

A REVOLTA ORDEIRA: O POPULISMO VISTO A PARTIR DA TRADIÇÃO DE COMUNICAÇÃO POLÍTICA PRESENTE NO PRIMEIRO LIBERALISMO

por

Fernando Dores Costa¹

Resumo: Partindo da identificação nos discursos do primeiro liberalismo de um modelo de comunicação política assente na denúncia de uma subversão de uma imaginada ordem tradicional ou natural que deveria conseqüentemente ser reposta, procura-se a articulação entre esta “revolta ordeira” e os processos de socialização. Propõe-se a consideração de dois modos de representação de uma mudança social: a que passa pela eliminação dos considerados malévolos, parasitários e excedentários e a que passa pela modificação estrutural das relações sociais.

Palavras-chave: Liberalismo; Socialização; Mudança social.

Abstract: Discourses about change in the first liberalism are an example of a model of political communication based on the denunciation of a subversion of an imagined traditional or natural order that should consequently be restored. The articulation between this “revolt for order” and the processes of socialization is sought. Two ways of representing a social change are put in consideration: one that involves the elimination of those considered malevolent, parasitic and surplus, and one that involves the structural modification of social relations.

Keywords: Liberalism; Socialization; Social change.

I.

O primeiro liberalismo foi geralmente interpretado através de um de dois modelos explicativos ou da sua conjugação: o da difusão das chamadas novas ideias, as que censuravam o estado político existente por ser uma deriva tirânica da monarquia, ou pela presença crescente dos interesses de uma classe social que estaria a fazer um caminho em via ascendente, a burguesia.

¹ Instituto de História Contemporânea – Universidade Nova de Lisboa.

Ambos os modelos tendem a compartimentar a nova época e a atribuir-lhe um sentido definido *a priori*: o que se encontrava nas ideias e nos interesses. Como se o resultado final do feixe de ações de um período já estivesse garantido. A interpretação proposta funciona em circuito fechado, ou seja, é o oposto de uma explicação.

A primeira dimensão que é posta em causa é a compartimentação dos fenómenos por épocas. A sua localização num certo período condiciona a perspetiva. Ora, aquilo que encontramos no modelo de legitimação do primeiro liberalismo surge em comunicação com formas de épocas anteriores e como uma nova apropriação das tradições de representação política. Isto não significa que se esteja perante um movimento monótono, já que nessa nova apropriação de uma forma há inevitavelmente uma novidade de sentido.

Manuel Borges Carneiro, personagem central do primeiro período liberal português, explicava assim no seu *Portugal regenerado* a reposição da liberdade em 1820: depois de “derrubadas as assembleias representantes das Nações”, os conselhos dos reis tinham ficado expostos a ser invadidos por pessoas de toda a qualidade. Homens maus assaltaram os gabinetes dos soberanos, as leis tonaram-se o jogo do capricho e os reis alvo da vil adulação. Para autorizar procedimentos criminosos, inventou-se a infame distinção entre justiça e política, entre retidão e razão de Estado: faltas de fé, infrações de Leis e de tratados, tergiversações, simulações... As justificações das leis escondiam os fins particulares por que se fabricavam. A verdade não podia chegar ao trono ou era confundida com a intriga. Para satisfazer frívolas etiquetas, caprichos ou vãos pontos de honra, fizeram-se guerras em que pereceram milhares de pessoas e cidades inteiras. Outras vezes invocou-se a inspiração divina para fazer conquistas que eram o meio para aumentar a sua glória.

Para conservar este monstruoso edifício, levantado sobre as ruínas da liberdade pública, era forçoso criar meios adequados. Inventaram-se para isso inquisições, inconfidências, intendências de justiça criminal e encheram-se se de espiões todos os lugares públicos e particulares [CARNEIRO, 1820, pp. 19-21].

Este é o panorama traçado por Borges Carneiro: a administração régia foi tomada por interesses particulares dos indivíduos que ocupavam os seus lugares. Tal teria resultado de se terem deixado de reunir aquilo a que chama “assembleias representativas da nação”, uma visão anacrónica das reuniões das Cortes que lhes atribuíam uma capacidade de supervisão da administração que não tinham tido. Não se deve contudo cair no erro simétrico. Os capítulos de Cortes do estado dos Povos denotam a vigilância mantida sobre o que é avaliado como abusivo nessa governação ou mesmo a reivindicação medieval da autorização prévia para fazer a guerra.

A presença dos “homens maus” era central no discurso que justificava a revolução. Temos variados exemplos que vão neste sentido. O manifesto aos portugueses datado do Porto em 24 de agosto de 1820 fazia referência aos “homens ambiciosos que ocupavam os primeiros lugares da nação e que só tinham por fito medrar nas honras e riquezas” [*Documentos*, 1883, p. 9]. No texto assinado pelos “oficiais e soldados da guarnição do Porto” dizia-se: “Nós pedíamos esmola enquanto vós [governantes] nadáveis em mares de riquezas” [*Idem*, p. 32]. Efeito complementar se esperava que tivessem os anúncios do propósito de não haver “mais ofícios criados só para empregar homens” [*Idem*, p. 228], ilustrando a ideia de que se criavam lugares para colocação de criaturas, que está na origem do tema muito glosado da alegada empregomania. Os que promoviam o golpe da Vilafrancada de 1823 eram identificados pelos seus opositores como sendo os que “querem viver o ócio à custa das nossas fadigas e querem criar de novo capitães mores que tanto nos roubaram, querem finalmente fazer-nos escravos de mil senhores” [VERDELHO, 1981, p. 92].

