



# **Massa, Ódio e Resto: populismo como não populismo**

**Lucas Bertolucci  
Barbosa de Lima**



**RESUMO:** O presente trabalho, dividido em quatro seções, aborda o problema do populismo a partir dos conceitos de *massa, ódio e resto* de Peter Sloterdijk, Jacques Rancière e Giorgio Agamben, respectivamente. Na primeira seção é exposto o conceito de massa e os conceitos de diferença horizontal e diferença vertical. Na segunda seção o conceito de populismo é relacionado ao conceito de desprezo; aqui é feita uma breve reflexão do populismo e suas causas. Na terceira seção é exposto o que é democracia, e o conceito de ódio é relacionado a uma forma específica de desprezo da massa. Na quarta seção são trazidos os conceitos de povo e de resto, e a relação do resto com alguns outros conceitos de Paulo de Tarso.

**Palavras-chave:** Populismo. Massa. Ódio. Resto. Povo

**ABSTRACT:**The present work, divided in four sections, approaches the problem of the populism from the concepts of *mass, hatred and rest*, by Peter Sloterdijk, Jacques Rancière and Giorgio Agamben, respectively. In the first section, we expose the concept of mass and the concepts of horizontal difference and vertical difference. In the second section, the concept of populism will be related with the concept of contempt; and a brief reflection of the populism and its causes is made. In the third section, the definition of democracy will be exposed, and we'll relate the concept of hatred with one specific form of contempt of the mass. In the fourth section, it'll be brought the concepts of people and of rest, and also the relation of the rest with some others concepts of Paul of Tarsus.

**Keywords:** Populism. Mass. Hate. Rest. People

## **Introdução**

Contemporâneo é aquilo que não coincide perfeitamente com o próprio tempo, que mantém um certo distanciamento em relação à própria época para que, dessa forma, consiga fixar-lhe o olhar. O contemporâneo é ao mesmo tempo cronológico e anacrônico. E no campo da política, uma noção ressoa na atualidade, e é a noção de populismo. Dos Estados americanos aos Estados europeus, da Europa ocidental à Europa oriental, da Europa à Ásia e África, o *populismo* é um termo muito difundido mas pouco analisado. Em razão disso, o presente trabalho organizou alguns conceitos de alguns pensadores contemporâneos, para que seja possível visualizar este campo com um pouco mais de clareza.

Na primeira seção, nos propusemos a analisar o conceito de *massa* presente no livro *O desprezo das massas* do filósofo alemão Peter Sloterdijk. Sloterdijk toma como ponto de partida a noção de mas-

sa do escritor búlgaro Elias Canetti, e a trabalha a partir da perspectiva histórica atual, ou seja, o que muda quando a massa “concentrada” do começo do século XX se torna difusa, quando as partículas da massa se separam, e a individualidade predomina. O problema central está na separação por ele proposta entre as diferenças horizontais e a Diferença vertical.

Na segunda seção, propusemos algumas possíveis causas do surgimento do populismo, ou seja, como é possível a existência do populismo frente a lógica das massas horizontais propostas por Sloterdijk. O mais importante campo de afetação dos homens é, sem dúvida, a desigualdade social, ou como o capitalismo, principalmente a partir dos anos de 1970, inicia um processo de “desempregamento”, que culmina nas diversas formas de ódio contra qualquer possível “vilão”. Também é interessante de se investigar os modos como os populismos atuais se comportam, tanto os de esquerda quanto os de direita, e a influência do *big data* na lógica populista.

Na terceira seção, o conceito de ódio de Jacques Rancière, presente em *O ódio à democracia*, é trazido à tona, em relação ao conceito de desprezo da massa de Sloterdijk. Enquanto o desprezo é algo próprio dos praguejadores individualistas, uma falsa preocupação, o ódio carrega a potência contra as desigualdades, possui uma certa contingência contra o todo político.

Ao final, trouxemos a separação entre povo e Povo, proposta por Giorgio Agamben em seu livro *Meios sem fim*. Agamben separa o povo em dois conjuntos: o conjunto Povo (o povo de um estado, os nacionais) e o subconjunto povo (os povos fragmentados, que não se encaixam em nenhum Estado nacional). Esta separação dá azo ao conceito de *resto*, que o filósofo retoma das cartas de Paulo de Tarso com um objetivo propriamente ontológico: o de mostrar como o todo é não-todo. Com o conceito de *resto*, e mais alguns conceitos paulinos, fundamentamos nossa proposta de reorganização dos conceitos, em direção a uma ontologia verdadeiramente populista.

A metodologia utilizada no trabalho em questão foi a leitura textual, acompanhada da leitura de textos e outras fontes jornalísticas diversas. Os métodos utilizados prioritariamente foram o intuitivo, de emergência de possíveis aproximações entre os textos em torno da temática, e o indutivo, com a emergência de um quadro conceitual organizacional das categorias, ao final. Gostaríamos de salientar que este trabalho não possui finalidade exaustiva, mas uma hipótese a partir de um problema encontrado, com o escopo de proporcionar debates sobre o assunto.

## Diferença que não faz diferença

O termo “populismo” teve seu uso banalizado nos últimos anos, principalmente durante as recentes eleições dos governos europeus e norte-americano, e no referendo que votou pela saída do Reino Unido da União Europeia. Tratado de forma pejorativa pelos partidários democrático-liberais, o populismo é comumente identificado como algo atrelado à massa, como a forma política que vem sendo preferida pelas massas. Portanto, esta investigação se inicia com a seguinte pergunta: o que é “massa”?

Em seu livro *O desprezo das massas*, Peter Sloterdijk começa analisando o conceito de massa no livro *Masse und Macht*, de Elias Canetti, que é a massa como massa-ajuntamento. O exemplo, do qual parte Canetti, é uma manifestação dos trabalhadores vienenses em 1927, da qual, sem querer, passou a fazer parte. Essa massa é representada pela reunião de muitas pessoas em um único ponto, de maneira que Canetti vai defini-la como “preto de gente”, em razão de sua alta densidade. Outra característica da massa-ajuntamento, advinda de sua densidade, é sua sucção: a massa puxa mais e mais pessoas para o seu centro negro, e acaba operando como descarga,<sup>1</sup> um lugar comum onde é forçada, pela grande aproximação, uma igualdade.

Pode-se dizer que a junção de pessoas em uma massa está relacionada com o processo evolutivo daquilo que Freud chamou de *Kultur*.<sup>2</sup> A aposta do psicanalista é a de que as pulsões que engendram a economia psíquica dos indivíduos são de duas ordens, a pulsão de amor e a pulsão de morte, e de que ambas estariam intrinsecamente relacionadas. O indivíduo teria a tendência a causar agressão para sobreviver, e determinada autoridade o inibiria nessa exteriorização agressiva, mantendo a ordem. Por outro lado, o indivíduo também teria a tendência de se agregar para sobrevivência, e o faria através de laços de amor. Sob o exemplar mito fundamental do Pai Primordial – em que haveria um Pai inicial, que se reuniria em uma família inicial, e que, após o exercício de

.....  
1 Somente todos juntos podem libertar-se de seus fardos de distância. É exatamente isso que acontece na massa. Na *descarga* são eliminadas as separações e todos se sentem *iguais*. Nessa densidade, já que quase não há lugar entre eles, um está tão próximo do outro quanto de si mesmo. É monstruoso o *alívio* que se tem com isso. Por causa desse feliz momento em que ninguém é *mais*, ninguém é melhor do que o outro, as pessoas s tornam massa. (CANETTI apud SLOTERDIJK, 2016, p. 17-18)

2 FREUD, 2010, passim

sua autoridade para refrear certas condutas incestuosas que são contrárias à manutenção e expansão familiar, seria morto pelos seus filhos –, a cultura (ou civilização) surgiria em decorrência da consciência de culpa pelo parricídio. O assassinio, motivado pela agressividade tendencial da figura pela qual os filhos nutriam amor, dividiu o indivíduo em seu Eu e em seu Super-Eu, que é a internalização da autoridade inibidora pela consciência, ou, em outras palavras, a sua consciência de culpa. Toda a agressividade que o Eu quer exercer contra os outros é introjetada na consciência como esta má-consciência superegóica, que a transfere de volta ao Eu, coibindo-o.

