

CAPÍTULO X

Complexidade, democracia e populismo

Leonardo G. Rodríguez Zoya*

1. Introdução[#]

O centenário de Edgar Morin desafia profundamente o pensamento e o coração de quem viu nossa aventura vital e intelectual marcada pela obra do filósofo francês. Com toda legitimidade, cabe perguntar qual é o futuro do pensamento complexo para além dos escritos do autor de *O Método*, e qual é o nosso papel, como intelectuais, na construção desse futuro. Claro que essa ideia de futuro não é autoevidente, mas deve ser pensada, imaginada e problematizada. Ora, há duas dimensões do futuro de uma obra intelectual que devem ser consideradas: o futuro acadêmico e o futuro sociopolítico. O trabalho intelectual no plano científico e filosófico pode, sem dúvida, contribuir para regenerar e expandir o pensamento de Edgar Morin no âmbito acadêmico, mas isso não implica automaticamente o desenvolvimento social e político do pensamento complexo. Este último tem a ver, antes, com as consequências práticas que o paradigma da complexidade pode ter para os atores sociais que vivem, pensam, agem e decidem no mundo. O século de vida de Edgar Morin nos desafia com um profundo desafio: Como contribuir

* Pesquisador do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (CONICET) da Argentina e do Instituto de Pesquisas Gino Germani da Universidade de Buenos Aires. Professor Universitário (Universidade de Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero, Universidad Nacional General Sarmiento – Instituto de Desenvolvimento Econômico e Social, entre outros). Endereço postal: Uriburu 950, 6º, Box 1, Cidade Autônoma de Buenos Aires, C1114AAD, Argentina. Tel. +54 9 11 5001 8099. E-mail: leonardo.rzoya@rzoya@gmail.com.

[#] Este trabalho foi publicado originalmente em espanhol na revista *Gazeta de Antropología*, <http://www.gazeta-antropologia.es/>, ISSN: 0214-7564. Agradeço a Benedito Monteiro pela revisão e correção da tradução do trabalho.

para o desenvolvimento teórico e prático do pensamento complexo no mundo acadêmico e no mundo social?

Certamente, a relação entre as construções intelectuais e a realidade sociopolítica é complexa, incerta e ambígua, pois, como disse Heinrich Heine: “Conceitos filosóficos nutridos no silêncio do estudo de um acadêmico podem destruir toda uma civilização”. O poeta Hölderlin permite que a profecia de Heine seja relativizada porque “onde está o perigo, também cresce o que o salva”. O pensamento complexo permite reformular o dizer de Heine por meio da poesia de Hölderlin da seguinte forma: conceitos filosóficos alimentados no polêmico diálogo de ideias contrárias podem regenerar toda uma civilização. Essa máxima propõe um horizonte pragmático para o qual este trabalho pretende contribuir: abrir a obra de Edgar Morin a um diálogo controverso com tradições de pensamento que o autor de *O Método* articulou fracamente no desenvolvimento de sua obra. Não é um desafio digno de celebrar a vida profissional do pensador centenário?

Lidar seriamente com esse desafio exigiria desenvolver um programa de pesquisa transdisciplinar em pensamento complexo que articulasse a multidimensionalidade da obra de Edgar Morin com os problemas mais atuais da ciência, da filosofia, da educação, da política, da ética, do direito, da economia, da ecologia e da cultura, entre outros vastos campos com os quais o trabalho singular de Morin construiu vínculos criativos e originais. É claro que defrontar com rigor esse desafio não é obra de um indivíduo, mas de uma comunidade de pensamento complexo. Este trabalho sustenta esse horizonte, considerando um objetivo específico: problematizar a democracia desde um polêmico diálogo da filosofia do pensamento complexo com a filosofia liberal e a filosofia populista (Figura 1).

A razão de focar a análise nessas três filosofias se deve a várias considerações: (i) Embora a política constitua uma preocupação estruturante do pensamento de Edgar Morin (Morin 1976, 2002, 2004, 2009), seu trabalho não desenvolveu um diálogo sistemático com a filosofia política. (ii) Há evidências de um diálogo fraco entre a teoria da democracia e a teoria da complexidade em geral e com o pensamento complexo em particular. Embora alguns autores como Zolo (1992) tenham avançado nessa direção, eles restringiram suas propostas à democracia liberal, excluindo o populismo de seu campo de análise. (iii) Por outro lado, as teorias do populismo não estabeleceram pontes de conexão com a abordagem da complexidade. (iv) Embora vários estudos tenham abordado a tensão entre populismo e liberalismo (Aboy Carlés 2016; Bazzicalupo 2016), eles não analisaram essa controvérsia considerando os conceitos da teoria da complexidade. (v) Para além das abordagens críticas e defensoras do populismo, constitui o maior

adversário teórico e prático das instituições democráticas liberais. Nesse quadro problemático, cabe perguntar como os conceitos epistemológicos e antropológicos do pensamento complexo de Edgar Morin podem contribuir para problematizar o liberalismo, o populismo e sua concepção de democracia.

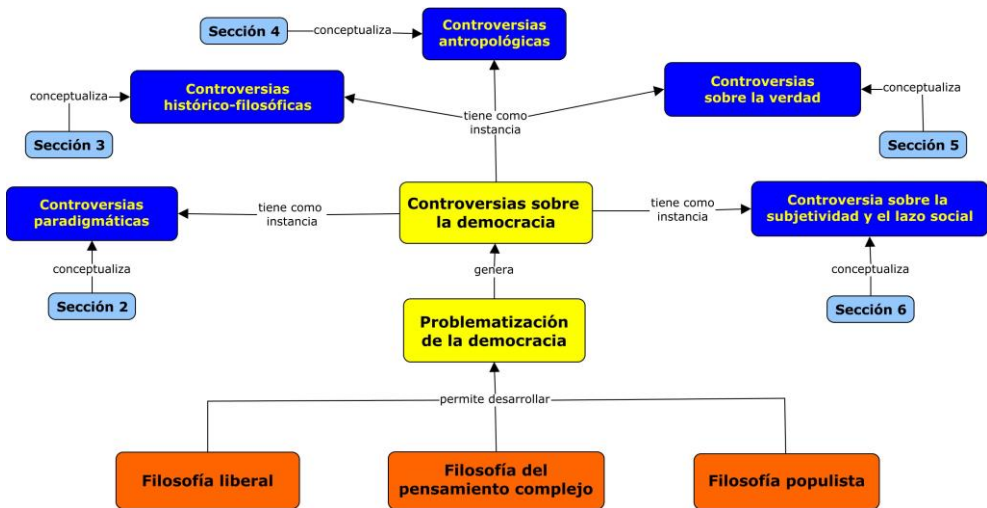


Figura 1. Estrutura argumentativa e controvérsias sobre democracia

Para realizar o objetivo proposto, a estratégia deste trabalho está organizada da seguinte forma: a seção 2 analisa a controvérsia entre liberalismo e populismo, considerando o conceito de paradigma de Edgar Morin. A seção 3 problematiza ambas as filosofias políticas no marco da controvérsia histórico-filosófica entre modernidade e contrailuminismo. A seção 4 desenvolve um diálogo controverso entre os pressupostos antropológicos da filosofia liberal e da filosofia populista com a antropologia da complexidade humana teorizada por Morin. A seção 5 mobiliza o conceito moriniano de paradigma para analisar a controvérsia entre racionalidade política liberal e populista em relação ao problema da verdade. A seção 6 problematiza o modo de subjetivação da racionalidade populista e liberal em um diálogo polêmico com o pensamento complexo. Por fim, a seção 7 integra e sintetiza algumas lições aprendidas e diretrizes para trabalhos futuros.

2. Controvérsias paradigmáticas

O conceito de paradigma na obra de Edgar Morin (1998) tem um significado teórico diferente do que recebeu no campo da linguística estrutural com Saussure (1978) e da filosofia da ciência a partir da obra de Kuhn (1999). Na obra de Morin, o conceito de paradigma não se reduz ao campo científico ou linguístico, mas inclui o campo psicocognitivo, histórico-cultural e sociopolítico. A Figura 2 apresenta um esquema que sintetiza a organização conceitual da teoria moriniana dos paradigmas, cuja formulação mais consistente se encontra no Volume IV de *O Método* (Morin 1998). A conceituação inicial do termo paradigma integra duas dimensões teóricas: (i) compreende “os conceitos fundamentais ou categorias orientadoras da inteligibilidade” e (ii) determina as “relações lógicas de atração/repulsão entre esses conceitos ou categorias” (Morin 1998: 218).