A oposição entre os que trabalham e os ociosos que vivem dos rendimentos retirados aos primeiros através do abuso dos cargos para a obtenção de ganhos ilícitos remete-nos para a esfera mais básica de conflito interpessoal: a do furto ou roubo, qualquer que seja a forma de apropriação de bens pela força ou pela manha, e estigmatiza os “parasitas” que vivem do esforço dos outros. É o domínio da luta de todos contra todos apresentada por Hobbes e por muitos outros. Era este o centro de tudo: “Todos os vícios, todas as desordens políticas se reduzem ao seguinte: homens que nada fazem e que devoram a substância dos outros e homens que se arrogam direitos particulares, privilégios exclusivos de riqueza e ociosidade: tal é a definição de todos os abusos que existem entre as Nações”, explica [Volney na sua obra *As ruínas ou meditação sobre as revoluções dos impérios*, cuja tradução foi editada em Lisboa em 1822, citado por VERDELHO, 1981, p. 245]

O liberalismo do século XIX é deste modo herdeiro da tradição que denuncia, em nome da liberdade dos homens (da nobreza, claro) a deriva tirânica dos reis. La Bœtie (num texto que se tornou por isso mesmo um suporte da tradição, retornado e republicado) identifica os mecanismos objetivos que levam à subordinação voluntária a um só homem. Esta expressão “um só homem” designa na prática, como explica, um pequeno grupo de homens que rodeiam o rei e que capturaram o seu conselho. Em várias zonas concêntricas, a influência deste grupo vai-se estendendo a muitos outros. Alvo de admiração e de ódio, estes homens estão sob constante ameaça. É bem conhecida a asserção “o rei é bom, os conselheiros é que são maus”. Aliás, DeRéal confirma-a quando enuncia esse preceito da arte política: todas as boas coisas devem ser apresentadas em nome do rei e tudo o que

pode suscitar desagrado ser apresentado como uma iniciativa dos seus ministros [DERÉAL, 1761, p. 192]. Era um expediente corrente da arte política.

O despotismo ministerial, o tema político central do século XVIII, é uma acusação que é potencialmente inerente às monarquias. Nestes conflitos entre cortesãos e fações nobres, costuma assinalar-se a presença de uma evolução feita do uso frequente da força para o predomínio da intriga. Inclui-se neste combate a desqualificação do ser do adversário até à sua desumanização e a sua eliminação pode então ser legítima, talvez mesmo necessária. Forma-se uma imagem dos elementos estranhos que estão entre nós mas não são como nós. O elemento central da luta política é a transformação do adversário em inimigo. Essa conversão não exige provas, é enunciada para ter um efeito esperado e acolhida pelos subordinados que a espalham. A lógica é a do rumor ou do pasquim, que adotam uma mensagem muito simples e de rápida difusão. Na propaganda de guerra os inimigos são apresentados como bestas ferozes.

Natural é aquilo que aparece aos humanos como deles fazendo parte sem ter sido resultado da irrupção de uma vontade própria e, desse modo, algo de estritamente humano. Surge, na fundamentação da liberdade contra a tirania de LaBöetie, por oposição ao artificial. Se os humanos vivessem de acordo com a natureza, seriam obedientes aos pais, submissos à razão e de ninguém escravos [LABÖETIE, 2019, p. 26]. Haveria na sua alma uma semente natural de razão, que floresceria se fosse cultivada, mas que morreria se fosse atacada pelos vícios. Em suma, o governo dos humanos podia ser ancorado numa natureza, ou seja, um património não-humano presente nos humanos. Nessa natureza haveria algo de muito claro: os humanos tinham sido feitos todos iguais de modo que todos se poderiam reconhecer companheiros e talvez irmãos. Ora, essa igualdade dos homens, entendida literalmente, e a sua natureza logo em seguida se desvanecem. O que estava em causa era o jogo das vontades e o destino da valentia, a qual se via ser perdida com a perda da liberdade. É o tema da efeminização dos povos. Paira sobre tudo isto o tópico clássico da decadência do Império Romano, quando os homens são tomados pelos artifícios que os afastam da simplicidade primordial e da energia vital. Encontramos aqui a matriz do discurso de “oposição política” ao poder existente que irá sendo reatualizado em diferentes épocas através do par “tirania/liberdade”.

Organiza-se este discurso pelas oposições entre:

trabalho	ócio
províncias	corte
simplicidade	artifício

sobriedade luxo
poupança desperdício.

Um desenvolvimento desta matriz é a que faz residir a defesa histórica da liberdade da nação nas suas classes populares e não na nobreza, cujo enraizamento seria diminuto, invertendo aquilo que a nobreza reclamara quando por exemplo, no Portugal do século XVII, se arrogava como única intérprete da defesa já que o estado dos Povos clamava por medidas que iriam contra o seu próprio interesse. A prudência que alegadamente era atributo dos nobres opunha-se ao imediatismo e irreflexão dos medianos que governavam as terras.

A proposta do primeiro liberalismo pode ser identificada como o restabelecimento de um modo de vida natural que é obtido pela anulação dos artificios e abusos e que se pode apresentar como uma ação de descolonização. Afirmava Borges Carneiro: “só conheço um foral que é o direito da natureza, tudo o mais são roubos” [CASTRO, 1990, p. 250]. O direito divino e humano havia definido que os humanos comeriam o pão com o suor do seu rosto, dizia o deputado das Cortes de 1821, e para isso tinham sido criados os dias para os lavradores cultivassem as terras e tudo o mais eram roubos feitos pelos mais fortes aos mais fracos. “Com que direito podia o Sr. D. Afonso Henriques” doar terras? Pelo direito de conquista. Os romanos diziam que na guerra se podia “matar os vencidos, logo também podemos reduzi-los a escravos” [*Idem*, 252]. Abolindo-se as prestações “feudais”, os lavradores eram libertos do ónus que subsistia da inicial conquista e a sociedade podia ser simplificada e, sem esta superestrutura, reposta no estado natural. Também por isso o liberalismo se propunha consagrar a conclusão de uma longa evolução do barbarismo comunitário para o individualismo criador. Tudo devia ser “propriedade particular” e os “baldios e maninhos não podem ser úteis à Nação” [FRANCO, 1822, pp. 11-12].

