

## **A besta sanguinária do iluminismo e o monstro multitudinário**

– ou o mito da democracia contra a democracia –

*Rodrigo Guéron<sup>1</sup>*

*Revisão: Leonora Corsini*

### **Resumo:**

Este artigo parte de um caso específico, qual seja, a maneira como professores universitários, acadêmicos “especialistas”, convidados por um programa de televisão da principal corporação de comunicação do Brasil, se puseram a julgar às revoltas dos países árabes – especialmente a egípcia – para mostrar como as origens da violência ocidental moderna está exatamente nesta postura do homem ocidental de se apresentar com o mais racional dos seres que já andou sobre a terra. Em outros termos, veremos como, paradoxalmente para alguns, está no iluminismo, mito fundador da liberdade e da democracia moderna, as origens dos maiores ataques e ameaças à democracia e à liberdade e das mais terríveis formas de violência produzidos no coração da sociedade ocidental moderna e contemporânea. Veremos então que a irracionalidade não é um passado da Razão a ser superada com o progresso desta, e sim aquilo que se produz no processo mesmo de afirmação da racionalidade. Veremos também que a democracia tem muito mais a ver com o fato da liberdade, com algo que é socialmente produzido e precisa se atualizar cada vez (ainda que se possa constituir uma memória democrática ativa), do que com estruturas de poder construídas na afirmação da Razão como um princípio transcendente a hierarquizar homens e sociedades.

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Instituto de Arte da UERJ. Doutor em Filosofia. Autor do livro: “Da Imagem ao Clichê, do Clichê à Imagem. Deleuze Cinema e Pensamento”. Mestre e bacharel em Filosofia pela UFRJ, Cineasta e roteirista de cinema e vídeo.

***“Não é o sono da razão que cria monstros,  
mas a vigilância da racionalidade insone”***

Gilles Deleuze e Felix Guatarri

As primeiras anotações deste artigo datam do início de 2011, quando as revoltas árabes estavam nas ruas, Ben Ali havia sido derrubado na Tunísia, Osni Mubarak no Egito, multidões sacudiam, e eventualmente ainda sacodem, as cidades do Magreb e do Oriente Médio. Num daqueles dias ainda recentes, talvez por algum impulso masoquista, sintonizei na *Globo News* e me deparei com um daqueles programas de entrevistas do Willian Waak – “Globo News Painel” – onde, em geral, todos os convidados têm a mesma opinião, que é igual a do apresentador que, por sua vez, é igual a do chefe-ideólogo do jornalismo das organizações Globo. Desta vez, como convidados, havia um “especialista” em geografia política da USP, um “especialista” em relações internacionais na FGV-SP, e um simpático professor egípcio, exilado no Brasil, o pró reitor da Unicamp, Mohammed Habib.

Este último destoava um pouco do tom de “unanimidade serena e pedante” que domina este tipo de programa: era um entusiasta da revolução então em marcha no seu país. Na verdade eu já o tinha visto comentando as revoltas num telejornal da mesma Tv por assinatura, e estranhava agora ele ter sido convidado mais uma vez. Explico porque: exatamente pelo entusiasmo com seu povo rebelde, o professor Habib, no calor dos acontecimentos, havia dado alguma profundidade e perspectiva às análises de uma maneira um tanto incomum àquele “veículo de comunicação”. Mas logo entendi o motivo do novo convite, o simpático professor iria se converter, no final do programa, numa espécie de *sparring* para o linchamento ideológico e para a demonstração de arrogância e poder que viriam dos outros convidados e do próprio apresentador. Não necessariamente na ordem que vamos contar, o professor egípcio, e nós espectadores, fomos obrigados a assistir uma espécie de lição de moral misturada a uma aula de superioridade da cultura ocidental.