O paradigma é um conceito epistemológico que nos permite problematizar a gênese, a organização e a mudança de sistemas de pensamento que estruturam uma visão de mundo e influenciam nossos modos de pensar (dimensão psicocognitiva), de conhecer (dimensão epistêmica), de falar (dimensão discursiva), agir (dimensão pragmática) e sentir (dimensão emocional) (Morin 1990). Da mesma forma, o paradigma permite problematizar a relação recursiva que existe entre práticas sociais, pensamento e realidade, isso significa que um paradigma é, ao mesmo tempo, produto e produtor da organização da ação, do pensamento e da realidade. Como produto, um paradigma é o resultado emergente de práticas sociais em um processo histórico, social e cultural. Como processo produtivo, um paradigma é um gerador e organizador de conhecimentos, de discursos, de teorias e de conceituações. Deve-se notar que um paradigma é polienraizado na cultura de uma sociedade, na estrutura cognitiva dos indivíduos e na linguagem, por isso Morin defende que “os indivíduos sabem, pensam e agem de acordo com paradigmas culturalmente inscritos neles”. (Morin 1998: 218). Consequentemente, os paradigmas constituem racionalidades ou estilos de pensamento historicamente construídos que se manifestam como a forma natural de pensar e de raciocinar. Em uma palavra, a teoria dos paradigmas de Morin é uma teoria complexa de racionalidade e de estilos de pensamento.

Morin elabora o conceito de um grande paradigma para especificar um padrão organizacional comum à organização da sociedade, do conhecimento, da economia e da política (Morin 1998: 224-244). Morin elabora o conceito de um grande paradigma para especificar um padrão organizacional comum à organização da sociedade, conhecimento, economia e política (Morin 1998: 224-244). Para Morin, a modernidade lançou as bases para um paradigma de

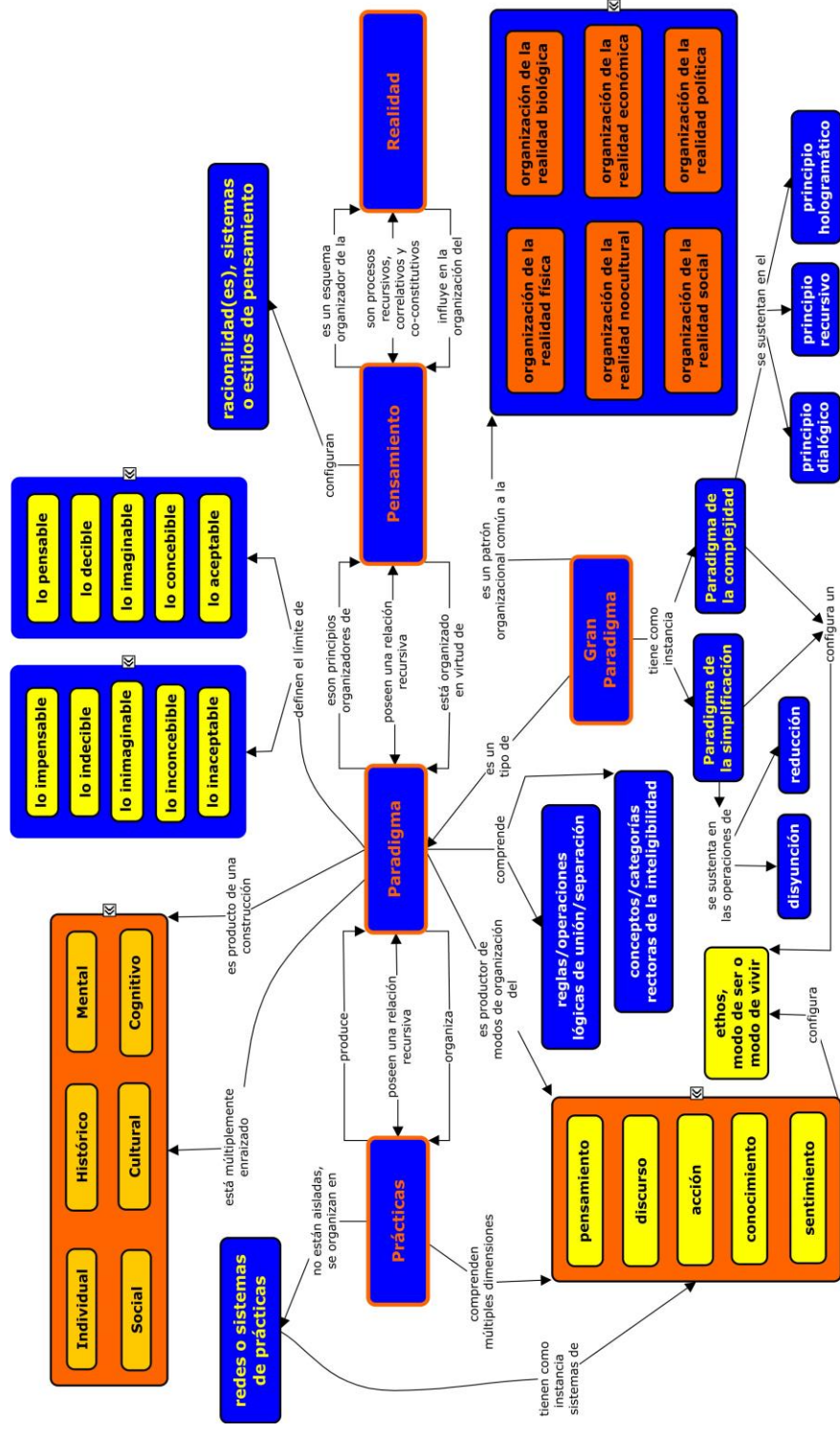


Figura 2. Mapa conceptual sobre paradigmas. Fuente: realización do autor

simplificação organizado em duas operações lógicas orientadoras: disjunção e redução (Morin 1984: 357-359). Enquanto a primeira afirma que é preciso separar para conhecer, a segunda postula o reducionismo analítico (decomposição do todo em partes) ou o reducionismo holístico (subordinação da parte ao todo). A simplificação como grande paradigma do Ocidente é um padrão organizacional que modelou uma forma de organização socioeconômica (capitalismo), organização política (o Estado Nação), produção do conhecimento (ciência clássica) e organização do conhecimento (separação entre ciência e filosofia e disciplinas). O paradigma de simplificação define a racionalidade que organiza as estruturas do conhecimento e o sistema-mundo capitalista (Wallerstein 2005).

Diante da hegemonia paradigmática da racionalidade simplificadora, Morin propõe o desenvolvimento teórico e prático de um paradigma da complexidade, que se baseia em três princípios organizadores. (i) O princípio dialógico: problematiza a dialética ao conceber contradições que não podem ser superadas em uma síntese (Morin 1988: 109-110). (ii) O princípio recursivo: postula uma causalidade iterativa de um processo auto-organizado “no qual produtos e efeitos são, ao mesmo tempo, causas e produtores daquilo que os produz” (Morin 1990: 106). (iii) O princípio hologramático: postula uma relação de duplo vínculo entre o todo e as partes, segundo a qual “o todo está na parte, que está no todo” (Morin 1990: 108), o que permite uma compreensão reducionista de complexidade organizacional. O desenvolvimento da ideia de complexidade como paradigma é indissociável da formação de uma racionalidade capaz de “separar o que está unido” e “unir o que está separado” (Morin 1988: 129), razão pela qual “o pensamento complexo é o pensamento que religa” (Morin 2006: 218) já que “preconiza a aproximação, sem deixar de distinguir” (Morin 1996: 14).

Ora, enquanto o paradigma da simplificação constitui os princípios de organização do sistema de pensamento moderno, o paradigma da complexidade expressa os princípios de organização de um sistema de pensamento emergente, ou seja, não constituído, mas em processo perene de formação. A ideia de complexidade é um paradigma nascente no campo epistemológico da ciência, “mas ainda não se enraizou como paradigma na cultura” e na política (Morin 1998: 243), ou seja, “no seio da política, da sociopolítica, da organização e no coração da “organização noocultural” de nossa civilização (Morin 1998: 225). No entanto, na medida em que o conceito de paradigma se situa na “governança dos princípios do pensamento e no seio dos sistemas de ideias” (Morin 1998: 221), pode-se inferir que toda teoria e toda filosofia social e política têm uma organização paradigmática. Em virtude disso, é relevante problematizar a organização paradigmática da

filosofia liberal e populista. De fato, tanto o liberalismo quanto o populismo podem ser entendidos como estilos de pensamento ou racionalidades políticas, ou seja, paradigmas, no sentido moriniano do termo, que influenciam modos de pensar, de saber, de falar e de agir politicamente.

Por um lado, Foucault (2007, 2011) propôs conceber o liberalismo não como uma teoria, uma ideologia ou uma doutrina econômica, mas como uma racionalidade de governo, ou seja, uma arte de conduzir comportamentos que organizam sistemas de discurso e de ação. Por outro lado, para Laclau, o populismo é uma racionalidade, ou seja, “uma lógica social, [...] uma forma de construir o político” (2005: 11). Pergunta-se qual é a relação entre liberalismo e populismo com o paradigma da simplificação e da complexidade teorizado por Morin. Em outras palavras, qual é o estilo de pensamento que anima a racionalidade liberal e a racionalidade populista. Nossa hipótese é a de que o liberalismo e o populismo são fenômenos sociohistóricos complexos, mas em seu desenvolvimento prático e discursivo se manifesta a predominância de um paradigma de simplificação na política.