Os preceitos do que Freud chama de *Super-Eu* da cultura coincidem com as exigências do *Super-Eu* individual que, na maioria das vezes, permanecem inconscientes nos indivíduos. E o desconhecimento dessas exigências é a causa do mal-estar no Eu: um inexplicável medo – ou angústia – ao Super-Eu. E é nesse paradoxo que se encontra o Eu quando dentro da cultura: como o inevitável crescimento da cultura depende de um fortalecimento cada vez maior do sentimento de culpa, o mal-estar da massa também aumenta. Nas culturas europeias, até meados do século XX, o Super-Eu da cultura é aquele do proibitivo *you cannot*, e é possível vislumbrar esse Super-Eu autoritário tanto nos regimes democráticos quanto nos totalitários. Tendo a massa-ajuntamento a propriedade de reduzir o medo frente ao Super-Eu, o mal-estar aqui é remediado através da identificação entre os membros da massa – seja em manifestações contra o governo, seja em agrupamentos pró-governo –, e é na junção que se contempla essa aproximação erótica. Um dos grandes objetivos das teorizações revolucionárias do século XX talvez tenha sido a tentativa de subjetivar essa massa, de fazer dela um sujeito político. Apesar disso, todos na massa-ajuntamento derradeiramente se *sujeitam* ao líder e fantasiam nele a própria subjetividade, o que faz dela, mais provavelmente, o próprio bloqueio da subjetivação.

O paradigma teórico sobre a massa, contudo, mudou desde a publicação de *Masse und Macht* em 1960. Slavoj Žižek – a partir da psicanálise de Jacques Lacan – fornece uma nova perspectiva para o nacionalismo “pós-moderno” de hoje.<sup>3</sup> Ao lado de toda Lei moral – e não diretamente relacionado a essa, como propunha Freud – o Super-Eu seria a Lei-Coisa obscena do dever de gozar, e a decorrente constituição de uma

.....  
3 Cf., por exemplo, o capítulo 5 de *Como ler Lacan* e o capítulo 13 de *O absoluto frágil*, em que o filósofo desenvolve sua crítica da cultura a partir do Super-Eu lacaniano.

Lei moral proibitiva se daria concomitantemente à constituição de um Super-Eu que se propõe a gozar com aquilo que é proibido. Se a constituição dos indivíduos na massa-ajuntamento sob a vigência da Lei moral autoritária era a fantasia necessária para manter o prazer do gozo frente a uma sociedade que, segundo Freud, reprimia o gozo (a autorização obscena do Super-Eu era, nesse caso, *you can* [gozar]), o imperativo superegóico da sociedade pós-moderna, que se colocou ao lado da Lei moral que diz *you cannot*, passou a ser *you cannot not*. Com a crescente suspensão das proibições da Lei moral pelo Super-Eu permissivo pós-moderno, o mal-estar passou a ser causado pela proibição de não gozar (e a autorização obscena do Super-Eu passou a ser, portanto, *you can not* [gozar]). Junto aos crescentes avanços tecnológicos a repetitiva ordem de gozo passou a ser mais recorrente – e a ideia é que *quanto maior a comunicação, maiores as possibilidades de participação política da massa*; esta, titular do poder soberano do Estado, *cannot leave* de gozar com sua participação na democracia. Como afirma Sloterdijk, a massa, via de regra e de forma cada vez mais predominante, não mais se reúne, operando sem densidade alguma, num individualismo de uma massa sem potencial cuja participação de seus membros se dá majoritariamente nos meios de comunicação de massa. “A massa pós-moderna é massa sem potencial, uma soma de microanarquias e solidões que mal lembra o tempo em que – incitada e conscientizada pelos seus porta-vozes e secretários-gerais – deveria e queria fazer história como coletivo preñado de expressão”<sup>4</sup>.

A massa passa da solidez densa e preta para um estado gasoso e colorido, molecular, em que cada partícula age sozinha, apesar de estar na massa. Se antes era preciso ser indivíduo para a qualquer tempo ser, também, massa, na sociedade democrática da comunicação se é massa a todo tempo ao ser indivíduo. Da descarga, a massa pós-moderna encontra sua satisfação no entretenimento, na mídia. Do princípio do líder, característico do fascismo da massa molar, a nova massa molecular segue o princípio do programa. “Também o culto à personalidade é uma fase do programa de desenvolver a massa como sujeito”.<sup>5</sup> É com essa frase que fica claro, portanto, que a anterior massa-ajuntamento passa a ser incluída no conceito de massa, mais amplo, de Sloterdijk.

Reconheça-se, contudo, que o próprio fascismo alemão nazista

.....  
<sup>4</sup> SLOTERDIJK, 2016, p. 22

<sup>5</sup> SLOTERDIJK, 2016, p. 28

dirigia uma massa não completamente molar, pois foi a forte propaganda que, ao lado dos gritos e discursos de Hitler, proporcionou uma comunicação horizontal com seus admiradores.

De fato, Hitler foi o inconfundível produto de uma invenção de figuras do modo de projeção horizontal dos meios de comunicação de massa [...] ele permanece reconhecível como portador de uma função que também, depois da conversão da descarga política para o entretenimento não político, permaneceu característica da administração dos afetos de democracias de massa liberais. Com o programa carlylico,<sup>6</sup> começou a fase aguda da cultura de massas: ele introduz a refuncionalização da tensão vertical para o reflexo horizontal.<sup>7</sup>

No cenário liberal, a oposição entre a verticalidade e a horizontalidade tornou-se, segundo o filósofo, o principal problema da sociedade moderna. A verticalidade é a relação estruturada a partir de uma Diferença fundamental entre a massa, no polo inferior, e aquele a quem ela foi subjugada,<sup>8</sup> no polo superior – trata-se outrossim da *desigualdade* social, seja por razões econômicas (atinentes imediatamente à renda), seja por razões (bio)políticas (atinentes imediatamente à vida biológica, como nas diferenças étnicas ou de raça, ou nas políticas que põem em jogo o bem-estar do corpo), seja por razões sociossimbólicas (gênero, orientação sexual etc.). A horizontalidade, por outro lado, apresenta-se como o contrapeso amenizador da insuportável Diferença – trata-se aqui de um deslocamento do foco desta para as diferenças categoriais, que alguns chamam de “multiculturalistas” ou “pós-modernas”. A horizontalidade sustenta a lógica de que, apesar de cada individualidade trazer

.....  
6 O adjetivo refere-se a Thomas Carlyle, autor do ideologema do heroísmo e da adoração aos heróis na História. “Venerar a celebridade de modo carlylico, típico de massas e de acordo com a mídia – isso significa subordinar radicalmente a percepção à projeção, e, sem considerar as qualidades do objeto admirado, concretizar o desejo por idealização, transfiguração, superestimação.” (SLOTTERDIJK, p. 27)

7 SLOTERDIJK, 2016, p. 34

8 Segundo Peter Sloterdijk, as quatro figuras da diferenciação antropológica são Deus (em oposição ao homem), o Santo (em oposição à massa profana), o Sábio (em oposição à massa) e o Talentoso (em oposição ao não-talentoso).



uma diferença, essa multidiferenciação é uma coisa boa, pois se opõe à “monocultura” fechada da massa do início do século XX. E ainda, segundo essa ideologia, apesar das diversas diferenças culturais, o que importa é que, no fim das contas, todos são humanos e, portanto, iguais. “Diferença que não faz diferença é o título lógico da massa”.<sup>9</sup> O arcabouço teórico que não se opõe à Diferença vertical, mas a esconde ou ignora, articula conceitos de modo a projetá-la na horizontalidade como um todo de diferenças que resultam da mera interpretação, como verdades flexíveis (ou pós-verdades) e cambiáveis. O terreno desta in-diferença horizontal encontra suas raízes na passagem do *Ancien Régime* para os Estados modernos, em que o nascimento deixa de ser critério de diferenciação e passa a ser critério de equalização, pois “agora ter nascido se apresenta como motivo suficiente do direito universal do nascimento”.<sup>10</sup> Giorgio Agamben concorda, neste ponto, com Peter Sloterdijk, e faz duas principais observações muito importantes em seu livro *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua:

A ficção aqui implícita é a de que o *nascimento* torne-se imediatamente *nação*, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum. Os direitos são atribuídos

.....  
9 SLOTERDIJK, 2016, p. 107. Nesse mesmo sentido, a lógica das duas diferenças está intimamente relacionada com o *valor* marxiano. A esfera de trocas só se torna possível se existem valores de trocas entre o tempo de trabalho de uma mercadoria (valor) e o corpo material de outra mercadoria (valor de uso), e é a partir dessa lógica do valor que surge o dinheiro como uma mercadoria cuja quantidade pode ser comparada com todas as outras (equivalente universal). Nessa lógica, as mercadorias só conseguem opor suas diferenças de *tempo de trabalho* se houver uma igualdade entre todas elas, e essa igualdade é o *valor* (que é, eventualmente, numericamente quantificado na mercadoria *dinheiro*). O fenômeno do *fetichismo da mercadoria* ocorre com a “abstração real”, quando o tempo de trabalho gasto para se produzir mercadorias é fantasmagoricamente transferido para as próprias mercadorias, como valor natural destas. O paralelo a ser traçado aqui é este: ao passo que a Diferença vertical só pode ser vislumbrada na exploração do trabalho e na captação daquilo que Marx chama de mais-valor – o excedente de trabalho não remunerado – pelo capitalista, as diferenças horizontais se encontram no plano do fetichismo da mercadoria, no plano em que o valor é posto como característica da própria mercadoria, e em que é esta – e não seus possuidores – que “comandam” as relações de troca. Para maiores esclarecimentos sobre essa questão, conferir o subcapítulo 4 do capítulo 1 do primeiro volume de *O Capital*, do Marx, denominado *O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo*.

