

DON'T BELIEVE EVERYTHING YOU READ ON THE INTERNET

FAKE

NEWS

AS

E A NOVA ORDEM

(DES)INFORMATIVA

NA ERA DA

PÓS-VERDADE

MANIPULAÇÃO

POLARIZAÇÃO

FILTER BUBLES

JOÃO FIGUEIRA

SÍLVIO SANTOS

ORG.

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ALEXANDRE FRANCO DE SÁ

*Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*

<https://orcid.org/0000-0001-6320-9993>

## **PRÉ-VERDADE, VERDADE E PÓS-VERDADE: UM PERCURSO RUMO À POLÍTICA CONTEMPORÂNEA**

### **PRE-TRUTH, TRUTH AND POST-TRUTH: A JOURNEY TOWARDS CONTEMPORARY POLITICS**

**RESUMO:** O presente artigo pretende traçar o caminho desde a relação entre verdade e soberania no século XVII à noção de pós-verdade. Ele defende que esta noção resulta da manipulação totalitária da verdade, assim como da tentativa de ordenar e simplificar a pluralidade do mundo político através da sua correção política.

**Palavras-Chave:** Verdade; Soberania; Democracia; Totalitarismo; Hegemonia.

**ABSTRACT:** This paper aims to trace the road from the relationship between truth and sovereignty in the 17<sup>th</sup> century to the notion of post-truth. It argues that this notion is a result of both the totalitarian manipulation of truth and of the attempt to order and simplify the plurality of the political world through its political correctness.

**Keywords:** Truth; Sovereignty; Democracy; Totalitarianism; Hegemony.

### **Soberania e pré-verdade**

Num diálogo chamado *Eutífron*, no qual Sócrates dialoga com o sacerdote do mesmo nome em torno da piedade, Platão coloca uma questão dilemática a partir da qual se pode caracterizar, de forma antecipada, a relação entre verdade e política na modernidade. Nesse diálogo, a dada altura, pergunta Sócrates a Eutífron se o que é pio o é porque é amado pelos deuses ou se antes é amado por ser pio: ἄρα τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὅσιόν ἐστιν; (Platão, *Eutífron*, 10a). Tendo em conta que o conceito de pio aqui evocado (τὸ ὅσιον) se articula estruturalmente com o de justo

(δίκαιον), referindo-se ao que é devido aos deuses tal como o justo se refere ao que é devido aos homens (Burkert, 1985, p. 270), o dilema de Eutífron poderia ser apresentado também da seguinte maneira: aquilo que é justo é justo porque Deus assim o quer, ou antes Deus quer o que é justo porque é justo? Colocado nestes termos, o dilema parecia suscetível de causar dificuldades à concepção cristã de Deus como um ente onnipotente e justo. Optando pela primeira formulação, Deus, apesar de onnipotente, dificilmente seria dito justo, na medida em que justo e injusto sê-lo-iam apenas por determinação da sua vontade. Optando pela segunda, Deus seria justo mas não onnipotente, pois pelo menos a diferença entre justiça e injustiça teria validade intrínseca e independente da sua vontade.

Se usarmos o conceito de verdade para a formulação do dilema, perguntando se Deus quer a verdade ou se a verdade é aquilo que Deus quer, compreendemos que, sobretudo a partir do século XVII, a opção por esta última hipótese seduz a filosofia moderna. Antes de mais, é a anterioridade de Deus em relação à verdade que subjaz à concepção cartesiana de Deus como um ente infinito, essencialmente onnipotente, em cuja vontade as próprias leis naturais encontram o seu fundamento. Descartes fala, por isso, na criação das verdades eternas: detentor de um poder infinito, Deus criaria a própria verdade e a verdade estaria fundada na sua vontade e dela dependeria. É para formular esta dependência que, escrevendo ao Pe. Mersenne a 15 de abril de 1630, não hesita em afirmar que “foi Deus que estabeleceu as leis na natureza tal como um Rei estabelece leis no seu reino” (Descartes, 1996, p. 145). Interlocutor de Descartes, Thomas Hobbes inspira-se também nesta analogia entre Deus e o Rei para apresentar a soberania como um poder absoluto, onnipotente e situado acima da própria verdade. Tal como Deus, também o soberano se situa acima (ou aquém) da verdade ou da justiça. Este situa-se no plano de uma pré-verdade em que poderia surgir uma decisão que, sem vínculos limitativos do seu conteúdo, estabeleceria o que conta como verdadeiro e justo. Concebendo-se sob a referência da onnipotência divina, a soberania moderna estabelece justiça e verdade como fundadas no seu poder absoluto.

Importa determo-nos brevemente nesta relação entre a soberania e a justiça ou a verdade. Hobbes baseia o seu pensamento político numa articulação fundamental para todo o pensamento político moderno: a articulação entre

estado de natureza e estado civil. Para ele, o estado de natureza é uma situação anômica em que cada um, inteiramente desvinculado de normas, tem o direito de fazer o que quiser sem quaisquer limites. A liberdade, por seu lado, consiste na real capacidade para realizar a sua vontade; ela é “ausência de impedimentos externos” (Hobbes, 1996, p. 91). Assim, no estado de natureza, onde todos têm igual direito de fazer tudo, a um máximo de direitos corresponde um mínimo de liberdade: o direito ilimitado de um é, simultaneamente, impedimento ao direito ilimitado de outro e um entrave à sua liberdade. Direitos ilimitados contrapõem-se entre si numa “guerra de todos contra todos”. É aqui que a soberania surge como sustentáculo de um estado civil. Na sua onipotência, o soberano fundará a lei e fará convergirem nela direito e liberdade. Ele garantirá a liberdade de cada um ao permitir-lhe usufruir dos seus direitos. Sendo um poder absoluto, irresistível e indisputado, pune a violação pelos outros dos direitos de cada um. Mas, para o poder fazer, limitá-los à liberdade de fazer já não tudo, mas apenas aquilo que a lei não proíbe. Por essa razão, para Hobbes, a justiça coincide com o cumprimento da lei estabelecida pelo soberano. É a justiça que se determina pela lei e não a lei por uma justiça dela independente. Por outras palavras, o soberano não pode ser injusto porque justo ou injusto é apenas aquilo que o soberano estabelece como tal.