O princípio paradigmático do populismo consiste, segundo Laclau (2005: 110), na “divisão dicotômica da sociedade em dois campos antagônicos, irreduzíveis, incompatíveis e mutuamente exclusivos” que produzem a fratura do espaço comunitário. A racionalidade populista baseia-se em duas operações do paradigma da simplificação: redução e disjunção. Por um lado, o populismo coloca uma concepção reducionista do povo “pela qual uma particularidade assume um significado universal” (Laclau 2005: 95), é nisso que consiste a hegemonia, entendida como “um tipo de relação política” (Laclau e Mouffe 1987: 185). A democracia populista afirma-se como democracia hegemônica e, portanto, como forma reducionista de democracia, já que o “povo” do populismo [requer] uma *plebs* —a menos privilegiada— que pretende ser o único *populus* legítimo —o corpo de todos os cidadãos—” (Laclau 2005: 108). A consequência lógica da concepção reducionista do povo é a exclusão de outros cidadãos. Portanto, o populismo é uma forma de reducionismo político que produz desunião social.

Por outro lado, a racionalidade populista opera uma disjunção política cuja essência é o antagonismo amigo/inimigo herdado do modelo de pensamento político de guerra de Schmitt (Negretto 1995). O antagonismo estabelece “os limites da sociedade, a impossibilidade de esta constituir-se plenamente” (Laclau e Mouffe 1987: 169) e “impede a total totalização da sociedade” (Mouffe 2014: 21). Essa disjunção antagônica é crucial para a construção do povo do populismo, pois não é substância nem essência, nem se constitui a priori, nem se refere a uma realidade objetiva. Pelo contrário, a construção do povo é o resultado da articulação complementar de duas lógicas

opostas: a lógica da diferença e a lógica da equivalência (Laclau e Mouffe 1987: 173). Assim, “a questão política fundamental [é] como articular as diferenças” de demandas sociais heterogêneas “para criar uma cadeia de equivalências entre as diferentes lutas” (Mouffe 2014: 135). O antagonismo é o que produz a disjunção, pois gera uma fronteira de exclusão radical que fratura o espaço social em dois campos dicotômicos mutuamente excludentes: amigo/inimigo, povo/antipovo, nação/oligarquia, grupos oprimidos/grupos dominantes. A disjunção é uma operação constitutiva da racionalidade simplificadora do populismo, pois se o antagonismo desaparece, a fronteira de exclusão que divide dicotomicamente a sociedade se dissolve e “o ‘povo’ como ator histórico se desintegra” (Laclau 2005: 117). Concluindo, o populismo é um fenômeno sociopolítico complexo que produz uma racionalidade política simplificadora a partir da redução e da disjunção social.

3. Controvérsias histórico-filosóficas

Devemos abordar a psicogênese e a sociogênese do pensamento liberal e do populista em um diálogo controverso com o pensamento complexo, o que significa inscrever essas três filosofias na história do pensamento. A dialética das durações do tempo histórico destacada por Braudel (1968), a curta, a média e a de longa duração, permite conceber o liberalismo, o populismo e o pensamento complexo como eventos, conjunturas e estruturas na história do pensamento e da filosofia, e na história social e política.

A atualidade da controvérsia entre liberalismo e populismo, como formas antagônicas de pensar a democracia e a ordem sociopolítica, faz parte de um processo sociohistórico de longa duração que se enraíza na disputa filosófica entre o discurso da modernidade e o do contrailuminismo (Berlin 2019b; Habermas 2008). Enquanto o primeiro procura conceber “tudo o que os homens têm em comum, [o segundo] enfatiza tudo o que há de diferente neles” (Sebrelli 1992: 21). Se o século XVIII é considerado a Era do Iluminismo, por sua contribuição para a constituição da filosofia do Iluminismo (Cassirer 1972), também deve ser reconhecido como a Era do contrailuminismo e do nascimento da filosofia irracionalista e antimoderna, cristalizado no pensamento de Bonald e de Maistre, na França, de Burke, na Inglaterra, de Herder e Möser, na Alemanha (Sebrelli 1992). Pode-se dizer que a modernidade e o contrailuminismo nascem juntos, unidos em uma tensão dialética que anuncia a controvérsia entre a unidade e a diversidade humanas (Morin e Brigitte Kern 1999). Enquanto na modernidade tende-se a pensar na unidade sem diversidade, no contrailuminismo concebe-se a

diversidade cultural dos povos sem a unidade da raça humana. Isso fica bem evidenciado na disputa entre Kant e Herder sobre a filosofia da história no último terço do século XVIII. Enquanto Kant defendia uma ideia de história universal e de progresso histórico, Herder era “o principal proponente do particularismo antiuniversalista” (Sebrelli 2011: 13).

Como o liberalismo e o populismo se relacionam com essa controvérsia histórico-filosófica? Nossa hipótese é a de que o liberalismo é herdeiro da modernidade e da filosofia iluminista, enquanto o populismo é herdeiro da filosofia contrailuminista e antimoderna. Embora a ligação entre liberalismo e modernidade tenha sido amplamente estudada (Bobbio 2018; Sabine 1994), a relação entre populismo e antimodernidade é menos óbvia, mas, é crucial para entender nossa política atual.

Do ponto de vista sócio-histórico, o populismo como movimento político tem sua origem na segunda metade do século XIX, no Narodniki russo e no Partido Popular da América do Norte (Finchelstein 2018; Laclau 2005; Sebrelli 2012); mas, a gênese filosófica do populismo, como sistema de pensamento, deve ser rastreada até a atitude antimoderna da filosofia contrailuminista e da ideologia fascista. Berlin (2019b) analisou a importância do pensamento contrarrevolucionário de Joseph de Maistre na constituição do pensamento fascista; no entanto, esse autor considera que o populismo não é compatível com o fascismo (Berlin 1968). Em oposição à abordagem de Berlin, Finchelstein (2018) desenvolve uma análise histórico-crítica que mostra que “populismo e fascismo pertencem a uma história política e intelectual convergente” (2018: 126). Tentaremos mostrar o padrão que conecta filosoficamente o contrailuminismo com o populismo e este com o fascismo.

Os proponentes do populismo tendem a concebê-lo como uma forma de democracia radical que busca superar os limites da democracia liberal e da social-democracia (Laclau e Mouffe 1987; Mouffe 2019). Por outro lado, os críticos tendem a enfatizar que o populismo é uma patologia política que ameaça a democracia (Müller 2016; Rosanvallon 2020; Salmorán Villar 2020). Finchelstein argumenta que tanto apoiadores quanto detratores tendem a excluir o fascismo da teoria política do populismo (2018: 118). Em contrapartida, desenvolve uma sociogênese do populismo como fenômeno global e transnacional cuja história está ligada ao fascismo. A tese sociogenética postula que o populismo é a reorganização do sistema de pensamento fascista para tempos democráticos, após a derrota da Segunda Guerra Mundial. Especificamente, “o populismo é uma forma de democracia autoritária para o mundo da Guerra Fria: uma democracia capaz de adaptar a versão totalitária da política à hegemonia da representação democrática do

pós-guerra” (Finchelstein 2018: 38). No entanto, o populismo não se reduz ou não equivale ao fascismo, pois este busca instaurar a ditadura, opõe-se à democracia eleitoral e exalta a violência; enquanto o primeiro rejeita a ditadura e a violência física, buscando legitimidade por meios eleitorais. A originalidade do populismo consiste na maneira como reformulou o legado contrailuminado e autoritário do fascismo em uma chave democrática antiliberal.

Para Joseph de Maistre “o povo (a massa da humanidade) é uma criança [...] que precisa, acima de tudo, de um guardião [...] um diretor espiritual que controle sua vida” (Berlin 2019b: 135). Essa afirmação é contrária ao lema do Iluminismo formulado por Kant: “*Sapere aude!* Tenha a coragem de usar seu próprio entendimento!” (1994: 7). A modernidade é um processo de individuação que afirma a autonomia da razão para sair da “menor idade”, ou seja, a incapacidade de pensar “sem a direção do outro”. O contrailuminismo tem repercussões políticas para se pensar uma teoria do Estado porque, como aponta Bobbio, o oposto do Estado liberal não é o Estado absoluto, mas o Estado paternalista “que cuida de seus súditos como se fossem eternos menores e antecipa a sua felicidade” (Bobbio 2001: 134). Há três ideias que permitem relacionar o contrailuminismo ao fascismo e ao populismo. Primeiro, um traço anti-individualista e anti-intelectual, pelo qual a autonomia e a razão individuais são negadas. Em segundo lugar, a ideia do povo “como essência supraindividual, como entidade orgânica e ontológica” (Sebrelli 1992: 180). Terceiro, a necessidade de uma liderança e de uma autoridade que interpretem e guiem a unidade do povo-massa e liderem a nação.