<sup>10</sup> SLOTERDIJK, 2016, p. 89

ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão.<sup>11</sup>

A *ficção do não-resíduo* entre nascimento e nação, a primeira observação acima mencionada, coincide perfeitamente com a projeção horizontal da Diferença vertical que menciona Sloterdijk; o nacional, figura que enreda a trama da nação, é o indivíduo da massa, horizontalmente igual. A segunda observação é que *o homem é o fundamento dissipante do cidadão*, o que quer dizer que o fundamento da nova organização estatal moderna, o homem, a massa nascida, deve ser dissipado para dar lugar ao cidadão verdadeiramente Diferente.

### Quem trabalhou também pode deixar-se ver

Lá onde se deve escolher em relação a um coletivo entre comunicação vertical (ofender) ou comunicação horizontal (adular), existe algo que se deve chamar de **problema objetivo de reconhecimento**. No conceito de massa estão incluídas as características que *per se* tendem a uma retenção do reconhecimento. Reconhecimento recusado chama-se desprezo [...] e inclui a adulação como um desprezo invertido.<sup>12</sup>

É no reconhecimento que recai toda a formulação da relação entre a massa e o soberano. A massa quer ser reconhecida, razão pela qual a economia do desprezo como ofensa, característica do intocável e ofensivo Estado hobbesiano, que tem seu crédito no medo que decorre da força e da proibição, mudou para a economia da adulação. Com a ascensão da burguesia no início do século XIX aparece uma paixão à dignidade, expressa na vontade “humana” da massa de ser reconhecida como sujeito, e não apenas sujeita (a algo). A vontade de reconhecimento da massa é *vontade de adulação*, de não ser desprezada; mas ao mesmo tempo, como afirma Sloterdijk, essa vontade – como a ascensão da burguesia provou à história – é também um desprezo indolente de se querer diferenciar-se numa pretensa igualdade – o que, para o filósofo, não passa de um “viver

.....  
<sup>11</sup> AGAMBEN, 2010, p. 125

<sup>12</sup> SLOTERDIJK, 2016, p. 38-39, grifo meu.

a desigualdade de outra forma”.<sup>13</sup> A massa quer se reinventar numa nova plataforma de humanidade egoísta e individualista, e é neste reino da negligência moral que os *novos iguais* vão, então, procurar uns aos outros.

A máxima deixa de ser “quem trabalhou está protegido da morte”, e passa a ser “quem trabalhou também pode deixar-se ver”.<sup>14</sup> Com o caminhar da história da desigualdade social, a nova massa – não mais a burguesia destituente, mas aquilo que Marx chamou de proletariado –, contudo, ao perceber-se separada do imediato autodesfrute de uma real subjetivação e da máxima igualdade, permanece na condição de espera, posto que aquilo a que almeja demanda tempo. O paradoxo anti-nietzscheano é que ela, enveredada pela mídia de massa social-democrática, passa a desprezar – ou seja, “pedir adulação” – aqueles que a desprezam, e se propõe a fazê-lo até o momento em que sejam abolidas as condições da desigualdade. O desprezo adulatatório das massas, forma de desprezo social vingativo que responde ao desprezo político do soberano e ao desprezo econômico do capital (esses, ofensivos, ou *verticais*), dentro da cultura permissiva e liberal do prazer, acaba encontrando seu *locus amoenus* na gloriosa equalização horizontal, o campo em que o “desprezo de todos contra todos” dá lugar ao reconhecimento ou à busca por reconhecimento,<sup>15</sup> este papel timbrado e lastreado no “desprezo invertido”. É nesse lugar comum que a massa pode dirigir suas críticas às diferenças horizontais como remédio psicossocial para a Diferença vertical.

No entanto, nem sempre o programa democrático consegue satisfazer propriamente seus clientes, e é quando aparece aquilo que se conhece por *populismo*. O populismo tem como principal método retórico um discurso que alcança um denominador comum das massas, que mira veementemente sobre aqueles pontos que são tratados moderadamente pela política democrático-liberal. Quando a democracia deixa de se mostrar capaz de administrar o *medo* do povo, o populismo surge como salvaguarda messiânica. Dois principais medos se destacam na geopolítica mundial do século XXI: o medo da *ameaça biológica* e o medo da ameaça

.....  
<sup>13</sup> A frase *Vivre autrement l'inégalité* é atribuída a Alain Finkelkrau (SLOTERDIJK, 2016, p. 93)

<sup>14</sup> SLOTERDIJK, 2016, p. 61

<sup>15</sup> “A luta geral por reconhecimento, ou somente por lugares privilegiados, produz um engajamento vão por um soberano banal que não oferece reconhecimento algum além de um aplauso ocasional por aquela opinião pública não específica que ele denomina geral e sobre a qual agora sabemos ser composta como plenário imaginário dos não diferenciados.” (SLOTERDIJK, 2016, p. 109).

social – diretamente relacionados à Diferença por razões *(bio)políticas e econômicas*. Ambos constituem as duas faces de uma mesma moeda, ou de uma fita de möbius, em cujo decorrer os dois lados da superfície são contínuos um do outro, e se sobredeterminam.

A *ameaça biológica* está assentada naquilo que podemos chamar de biopolítica. A biopolítica é a política que tem como *ultima ratio* o cuidado máximo da vida enquanto vida biológica, e cujo lema entoado por seus governantes e governados é *fazer sobreviver*. A sobrevivência da vida humana, materializada na cultura medicamentosa, no cuidado do corpo, na manutenção da vida, encontra um grave empecilho em qualquer alteridade que possa em alguma hipótese interferir ou até ameaçar o bem-estar. Quanto à *ameaça social*, a participação do trabalho humano vem sofrendo, desde a mudança mundial do capitalismo para o modelo neoliberal, uma redução no processo de produção, em razão do desenvolvimento das máquinas.<sup>16</sup> Desde a década de 1980, com a Terceira Re-

.....  
<sup>16</sup> Como afirma Marx, a queda da taxa de lucro é tendencial, o que quer dizer que existe uma tendência do lucro, em relação ao capital total (que é a soma do capital fixo e do trabalho humano), de cair, pois existe uma tendência de o lucro absoluto permanecer constante e de o capital fixo aumentar. A solução para este problema foi, num primeiro momento, o aumento do mais-valor absoluto e, em seguida – principalmente a partir de meados do século XIX – o aumento do *mais-valor relativo*. O conceito de *mais-valor* em Marx, de forma simplificada, é a quantidade de tempo de trabalho (e o trabalho gera valor) em que o trabalhador trabalha “de graça” para o empresário, pois o seu salário só compreende o que Marx chama de *tempo socialmente necessário*, e este tempo (remunerado) é apenas uma parcela do tempo total da jornada. O *mais-valor absoluto* é a quantidade total de valor que os trabalhadores acrescentam às mercadorias no processo de produção, e que não é remunerado; e o aumento deste se dá pelo simples aumento dos meios de produção e da quantidade de trabalho. O *mais-valor relativo* é a proporção de valor não remunerado em relação ao total trabalhado; e o aumento deste se dá de forma majoritária pela substituição dos trabalhadores por máquinas cada vez mais eficazes. Conferir, para maiores esclarecimentos, o capítulo 4 do livro *As aventuras da mercadoria* de Anselm Jappe, e as seções III e IV do primeiro volume de *O Capital*, de Karl Marx.

