentes são o plano divino realizado, sendo por isso apropriada pelas classes dominantes e pelo segmento dirigente da Igreja, a história joaquimita cumpre uma função oposta: ao promover uma interpretação da “vida presente como miséria à espera dos sinais dos tempos que anunciarão a chegada do Anticristo e do combatente vitorioso, Cristo” (Chauí, 1994, p. 25) e, em decorrência disso, ao conceber a transformação radical do presente, a perspectiva milenarista corresponde às condições efetivas de vida e aos anseios das classes populares oprimidas e de dissidentes cristãos. Com efeito, “as classes populares têm acesso à política como luta entre o bem e o mal, na qual a questão não é a do poder, mas a da justiça e da felicidade” (Idem). Enriquecida por profecias diversas, a visão utópico-milenarista detecta o tempo do fim – prelúdio da era messiânica de mil anos – por sinais –

peste, fome, guerra, morte, tirania, desgraças trazidas por governantes injustos que figura o Anti-Cristo e flagelos em geral – e pela vinda daqueles que criarão a comunidade dos justos para receber Cristo em glória e majestade e que realizarão os primeiros combates. Aqui é essencial destacar que o combatente que prepara o caminho de Cristo, o pré-salvador, surge “nas vestes do dirigente messiânico, em quem são depositadas todas e as últimas esperanças” (Chauí, 1994, p. 26).

Quanto à quarta dimensão constituinte do mito fundador, a elaboração jurídico-teológica do governante pela graça de Deus depende de duas formulações diferentes, porém complementares. Fundada em Santo Agostinho, a primeira delas estabelece que o pecado retirou dos homens todos os direitos, inclusive o direito ao poder. Por decisão misteriosa e incompreensível, Ele o concede, como graça, a alguns homens. Em síntese: “A origem do poder humano é, portanto, um favor divino àquele que O representa (o governante, portanto, não representa os governados, mas a fonte transcendente do poder) e governar é realizar ou distribuir favores” (Idem). A segunda formulação jurídico-teocêntrica reconhece o governante representante de Deus como portador de uma natureza mista como a de Jesus Cristo. O governante possui, portanto, dois corpos: o corpo empírico, mortal, humano, e o corpo político, misto, eterno, imortal e divino. Assim, o corpo político constitui a marca própria do poder governante: a vontade pessoal absoluta e divina.

Conforme observa a autora, a teoria do corpo político modifica a antiga ideia de *res publica* como espaço da coletividade cívica e como fundo público. Estes passam a integrar o corpo político, o corpo do governante, tornando-se patrimônio privado transmitido aos seus descendentes e, a seu critério, distribuído sob a forma de favor.

A sagração do governante não só define sua posição, mas instrumentaliza a conduta dos governados. A figura do povo aparece como instrumento de Sua vontade. O voto, longe de ser a manifestação pessoal da vontade popular, expressa o cumprimento da vontade divina. O governante eleito é representante de Deus e não do povo. Sua missão é pastorear o rebanho divino e cuidar dele como pai severo e amoroso. No sentido etimológico e político do termo, o governante pela graça de Deus é, como apontou Chauí (1994, p. 27), despótico: “(...) a república se torna família, o fundo público se torna patrimônio privado, a lei exprime a vontade pessoal do governante e a ação política se realiza sob a forma da relação direta, sem mediação, entre o doador de favores e a clientela”.

A combinação entre a dimensão jurídico-teocêntrica, seja com a história providencial agostiniana ou a história profético-milenarista, edulcorada pela sagração da natureza, prepara o terreno sobre o qual o populismo emerge e se sustenta. Essa matriz mítico-teológica do poder populista apresenta a capacidade permanente de se renovar a partir de noções afinadas com o tempo

presente, isto é, o mito fundador subjaz as ideologias.

Estas, por sua vez, alimentam-se de uma base material real para se constituírem enquanto expressões imaginárias da sociedade brasileira, o autoritarismo social. O mito fundador não se repõe constantemente por que paira sobre a sociedade, mas por ser constitutivo dela. É, antes, o fundamento da estrutura e organização da sociedade brasileira.

Ao reconhecer nos traços gerais do conjunto das relações sociais, em todas as esferas da vida social (da família ao Estado, da escola ao trabalho, etc.), formas autoritárias de conduta e de interação, Marilena Chauí reapresenta na sua contemporaneidade a vigência da matriz mítico-teológica do poder. Trata-se de uma sociedade verticalizada e hierarquizada em que as relações sociais são sempre realizadas ou pela cumplicidade ou sob a forma do mando e da obediência, mas não pelo reconhecimento mútuo da igualdade de direitos, da cidadania. O favor, a tutela e a clientela mascaram, quando é absolutamente por meio delas que se realizam, as formas autoritárias da relação. Com efeito, são inviabilizadas a ideia liberal da política como pacto ou contrato, que supõe igualdade entre as partes; as ideias de cidadania e representação como fundamentos da política democrática; e a ideia socialista de justiça social, liberdade e felicidade.⁷

Na avaliação da autora, o impedimento das instituições democráticas exercido no Brasil pelo autoritarismo social está enraizado em uma base material real: a divisão social de classes. Uma polarização social extrema marcada pela carência absoluta, de um lado, e o privilégio absoluto, de outro. Tanto a carência como o privilégio são sempre particulares e específicos, não podendo nem se generalizarem em interesse comum nem se universalizarem em direitos sem deixarem de ser carência e de ser privilégio. Por outro lado, a democracia está baseada na “criação, reconhecimento, garantia e consolidação de direitos. O autoritarismo social e a divisão econômica da sociedade sob a forma de carência e privilégio bloqueiam a emergência de uma sociedade democrática” (Chauí, 1994, p. 28).