Entre outras pérolas, ouvimos o “especialista” da FGV-SP afirmar que só poderíamos ter esperança de democracia do Egito se os militares se mantivessem como tutores e lhes fossem garantidos o direito constitucional de intervir (dar um “golpe constitucional” segundo suas palavras) toda vez que um partido islâmico chegasse ao poder. Willian Waak, por sua vez, disse que conhecia muito bem os árabes, que gostaria de ter a esperança do professor egípcio, mas que sabia que aqueles povos eram capazes das piores atrocidades. Não perdeu inclusive a oportunidade de atacar a África do Sul e dizer que temia que a democracia dos países árabes virasse “aquilo no qual se transformara” o país africano. E, finalmente, com semiótica empáfia, o “especialista” em relações internacionais retomou a palavra para coroar com chave de ouro o seu raciocínio etno-eurocêntrico: solenemente declarou que a democracia era uma coisa inventada por Kant (pobre Kant, pobre democracia...), que era típica da cultura Ocidental, e que conseqüentemente ela não fazia parte da cultura dos árabes.

O leitor poderia então se perguntar se não estamos dando importância excessiva ao programa da *Globo News*. Pode ser... Mas é que ele nos pareceu absolutamente sintomático deste fenômeno sobre o qual estamos querendo falar há muito: as origens da violência na civilização Ocidental como estando naquilo mesmo que a faz tomar-se como a mais racional e civilizada; a menos “bárbara” e selvagem, a mais perto da “cultura” e a mais distante das “natureza”, de todas as civilizações que já andaram sobre a terra.

No caso da escandalosa vulgarização, ou talvez –que me perdoe o leitor– da imbecilização do pensamento de Kant feita pelo douto midiático supracitado, é um exemplo claro de como o mito da democracia foi usado contra a democracia ou, em outros termos, de como a democracia é, paradoxalmente, utilizada como uma espécie de distintivo de superioridade de uns homens sobre outros. Em geral isso aparece numa equação recorrente que, com variações possíveis, se traduz assim: democracia = racionalidade = civilização superior.

Por mais que pareça estranho em relação a tudo que aprendemos na escola, o fato é que se fizermos uma genealogia da violência do Ocidente moderno e contemporâneo chegaremos exatamente ao iluminismo: seu maior orgulho, seu distintivo de superioridade e um de seus mitos fundadores. E quando falamos de Ocidente, estamos falando da Europa e do país que é, num certo sentido, o grande herdeiro da modernidade européia: os Estados

Unidos da América que “teve” um continente inteiro para realizar o projeto revolucionário europeu e inventar o “homem livre”, a igualdade de direitos, bem longe das aristocracias e dos palácios do velho continente.

Mas como alguém poderia afirmar que a violência do Ocidente nasce do iluminismo? Não aprendemos que foram as revoluções iluministas que propagaram a liberdade e a igualdade, que afirmaram direitos universais para os homens, que se levantaram contra a vergonhosa servidão aos senhores de terra e a violência respaldada no “direito divino” do rei-déspota-Estado contra seus súditos? Não seriam as revoluções iluministas sinônimo de uma corajosa, potente e exemplar luta pela liberdade que entusiasma qualquer um que partilha destes sentimentos ainda hoje? E não seria o ataque ao iluminismo sintoma de alguma destas sinistras nostalgias restauradoras, desses neoarcaísmos ultra conservadores, que proliferam por aí?

Estas perguntas são importantes para que possamos compreender que o que está em causa não é o que as revoluções foram, mas o que os poderes constituídos que elas estabeleceram se tornaram. Antes é preciso que compreendamos que as revoluções são revoluções antes de serem “iluministas”. As revoluções são revoluções antes de qualquer “ismo” que se constituam a partir delas. Elas são expressão de um desejo, de um impulso vital: são uma ruptura antes de qualquer ordem de causalidades que tente explicá-las. Por outro lado, não é que o iluminismo tenha sido “deturpado”, mas ele sofre desde sempre uma ambigüidade que o ameaça de dentro. Esta ambigüidade está, em primeiro lugar, no próprio sentido da “Razão” por ele exaltada.