O problema, como lembra Robert Kurz em seu livro *O Retorno de Potemkin*, é que a substituição do trabalho humano por trabalho de maquinário se traduz em um crescente aumento do capital fixo – que é a composição orgânica do capital (máquinas, prédios, acessórios de produção etc.) – em detrimento de uma redução do capital variável (o trabalho humano) – que é o *único capaz de produzir valor* de acordo com a lógica capitalista do valor. O acréscimo de valor através do aumento do mais-valor relativo é acompanhado da redução da exploração pela lógica do mais-valor absoluto; nesse ínterim, a substituição do trabalho humano por máquinas é acompanhada de uma redução da taxa de lucro, que precisa ser compensada por um aumento da produção. Em razão disso, para



volução Industrial – o nascimento do Vale do Silício e das tecnologias informáticas – a substituição do trabalhador pela máquina foi ainda maior, acentuando o desemprego e as condições de vida globais até os dias de hoje. O estouro da bolha imobiliária em 2007 continuou a agravar o quadro produtivo mundial.<sup>17</sup> Nesse cenário, em que os Estados são obriga-

---

que as empresas possam sobreviver nesse meio, é necessária uma participação cada vez menor da mão de obra humana e uma alta produção acompanhada de uma concomitante venda das mercadorias. (Anselm Jappe traz um bom exemplo dessa compensação: “se em dez anos, graças à utilização de novas tecnologias, a parte do capital variável (ou seja, a parte do salário) contida numa mercadoria decresce 20 a 10%, e portanto a taxa de lucro (supondo uma taxa de mais-valia [ou *mais-valor*], ou seja, um grau de exploração, estável de 50%) diminui 10 a 5%, mas se ao mesmo tempo se produz três vezes mais mercadorias, então a massa de lucro cresceu 50% e pode portanto alimentar um ciclo alargado da produção.” (JAPPE, 2013, p. 142)

<sup>17</sup> Com a alta circulação dos títulos hipotecários *subprime* de alto risco, a subida dos valores das hipotecas e a queda do preço dos imóveis de 2004 a 2006, a resultante inadimplência massiva ocasionou um resgate em massa e a imediata desvalorização do mercado de imóveis. Os bancos detentores desses títulos e as grandes seguradoras de títulos hipotecários foram fortemente prejudicados, tendo a bancarrota do banco Lehman Brothers, até então o quarto maior banco dos Estados Unidos, sido considerada o estopim de toda a crise; esta se alastrou de credor em credor, atingindo grandes instituições bancárias, inclusive de vários países da União Europeia. A consequência foi um grande número de países europeus que ou assumiram as dívidas dos próprios bancos a fim de evitar a bancarrota, que levaria a uma crise ainda maior, ou, para pagarem as próprias dívidas ou das sociedades bancárias, aceitaram empréstimos de instituições monetárias internacionais, como o Banco Mundial ou o FMI. Como resultado, os referidos países tiveram de realizar medidas de austeridade – fosse para reduzir o rombo causado pela dívida assumida, fosse para que as instituições internacionais lhes emprestassem dinheiro – de forma que o Euro não fosse desvalorizado. Dentre essas medidas, algumas das mais recorrentes foram a redução dos salários, o aumento da contribuição previdenciária, o corte de gastos sociais e o congelamento de pensões. Robert Kurz define a atitude dos governos da Alemanha Oriental e da Alemanha Ocidental durante a unificação de um *monetarismo que age keynesianamente*: são monetaristas nas medidas austeras de privilégios fiscais às empresas, congelamentos de salários e restrição das realizações sociais, com a finalidade de um abaixamento do poder de compra das massas em ambas as Alemanhas, de forma que o mercado fique mais equânime. A parte “keynesiana” viria depois, na promessa de que o monetarismo acarretaria uma maior subvenção das estruturas da Alemanha Oriental e a criação de postos de trabalho produtivos, reduzindo as diferenças das Alemanhas e beneficiando a unificação.

E não estaria esse mesmo monetarismo keynesiano presente na recente cena europeia, em que as medidas de austeridade se justificam em nome da estabilidade do euro e da manutenção da unificação europeia?

dos a “financiar o seu keynesianismo ‘suplementar’ mediante excessos de endividamento no mercado financeiro”,<sup>18</sup> o trabalhador passa a nutrir um crescente desprezo por aqueles “outros” que aceitam trabalhar por menos, pois estes, a seu ver, parecem não reconhecer ou não ter nenhum respeito pelos direitos sindicais que foram duramente conquistados. A crise global também acentuou as já existentes correntes migratórias para países com melhores condições – inclusive europeus, pois, apesar de afetados pela crise, ainda sustentam condições de vida melhores que muitos países ao sul e ao leste. E em matéria de *migração e de outros que trabalham por menos*, outra crise, ainda, ganhou os holofotes nos últimos anos, que foi a crise dos refugiados.<sup>19</sup>

O populismo de direita, enveredado na atualidade por figuras como o reeleito primeiro-ministro húngaro Viktor Orbán, os partidários de ultra-direita do partido AfD da Alemanha, que recentemente chegou ao Parlamento, e o pseudopopulista Donald Trump, nos Estados Unidos, tem se posicionado categoricamente em oposição a esses imigrantes ou refugiados, vistos como “espoliadores” pelos trabalhadores europeus ou estadunidenses. Os imigrantes ao nivelarem, aos olhos destes trabalhadores, as condições de trabalho “por baixo” – e, conseqüentemente ameaçarem sua condição social –, faz com que esses últimos encontrem sua salvação em uma política que atende ao seu chamado: uma política paternalista, ou populista, de direita. As propostas populistas de ascensão do salário mínimo ou outros benefícios para trabalhadores acompanham, portanto, propostas xenofóbicas, chauvinistas e racistas de exclusão e afastamento de imigrantes. Além disso, o que é claro nessas políticas, é que suas medidas “populistas” estão sempre conectadas, em algum nível, com políticas econômicas neoliberais ou oligárquicas. Trump, por exemplo, reduziu a alíquota dos impostos de 35% para 21%; é claro que essa redução nominal equânime para todos é muito mais sentida nas empresas que, em decorrência disso, aumentaram os postos de trabalho e os salários – um aumento que, contudo, não foi acima do esperado. Orbán, por outro lado, instituiu um programa contra o desemprego em larga escala em que são pagos salários muito abaixo do mínimo e em que a prestação do serviço é ínfima, um quase desemprego; junto deste quadro, existe uma forte oligarquia, com os empresários amigos de Orbán

.....  
<sup>18</sup> KURZ, 1993, p. 148

<sup>19</sup> Muitos refugiados, principalmente da Guerra da Síria ou de outros conflitos entre o norte da África e o Oriente Médio, migraram para os países da Europa por sobrevivência.

financiando o partido e sendo correspondidos com todas as licitações.

Já o populismo de esquerda, orientado, por exemplo, pelo governo do partido Syriza, na Grécia, e pelo governo Lula no Brasil, se caracterizou por uma retórica baseada na oposição ao *establishment*, à elite governista que comandava o respectivo país. O problema da economia seriam as elites que monopolizam o capital, que comandam o jogo político-midiático, e é o que deve ser combatido para que a situação mude. No entanto, as práticas desses recentes personagens populares de esquerda evidenciaram ou políticas econômicas muito mais próximas de um keynesianismo provedor ou uma inevitável “refenização” ao capital. A política antimiséria de Lula, por exemplo, ajudou uma enorme massa a sair da pobreza; porém, não foi o suficiente, já que não houve uma forte política de aumento do poder de compra da recém-expandida classe média, e os beneficiados, após certo momento, não puderam mais acompanhar o aumento dos preços. Além disso, uma política que foi por tanto tempo aguardada pela esquerda brasileira nos anos de chumbo revelou-se, ao fim e ao cabo, nada mais que um “encarreamento político”, que alternou entre convulsões populistas e atitudes neoliberais, como qualquer outro – um *neopatrimonialismo*, nas palavras de Paulo Eduardo Arantes. E o programa *anti-establishment* do Syriza também não sucedeu. Falhou na tentativa de refinar a enorme dívida decorrente dos pacotes de empréstimos a ela feitos em razão da crise, tendo, inclusive, que se aliar ao partido de extrema-direita no parlamento para conseguir votos para as próprias propostas; some-se a isso a grande fuga de capitais que ocorreu com a eleição do Syriza, por medo da vitória de um eventual referendo radical que propusesse a saída da Grécia da União Europeia.