A inviabilidade das instituições, valores e práticas democráticas só faz fortalecer, portanto, a matriz mítico-teológica, a qual repõe, ainda que com variadas aparências e sutilezas formais, o populismo. Aqui o populismo emerge como a forma política legada pela presença sempiterna da

⁷ O modo pelo qual a matriz teológico-política do populismo reafirma-se por meio do autoritarismo social no Brasil pode ser melhor visualizado quando contrastado com as formas democráticas. Estas implicam, desde a invenção da política por gregos e romanos, a diferenciação, institucional e qualitativamente, entre as esferas pública e privada; e a vigência de mecanismos institucionais pelos quais as decisões são submetidas ao debate e à deliberação e, por esses mesmos meios, revogadas. A esfera pública se configura de forma a desfazer o vínculo seja com o despotismo seja com a teocracia, separando as instâncias do poder e da lei, a instância da lei e a do saber social, e diferenciando as instâncias do poder e da lei da figura do ocupante do governo. Logo, a democracia “desfaz a noção de corpo político enquanto entidade mística, tornado impossível ao governante ser o portador da lei, [...], o enunciador do saber que a sociedade possui sobre si mesma e o preenchedor do lugar do poder” (Chauí, 1994, p. 28).

matriz: “A carência (popular) espera ser preenchida e suprida pelo governante; o privilégio (dominante) espera ser conservado pelos favores do governante” (Chauí, 1994, p. 29). Daí, portanto, a fragilidade das organizações da sociedade civil e sua dependência do Estado e, por outro lado, a relação predatória que a classe dominante mantém com o poder estatal, vendo-o apenas como poder econômico privado destinado a manter-lhe os privilégios, sem se preocupar com a legitimação de sua dominação o que implicaria satisfazer as demais classes sociais e, portanto, cumprir minimamente a prática da representação. Em mais um brevíário lapidar, a Marilena Chauí contextualiza:

A esfera pública não consegue constituir-se, a distinção entre público e privado não consegue instituir-se, as mediações sociais e políticas não conseguem firmar-se. O poder é oligárquico e se legitima recorrendo à mitologia fundadora, que pode aparecer nas vestes da ideologia verde-amarela nacionalista, na roupagem da ideologia providencialista do desenvolvimentismo, na concepção assistencialista e tutelar do Estado e, hoje, na ideologia neoliberal que reduz a política ao marketing narcisista da vida privada e o Estado à condição de aparelho de reforço do privilégio (a "privatização" à brasileira significa, simplesmente, transferência dos mecanismos estatais de proteção aos oligopólios aos próprios grupos oligopólicos). O neoliberalismo é o projeto de encolhimento do espaço público e do alargamento do espaço privado - donde seu caráter essencialmente antidemocrático – caindo como uma luva na sociedade brasileira. O neoliberalismo transforma a política em espetáculo e simulacro e, deste ponto de vista, repõe com outros meios e aparências a liturgia teológica do poder (Chauí, 1994, p. 29).

Ao reconhecer a matriz teológico-personalista nos tempos presentes, atualizando-a sob a ideologia e as práticas neoliberais, a autora reafirma a noção de populismo como forma da política sob o capital, destacando a convergência plena entre a forma e o conteúdo neoliberal. Cabe analisar até que ponto e em que medida não seria o projeto neoliberal uma construção inspirada na própria forma populista; uma tentativa de fazer coincidir forma e conteúdo, em um contexto de relativa falência da legitimidade das instituições democráticas e avanço do autoritarismo social explicitado na política da extrema direita.

Nesse sentido, reafirma a autora (Chauí, 1994, p.29):

A ideologia neoliberal alimenta tudo aquilo que está presente na matriz teocrática e na matriz teológica do poder, isto é, a noção de personalidade e subjetividade como centro do poder, a indiferenciação entre público e privado, o narcisismo do governante, a política como espetáculo, mistério, transcendência e saber acessível somente aos iniciados, os competentes.

Seja em sua fase neoliberal ou, mesmo antes, em seus contornos nacional-desenvolvimentistas, a matriz mítico-teológica se expressa, na perspectiva dominante, na

concepção do exercício do poder governante como direito natural legitimado pela produção da imagem do país como Paraíso Terrestre – uma comunidade una e indivisa, ordeira e pacífica, caminhando para seu destino – e pela prática política do favor, da tutela e da clientela. Na perspectiva dos dominados, a dimensão milenarista-profética da matriz mítico-teológica projeta a visão do governante como salvador e o maniqueísmo sacralização-satanização da política. Trata-se de uma concepção da política que a toma como embate final, cósmico, entre luz e treva, bem e mal, sendo, por isso, o governante sacralizado ou satanizado. De todo modo, estão sempre sendo repostos os parâmetros da matriz mítica: a personalização da política, a rejeição das mediações político-institucionais e o reforço do autoritarismo social.

Ainda que a interpretação da autora oscile entre considerar o populismo a própria expressão da matriz teológico-política, desdobrando-se entre uma ideologia do domínio e uma ideologia da dominação, ou então considerá-lo exclusivamente para definir a política da classe dominante, ao lado do messianismo como representação social da política pelos dominados, a primeira definição se impõe ao longo do texto, a saber: o populismo tem como fundamento uma concepção teológica do poder político, que se projeta amplamente nas representações sociais e nas práticas políticas da sociedade. Essa representação de si do poder político e a representação social que dele é feita torna o poder populista uma forma paradigmática, como bem observou a autora, de autoritarismo político, ao se apresentar despótico, teológico e autocrático.

