

Vicissitudes não-totêmicas dos líderes democráticos: uma leitura de Laclau e Mouffe à luz de *Moisés e o monoteísmo*

Democratic leaders' non-totemic vicissitudes: an interpretation of Laclau and Mouffe's work in the light of Moses and monotheism

Felipe Figueiredo De Campos Ribeiro*

Fecha de Recepción: 27/03/2021

Fecha de Aceptación: 18/06/2021

Resumen: *Este artigo visa tentar uma interpretação do pensamento político de E. Laclau e C. Mouffe (sobretudo o desta última) a partir de um retorno ao ensaio de Freud *Moisés e o monoteísmo* (1939). Minha hipótese é a de que neste é possível perceber, ainda que de forma inacabada e pouco sistematizada, o esboço de uma sutil diferenciação conceitual - entre líder totêmico e líder mosaico - que pode vir a ser revelar profícua à compreensão das vicissitudes subjacentes ao que chamaremos de psicologia do líder democrático. Experimentaremos pensar as consequências desta no âmbito do pensamento político contemporâneo de tradição pós-marxista. O artigo se dividirá em três tempos: 1º passarei sucintamente em revista alguns dos conceitos dos dois autores pós-marxistas que interessam aos presentes propósitos (concepção não-essencialista da política, hegemonia, democracia de consenso, e, sobretudo, antagonismo versus agonismo); 2º seguindo os caminhos interpretativos sugeridos por dois autores italianos (Zagrebelsky e Bobbio), procurarei demonstrar a proficuidade de se buscar na religião a substância mesma do conceito mouffeano de democracia; e 3º com base em um retorno à*

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor Adjunto da Faculdade de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Universidade Federal do Pará - Brasil. Colaborador Internacional associado ao LLCP da École Doctorale da Université Paris 8 – França. Coordenador do Grupo de Pesquisa *Psicanálise, marxismos e biopolíticas* (CNPQ).
Correio eletrônico: feliperibeiro@ufpa.br

Nota: a pesquisa materializada neste artigo é resultado parcial de Bolsa de Pós-Doutorado no Exterior (CAPES) de que o autor se beneficiou entre 2019 e 2020, quando de seu período de pesquisa e ensino no LLCP da Université Paris 8 e na ERRAPHIS da Université de Toulouse – Jean Jaurès.

letra freudiana, procurarei expressar em termos metapsicológicos a estrutura dinâmica, no Eu, das formas não-totêmicas de identificação política.

Palabras clave: *Chantal Mouffe – pós-marxismo – democracia – identificação – psicanálise*

Abstract: *This article aims at interpreting the E. Laclau's and (mainly) C. Mouffe's political thought by going back to Freud's essay Moises and Monotheism (1939). I suggest we can find in Freud, even if in an unfinished and in a non-systematic way, the sketch of a subtle conceptual differentiation between the totemic and the Mosaic leader, which could turn out to be fruitful to understand the vicissitudes underlying what we will call the psychology of the democratic leader. We will try to think the consequences of this latter within the realm of contemporaneous political thought belonging to the post- Marxist tradition. The paper is divided in three parts: 1) I'll briefly review some of their relevant concepts in this context (non-essentialist conception of politics, hegemony, consensus democracy and most of all antagonism versus agonism). 2) following the interpretations of two Italian authors (Zagrabelsky and Bobbio), I shall try to demonstrate the usefulness of searching in religion the very substance of Mouffe's concept of democracy. 3) based on the return to Freud's text, I'll scrutinize and justify the abovementioned working hypothesis seeking to express in metapsychological terms the general dynamics, within the I, of the non-totemic forms of political identification.*

Keywords: *Chantal Mouffe – Post-Marxism – Democracy – Identification – Psychoanalysis*

Há já quase quarenta anos a obra de Laclau e Mouffe (2001) desafiou um pressuposto fundamental da teoria marxiana do ser social: o de que, na constituição deste último, o *trabalho* assumiria uma dimensão ontológica, ou seja, seria o elemento imutável estruturador de todas relações humanas, a partir do qual poder-se-ia subsumir toda uma filosofia progressista da história, que envolveria a presunção quase determinista da formação de antagonismos binários (classe burguesa *versus* classe proletária, no caso da era moderna), os quais, levando ao limite a relação de contradição em que se

encontrariam reciprocamente, resolveriam estas levando definitivamente a sociedade planetária humana a um estágio de racionalidade máxima (sem conflitos) na sua forma de produção e reprodução da vida material (o estágio do comunismo)¹:

Devemos declarar com firmeza que nos situamos no terreno pós-marxista. Não é mais possível sustentar a concepção de subjetividade e de classes elaborada pelo marxismo, nem a sua visão de curso da história do desenvolvimento do capitalismo, nem tampouco, é claro, a concepção de comunismo como sociedade transparente da qual antagonismos desapareceriam (Laclau e Mouffe, 2001 p. 4)².

A obra em questão apareceu no contexto de dissolução da União Soviética no plano político, e de declínio de uma certa tradição ortodoxa no plano teórico –o chamado “marxismo-leninismo”–. Isto ocorreu durante a revolução cultural do final dos anos de 1960 (no bojo da qual veio à tona uma profusão de demandas contra múltiplas formas não tradicionais - “não econômicas” - de dominação), e de definitiva consolidação da era “pós-moderna”, ou seja, de “decomposição das grandes narrativas”, para usarmos os termos de Lyotard (1979 pp. 7, 31), no âmbito da Filosofia e das Ciências Sociais em geral.

É com essa paisagem política e intelectual em pano de fundo que Laclau e Mouffe anunciam à *Introdução* da obra: “assim como a era das epistemologias normativas chegou ao fim, a era dos discursos universais também chegou” (Op. Cit. p. 3). E, na sequência de tal divisa, trouxeram a público uma erudita e complexa elaboração teórica *antiessencialista* acerca do *social* e do *político* a qual, apoiando-se na noção de *hegemonia* recrutada dos escritos de Gramsci, não atribui um estatuto

¹ A pesquisa materializada neste artigo é resultado parcial de Bolsa de Pós-Doutorado no Exterior (CAPES) de que o autor se beneficiou entre 2019 e 2020, quando de seu período de pesquisa e ensino no LLCP da Université Paris 8 e na ERRAPHIS da Université de Toulouse – Jean Jaurès.

² Foram de minha autoria as traduções de todas as citações das bibliografias utilizadas na edição original (em língua estrangeira) ao longo deste artigo.

ontológico ao “fator econômico” (trabalho, sistema de produção, infraestrutura, etc.). Eles expuseram as razões pelas quais pensavam não mais convir se pretender indexar àquele fator a explicação do funcionamento total do ser social planetário - sobretudo das suas manifestações ditas “espirituais”, como a política e sistemas jurídicos e morais. A política passa a ser concebida “não como superestrutura, mas tendo o status de ontologia do social”, pois “a divisão social é inerente à própria possibilidade da política e, notadamente, da política democrática” (Laclau e Mouffe, Op. Cit. p. xiv). A política não mais como expressão no plano “espiritual” de um suposto sistema de produção material que existiria previamente como uma realidade em si mesma, como um movimento ou força motriz engendradora que seria anterior àquela. “É por isso que o mito do comunismo, como uma sociedade transparente e reconciliada – claramente implicando o fim da política -, teve de ser abandonado” (Mouffe, 2020 p. 22).

O pensamento de cada um dos dois autores tomou - e vem tomando, no caso de Mouffe – um caminho relativamente autônomo em relação ao do outro desde de então. Porém, ambos seguiram suas respectivas trajetórias intelectuais comprometidos com a tarefa, anunciada em 1985, de construir um modelo teórico que desse continuidade à tradição crítica do marxismo, porém incorporando (e dialogando com) os desafios legados pela filosofia continental do século XX - Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Derrida, e, no caso da tradição marxista, Gramsci, na visão dos autores. Por distintos caminhos, estes nomes teriam posto um fim definitivo à era dos discursos universais. Um modelo teórico, portanto, que não abandone certos temas marxianos clássicos (o da crítica às formas de dominação, o da emancipação, etc.), porém reconhecendo a impertinência de se pretender estabelecer *a priori* e de uma vez por todas o que caracterizaria em essência a vida humana fora das próprias contingências de antagonismo inscritas em uma historicidade que já não pode mais sequer pretender autocentrar-se nas ideias iluministas de razão universal legadas pelo ocidente europeu.

É no horizonte desta construção teórica tecida ao longo de décadas que Mouffe (2015), já na primeira parte (*A política e o político*) da obra *Sobre o político*, declara: “(...) entendo por ‘político’ a dimensão de antagonismo que considero constitutiva das

sociedades humanas” (p. 8). Ou seja, se há algum “universal” que atravessaria os tempos dando índice de algo sobre a condição humana *per se*, tratar-se-ia justamente da noção (herdada de Gramsci) de *hegemonia*: condição na qual já não existem realidades ou tendências *a priori* anteriores às próprias práticas contingentes de articulação política no interior de um conflituoso mundo de incessantes antagonismos discursivos.

Tal dimensão, que daria índice “da essência da política”, que daria conta da “forma em que a sociedade é fundada” (Mouffe, 2015, pp. 7-8), é designada em 2005 pela autora como *the political* [*o político*]. Isto, ao passo em que por “política” ela entende a “lida com o campo empírico da política”, enquanto “conjunto de práticas e instituições [históricas] por meio das quais uma ordem política é criada, organizando a existência humana no contexto conflituoso produzido pelo político” (Mouffe, 2015, p. 8). Em seu caráter contingente, esse conjunto de práticas e instituições pertenceria ao âmbito da ciência política, assim como a primeira, em seu caráter essencial, ao da teoria política (filosofia): “(...) a política se refere ao nível ôntico, enquanto ‘o político’ tem a ver com o nível ‘ontológico’” (Mouffe, 2015, p. 8).