### **○ ódio populista**

O inimigo do populismo de esquerda é a situação – o elitismo político e o capital – ao passo que o inimigo do populismo de direita é o imigrante. Acontece que o populismo de direita encontra cinicamente o problema errado e dá a solução “correta” para este problema, enquanto o populismo de esquerda encontra, pelo menos num primeiro momento, o problema certo – ou parte dele –, mas ou o resolve de forma errada, ou não o resolve – seja pelo encarreamento da antiga esquerda como novo *establishment* de centro, seja pela grande dificuldade que é enfrentar o capital financeiro. O que aparece como condição de possibilidade dos dois de forma inequívoca é o medo: medo de que a situação econômica individual se torne insustentável a ponto de ameaçar a sobrevivência da própria vida, no sentido mais puramente biológico do termo. E essa fra-

gilidade torna a massa ideologicamente desestruturada e perfeitamente modelável.<sup>20</sup>

Os fracassos dos populismos de esquerda e de direita revelaram governos que se mantiveram no plano horizontal, organizando indiferenças de modos variados, intimamente alicerçados no *valor*.<sup>21</sup> Mas o denominador comum de ambos os populismos – aquilo que os funda – é, em última instância, a Diferença vertical que sustenta a relação entre o trabalhador e o capitalista. Nessa situação, já não podemos falar, com Sloterdijk, que é sobre o terreno das indiferenças que o populismo se fundamenta, mas sim sobre a Diferença propriamente dita, a vertical. É claro que não se trata de tomar quaisquer das políticas populistas como a solução para o problema do capitalismo, mas de visualizá-las abordando não apenas seu evidente racismo e xenofobia, no caso da direita, nem sua retórica utópica e seu insucesso, no caso da esquerda, mas como um fenômeno que tem seu fundamento em algo maior.

Muito mais que um desprezo reativo, este desprezo populista – seja contra o imigrante, seja contra o capitalista – se fundamenta num ódio à democracia. Jacques Rancière defende a tese de que verdadeiramente não *vivemos em democracias*, mas sim em Estados oligárquicos de direito. De acordo com o pensamento do filósofo francês, o conceito originário de “democracia”, que é aquele encontrado, por exemplo, em Platão, refere-se a uma forma de poder que se funda sobre um título especí-

.....  
20 Os recentes escândalos envolvendo o Facebook e a Cambridge Analytica são exemplos precisos de como é possível guiar a massa democrático-comunicativa. O *Big Data* colhido por uma empresa de fachada, a partir de um aplicativo do Facebook, idealizado por um assessor político de extrema-direita, financiado por um bilionário e em que constam informações de comportamento de cada pessoa, é a matéria necessária para quem quer conduzir o jogo político. Christopher Wylie, em sua entrevista ao *The Guardian* em que explica toda a metodologia do processo, diz que para se mudar a política é necessário primeiro mudar cada pessoa, para que a partir disso a cultura seja mudada e, apenas depois, haja mudança política. O resultado disso foi, ao menos virtualmente, a eleição de Donald Trump e a votação a favor do Brexit, ambos os casos influenciados pela Cambridge Analytica. Não há nenhuma surpresa na propaganda em geral como forma de criar ou manter uma ideologia; o problema é que com a mudança de paradigma da massa para o máximo da comunicação, a economia dos dados digitais individuais se torna o *locus* político-econômico, e a Cambridge Analytica é só um exemplo, que foi desmascarado, de como isso funciona. Uma das lições disso tudo é que para garimpar e trabalhar com *Big Data* em escalas nacionais ou globais é necessário dinheiro, e o populismo de direita tem o capital para financiá-lo quando lhe convier.

21 Cf. nota 9



fico, que é o acaso. Por esse motivo, a democracia seria, para Rancière, o “poder de qualquer um”, uma organização política – e aqui o *político* encontraria seu genuíno significado – que dispensa qualquer requisito para que exista, e que é o fundamento de todo governo. “A democracia não é nem uma sociedade a governar nem um governo da sociedade, mas é propriamente esse ingovernável sobre o qual todo governo deve, em última análise, descobrir-se fundamentado”<sup>22</sup>.

As democracias contemporâneas, segundo o filósofo francês, teriam dois fundamentos: o princípio da soberania popular e o princípio do governo. E é nessa bipolaridade tensionada que a soberania, o povo nascido, perde espaço para os seus representantes da oligarquia parlamentar. Ao passo que o espaço público tende a ser separado do privado, ele também é, de uma maneira específica, privatizado. O espaço do capital dentro do Estado cresce tanto pela privatização simples de empresas estatais, quanto pelo aumento da dívida pública. No mesmo sentido, obedecendo à lógica do aumento do mais-valor relativo, os “Estados oligárquicos”, de acordo com Rancière, legislam contra leis trabalhistas e contra o Estado-providência.

Nesse ínterim, “hoje, a aliança oligárquica da riqueza e da ciência exige todo o poder, e não admite que o povo possa se dividir e se multiplicar”.<sup>23</sup> Em uma teorização certamente próxima a Rancière – mas não coincidente – Agamben argumenta que o governo dos Estados modernos foi esvaziado do próprio fundamento (a soberania do povo), de tal modo que a práxis da máquina governamental atua de maneira anárquica. O governo – enraizado na ideologia neoliberal e preso na trama dos oligarcas – separado do povo, governa como se soberano fosse.

A partir de uma perspectiva externa à separação entre Diferença (vertical) e in-diferença (horizontal), a sociedade contemporânea, regida pela lógica do valor do capital, inevitavelmente mede todas as quantidades pela mercadoria equivalente universal do valor de troca, o dinheiro. Nesse sentido, não há como falar que esse princípio da “indiferença” impeça a massa de perceber a desigualdade entre ela e os “vencedores do mercado”; as diferenças sociais da sociedade contemporânea são,

.....  
<sup>22</sup> RANCIÈRE, 2014, p. 66

<sup>23</sup> RANCIÈRE, 2014, p. 100. Contrariamente a Rancière, contudo, Agamben defende que o soberano não só admite que o povo se divida em inúmeras identidades diversas, como que, na verdade, esse princípio da identidade das formas de vida é necessário ao Estado, e que o que este não pode admitir é a não-identidade (pois esta seria verdadeiramente anárquica).

sem dúvida, por ela notadas. O ponto é que essas desigualdades tendem a não ser concebidas como essenciais, e sim como diferenças que podem ser mudadas, diferenças em relação às quais é possível tomar um certo distanciamento indiferente. A mudança de perspectiva desses desprezos às in-diferenças para um desprezo à Diferença das desigualdades sociais só é possível se for dado um passo atrás, para a visualização da cena mais ampla – a partir de um ponto em que se possa ver a dimensão da verticalidade e a da horizontalidade – na direção de uma potencialização do desprezo, como descreve Sloterdijk, que se apoia em Nietzsche: “A incorrigível provocação de Nietzsche consiste no fato de que ele transforma o desprezo da multidão por tudo o que ultrapasse sua organização no horizonte em material e massa de resistência para um desprezo corretivo, potencializador”<sup>24</sup>.

Haveria algo semelhante a este desprezo potencializado no *ódio* à democracia. Rancière identifica na sociedade contemporânea uma tendência à ilimitação, ao fim de todas as separações e à indeterminação entre a vida política democrática e a vida do individualismo de massa. Ilimitação como aquela da massa do entretenimento, que deixa de ser territorialmente limitada e passa ao sem limites da particularização. É no bojo dessa ilimitação em que se encontram a massa individualista “democrática” colorida da indiferenciação de Sloterdijk e a massa individualista “antidemocrática” praguejadora da indeterminação de Rancière, ambas resultantes dos mesmo processos culturais que trouxeram a ascensão exacerbada do consumo, da liberalização sexual e do desenvolvimento tecnológico, a cultura da uniformidade da ilimitação. “[...] a quem admiraria se a cultura da uniformidade, em franco progresso, que só suporta determinadas diferenças diante do pano de fundo da indiferenciabilidade, agora prepare os próximos golpes da derradeira e sem data marcada campanha contra o extraordinário?”<sup>25</sup>.