Sempre se realçando que isso se faria em benefício de todos e não apenas dos proprietários, depreendendo-se que proprietários ricos e livres fariam recair alguns benefícios sobre os seus servidores. Trata-se da forma original da matriz do “criador de empregos”, essa forma peculiar de patrocínio que passa pela apresentação da empresa como tendo o efeito benéfico de dar ocupação aos homens comuns contra o espectro da morte social².

² O que persiste hoje com grande intensidade: PECK (2014), “You say rich, I say job creator”: how Fox News framed the Great Recession through the moral discourse of producerism, *Media, “Culture & Society”*, 2014, vol. 36 (4), pp. 526-535.

Os conflitos políticos no regime liberal vitorioso continuaram a seguir o modelo de afirmação da liberdade face à tirania. A oposição que logo em 1834 se formou ao governo exercido por D. Pedro IV em nome da rainha sua filha organizou-se em função da acusação de um desvio tirânico e de uma expropriação do liberalismo em benefício de interesses do grupo próximo dele. É uma alegação de traição aos princípios que se diz serem seguidos e o regime da Carta constitucional de 1826 será apresentado pelos republicanos do final do século XIX como um compromisso entre o liberalismo e o absolutismo. A oposição não é anti-liberal, antes reclama para si a defesa de um efetivo liberalismo, mas explora o desejo de proteção económica do chamado “trabalho nacional”.

A denúncia da arte política como uma astúcia fundada na imoralidade tem um papel central nas técnicas dessa própria arte. Colocar-se como intérprete do ponto de vista dos agredidos e dos enganados é ganhar uma posição privilegiada para a obtenção da sua atenção e obter a desqualificação dos que se querem apear. As acusações de maquiavelismo são por isso trocadas entre adversários.

A clivagem aqui presente não aparece como uma clivagem entre grupos sociais, embora inclua por via do interesse uma componente marcadamente económica, no sentido mais estrito dos benefícios procurados no âmbito do enriquecimento próprio. Mas os proprietários não estão obviamente em causa, estão apenas os que procuram formas de enfraquecerem de algum modo o seu poder.

Estamos aqui perante o que foi identificado como uma espécie de moralismo que aparece associado ao que tem sido chamado “producerism”:

“The most important classical republican ideal incorporated into this populist ideology is a pronounced moralism, which divides society into a virtuous majority of the authentic producers and an immoral and/or decadent minority. This minority is portrayed as exploitative parasites and dangerous aliens who put their selfish interests above the good of society as a whole and who must, therefore be disciplined or eliminated to restore the possibility of genuine democracy, egalitarianism, and a harmonious society.” [ABROMEIT, 2017, p. 237].

A partir de meados do século XIX, o termo “trabalho” servirá cada vez mais para representar as massas de novos proletários industriais e urbanos e o eixo da multifacetada “questão social”. Mas constatamos que já antes disso o termo servira para organizar a oposição crucial de outros conflitos sociais, como este que se esboça entre os proprietários como agentes produtivos (e não meramente rentistas) e os que são classificados como ociosos. Outro desdobramento desta oposição

pode encontrar-se na diferença entre o capital que é apontado como produtivo e o chamado capital financeiro ou especulativo.

Em suma, aponta-se no sentido da “sociedade de mercado”, na qual só não seriam decisões mercantis as que se destinam a salvaguardar a liberdade de tomar essas decisões, ou seja, as da ordem pública e da liberdade empresarial. Pode deste modo tomar também a forma de uma espécie de “revolta ordeira”, explorando o ressentimento, em que se opõem os “produtivos” aos “improdutivos”, sendo os primeiros os ativos, os segundos, os parasitários.

Os traços que encontramos no primeiro liberalismo encontram-se na grelha de caracterização do populismo como síndrome proposta por Wiles [1969]: moralismo; austeridade; enraizamento; anti-intelectualismo; elogio dos medianos.

O meu objetivo não é contudo o de propor mais uma definição de populismo ou considerá-lo uma espécie de constante dos comportamentos políticos não apenas associados à “democracia”, mas à comunicação política em geral. Os casos históricos que foram considerados no seu âmbito são tão variados — desde o populismo agrário russo do século XIX, aos movimentos dos lavradores dos EUA, ao peronismo (que foi durante muito tempo considerado o modelo do populismo), a George Wallace no Alabama, entre muitos outros — que não é possível defini-lo como se um paradigma nómada atuasse nas sociedades. As iniciativas dos agentes são obviamente situacionais, tendo em comum o uso da noção de “povo”, mas esta noção é tão plástica que pode ser facilmente adaptável à percepção desejada. Mas isto não nos condena a um irredutível particularismo.

II.

No primeiro liberalismo encontra-se a identificação de uma tradição de comunicação política que proponho que se considere organizada com base nas representações ligadas às experiências básicas da conflituosidade do dia a dia. Estas representações são características do quadro da *interiorização da escassez* tal como se verifica no âmbito da *limitação estrutural do espaço de socialização*. Assim, esta tradição seria propriamente política no sentido em que assentaria na exploração das representações presentes no quotidiano dos agentes em estado inerte e que nos remetem para a *conflituosidade molecular*.

A revolta ordeira é a reclamação da reposição de uma ordem primordial e natural, eliminando aqueles que foram e são agentes da sua perversão, ou seja, aqueles que estão a mais entre os membros do povo.

1. OS EFEITOS DO ESPAÇO LIMITADO DE SOCIALIZAÇÃO

Aquilo que pode ser decidido pelos humanos, individualmente ou em grupo, é limitado.