No texto de Hobbes, é explícito que a relação entre soberania e justiça se reproduz também na relação entre soberania e verdade. Se o soberano decide sobre a justiça, também o fará em relação à verdade. Isso significa que a soberania não está vinculada à verdade, mas a verdade à soberania. As consequências extremas desta conclusão mostram-se privilegiadamente nas observações de Hobbes em torno da conceção de um milagre. Para um empirista desconfiado como Hobbes, a possibilidade de uma intervenção direta de Deus no curso da história, acima e à margem das leis naturais, não pode deixar de ser assunto controverso. Para uns, o evento que configuraria um milagre consistiria numa verdadeira intervenção sobrenatural de Deus, enquanto outros aludiriam a uma qualquer explicação natural e recusariam o seu carácter milagroso. Diante da impossibilidade de encontrar a verdade no desfecho de um tal debate, a conclusão de Hobbes impõe-se-lhe como inevitável, mas não deixa de ser surpreendente: milagre é o que o soberano estabelece como

milagre, ainda que cada um tenha a “liberdade (porque o pensamento é livre) de acreditar ou não acreditar no seu coração” (Hobbes, 1996, p. 306).

Para a política moderna, é interessante sobretudo a distinção pressuposta entre a crença que deve ser confessada publicamente, uma verdade pública ou convencional, e aquilo em que cada um acredita “no seu coração”. A verdade em que se acredita é, para Hobbes, algo puramente idiossincrático, encerrado na interioridade da consciência e só a ela dizendo respeito. Emerge aqui a chamada dimensão “liberal” do pensamento hobbesiano: ninguém tem nada com o que se passa dentro da cabeça ou do coração de um indivíduo. Por seu lado, a verdade pública está desvinculada da consciência individual e depende unicamente do poder soberano que a sustenta. Esta verdade nada tem de natural ou de objetivo, mas encontra no seu fundamento unicamente a lei enquanto decorrência da vontade arbitrária, desvinculada e onipotente do soberano. A consequência que Hobbes retira da anterioridade da soberania em relação à verdade, ou da dependência desta em relação àquela, é previsível. A verdade pública é apenas um recurso da soberania na constituição do estado civil enquanto mundo ordenado e pacífico que dela depende inteiramente. Nesse sentido,

“é anexo à soberania ser o juiz de que opiniões e doutrinas são adversas e quais as que conduzem à paz; e conseqüentemente de em que ocasiões, até que ponto e de quais os homens a quem se deve confiar o falar a multidões de pessoas; e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados” (Hobbes, 1996, p. 124).

É, portanto, na mais ampla possibilidade de censurar que a pré-verdade da soberania se manifesta. Diante dela, a democracia moderna poderá ser compreendida como uma exigência de situá-la no plano da verdade. Se a soberania hobbesiana atribuía à vontade de alguém a possibilidade de decidir o que deve valer como verdade, a democracia moderna nasce com a recusa de que o lugar do soberano possa ser ocupado por um “tirano” cuja vontade se situe antes da própria verdade.

## Democracia e verdade

O pressuposto mais fundamental da democracia moderna, formulado explicitamente por Rousseau no dealbar da era das revoluções, é o de que a teoria clássica da soberania teria de ser reconfigurada a partir da ideia de que o próprio povo é soberano. Se Hobbes atribuía a soberania a uma pessoa (individual ou colectiva) capaz de se impor a cada indivíduo como sua representante, identificando a vontade de cada um com a sua própria vontade particular, Rousseau recusará que a soberania possa residir numa vontade deste tipo. Para Rousseau, o próprio povo é o soberano: é na vontade geral do povo, e não na tirania de uma qualquer vontade particular, que se fundam justiça e verdade.

Neste enquadramento, poder-se-á dizer que a doutrina democrática da soberania popular apresenta, ao mesmo tempo, uma continuidade e uma ruptura face à concepção da soberania por Hobbes. Por princípio, esta doutrina não altera, na sua essência, a estrutura hobbesiana da relação entre soberania e justiça ou entre soberania e verdade. À pergunta sobre o que é a verdade, Rousseau manteria inalterada a resposta de Hobbes: a verdade é o que o soberano estabelece como tal. No entanto, dentro desta continuidade, a afirmação de que a soberania está na vontade geral do povo, e não numa qualquer vontade particular, introduz uma descontinuidade assinalável. Esta resulta num novo problema que Hobbes não tivera necessidade de enfrentar. Se a justiça e a verdade fossem determinadas por uma vontade particular, o objecto dessa vontade seria inequívoco. Ao invés, sendo o povo um sujeito colectivo, e sendo a sua vontade uma vontade geral e não particular, o problema da determinação dessa vontade não poderia deixar de surgir. Por outras palavras, a democracia moderna, baseada na ideia de que o povo é sempre justo e está sempre na verdade, não pode deixar de levantar a questão acerca da formação da vontade do povo. Isso significa, bem entendido, perguntar como fazer com que os indivíduos que compõem o povo queiram e pensem aquilo que, enquanto membros do povo, devem querer e pensar.

Rousseau identifica imediatamente este problema ao estabelecer a diferença entre vontade particular e vontade geral nos seguintes termos:

“O povo, por si, quer sempre o bem, mas nem sempre o vê por si. A vontade geral está sempre certa, mas o juízo que a guia nem sempre é esclarecido. [...] Os particulares vêem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não vê. Todos igualmente precisam de guias. É preciso obrigar uns a conformar as suas vontades à sua razão; é preciso ensinar ao outro a conhecer o que quer ” (Rousseau, 1992, p. 64).

O povo soberano quer sempre o bem e está sempre na verdade, mas ele é, para usar a expressão de Hegel, aquela parte do Estado “que não sabe o que quer” (Hegel, 2000, p. 468). Como, para viver democraticamente, tem de sabê-lo, a democracia não dispensaria a figura do “guia” que, conhecedor da vontade do povo antes dele mesmo, estaria encarregado de nele formar a própria vontade. Ao formá-la, este formaria afinal o próprio povo como um corpo de cidadãos unido sob uma mesma vontade pública. Noutros termos, o público democrático precisaria de um sábio que lhe mostrasse a verdade que ele pensa sem saber, levando-o a querer o que já quer sem disso ter consciência.