2.2. Uma sociabilidade estruturalmente fragmentária

Em seu texto “A reemergência do populismo no Brasil e na América Latina”, Décio Azevedo Marques de Saes adverte, de início, que não se deve ceder ao impulso de rotular de populistas fenômenos políticos contemporâneos que guardam certa semelhança com aqueles que caracterizaram a política latino-americana entre os anos 1950 e 1960, tampouco inferir, de maneira apressada, que há um retorno automático das formas clássicas de populismo no cenário político atual. Uma postura mais cautelosa exigiria desvendar a particularidade desses fenômenos e processos correntemente enquadrados como populistas, destacando, no plano teórico, suas diferentes dimensões, mas sem se desincumbir, em seguida, da elaboração de conceitos distintos que as expressem.

Tal precaução se justificaria também, vindo se somar ao rigor metodológico, pela difusão, nos meios midiáticos e acadêmicos, de um conceito anacrônico aplicado para qualificar a proliferação recente de governos latino-americanos cujos líderes políticos ascenderam ao poder

repisando velhas fórmulas conhecidas como a superexposição pessoal e o discurso paternalista.

Uma certa frustração tomou conta dos entusiastas de que o esgotamento dos regimes militares em Argentina, Brasil, Chile e Uruguai, e reformas políticas direcionadas em democracias peculiares como no México, promoveriam a reintrodução ou reativação do processo eleitoral e do pluripartidarismo, configurando-se nesses países democracias sólidas, estáveis e autênticas. Ao contrário, o neopopulismo latino-americano nos anos 1990 reeditou o desafio de pensar as particularidades do que ficaram conhecidas como democracias delegativas, nas quais “(...) os candidatos presidenciais vitoriosos (...) se apresentam como estando acima de todas as partes; isto é, dos partidos políticos e dos interesses organizados (O’Donnell, 1991, p. 30).

Décio Saes analisa duas dimensões fundamentais do fenômeno populista. O personalismo das lideranças políticas, entendido como a exposição da subjetividade do líder enquanto meio privilegiado de interação com sua base eleitoral e a relação do poder político de governos populistas com o Estado burguês.

Para abordar esse primeiro traço marcante do fenômeno, a personalização do poder, o autor dialoga com a obra de Richard Sennett, *O declínio do homem público*, originalmente publicada em 1974, na qual a sociedade capitalista é apresentada como uma sociedade intimista, em que os sujeitos vivenciam suas interações e intercâmbios como demonstrações de personalidade, expondo em público sua intimidade e sua personalidade individual e, portanto, valorizando a autenticidade deste processo de auto-exposição.

Essa inclinação intimista vai desembocar, no plano especificamente político, na valorização social da disposição do líder político em expor com autenticidade os traços de sua personalidade individual, em prejuízo do conteúdo da sua ação política e do seu programa político. Desse modo, a credibilidade e legitimidade do líder político é obtida pelo tipo de indivíduo que aparenta ser, e não pelo conteúdo das suas ações políticas ou pelos seus programas políticos.

O autor questiona se, para Sennett, a atração do público pela personalidade é a forma ou o conteúdo da relação política. Embora ele hesite, ora sugerindo que a valorização da auto exposição do líder na relação política apenas ocultaria os interesses do grupo social que representa, sendo, portanto, a forma da relação, predomina a tese de que a concentração de um público na personalidade do líder dispensa-o dos interesses de grupo, vale dizer, a forma personalista – sustenta Saes – torna-se o próprio conteúdo da relação política.

Ao tomar a forma pelo conteúdo, efeito da personalização da política na sociedade

capitalista, Sennett não faz senão articular a postura do líder político ao narcisismo do público – um modelo explicativo geral trans-histórico. O narcisismo, a busca incessante e jamais satisfeita de gratificação do “eu”, percorre distintas épocas históricas modificando-se apenas em conteúdo. Sob a condição narcisista, a valorização de pessoas e acontecimentos depende de sua inclinação e capacidade para satisfazer o espectador, ao se apresentarem relacionados a ele.

Um desdobramento fundamental dessa interpretação de Sennett da projeção narcisista do público na figura do líder é a condição efêmera da relação política dada a impossibilidade de satisfação duradoura do narcisismo. Apesar de, no início, o líder atrair o público ao expor sua intimidade, com o passar do tempo predomina a indiferença a essa auto-exposição, que desagua no abandono do líder pelo público.

Embora reconheça a importância da caracterização da política na sociedade capitalista proposta por Sennett, para quem a personalismo da relação líder-massa constitui-se como sua forma predominante, Décio Saes propõe um “modelo teórico alternativo” de explicação, no qual o fenômeno da personalização do poder deriva das dimensões da dominação que emergem da estrutura geral do modo de produção capitalista.

No plano econômico, observa-se o desenvolvimento de trabalhos privados no nível do processo de produção fabril, simultaneamente socializado e parcelado, o que promove o isolamento do produtor direto vinculado a tarefas específicas; no plano jurídico e político, ocorre a igualização de todos os indivíduos considerados sujeitos individuais de direito, pressupondo o reconhecimento pelo Estado da autonomia da personalidade individual. O funcionamento da estrutura geral do capitalismo apresenta aqui, portanto, dois efeitos: a individualização dos agentes na produção e o incentivo, no plano ideológico, à expressão autônoma da personalidade individual.