Ninguém delibera sobre o que é eterno, como por exemplo, sobre a ordenação do universo... [ou] sobre as coisas que estão sempre em movimento regular... como os solstícios e o nascer do sol. Nem sobre aquelas coisas que são de modo diferente em ocasiões diferentes, como as secas e as chuvadas. Nem sobre as coisas que acontecem por acaso, como a descoberta de um tesouro. Nem sobre tudo que pode sobrevir ao humano. Ninguém da Lacedemônia deliberará sobre como poderá governar do melhor modo possível a Cítia. Nenhuma destas coisas poderá ser objeto de deliberação porque jamais poderá acontecer através da nossa intervenção [ARISTÓTELES, Ética, p. 73, 1112 a 18].

Mas constatamos que a fronteira da natureza com o humano sofreu alterações desde os tempos de Aristóteles. Continuamos a não deliberar sobre o nascer do sol, mas já não somos (como grupo) alheios ao aumento das situações de secas e de chuvadas (embora não possamos deliberar sobre o momento em que ocorrem) e alguns, em crescente número, não sendo residentes nas Cítias deste tempo, acham que as opções que nelas são tomadas não os podem ignorar. A separação entre o que é natural e o que é humano desloca-se. Os efeitos de um terramoto sobre cidades com ou sem construção antissísmica não são “naturalmente” semelhantes. Mais do que isso, uma parte do que se percebe como natural é o retorno dos efeitos acumulados da ação coletiva humana sobre os humanos do presente. Claro que neste trecho Aristóteles não referia sequer que muitos dos que habitavam a Lacedemônia ou a Cítia não tinham pura e simplesmente direito a deliberar porque isso era para ele perfeitamente “natural”.

Aquilo que são fenómenos puramente naturais, fenómenos naturais que incluem interferência humana e, por fim, as iniciativas que são estritamente humanas podem ser amalgamados como tendo uma forma idêntica, como fenómenos “naturais” ou, na versão bíblica, como várias formas de manifestação de castigos divinos. As secas, as chuvas, as pragas e as invasões de povos mais ou menos estranhos encontram-se a par. Tal como as propriamente naturais, as ações humanas podem ser recebidas pelos próprios humanos como algo que recai sobre eles com a mesma força destrutiva e a mesma inevitabilidade. Pouco lhes importa se são diferentes, discussão

que consideram uma perda de tempo. Para os humanos que estão mergulhados no mundo apenas interessa de que forma podem tentar sobreviver.

A socialização dos novos membros é precisamente a naturalização neles feita de uma herança cultural presente na forma particular da sociedade onde se encontram. A aquisição da linguagem materna é a expressão mais frequentemente apontada como exemplo dessa naturalização do que é por excelência humano. A consequência do espaço limitado de socialização — sendo esta feita num ambiente dominado pela pressão de uma competição que é percebida como natural e inevitável — é a concentração da atenção dos agentes nas questões quotidianas, a maioria delas associadas à sobrevivência, mas também à salvaguarda do seu estatuto, traduzida em conflitos de pequena escala e com indivíduos com os quais têm um contacto direto.

O predomínio desta microconflituosidade leva a que vigilância social recaia predominantemente sobre as notícias e os rumores sobre as questões económicas (na medida em que há a viva percepção de serem estas as que podem afetar os agentes) e também as questões de índole moral associadas à vida e à sexualidade. Esta opção pode ser considerada racional se por racional se indica a limitação do esforço de atenção ao que é entendido, no espaço circunscrito em que se movem, como sendo útil para guiar a ação possível dos agentes. Os mistérios profundos da economia são imperscrutáveis e a política é um jogo de enganos. Dos governos se espera obter, se possível, alguns benefícios tangíveis. Os ativistas sociais são por muitos vistos com desconfiança porque se crê que apenas arregimentam tropas para terem força para os seus objetivos pessoais. A eventual solidariedade entre trabalhadores desfaz-se sob o peso da fomentada concorrência. Há pois um único mundo possível e mesmo que assim não fosse, a duração da vida dos indivíduos torna a questão irrelevante. Resta apenas um espaço para a mudança inteligível e próxima. Mas do Estado reclama-se a proteção contra uma imaginada agressão militar estrangeira e, no interior, contra o banditismo. Já em tempos do século XIX se esperava do Estado antes do mais a proteção em caso de guerra, mas também a do “trabalho nacional” através de uma política de tarifas alfandegárias. Por isso o tema podia ganhar o centro da política. O espaço nacional é um espaço de proteção, mesmo quando no dia-a-dia predomina a referência aos pequenos espaços.

2. A CONFLITUOSIDADE MOLECULAR

A conflituosidade molecular ocupa os indivíduos. Os de “baixo”, trabalhadores, jornalheiros e cultivadores pobres, não contam para os sistemas políticos do século XIX, a não ser como uma fonte de possíveis ações violentas. Uma alteração significativa das condições de vida destes grupos não é sequer imaginável. Contudo, a sociedade da época não poderia existir sem uma massa de humanos que se viam obrigados a ser a mão de obra indispensável aos trabalhos agrícolas e outros. Mas também as classes médias estão imersas em conflitos. Não será sem fundamento que os liberais colocavam no âmbito do descontentamento dos lavradores e proprietários os abusos dos detentores de cargos e postos e também dos magistrados. Os lugares de autoridade e de decisão, sendo aproveitados para a obtenção de ganhos e favores ilícitos, constituíam oportunidades de enriquecimento. Por isso mesmo, o projeto liberal consistia idealmente na eliminação da ânsia de procura de cargos e postos, através da sua neutralização por submissão à lei, e conseqüente erradicação dos possíveis ataques feitos aos proprietários. Pelo contrário, o enriquecimento deveria ser o resultado da dedicação a atividades produtivas, guiando-as, fazendo melhorias e vigiando meticulosamente os seus subordinados.