A potência revolucionária da Razão no iluminismo está na afirmação de algo que todos os homens partilhariam, uma essência que faria de todos nós iguais contra qualquer suposto direito divino, qualquer ligação ou herança de Deus, qualquer transcendência que determinaria linhagens especiais, legitimando, por exemplo, a propriedade da terra e o controle do Estado. Afirmar a Razão contra toda a ordem estabelecida era afirmar a liberdade, a vida, que é o que, afinal, move uma revolução; ou seja, a busca de mais vida diante de uma situação de “menos”, de uma evidência de vida podada, de uma sujeição às formas de poder e suas violências que nos impedem de tentar ser o que gostaríamos de ser. Além disso, a análise de uma revolução não deve ficar restrita às palavras ditas, ou talvez aos conceitos que – quem

sabe até a posteriori— foram atribuídos como os centrais desta. Num afã revolucionário, os sentidos do que é falado, escrito ou cantado pode estar menos nos significados de superfície, e mais no que expressa o desejo revolucionário de quem as emprega.

O problema é que o pensamento iluminista se traduz pela afirmação da “Razão” como algo que constituiria uma essência dos homens que os distinguiria de todos os outros animais. Nós seríamos então uma espécie superior, e esta superioridade, caracterizada pela racionalidade, se expressaria numa cisão com a natureza e na constituição de uma “cultura”: cultura em oposição à natureza. Afirmar então que “o homem é um animal racional” significa afirmar que o homem é um animal superior, o único capaz de dominar e sujeitar a natureza. Por isso que existe uma relação estreita entre o racionalismo do iluminismo e o humanismo. Mais ainda, a Razão, uma vez afirmada como uma transcendência, como um princípio que nos constituiria a despeito de qualquer movimento autoinventivo que poderíamos fazer, é já de certa forma uma pensamento na forma-estado, sendo então parte da estruturação de uma sociedade hierarquizada de cima para baixo: do supostamente mais racional ao supostamente menos racional.

No seu texto-manifesto “O que é o esclarecimento”, por exemplo, Kant propalava a passagem do homem para a uma suposta “maioridade”, ou seja, supunha que haveria um processo de amadurecimento histórico que levaria o homem, pouco a pouco, a descobrir a sua suposta essência racional. Este pensamento já traz em si uma noção de uma “teleologia histórica”, isto é, a idéia de um progresso contínuo em direção ao “Bem” – a razão como o “grande fim” – que mais adiante iria triunfar com Hegel. Crer que o homem marcha progressivamente em direção à Razão é compreender a nossa espécie como predestinada a encontrar uma espécie de “luz”: a Razão como um dom. É interessante porque no mesmo texto Kant dá como exemplo do que mantinha os homens preguiçosamente presos a um estado de “minoridade”, por não fazer uso pleno de seu entendimento, a religião e a maneira como as pessoas acreditavam cegamente nos pastores e padres. No entanto, toda esta teleologia que há neste suposto processo de amadurecimento dos homens parece reeditar a crença bíblica de que os homens teriam uma especial relação com Deus. Assim, no coração do que deveria ser o pensamento racional, o que nós assistimos é a constituição de um mito onde a própria Razão passa a ser a divindade cultuada.

De fato, o iluminismo não se constitui apenas de revoluções, ele é parte também de um processo onde está se constituindo um novo sistema produtivo – o capitalismo –, e uma nova forma de organização do Estado, estruturador e estruturado por este sistema. De alguma maneira isso explica as ambigüidades que existem – e que não são exclusivas deste período – nas relações entre pensamento e revolução.

É verdade que o pensamento é uma parte decisiva da força revolucionária. Criar conceitos, sentidos, possibilidades, perspectivas sociais e políticas, são parte fundamental de uma revolução. Mas a constituição de um saber está sempre no limite entre a constituição de uma potência e de um poder. Há um fio da navalha, uma fronteira difícil de delimitar, onde o saber desloca-se de uma força constituinte para um poder constituído: o seu processo deixa de ser desbravador de horizontes para a vida e passa a ser controlador da vida. Por isso que o processo histórico do iluminismo criou novas formas de saber no mesmo movimento em que criou novas estruturas de poder: saber-poder.