Dentro desse panorama, o filósofo francês traz como paradigma de crítica acrítica o “praguejador”, para quem “qualquer coisa e seu contrário tornam-se a manifestação fatal deste indivíduo democrático”.<sup>26</sup> Esses “antidemocratas”, em seu discurso raso e excessivamente generalizante, reúnem dentro do léxico “democracia” todas as características daquilo que não pode ser, segundo Rancière, democracia: uma ordem

.....  
24 SLOTERDIJK, 2016, p. 68

25 SLOTERDIJK, 2016, p. 116

26 RANCIÈRE, 2014, p. 113

estatal, uma forma de vida, um sistema de valores etc., e, sob um aparente “novo ódio à democracia”, estes praguejadores, ao “criticarem” a democracia, acabam beneficiando os verdadeiros antidemocratas, os oligarcas. O praguejador, poderia ser comparado ao último homem nietzscheano, de acordo com a interpretação que Peter Sloterdijk dá a ele:

O último homem aos olhos de Zaratustra é desprezível porque quis parar nos “desejozinhos” profanos, finitos, esgotados na horizontal. Para ele, desprezíveis são os últimos homens porque seu prazer não está aberto para cima. Eles lhe parecem dignos de desprezo sobretudo porque declararam ser um devaneio as paixões aristocráticas, as paixões de autossuperação e o esgotamento criativo, e com isso começam a tornar desprezíveis os padrões de uma vida desafiada e elevada conjuntamente em nome de uma razão agora saudável na planície.<sup>27</sup>

O praguejador não direciona sua crítica para o âmbito de qualquer outra coisa que não seja a mera perturbação horizontal. Seu desprezo, parafraseando Nietzsche, matou o capital e a elite política, mas os matou de tanto rir. A massa midiática e a massa praguejadora coincidem no mesmo plano horizontal, no qual a cultura – seja ela liberal, seja ela conservadora – é ratificada por meio da própria apreciação ou depreciação acrítica dos aparatos que a condicionam.

Rancière fundamenta aquilo que seria o autêntico ódio à democracia a partir do ódio que Platão tinha em relação à democracia ateniense. Ao passo que preferiria um governo sustentado pelo grande Pastor, reconhece que essa forma de governo já não é mais possível. Funda, portanto, sua República na monarquia dos filósofos-reis, mas, concomitantemente, deve reconhecer que é o título do acaso que rege a escolha do governo, e essa era a única forma de o governo não se petrificar nas mãos de uma oligarquia muito bem titularizada, cujo governo haveria de se converter em uma democracia desordenada. Aqui se encontra seu ódio: reconhece o título do acaso como legítimo para poder combater a desordem democrática; em outros termos: teve de reconhecer a democracia para poder combater a democracia. “Entender o que democracia significa é entender a batalha que se trava nessa palavra: não simplesmente o tom de raiva ou desprezo que pode afetá-la, mas, mais profunda-

.....  
<sup>27</sup> SLOTERDIJK, 2016, p. 67-68

mente, os deslocamentos e as inversões de sentido que ela autoriza ou que podemos nos autorizar a seu respeito”<sup>28</sup>.

É no ódio fundado no conceito de *democracia* de Rancière – fundado, portanto, no poder do qualquer, no *acaso* – que se pode encontrar um legítimo desprezo elevado à potência. A necessidade de títulos para um governo que é originariamente fundado no acaso direciona impreterivelmente os homens a odiar os portadores destes títulos, que arrogam a função ímpar de pastores. No momento em que a doce máscara da multicultural diferença horizontal quebra, só o que resta é a desigualdade vertical, e o ódio à democracia “visa a intolerável condição igualitária da própria desigualdade”.<sup>29</sup> O trocismo cômico ou os ataques furiosos do povo contra determinada coisa “culpada” – os imigrantes ou o *establishment* – é, segundo o filósofo francês, o disfarce necessário para que esse ódio possa se apresentar. A quebra da máscara da democracia dá lugar à máscara do populismo, e esta é o retorno da fratura velada dos povos, que apela contra o consenso oligárquico tecnocrata, contra a necessidade econômica mundial e seus austeros cortes orçamentários em saúde, previdência, direitos trabalhistas, e outras áreas que ameaçam a sobrevivência do homem, e contra o sistema eleitoral “democrático-titularista”.

### **Considerações finais: do pro(b)-lema ao pro-leímma**

A palavra *populismo* é formada pelo acréscimo do sufixo *-ismo* ao radical *popul-*, que deriva do latim *populus*, que se transformou no francês *peuple*, no italiano *popolo*, no inglês *people*, no espanhol *pueblo* e no português *povo*. Acontece que, desde a Roma Antiga, já havia uma cisão jurídica anterior no povo, entre *populus* e *plebis*, os plebeus. Se o povo é uma totalidade soberana que compõe um Estado, como poderia o termo *populismo* ser carregado de um sentido tão pejorativo, se não fosse pelo fato de haver dois povos? O Povo – com o *p* maiúsculo – encontrado nas constituições do mundo (inclusive na do Brasil) carregado de uma conotação jurídica não é o mesmo povo utilizado em sentido usual para descrever o “povão”, o povo dos pobres e da classe média. Este segundo sentido é aquele albergado pelo discurso *populista*, um discurso que se propõe a ouvir e a falar não apenas pelo Povo, mas principalmente pelo povo. E quando, no início da modernidade, o nascimento de todos do

.....  
<sup>28</sup> RANCIÈRE, 2014, p. 117

<sup>29</sup> RANCIÈRE, 2014, p. 119



povo passa a ser o fundamento da soberania, o povo dos excluídos deve ser eliminado para que essa cisão não venha à tona.

Enquanto o conjunto Povo representa a unidade soberana de todos os cidadãos, o *povo*, seu subconjunto, é a multiplicidade fragmentária dos povos, que só pode ser incluída a partir de uma exclusão. Os membros do povo são reinseridos no Povo sob a condição da exclusão do todo. E a democracia não estaria fundada nesta fratura? Jean-Claude Milner, em seu livro *As tendências criminosas da Europa Democrática*, citado por Rancière, defende a tese radical de que a união dos países da Europa no pós-Guerra se deu em decorrência da absoluta exclusão – através do extermínio – do último grande *povo* (os judeus) que transmitia a si mesmo através da história – o nome de judeu –, e cuja tradição impedia a monoculturalização, a união dos povos em um único modo de vida ocidental. Talvez a tese não traga uma exata relação, científica, de causa e consequência, mas pode ao menos servir de metáfora para esta relação cindida entre Povo e povo.

No texto *A língua e os povos*,<sup>30</sup> Agamben propõe uma relação entre *povo* e *língua* muito além da relação conhecida entre o Povo de um Estado e a língua ali falada. A escritora Alice Becker-Ho, em um de seus trabalhos, mostra a relação do dialeto *argot* – dos foras da lei da França do século XV (os *coquillards*) – com a língua dos ciganos, e conclui que os ciganos não são um povo (ou deveria se dizer um Povo?) pelo fato de o *argot* não ser uma língua, mas uma gíria. Os ciganos, descendentes dos *coquillards*, não possuiriam uma língua, mas uma gíria. Agamben, a partir desse trabalho, sugere um novo olhar para a relação língua e povo: não seria toda língua uma gíria e todo povo um bando fora da lei? A única coisa que uma língua pode pressupor é o *factum loquendi*, o simples fato de se falar, e a única coisa que um povo pode pressupor é o *factum pluritatis*, que é um simples fato de se reunir em uma comunidade; não é possível pressupor *povo* e *língua*, duas contingências, como duas instâncias necessárias e quase naturais. É evidente que há alguma relação entre povo e língua, mas não se pode pressupor que um seja a essência do outro. Ambos são inessenciais, existem sem essência, e por isso nem um povo pode ser reduzido a uma identidade estatal, nem uma língua pode ser reduzida a uma gramática. É a estas recodificações que os refugiados – os povos sem Estado – ficam reféns.

Nota-se até aqui que o problema do *povo* acomete não só o povo maltratado dos Estados (“povão”), mas também os povos sem Estado.

.....  
<sup>30</sup> AGAMBEN, 2015, passim.