Os doutrinadores e economistas e depois os políticos liberais quiseram educar as classes médias na dedicação à inovação produtiva e à vigilância apertada das suas posses contra a tradição que era a da passividade rentista. Esta distinção entre rentismo e propriedade (neste sentido estrito e próprio) é crucial [MACPHERSON, 1973, pp. 120-40]. O proprietário de rendas não tem qualquer relação direta com o processo produtivo e com as eventuais melhorias e investimentos nele introduzidas. O proprietário de terras, pelo contrário, toma a direção desse processo. Mas a conflituosidade molecular ocupa também os de “baixo”, estando estes mergulhados num estado de carência crônica e dedicando-se a encontrar os expedientes que permitam a obtenção de alguns escassos ganhos. Mesmo as relações familiares são marcadas pela dureza e pela violência que os pais de família podem exercer sobre os seus dependentes. Cabe aos pais prepararem os filhos para a violência do mundo.

A noção de classe teve em geral um papel de ocultação desta conflituosidade molecular. Não porque seja pouco relevante esta classificação que os agentes fazem de si próprios — tendo deste modo a consciência da sua herança social incorporada — e, mais do que isso, a importância do que age automaticamente nos indivíduos como diferenciador de forma inconsciente. Mas a noção de classe tende a sobrevalorizar as clivagens entre classes em detrimento das pequenas mas massivas fraturas no interior de cada classe. Ora, a consciência de pertença a uma classe como uma autoclassificação conduz muitos dos que assim se colocam a

procurarem uma saída extraordinária da sua classe e não a congregarem-se com os que partilham uma idêntica classificação. A noção de classe (tal como frequentemente empregue) inclui a imaginação de uma disciplina de grupo efetiva e “natural”, mesmo em situações de inércia, que é aquilo que os educadores gostavam que se verificasse. Assim acontece com a famosa “traição da burguesia”, quando os historiadores verificam que os elementos ricos da finança e do comércio se integram na primeira nobreza ou pelo menos no seu estádio inferior. Esta classe, tal como era imaginada, teria uma missão de ser o agente destrutivo da hierarquização social compartimentada e de um Estado de grande dimensão, onde a primeira nobreza colocava as suas criaturas.

3. A TRADIÇÃO DE CLIVAGEM PROPRIAMENTE POLÍTICA

A partir da altura, em meados do século XIX, em que a condição dos humanos comuns começou por alguns a ser pensada como algo que poderia ser melhorada, começou a delinear-se o conflito entre duas perspetivas de uma mudança social julgada necessária (embora possam aparecer misturadas): uma que enuncia a eliminação dos “excedentários” para que os restantes possam melhorar a sua sorte; outra que aponta diversamente para a socialização da capacidade produtiva acumulada através do acesso geral a bens sociais de tipo pós-mercantil.

A reclamação da necessidade de uma mudança decorre do sentimento de uma injusta repartição da riqueza e, conseqüentemente, após começar a ganhar importância a ideia de que isso não constituía uma fatalidade, da condenação de uma grande parte dos humanos a uma vida marcada pela necessidade. A mudança seria pois a eliminação dos que se apropriam de uma parte desproporcionada da riqueza e repartição desta parte pelos restantes. Operação de nivelamento social, a perceção do nível a que se encontraria a vida nessa mediania é decisiva para a avaliação dessa opção. A eliminação dos humanos ricos pode não ser vista como uma eliminação física dos indivíduos, mas apenas como uma anulação social através da expropriação.

A mudança social perspetivada deste modo inscreve-se numa tradição que identifica como malsã uma parte da sociedade, apontada como a fonte dos males de que esta sofre. Pode fazer-se em variadas direções. Pode recair sobre os criminosos, os ladrões e também os vagabundos e ociosos, contra os quais há uma tradição de perseguição. Note-se que no século XVIII, dos que são “naturais” do reino se excluem estes homens que, ainda que nele nascidos, se encontram fora de

“qualquer sociedade civil”, sendo pois equiparados a estrangeiros, sem os direitos dos “naturais”. Contudo, numa outra versão, pode recair sobre a “aristocracia”, no sentido negativo que irrompeu na Revolução francesa. Por isso mesmo, o Terceiro Estado podia ser “tudo” e, conseqüentemente, a nacionalização da autoridade não era apenas uma operação em desejado sentido inclusivo, era ao mesmo tempo uma operação de exclusão.

4. OS PRODUTIVOS E OS PARASITAS; OS EXCEDENTÁRIOS

A nação da era nacionalista não apenas se constrói como divórcio entre uma nação, que se toma por singular e superior, e todas as demais, sobre as quais recai o estigma da inferioridade e mesmo da desumanidade, mas também como uma cisão no interior da sua população entre os que são os seus membros e os que estão no seu interior mas que atuam contra ela. Os sinais que apontam para a presença desta clivagem interna e para o seu uso político existem antes do século XVIII e têm expressão por exemplo na perseguição dos judeus e no papel detido pela classificação dos indivíduos como os “cristãos” deste modo equiparados a humanos (ou humanos efetivos). Na estigmatização dos judeus no período moderno estão presentes os elementos que sustentam a criação e a reprodução da imagem dos “estão entre nós mas são outros”: a ideia do desenraizamento, sinal de grande mobilidade e por consequência de estranheza à “comunidade”, a ausência da posse de bens móveis, a associação estereotipada aos abusos no negócio do crédito, própria dos que vivem parasitariamente do trabalho dos outros.