Quando publica *Do Contrato Social*, em 1762, Rousseau antecipa que o problema da democracia moderna, partindo da doutrina da soberania popular, estará centrado crescentemente na formação da vontade e do pensamento do povo. É por isso que surge neste texto uma estranha figura – a figura clássica do legislador – que deve dar ao povo a lei enquanto conteúdo ou objeto da sua vontade. Sendo a justiça o que o povo quer e a verdade o que o povo pensa, o legislador surge como uma espécie de deus que cria o povo como sujeito – simultaneamente senhor e súbdito – dessa vontade e pensamento. No decurso das revoluções de setecentos e oitocentos, o divino legislador de Rousseau adquirirá crescentemente um aspeto mais concreto: ele tornar-se-á o intelectual engajado, encarregado de educar as massas populares e de as mobilizar politicamente.

No século XVIII, os intelectuais “legisladores” que anunciam a Revolução serão guiados, como escreve Zygmunt Bauman, pelo sentimento de que é possível, pela educação das massas, “produzir um tipo de ser humano totalmente novo, completamente emancipado de ‘preconceitos’”. Contra a “conspiração das forças das trevas” (Bauman, 1987, p. 70), assumem o papel de educar o povo segundo a razão. Terão de ser, por isso, senhores da verdade. A eles caberá a missão explícita de acelerar o tempo histórico e libertar o povo dos

seus preconceitos e atavismos, fazendo-o pensar o que deve pensar e querer o que verdadeiramente quer sem ainda saber que quer. Neste sentido, sobretudo o intelectual jacobino tornar-se-á o representante do futuro, o anunciador do destino do povo, dotado da função de, segundo o conhecido paradoxo da liberdade evocado por Rousseau, forçá-lo a ser livre em seu próprio nome. É assim que Robespierre pode proclamar, em 1793, diante daqueles que deveriam libertar revolucionariamente o povo: “Chegou o tempo de chamar cada um para a sua verdadeira vocação. O progresso da razão humana preparou esta grande revolução e é precisamente a vós que está confiado o dever de a acelerar” (cit. Koselleck, 1995, p. 21).

É nesta linha que o século XIX – como escreve Peter Sloterdijk, “com a ajuda daqueles que, porta-vozes da indignação informada, se chamam intelectuais” – transformará o desejo progressista de uma emancipação histórica acelerada, bem como a insatisfação pelo seu atraso, em militância (Sloterdijk, 2000, p. 51). Com esta militância, que encontra em 1848, no *Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels, a sua expressão icônica, o povo é substituído pela classe proletária. Assim, para Robespierre, o povo era ainda uma massa presente que a virtude dos intelectuais jacobinos deveria liderar. Para Marx, pelo contrário, o povo é proletariado e este é uma grandeza futura que apenas viria a ser através da acção revolucionária. Por isso, o protagonista da revolução é agora o Partido que antecipa no presente o proletariado vindouro. Esta antecipação é possível porque é no Partido que se encontra a verdade sobre a história compreendida como luta de classes: o Partido é o proletariado com consciência de classe e assume-se, nessa medida, como vanguarda do proletariado. Quer isso dizer que, conhecendo-o melhor do que o proletariado a si mesmo, o Partido age sobre ele para que se torne o que já é. É como eixo da articulação entre proletariado e Partido que surge o intelectual militante: o Partido consciencializa e mobiliza as massas proletárias tal como o intelectual militante, senhor da verdade, guia o Partido.

Nos vários percursos abertos pelo marxismo, torna-se essencial a relação entre a figura do intelectual e a verdade. Esta relação dota-o do papel de interpretar a história e desvelar o seu sentido, desencadeando a sua transformação ao mobilizar a sociedade pela “crítica”. No jovem Marx, a crítica da alienação religiosa constitui o começo paradigmático desta relação entre o intelectual



consciente da verdade e a massa alienada que deve ser criticamente libertada. A religião é para ele a representação de um mundo quimérico, invertido e alienante, cuja função seria a de fazer aceitar a miséria real através da alusão a uma salvação irreal. Ao intelectual conhecedor da verdade escondida atrás da religião caberia a missão transformadora de denunciá-la, desmascarando-a como “ópio do povo” (Marx, 1981, p. 378). A influência do marxismo ao longo do século XX enraizou e reproduziu de muitos modos esta imagem do intelectual, senhor da verdade e do sentido definitivo da história, na sua relação com as massas por ele libertadas. A partir desta influência, e usando a expressão de Raymond Aron, poder-se-ia dizer que, se a religião foi denunciada como o ópio do povo, o marxismo converteu-se para muitos educadores militantes no “ópio dos intelectuais” (cf. Aron, 2004).

## **Hegemonia e pós-verdade**

O século XX começa verdadeiramente com a Primeira Guerra Mundial e com a Revolução de Outubro, na Rússia, em 1917. Nesse mesmo ano, em setembro, Lenine publicara *O Estado e a Revolução*, obra na qual apresenta, com inteira clareza, o modo como a revolução proletária deveria ser compreendida. Segundo Lenine, o Estado é, na sua essência, um aparelho de conservação, sedimentação e reprodução das relações de exploração que a classe burguesa mantém com o proletariado. Diante destas, a revolução não pode deixar de significar a conquista violenta do poder no Estado de maneira a destruí-lo e substituí-lo por um Estado proletário. O Estado que deve emergir da sua conquista e ocupação pelo Partido constituiria uma forma peculiar de ditadura – que Marx nomeara “ditadura do proletariado” – a partir da qual, através da concentração de todo o poder no Partido, o próprio Estado e as relações de exploração nele fundadas pudessem ser destruídos. O Estado proletário tornar-se-ia depois inútil e, como tal, estava condenado a definhhar numa sociedade comunista. Antes de tal definhamento, porém, a violência seria inevitável: “a substituição do Estado burguês pelo Estado proletário não é possível sem revolução violenta” (Lenine, 2011, p. 55).