Nesse sentido, o processo de valorização da auto exposição da personalidade do líder pelo público é expressão do “imperialismo da vida privada sobre a vida pública” (Saes, 1994, p. 44), um desdobramento da estrutura geral do capitalismo sobre sua dimensão política, caracterizando a personalização da política como forma geral da política dominante na sociedade capitalista.

Décio Saes adverte-nos, complementarmente, para o fato de que a personalização da política é uma forma de relação política assentada em certos interesses de grupo, mesmo que não estejam explicitados ou sejam conscientes. Em outras palavras, a personalização da relação líder-massa recebe conteúdos variados conforme o grupo social a que se articula à liderança política. Sem essa ponderação, não é possível explicar a atração exercida por distintas lideranças sobre diferentes

grupos, fato constatado pelas pesquisas de opinião pública. A análise de Sennett apreende a forma geral da política dominante na sociedade capitalista, mas não consegue explicar as diferenças registradas dentro dessa política. A ascensão e declínio das lideranças políticas não depende do “caráter cíclico das manifestações do narcisismo das massas no plano político” – vale dizer, o caráter efêmero da satisfação do narcisismo do público –, mas sim da “variação na relação de representação política que elas mantêm com as massas” (Saes, 1994, p. 45), isto é, nos distintos conteúdos que intermediam essa relação.

Contradizendo aos intelectuais progressistas que vislumbravam a formação de uma democracia autêntica e estável na América Latina pós-regimes militares, Décio Saes considera que, se a expansão das relações sociais capitalistas tende a promover a personalização da política como efeito da estrutura geral do capitalismo, “o reforço da representativa política aberta do sistema partidário não é o horizonte natural para o qual tende espontaneamente a política nas sociedades capitalistas” (Saes, 1994, p. 45). É, ao contrário, a luta política das classes trabalhadoras contra as classes dominantes que, ao se chocarem contra os efeitos produzidos pela estrutura geral do capitalismo, serve como contra-tendência à personalização da política.

Além da personalização do poder, o fenômeno populista apresenta uma outra característica fundamental analiticamente distinta: o “Estado capitalista, representado por um líder, substitui a organização político-partidária independente das classes trabalhadoras na luta pela redistribuição da riqueza nacional a favor dessas classes” (Saes, 1994, p. 46).

Esse traço característico do populismo, excluindo da relação política qualquer mediação institucional, marcou a política latino-americana entre os anos 1930 e 1960. Sem que estivesse sob pressão política de partidos de esquerda ou mesmo partidos de massa, os Estados na América Latina promoveram, a fim de conquistar uma ampla base social de apoio, uma política de reconhecimento das classes trabalhadoras por meio de medidas como a criação de uma legislação social e, ao mesmo tempo, a tutela das atividades sindicais.

Tal política de Estado correspondeu, na América Latina, a “uma fase histórica de transição para o capitalismo” (Saes, 1994, p. 47), marcada por uma crise de hegemonia no seio do bloco no poder e, por conseguinte, pela necessidade do Estado mobilizar as massas trabalhadoras a fim de diminuir a instabilidade política decorrente dessa crise crônica. Em meados da década dos anos 1960, definida a preponderância política dos interesses do capital monopolista e, portanto, encerrada a crise de hegemonia, a política de Estado de composição política com as massas trabalhadoras perde sua viabilidade histórica.

Conquanto a preponderância do capital monopolista e a restauração ou aperfeiçoamento do processo democrático tenha desgastado a política populista tradicional, surge já no início dos anos 1990 um novo discurso político que projeta o governo como representante das massas trabalhadoras, em substituição à suas formas de organização independentes, na promoção e defesa de uma política que visa à redistribuição da renda nacional. Mais do que um discurso, tem correspondido a uma prática política que busca dismantlar o Estado, identificado como o responsável principal pelas desigualdades vigentes, em razão de sua ineficácia, de sua improdutividade, da corrupção, do parasitismo, etc. Trata-se de um populismo neoliberal, cuja retórica

[...]defende a restauração do mercado e a limitação máxima do intervencionismo estatal, não mais em nome da liberdade individual, mas em nome justamente do bem-estar material das massas trabalhadoras. Ou seja, essa retórica defende implicitamente a substituição da organização política independente das massas trabalhadoras pelo governo, mas na luta contra o Estado pela restauração do mercado.

Essa nova retórica populista neoliberal reivindica a restauração do mercado e a liquidação do Estado intervencionista, cartorial e parasitário, que, ao resultarem na liquidação dos maus capitalistas, antes protegidos pelo Estado, e no aumento da produtividade econômica global, acabarão tendo efeitos redistributivos (Saes, 1994, p. 47).

Com a definição da hegemonia política dos interesses monopolistas nos anos 1960, inviabilizando a dinâmica populista latino-americana clássica, a intervenção estatal se fará em benefício exclusivo de uma burguesia monopolista privada e de uma burguesia de Estado, em detrimento das massas trabalhadoras, redundando em concentração de renda nacional e na impossibilidade do Welfare State na América Latina. Paradoxalmente, a proposta de que o governo desmantele o Estado pode vir a assumir uma feição aparentemente progressista de combate redistributivo, apesar dos resultados concretos das gestões neoliberais.