Assim, a teleologia histórica criada pelo iluminismo ajuda o homem ocidental a forjar uma genealogia falaciosa de si mesmo, onde não só ele se apresenta como o povo destinado, ou o povo que encontrou a plena racionalidade dos homens – que aparece quase como uma terra prometida – como também constrói uma noção de que todas estas transformações aconteceram graças apenas aos homens e as instituições de conhecimento. Neste caso temos uma outra fórmula: homens de conhecimento = homens da Razão = homens do Estado. Fica parecendo então que as revoluções ou teriam acontecido graças ao que os homens de saber antes haviam idealizado, ou então estes agiriam para recolocar “ordem” com suas “idéias” na desordem das revoltas.

Nesta lógica a revolução deixa completamente de ser tomada como uma força inventiva e criadora de uma nova realidade social. O pensamento revolucionário vai se esvaziando e se tornando pensamento do Estado: o Estado entendido como o próprio efetivador da Razão, como descreveu Hegel. Se o indivíduo burguês, filho do iluminismo, não para de se auto exaltar como “livre” posto que “racional”, amarrando assim subjetividade à racionalidade, é o Estado que legitima esta sua auto afirmação de senhor da Razão. Pode parecer contraditório, mas se a Razão tomada como instância superior do homem é o próprio pensamento na forma-Estado, como dissemos há pouco, é ela que sustenta um discurso

liberal que não para de esbravejar contra Estado em pró do “indivíduo racional”. A estadofobia – expressão que Foucault costumava empregar – do burguês liberal é a fala do Estado do Capital. É este “novo Estado” que não só sedimenta a hierarquização entre trabalho intelectual e trabalho braçal, decisiva para ao funcionamento do capitalismo industrial, como também o individualismo burguês como paradigma de uma superioridade moral que só seria aferida à medida que este indivíduo fizesse o uso pleno desta suposta transcendência superior e fundante: a Razão. Razão-Estado.

Assim, racionalismo e humanismo como o fim de todas as transcendências, fim da sujeição às religiões, às mistificações e aos dogmas, deram lugar ao homem e a Razão fundados como uma transcendência. É como se o homem tivesse se tornado uma espécie de religião de si mesmo, e a crença na Razão, por sua vez, uma força que tenha se voltado contra o pensamento exatamente por tomar o pensamento como outra coisa do que ele é, ou seja, por tomar o pensamento como algo apartado da vida: como uma instância superior que poderia, inclusive, julgar a vida. Neste sentido a Razão iluminista acabou virando uma legítima herdeira do Deus Moral judaico-cristão.

O homem do ocidente então passou a viver com se tivesse conquistado um especial senso de justiça, podendo julgar todo o resto dos povos do alto deste seu supostamente privilegiado patamar histórico-racional. Neste momento, a própria Razão desliza para uma concepção de “técnica absoluta”: o fim das diferenças, o fim da história, que chegaria como uma redenção no dia que os homens compreendessem que a boa organização do mundo que nos levaria à felicidade era apenas uma questão de “conhecer a verdade”. Daí a profusão de técnicos e especialistas (da qual o nosso especialista midiático é uma caricatura), pregadores incansáveis do caminho único e, sobretudo, a idéia de que a democracia se limitaria à escolha de um melhor técnico, o mais competente “gestor” que cumpriria este caminho único.