Para Lenine, o que caracteriza o proletariado é o seu potencial de rebelião. Para o ativar, a revolta deveria ser cuidadosa e diligentemente estimulada pela militância. A ira indignada de cada um dos explorados seria aglomerada pelo Partido de maneira a organizar-se, mobilizar-se e potencializar-se. Como sugere Sloterdijk (2008, p. 170), tal significa pensar o surgimento de um “banco mundial da ira comunista” (*eine kommunistische Weltbank des Zorns*) que, concentrando todo o capital das revoltas e rebeliões individuais, possibilite a sua acumulação e investimento revolucionário, potenciando a violência destruidora. Ao consciencializar e mobilizar as massas para a revolução, é para a violência que o Partido as prepara. Daí que Lenine conclua: “A essência de toda a doutrina de Marx e de Engels é a necessidade de inocular sistematicamente nas massas essa ideia da revolução violenta” (Lenine, 2011, p. 55). Tal ideia está também ligada, por outro lado, a uma nova relação entre política e verdade. A verdade já não é apenas pensável, na sua relação com a política, como simplesmente dependente da soberania e estabelecida por ela. Ela é agora muito mais do que isso: é um instrumento indispensável do Partido na realização da própria revolução.

A conquista e ocupação do Estado pelo Partido – o estabelecimento do Estado como um aparelho destinado a mobilizar a ira revolucionária e investir o seu capital destruidor – eleva a relação entre política e verdade a um novo patamar. Ela transforma a soberania do Estado numa força de destruição do mundo público até então vigente, substituindo-o por um outro que seja, simultaneamente, a expressão da ação revolucionária e a confirmação da “verdade” que constitui o seu pressuposto. Neste quadro, a conquista revolucionária do Estado conduziu o bolchevismo a conceber-se como estando não propriamente aquém da verdade, mas além dela. Se o Partido deveria usar os meios do Estado para levar a cabo a revolução, a sua ação consistiria não apenas em dominar a sociedade presente, mas sobretudo em forjar uma sociedade futura através da reconstrução do seu passado. A história deveria ser reescrita de acordo com a verdade revolucionária, transformando-se na pré-história da revolução. Ao apropriar-se da verdade como estando para além dela, a União Soviética, fundada em 1922, pôde reconduzir os seus adversários internos à condição de doentes mentais que contrariavam o “sentido da história” e, com

ele, a sua própria emancipação, o seu próprio interesse e o seu próprio pensamento e vontade.

Um pouco mais tarde, a 30 de Janeiro de 1933, quando Hitler é nomeado Chanceler da Alemanha pelo Presidente Hindenburg, a chamada “captura do poder” pelo Partido Nazi (a *Machtergreifung*) mostrava que, para que o Partido se assenhoreasse da história, a própria revolução violenta seria dispensável. O Partido Nazi chegara ao poder por meios legais e fazia parte da sua estratégia, como Hitler repetia desde 1930, conquistar as maiorias necessárias para dotar o Estado de uma forma que correspondesse à sua “visão do mundo” (cf. Dyzenhaus, 1997, pp. 22-23). Do triunfo desta “visão do mundo” – a *Weltanschauung* nazi – fazia parte também o domínio sobre a história que o Partido, usando os meios que o Estado colocaria ao seu dispor, deveria não apenas reescrever, mas até forjar criativamente. Em contraposição à banalidade da velha história do marxismo, concebida como “luta de classes”, o nacional-socialismo criaria agora a história como o mito da raça ariana na sua contraposição ao judaísmo. Por isso, para o principal ideólogo nacional-socialista, Alfred Rosenberg, autor de *O Mito do Século XX*, “a história e a tarefa do futuro já não significam luta de classe contra classe”, mas “o confronto entre sangue e sangue, raça e raça, povo e povo” (Rosenberg, 1934, pp. 1-2). Longe de encontrar a sua essência na revolução violenta, é na violência exercida sobre o passado e numa ilimitada possibilidade de manipulação histórica que uma nova relação com a verdade emerge. Nesta aniquilação da facticidade da história, possibilitada pela ocupação do Estado pelo Partido, os totalitarismos comunista e nacional-socialista encontram o seu ponto de convergência.

A experiência da violência totalitária abriu caminho, a seguir à Segunda Guerra Mundial, a um conjunto de reflexões distópicas em torno do problema da reescrita da história e da manipulação da memória. Com a publicação de *1984* em 1949, George Orwell retratava uma sociedade totalitária instalada em Oceania, um Estado abrangente do que anteriormente fora a Grã-Bretanha. Nela, um homem chamado Winston Smith interrogava-se sobre o que restaria de verdade numa verdade banida publicamente. Que aconteceria com uma verdade que já só encontrasse espaço numa vaga lembrança? Seria ainda verdade a verdade de factos cujos registos são erradicados e cuja memória é apa-

gada? Seria ainda verdadeiro o conhecimento de um facto que já só residisse na mente de quem o conhecesse? Como escreve Orwell:

“Onde existia esse conhecimento? Só na sua consciência, que em todo o caso seria aniquilada em breve. E se todos os outros aceitassem a mentira que o Partido impunha – se todos os registos contassem a mesma história – então a mentira passava à história e tornava-se verdade. ‘Quem controla o passado’ diz o slogan do Partido, ‘controla o futuro: quem controla o presente controla o passado’. E, no entanto, o passado, apesar da sua natureza alterável, nunca tinha sido alterado. O que fosse verdade agora era verdade desde sempre e para sempre” (Orwell, 1983, p. 33).

As reflexões de Winston Smith procuram refletir sobretudo a experiência de uma consciência submetida à manipulação totalitária da história por parte de um Partido que, ocupando o Estado, se ergue como senhor da verdade. Quando o livro foi publicado, uma tal experiência estava bem viva em episódios recentes. O apagamento da figura de Trotsky nos livros soviéticos sobre a Revolução de Outubro era disso um exemplo, anunciando o seu assassinio por ordem de Estaline, em 1940. Do mesmo modo que o era, na Alemanha de Hitler, a destruição de todas as cópias do primeiro documentário de Leni Riefenstahl sobre o Congresso do Partido Nazi em Nuremberga – *A Vitória da Fé*, de 1933 – e a sua substituição por *O Triunfo da Vontade*, de 1935. No primeiro filme, de que só na década de 90 seria encontrada uma cópia, ainda restavam imagens do antigo líder das SA, Ernst Röhm, assassinado por ordem de Hitler em 1934. Mas se 1984 estava ainda marcado pela experiência da consciência submetida ao Partido totalitário, as reflexões que suscita evocam a possibilidade de que características desta experiência tenham lugar fora do seu domínio. À manipulação da consciência, às técnicas de controlo mental e determinação do pensamento, dera-se o nome genérico de “propaganda”. Estas eram usadas abertamente pelo Estado totalitário com o fim de, nos termos de Orwell, controlar o futuro pelo controlo do passado. Apesar disso, a propaganda era uma técnica independente do seu uso pelo Partido e, por conseguinte, a sua consideração não poderia deixar de despertar uma reflexão sobre os seus efeitos fora desta ligação.