Mouffe chama de “pós-política” a (falsa) visão, predominante no pensamento político atualmente vigente no ocidente e cuja expressão mais caricata ela encontra nas obras de Beck e Giddens, segundo a qual, no estágio da modernidade reflexiva, seria possível exercer uma democratização da democracia liberal “sem que seja preciso definir um adversário” (Mouffe, 2015, p. 46); ou seja, sem antagonismo e como se este modelo (da democracia liberal) fosse indiscutivelmente o último e mais bem acabado paradigma de governança e convivência política e econômica da história. Segundo a autora, teria um fundo autoritário este tipo de visão de despolitização da política que vem marcando as sociedades ocidentais desde a *pax* imposta pela nova ordem mundial pós-guerra fria, e cuja hegemonia é ditada pela política dos Estados Unidos. Despolitização da política no sentido de já não mais ter havido, desde há pelo menos trinta anos, um espaço vibrante de antagonismo entre projetos políticos, econômicos e sociais antagônicos e efetivamente concorrentes entre si. A política contemporânea, ao

contrário, encontrar-se-ia em um estágio de consenso imposto, por um *establishment* teórico liberal de pretensões racionalistas segundo o qual o modelo comunitário (econômico e político) bom e melhor (no sentido moral) a ser adotado seria unívoco e auto evidente: o das democracias liberais atualmente vigentes. Isto como se estas, na forma de cada Estado nacional, convivessem harmonicamente entre si, como se a tônica das relações internacionais não fosse a das graves e constantes tensões geopolíticas e da desigual divisão internacional do trabalho e da finança; como se no interior das fronteiras de cada nação (sobretudo a das periféricas) não pululassem sem cessar conflitos sociais gerados por diversas formas de desigualdades.

Para Mouffe, os intelectuais do *establishment* (os partidários de um liberalismo político e econômico rígido e caricato) seguem até o último minuto (mesmo em meio à atual guerra) insistindo em defender ou encher de remendos um sistema global já repleto de distorções e disfunções que prorrompem por todos os lados - sendo a crise de 2008 (seguida do período de recessão econômica e das sucessivas crises de representação política dela consequentes pelos países afora), somada a esta nova que quase saiu do controle (a do Silicon Valley Bank – Signature Bank – Crédit Sussie) os exemplos estruturais mais contumazes disso. O modelo chinês de economia política, as novas “heresias” monetárias e fiscais de Biden (praticadas em grande medida para responder àquele), os neoprotecionismos, e, sobretudo, os neofascismos ou chamados populismos de direita, já não deixam dúvida disso. Ainda assim, este *establishment* segue pretendendo que o funcionamento adequado da “democracia de consenso” não dependeria senão de uma boa gestão tecnocrática imune à política. E sua reação a qualquer projeto político alternativo que venha opor-lhe outra visão de mundo é a de deslegitima-lo automaticamente, relegando-o para fora dos limites de qualquer possibilidade de debate, sob a alegação de “irracionalidade”, “heterodoxia” ou mesmo “terrorismo”; e, sobretudo, sabotá-lo através de um autoritarismo político e financeiro cada vez menos velado.

Neste turbulento contexto, Mouffe advoga a necessidade de se quebrar com esse monopólio intelectual acerca do significado de democracia que os representantes

do liberalismo político e econômico vêm arrogando-se historicamente a si mesmos. Para estes, estaria pacificado que “o estágio de desenvolvimento econômico e político a que chegamos representa um avanço importante na evolução da humanidade e que deveríamos nos alegrar com as possibilidades que ele nos oferece”; que “‘o mundo livre’ venceu o comunismo e, com o enfraquecimento das identidades coletivas, hoje é possível viver num mundo sem inimigos” (Mouffe, 2015, p. 1). O que estaria por de trás de tais ideias seria “uma visão idealizada da sociabilidade humana, como algo induzido essencialmente pela empatia e pela reciprocidade” (Mouffe, 2015, p. 2). Tal visão

foi o que forneceu, no geral, as bases do moderno pensamento político democrático. A violência e a animosidade são consideradas um fenômeno arcaico que será eliminado graças ao avanço do diálogo e ao estabelecimento, por meio de um contrato social, de uma relação transparente entre indivíduos racionais. Aqueles que contestaram essa visão otimista foram automaticamente considerados como inimigos da democracia. Poucas tentativas foram feitas para elaborar um projeto democrático com base numa antropologia que reconheça o caráter ambivalente da sociabilidade humana e o fato de que não se pode dissociar reciprocidade de animosidade. (...) A tarefa dos teóricos e políticos democráticos deve ser imaginar a criação de uma vibrante esfera pública “agonística” de contestação, na qual diferentes projetos políticos hegemônicos possam se confrontar (Mouffe, 2015, p. 2-3).

Ao invés de anuir prostradamente a que o projeto democrático seja definido *a priori* em termos tão frágeis quanto antropologicamente pouco críveis por certas tradições teóricas³, um pensamento político crítico deve reabrir um profundo debate que vise disputar pelo próprio sentido de democracia. Na contramão da ideia de uma “democracia de consenso” –que no fundo é falsa (e um dos índices disso é o

³ Cuja expressão mais bem elaborada e acabada seria a filosofia política de J. Habermas.

recrudescimento das extremas-direitas enquanto formas ante sistêmicas de política)–
“(...) reconhecer a inerradicabilidade da dimensão conflituosa, longe de solapar o
projeto democrático, é a condição necessária para compreender o desafio diante do qual
a política democrática se encontra” (Mouffe, 2015, p. 4).

Está patente que, ao perscrutar o significado de democracia, ao inquirir-se sobre
os desafios que encontram uma verdadeira política democrática (criticando o
significado que os liberais atribuem a esta), o projeto teórico de Mouffe é justamente o
de colocar as noções de *democracia* e de *hegemonia* em uma relação de convergência.
Ela busca construir um pensamento coerente no interior do qual o seu conceito de
hegemonia –cuidadosamente construído e imbuído de sua complexidade (considerado
em suas dinâmicas contingentes de formações de cadeias equivalenciais das diferenças,
etc.)– apareça como não sendo senão a própria dinâmica mesma de uma política
democrática desidealizada, ou seja, não perpassada por pressupostos oriundos de um
liberalismo político que, em última instância, é de índole essencialista.

Na medida em que a ontologia do ser social passa a não ser senão o próprio
antagonismo em si mesmo (e não mais a dimensão do trabalho), esvaziado de qualquer
conteúdo, a formação de identidades coletivas passa implicar necessariamente
polarizações, a passar pela dicotomia *nós/eles*; pela confrontação entre projetos
políticos e visões de mundo radicalmente distintas, impassíveis a consensos, que não
estão dialogando dentro da mesma gramática: que não estabelecem uma série de
acordos tácitos prévios em um nível subterrâneo (sobre um suposto caráter racional e
dialógico das resoluções de conflito, como no caso do liberalismo político, por
exemplo). E tal dinâmica antagonística de formação de identidades coletivas é
reivindicada como não sendo outra que a de uma verdadeira democracia radical –uma
democracia considerada no horizonte em que os discursos universais racionalistas
chegaram ao fim:

O erro do racionalismo liberal é ignorar a dimensão afetiva que as identificações
coletivas mobilizam e imaginar que essas supostas “paixões” arcaicas irão

certamente desaparecer com o crescimento do individualismo e o avanço da racionalidade. É por essa razão que a teoria democrática se encontra tão despreparada para compreender os movimentos políticos “de massa” e fenômenos como o nacionalismo. O papel desempenhado pelas “paixões” na política revela que, para chegar a um acordo com “o político” não basta que a teoria liberal reconheça a existência de uma multiplicidade de valores e que exalte a tolerância. A política democrática não pode se limitar a estabelecer uma solução conciliatória entre interesses ou valores e deliberar sobre o bem comum; ela precisa apoiar-se concretamente nos desejos e nas fantasias do povo. Para ser capaz de mobilizar paixões que se voltem para projetos democráticos, a política democrática precisa possuir um caráter partidário. Na verdade, essa é a função da diferenciação entre esquerda e direita, e devemos resistir ao apelo dos teóricos pós-políticos para que pensemos “para além da esquerda e da direita” (Mouffe, 2015, p. 5-6).

A autora introduz a temática dos afetos e das paixões, assegura que estes não desaparecerão na proporção em que a racionalidade tomará progressivamente o seu lugar até conquistar todas as nações e as relações internacionais. É preciso conhecer o papel desempenhado por elas. Mas, ao mesmo tempo, é preciso mobilizar paixões que se voltem para um projeto democrático. E mais: o cultivo dessas “paixões democráticas” corresponderia à uma tomada de partido à esquerda. Antes de mais, tentemos perceber o que significaria cultivar “paixões democráticas” dentro de um ambiente de antagonismo radical. Fazê-lo em contraposição à C. Schmitt será esclarecedor.