Assim, para um contrailuminismo, como o de Maistre, “o homem, se deixado a si mesmo, geralmente é mau demais para ser livre” (Maistre, vol. VIII, p. 279 citado por Berlin 2019b: 166), então “o tecido social apenas se mantém unido quando os homens reconhecem seus superiores naturais” (Berlin 2019b: 152), conseqüentemente, “o que importa não é a razão, mas o poder” (Berlin 2019b: 163). Para o fascismo, “o indivíduo é nação e pátria [unida] às gerações numa tradição e numa missão” (Mussolini 1937: 1). Para o populismo, o indivíduo está subordinado à unidade orgânica do povo e da nação que o transcende (Sebrelli 1992; Zanatta 2021). Essa ideia percorre a tradição contrailuminista de Herder e de Maistre até o romantismo alemão. Este último afirma que “as nações [...] têm uma alma comum” (Berlin 2019a: 67), enquanto o primeiro postula que “todas as nações da terra [...] ele chama *Volksgesit*, um espírito da aldeia. O termo alemão *Volk* e o russo *narod* significam ao mesmo tempo “povo e nação”, que não têm equivalentes nas

línguas latinas e que, por meio de Gramsci, constituem o “nacional e popular” (Sebrelli 1992: 181).

Essa noção de pessoas é crucial para pensar o problema da liderança. Maistre sustenta que “toda a ordem social repousa, em última análise, em um único homem, o carrasco” (Berlim 2019a: 66), para o fascismo e o populismo que o homem é o líder. A trindade contrailuminada do populismo e do fascismo baseia-se na união entre a nação, o povo e o líder como um todo indissolúvel. Não há nação ou povo sem líder, pois ele é o único capaz de interpretar a alma coletiva da nação e garantir a unidade orgânica do povo. Assim, o fascismo “defendeu um tipo de liderança divina, messiânica e carismática que concebia o líder organicamente ligado ao povo e à nação” (Finchelstein 2018: 31). Para Mussolini “o fascismo é todo o povo italiano” (Zanatta 2014: 24). Da mesma forma, no populismo “a voz do povo só pode ser expressa pela boca do líder” e é nele “onde a nação e o povo podem finalmente se reconhecer” (Finchelstein 2018: 11).

O corolário é uma homogeneização unificadora do povo na qual não há lugar para a individualidade autônoma e divergente. O populismo contemporâneo postula que, uma vez reconhecida “a natureza ilusória da ideia de uma comunidade de indivíduos autônomos e racionais” (Mouffe 2020: 17-18), deve-se “aceitar que os “indivíduos” são meras entidades referenciais” (Mouffe 2019: 65). Seria um erro ver no populismo e no fascismo os inventores dessa negação do indivíduo, cuja gênese está ligada à tradição contrailuminista expressa por Maistre:

O governo é uma verdadeira religião. [...] Submetê-lo à discussão de cada indivíduo é destruí-lo. Só a razão da nação lhe dá vida, isto é, uma fé política. [...] A primeira necessidade do homem é colocar sua razão crescente sob o duplo jugo da Igreja e do Estado. Deve ser aniquilado, deve perder-se na razão da nação, para que se transforme passando da sua existência individual para outro ser (comunitário), como um rio que desagua no mar persiste realmente no meio das águas, mas sem nome ou identidade pessoal (Maistre, vol. I, p. 376 citado por Berlin 2019b: 143-144).

Para Berlin, o contrailuminismo é premonitório ao afirmar a “dissolução do indivíduo no Estado” (2019b: 144), que se realizará no fascismo e na fusão do indivíduo no povo que o populismo exige. A atitude da modernidade proclama que “o uso público da razão deve ser sempre livre, e é o único que pode produzir o esclarecimento dos homens” (Kant 1994: 8),

em contraste, a atitude contrailuminista do fascismo e do populismo sustenta que “o raciocínio, a análise, a crítica, abalam os alicerces e destroem o tecido da sociedade. Se a fonte da autoridade é declarada racional, o questionamento e a dúvida são desencadeados” (Berlim 2019a: 65). Assim, inverte-se a máxima iluminista formulada por Kant “raciocine tudo o que quiser, mas obedeça!”, na máxima populista que pode ser formulada como “obedeça sem raciocinar”, pois o povo é uma verdade emocional que não pode ser captada ou refutada por razão. Na medida em que o afeto toma o lugar da razão, o sentimento desloca a argumentação. Nem o povo, nem a nação, nem o líder são suscetíveis à crítica racional, assim, o populismo mostra a força do irracional na política. Como observou Berlin (2019b: 208), “as forças irracionais são, assim, colocadas acima dos racionais”, pois, “tudo o que é racional desmorona por que [...] é feito pelo homem: só o irracional pode durar” (2019b: 139).

Como o pensamento complexo se encaixa nesse conjunto de controvérsias histórico-filosóficas? O pensamento complexo situa-se em um diálogo controverso com a modernidade. Por um lado, a crítica paradigmática do Iluminismo permite a Morin argumentar que a razão moderna se afirmou como racionalismo simplificador, disjuntivo e reduutivo. Consequentemente, sua concepção de complexidade implica um afastamento inexorável do pensamento iluminista. Por outro lado, a obra de Morin está ligada à tradição moderna e esclarecida, pois a crítica da racionalidade nunca leva ao abandono da razão, mas à sua regeneração em um pensamento ou em uma razão complexa.

4. Controvérsias antropológicas

Toda filosofia política tem a sua essência em uma concepção de sociedade, de história e de seres humanos (Morin 2020). Interessa-nos investigar os pressupostos antropológicos da filosofia liberal e da filosofia populista para estabelecer uma relação controversa com a antropologia da complexidade humana teorizada por Morin (Gómez García 2003; Morin 2001a; Solana Ruiz 2001). O paradigma da simplificação estimulou uma compreensão disjuntiva e reducionista do ser humano, considerando a oposição Natureza/Cultura que decompõe a complexidade humana em disciplinas fragmentadas e incomunicáveis (Morin 1974). Antropologicamente, o pensamento simplificador “unifica abstratamente, anulando a diversidade [humana] ou, inversamente, justapõe a diversidade, sem conceber a unidade [humana]” (Morin 1990: 30). A primeira forma de

simplificação leva a um universalismo antropológico abstrato, a segunda a um particularismo antropológico antiuniversalista e concreto. Em contraste, a antropologia de Morin coloca o problema teórico da unidade complexa do ser humano, o que implica pensar em conjunto duas ideias contrárias: “a unidade do múltiplo e a multiplicidade do uno” (Morin 2001a: 73). De fato, há uma unidade antropológica da raça humana que consiste na “unidade genética da espécie, [...] a unidade cerebral do *Homo sapiens* [...] e a unidade psicológica e afetiva dos seres humanos” (Morin e Brigitte Kern 1999: 61). Mas também há diversidade humana nos âmbitos biológico, cultural, linguístico e individual. O ponto crucial para a antropologia complexa é a unidade múltipla do humano, pois “o tesouro da unidade humana é a diversidade humana, o tesouro da diversidade humana é a unidade humana” (Morin 2011: 48). Para teorizar a complexidade antropológica, Morin elabora um dispositivo conceitual que chama de “trindade humana”, segundo o qual o ser humano é uma relação dialógica entre três termos complementares e antagônicos: $\boxed{\rightarrow \text{indivíduo} \leftrightarrow \text{sociedade} \leftarrow \text{espécie} \leftarrow}$.

Além das diferenças que distinguem liberalismo e o populismo como racionalidades políticas antagônicas, ambos compartilham um reducionismo antropológico da relação indivíduo–sociedade–espécie. Ora, enquanto o liberalismo opera uma redução pelo polo individual, o populismo o faz pelo polo social. Nesse sentido, o primeiro é individualista e atomístico (Bobbio 2018), e o segundo é holístico e orgânico (Zanatta 2014). Com efeito, o liberalismo é paradigmaticamente tem a sua essência no reconhecimento e “crescimento progressivo da esfera da liberdade individual” e da autonomia (Bobbio 2018: 23), pelo que a sua concepção do ser humano é “individualista, conflitiva e pluralista” (Bobbio 2018: 41). Em contraste, o populismo afirma a primazia do todo sobre as partes e, em última análise, a subordinação do indivíduo à ordem comunitária. Assim como, para Aristóteles, o todo é anterior à parte, para o populismo o povo é anterior ao indivíduo. Este é um princípio paradigmático que o populismo compartilha com o organicismo em que “o indivíduo se confunde com o todo [formando] uma comunidade holística” (Zanatta 2014: 26), uma comunidade organizada (Perón 2019) ou uma comunidade corporativa (Mussolini 1937). Ao evocar a ideia de comunidade e de totalidade, o populismo “não é de forma alguma uma ideologia individualista, mas comunal” (Zanatta 2014: 21).