Surge assim a besta branca ocidental que saiu pelo planeta para civilizar os bárbaros, curar selvagens, sujeitar a natureza, levando esta espécie de “nova boa-nova”: a racionalidade, o mundo dos justos, da liberdade, da ciência e da técnica. Toda a violência destrutiva do animal irracional, que o homem branco Ocidental tanto se orgulhava, e se orgulha, de ter superado, volta então com tudo, trazendo consigo todas as formas de saber-poder que viram tecnologias de controle e destruição. Por isso que, por mais paradoxal que

possa parecer, são iluministas as origens do mais sofisticadamente sanguinário período histórico do planeta: fascismo, neo colonialismo, imperialismo, são desdobramentos do racionalismo. A violência, ao contrário do que o Ocidente não para de afirmar, estava menos no outro, no “menor” não-branco, primitivo, selvagem, tribal... e sim na Razão que se bestializara. É a Razão enlouquecida que sujeita com todo o tipo de violência toda a forma de vida que não lhe parece ser a sua imagem e semelhança. Nasce a besta sanguinária do iluminismo.

Talvez possamos sugerir – mesmo que para empreender esta tarefa de fato seria preciso um outro artigo, ou até um livro – uma espécie de contra-genealogia desta trajetória onde a Razão vira uma espécie de Deus-Estado: um transcendente que se volta quando qualquer tipo de potência liberadora. Esta contra-genealogia nos levaria inevitavelmente a encontrar uma materialidade da “Razão” que está no pensamento do filósofo Baruch Espinosa; Razão neste caso afirmada e entendida como potência. Evidentemente seria pedir demais que os midiáticos e eurocêntricos doutos supracitados pudessem fazer alguma menção a Espinosa, em especial depois do reducionismo simplório ao qual submeteram o próprio Kant. Citar Espinosa seria colocar o próprio lugar de poder no qual eles se exibem em questão, isso porque este sábio sefaradita holandês nos permite pensar a democracia a partir das forças constituintes que se mobilizam pela liberdade, e não a partir de um poder que deveria ser uma força encarregada de garantir, de cima para baixo, esta liberdade. A razão articulada com potência em Espinosa pode ser expressa num conceito que determina algo que para ele caracterizaria todos os seres: o *conatus*, definido com “tendência que todo ser tem em perseverar no seu próprio ser”. Mas cada ser é, para Espinosa, uma comunidade de outros seres, ou seja, um encontro, um agenciamento de diversos *conatus*. E mesmo que os seres sejam distintos entre si, se encontram com e em virtude da potência de cada um. Este encontro de seres em uma comunidade “interpotencializadora” é definido pelo filósofo holandês como *Multitudo*, o que pode ser traduzido por “Multidão”. A “Multitudo” ganha uma dimensão eminentemente política, como um agenciamento de homens no melhor de suas forças, mobilizados por uma ação, por um interesse coletivo, e afirmando assim um direito. Direitos que podem ser diversos, mas que se afirmam à medida que a multidão se forma para afirmar e produzir a própria vida. Neste sentido, mas do que a soma das partes, a multidão age como um indivíduo coletivo que se constrói no encontro das diferenças, das

singularidades e que acabam por constituir ela mesma – a multidão – como uma singularidade e como uma ser dotado de seu próprio *conatus*. Tenho mesmo a impressão que no conceito de “multidão” o político está imediatamente identificado com o próprio *socius* que, por sua vez, traz consigo a definição espinosista de natureza como uma força produtiva e alto-produtiva, e não como algo carregado de “atributos essenciais” e imóveis. A multidão constitui então um sujeito político em Espinosa à medida que os homens, em seu estado natural, tendem a “perseverar no seu próprio ser”, e assim buscam unir forças constituindo este sujeito político no processo mesmo em que o direito natural se transforma em direito civil, sem que, no entanto, exista uma “transferência de poderes”; ao contrário do que predomina no direito moderno.