Em síntese, o avanço das relações sociais capitalistas leva à acentuação das práticas de auto-exposição das lideranças políticas e de personalização do poder político. A resolução do impasse estratégico gerado pela crise de hegemonia no bloco no poder com a predominância do capital monopolista inviabiliza a política de integração das classes trabalhadoras via legislação social e sindicalismo de Estado. A incursão nos anos 1980 da burguesia imperialista e seus representantes políticos na América Latina visando controlar o sistema monopolista hegemônico implantado nos países latino-americanos e, assim, enquadrar a burguesia monopolista privada

nacional e a burguesia de Estado, determina a emergência de um populismo neoliberal.

2.3. A teatralidade do poder

Já no texto “A política como espetáculo”, Renato Janine Ribeiro adota uma chave de leitura distinta para abordar o fenômeno populista. Embora não mobilize diretamente o conceito de populismo, sua análise da política na modernidade explora efetivamente alguns dos mesmos caracteres sócio-históricos sobre os quais também se debruçaram Marilena Chauí e Décio Saes, vale ressaltar: a auto-exposição do líder político, a personalização do poder e a relação intimista entre governantes e governados.

Esses traços característicos a partir dos quais a forma política moderna tem se apresentado encontraram, na França capetiana, sob o reinado de Luís XVI, “a época áurea da publicação do poder” (Ribeiro, 1994, p. 31) – mais propriamente o percurso histórico que remonta ao século XII e deságua no século XVII – sua representação icônica. Em outras palavras, a disputa pelo sentido e usos da palavra “público”, a emergência de uma rotulação distintiva, a chamada “etiqueta”, e a fusão entre dois diferentes arranjos da organização da sociabilidade europeia ocidental constituíram as bases fundantes dessa forma política. Vejamos:

O ponto de partida da interpretação de Janine Ribeiro repousa nas diferenças entre duas distintas tradições e culturas políticas, especificamente o modo pelo qual franceses e ingleses desenvolveram, a partir de definições próprias de reconhecimento da esfera pública, práticas organizativas modernas.

O sentido jurídico-político do termo, aquele em que a palavra “público” identifica-se ao bem comum e ao patrimônio coletivo, que não se presta a uma apreciação egoísta e opõe-se ao particular, mas sem se confundir com o estatal, enfim, em que o público vale mais do que privado, foi preponderante na filosofia inglesa do século XVII. E isso, adverte Ribeiro, apesar da centralidade que a economia, identificada ao privado, assumiu com o advento do capitalismo. Mas esse é, consideramos, um paradoxo aparente, uma vez que o desenvolvimento originário do capitalismo na Inglaterra e os desdobramentos políticos das Revoluções Puritana (1640) e Gloriosa (1688), culminando na Monarquia Parlamentar, manifestaram-se na filosofia política do liberalismo ao buscar restringir o âmbito discricionário de atuação monárquica, obstrutor dos interesses da burguesia ascendente.

A França no mesmo período experimentou, ao contrário, o ápice do absolutismo monárquico, o que favoreceu a atribuição de um sentido teatral à esfera pública, aquele em que o

“público” contrapõe-se ao “palco” e apresenta-se como plateia, aquela que assiste passivamente a uma representação sem ter meios para modificar a condição desigual promovida pela sua separação, imposta pela organização do ato cênico, dos atores, ainda que podendo se manifestar pela vaia ou boicote do ingresso.

Duas diferentes culturas políticas desenvolveram sistemas de governos próprios: a monarquia absolutista francesa, que “reduziu a participação da sociedade na coisa pública ao papel de público, de passivo espectador, a quem se pródiga o fascínio, mas se nega a ação” (Ribeiro, 1994, p. 32), e a monarquia parlamentar inglesa, cujas fórmulas de organização do poder se desdobraram, em longo prazo, na democracia representativa e nas liberdades civis.

Ambas as ideias de “público” foram, na verdade, mobilizadas com o advento da política moderna. A atribuição à opinião e ao voto de decidirem questões de interesse geral reconheceu a existência de uma esfera pública como espaço dos cidadãos, antes indevidamente apropriada pela figura privada dos reis absolutistas. Entretanto, o intenso uso de recursos teatrais, um traço distintivo das monarquias europeias, permitiu capturar possíveis descontentes como um público, no sentido cênico. Nas palavras do autor: “Os truques da etiqueta real visavam, justamente, a impressionar as mentes, a calar a dissidência, a fazer que em um povo como o francês um traço psicológico – o medo do ridículo – silenciasse outro, o espírito crítico” (Ribeiro, 1994, p. 32). E completa: “Essa preeminência do governante é a razão da etiqueta, que a manifesta na minúcia dos gestos” (Idem, p. 33).

Trata-se, observa Ribeiro, de uma tecnologia de controle social que, fazendo bom jogo das aparências, tem se renovado até nossos dias. Apesar da dissolução do Antigo Regime, novas formas surgiram ainda que acomodadas às exigências democráticas, mas sem abandonar a teatralização do social e do político⁸.

A *etiqueta*, essa tecnologia de controle social, surge do encontro de dois diferentes arranjos de organização da vida social. O primeiro refere-se ao processo denominado por Norbert Elias (1996) como civilização dos costumes, pelo qual os europeus, desde pelo menos o século XII, vão refinando seus hábitos, eliminando deles a rusticidade e conferindo-lhes crescente urbanidade. Trata-se de uma tendência, que se desenvolveu sobretudo nas cidades *aburguesadas* do norte da Itália e Países Baixos, de reconhecimento, por meio de uma homogeneização dos costumes, da igualdade entre os homens. Por outro lado, o segundo arranjo, ao promover a sacralização do príncipe e reforçar a hierarquia, instituiu a desigualdade como fundamento da relação política.

⁸ Para uma abordagem centrada nas dimensões da teatralização do poder, conferir Schwartzberg (1978).