A cisão no conceito “povo” separa Povo e *povo* em nível intra e interestatal. Analogamente, a principal cisão questionada por Paulo de Tarso é aquela entre Judeus e não-Judeus. *Am* é a palavra hebraica que significa o nome de Israel, o povo eleito; progressivamente as palavras *jehudi* (*Ioudaíos* em grego, os habitantes do reino de Judá) e *ibri* (*Hebraíos* em grego, referente à língua santa) vão se estender ao Israel. Apesar de a Septuaginta traduzir *Am* por *laos* (de onde deriva *liturgia*<sup>31</sup>), Paulo se utiliza deste último termo apenas como referência ao *Am* em textos do Antigo Testamento; ele opta, porém, pelo léxico *Ioudaíos* (no lugar de *laos*, que tem um sentido eletivo) para se referir ao *Am* dos Judeus. *Gojim* em hebraico são os outros povos e, para a sua tradução, Paulo se utiliza do vocábulo *ethnē* da Septuaginta (apesar de no Novo Testamento ser recorrente a utilização do termo *ochlos* para se referir aos povos). *Ioudaíos* e *ethnē*, Judeus e não-Judeus, Povo eleito e povos, essas são as categorias da cisão do povo.

A partir dessa cisão, Paulo vislumbra um resto entre Povo e *povo*. Sobre esta divisão, o apóstolo realiza uma outra divisão, mais radical, em que o subconjunto Judeus é dividido em “judeus manifestos”, ou segundo a carne, e “judeus ocultos”, ou segundo o espírito. O verdadeiro judeu, portanto, não é, de acordo com Paulo, o da carne ou o exteriormente circunciso, mas sim aquele que o é de acordo com o espírito (*pneuma*) e o coração (*cardías*). Agamben interpreta esta passagem, que se encontra em Rm 2, 28-29, de maneira muito perceptiva, no sentido de que, levando em consideração a repreensão de Pedro por Paulo em Antioquia – presente em Gl 2, 11-14, em que Paulo pergunta a Pedro como este, que vive como um não-Judeu, pode obrigar os não-Judeus a viverem como Judeus –, a divisão entre “de acordo com a carne” e “de acordo com o espírito” caberia não apenas aos Judeus, mas também aos não-Judeus. Portanto, haveria Judeus apenas de acordo com a carne (que seriam não-Judeus de acordo com o espírito) e não-Judeus apenas de acordo com a carne (que seriam Judeus de acordo com o espírito). A própria separação dentro do *Am*, do povo eleito, em *Israel*, *Ioudaíos* e *Hebraíos* já poderia ser vista como um indício de uma divisão que se pretende não exaustiva dentro do conceito do povo. Existe uma *impossibilidade de*

.....  
31 Agamben demonstra em *Opus Dei* que o termo “liturgia” deriva de *Leitourgia*, formado por *laos*, povo, e *ergon*, obra. Este termo, por sua vez, possuía um significado simplesmente profano, de “prestação à comunidade”, nos primórdios da igreja. Com o início da sucessão apostólica da Igreja Católica, o termo passa a ganhar um significado sagrado de ofício ministerial, prestação cultural.

*coincidência* do todo consigo mesmo e da soma de suas partes consigo mesmas, de tal modo que há um excesso do todo em relação à soma de suas partes e há um excesso da soma das partes do todo em relação ao todo.

Esse excesso que pertence sem se conter dentro das possíveis divisões do *povo*, que tentam separar os povos do Povo eleito, é o que Paulo vai chamar de *leímma*, ou: *Resto*. A palavra grega *leímma* encontra seus correspondentes das palavras hebraicas *šear* e *šerit*, muito presentes nos textos dos profetas Isaías, Amós e Miqueias. O *resto*, nestes textos proféticos do Antigo Testamento, é utilizado para indicar o conjunto que será salvo no momento apocalíptico, o verdadeiro *povo eleito* de Israel. Contudo, o *resto* não deve ser interpretado como uma parte de Israel (a parte eleita que é salva) nem como o todo de Israel (Israel enquanto todo eleito). O *resto*, e isso fica claro na divisão da divisão empreendida por Paulo, é *todo povo tomado como não-todo*. Do mesmo modo que a *democracia* de Rancière é o ingovernável que fundamenta todo governo, o *resto* de Agamben é o insalvável que fundamenta toda salvação.

E não haveria uma correspondência entre o *resto* messiânico e o *proletariado* marxiano? A resposta de Agamben é afirmativa, mas depende da explicação de alguns conceitos fundamentais para a suprassunção do *resto*, que são os conceitos de *klēsis*, *hōs mē* e *chrēsis*. Em *tē klēse he eklēthē* é uma frase do vocabulário paulino que significa, literalmente, *no chamamento em que foi chamado*, e Paulo a utiliza – em 1 Cor 7, 17-22 – para sugerir que cada um, judeu ou não-judeu, permaneça na *vocação* para a qual foi chamado. O vocábulo *klēsis* foi traduzido para o alemão, por Lutero, como *Beruf*, “profissão”, e a partir de então esses dois significados passaram a se indeterminar neste conceito. Agamben traz ainda à luz a consensualmente errônea tradução de *klēsis* para “classe”. Alguns versículos em seguida – em 1 Cor 7, 29-32 – Paulo, ao se referir ao *resto* (*que o resto seja [...]*), traz o conceito que explica o funcionamento da *klēsis*, que é o *hōs mē*. *Hōs mē* significa “como não”, e as construções das frases nestes versículos são do tipo “*X hōs mē X*” (*que o resto seja [de forma que sejam] “os chorosos como não chorosos”, “os que têm alegria como não tendo alegria” etc.*), ou seja, um mesmo léxico é tensionado em direção a si mesmo pelo operador *hōs mē*. O *como não* não simplesmente compara opostos, nem simplesmente nulifica o mesmo: ao tensionar os conceitos, faz passar seu *modo* de ser a outro, preparando seu fim em direção à *klēsis*. A *chrēsis* está presente no versículo 1 Cor 7, 21 – versículo que segue aquele da frase em *tē klēse he eklēthē* – em que Paulo escreve “Como escravo foi chamado [*eklēthēs*]? Não te preocupe!

Mas se também podes livre tornar-te, de preferência faz uso [*chrēsai*]”.<sup>32</sup> A interpretação de Agamben, seguindo a linha da maioria dos intérpretes, é de que este *faz uso* ao final significaria “faz uso dessa tua *klēsis* de escravo para a qual foi chamado”.

Disso resulta que a *klēsis* messiânica rege-se pela *chr sis*, ou seja, pelo *uso* de tudo o que é mundano, e realiza, nesse *uso*, a operação do *hōs mē*, ou do *como não*, que desativa o uso hodierno em direção ao messiânico. Das *profissões*, assim como das *classes*, deve ser feito uso messiânico. É por isso que Agamben professa a tese de que o *proletariado* marxiano coincide com a *klēsis* (ou com o *resto*, como dirá mais a frente), e de que o equívoco das interpretações marxistas foi cristalizar este sujeito messiânico na figura do operário industrial, uma de suas aparições históricas. Tanto isso é verdade que em sua crítica ao programa – de orientação lassaliana, concretizado na cidade de Gotha – surgido da fundação do Partido Operário Socialista da Alemanha, um dos pontos pelo qual Marx se opõe ao programa é na pendência de Ferdinand Lassalle em prol dos donos de terra e na decorrente exclusão (não tão tácita) dos camponeses da classe trabalhadora. No mesmo sentido, em sua *Crítica à filosofia do direito de Hegel* é possível enxergar o conceito de *Klasse* (classe) como dissolução do conceito de *Stand* (estamento).<sup>33</sup> As classes, na sociedade burguesa do nascente modo de produção capitalista, encarnam a cisão entre os indivíduos e suas figuras sociais – cisão esta não presente nos estamentos, em que indivíduo e figura social coincidem –, assim como a mercadoria – que dissolveu o mero *produto do trabalho* – encarna a cisão entre valor de uso e valor. E a Classe proletária seria, portanto, a *ekklēsia* – a comunidade messiânica de todas as *klēsis* – que, ao tensionar as classes no *como não*, constituiria a si mesma em uma nova forma-de-vida.

Se o povo é o *resto* que excede a parte e o todo – o *todo tomado como não-todo* – e se o *resto* é o povo que será salvo no messias, o *resto* é, portanto, aquilo que deve ser tensionado no *hōs mē*, ou seja, a *ekklēsia*, que é também a Classe proletária. Contudo, esta deve ser tomada em seu sentido mais amplo, pois não pode ser mais aquilo que se encaixa na velha categoria de “classe operária”, mas algo que abarca inclusive, e impreterivelmente, os desempregados, os não cidadãos e os abandonados à lei.