Concluindo, o liberalismo tem dificuldades levar a pensar a dimensão social e comunitária da existência humana, enquanto o populismo tem limitações em levar a pensar a liberdade e a autonomia do indivíduo. De fato, para o liberalismo toda construção coletiva é resultado de decisões

individuais, o que levanta o problema da impossibilidade de agregar preferências individuais em coletivas, como mostra Arrow (1950). Assim, a antropologia liberal tem dificuldade em compreender as propriedades emergentes de um sistema social como atributos não redutíveis a agentes individuais. Por outro lado, o populismo não pode pensar a liberdade individual fora da totalidade do povo. Nessa direção, a antropologia populista está genealógicamente ligada ao fascismo como uma concepção anti-individualista e antiliberal. Se para o fascismo “o indivíduo não existe, senão no Estado e subordinado às necessidades do Estado” (Mussolini 1937: 17), para o populismo o indivíduo não existe, senão no povo e nele se realiza sua liberdade. Se para o fascismo não há “indivíduo fora do Estado” (Mussolini 1937: 18), para o populismo não há indivíduo fora do povo. Assim, a antropologia populista funda um conceito de liberdade comunitária, considerando a negação da liberdade individual, o que permite conjecturar que o populismo é uma forma de heteronomia, pois a liberdade do povo exige que o indivíduo renuncie à sua autonomia.

O reducionismo individualista do liberalismo e o comunitarismo do populismo os impedem de abordar a dimensão antropológica da espécie: a identidade física, biológica, terrestre, ecológica e planetária da raça humana (Morin 2001a). O populismo só pode assimilar essa dimensão bioecológica e planetária da espécie na medida em que pode funcionar como princípio antagônico à divisão dicotômica do social, ou como demanda heterogênea a ser articulada no campo popular. Por sua vez, o liberalismo só pode incorporar essa dimensão considerando critérios de racionalidade econômica, ou seja, como recurso natural e como custo ecológico. Nem o populismo nem o liberalismo podem levar a pensar que a “Terra é um todo complexo físico/biológico/antropológico” (Morin e Brigitte Kern 1999: 68) que constitui o lar da vida e da humanidade. A antropologia restrita do liberalismo e a do populismo permanecem ancoradas no paradigma da disjunção Natureza/Cultura, seu antropossociocentrismo as impede de levar a pensar a solidariedade ecológica da Terra, da vida e da humanidade; e o destino planetário comum da humanidade (Morin e Brigitte Kern 1999). Em contraste, a filosofia do pensamento complexo permite superar simplificações antropológicas liberais e populistas ao afirmar que “todo desenvolvimento humano significa o desenvolvimento conjunto da autonomia individual, da participação comunitária e do sentimento de pertencimento à espécie humana” (Morin 2001b: 54).

5. Controvérsias sobre a verdade

Qual é a relação entre política e verdade, e, mais especificamente, entre verdade e democracia? Como a racionalidade política liberal e a populista se relacionam com o problema da verdade? O ponto de partida de nossa argumentação é o de que a relação entre verdade e racionalidade política é um problema paradigmático, ou seja, diz respeito aos princípios organizadores de um sistema de pensamento. Na teoria moriniana, um paradigma não é nem verdadeiro nem falso, mas diz respeito ao conjunto de regras e princípios que “produz a verdade do sistema, legitimando as regras de inferência que asseguram a prova ou a verdade de uma proposição” (Morin 1998: 221). Isso significa que “os cânones e os critérios de validade e verdade [...] não são transcendentais” (Mills 1964: 145), mas, dependem do paradigma. Por esta razão, Morin argumenta que um paradigma tem autoridade axiomática e não é falível, embora as teorias e conceituações que dele dependem o sejam (Morin 1998: 222). O problema da relação entre paradigma e verdade diz respeito à “origem e caráter dos critérios dos quais a verdade e a validade dependem em um dado momento” (Mills 1964: 147). O problema paradigmático da verdade constitui o que Foucault (1992) conceituou como regime ou jogo da verdade, ou seja, o conjunto de regras que permitem produzir e discriminar entre o que é verdadeiro e o que é falso.

Nesse quadro de raciocínio, a tese que queremos sustentar afirma que o liberalismo e o populismo têm diferenças paradigmáticas quanto aos cânones e aos critérios de validade e de verdade pelos quais se regem as práticas e os discursos que tais racionalidades políticas animam. Consequentemente, pode-se conjecturar que as racionalidades liberal e populista constituem dois jogos de verdade antagônicos cuja sociogênese se inscreve na história da controvérsia entre Sócrates e os sofistas. Essa polêmica não é uma disputa sobre a verdade, mas sobre o paradigma, ou seja, sobre o regime de verdade que legitima o pensamento, o discurso e a ação política. Sócrates defende um jogo de verdade cuja essência está na argumentação, enquanto os sofistas colocam o poder como critério da verdade. A controvérsia entre argumentação e poder na produção da verdade percorre a história da civilização e tem profundas consequências para a democracia. Em termos atuais, o liberalismo é uma continuação da tradição socrática, na medida em que tende a enfatizar a racionalidade da argumentação para apoiar a decisão política, mas tem dificuldades em levar a pensar a dimensão do poder no discurso e na argumentação. Isso é muito bem observado, por exemplo, na ideia de Habermas da comunidade ideal de comunicação, na qual as relações de poder são suprimidas. Por outro lado, o populismo expressa o retorno dos

sofistas à realidade política de nosso presente, pois a verdade é efeito do poder e não pode ser alcançada pela argumentação racional.

Vamos examinar brevemente essa tese, verificando a relação entre democracia, discurso e verdade. A história da democracia está ligada ao desenvolvimento da dialética e da retórica, pois ambas envolvem processos de comunicação e discurso, bem como “mecanismos de debate, de argumentação, de convicção e de persuasão” (Marafioti 2003: 23). O problema da verdade do discurso torna-se uma questão crucial para a democracia. Desde a Grécia clássica, três “técnicas discursivas que permitem a produção social da verdade” podem ser distinguidas: retórica, dialética e silogismo (Marafioti 2003: 31). A dialética “era a parte da retórica ligada ao logos, ao próprio desenvolvimento do argumento” (Nudler 2009: 25). Difere do silogismo porque este desenvolve uma “dedução demonstrativa”, considerando premissas verdadeiras, enquanto o primeiro realiza uma demonstração, considerando “opiniões geralmente aceitas”. Aristóteles distinguiu dois usos da dialética: o erístico e o peirássico. Este último é “um método de dedução racional que nos permite discriminar entre ideias, não as confundir” (Barreiro 1983: 21) por meio de um processo de diálogo “controverso ou contestatório” (Nudler 2004: 26) “para demolir uma tese ou para defendê-la” (Marafioti 2003: 33). Em contraste, a erística “não passa de uma degeneração da dialética” (Marafioti 2003: 34), pois consiste no “uso de recursos retóricos para fazer passar o argumento fraco como forte, ou seja, persuadir o ouvinte de que uma tese falsa é verdadeira” (Nudler 2009: 26). A erística é típica do raciocínio sofístico, pelo qual foi criticada por Aristóteles.

Górgias e Protágoras, dois dos mais proeminentes sofistas, afirmavam “a impossibilidade de o conhecimento humano alcançar a verdade” (Barreiro 1983: 15). Por isso, para os sofistas, o objetivo da erística não é a verdade, mas a vitória, não se trata nem de chegar a um entendimento com o adversário, simplesmente derrotar o adversário. Nesse sentido, Górgias sustenta que a erística é uma “arte do discurso com o único propósito de persuadir o interlocutor ou alcançar a vitória nas discussões, sem se preocupar com a verdade” (Marafioti 2003: 25). Como se vê, o discurso erístico não tem como objeto a verdade ou a compreensão mútua, mas tenta propor “certos fatos, razões e explicações, facilmente admissíveis pelo público e pelos juízes” (Barreiro 1983: 64). Os sofistas foram os primeiros a perceber o poder do discurso e a capacidade persuasiva da comunicação e das palavras para modificar estados de crença, comportamento e emoções. Górgias afirma que “o poder do discurso sobre a constituição da alma pode ser comparado ao efeito das drogas sobre o estado corporal. [...] Diferentes palavras são

capazes de suscitar dor, prazer ou medo, ou, ainda, por persuasão nociva, drogar e enfeitiçar a alma” (Górgias citado por Barreiro 1983: 17).

Qual é a relação entre o discurso erístico e a racionalidade populista e quais as consequências dessa relação para a vida democrática? Na medida em que o populismo concebe o antagonismo amigo/inimigo como uma negatividade ontológica constitutiva da realidade social, o outro não pode ser considerado uma fonte de verdade ou de razão, mas, sim, uma ameaça permanente à minha vontade. A racionalidade populista acarreta uma ética da negatividade que retira o outro, o inimigo, como sujeito legítimo de enunciação. Isso implica também o bloqueio de um processo dialético em sentido estrito, ou seja, de um diálogo controverso de razões que permitam a cada polo da dicotomia submeter seu próprio ponto de vista à crítica intersubjetiva para rever, duvidar e, eventualmente, modificar seus argumentos. Esse fechamento dialético leva o populismo a um regime de verdade monológico, em vez de dialógico, pois somente o povo pode deter a verdade, o que implica negar qualquer argumento contraditório vindo do outro-antagonista ou do inimigo.