Exemplar entre os duques de Bolonha, os mais ricos e refinados príncipes do continente, os quais, visando à conquista da soberania plena que os libertasse da sujeição quer ao rei de França quer ao imperador germânico, adotaram em sua corte, como estratégia, rituais inspirados nas Sagradas Escrituras que os associavam a uma figura divina ou crística.

Assim, quando as “boas maneiras” passaram a ser sobredeterminadas pelo sentido político hierárquico do culto ao príncipe, ou seja, a sagração do governante se apropria dos costumes civilizados – um processo, aliás, de longo prazo, que passa pela corte de Espanha até alcançar sua forma mais acabada no reinado de Luís XIV –, a etiqueta revela sua instrumentalidade política, o uso de modos elegantes e respeitosos enquanto sinal de diferenciação social e política.

Uma das consequências da autoexposição do governante e da personalização do poder – e, portanto, da teatralização da política e redução dos governados a público, a espectadores das decisões políticas – é o abandono do caráter público das políticas governamentais, de seu compromisso com o bem comum, com a *res publica*. A tomada do público pelo publicitário, a encenação da política visando à popularidade, induz a uma concepção da república como fim e não como meio. Diz-se, nessa perspectiva, republicano, ocupado com a coisa pública, aquele cujo poder se confunde com o Estado e que, por isso, detém o bem público.

A análise apresentada por Ribeiro aponta para um processo histórico de construção *avant la lettre* de uma concepção privatista da esfera pública, não limitada ao campo econômico, mas que se vale de uma estética política da distinção para subsumir o público e o estatal no poder pessoal da liderança política.

Apesar do texto de Renato Janine Ribeiro não se aventurar em estabelecer vinculações entre essa estética política e o avanço do neoliberalismo no Brasil, a análise subsequente realizada no mesmo texto do comportamento do então presidente Fernando Collor de Mello enquanto símbolo contemporâneo da *performance* pessoal como tecnologia de controle social é sugestiva da relação estreita entre personalização do poder e a política neoliberal de privatização do Estado.

3. SUSCETIBILIDADE AO PODER NAS SOCIEDADES DE CLASSES

Às bases modernas de sustentação da forma política populista, tão bem capturadas na sua diversidade pelas lentes de Chauí, Saes e Ribeiro, arriscamo-nos a acrescentar duas outras dimensões que subjazem às relações de poder e dominação constitutivas das sociedades de classes. Uma diz respeito à condição de resignação e impotência originada de uma concepção de mundo

espontânea e autocentrada; a outra refere-se ao fato de que, embora os intérpretes clássicos da burguesia tenham reconhecido a presença das classes e das lutas de classes na prática política, tendem em seguida a subestimá-las, mistificando-as. Essas duas dimensões seriam, portanto, os fundamentos sócio-históricos das bases modernas da política e do poder populista. À medida que a reprodução da matriz mítico-teológica do poder, da atomização dos agentes no processo produtivo e da apropriação privada da esfera pública reafirma tais dimensões, são por elas retroalimentadas.

A primeira dimensão fora formulada pelo marxista sardo Antonio Gramsci, nos Cadernos do Cárcere, mais especificamente no Caderno 12, de 1932, “Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais”. Concedeu-lhe maior sistematização o filósofo francês Louis Althusser, em um texto de 1969, mantido inédito durante sua vida, incluído em sua obra póstuma “Sobre a reprodução”. Trata-se de uma reflexão sobre a que tipo de conhecimento pode o homem comum, na sua prática cotidiana, aspirar. Longe de ser uma investigação idealista sobre as condições de possibilidade do conhecimento pela razão humana, refere-se, antes, a uma abordagem materialista considerando as condições objetivas a que os agentes estão submetidos e sobre as quais reage, em consciência e na prática. Aqui, a célebre definição gramsciana, expressa por Althusser de maneira concisa: “Todo homem é filósofo”, encontra toda a sua implicação:

[...] todo homem, fora de sua profissão, desenvolve, uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um “filósofo”, um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção de mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim para manter ou para modificar uma concepção do mundo, isto é, para suscitar novas maneiras de pensar” (Gramsci, 2022, 54)

Althusser questiona-se a respeito do caráter dessa filosofia “natural”. Ela seria constituída de *conhecimentos*, aqueles saberes provenientes da experiência dos agentes sociais, mas também de *“ideias que vão além dos meus conhecimentos”*⁹ (Althusser, 2019, 39), sobre coisas não percebidas na experiência, mas que chegam desordenadas, dispersas e separadas. Cabe aos agentes reuni-los todos, ou uma parte deles, sob as ideias gerais, unificando-os. São conhecimentos unificados sob ideias, que orientam a vida de cada um, portanto, a “filosofia” de cada um.

No entanto, essa filosofia natural de cada um encontra, em contato com a experiência, um fundo filosófico comum, a partir do qual suas ideias se diferenciam. Gramsci, observa Althusser, abordou essa base compartilhada da filosofia do homem comum, reconhecendo-a na presença, de um lado, de uma certa ideia da necessidade das coisas, um saber; e, de outro, de uma certa maneira

⁹ A presença do pronome na frase deve-se ao estilo do texto em formato de diálogo entre o autor e o objeto de reflexão – os homens em sua cotidianidade.

de se fazer uso desse saber nas provações e venturas da vida, uma sabedoria. Tem-se aqui, juntas, uma postura teórica e uma postura prática. Nesses dois grandes temas, a filosofia do homem comum e a história da filosofia dos filósofos coincidem: “uma certa concepção da necessidade das coisas, da ordem do mundo, e uma certa concepção da sabedoria humana diante do andamento do mundo” (Althusser, 2019, 40).