A tensão no interior tem já expressão no século XVII. A nobreza — ou seja, a nobreza em sentido estrito que forma o que é o braço em Cortes e que onde saem os conselheiros de Estado — reclama para si a capacidade de identificação do que é necessário à salvaguarda de todos por contraste com os que representantes dos Povos, que, por imediatismo, agem contra a sua própria sobrevivência. Mas também encontramos o mal estar perante essa nobreza — expressa pelo menos por aqueles que falam em nome da plebe lisboeta — a propósito do usufruto dos rendimentos dos bens da Coroa e das Ordens militares, ou seja, um grupo que recebe dos reis os prémios sem fazer os respetivos serviços. A nobreza pode ser vista já nessa época por alguns como um corpo que se pode tornar parasitário e sem utilidade, embora seja ainda neste século social e politicamente hegemónica.

A nobreza como classe protetora teria tido um sentido evidente na época medieval. Impunha o seu amparo perante um estado de conflito permanente.

Colocar-se sob uma rede de refúgio não era opcional, mas uma exigência “natural”. Sem proteção ficava-se à mercê do acaso e exposto ao pior. Mas no século XVIII, a percepção da utilidade da nobreza como classe protetora estava muito enfraquecida e o estigma da hereditariedade aproximava-a da imagem de parasitação.

A perspectiva de mudança social passava neste caso pela eliminação dos inúteis, aqueles que pesavam sem contribuírem. A escassez de meios está subjacente a tudo isto, expressa na ideia de que há um limitado número de possíveis sobreviventes e que há quem ocupe lugares indevidamente, ou seja, a luta de todos contra todos. Entre os de “baixo” a comoção é causada frequentemente não tanto pelos que ostentam riqueza, sobretudo quando não foi obtida recentemente, percebidos como seres de uma outra qualidade, mas antes os vagabundos, os pobres ociosos, os que vivem do roubo, aqueles que sendo próximos, os condicionam no seu espaço do dia-a-dia. Nos do “meio”, se enriquecidos, perturba-os a presença dos de “cima”, como um objetivo que não é alcançável. A justiça na repartição dos meios disponíveis que é reivindicada de um modo elementar pelos cristãos heréticos inconformados e que está presente no nivelamento social da *Utopia* de Morus pressupõe uma autoridade que imponha a distribuição do esforço. Se assim não fosse, a diferenciação social viria a ser inevitavelmente refeita em ambiente de escassez. É aquilo que o jovem Marx designou como “comunismo brutal”.

Alternativamente, a chave da mudança social estrutural não se encontra na eliminação física ou apenas social dos de “cima”, na sua moralização — porque o que fazem também lhes é imposto por algo que lhes chega como uma “natureza” — ou na criação de numa autoridade capaz de supervisionar eficazmente os seus comportamentos, mas numa ausência de humanos que estejam forçados a uma situação de necessidade em que se vejam condenados a ser humanos-instrumentos.

A extinção desta necessidade — tomada esta necessidade como objetiva, quer do ponto de vista do processo produtivo em que o labor é humano e animal e as máquinas exigem operadores humanos, como do ponto de vista dos que não podem deixar de se submeter para sobreviver — é a chave.

A reprodução das sociedades humanas em estado de escassez implica a objetualização de uma parte dos humanos, usados como instrumentos operativos dos utensílios e dos maquinismos com que se produzem os meios de subsistência. Este modo de reprodução faz-se pela interposição entre os humanos e a natureza (fonte de matéria-prima) de uma natureza humanizada (ou humanidade instrumental) que inclui tanto os instrumentos como os operadores humanos de instrumentos. Isto pode acontecer no âmbito de uma unidade económica — uma casa — onde os humanos-instrumentos são residentes ou não, mas estão expostos a uma disciplina direta ou, indiretamente, através da sujeição à transmissão de uma parte do resultado

do seu labor, a um senhorio que detém a propriedade dos meios de produção ou da renda como excedente.

A economia faz parte dessa natureza que os humanos recebem quando se tornam humanos. Não se ignora que são humanos os que nela agem, mas o resultado da sua ação é caótica e imprevisível, mesmo depois de criados os especialistas na sua observação. Aqueles que têm êxito nesse domínio são protegidos dos deuses ou são humanos geniais, sendo alvo de admiração. O seu enriquecimento é visto como plenamente lícito. São os “criadores de empregos”, uma renovada forma de paternalismo consagrada no século XX, que não tendo a forma tradicional da proximidade entre senhores benevolentes e servidores reconhecidos, permanece como a fonte que permite o acesso à participação na riqueza empresarial. Os adversários destes são, nesta perspetiva, todos os que pretendem limitar a sua ação. Em primeiro lugar, os burocratas que querem regulamentar a sua atividade e depois todos os invejosos. A explicação através da “teoria da inveja” associa a regulamentação à tentativa de limitar o enriquecimento e o poder dos empresários. Corresponde à denúncia liberal das persistências “comunitárias” que impediam a vedação dos campos e, conseqüentemente, a preservação da terra alvo de investimentos (e a exclusividade na recolha de frutos) ou, noutros espaços, as práticas de distribuição ritual de riqueza pelos membros da família e da “comunidade” que impediam a criação de uma classe de “empresários”.

O termo empresa foi empregue em primeiro lugar na guerra: designava sob a forma “entrepriza” uma iniciativa militar que se destinava a surpreender o inimigo através de uma tentativa inesperada de conquista de uma praça militar. Diferia assim das campanhas militares, ações que se faziam por meio da reunião de um número de combatentes e de meios de subsistência que tornava impossível que o inimigo não tomasse delas prévio conhecimento. A empresa pertencia ao domínio da aventura, já que a surpresa compensava uma diminuta utilização de meios. Idêntica exploração da aventura é a empresa comercial e financeira, existente já antes do capitalismo começar a moldar o processo produtivo. Exemplos disso são as viagens no âmbito do comércio intercontinental, o jogo especulativo com uma determinada mercadoria através do açambarcamento ou o jogo com o empréstimo de dinheiro feito às administrações régias.