Nossa interpretação é a de que a erística populista, como ética do discurso, tem fortes conotações autoritárias, pois estabelece o enunciador do campo amigável como única fonte de verdade e de razão, o que é sistematicamente negado ao seu enunciador antagonista. Em outras palavras, “o populismo, como o fascismo antes dele, interpreta sua própria posição como a única forma verdadeira de legitimidade política” (Finchelstein 2018: 21). Consequentemente, no campo da racionalidade populista, a produção social da verdade está fora da argumentação, pois o que é verdadeiro e falso não depende do que é dito (o argumento), mas de quem o diz (a posição do quem enuncia), ou seja, do que o discurso populista e, em última instância, o líder afirma como tal. Em conclusão, podemos sustentar que a racionalidade populista institui um regime autoritário de verdade na medida em que é determinado “pela autoridade do falante” e não por “um acordo com o interlocutor” (Marafioti 2003: 38). Nesse sentido, “o populismo está diretamente ligado à clássica recusa fascista de determinar a verdade empiricamente” (Finchelstein 2018: 13). Mussolini afirmou que “o fascismo [...] é a fórmula de uma verdade” (1937, p. 1) e na Itália submetida ao seu jugo dizia-se “é verdade porque Mussolini assim o diz” (Montes de Oca, 2018, p. 135). No peronismo, “o primeiro regime populista moderno da história” (Finchelstein 2018: 127), Eva Perón, esposa do líder do movimento, disse “Isso é verdade. Primeiro, porque Perón o disse e segundo porque é verdade” (Montes de Oca 2018: 135). Em suma, no populismo, o discurso do

líder é o cânone e o critério da verdade. Nesse espaço discursivo há pouco espaço para a crítica como prática de liberdade.

Em contraste, um regime democrático de verdade é de natureza dialógica, pois “a produção do verdadeiro só é possível dentro e por acordo com o outro (o interlocutor)” (Marafioti 2003: 36). A questão que fica em aberto em termos de pensamento complexo é se um diálogo entre argumentação e poder pode ser concebido de forma a evitar tanto Cila, de uma argumentação sem o reconhecimento efetivo do poder do discurso, quanto o Caríbdis, de uma vontade de poder sem argumentação.

6. Controvérsias sobre subjetivação e vínculo social

Como uma racionalidade política influencia a produção de subjetividade e a estruturação do vínculo social? Toda racionalidade tem efeitos na constituição das subjetividades na medida em que é a primeira estrutura um modo de se relacionar com o mundo dos objetos e com o mundo dos sujeitos, com os outros e com nós mesmos. Agora, enquanto o modo de subjetivação do liberalismo foi profundamente estudado (Alemán 2016; Ibarra Ibañez 2021; Murillo 2015; Rose 1999), o mesmo não pode ser dito sobre o modo de subjetivação estimulado pela racionalidade populista. Em geral, a crítica ao liberalismo formulada, considerando a esquerda lacaniana (Alemán 2021; Stavrakakis 2010), e a teoria populista (Laclau 2005; Mouffe 2019) ficou presa na hermenêutica foucaultiana que acentua o vínculo entre liberalismo, governo e subjetividade, mas foi incapaz de problematizar a subjetivação da razão populista. Para esses críticos, parece que somente o neoliberalismo produz subjetividades, enquanto eles evitam o poder subjetivante da teoria que eles mesmos proclamam. Curiosamente, os teóricos críticos do populismo (Rosanvallon 2020; Zanatta 2014, 2021) também não mergulharam nos processos de subjetivação populista. Assim, o vínculo entre populismo e subjetividade encontra-se em um vácuo de estudos teóricos e empíricos.

Nessas coordenadas problemáticas, interessa-nos levantar uma polêmica entre *homo liberalis*, *homo populista* e *homo complexus*, uma vez que as diferenças entre esses modos de subjetivação trazem consequências teóricas e práticas para pensar a democracia e a constituição do vínculo social. Para Morin, o paradigma da simplificação herdado da modernidade nos legou uma compreensão unidimensional e reducionista do ser humano como sujeito da “racionalidade (*homo sapiens*), da técnica (*homo faber*), das atividades utilitárias (*homo economicus*), das necessidades (*homo prosaicus*)” (Morin

2001b: 57). A teoria do *homo complexus* concebe o ser humano como uma unidade múltipla de processos dialógicos. *Homo sapiens* é também *homo demens*, sujeito da afetividade, do mito, do delírio. *Homo faber* também é *homo ludens*, *homo empíricus* também é *homo imaginarius*, *homo economicus* também é *homo consumans*, um sujeito esbanjador de consumação. *Homo prosaicus* também é *homo poeticus* (Morin 2001a).

Diante da complexidade da subjetividade humana, as racionalidades liberais e populistas apresentam lógicas simplificadoras. A razão liberal, nascida no calor do racionalismo moderno, reduz a complexidade pelo polo do *homo sapiens*, mas não consegue conceber a natureza afetiva, imaginária, delirante e poética da existência humana. Por outro lado, a razão populista, surgida da tradição contrailuminada, realiza uma redução da complexidade pelo polo do *homo demens*, mas não consegue conceber a dimensão racional, empírica, técnica e prosaica da existência humana. Morin argumenta que a razão que ignora a afetividade é irracional (Morin 2001), mas também se pode dizer que a afetividade que não dialoga com a razão é delirante. Consequentemente, o racionalismo liberal que ignora a afetividade torna-se uma loucura racionalizadora; enquanto o racionalismo populista que absolutiza a afetividade e nega a razão torna-se um delírio irracional. Em contraste, o pensamento complexo de Morin postula que há “um diálogo entre racionalidade e afetividade” (Morin 2007: 38) e que esta última é “o traço de união entre *homo sapiens* e *homo demens*” (Morin 2001: 135). Portanto, podemos conjecturar que enquanto a subjetivação liberal e a populista são monológicas, pois tendem a excluir e a negar seus opostos contraditórios: afetividade e razão, a subjetivação complexa é dialógica porque integra as dimensões complementares e antagônicas do ser humano.

Os modos de subjetivação também devem ser entendidos como processos intersubjetivos porque implicam uma forma de se relacionar com o outro e, portanto, trazem consequências para a construção do vínculo social. Qual é o tipo de vínculo social que estimula a subjetivação liberal e a populista? Castro-Gómez (2012: 141-153), seguindo a linha de pesquisa aberta por Foucault, argumenta que a gênese do pensamento liberal é animada por uma controvérsia antropológica entre o *homo juridicus* e o *homo economicus*, entre o direito e o mercado. Assim, o pensamento liberal até o século XIX procurou manter uma relação dialógica entre os dois, ou seja, uma unidade complexa entre “a axiomática fundamental dos direitos do homem e o cálculo utilitarista da independência dos governados” (Foucault 2007: 62). No entanto, o pensamento neoliberal do século XX simplificou o diálogo do liberalismo oitocentista por meio da monológica do mercado, de modo que “o *Homo economicus* acabou se impondo ao *Homo juridicus*” (Castro-Gómez

2012: 145-146). A predominância do *homo economicus* como critério organizador de todas as relações transforma o indivíduo em um *empreendedor de si mesmo* capaz de cuidar do e de maximizar seu *capital humano* (Becker 1993; Foucault 2007). Assim, produz-se uma economia do vínculo social, em que a lógica do negócio e do lucro permeia todas as relações sociais e esferas não econômicas: política, educação, cultura. O resultado é uma sociedade atomizada em indivíduos que competem entre si em todas as esferas sociais por meio de uma lógica puramente econômica. Deve-se excluir tudo o que não pode ser assimilado à lógica do *homo economicus*: compreensão, solidariedade, fraternidade, gozo, amor, vida. Na medida em que toda relação social se torna uma relação econômica, a racionalidade neoliberal produz uma sociedade espiritual e afetivamente empobrecida.

Quem é o *homo populista*? O sujeito do populismo é o povo despojado de toda individualidade concreta. O único indivíduo autônomo do populismo é o líder, intérprete privilegiado da realidade do povo. Esta é a primeira manifestação do modo de subjetivação populista como subjetividade assimétrica entre o povo e o líder. Ora, a democracia é “uma concepção ascendente de poder” (Bobbio 2018: 50), ou seja, emergente ou *bottom-up*; enquanto a autocracia se baseia “numa concepção *top-down*” (Bobbio 2018: 50), ou seja, de cima para baixo ou hierárquica (*top-down*). O populismo é democrático na medida em que é apoiado por procedimentos eleitorais, mas esse procedimento formal permite equiparar “maiorias eleitorais temporárias com o povo da nação como um todo” (Finchelstein 2018: 123). Por meio deste mecanismo há uma transferência do povo para o movimento e deste para o líder, cuja lógica é semelhante à do marxismo em que “uma fé messiânica no proletariado [...] cristalizou-se em fé religiosa no Partido” (Morin 2002: 28) e tornou-se o dogma autoritário do Estado. Nessa perspectiva, o populismo e o marxismo configuram o que Morin (1999) chama de religiões de salvação terrena, ou seja, concepções messiânicas de política. Na teologia populista, há um novo messias: o povo substituiu o proletariado, o movimento substituiu o partido da classe trabalhadora, mas no topo está a vontade do líder. Esta é a inversão autocrática da democracia populista. O novo apocalipse não é mais a revolução, mas “a crise da formação hegemônica neoliberal” (Mouffe 2019: 5). Finalmente, a terra prometida do populismo não é uma sociedade sem classes, mas uma democracia hegemônica, radical e majoritária. Em suma, o populismo é um diálogo que combina uma forma democrática e uma lógica autoritária, que produz uma subjetividade assimétrica e messiânica.