Ora, essa filosofia espontânea apresenta um caráter contraditório e paradoxal. Ao mesmo tempo em que ela é ativa, porque dela depreende-se uma capacidade reflexiva e de autodomínio diante da necessidade da natureza e da sociedade, “expressa quase sempre um refúgio na *passividade*” (Idem), se não é transformada – melhor dizendo, “educada” – pela luta política. De fato, essa filosofia “natural” não implica agir positivamente no mundo, transformando-o, senão aceitá-lo, contornando seus excessos. Logo, a filosofia espontânea é vivida como uma experiência individual, com a qual cada um busca controlar o andamento das coisas, antes se adaptando àquelas necessidades que excedem suas forças, pela impossibilidade de mudá-las. “Atividade, portanto, mas passiva; atividade, portanto, mas *resignada*” (Idem, p. 41).

Trata-se, enfim, de reconhecer a agência humana, sobretudo das grandes massas populares ainda não motivadas para a luta, mas que se assenta em um fundo de resignação, presente também entre aqueles combatentes derrotados. Como afirma Althusser (2019, p. 41):

Essa resignação vem do mais remoto da história, que sempre foi a história de sociedades de classes – portanto da exploração e opressão. Os homens do povo, moldados por essa história, inutilmente se revoltaram. Como as revoltas eram sempre sufocadas, só lhes restava resignar-se e aceitar “com filosofia” a necessidade que sofriam.

Já a segunda dimensão a que nos referimos aborda um traço constitutivo da visão política da classe dominante característico das sociedades de classes, vale dizer, uma certa negação da existência das classes ou, quando as reconhecem, concebem-nas não enquanto forças antagônicas, mas como efeito técnico das condições econômicas tendentes à associação/complementação, naturalizando-as.

O *insight* para essa abordagem consta na famosa carta ao jornalista Joseph Arnold Weidemeyer, de 05 de março de 1852, em que Karl Marx observa não ter sido ele quem descobriu as classes sociais e suas lutas.¹⁰ Por tê-lo afirmado essa única vez, a ênfase na inegável relevância desse aspecto tem ocultado desdobramentos igualmente importantes nesse mesmo documento para a teoria marxista da política e das lutas de classes.

¹⁰ Cf. Marx a J. A. Weydemeyer – Londres, 5 de março. In: MARX, Karl. *Cartas sobre o capital / Karl Marx e Friedrich Engels*. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

A carta apresenta um tom de reprimenda à postura condescendente com que a *intelligensia* estadunidense, “os senhores democratas em geral” (Marx, 2020, p. 87), tratava as críticas superficiais feitas ao pensamento socialista, mas sobretudo à Economia política clássica, em relação à descoberta da luta de classes como fundamento da prática política. “Antes de permitir-se ladrar contra o que é contrário a eles”, esses senhores deveriam “adquirir algumas luzes sobre a “história das classes” no passado”, adverte Marx.

Os ataques de Henry Charles Carey, “o único economista importante da América do Norte” (Idem, p. 88), ao pensamento de David Ricardo, acusado de municiar teoricamente “todos os inimigos da ordem burguesa”, era representativo da imaturidade da sociedade burguesa nos Estados Unidos para reconhecer na sua própria experiência e aprender no seu entendimento a luta de classes. Sobre todas as destacadas figuras da ciência econômica europeia pesava a acusação de que suas considerações acerca do antagonismo inevitável provocado pelas “bases econômicas das diferentes classes sociais” (Idem, p. 89) tendia a promover a desagregação da sociedade e preparar a guerra civil.

Ao contrário, Carey tentou refutá-los não simplesmente atribuindo “a existência das classes à de privilégios *políticos* e de *monopólios*, como já o teria feito Karl Heinzen, o que significaria imputar o surgimento das classes a excepcionais perturbações ou desvios político-econômicos, mas antes despolitizando e naturalizando sua existência. Com isso o economista provaria apenas que, por estarem parcialmente desenvolvidas no capitalismo dos Estados Unidos, as relações de classe apareciam-lhe como “relações normais”, ou seja, “[...] querendo argumentar que as condições *econômicas* – renda (propriedade territorial), *lucro* (capital) e salário (trabalho assalariado) –, longe de serem condições de luta e do antagonismo, são sobretudo condições de associação e harmonia” (p. 89).

Pela centralidade das classes e das lutas de classes na teoria marxista da política e da economia, Marx, reconhecendo-se nas críticas de mesma natureza que recaíram sobre o pensamento socialista, atribui o mérito de havê-las descoberto a quem de direito: os historiadores burgueses explicitaram “a evolução histórica desta luta de classes” e os economistas burgueses discorreram sobre a sua “anatomia econômica”. Com uma certa modéstia, a qual – convenhamos – não esconde que se trata de um enunciado que supõe uma outra teoria das classes sociais e não apenas um adendo – Marx sintetiza:

O que eu trouxe de novo é: 1) demonstrar que a *existência das classes* não está vinculada mais que a fases históricas determinadas do desenvolvimento da produção; 2) que a luta de classes leva necessariamente à *ditadura do proletariado*; 3) que esta mesma ditadura

não representa mais que uma transição no sentido da *abolição de todas as classes* e de uma *sociedade sem classes* (Marx, 2020, p. 90).