Segundo o filósofo e jurista nazista, se adotado como regra logicamente válida do jogo político, tal antagonismo radical só poderá implicar na eliminação de um dos lados (os partidários minoritários ou mais fracos). Em detrimento da diferença e da preservação do conflito, apenas um lado prevalecerá, sob o preço da eliminação do outro. Neste sentido, não pode existir lugar para pluralismo no interior de uma

comunidade política radicalmente antagonica: o político “pode ser compreendido somente no contexto dos grupamentos amigo/inimigo, malgrado as perspectivas que essa possibilidade pressupõe com relação à moralidade, à estética e à economia” (Schmitt, 1976, p. 70). No seu distorcido sentido nazista, democracia significaria a natural imposição de um *demos* homogêneo por parte do grupo que foi capaz de impor a sua vontade. C. Schmitt percebeu pioneiramente as consequências lógicas de se adotar uma posição filosófica que reconheça a impossibilidade de se estabelecer consensos mínimos mediante uma racionalidade universal no interior de uma comunidade.

Mouffe (2015) impôs a si mesma o desafio de desenvolver seus *insights* em uma direção diferente: “visualizar outras interpretações da distinção amigo/inimigo, interpretações essas que sejam compatíveis com o pluralismo democrático”, pois

a especificidade da política democrática não é a superação da oposição nós/eles [o que quer impor a todo custo, se bem que por caminhos inversos, tanto a “democracia de consenso” em sua visão liberal “pós-política”, quanto o pensamento de Schmitt], mas a forma diferente pela qual ela se estabelece. O que a democracia exige é que formulemos da distinção nós/eles de um modo que seja compatível com a aceitação do pluralismo, que é constitutivo da democracia moderna (Mouffe, 2015, p. 13).

Ou seja, a filósofa pretende, por um lado, não recuar da posição que sustenta o antagonismo radical (não importando quão intransponíveis e não passíveis de consenso racional sejam as diferenças entre os partidos envolvidos, cada qual empedernidamente apegado à sua verdade) e, por outro lado, preservando o direito à existência política que cada lado teria assegurado para si - diferentemente da solução final de Schmitt, para quem a eliminação de um lado seria o único desfecho logicamente consequente. Sua solução para o velho dilema pluralismo *versus* direitos humanos fundamentais consiste, portanto, em propor um “antagonismo domesticado”: “Se por um lado queremos reconhecer a permanência da dimensão antagonística do conflito, e por outro permitir

a possibilidade de que ele seja domesticado”, é necessário pensar em um tipo de relação que

(...) eu sugeri chamar de ‘agonismo’. Enquanto o antagonismo é uma relação nós/eles em que os dois lados são inimigos que não possuem nenhum ponto em comum, o agonismo é uma relação nós/eles em que as partes conflitantes, embora reconhecendo que não existe nenhuma solução racional para o conflito, ainda assim reconhecem a legitimidade de seus oponentes. Eles são “adversários”, não inimigos. Isso quer dizer que, embora em conflito, eles se consideram pertencentes ao mesmo ente político, compartilhando um mesmo espaço simbólico dentro do qual tem lugar o conflito. Poderíamos dizer que a tarefa da democracia é transformar antagonismo em agonismo (Mouffe, 2015, p. 19).

É uma constante ao longo da evolução das obras da autora este dilema fundamental relativo a como elaborar uma filosofia política radicalmente pluralista (ou seja, destituída de quaisquer fundamentos morais transcendentais) e crítica das epistemológicas racionalistas nas quais se fundamentam em última instância as teorias deliberativas e/ou da Justiça sem recair nas consequências lógicas de um Schmitt, sem recair em uma espécie de relativismo ético que demoliria a própria possibilidade do jogo democrático.

Nas conclusões da obra *O paradoxo da democracia* a autora explica que o pluralismo que as teorias liberais deliberativas celebram - mesmo a habermasiana, para ela a mais bem construída, refinada e intelectualmente honesta –é de um tipo que “implica a possibilidade pluralidade sem antagonismo, de amistosidade sem inimigo, de agonismo sem antagonismo”-. Isto porque, no pensamento de alguém como Habermas ou Rawls, “é como se, uma vez adotada a premissa de que somos aptos a assumir responsabilidade pelo outro e a engajar-nos na direção dessa diferença, violência e exclusão poderiam desaparecer” (Mouffe, 2000, p. 134). Ocorre que a

aptidão em questão, para os autores supramencionados, está indexada a um senso moral universal, pressuposto por uma filosofia transcendental, que seria derivado diretamente da uma razão pura, da qual seriam dotados todos os seres humanos no tempo-espaço. E tal premissa não pode ser admitida no âmbito de um pensamento que, justamente, é crítico da filosofia transcendental (idealismo) e que assume com radicalidade a *contingência* e a *historicidade* de todo e qualquer valor ou senso moral:

Contrariamente a Rawls e Habermas, não tento apresentar a democracia liberal como o modelo que seria escolhido por todo indivíduo racional em condições idealizadas. É por isso que considero a dimensão normativa inscrita nas instituições políticas como sendo de natureza ‘ético-política’, para indicar que elas se referem sempre a experiências específicas, que dependem de contextos particulares, e que não é a expressão de uma moralidade universal. Realmente, desde Kant a moralidade é apresentada frequentemente como uma esfera de comandos universais na qual não existe lugar para a ‘discordância racional’. Isso, a meu ver, é incompatível como o reconhecimento do caráter profundamente pluralista do mundo e do irreduzível conflito de valores (Mouffe, 2015, p. 121-122).

A autora afirma que defender esta posição segundo a qual a posição pluralista em política já seria uma consequência, um ponto de chegada, do (bom) uso de certos imperativos morais transcendentais, que elidiriam já de antemão qualquer forma de violência e a exclusão no tratamento para com a alteridade,

(...) é imaginar que poderia haver um ponto em que ética e política poderiam coincidir perfeitamente, e isto é precisamente o que estou negando, pois isto significa apagar a violência e a exclusão que são inerentes à sociabilidade, violência esta que nenhum contrato ou diálogo podem eliminar, porque ela figura justamente como uma das dimensões dos mesmos. Eu sustento que não é

por meio deste tipo de negação [da violência] que uma política democrática será assegurada e aprimorada. Pelo contrário, é reconhecendo definitivamente as tendências contraditórias formadas pelas relações sociais, bem como a fragilidade de ordem democrática, é que seremos capazes de apreender o que venho sustentando ser a tarefa desafiadora em democracia: como transformar o antagonismo efetivamente existente nas relações humanas em agonismo? (Mouffe, 2015, p. 134-135).

É neste ponto, em que a animosidade e a violência são assumidas como inelutáveis, que ganha sentido a sua reflexão sobre a dimensão da afetividade. Em um saber sobre esta, mais do que em qualquer doutrina sobre uma suposta moralidade racional universal, é que seria preciso ir buscar as pistas para a compreensão do *político* (no sentido ontológico já exposto). A autora tematiza e procura deslindar as lógicas (afetivas) de formação de identidades que estariam envolvidas em toda prática contingente de articulação, a qual corresponderia à essência do *político*. Para tanto, recorre reiteradamente ao referencial psicanalítico, considerando-o como sendo aquele que mais estaria qualificado para dar uma palavra acerca dessa questão da hostilidade e da violência. A psicanálise é um referencial teórico e ético que atravessa as produções da autora ao longo do tempo⁴ (como também é o caso, e de modo quiçá ainda mais decisivo, de Laclau) e que vai crescentemente sendo incorporada, como uma espécie de resposta possível, à sua crítica aos pressupostos racionalistas subjacentes ao liberalismo político.

A difícil questão que se está tentando enfrentar por vias alternativas às do racionalismo subjacente ao liberalismo político é aquela concernente à velha tensão entre dois princípios entre si antagonísticos: o do pluralismo e dos direitos humanos. Este último necessariamente impõe limites ao primeiro. Pois “a universalização dos direitos humanos exige”, por exemplo, “que outras sociedades adotem as instituições

⁴ Ver Mouffe (2000 p. 137) ; Mouffe (2015 p. 24); Mouffe (2020 p. 113).

ocidentais” –ou seja, exige que se considere a existência de um homem universal atemporal, dotado de direitos derivados diretamente de uma razão irrefragável pela diversidade histórico-antropológica–. Visto pelo ângulo oposto: o pluralismo, se levado às suas últimas consequências (empresa intelectual de Mouffe), dissolveria os direitos humanos. Pois, “para raciocinar de maneira pluralista, é preciso problematizar a ideia da universalidade dos direitos humanos” (Mouffe, 2015 p. 125). É justamente esse impasse que a autora visa equacionar:

(...) contrariamente a alguns pensadores pós-modernos que imaginam um pluralismo sem limites, eu não acredito que uma política pluralista democrática deva considerar legítimas todas as reivindicações formuladas numa determinada sociedade. O pluralismo que eu defendo exige que se diferencie entre reivindicações que devem ser aceitas como parte do debate agonístico e aquelas que devem ser excluídas. Uma sociedade democrática não pode tratar quem questiona suas instituições básicas como um adversário legítimo. A abordagem agonística não pretende abarcar todas as diferenças e superar todas as formas de exclusão (Idem. p. 120-121).