Em todos estes casos, esta aventura pode ser um golpe de estado social para os seus protagonistas: os ganhos obtidos de uma operação bem sucedida deste tipo permitiria a modificação do estatuto. Temos deste modo um tipo de empresa que é um “senhorio” aventureiro e instável por natureza, oposto ao senhorio assente

sobre os direitos estabelecidos na percepção de rendas sobre os rendimentos provenientes de explorações agrícolas. A relação com os ganhos comerciais e financeiros dependia de iniciativas e por isso da atenção posta nas oportunidades. Seria este o domínio em que se exteriorizaria a capacidade propriamente humana, à qual deveria ser consagrada liberdade. Este seria o poderio da natureza.

As revoltas do pequeno povo urbano, artesãos e trabalhadores, impunham periodicamente as suas queixas às classes dirigentes, nomeadamente quanto aos abastecimentos e costumes.

*The revolts are accepted, even expected, as though they were natural phenomena. Everyone knows what must be done. The social system is not destroyed; indeed, the rebels would have no idea of what structural alterations they should demand. Even long after the French Revolution these insurrections, as the author [Hobsbawm] demonstrates, lacked all egalitarian impulse. More was wanted from the wealthier circles and classes, but not their demise; nor did anyone want to join them. To the little man in the city, unlike the peasants, or small-holder, the attainment of equality is not really conceivable [SCHOEK, 2010, pp. 408-9, remetendo para HOBBSAWM, *Primitive Rebels*, 1959, pp. 114-122].*

Idêntica conclusão se parece retirar do estudo das revoltas do período anterior:

Royal paternalism and royal chastisement were the twin poles between which such uprisings revolved, a condition that prevented them from offering any ideological challenge to the regime. The king was father, giver, and punisher; to him his unhappy subjects appealed both for justice and for mercy. Although rebellion relieved popular anger, rebels had no real political alternatives to advance against absolutism and its excesses. They remained fixed to traditionalist premises, which sanctioned opposition to new and unaccustomed exactions and relied on local immunities and privileges as a bar to the demands of an invasive centralism [ZAGORIN, 1982, p. 239].

Entretanto, o liberalismo foi quase sempre interpretado como correspondendo a uma atenuação das diferenças sociais. Tal não tem fundamento pois corresponde a uma visão apologética da evolução política em direção à “democracia”. O liberalismo opunha ao antigo um novo tipo de desigualdade. Guizot explicou-o [GUIZOT, 1821]. Afirma que a verdadeira desigualdade e a igualdade legítima são ambas odiosas aos olhos dos defensores do antigo sistema. Estes falavam de

desigualdades necessárias e respeitáveis superioridades, mas eram eles que as não respeitavam; pelo contrário, oprimiam-nas. Levavam a desigualdade para onde não deveria reinar e combatiam-na onde ela devia permanecer porque era santa e livre. Nós — conclui Guizot — somos os verdadeiros defensores da desigualdade; nós pedimos-vos para a preservar onde Deus a fez. Vós pretendes impor-nos a vossa. Vemos assim como o autor se coloca na defesa da desigualdade divina (expressando como natural) contra a humana, que impede a primeira de guiar as sociedades.

Comparem-se os dois sistemas (tal como os designa): de um lado o privilégio disseminado na nação sob o nome de aristocracia, fundado sobre a partilha desigual das heranças e nas corporações na ordem industrial e, do outro, o direito distribuído segundo a livre concorrência aberta a todas as capacidades em todas as carreiras e julgue-se de que lado está o respeito pela igualdade na medida em que é justa e pela desigualdade na medida em que é verdadeira.

Há pois no cerne do liberalismo esta oposição entre uma desigualdade natural, divina e verdadeira e uma outra que é artificial.

A chantagem e o jogo fechado

A proteção dada por cavaleiros e senhores de tempos medievais é uma salvaguarda para os comuns ou a imposição violenta de uma condição inferior? A questão não se coloca pois são ambas em simultâneo. A condição de protegido é uma necessidade e dificilmente pode haver vazios de proteção senhorial. Ao comuns resta a possibilidade de se movimentarem para escaparem a uma rede de proteção e ingressarem vantajosamente numa outra. É a chantagem como sistema: oferecer a proteção é oprimir. Faz-se no âmbito da percepção da necessidade, é uma exemplificação da ordem social como “natureza”. Como poderia ser diferente? Essa é a ordem do mundo. Os que agem cumprem a missão que esta ordem lhes impõe.

O capitalismo não reivindica para si o discurso daquele que senhoreia; o capitalista inclina-se como todos os outros, os proletários, perante o domínio da mercadoria. É uma lei natural, uma lei económica, que o homem, ele próprio um ser natural, realiza enquanto *homo oeconomicus* [DOLLÉ, 1972, p. 113]. Isto contrastaria com os regimes sociais anteriores em que a legitimidade da classe dominante decorria do seu papel dirigente na defesa militar e na salvação das almas, ainda que esta fosse, na sua matriz tomista, não uma cristianização dos comportamentos, mas apenas a da manutenção da ordem entre os humanos até ao final dos tempos. Esta classe assentava materialmente na renda agrária. Havia duas nações, a dos

senhores e a dos servos, a dos conquistadores e dos vencidos. A burguesia podia ser vista na Europa em 1848 como uma herdeira da posição da “nação conquistadora”, pelo que em vez de fazer desaparecer o Estado, como muitos esperavam, associou o seu tempo ao da hipertrofia dos corpos militares e repressivos. Na América das colónias do norte, espaço periférico e por isso socialmente mais simples, uma outra tradição se começa a prefigurar, permitindo que a burguesia capitalista — nessas suas aventuras no interior da tal “natureza” que é a da produção mercantil — fosse vista apenas como a parte “vencedora” do povo.