Quanto ao posicionamento da burguesia e de seus representantes políticos e literários, o qual nega não apenas a luta de classes, mas sua própria existência, pretendendo se apresentarem como humanistas, “apesar de todo o seu palavrorio sanguinolento” (Idem, p. 90), Marx denuncia seu caráter apologético e mistificador que, ao apoiar “[...] as condições sociais nas quais a burguesia robustece seu domínio para o resultado final, para o *nada mais além [nec plus ultra]* da história [...]”, não fazem mais do que apegarem-se a uma concepção supra-história, apriorística e abstrata.

Tanto a pacificidade coagida quanto a despolitização mistificadora perpassam, portanto, as concepções e práticas políticas nas sociedades de classes. Se a primeira remete à postura condescendente das classes subalternas diante das relações de exploração e opressão, a segunda compreende a disposição dissimulada das classes dominantes frente às distintas expressões das lutas de classes. Enquanto fundamentos sócio-históricos das bases modernas de sustentação da forma política populista, suas contribuições são, entretanto, relativamente distintas.

A resignação e condescendência das massas populares tendem a favorecer o processo de personalização do poder político, seus rituais legitimadores e a relação líder-massa de tutela e favor, como bem discorrem Chauí, Saes e Ribeiro. Desdobra-se disso uma disposição em identificar a esfera pública e as mediações institucionais como formas de usurpação da liberdade individual, reforçada pela atomização social como *locus* da luta por reconhecimento.

A anulação dissimulada da dinâmica das lutas de classes na prática política implica, por sua vez, adoção sistemáticas de estratégias de cooptação dos desejos e sentimentos das massas populares e de seus intelectuais, facilitada pela sacralização reatualizada que reveste o status e a representatividade política, legitimando a ocupação oligárquica do poder de governo e a visão deformante dos cidadãos enquanto consumidores de bens mítico-políticos.

Ambas as dimensões sócio-históricas se perpetuam ao fundamentar reiteradamente as bases modernas da forma populista, recebendo delas conteúdos particulares em diferentes contextos históricos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A chave de leitura da forma populista que, apesar de suas diferentes abordagens, permite integrar os textos de Chauí, Saes e Ribeiro é a noção de personalização do poder político. A partir

dela, os autores exploram diversos aspectos constitutivos de uma forma política persistente, ainda que condicionada por diferentes conteúdos próprios de contextos sócio-históricos distintos. Essa reiteração do caráter teológico, atomizador e privatista, em uma expressão, uma despolitização mistificadora, se deve ao fato de tais fatores serem estruturantes na conformação da política moderna. Ora mais acentuados, ora mais mitigados, ainda assim eles se reproduzem impondo seus contornos ao conjunto de ideias, crenças, valores, configurações e práticas que a política possa vir a assumir. Ora mais cristalinos ora mais arrevesados, extraem sua força conformadora de uma base material real, fundada nas desigualdades das sociedades de classes, das quais se nutre, mas com as quais e por dentro das quais constitui o conjunto das relações sociais, podendo assim grassar constitutivamente no imaginário da sociedade moderna.

Às bases modernas da forma política populista vêm se somar dois outros fundamentos sócio-históricos do poder e da dominação em sociedades de classes, a filosofia espontânea de cada um e a concepção da luta de classes como efeito externo à prática política, condições estas que facultam às relações de poder e à forma política os contornos da personalização e da relação líder-massa. Seria o caso de se questionar sobre os desdobramentos concretos desses fundamentos do poder em outros modos de produção e suas formações econômico-sociais. E em que medida a personalização do poder presente em outras formas sociais se distancia ou se assemelha às vivenciadas na sociedade moderna.

O ingresso do capitalismo global em sua fase neoliberal parece ter encontrado na forma populista da política moderna as referências pelas quais seu projeto societário poderia efetivar-se integralmente. A simbiose é tão profunda e completa entre ambos, que é factível especular se a idealização desse projeto somente foi possível por encontrar na forma política as condições de sua viabilidade. Nesse sentido, não seria o neoliberalismo a se valer do populismo para constituir-se, e sim que ambos representam uma só e a mesma coisa.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. *Iniciação à filosofia para os não filósofos*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. 1ª ed. 5ª reimp. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

CHAUÍ, Marilena. Raízes teológicas do populismo no Brasil: teocracia dos dominantes, messianismo dos dominados. In: DAGNINO, Evelina (Org.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 19-30.

DAGNINO, Evelina (Org.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ELIAS, Norbert. *A sociedade da corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*, volume 2: os intelectuais, o princípio educativo, jornalismo. 9ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. Campinas: Papirus-Edunicamp, 1986.

MARX, Karl. *Cartas sobre o capital / Karl Marx e Friedrich Engels*. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

O'DONNELL, Guillermo. Democracia delegativa? In: *Novos Estudos Cebrap*, n. 31, out. 1991.

RIBEIRO, Renato Janine. *A etiqueta no Antigo Regime*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

RIBEIRO, Renato Janine. A política como espetáculo. In: DAGNINO, Evelina (Org.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 31-40.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

SAES, Décio Marques. *República do capital: capitalismo e processo político no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2023.

SAES, Décio Marques. *Estado e democracia: ensaios teóricos*. 2ª ed. Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1998.

SAES, Décio Marques. A reemergência do populismo no Brasil e na América Latina. In: DAGNINO, Evelina (Org.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 41-48.

SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard. *O Estado Espetáculo: ensaio sobre e contra o star system em política*. Rio de Janeiro: Difel, 1978.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

Licença e Direitos:

Repositórios e Ciência Aberta, direitos autorais de Danilo Dalio, 2025, licenciado sob [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