Algumas formas de reivindicação devem ser excluídas, não por qualquer censura de natureza moral, mas porque simplesmente põe em questão o ambiente mesmo em que se dá o debate antagônico: as instituições fundamentais da associação política democrática. Isto muito embora a autora siga sustentando - e essa é uma das aporias de seu pensamento - que a própria natureza dessas instituições não deva estar isenta do (ou se furtar ao) debate agonístico. *Antagonismo* é o conceito que sintetiza toda a posição antiessencialista (pós-moderna se se quiser) elaborada desde de 1985 –posição de acordo com a qual, se há algo que definiria ontologicamente *o social* ou *o político*, este algo seria a própria definição destes como espaços de indeterminação, no interior dos quais as identidades coletivas são construídas a partir de perenes relações de conflito e de exclusão–. *Agonismo* seria a possibilidade de se construir “um espaço simbólico

comum” (Mouffe, 2015, p. 121) em que o antagonismo ontológico acima definido pudesse se dar sem que os projetos hegemônicos opostos se aniquilem definitivamente um ao outro. Eis o cerne da passagem *antagonismo* -> *agonismo*. Mas o projeto hegemônico que, desafiando as instituições da democracia liberal, avança para aniquilar definitivamente o de seu adversário não deve ser ele mesmo aniquilado preventivamente? A partir de que ponto e por quais critérios? A meu ver, a dificuldade persiste.

E ainda: se “(...) a democracia não pode sobreviver sem certas formas de consenso relativas à fidelidade aos valores ético-políticos [não pluralistas] que constituem os seus princípios de legitimidade e às instituições nas quais eles estão inscritos” (Mouffe, 2020, p. 142), se a passagem do antagonismo para o agonismo acaba por compelir a adoção de valores ético-políticos mínimos (os quais resguardam-se de um pluralismo irrefreado para preservar as regras do jogo), então em que aspecto afinal a abordagem teórica de Mouffe se diferencia da de um J. Rawls, por exemplo, que estabelece uma diferenciação entre pluralismo “simples” e “razoável”? A diferença é que, se para o filósofo estadunidense os limites a um pluralismo simples são impostos, em última instância, pela razão pura, para Mouffe estes limites vêm da “construção de um espaço simbólico comum” afetivamente construído. Tal construção envolveria a mobilização da *vontade coletiva*, e não, insistamos, um apelo à razão de indivíduos soberanos. Sendo que “A promoção de uma vontade coletiva visando a radicalização da democracia requer mobilizar energia afetiva, através da inscrição em práticas discursivas, que gere identificação com uma visão democrática igualitária” (Mouffe, 2015, p. 115). Os valores fundamentais cultivados por esta visão, que poderiam ser pensados como metafísicos ou transcendentais, não são dados *a priori*, e sim construídos no próprio campo contingente de disputa por hegemonia. Sendo a geração de *identificação* o fator graças ao qual será possível a construção de um bloco hegemônico comprometido com “uma visão democrática igualitária”, então a autora assume que a democracia é um valor que não será posto em prática senão mediante a mobilização das pulsões. Para que estas sejam efetivamente mobilizadas a autora,

abonatória intelectual da tradição psicanalítica, é cônica da centralidade do papel cumprido pelos líderes em política.

Democracia, liderança e religião: passagem para as paixões

Há um número de pensadores italianos que, antes de Mouffe, já se haviam dado conta dos limites que esse racionalismo tradicionalmente fornecido pelas clássicas teorias liberais da sociedade representam à filosofia da democracia, bem como da substância ético-valorativa (a qual o ser humano não pode encontrar senão em um visão transcendente da vida e do mundo) que, no limite, constituem uma cultura democrática – substância ético-valorativa esta que nada têm de racional, seja no sentido deontológico de Kant, seja no sentido teleológico das filosofias utilitaristas (ditas “consequencialistas”) inculcadas no liberalismo clássico. Examinemos as reflexões teológico-políticas a que chegaram esses autores. Isto para, em seguida, culminarmos em uma leitura de Freud que poderá dar alguns insights acerca dos possíveis fundamentos psíquicos do que chamaremos de formas democráticas (ou não totêmicas) de identificação entre líder e povo.

Em primeiro lugar, temos o jurista Zagrebelsky (1996), que ilustrou o seu conceito de *democracia crítica* através da reconstituição do julgamento de Jesus e das cenas da *paixão* presentes nas Escrituras. Em sua obra *A crucificação e a democracia*, a personagem de Jesus é interpretada como sendo a perfeita expressão literária de uma liderança democrática congruente, assim como o Sinédrio e Pilatos como as duas grandes tendências historicamente conhecidas da sua desvirtuação. O Sinédrio e Pilatos representariam o *dogmatismo* e o *ceticismo*, respectivamente: os dois tipos de atitudes políticas que ameaçariam a vida democrática, com risco permanente de elidi-la. Diferentemente do que sugerem os Evangelhos, Pilatos seria tão perverso quanto o Sinédrio, se bem que por um caminho oposto. Se este é antidemocrático porquanto arrogue-se a si mesmo a detenção absoluta e exclusiva da verdade (sobre que tradições devem ser seguidas, como devem agir os homens, qual modelo de sociedade se deve

adotar, etc.), Pilatos o seria pelo motivo inverso: por ter tomado uma decisão fundada na mera aquiescência à temperatura das ruas, para não se indispor com a vontade da massa sedenta. Como um estrategista puro, que por parâmetro balizador de suas decisões adota o cálculo frio de quais são as ações que convém melhor à pura manutenção do poder que representa, Pilatos encarna o relativista que, ao invés de frear as massas radicalizadas que clamam pela eliminação do outro, cede e estas por conveniência política, por adotar uma atitude niilista e relativista ao extremo que, na busca do poder pelo poder, prescinde de qualquer valor ético superior. Ambas as atitudes seriam igualmente absolutistas, a primeira por crer deter a verdade absoluta, a segunda por rejeitar totalmente qualquer possibilidade de verdade e, dessa ignorância, deduzir “então que tudo está permitido” (Zagrebelsky, 1996, p. 110).

Jesus seria o verdadeiro democrata crítico porque ele não seria nem cético, nem dogmático. Sua atuação na cidade, haja vista a causa transcendente em nome da qual militara até o limite de entregar o próprio corpo à morte, é a antítese perfeita do político para quem tudo está permitido em nome da pura manutenção ou expansão do próprio poder. Mas ela é igualmente a antítese do político para quem tudo está permitido em nome de uma verdade (de um modelo de sociedade) que se supõe a si mesmo absoluta. Jesus é dogmático apenas em um sentido que chamaremos teórico, não na sua atitude existencial. Ele crê sim em sua verdade absoluta, mais do que todos os outros homens aliás. Mas, essa verdade é precisamente aquela que só pode dar prova de si mesma, de sua profundidade e transcendência, na medida em que aquele que a profere, ao invés de matar em seu nome, oferece a própria vida para confirmá-la, deixando que sejam os outros que sujem as próprias mãos de sangue.

Perseguir uma democracia crítica corresponderia –e a paixão de Cristo seria a mais perfeita encenação disso– a “crer que o melhor é possível e que os limites que postula [o da interdição do uso da violência] são válidos para assegurar a possibilidade de persegui-los constantemente” (Zagrebalsky, 1996, p. 110). Nunca ceder à tentação de afirmar-se como “um regime arrogante, seguro de si mesmo, que recusa a autocrítica e olha apenas para frente, projetando sempre a finalidade e esquecendo de suas raízes”;

ser sempre “um regime inquieto, circunspecto, que desconfia de si mesmo, sempre disposto a reconhecer seus próprios erros, a voltar a colocar-se em discussão, a voltar a começar desde o princípio” (Zagrebalsky, 1996, p. 103).

Jesus seria o democrático por excelência na medida em que, como um militante assíduo, ele agita, estremece o *status quo* da vida social e política liderando as massas, exultando estas na direção de novos ideais que ele considera melhores que os pré-existentes. Porém, ele faz isso impondo claramente um limite à sua própria animosidade violenta. Jesus é personagem *ativa e passiva*: ativa em sua capacidade de sublevar o povo, denunciando frontalmente nesse movimento os excessos e hipocrisias daqueles que ocupam os lugares de poder e de preservadores das tradições judaicas (escribas e fariseus); passiva em sua subitânea atitude de baixar a cabeça e ficar em silêncio quando inquirido e desafiado corpo a corpo –quando convidado para o jogo de litígio mais direto–. É o militante da não violência: subverte a ordem de seu mundo histórico levantando a sua palavra questionadora das instituições e das condutas dos homens, sem passar por cima de tais instituições com violência revolucionária agitada nas massas que o seguem. A verdade e superioridade dessas suas palavras questionadoras, que criticam o existente e clamam por mudanças, ele torna crível através de seu próprio corpo e modo de vida, a um só tempo corajoso e dócil. A vivacidade com que se engaja na disseminação dessa mensagem em forma de corpo e de vida é suficiente para o alçar ao lugar de líder e fazer gravitar à sua volta um conjunto cada vez maior de seguidores convictos, dispostos a tentar imitá-lo. Evidente que tal frenesi passa a incomodar as instituições políticas. Mas, no momento preciso em que estas avançam no afã de eliminá-lo, de tirá-lo de cena, eis que ele não reage como um político usual, fazendo uso da influência e prestígio já que detém, mobilizando a sua militância, para criar um antagonismo social e começar a luta política habitual ou mesmo desencadear uma guerra civil. Antes ainda, diante dos primeiros sinais de traições e intrigas internas – que perturbarão o seu poder e colocarão seus inimigos em posição de vantagem - ele não expurga ninguém, não corta o mal pela raiz, não começa a fazer exatamente o que farão com ele. Porque tais atitudes seriam a antessala das vias de fato da violência.

Acontece que ele não recua tampouco. Pelo contrário, intensifica ainda mais a sua simples mensagem da não violência.