Há uma segunda razão pela qual o populismo produz uma subjetividade assimétrica, resultante da dicotomia amigo/inimigo que estrutura o vínculo

social populista. Para essa racionalidade, a cidade é uma construção que surge apenas na medida em que constitui uma “fronteira política que divide a sociedade em dois campos” (Mouffe 2019: 93). O produto da racionalidade populista é uma comunidade fragmentada e uma sociedade dividida em dois campos antagônicos: o povo (amigo) e o antipovo (inimigo). Um conjunto de questões-chave deve ser levantado para problematizar a subjetivação populista. Por um lado, quem são os indivíduos que compõem o antipovo? São os cidadãos excluídos da democracia populista, aqueles cuja diferença não conseguiu se articular na cadeia de equivalências que constitui o povo como sujeito coletivo. Por outro lado, que vínculo social um indivíduo do campo popular pode construir com outro indivíduo do campo inimigo? Em outras palavras, como se relacionar com o outro contraditório, excluído pelo antagonismo social? Entre os campos antagônicos não há apenas assimetria, mas também falta de comunicação. A compreensão e o diálogo só são possíveis dentro de um mesmo polo da dicotomia. O populismo produz uma subjetividade monológica que impede o diálogo e a compreensão com o outro contraditório, pois o inimigo é uma diferença que ameaça minha identidade. Portanto, pode-se argumentar que a subjetivação populista é dualista e irrefletida, a primeira divide e opõe o contraditório por meio de uma disjunção dicotômica, a segunda impede pensar o dicotomizado e o desarticulado. Qual o efeito desse modo de subjetivação populista para a constituição do vínculo social? A racionalidade populista produz uma intersubjetividade social, considerando mal-entendidos e inimizades cívicas, ruptura comunicativa e bloqueio de compreensão, perda de solidariedade e de fraternidade e, finalmente, uma ruptura dicotômica do vínculo social. Para concluir, neoliberalismo e populismo constituem diferentes modos de subjetivação; porém, têm efeitos semelhantes sobre a intersubjetividade, pois produzem uma disjunção do laço social. No entanto, diferem em virtude da natureza da disjunção: o neoliberalismo produz uma disjunção atomizante enquanto o populismo estimula uma disjunção dicotômica.

7. Conclusões: tornar a democracia mais complexa?

É relevante contextualizar a análise realizada na obra moriniana como um todo. Por um lado, não há dúvidas sobre a vocação democrática e a preocupação política que animam o desenvolvimento do pensamento moriniano. Isso pode ser visto em vários trabalhos, desde a crítica inicial do comunismo stalinista, na década de 1950 (Morin 1976) e a análise da URSS como um complexo totalitário (Morin 1983) até a teorização de um caminho

para o futuro da humanidade que poderia realizar a Pátria como comunidade de destino planetário (Morin 2011). Sem esquecer, é claro, suas propostas sobre a democracia cognitiva (Morin 1999), a antropopolítica (Morin 2002) e a política da civilização (Morin 2009). No entanto, devemos observar que as abordagens políticas morinianas não estão integradas ao desenvolvimento de sua obra principal, *O Método*, na qual questões relacionadas à política, à democracia e ao Estado ocupam um lugar marginal. Por outro lado, devemos, também, salientar que o pensamento político de Morin não é formulado como uma filosofia política sistemática e explícita suficientemente integrada em suas abordagens ontológicas, epistemológicas, metodológicas, éticas e educacionais. Da mesma forma, a originalidade do pensamento complexo de Morin apresenta uma articulação fraca com várias tradições da filosofia política.

No centenário de Edgar Morin, sua obra pode ser interpretada como uma possível resposta às observações críticas feitas neste texto. Com efeito, iniciamos um diálogo entre pensamento complexo e filosofia política, considerando um conceito epistemológico central na arquitetura teórica de *O Método*: a noção de paradigma. O conjunto de controvérsias apresentadas ao longo deste trabalho permite levantar uma conjectura: as diferenças fenomenais entre populismo e liberalismo no campo do discurso e da ação política se devem a profundas controvérsias sobre os pressupostos paradigmáticos que organizam ambas as racionalidades políticas. Além das diferenças substantivas entre liberalismo e populismo, ambos compartilham princípios que estão ligados ao que Morin conceituou como um paradigma de simplificação. Fica em aberto o problema de saber se o paradigma da complexidade pode estimular o desenvolvimento teórico e prático de uma filosofia política do pensamento complexo que constitua uma alternativa à racionalidade liberal e à populista. Em outras palavras, levanta-se a questão de saber se o pensamento complexo pode se afirmar como uma filosofia social e política para regenerar a democracia no século XXI.

Em relação às diferenças paradigmáticas entre democracia liberal e democracia populista, vale lembrar a aguda reflexão de Robert Merton quando observou que “muitas vezes a mesma palavra tem sido usada para simbolizar conceitos diferentes, assim como o mesmo conceito tem sido simbolizado por diferentes palavras” (2002: 92). As tradições liberal e populista usam a mesma palavra, “democracia”, para simbolizar conceitos diferentes. Se essa afirmação é plausível, devemos reconhecer que o conceito de democracia é um signo linguístico multiacentuado (Voloshinov 1976) que constitui uma arena de disputa paradigmática, com alcances filosóficos, antropológicos, subjetivos e políticos sobre diferentes concepções de mundo

e diferentes formas de organizar o poder e a vida comunitária em uma sociedade. Isso levanta a questão de saber se é possível desenvolver um diálogo, no sentido moriniano do termo, entre liberalismo e populismo, de tal forma que conduza a um enriquecimento da teoria e da prática da democracia. Isso parece improvável, mas não é necessariamente impossível. Essa improbabilidade, considera a existência de uma assimetria paradigmática entre liberalismo e populismo. Com efeito, se o liberalismo é coerente com seus princípios e valores, deve reconhecer a legitimidade do outro populista, pois, como dizia Ortega, “o liberalismo [...] é a suprema generosidade [...] a decisão de conviver com o inimigo, ainda mais, com o inimigo fraco” (Ortega y Gasset 1983: 88). Consequentemente, o liberalismo é moralmente obrigado, por seus próprios princípios, a manter uma abertura ao diálogo razoável com o populismo. Por outro lado, o populismo não se restringe a tal coisa porque no quadro do antagonismo amigo/inimigo, o liberalismo é referido ao segundo polo da dicotomia.

Em termos de pensamento complexo, confrontar dialogicamente a polêmica paradigmática entre liberalismo e populismo tenta evitar duas simplificações. Por um lado, se a tradição liberal rejeita a crítica populista, corre o risco de se degradar dogmaticamente. Incorporar a ideia de poder e de conflito no liberalismo poderia ser uma contribuição do populismo a essa tradição. A interpelação do pensamento complexo ao liberalismo poderia levar a abrir sua filosofia ao desafio da complexidade e da contradição sem totalização final. A complexidade do liberalismo implicaria rever seus pressupostos antropológicos restritos ao *homo sapiens*. A teoria da complexidade humana de Morin pode representar uma contribuição decisiva nesse sentido. Por outro lado, assim como a pós-modernidade constitui uma superação não dialética do Iluminismo, o populismo pretende constituir uma superação não dialética do liberalismo, que corre o risco de minar e de abandonar certas conquistas e virtudes da tradição liberal. O desafio para o populismo está em sua capacidade de alcançar uma certa *Aufhebung*, disse Hegelian, ou seja, preservar e transcender o liberalismo, assimilando seu legado, o que limitaria as implicações autoritárias e antidemocráticas do antagonismo.

A relação entre liberalismo e populismo com a ideia de complexidade levanta consequências relevantes para pensar a democracia. O liberalismo clássico, pelo menos desde Kant, reconhece o papel construtivo do antagonismo e do conflito, que está intimamente ligado à dialógica moriniana segundo a qual “o pensamento não pode superar as contradições fundamentais, e que o jogo dos antagonismos —sem ele suscitar sínteses— é ele próprio um produtor” (Morin 1995: 64). Da mesma forma, o princípio

pluralista do liberalismo implica, epistemologicamente, a abertura a múltiplos pontos de vista potencialmente heterogêneos, conflitantes, contraditórios e complementares. No entanto, e este é um ponto crucial, o neoliberalismo contemporâneo operou uma simplificação da complexidade do liberalismo clássico por meio de um reducionismo economicista, racionalista e libertário, em detrimento da política, da emoção e da igualdade. Essa simplificação neoliberal não apenas degrada a democracia, mas também torna a crítica populista socialmente viável.