De facto, a abordagem independente da propaganda tinha já despertado nos Estados Unidos da década de 20, numa sociedade democrática em que se começava a manifestar o poder exercido sobre a população pelos meios de comunicação de massa. Em 1922, ao publicar *Opinião Pública*, Walter Lippmann defendia a inevitabilidade de que, precisamente em democracia, a opinião pública fosse organizada por um aparelho propagandístico que mediasse a relação do público com o mundo em que vive. Se a democracia moderna tinha sido pensada como um regime no qual as escolhas dos cidadãos determinavam as elites políticas, elegendo-as e colocando-as sob a sua influência, tornara-se-lhe claro que o exercício dessas escolhas pressupunha um elemento mediador que, inserido entre os cidadãos e a realidade política, reduzisse a complexidade desta e, limitando e organizando a vontade e o pensamento daqueles, diminuísse a sua imprevisibilidade. De uma tal mediação faria parte a persuasão pela qual uma elite política fabricaria um consenso social que tornaria o governo democrático possível. Como escreve Lippmann:

“No espaço de vida da geração que agora está no controlo, a persuasão tornou-se numa arte auto-consciente e num órgão regular do governo popular. Nenhum de nós começa a compreender as consequências, mas já não é mera profecia dizer que o conhecimento de como criar consenso alterará todo o cálculo político e modificará toda a premissa política. Sob o impacto da propaganda, não necessariamente no sentido sinistro da palavra, as velhas constantes do nosso pensamento tornaram-se variáveis. Já não é possível, por exemplo, acreditar no dogma originário da democracia; que o conhecimento necessário à gestão dos assuntos humanos surge espontaneamente do coração humano” (Lippmann, 1998, pp. 248-249).

As reflexões de Lippmann levaram-no a estabelecer aquilo a que chamou a “manufatura do consenso” (*manufacture of consent*) como condição imprescindível para a realização da democracia moderna. Na mesma linha, publicando em 1928 o seu livro *Propaganda*, Edward Bernays insistia na ideia de que a nova técnica de persuasão mediática consistia numa arte de manipulação pela qual uma elite levaria os manipulados a pensarem, desejarem e sentirem o que ela determinasse. Para Bernays, era óbvio que “a manipulação consciente e inteligente dos hábitos organizados e das opiniões das massas é

um elemento importante na sociedade democrática” e que “somos governados, as nossas mentes moldadas, os nossos gostos formados, as nossas ideias largamente sugeridas por homens de quem nunca ouvimos falar ” (Bernays, 2005, p. 37). Diante da promessa da democracia moderna de atribuir a soberania ao povo, ou de colocar as massas no governo, a propaganda, no entender de Bernays, abriria a possibilidade de uma reação. Apropriando-se da nova arte da propaganda, as mais diversificadas elites – políticas, financeiras, económicas, religiosas, morais – recuperariam em democracia o seu poder perdido:

“Hoje instala-se uma reação. A minoria descobriu uma poderosa ajuda para influenciar as maiorias. Achou-se possível moldar a mente das massas de maneira a que lancem a sua força recentemente adquirida na direção desejada. Na presente estrutura da sociedade, esta prática é inevitável. O que quer que seja feito hoje que tenha importância social, seja política, finança, manufactura, agricultura, caridade, educação ou outros campos, tem de ser feito com a ajuda da propaganda. A propaganda é o braço executivo do governo invisível” (Bernays, 2005, pp. 47-48).

Reflexões como as de Lippmann e de Bernays em torno da novidade da persuasão operada pela propaganda permitiam antecipar a possibilidade da sua apropriação totalitária. Contudo, tornava-se também claro que seria possível abordar criticamente, antes mesmo de um explícito uso totalitário da propaganda, a maneira como esta atua em democracia, empregando a manipulação para reduzir a imprevisibilidade das escolhas e, como escreve Bernays, “organizar o caos” (Bernays, 2005, p. 37). No século XIX, autores como Stuart Mill e Tocqueville já tinham aludido à manipulação do pensamento como uma característica perigosa própria da democracia moderna. Esta abria a porta à “tirania da maioria”, na qual a liberdade política teria como correlato a dificuldade do convívio com a diferença e uma imensa pressão social para a uniformização. Como dizia Tocqueville, se as tiranias antigas constrangiam violentamente o corpo dos seus súbditos, as repúblicas democráticas, interessadas na homogeneização mental dos seus cidadãos, geram uma nova forma de tirania que “deixa o corpo e vai direito à alma” (Tocqueville, 1848, p. 144). Daí surge um mundo público democrático constituído pela partilha não da

realidade comum de verdades de facto, que deveriam poder ser interpretadas por cada um sem restrições e com respeito pela pluralidade, mas de uma única maneira de pensar, sentir e viver cuja homogeneidade, de forma crescente, se torna socialmente imposta. É esta experiência do mundo que conduz, mais tarde, à ideia – que encontra em Nietzsche uma formulação extrema – de que o mundo é constituído não por factos, mas por interpretações.

Contra-pondo-se à separação positivista entre factos e valores, Nietzsche afirma que a “verdade dos factos” seria ilusória porque o que cada um assume como verdade nada seria senão uma afirmação da sua própria vida, perspectiva e valores, dos seus desejos, impulsos e necessidades. A conhecida afirmação de Nietzsche de que “não há verdade” [KSA, XII, 12, 108] (Nietzsche, 1988, p. 114) encontra aqui o seu fundamento:

“Contra o positivismo, que permanece junto ao fenómeno dizendo ‘há apenas factos’, eu diria: não, não há factos, apenas interpretações. [...] São as nossas necessidades que interpretam o mundo: os nossos impulsos e os seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de ânsia de domínio, cada um tem a sua perspectiva que desejaria inculcar como norma a todos os restantes impulsos” [KSA, XII, 7, 60] (Nietzsche, 1988, p. 315).