É sempre da mesma questão transcendente que se trata: não há qualquer *finalidade* (Bem) que possa justificar o cometimento de qualquer mal (violência) pelo meio do caminho. Independentemente do quão grande seja uma causa, o emprego da mínima violência está vetado. Por conduzir-se segundo essas premissas (sem, no entanto, arredar o pé das suas críticas e provocações aos poderosos), Jesus desencadeará todo o já descrito processo no âmbito do qual revelação e oposição violenta contra toda a revelação precisam uma da outra, e ao cabo do qual será morto. Para Zagrebelsky, esta é a (trágica) substancia fundamental da virtude de um líder democrático.

O segundo pensador, mais célebre, é Bobbio (2004). Em uma reunião de escritos tardios intitulada *O sábio e a política: escritos morais sobre a velhice e a doçura* (1996), ele, já em idade avançada, fazendo uso de sua robusta erudição histórica e filológica, propôs uma instigante interpretação passionalista da tradição política moderna, a qual sugere ser herdeiro de uma tradição cristã o compromisso ético subjacente ao modo de lutar e de lidar com o conflito no amago da democracia moderna – esta entendida como “a luta pelo poder que se recusa a recorrer à violência” (Bobbio, 2004, p. 85). Ao cabo de uma exposição geral sobre como diversas tradições do pensamento político ocidental concebem as possibilidades (ou não) de interrelação entre ética e política⁵, o filósofo e senador italiano desagua em uma reflexão mais profunda acerca das virtudes do príncipe (do governante ou homem de Estado) - que para nós assumirá o lugar de líder das massas. Reflexão que se dá a partir da noção de *mitezza*⁶, a qual já havia sido iniciada justamente por Zagrebelsky, em sua obra *El*

⁵ Exposição ao longo da qual, da diversidade e complexidade de elaborações teóricas dos grandes pensadores da política (Hobbes, Erasmo, Maquiavel, Kant, Hegel, Marx, Croce, etc.), ele depreende duas grandes categorias de posições: a *monista* (de acordo com a qual “não existe contradição entre moral e política, pois não há senão um único sistema normativo) e a *dualista* (de acordo com a qual moral e política são “dois sistemas normativos distintos”) (pp. 22-23).

⁶ Palavra italiana que geralmente traduzida por *mansidão* ou *doçura*. Algumas edições italianas da Bíblia Sagrada com ela traduziram Mateus (5, 4): “felizes os mansos, porque eles herdarão a terra” (Bíblia Sagrada de Jerusalém, 2015) / *Beati i mansueti [ou miti] prechè questi possiederanno le terra*”. As edições italianas oscilam entre a escolha de *mansueti* (derivada de *mansuetudine*) ou *miti* (derivada de

diritto miti (1996) e por Mazzantini, em uma série de escritos.

Notando que “a ideia de que tudo é político é simplesmente monstruosa”, que “não se saberia cultivar a filosofia política sem se tentar compreender o que está para além da política (...), sem se implicar profundamente na esfera do não político” (Bobbio, 2004, p. 84) –ou seja, na esfera daquilo que seria um valor humano em si, que justificaria a busca e a luta pelo poder, portanto, recusando que este último seja um fim em si mesmo–, Bobbio chega à sua apologia da *mitezza*. No mundo da “luta política ou mesmo democrática” o homem *miti*, à primeira vista, “não teria lugar”, na medida em que “a *mitezza* é o contrário da arrogância” do político tradicional –aquele que age e se move sempre astuciosamente, insuflando as suas próprias qualidades, minimizando as suas próprias fragilidades e contradições, colocando-se sem cessar na defensiva, e, sobretudo, atribuindo sempre aos seus adversários as culpas por todas as debacles e não hesitando em destruí-los (politicamente, em tempos normais, mas, se necessário, fisicamente, em condições extraordinárias de ditaduras, guerras, autocracias, etc.). Nesse sentido, “Longe de ser uma virtude política, a *mitezza* é a mais impolítica das virtudes. Na acepção forte de política - maquiavélica ou, nos termos à moda, schmitiana - a *mitezza* é precisamente o oposto do político” (Bobbio, 2004, p. 85). Pois o *miti* é

(...) aquele que deixa o outro ser ele mesmo, mesmo se o outro em questão é o arrogante, o presunçoso, o déspota. Ele não se põe em relação com os outros visando rivalizar, lutar e finalmente vencer. Todo espírito de conflito, de concorrência e de rivalidade – portanto, de vitória - lhe é estranho. Na luta pela vida ele é o eterno perdedor ((Bobbio, 2004, p. 87).

Porém, é preciso “não confundir *mitezza* com submissão”, pois “o submisso é aquele que renuncia a luta por fraqueza, medo ou resignação”, ao passo em que “o *miti* recusa a batalha destrutiva da vida” (Bobbio, 2004, p. 88) apenas pela aversão que sente face

mitezza). O autor perscruta filologicamente o significado de ambas e justifica a sua escolha pela segunda palavra, assunto cuja revisão prescindiremos.

aos certos meios que, pela dinâmica de animosidades imposta pela política, se vê tentado a adotar para a consecução dos objetivos perseguidos. Fins supostamente justos não justificam meios violadores de certas regras fundamentais. A partir de determinado ponto do jogo político o *miti* renuncia à luta –um certo tipo de a luta (a violenta)– não por ser fraco, medroso, resignado ou indiferente, mas por partir do princípio (existencial metafísico⁷), de que “Não há ideia que justifique a morte de um homem”⁸, para usarmos a célebre máxima de Montaigne (2007), de diversos modos já tão decantada por pensadores e estéticos modernos (de Dostoiévski a Camus). “O *miti* é um homem tranquilo, mas (...) ele não é submisso e nem maleável, pois sua bonomia ou afabilidade não vêm sem alguma rudeza e intransigência em relação aos outros [seus adversários]” (Bobbio, 2004, p. 89). Eis-nos novamente diante da personalidade simultaneamente ativa e passiva, cuja encarnação perfeita, segundo o livro de Zagrebelsky, seria o próprio Cristo: por um lado pacifista (no sentido da *mitezza*) e, por outro, militante (na medida em que traz com rudeza e intransigência a sua mensagem à cidade e seus poderosos).

A busca de fundo do último Bobbio fora a de compreender, ao nível do indivíduo (e menos no da impessoalidade das instituições), o porquê de a cultura democrática ter sido sempre tão frágil, passível de máculas. Sua especulação, no fundo, fora sobre quais seriam os fundamentos psicológicos - ousaremos dizer, apesar de este termo não aparecer no texto, mas apenas “paixões”⁹ e “virtudes”¹⁰ –do homem democrático perfeito. Perscrutando a tradição, o que encontrou foi precisamente a figura do sábio que, como um “tavão” (*Apologia*, 30e, Platão, 2015), imiscui-se à vida política e fustiga com a crítica os homens do poder, mas ao fim e ao cabo deste processo sucumbe à violência destes e, ao não a revidar (na convicção de ser sempre “preferível sofrer a injustiça à praticá-la”¹¹), é julgado e morto:

⁷ “a *mitezza* (...) não é uma escolha biográfica (...), é uma escolha metafísica” (p. 96).

⁸ « *Il n'y a pas une idée qui vaille qu'on tue un homme* »

⁹ “paixões calmas e frias, de um lado, paixões agitadas e calorosas, de outro” (p. 75).

¹⁰ “virtudes teologais, virtudes cardinais” (p.80).

¹¹ *Apologia* 32c,d; *Górgias* 469c, 475b-e; *Criton*, 49c-d.

O *miti* é alegre porque ele tem a íntima convicção de que o seu mundo é melhor do que o do outro, o qual ele prefigura na sua ação cotidiana exercendo efetivamente a virtude da *mitezza*, mesmo sabendo que esse seu mundo não existe aqui a agora, que ele não existirá nunca talvez (...) O *miti* não demanda e nem espera nenhuma reciprocidade: a *mitezza* é uma disposição na direção do outro que não precisa de contrapartida para se revelar em sua inteireza (p. 90).

É como se a personalidade democrática só aparecesse integralmente enquanto tal em relação dialética com o seu oposto, com a personalidade não democrática, a dos homens que se excedem, que não reagem àquela com a mesma grandeza.

Do totêmico ao mosaico: premissas freudianas para uma psicologia dos líderes democráticos

Insistindo nesta hipótese que enseja encontrar na religião a substância da cultura democrática, tentaremos depreender da letra freudiana algumas pistas para a compreensão das vicissitudes subjacentes ao que chamaremos de psicologia dos líderes democráticos. Isto, a partir de uma interpretação que faremos de *Moisés e o monoteísmo* (1939), ao longo de cuja leitura faremos uma distinção entre *líder totêmico* e *líder mosaico*.

A compreensão da discussão que faremos acerca desse ensaio tardio de Freud depende diretamente de uma apreciação comparada com *Psicologia das massas e análise do eu* (1921). Sendo este já um texto clássico, cujo conteúdo e encadeamento argumentativo são amplamente conhecidos e difundidos¹², pressuporemos no leitor o

¹² Há um oceano de revisões e comentários qualificados no atual estado da arte em psicanálise sobre o texto. Como síntese dessa produção, podemos evocar a volumosa coletânea *La psychologie de masse, aujourd'hui* (Wolkowicz, M. (org.); Moreau, T. (org.); Nouss, A. (org.); Rabinovitch, G (org.), 2012), que compõe diversas interpretações e atualizações do ensaio freudiano de 1921 por parte de notáveis interpretes contemporâneos. No âmbito da obra dos autores que estamos estudando especificamente, Laclau (2013), por sua vez, fez também a sua revisão geral do texto, quase que seção por seção. Ver a penúltima seção (*O avanço freudiano*) do 3º Capítulo (*Sugestão, imitação, identificação*) da 1ª Parte (*A*

seu prévio conhecimento. O que nos interessa restringe-se a fazer uma anamnese da narrativa mítica fundadora com a qual Freud alicerçara a sua explicação fornecida em 1921 acerca da origem da autoridade do líder de uma massa - a narrativa totêmica. Isto para, em seguida, a diferenciarmos e contrapormos à narrativa mítica fundadora alternativa que se esboçou no texto de 1939 –a narrativa que chamaremos mosaica–.