Contudo, a chantagem permanece hoje como sistema, ainda que de forma diferente, a do fantasma económico, essa materialidade social inexpugnável. A fuga dos capitais, o encerramento das empresas e conseqüente desemprego massivo é o lugar central da ordem social e política contemporânea — o risco de uma condenação dos trabalhadores à morte social em larga escala. Também isto aparece como a manifestação do estado social como uma natureza. Isto constitui-se como uma relação de patrocínio mas onde a relação de obediência, imposta sob pena de exclusão, se faz não a um nível molecular, mas ao nível de uma entidade abstrata e impessoal mas caprichosa e cruel, o mercado. Não é o desgosto de um qualquer senhorio que recai sobre os desobedientes, retirando-lhe a proteção, mas a reação fustigadora de múltiplos (segundo se diz) decisores “racionais” sobre as perdas patrimoniais que pensam poder vir a obter por causa dos maus comportamentos dos que desatentam às boas condições em que pode florescer o capital. Os agentes não têm esses comportamentos por razões próprias, subjetivas — a sua capacidade “moral” —, mas porque interpretam o estado atual da necessidade. A sua “maldade” não é intrínseca, não decorre de uma deficiência moral dos indivíduos (embora possa obviamente existir), mas é inerente ao seu papel social como interiorização do estado do mundo. O jogo encontra-se fechado por este efeito e isso favorece a revolta ordeira.

CONCLUSÃO

O ponto de partida foi a constatação da presença no primeiro liberalismo de uma tradição assente na reposição de uma ordem natural perdida. As nações poderiam regressar às suas liberdades originais, afastando-se do desvio tirânico. Os proprietários deixariam de estar a ser constantemente importunados pelos detentores de cargos e postos. Os homens enriqueceriam pelo mérito do trabalho e não através de astúcias parasitárias. É corrente a ideia de que o liberalismo do século XIX

iniciava a redução das distâncias sociais e serviria assim de período de transição para a sociedade democrática. Mas, pelo contrário, o que se quer retomar é a plenitude dos mecanismos de desigualdade social, paradoxalmente enfraquecidos pela presença de uma nobreza hereditária que é percebida como inútil e ela própria parasitária. Ilustra a tradição de oposição ao desvio despótico das monarquias, por vezes assumindo a forma republicana, assente sobre a ordem natural.

Esta é também a lógica da revolta ordeira explorada pelos populismos. Há uma auto-limitação — “realista”, como se diria correntemente — da capacidade de ação humana. Esta revolta não procura uma nova ordem social, mas a preservação da ordem que é percebida como “natural” — inerente à ordem do mundo que é a que os humanos percebem espontaneamente — contra os que impedem que ela atue plenamente. Para a grande maioria dos agentes sociais em conflito, o modo de criação e de reprodução dos lugares sociais é irrelevante porque constitui a expressão de uma natureza. O que os move é a defesa ou aquisição desses lugares. O conflito social é entendido e conduzido como a luta entre sujeitos ou vontades ou ainda como conflito entre os princípios do bem e do mal. Não se ignora obviamente a materialidade das posições, mas estas são — imediatamente — vontades.

Eliminar o atual detentor do lugar de administrador de uma empresa não elimina a empresa. Matar o rei ou o príncipe não elimina o lugar de monarca. Mesmo se se proclamar a república, apenas haverá mudança efetiva se não se recriar a figura régia sob a forma de um chefe carismático.

Eliminar o chefe apenas permite a ascensão mais rápida daquele que invejava o lugar, se um chefe continuar a ser necessário. As economias de guerra criadas em países pobres que aboliram no século XX a propriedade privada não aboliram por isso a diferenciação social: a burocracia era imposta pela força das próprias coisas. Os trabalhadores de uma empresa em autogestão em ambiente de mercado capitalista podem ver-se forçados a auto-explorar-se para sobreviverem.

O conflito quotidiano é, pelo contrário, conduzido em termos estritamente imediatistas. Isto ilustra bem a limitação da ação humana não apenas no espaço, mas no tempo. Tal limitação constrange a capacidade propriamente subjetiva ou criadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABROMEIT, John D. (2017), “Transformations of Producerist Populism in Western Europe”. In Abromeit, J. (Ed.), *Transformations of Populism in Europe and the Americas. History and Recent Tendencies*, Bloomsbury.
- CARNEIRO, Manuel Borges (1820), *Portugal Regenerado em 1820*. Lisboa: Tipografia Lacerdina.
- CASTRO, Zília Osório de (1990), *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, Lisboa: INIC.
- Documentos para a História das Cortes Gerais da Nação Portuguesa*, vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional, 1883.
- DE RÉAL, Gaspard (1761), *La Science du Gouvernement*, vol. 6, Aix-la-Chapelle.
- DOLLÉ, Jean Paul (1972), *Le désir de Révolution*, 10/18, Paris.
- FRANCO, Francisco Soares (1822), *Explicação à lei de 5 de junho de 1822*. Lisboa: Tip. Rolandiana.
- GUIZOT, François (1821), *Du Gouvernement de la France depuis de la Restauration*, Paris: Ladvocat.
- LA BÖETIE, Étienne (2019) [1563], *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, trad. Manuel João Gomes, Lisboa: Antígona.
- MACPHERSON, C. B. (1973), *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Oxford: Clarendon.
- SCHOEK, Helmut (2010) [1966], *Envy. A Theory of Social behaviour*, Liberty Fund, Indianapolis.
- VERDELHO, Telmo (1981), *As Palavras e as Ideias na Revolução Liberal de 1820*, Coimbra: INIC.
- WILES, Peter (1969), “A syndrome, not a doctrine”. In IONESCU, G. & Gellner, E. (Eds.), *Populism: its meaning and national characteristics*, Weidenfeld e Nicolson, pp. 166-79.
- ZAGORIN, Perez (1982), *Rebels and Rulers*, vol. 1, Cambridge University Press.