Reduzindo os factos a interpretações, a vida humana é, para ele, não uma luta pela sobrevivência, mas uma luta por representações ou perspectivas: “Entre representações e percepções não se luta em torno da existência, mas em torno de domínio – a representação derrotada não é aniquilada, mas rechaçada ou subordinada. No plano espiritual não há aniquilação” [KSA XII, 7, 53] (Nietzsche, 1988, p. 312). No entanto, ao evocar esta luta pelo domínio, Nietzsche não se encaminhará para a defesa de que o “caos” das opiniões deva ser organizado, regulado e mitigado por uma estrutura mediática produtora de homogeneização mental. Pelo contrário, ao desmascarar toda e qualquer evocação da verdade como expressão da vontade de tornar a própria perspectiva dominante, Nietzsche rejeita a “moral de rebanho” democrática e a sua paixão pela homogeneidade. Em vez de louvar a homogeneização democrática e o sacrifício da pluralidade à democracia, como farão depois Lippmann e Bernays, Nietzsche critica a democracia de um modo que abrirá o problema da

relação entre verdade e política na contemporaneidade. Tal problema assenta, no fundo, na angústia gerada pela sombra do que viria a ser a experiência totalitária e na presença espectral desta no próprio mundo democrático. Se tudo são perspetivas, como distinguir a organização mediática do caos social da fabricação totalitária da verdade? Se não há verdade, mas apenas interpretações, se os factos são sempre já construções mediáticas, qual o sentido e o lugar da verdade na política? E qual o valor da pluralidade?

Num artigo intitulado “Verdade e Política”, que publica na revista *New Yorker* em 1967, e no ano seguinte na coletânea *Entre Passado e Futuro*, Hannah Arendt aborda estas questões sob o impacto da experiência totalitária. Contudo, a sua reflexão não se restringe a uma confrontação com o totalitarismo, mas alude genericamente a um mundo no qual “as técnicas modernas e os *mass media*” distorcem os factos, repetem mentiras, reduzem a pluralidade e oferecem imagens que substituem “a realidade” (Arendt, 1968, p. 252). Na visão de Arendt, a ideia de que a realidade do mundo público tem de ser constituída por filtros mediáticos não poderia deixar de conduzir, como sua consequência extrema, ao totalitarismo. Haveria entre a manipulação mediática pretensamente destinada a organizar o caos e a manipulação totalitária da verdade não uma identidade, mas ainda assim uma relação direta que tornaria a primeira a antecipação da segunda e a segunda um potencial desenvolvimento da primeira. Para resistir a tal manipulação, ter-se-ia de salvaguardar na política, antes de mais, o espaço para “verdades de facto”, ou seja, para verdades que se situariam aquém das interpretações:

“Mesmo que admitamos que cada geração tem o direito de escrever a sua própria história, não admitimos senão que ela tem o direito de rearranjar os factos de acordo com a sua própria perspectiva; não admitimos o direito de tocar na própria matéria factual ” (Arendt, 1968, pp. 238-239).

Para Arendt, o mundo político é um mundo fáctico, um mundo comum no qual se encontram, confrontam e partilham uma pluralidade de perspetivas e opiniões. Tal significa que os factos não são um caos que as opiniões têm de filtrar, organizar e substituir. Pelo contrário:



“Factos e opiniões, embora tenham de ser separados, não são antagonistas uns dos outros; pertencem ao mesmo reino. Os factos informam as opiniões e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir enormemente e serem mesmo assim legítimas, desde que respeitem a verdade factual” (Arendt, 1968, p. 238).

A tentativa de reduzir factos a opiniões, destruindo a diferença entre ambos, corresponderia, no fundo, à tentativa de destruição de um mundo político plural, em que factos e uma pluralidade de opiniões, perspetivas e interpretações convivem livremente na irredutibilidade da sua diferença.

Face à possibilidade da destruição da pluralidade, a presença dos *mass media* no mundo, e sobretudo a organização de oligopólios mediáticos, significa já um perigo. E este perigo é identificável: caso os *mass media* assumam, numa sociedade democrática, o desígnio de ordenar o mundo político comum e mitigar a sua pluralidade, responsabilizando-se por filtrar o conhecimento, manipular as consciências e reduzir o campo das suas escolhas, este mundo estará afetado pela tentação do totalitarismo, independentemente da existência ou não de um Estado totalitário. É no quadro deste perigo mediático que pode ser abordado o problema da fragilidade da verdade na política contemporânea. Esta não se restringe à ameaça da experiência totalitária, mas estende-se a qualquer forma (mesmo uma forma democrática) de destruição da pluralidade do mundo político. Dir-se-ia que a tentativa mediática de corrigir politicamente o mundo, aquilo a que hoje se pode chamar a sua “correção política”, conduz a um seu empobrecimento e à sua transformação numa espécie de *fake world*. O intuito de melhorar o mundo através da repetição exaustiva de mentiras ou distorções que filtrem a sua complexidade, procurando torná-lo um mundo simples, dicotómico, organizado numa polarização moral entre bem e mal, revela-se uma lavagem cerebral cujas consequências se tornam manifestas:

“Notou-se frequentemente que o resultado a longo prazo mais seguro da lavagem ao cérebro é um tipo de cinismo peculiar – uma recusa absoluta de acreditar na verdade de qualquer coisa, por mais que esta verdade possa estar bem estabelecida. Por outras palavras, o resultado de uma substituição consistente e total da ver-

dade factual por mentiras não é que as mentiras sejam agora aceites como verdade, e a verdade difamada como mentira, mas que o sentido pelo qual nos orientamos no mundo real – e a categoria verdade vs. falsidade está entre os meios mentais para esse fim – está a ser destruído” (Arendt, 1968, p. 257).

Se a destruição da diferença entre verdade e falsidade encontra o seu ponto culminante na manipulação histórica executada pelo Estado totalitário, é já na “correção política” do mundo comum pela manipulação mediática que ela começa.