No *Capítulo X (A massa e a horda primeva)* do texto de 1921 Freud esclarece que, embora tenha demonstrado antes, em *Totem e tabu* (1912), guardarem “os primórdios da religião, da moralidade e da subdivisão social” correlação com “a morte violenta do chefe supremo e com a mutação da horda do pai em uma comunidade de irmãos”, as “massas humanas nos mostram, mais uma vez, a imagem familiar do indivíduo excessivamente forte no seio de um agrupamento de companheiros iguais (...). De modo que a massa nos aparece como uma revivescência da horda originária” (Freud, 1912, p. 61-62). Mas, se o pai originário era o tirano cujo assassinato representou precisamente a liberdade de seus filhos oprimidos, como ele pode ficar reaparecendo tempos depois na figura daquele que vai amar “todos os indivíduos de uma maneira igual” e que vai assumir, enquanto objeto, o lugar de um ideal do eu comum a todos os indivíduos (a perfeição moral, o modelo a ser por cada um imitado, etc.)?

Esclareçamos antes de mais que Freud entendeu os estados societários atuais vigentes –que ele chamou de *künstliche massen* (massas artificiais)– como uma espécie de meio termo resultante de duas necessidades psíquicas opostas (se bem que provenientes da mesma cena), que permaneceriam em tensão latente no interior de cada indivíduo. Por um lado, a de impedir, através das interdições internalizadas, qualquer movimento de ascensão de quem quer que seja na direção de retomar o lugar do pai todo poderoso. Por outro, a de reinstaurar este mesmo lugar todo poderoso, uma vez que o retorno desse pai nunca deixou de ser, por cada um, desejado - seja no sentido passivo (voltar a estar sob o seu julgo) ou no sentido ativo (cobiçar assumir o seu lugar).

denigração das massas) de *Razão Populista*.

Para o Freud de 1921, todos os processos históricos de formação, estabilização e transformação das massas artificiais seriam repetições ou variações da seguinte sucessão de eventos, ocorrida pela primeira vez em algum ponto imemorial no tempo: um pai opressor é morto; os filhos que o mataram sentem-se culpados e passam a render-lhe uma espécie de homenagem (pois foi graças a ele, afinal, que uniram as suas forças pela primeira vez, fundando uma sociedade humana propriamente dita). De algum modo, esse pai morto passa a ser amado como modelo a ser imitado, mas, para que o contrato social dos irmãos no assassinato permaneça possível, a assunção de seu lugar é interdita. Tal interdição só dá azo e aguça ainda mais o ardor de seu culto, de sua sacralização e, finalmente, a retomada de seu lugar por alguém dentre os filhos mais cobiçosos. Concluído esse movimento, todo o ciclo voltaria a repetir-se a desde o início, em um *looping* infinito. Eis o núcleo duro do, mais literário do que científico, raciocínio freudiano.

A seguir tentaremos demonstrar como em 1939 Freud descreveu uma cena fundadora da sociedade humana alternativa àquela desenhada em 1912, e reiterada no texto de 1921¹³.

A figura do pai (ou seu substituto), tão axiforme para a explicação psicanalítica do social, sofrerá uma acentuada mudança de sentido nas elaborações do último Freud a propósito da identificação. O tipo de identificação que se estabelecerá entre Moisés e o povo judeu, o estilo de liderança que aquele exercerá sobre este, ganharão características que não se faziam presentes em 1921. Freud perceberá traços de personalidade “mais elevados” no fundador do povo judeu.

Neste texto Freud adere a uma hipótese à época (e até hoje) adotada por parte dos historiadores especializados em Egito Antigo (hipótese que, evidentemente, agride frontalmente os dogmas da religião judaica): a de que o monoteísmo entre os hebreus descendera historicamente da civilização egípcia¹⁴. Isto, para apresentar a sua polêmica

¹³ Esta hipótese não é minha. Já fora desenhada por Moscovici (2009). Ver *Capítulo IV (Líderes mosaicos e líderes totêmicos)* da *VIIIª Parte (Hipóteses sobre os grandes homens)* de *A era das multidões*.

¹⁴ Hipótese que começou a ser aventada justamente a partir das últimas décadas do século XIX (devido aos avanços da arqueologia e da historiografia da época), por contemporâneos de Freud, como H.

interpretação da figura de Moisés e sobre as próprias origens do judaísmo.

O texto divide-se em três Partes. As duas primeiras, segundo as próprias palavras do autor, consistirão inteiramente em “um estudo puramente histórico”, cujos resultados “constituem o pressuposto das discussões psicológicas que partem deles” (Freud, 1912, p. 137). Trata-se de uma revisão bibliográfica sobre a qual não nos deteremos, mas ao cabo da qual Freud tentará uma convalidação historiográfica das seguintes hipóteses: 1^a) o homem Moisés retratado pela *Torá* (e o próprio escritor desta, segundo a tradição judaico-cristã) realmente existiu historicamente; 2^a) diferentemente do que contam as Escrituras¹⁵, ele teria sido, não um estrangeiro trazido pela corrente do Nilo para o interior da família faraônica, mas um autêntico egípcio de alta linhagem, “talvez efetivamente um membro da casa Real” (Freud, 1912, p. 104); 3^a) desobedecendo e rompendo com a religião vigente de seu próprio povo, ele teria reunido em torno de si uma legião dos desvalidos que habitavam espalhados pela região sob o poder imperial (o povo hebreu), e fundado uma nova religião.

Sob a pungente 18^a dinastia (Período Novo), quando o Egito se tornara pela primeira vez um império universal, subira ao trono, em 1375 a.C., um jovem Faraó, originalmente chamado Amenhotep. Contrariamente à milenar tradição politeísta de seu povo, incutida nos costumes e na vida familiar, este Faraó, mudando o seu próprio nome para Akhenaton, teria tentado instaurar à força e drasticamente a crença monoteísta no seio cultura egípcia. Seu excêntrico e conturbado reinado durou apenas 17 anos e, após sua deposição, a aventureira reforma teria sido completamente desfeita. Moisés teria sido um nobre que viveu no mesmo período de Akhenaton –ou, se não, aquele teria pertencido à geração imediatamente subsequente a deste último–. Baseado nessas hipóteses historiográficas (efetivamente discutível entre os egiptólogos), Freud lança a seguinte interpretação: Moisés teria sido um egípcio nobre muito próximo do poder e adepto da doutrina do solitário Faraó (monoteísmo). Fiel à mesma e sem aceitar seu

Brugsch, F. Petrie ou J. H. Breasted (é na obra deste último – *A History of Egypt* (1906) – que ele se baseia largamente ao longo do ensaio).

¹⁵ “Sendo o menino já grande, ela o trouxe à filha do Faraó, a qual o adotou por filho, e lhe chamou Moisés, dizendo: Porque das águas o tirei” (Êxodo 2: 10).

desfazimento, teria sido, poucos anos depois, um líder tenaz o suficiente para, não se curvando ao retorno na velha ordem (politeísmo), “criar seu próprio povo”, fundar uma religião nova em outro lugar:

Ele tinha uma posição elevada, era um adepto convencido da religião de Aton, mas, contrariamente ao rei, perdido em suas rumações, era enérgico e apaixonado. Para esse homem, o fim de Akhenaton e a abolição de sua religião significavam o termo de todas as suas expectativas. Ele não podia continuar a viver no Egito senão como um proscrito ou um renegado. Na aflição da desilusão e do isolamento, ele se volta aos estrangeiros, procura junto a eles uma compensação por suas perdas. Ele os escolhe para ser seu povo. Tenta realizar neles seus ideais (Freud, 1912, p. 138).

Moisés seria o homem que, provindo de uma massa artificial já pré-existente, bem estabelecida e na qual ocuparia elevada posição (o Império Egípcio), teria renunciado às tradições desta, denunciando-a em suas iniquidades e fundado uma massa artificial alternativa, à contracorrente. O que tentarei fornecer na sequência são as razões pelas quais penso que Moisés já não aparece como a atualização da figura do pai que se faz amado porquanto era o tirano que monopolizava as riquezas e as mulheres na mesma medida em que oprimia/privava todos os demais desses prazeres. Freud o retrata mais como o eremita desprendido que renuncia a tudo, que demonstra sua força paterna justamente pela tenacidade e inquebrantabilidade com as quais resiste às adversidades e sustenta essa atitude de renúncia.