.....  
<sup>32</sup> PAULO DETARSO, 2016, p. 187

<sup>33</sup> AGAMBEN, 2016, p. 44

A *ekklēsia* é o próprio ter experiência, que condiz com o retorno da *possibilidade de não* frente ao Super-Eu que diz *você não pode não*, e com o *desprezo potencializador* frente ao desprezo horizontal das massas. O que a *klēsis* exige por sua vez é o tornar-se possível, a possibilidade de não, que é habilitada pelo *hōs mē* e pela *chrēsis*. E esse “tornar-se possível” não é outra coisa que a permanência do inesquecível frente a todo esquecimento. Ao passo que Agamben afirma que a medida do que é esquecido é maior que aquilo que é lembrado, Freud diz que a conservação do passado é não a exceção, mas a regra. Apesar de aparentemente contrários, ambos estão falando a mesma coisa. Aquilo que é esquecido permanece no indivíduo como a inesquecível conservação do passado, que é o inconsciente. A importância do estatuto do inesquecível para a manutenção da potência não é no sentido de que o sujeito paulino deve tomar consciência ou se lembrar a todo momento daquilo que esqueceu. Trata-se na verdade do oposto: dispensar essa massa de memória consciente para dar lugar ao conhecimento que o inesquecível pode proporcionar, conhecimento das repetições do sujeito. E ao trazer isso para uma “sociopsicologia” das massas, trata-se de conhecer aquilo que, na história, torna toda tradição possível, transmissível – a obliterada cisão causada pela Diferença vertical:

O que torna histórica toda história e transmissível toda tradição é, precisamente, o núcleo inesquecível que essa traz dentro de si. A alternativa aqui não é entre esquecer e lembrar, ser inconsciente e tomar consciência: decisiva é apenas a capacidade de permanecer fiéis àquilo que – mesmo incessantemente esquecido – deve permanecer inesquecível, exige permanecer de algum modo conosco, de ser ainda – para nós – de algum modo possível.<sup>34</sup>

A quebra da relação com o que foi esquecido implica no retorno do recalcado, o angustiante mal-estar causado pela impossível apreensão daquilo que constitui um sujeito. Aos que respondem afirmativamente à pergunta “o populismo é um problema?” só podemos propor uma mudança de perspectiva com a seguinte pergunta: “*não seria o populismo uma solução?*” Solução a que? Ao mal-estar de uma cultura que é coercitivamente permissiva e liberal ao mesmo tempo que é negligentemente desigual e continua a reproduzir sua desigualdade. Assim como a proble-

.....  
<sup>34</sup> AGAMBEN, 2016, p. 54

mática sacralização da *ekklēsia* como Igreja Católica instituiu um poder mundano-atemporal, requer muita cautela a realização de qualquer política populista; esta nunca deve cair no âmbito do *sagrado*, seja lá que sentido, religioso ou secularizado, este venha a adquirir. E as tentativas teórico-práticas de uma proposta política de *consciência de classes* só deveriam ganhar corpo se esta pudesse ser traduzida como *manter relação com o inesquecível da klēsis*.

À guisa de conclusão, façamos um brevíssimo resumo do exposto. No primeiro capítulo foi retratada a *massa* em suas manifestações densa e difusa, sua relação com o Super-Eu e foram apontados os conceitos de *diferença horizontal* e *Diferença vertical*. No segundo capítulo foi feita uma rápida abordagem da diferença horizontal e como o populismo surge quando a Diferença ameaça; ao lado da horizontalidade e da verticalidade foram também colocadas as formas adulatória e ofensiva do *desprezo*. No terceiro capítulo trouxemos os conceitos de democracia e de *ódio* de Jacques Rancière, e também o conceito de desprezo “potencializador” de Peter Sloterdijk. No quarto capítulo trouxemos o conceito de povo em Giorgio Agamben, sua relação com o *resto* de Paulo de Tarso e os conceitos paulinos que a este se relacionam.

Nesse ínterim, organizemos nosso quadro conceitual. Podemos determinar as variáveis *sujeito, modo e forma de vida*, respectivamente, tanto com os subconjuntos *massa, desprezo e diferenças horizontais*, do conjunto *Povo*, quanto com os subconjuntos *povos, ódio e Diferença vertical*, do conjunto *povo*. Se a *ekklēsia*, a comunidade de todas as *klēsis*, é a *inesquecível* forma-de-vida, assim como o são o resto e a *chrēsis* no que tange ao sujeito e ao modo, o *hōs mē* é o operador lógico paulino que deve distender cada um dos subconjuntos a si mesmos de maneira que os esvaziem, e só o que reste seja o messiânico.

Se o populismo é a solução – muitas vezes, como visto, perversa ou impotente – para um problema, a crítica social deve se colocar ao lado desse problema. As palavras *problema* e *parábola* possuem, em suas raízes, o mesmo étimo grego *bállo*, que quer dizer colocar, jogar ou lançar. Ao passo que o *pro-ballo* se propõe a apresentar algo a frente, o *para-ballo* se propõe a manter-se ao lado, próximo. Curioso aqui é que o *paraballo* também tenha dado origem ao verbo falar nas línguas francesa e italiana. E é aqui, na comparação lado a lado de dois fatos cuja distância cronológica não tem importância, que é possível entrever o inesquecível, não como memória ou consciência, mas como aquele simples *factum loquendi* – o fato de se falar – que está presente na tradição de uma língua, e como aquele *factum pluritatis*, ou resto, que está presente na agrega-



ção de um povo. A história é constituída tão somente pelo Agora, e este só é visível nas imagens dialéticas, que não se unem como presente e passado do historicismo, mas como uma ligação entre *o que foi e o agora*. O tempo da *klēsis*, do resto, do povo, é o tempo do Agora – *Jetztzeit* benjaminiano, *ho nyn kairós* paulino –, do inesquecível; e a metáfora kafkiana do *artista da fome* pode ajudar a ilustrá-lo. A relação que o povo deve manter com o inesquecível deve ser tal qual aquela que o artista da fome mantém com sua fome: como ainda não encontrou o alimento que satisfaça sua fome, não a encerra, mas mantém-se em relação com ela, para que possa desvendá-la e apreendê-la. O Agora do *resto* é o de um resto que passa fome. E o sentido denotativo desta frase não seria a maior evidência de que já nos encontramos no tempo messiânico?

## BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed.. Belo Horizonte: UFMG, 2010. 197 p.

AGAMBEN, Giorgio. Liturgia e política. In: \_\_\_\_\_. *Opus Dei: Arqueologia do ofício*. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013. cap. 1. p. 13-37.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. 133 p.

AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: Um comentário à carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. 215 p.

ARANTES, Paulo E. Fim de um ciclo mental. In: \_\_\_\_\_. *Extinção*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 147-154.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: \_\_\_\_\_. *O anjo da história*. Traduzido por João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. Cap. 1, p. 7-20.

FREUD, Sigmund. O mal-estar da civilização. In: \_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-122. (*Obras completas de Sigmund Freud*, v. 18).

JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. 2. ed. Lisboa: Antígona, 2013. 285 p.

KAFKA, Franz. O artista da fome. In: \_\_\_\_\_. *Um artista da fome e outras histórias*. Tradução de Guilherme da Silva Braga 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2015. 128 p.

KURZ, Robert. O retorno de Potemkin: capitalismo de fachada e conflito distributivo na Alemanha. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993. 206 p.

MARX, Karl. Crítica do programa de Gotha. Tradução, seleção e notas de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2012. 140 p.

MARX, Karl. O Capital: crítica da economia política: Livro I: O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013. 893 p.

PAULO DETARSO. Referências textuais paulinas. In: AGAMBEN, Giorgio. O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos. Tradução interlinear grego-português de trechos de várias epístolas de Paulo de Tarso, realizada por Cláudio Oliveira. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. Apêndice. p. 169-205.

RANCIÈRE, Jacques. O ódio à democracia. Tradução de Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014. 125 p.

SLOTERDIJK, Peter. O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna. Tradução de Claudia Cavalcanti. 2. ed. São Paulo: Estação liberdade, 2016. 120 p.

ŽIŽEK, Slavoj. “Você deve, porque pode!”. In: \_\_\_\_\_. O absoluto frágil: ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão? Tradução de Rogério Bettoni. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015. cap. 13. p. 129-132.

ŽIŽEK, Slavoj. Ideal do eu e supereu: Lacan como espectador de Casablanca. In: \_\_\_\_\_. Como ler Lacan. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. cap 5, p. 99-112.