Quando, nas últimas décadas do século XX, a União Soviética se começou a aproximar do colapso, colapsava também o projecto totalitário de encontrar no Partido o dono da verdade que “tem sempre razão”: *die Partei, die Partei, die hat immer recht*, como se ouvia no hino do Partido Socialista Unificado da Alemanha Oriental, escrito por Louis Fűrberg. Nesta época, muitos intelectuais militantes, alguns já desde há muito incomodados com a brutalidade do totalitarismo soviético, encontraram num perspectivismo de tipo nietzschiano a oportunidade para tentar compatibilizar a sua “fé socialista” com os novos tempos. Para tal, no entanto, teriam de ignorar as advertências de Arendt. Assim, tais intelectuais abraçaram parcialmente, por um lado, o veredicto de Lyotard, publicado em 1979, de que se entrara numa condição pós-moderna. A partir de então, com o impacto da informática e da proliferação de discursos na sociedade pós-industrial, tudo se convertia em perspectiva e tornava-se impossível o acesso a uma grande narrativa como verdade englobante e unificadora: “A grande narrativa perdeu a sua credibilidade, qualquer que seja o modo de unificação que se lhe atribua: narrativa especulativa, narrativa de emancipação” (Lyotard, 1979, p. 63). Por outro lado, ao evocarem a “crise das grandes narrativas” – a qual significava também a falência do projeto histórico da revolução e da ocupação do Estado pelo Partido – os antigos revolucionários rejeitaram as consequências particularistas de Lyotard e não desistiram da sua “verdade” socialista, assumindo a pós-modernidade como o cenário de um problema estratégico: anunciar esta verdade num ambiente constituído pela multiplicação anárquica de paradigmas, discursos e linguagens entre si irreduzíveis.

Publicado em 1985, o livro de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe *Hegemonia e Estratégia Socialista* é talvez o mais aberto testemunho deste problema.

A estratégia não podia deixar de começar por reconhecer o antagonismo irreduzível entre perspectivas. Em contraposição a uma abordagem liberal, apostada em encontrar um consenso sobreposto (*overlapping consensus*) entre visões do mundo ou “doutrinas compreensivas” diferentes, isto é, um consenso capaz de proporcionar aquilo a que John Rawls chamou uma “união social de uniões sociais” (Rawls, 1993, p. 321), tal estratégia recupera a conceção de Gramsci de que o socialismo não poderia deixar de ser preparado por um trabalho cultural capaz de tornar hegemónica a sua visão do mundo particular. No quadro de um antagonismo irreduzível entre perspectivas, a visão do mundo socialista devia guiar-se não pela noção de consenso, mas de hegemonia. Disso fariam parte, bem entendido, “as novas formas culturais ligadas aos meios de comunicação de massa” (Laclau e Mouffe, 2001, p. 163). Acedendo a tais meios e através de um domínio crescente sobre eles, a perspectiva da história como luta emancipatória de diversas formas de dominados, explorados, marginalizados e excluídos – ou seja, o legado da verdade revolucionária de uma história concebida como luta de classes – poder-se-ia não propriamente impor como verdadeira, mas colocar-se heemonicamente no lugar da “verdade”. Daí que Laclau e Mouffe possam encontrar nos meios de comunicação de massa um aliado potencial do combate emancipatório: “Estes deveriam tornar possível uma nova cultura de massa que abalaria profundamente as identidades tradicionais” (Laclau e Mouffe, 2011, p. 163). Apropriando-se crescentemente dos novos “meios de comunicação de massa”, a estratégia dos antigos adeptos da verdade revolucionária resulta então num duplo movimento.

Em primeiro lugar, ao denunciarem a ideia de um consenso liberal como uma ilusão universalista, estes acusam também qualquer evocação de um mundo político comum e partilhado de ser a expressão de uma posição hegemónica colocada numa posição universal. Ao fazê-lo, apresentam a sua própria posição como uma posição “contra-hegemónica” que, nessa medida, seria porta-voz de narrativas silenciadas e minorias marginalizadas. Tratar-se-ia, para eles, de articular e ligar em rede a luta contra-hegemónica de grupos constituídos pelas mais variadas formas de exclusão: económica, cultural, étnica, racial, sexual, etc.. A passagem do dogmatismo revolucionário a um paradigma perspectivista pós-moderno estendeu-se, assim, à proposta de uma

epistemologia alicerçada na ideia de que qualquer forma de “universalismo” – desde a ciência aos cânones artísticos e literários, passando naturalmente pela moral e os valores – seria simples expressão de um paradigma hegemónico, o qual deveria dar lugar a um novo paradigma de oposição ao primeiro, constituído pela noção de emancipação contra qualquer forma de hegemonia. Um bom exemplo desse projecto epistemológico encontra-se na obra de Boaventura Sousa Santos:

“Da perspectiva do pós-moderno de oposição que proponho aqui, a opção epistemológica mais adequada à fase de transição paradigmática em que nos encontramos consiste na revalorização e reinvenção de uma das tradições marginalizadas da modernidade ocidental: o conhecimento-emancipação” (Santos, 2002, p. 81).

Em segundo lugar, ao apresentarem a sua posição como “contra-hegemónica”, os antigos revolucionários desenvolvem a sua acção como uma luta pela sua própria hegemonia. No contexto de um “agonismo” sem pretensões à universalidade, uma tal luta desenvolve-se agora mais pragmaticamente. Ela decorre em palcos privilegiados – as universidades, a indústria cultural e os *mass media*, desde os tradicionais às novas plataformas mediáticas – onde se torna cada vez mais patente a convergência entre um discurso que evoca a resistência, as minorias e o respeito pelas diferenças e uma prática social que procura formar um novo “senso comum”, classificando como impróprio, ofensivo ou incorreto, bem como excluindo do espaço público, qualquer discurso que não coincida com ele ou lhe seja alternativo. Não é difícil encontrar exemplos desta prática, emergente na política contemporânea em múltiplas formas. Estes estendem-se desde a demonização de pensamentos e autores desalinados até às leis sobre a memória histórica, à politização do ensino da história ou à purga do espaço público pela retirada de monumentos ou símbolos que provenham de um passado que se pretende exorcizar. No entanto, apesar da variedade destes exemplos, a mais clara manifestação desta espécie de “hegemonia da contra-hegemonia” é ainda a captura da própria linguagem, baseada na repetição exaustiva de formulações, expressões e juízos com o propósito explícito de homogeneizar o pensamento. Tal homogeneização acaba por incrustar-se – como escrevia Gustave le Bon na *Psicologia das*

*Multidões*, já em 1895 – “nas regiões profundas do inconsciente onde se elaboram os motivos das nossas ações”: “Napoleão dizia que não existe senão uma forma séria de retórica, a repetição. A coisa afirmada, pela repetição, chega a estabelecer-se nos espíritos ao ponto de ser aceite como uma verdade demonstrada” (Le Bon, 1937, p. 104).