O pai totêmico é o tirano que se faz cultuado (seu nome, seu rosto, sua imagem), que se faz a si mesmo ideal do eu dos demais –daqueles que, no fundo, ainda que venham a ressentir culpabilidade nessa ascensão, desejariam o seu lugar– concentrando todos os privilégios e exibindo seu poder de vida e morte sobre as criaturas. O pai mosaico, ao contrário, é aquele que exige de seus “filhos” a capacidade de, prescindindo com retidão da dimensão da sensorialidade (que se compraz com aqueles privilégios),

venerar um Deus “sem forma ou rosto”, invisível: “Entre as restrições da religião de Moisés, encontra-se uma que é mais significativa do que se tinha reconhecido inicialmente. É a interdição de se fazer uma imagem de Deus, portanto, a obrigação de se venerar um Deus que não se pode ver” (Freud, 1912, p. 191). Isso significa que, se é verdade que Moisés logra fazer-se a si mesmo ideal do eu dos demais, ele o faz em um novo sentido: no de fazer-se imitado, não por monopolizar os bens e a força física, mas, precisamente, por ser capaz de renunciar a esses atributos –por ter o poder sobre si mesmo, o *autodomínio* (*sôphrosynê*), para falar como os gregos antigos–. Nesse sentido, Moisés seria a fonte primeira da antiga questão teológica da

(...) retirada da percepção sensorial em nome de uma representação que é preciso chamar abstrata, um triunfo da espiritualidade sobre a sensorialidade; a falar estritamente, uma renúncia pulsional com suas consequências necessárias sobre o plano psicológico (Freud, 1912, p. 191).

Instar seus filhos à “representação abstrata” em detrimento da sensorialidade equivale a instá-los à renúncia pulsional. Com esse “Deus elevado a um grau superior de espiritualidade” pela interdição mosaica, Freud assegura que “a via foi aberta a outras modificações da representação de Deus, a qual ainda resta dar conta” (Freud, 1912, p. 193).

O que levaria uma massa a aceitar e a adotar para si mesma esta dura austeridade praticada pelo líder? Não o faria gratuitamente, sem uma contrapartida, sem uma satisfação substituta. Pois, do ponto de vista econômico, é sempre satisfação ou ausência de desprazer (descarga de tensão) o que se quer. Como um ser “sem rosto” pode vir a fazer-se cultuado - mobilizar as identificações enamoradas de indivíduos que formarão uma nova massa artificial? Que tipo de satisfação substituta estes teriam ao depositarem as suas fés em algo tão etéreo? Como alguém (Moisés) que não desperta nenhuma cobiça material imediata, que não detém e ostenta nada além de palavras (as Leis de Deus), logrará inspirar os demais a se *identificarem* com ele? Já próximo do

final de seu longo ensaio, Freud passa a tentar fornecer umas primeiras pistas de resposta:

Todos os progressos desse tipo na espiritualidade têm por resultado intensificar o sentimento de si que tem a pessoa, torná-la orgulhosa, de modo que ela se sente superior às outras, que permaneceram presas à sensorialidade. Sabemos que Moisés tinha incitado nos judeus o orgulho de ser um povo eleito; devido à desmaterialização de Deus, um novo elemento precioso se junta ao tesouro secreto do povo. Os judeus convertiam a sua orientação em favor dos interesses espirituais: o malogro político da nação lhes ensina a estimar em seu justo valor a única posse que lhes tinha restado, seus escritos (Freud, 1912, p. 193).

A motivação do povo judeu em aceitar e suportar a renúncia pulsional proposta (ou imposta) por Moisés viria então de uma “intensificação de si” que ganhariam em contrapartida. Esta corresponderia precisamente a “um ganho de prazer”, a uma “satisfação substitutiva”, pela via do supereu:

(...) enquanto a renúncia pulsional, por razões externas, é somente marca de desprazer, por razões internas, por obediência ao supereu, tem um outro efeito, econômico. Ela envia também ao eu (...) uma satisfação substitutiva (...). O eu se sente elevado e torna-se orgulhoso da renúncia pulsional, como de uma performance plena de valor. (...) Pode-se dizer que o grande homem é precisamente a autoridade pelo amor de quem se consegue tal ação e, porque o grande homem ele mesmo deve sua eficiência à sua semelhança com o pai, não é de se surpreender que, em psicologia de massas, é-lhe incumbido o papel do supereu. Isso, portanto, valeira igualmente para o homem Moisés em relação ao povo judeu (p. 195-196).

O grande homem, no sentido mosaico, é a autoridade pelo amor de quem renuncia-se

às pulsões diretamente sexuais, para ir-se ter uma satisfação substituta narcísica. Trata-se daquela satisfação, para falar com as poéticas palavras de Nietzsche, que goza o “‘bom demais’ para esse mundo”, o “bicho que se tornou divino”, que “respira o ar das alturas”, que “antes plana sobre a vida do que nela pousa”¹⁶. Esse líder, que exorta seus discípulos na direção desse tipo de satisfação, Freud parece continuar pensando nos mesmos termos do texto de 1921 (sem o qual não poderia haver massa artificial): um único objeto encarna um ideal de eu coletivamente compartilhado por um conjunto de indivíduos que se anseiam igualmente amados por *um* só. No contexto daquele texto, no entanto, o elemento que fornece a explicação derradeira de toda estrutura argumentativa é a imago do pai totêmico –o sentimento ambivalente que de algum modo remanesceria latente em todos os indivíduos–.

Mas a imago de Moisés é diferente. Ele é o líder que exorta seus discípulos a não adorarem nada e nem ninguém que tenha forma sensível, apenas a Lei pura, a dominarem-se a si mesmos, a jamais cederem à tentação da idolatria. Note-se o paradoxo: Moisés é líder, um grande homem, na medida mesma em que é aquele cujas relações com o Deus desmaterializado sejam as mais diretas. Sua vida de desprendimento do poder, de extrema austeridade material, é a prova disso. O que temos, portanto, é o líder que aparece enquanto tal à contracorrente: por não reconhecer um determinado poder estabelecido e se contrapor a ele; por dizer “todo o existente está corrompido, a verdade está n’outro lugar”; por fazer da escolha que fez (de abandonar todas as vantagens que dispunha para ir viver voluntária e deliberadamente na austeridade, seguindo a Lei de Deus) a inequívoca prova da autenticidade daquilo que prega para os outros. Insistamos: não mais o pai primordial que fizera uso da força física para monopolizar as mulheres e os bens, fazendo-se posteriormente amado e imitável por ostentar essas posses, e sim o pai que fez uso de sua força espiritual/moral para, ao contrário, renunciar a tudo e se fazer amado e imitável exatamente pela tenacidade com que fez isso. Moisés é esse segundo tipo de pai, que também é capaz de fundar um povo.

¹⁶ Ver *Terceira Dissertação (Que significam ideais ascéticos?) de Genealogia da Moral* (NIETZSCHE, 2011 §1, §2, §5, §11).

Freud reitera que o grande homem influencia seus contemporâneos muito mais pela sua personalidade do que pela ideia pela qual ele se engaja:

(...) o grande homem influencia seus contemporâneos de duas maneiras, pela sua personalidade e pela ideia pela qual ele se engaja (...). Às vezes – e é certamente o caso mais original dos dois – a personalidade age por si e a ideia desempenha um papel muito reduzido (Freud, 1912, p. 27).

O fato de a personalidade do homem Moisés agir “por si”, fazendo com que a “ideia pela qual ele se engaja” já nem seja em si tão importante, significa que os meios passam a prevalecer sobre os fins. A coisa em si que se busca atingir (um certo número de privilégios e benesses, no caso do pai totêmico) passa a ser menor do que o *como* se busca (uma certa disposição pessoal que se coloca austeramente à prova). O ideal mosaico é uma terra ainda inexistente, apenas prometida. Para alcançá-la, é preciso crer em (e orientar-se por) um deus abstrato (“sem rosto”), que não oferece a própria imagem à idolatria. A liderança de tipo mosaico é marcada por este paradoxo: aquele que se levanta entre os demais para reprovar a idolatria de qualquer autoridade mundana - exortando cada um a ir ter diretamente com a divindade abstrata - é ele mesmo idolatrado, pelo ardor com que se levantou para fazer isso. Em outras palavras: Moisés não pode fazer as pessoas a quem prega aquiescerem ao princípio de que não se deve adorar a nenhum rosto senão atraindo seus olhares para o seu próprio. Aqui Freud aquiesce à visão de que o humano estaria sempre fadado a primeiro passar pela mediação de uma personalidade, pela adoração de alguém de carne e osso, por uma relação afetiva concreta, antes de ascender à abstração de uma religião - às “leis de Deus”, no caso da traição judaica.

Traduzindo para o campo político, o derradeiro ensinamento freudiano parece ser o seguinte: o amor pelas entidades ou valores mais abstratos e despersonalizados (seja um Deus, a Razão, a República, a Constituição, o Estado de Direito, a institucionalidade, etc.) começaram, em algum momento fundador da história da

humanidade, pela via da adoração direta de uma personalidade viva que encarnava concretamente em suas atitudes e forma de vida esses valores, e com a qual um séquito de outros vão passando a entreter relações afetivas (de identificação) e tentando imitar. Em se tratando do pai totêmico, a força de atração dessa personalidade provém, em última instância, do fato de esse pai apresentar-se de antemão como o todo poderoso - em suma, como o detentor do poder político. A concentração do poder político é a explicação do porquê de o líder totêmico se fazer admirado mesmo depois de morto. Já o líder mosaico pretende a proeza de formar uma massa artificial sem “indicar a autoridade que fornece a norma do que deve ser estimado como superior” (Idem. p. 196).

Como os homens viverão - psiquicamente, mas também (e, sobretudo) no mundo prático –em não havendo mais qualquer autoridade personalista que lhes ofereça a imagem concreta do que deve ser estimado como superior? Como viverão em sociedade se este novo tipo de líder que lhes aparece deixa vazio o seu próprio trono, insistindo em que este assim o permaneça?