A teoria populista implica, em princípio, uma abertura à complexidade social na medida em que reconhece a natureza constitutiva do conflito e do antagonismo. Certamente, o povo do populismo é uma unidade complexa porque é uma unidade múltipla que emerge da união de demandas sociais heterogêneas e até mesmo contraditórias. Em termos morinianos, pode-se afirmar que a cidade é uma construção dialógica. Ora, a complexa unidade do povo exige a simplificação dicotômica do sistema social, pois só pode ser afirmada pela exclusão antagonica do inimigo. Concluindo, o populismo é uma lógica política complexa que simplifica o social e degrada a democracia ao impedir a construção de um vínculo dialógico com a contradição social excluída pelo antagonismo.

Para concluir, em termos morinianos, tornar a democracia mais complexa implica tornar mais complexo nosso próprio pensamento. Não pode haver democracia complexa sem pensamento complexo, isto é, sem uma cultura de pensamento aberta à complexidade, à contradição e à incerteza. Na obra de Morin, a complexidade não é apenas um valor epistêmico vinculado à construção do conhecimento científico, mas também um valor social e ético vinculado ao nosso modo de viver com a contradição. Aqui estão dois desafios que podem servir a um futuro programa de pesquisa sobre democracia e complexidade. Por um lado, desenvolver uma filosofia política do pensamento complexo, por outro, pensar uma estratégia política para tornar a democracia mais complexa. Os desafios intelectuais e cívicos estão interligados. Em relação ao primeiro desafio, podem-se vislumbrar duas linhas de trabalho específicas. Primeiro, analisar as implicações dos princípios paradigmáticos do pensamento complexo para pensar a democracia. Em segundo lugar, examinar se uma compreensão da complexidade humana pode ser afirmada como uma concepção antropológica para uma política e para uma democracia complexas. O pensamento e a ação política podem abordar problemas complexos sem problematizar a concepção antropológica que sustenta a racionalidade política?

Sobre o desafio estratégico, vale lembrar as palavras de Sun Tzu em *A Arte da Guerra*: “Quem tem forma pode ser definido, e quem pode ser

definido pode ser derrotado” (Tzu 2012: 9). A democracia liberal tem uma forma definida e cristalizada nas instituições democráticas. A democracia populista não tem uma forma institucional definida. Se a observação do estrategista chinês for plausível, então, o século XXI provavelmente será o século do populismo. No entanto, o pensamento complexo de Morin nos convida a pensar sobre o “provável e o improvável juntos, e antecipar a possibilidade do imprevisto” (Morin 2020: 82). A complexidade da democracia e do nosso pensamento é uma possibilidade improvável, um evento raro cuja realização depende de nosso trabalho intelectual e de nossa ação política.

8. Bibliografía

- Aboy Carlés, G. (2016). Populismo y democracia liberal. *Identidades*, 6(2), 5-26.
- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Grama ediciones.
- _____. (2021). *La izquierda Lacaniana*. Modesto Rimba.
- Arrow, K. (1950). A Difficulty in the Concept of Social Welfare. *The Journal of Political Economy*, 58(4), 328-346.
- Barreiro, J. (1983). *Teoría social de la persuasión*. Mitre.
- Bazzicalupo, L. (2016). Populismo y liberalismo: la pretensión de la immanencia. *Soft Power*, 4(2), 57-70.
- Becker, G. (1993). *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*. The Chicago University Press.
- Berlin, I. (1968). To Define Populism. *Government and Opposition*, 3(2), 137-179.
- _____. (2019a). *Contra la corriente: Ensayos sobre historia de las ideas*. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2019b). *El fuste torcido de la humanidad*. Ediciones Península.
- Bobbio, N. (2001). *El futuro de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2018). *Liberalismo y democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (1968). *La Historia y las Ciencias Sociales* (1984 ed.). Alianza Editorial.
- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de la ilustración*. Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, S. (2012). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Finchelstein, F. (2018). *Del fascismo al populismo en la historia*. Taurus.
- Finkelkraut, A. (1994). *La derrota del pensamiento*. Anagrama.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- _____. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2011). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.
- Gómez García, P. (2003). *La antropología compleja de Edgar Morin. Homo complexus*. Universidad de Granada.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz.
- Ibarra Ibañez, A. N. (2021). Neoliberalismo y subjetividad. El nuevo malestar. *Revista De Psicología*, 20(2), 155-166.
- Kant, I. (1994). Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? *Revista colombiana de psicología*, 3, 7-10.

- Kuhn, T. (1999). *La estructura de las revoluciones científicas* (15 ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista* (1° ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (2006, 2° ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Marafioti, R. (2003). *Los patrones de la argumentación*. Biblos.
- Merton, R. (2002). *Teoría y estructura sociales* (2002, 1° ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Mills, W. (1964). Consecuencias metodológicas de la sociología del conocimiento. In I. L. Horowitz (Ed.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento* (Vol. 1, pp. 143-156). EUDEBA.
- Montes de Oca, I. (2018). *El fascismo argentino. La matriz autoritaria del peronismo*. Sudamericana.
- Morin, E. (1974). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología* (1996 ed.). Kairós.
- _____. (1976). *Autocrítica*. Kairós.
- _____. (1983). *De la Nature de l'URSS. Complexe totalitaire et nouvel Empire*. Fayard.
- _____. (1984). *Ciencia con Conciencia* (1984 ed.). Anthropos.
- _____. (1988). *El Método III. El conocimiento del conocimiento* (1988 ed.). Cátedra.
- _____. (1990). *Introducción al Pensamiento Complejo*. Gedisa.
- _____. (1995). *Mis demonios* (1995 ed.). Editorial Kairós.
- _____. (1996). Por una reforma del pensamiento. *Correo de la UNESCO*, 49(2), 10-14.
- _____. (1998). *El Método IV. Las ideas*. Cátedra.
- _____. (1999). *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento* (2002 ed.). Nueva Visión.
- _____. (2001a). *El Método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana* (2003 ed.). Cátedra.
- _____. (2001b). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Nueva Visión.
- _____. (2002). *Introducción a una política del hombre* (2002 ed.). Gedisa.
- _____. (2004). *Pour entrer dans le XXIe siècle*. Seuil.
- _____. (2006). *El Método VI. Ética*. Cátedra.
- _____. (2007). *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*. Paidós.
- _____. (2009). *Para una política de la civilización* (1° ed.). Paidós.
- _____. (2011). *La voie*. Fayard.
- _____. (2020). *Cambiemos de via. Lecciones sobre la pandemia*. Paidós.
- Morin, E., & Brigitte Kern, A. (1999). *Tierra-Patria*. Nueva Visión.
- Mouffe, C. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2019). *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI.
- _____. (2020). *El retorno de lo político*. Paidós.
- Müller, J.-W. (2016). *What Is Populism?* University of Pennsylvania Press.
- Murillo, S. (2015). *Neoliberalismo y gobiernos de la vida. Diagrama global y sus configuraciones en la Argentina y América Latina*. Biblos.
- Mussolini, B. (1937). *La doctrina del fascismo*. Editorial Kameranad.
- Negretto, G. L. (1995). ¿Qué es el decisionismo? Reflexiones en torno a la doctrina política de Carl Schmitt. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 40(161), 49-74. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1995.161.49743>
- Nudler, O. (2004). Hacia un modelo de cambio conceptual: espacios controversiales y refocalización. *Revista de Filosofía*, 29(2), 7-19.

- _____. (2009). *Espacios controversiales. Hacia un modelo de cambio filosófico y científico*. Miño y Dávila.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *La rebelión de las masas*. Orbis.
- Perón, J. D. (2019). *La comunidad organizada*. Punto de Encuentro.
- Rosanvallon, P. (2020). *El siglo del populismo*. Manantial.
- Rose, N. (1999). *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self* (2 ed.). Free Association Books.
- Sabine, G. (1994). *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica.
- Salmorán Villar, M. d. G. (2020). Populismo: una ideología antidemocrática. *Teoría política*, 7, 127-154.
- Saussure, F. d. (1978). *Curso de lingüística general*. Losada.
- Sebrelli, J. J. (1992). *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Sudamericana.
- _____. (2011). *El olvido de la razón*. Sudamericana.
- _____. (2012). *El malestar de la política*. Sudamericana.
- Solana Ruiz, J. L. (2001). *Antropología y complejidad humana. La antropología compleja de Edgar Morin*. Editorial Comares-Universidad de Jaen.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana*. Fondo de Cultura Económica.
- Tzu, S. (2012). *El arte de la guerra*. Lea.
- Voloshinov, V. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Nueva Visión.
- Wallerstein, I. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Gedisa.
- Zanatta, L. (2014). *El populismo*. Katz Editores.
- _____. (2021). *El populismo jesuita*. Edhasa.
- Zolo, D. (1992). *Democracia y complejidad. Un enfoque realista* (1994, 1º ed.). Nueva Visión.