Quando publica *1984*, George Orwell já reflectira sobre como uma atitude mental totalitária se alicerçava numa nova linguagem – o *newspeak* – encarregada de renovar a relação do homem com o mundo através da sua repetição. Dois anos antes, também Victor Klemperer, no estudo sobre a linguagem do Terceiro Reich que publica em 1947, mostrava como a possibilidade da manipulação totalitária era aberta pela fabricação de uma linguagem própria, destinada a moldar a sensibilidade, os desejos e as próprias categorias usadas pelo pensamento. Para Klemperer, o nazismo não produziu o seu efeito “por discursos singulares, por artigos ou panfletos, por cartazes ou bandeiras”, mas por “palavras singulares, expressões e frases milhões de vezes repetidas” (Klemperer, 1947, p. 29). Por maiores que sejam as diferenças entre a linguagem imposta pelo Partido totalitário e a linguagem usada como instrumento político num contexto pós-moderno, as duas testemunham a mesma tentação de manipular a sua relação com a realidade de maneira a que, cortado o vínculo com a complexidade dos factos e a pluralidade do mundo, se torne “natural”, evidente e inquestionável um universo reduzido à simples dicotomia moral que distingue “bons” e “maus”, vítimas e exploradores, marginalizados e dominantes.

Que uma tal linguagem se infiltra na sociedade contemporânea por todos os seus poros mediáticos é hoje uma realidade manifesta. É como reacção a ela que desponta o discurso em torno da pós-verdade. Este não é senão o ponto em que, como consequência da manipulação mediática, se torna explícito o que já há muito tinha sido caracterizado como um perigo: a desconfiança e a recusa de acreditar em qualquer verdade. Arendt teve razão ao sugerir que, num mundo político cuja pluralidade factual é deliberadamente corrigida, emerge um modo de pensar, de sentir e de viver que se aproxima da experiência totalitária. Nesta linha, a estratégia de tornar hegemónico um discurso contra-hegemónico converte-se não no reaparecimento de um Estado totalitário, mas no surgimento do que alguns, numa designação feliz, cha-

mam um Estado terapêutico. Sucedâneo pós-moderno do Estado totalitário, o Estado terapêutico assume a tarefa não propriamente de reescrever a história, mas de usar o aparelho mediático para cultivar na população uma maneira de pensar e sentir que a corrija *a posteriori*. Trata-se, portanto, de conceber o passado como um conjunto de violências a banir e de culpas a expiar numa terapia infinita pela qual, mediante o cultivo ininterrupto de uma sensibilidade adequada, a sociedade, o mundo e os seres humanos se possam, finalmente, tornar melhores. É assim que, por exemplo, Paul Gottfried caracteriza o Estado terapêutico

“pela tentativa de apresentar como uma questão meramente psicológica e educativa o que são usos cada vez mais intrusivos do poder governamental para alterar o comportamento social; por dividir a sociedade em vítimas e não-vítimas (ou vitimizadores); por uma política de disposição na qual a ‘sensibilidade’ se torna o ponto essencial para traçar distinções amigo-inimigo” (Gottfried, 2002, p. 78).

É, em última análise, a emergência deste Estado terapêutico, e a sua tentativa de forjar um novo “senso comum”, que justifica as crescentes alusões a uma era da pós-verdade. Compreendê-la não pode deixar de requerer, mais do que lamentos, a abordagem da sua gênese e das condições que a tornam possível.

## Referências bibliográficas

- ARON, R. (2004). *L'opium des intellectuels*. Paris: Calmann-Lévy.
- BAUMAN, Z. (1987). *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity, and Intellectuals*. Oxford: Polity Press.
- BERNAYS, E. (2005). *Propaganda*. New York: Horace Liveright.
- BURKERT, W. (1985), *Greek Religion: Archaic and Classical*. trad. John Raffan. Maiden and Oxford: Blackwell Publishing and Oxford University Press.
- DESCARTES, R. (1996), *Ouevres*, (ed. C. Adam, & P. Tannery). vol. I. Paris:, Vrin.
- DYZENHAUS, D. (1997). *Legality and Legitimacy*. Oxford: Clarendon Press.
- GOTTFRIED, P. (2002). *Multiculturalism and the Politics of Guilt: Toward a Secular Theocracy.*, Columbia & Londres:, University of Missouri Press.

- HEGEL, G. F. W. (2000). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HOBBS, T. (1996). *Leviathan*, (1996). (ed.) Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- KLEMPERER, V. (1947). *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- KOSELLECK, R. (1995). *Vergangene zZukunft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- LACLAU, E., & e Mouffe, C. (2011). *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres & New York: Verso.
- LE BON, G. (1937). *Psychologie des foules*. Paris: Felix Alcan.
- LENINE, V. (2011). *O Estado e a Revolução*. Campinas: Navegando.
- LIPPMANN, W. (1998). *Public Opinion*. New Brunswick & Londres: Transaction Publishers.
- LYOTARD, J. F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Minuit.
- MARX, K. e Engels, F. (1981). *Werke*. vol. I. Berlin: Dietz Verlag.
- NIETZSCHE, F. (1988). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, (eds.) G. Colli & Mazzino M. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- ORWELL, G. (1983). *1984*. New York: Harcourt.
- PLATÃO (2010). *Tutte le opere*. Roma: Newton Compton Editori.
- RAWLS, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- ROSENBERG, A. (1934). *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts*. Munique: Hoheneichen.
- ROUSSEAU, J.-J. (1992). *Du contrat social*. Paris: Flammarion.
- SANTOS, B. S. (2002). *Para um novo senso comum: A ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Cortez.
- SLOTERDIJK, P. (2000). *Die Verachtung der Vassen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- SLOTERDIJK, P. (2008). *Zorn und Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- TOCQUEVILLE, A. (1848). *De la démocratie en Amérique, vol. II*. Paris: Pagnerre.