Na última sessão da terceira parte do ensaio de 1939¹⁷, Freud supõe que o povo judeu, em um primeiro momento, teria rejeitado a religião de Moisés (esta que lhes demandara o impossível), chegando a aventar a hipótese, apoiado nos seus pressupostos sobre a relação ambivalente com o pai, de que aquele teria sido assassinado pelos seus seguidores. A adesão teria ocorrido apenas *a posteriori*, progressivamente¹⁸. Em tempos arcaicos, uma espécie de pré-povo, não suportando a dura doutrina imposta por seu líder, teria matado este. Porém, ao longo dos séculos subsequentes, fora ruminosamente se identificando (se organizado concretamente enquanto massa artificial) em torno exatamente do Deus único, supostamente imaterial, pregado por sua antiga e esquecida vítima. Acontece que esse Deus não tinha nada de imaterial originalmente. Tinha nome, rosto e forte personalidade. Esse Deus seria um substituto do homem Moisés, seria à

¹⁷ Seção G (*A verdade histórica*).

¹⁸ “A religião de Moisés não surtiu plenamente seu efeito sobre o povo judeu senão uma vez tornada tradição” (Idem. p. 206).

imagem e semelhança deste.

Isso quer dizer que não acreditamos que exista um grande e único deus, mas que existiu, nos tempos originários, uma pessoa única que devia parecer excessivamente grande e que, elevada ao lugar de divindade, se fez em seguida retornar à lembrança dos seres humanos (Freud, 1912, p. 208).

Não o homem como imagem e semelhança de Deus, mas o inverso. Eis o índice do fracasso das pretensões mosaicas. As relações diretas entre cada fiel que constitui a massa e a Abstração pura nunca ocorreram. Ao contrário, na origem do Deus único e abstrato dos judeus está um homem de carne e osso. Freud sugere que a ambivalência (amor e severidade) que caracteriza Deus do Hexateuco seria a personalidade projetada do homem Moisés. Por um lado, amante irrestrito de seus discípulos escolhidos, por outro, severo admoestador dos que não provaram suficientemente suas fés. Ambas essas faces do mesmo homem-Deus seriam imprescindíveis para alimentar, pela via do supereu, a satisfação narcísica de aparecer na posição distinta de escolhido.

Moscovici (Op. Cit.) apreende o interdito mosaico (de se adorar imagens) como uma espécie de apelo à autonomia dos indivíduos ou de anátema ao culto à personalidade. Esta última tendência caracterizaria a identificação de tipo totêmico, um tipo mais arcaico de identificação psíquica:

Quem quer que aplique e respeite esse interdito [o de não adorar as imagens] desvia seu olhar das figuras que vão e vêm para lhes volta-lo às realidades invisíveis. Sua orelha se levanta para captar o sentido e não o som das palavras. Pois, o importante segue sendo o que é dito e não o como é dito. Enfim, o que os homens devem admirar e respeitar são ideias superiores e não indivíduos que as incarnem. (...) Fazendo o interdito figurar como uma medida do progresso da cultura e da inteligência, Freud faz da avidez de imagens, de adulação e de homenagens suntuosas o sinal de uma regressão e de um retorno aos instintos

primitivos. A regressão se observa numa substituição que se opera: no lugar de obediência impessoal àquilo que representa o líder (deus, religião, doutrina social, etc.), obediência pessoal a ele mesmo e ao seu nome (p. 513-514).

Nesse sentido, o líder totêmico e a sua vontade são a Lei. O líder mosaico apenas aponta para esta última, abaixo da qual ele próprio se coloca - fazendo, com este gesto, um apelo à espiritualidade pura: “Uns [os líderes mosaicos] querem identificar a massa à uma religião, à uma ideia, e se apagam por detrás dela; os outros [os líderes totêmicos] querem identificar a massa a eles mesmos, se colocar no seu centro” (Moscovici, Op. Cit. p. 515). A Lei passa a ser a palavra fria ou os princípios gerais que tomam o lugar das formas, dos sons, do corpo, etc. Em termos políticos: imago do líder totêmico está para o personalismo característico dos regimes autocráticos, tal como a imago do líder mosaico está para a impessoalidade, característica da democracia regida pelo Estado de Direito e pelas instituições fortes. Uma associação entre o ideal da impessoalidade democrática (segundo a qual quem governa não é ninguém, mas o frio império das leis e das instituições) e o tipo mosaico de identificação com pai passa a ser sugestiva.

Outrossim, a fórmula lefortiana adotada por Laclau e Mouffe segundo a qual a característica do regime democrático é a do poder como lugar vazio (no sentido de já estarem vetadas quaisquer metanarrativas acerca do social que pretendam pacificar este e remover-lhe os intrínsecos antagonismos) parece convergir com o tipo *mosaico* de identificação com o líder, se deslocarmos a análise para o nível metapsicológico. Pois, se nos for permitido este quase paradoxo, Moisés é “O objeto [que] põe-se a substituir [um] ideal do eu” (Freud, 2010a p. 50) anti-idealista por definição. Pois trata-se do objeto que admoesta aqueles que caem na tentação de adorá-lo ao invés de adorar ao próprio *Iahweh*, que “não tem rosto” - ou seja, que é um ideal indeterminado, incógnito, vazio, cujo acesso não é claro e, portanto, não se partilha, mas se dá no silêncio interior de cada crente.

Dado que Mouffe busca em uma teoria dos afetos as condições para a possibilidade de construção de um “espaço simbólico comum” condizentes com a

política democrática, então afirmamos: o tipo de identificação psíquico-afetiva requerida pelo método democrático de formação de hegemonia (de formação de uma *künstliche masse*, nos termos freudianos) é aquela que só pode vir a se dar com um líder à contracorrente: que é rebelde às instituições vigentes (que se recusa ao consenso imposto por estas últimas, ou seja à “democracia de consenso”), mas que, ao mesmo tempo, manifesta a verdade de sua causa por meio de seu próprio exemplo pessoal, de austeridade, abnegação e, no limite, sacrifício. Na contingencialidade contemporânea, trata-se do líder que recusa o marasmo do consenso e da “pós-política” (e neste sentido ele é tendencialmente anti-institucional), mas este enfrentamento das instituições vigentes jamais é de tipo fascista/autocrático. Pois, embora fustigando e quase invadindo “o território da tolerância e do respeito das ideias e do modo de vida dos outros” (Bobbio, Op. Cit. 91) com a sua rudeza e intransigência, ele é aquele que acaba por “deixar o outro ser ele mesmo” (p. 79). A forma como o líder mosaico à contracorrente expressa a verdade do seu ideal-significante-vazio é colocando à prova, como um mártir, o próprio corpo que expia a violência dos outros ao invés de cometê-la.

Referencias bibliográficas

- Bíblia Sagrada (2015). *Bíblia de Jerusalém*. 10ª Edição. (Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais; tradução das introduções e notas de *La bible de Jérusalem*, 1998, dir. “*École biblique de Jérusalem*”). Paulus.
- The Holy Bible (2009). *Jerusalem Student Bible*. Koren Publishers.
- Bobbio, Noberto (2004). *Le sage et la politique: Écrits moraux sur la vieillesse et la douceur*. (Pierre-Emmanuel Dauzat et Denis Trierweiler, Trad.). Éditions Albin Michel.
- Freud, Sigmund (2010a). *Psychologie des masses et analyse du moi*. PUF.
- Freud, Sigmund (2010b). *L’homme Moïse et la religion monothéiste*. PUF.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2001). *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Verso.
- Laclau, Ernesto (2013). *Razão populista*. (Tradução: Carlos Eugenio Marcondes de Souza, Trad.). Três Estrelas.
- Lyotard, Jean-François (1979). *La condition post-moderne: rapport sur le savoir*. Minuit.

- Mouffe, Chantal (2000). *The democratic paradox*. Verso.
- Mouffe, Chantal (2015). *Sobre o político*. (Fernando Santos, Trad.). Martins Fontes.
- Mouffe, Chantal (2020). *Por um populismo de esquerda*. (Daniel de Mendonça, Trad.).
Autonomia Literária.
- Montaigne, Michel (2007). *Essais*. Éditions Arléa, Paris.
- Moscovici, Serge (2009). *L'âge des foules : un traité historique de psychologie des masses*. Bruxelles : Les Éditions Complexe. Collection Historiques. Édition numérique réalisée à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.:
http://classiques.uqac.ca/contemporains/moscovici_serge/age_des_foules/age_des_foules.pdf
- Nietzsche, Friedrich (2011). *La Généalogie de la morale*. In : Friedrich Nietzsche : Œuvres philosophiques complètes (Tome VII). Éditions Gallimard, Paris.
- Platão (2015). *Apologia de Sócrates* (bilingue). (Carlos Alberto Nunes, Trad.). Edufpa, Belém.
- Platão (2015). *Críton* (bilingue). (Carlos Alberto Nunes, Trad.). Edufpa, Belém.
- Platão (2002). *Gorgias* (bilingue). Les Belles Lettres (Classiques en poche), Paris.
- Rabinovitch, Gérard; Nouss, Alexis; Moreau, Thibault; Wolkowicz, Michel Gad (et al.) (2012). *Psychologie de masse, aujourd'hui*. Les éditions de Rosiers (Collection Schibboleth Actualité de Freud), Sèvres.
- Schmitt, Carl (1976). *The concept of the political*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Zagrebelsky, Gustavo (1996). *La crucifixión y la democracia*. (Atilio Pentimali, Trad.) Editorial Ariel, Barcelona.