Evidentemente, repito, como não temos um artigo em especial para tratar destas articulações entre razão, potência, *conatus* e multidão, corremos o risco das explicações um pouco apressadas. Mas há algo em especial no conceito de “multidão” – ou “multidão” se quiserem – que nos interessa para o debate deste artigo, qual seja, ele nos permite afirmar a democracia como o fato da liberdade, ou seja, a democracia como algo que só pode existir como expressão de uma mobilização produtiva de um poder constituinte. Neste sentido a multidão não existe antes, e/ou a priori, mas precisa se fazer cada vez. Por isso também é absolutamente contraditório definir a democracia a partir de uma estrutura de Estado que deveria ser universalmente igual para todos os países e sociedades democráticas. Ao contrário, a democracia deve se caracterizar pelo poder constituinte da multidão. Neste sentido a idéia de multidão defini o próprio *socius* numa mobilização produtiva e, se somarmos o conceito de Espinosa à maneira como o filósofo Antonio Negri o repotencializa, poderíamos dizer que esta mobilização produtiva inclui o próprio ato de valorar que constitui o *socius*, num ato criador que é ao mesmo tempo político e econômico. Nesta lógica, e voltando aos protagonistas de nosso texto, ou bem alguém vai a público defender a democracia como participante deste movimento constituinte, ou bem todos os temores que geram as sugestões de poderes como formas controle destes movimentos já são parte do próprio contra-movimento que quer conter, e teme, a democracia.

Mas nesta lógica também, podemos reencontrar a nossa identificação com as chamadas revoluções que foram classificadas como “iluministas”: as impressionantes

jornadas de luta das multidões européias do campo e da cidade, a corajosa guerra de independência estadunidense, e todas as lutas sócio políticas que se seguiram a estas, já século XIX a dentro, quando a revolta e a resistência dos cidadãos pobres e dos trabalhadores se voltaram contra às violências do capitalismo.

As revoluções se identificam na potência vital que as detona, no desejo de se expandir na vida, de superar ou destruir qualquer força que, de fora para dentro, nos limita num estado de “menos ser”. A revolução – o “devir revolucionário” como gostava de dizer Deleuze – deve ser entendida então com uma expressão ontológica da vida que, neste sentido, não está cindida da natureza. E “natureza”, neste caso, não deve ser compreendida nem como uma ordem de causalidades pré estabelecida onde cada um dos seres teriam seus atributos essenciais cientificamente definidos, nem como uma instância cindida da subjetividade pronta para ser conhecida –“sujeitada” – por esta. Estamos falando da natureza como uma força onde a própria vida sempre se reinventa: a racionalidade, o conhecimento, a cultura dos homens são expressões possíveis, entre tantas, desta força. Somos, afinal de contas, parte da natureza como força produtiva.

A violência que se desdobra de todas as formas de poder que o iluminismo ajudou a fundar nos mostra, na verdade, que toda e qualquer estruturação racional se dá num mesmo movimento em que se estruturam as formas de irracionalidade. Por caminhos às vezes distintos, às vezes próximos, diferentes pensadores como Marx, Nietzsche e Freud perceberam muito bem isso: a Razão não é um bem estático que espera por ser descoberta no fim da história, ela é parte da força constituinte da vida que precisa se refazer cada vez. Há uma irracionalidade bestial na origem da Razão, não por ser antagônica a ela, mas porque a racionalidade nasce da luta do animal homem pela vida. É verdade que a racionalidade se constitui à medida que controla nossos instintos mais selvagens, mas o faz exatamente nesta luta instintiva pela vida.

Voltamos então a nosso doméstico programa de TV, imaginando que o leitor já o tenha esquecido (e se esqueceu, fez bem). Como vimos, nele o tema era as revoluções nos países árabes, em especial a do Egito. De fato, pela performance dos participantes, a revolução era ali a violenta irracionalidade, e eles estavam, num comovente esforço civilizador, querendo achar uma lógica e colocar uma ordem nela. A democracia, neste

sentido, seria estranha à revolução, ou seja, seria parte da ordem racional que o Ocidente deveria ensinar aos egípcios e que os egípcios não pareciam muito aptos a construir porque não eram da iluminista tradição ocidental: não pertenciam a mesma linhagem de Kant do qual os nossos civilizadíssimos especialistas se sentiam os legítimos herdeiros.

O paradoxo no qual aquela unanimidade ocidental estava presa era exatamente a de afirmar que uma democracia se caracterizaria por uma estrutura a priori, por uma ordem dada, segundo a organização do Estado e a suposta divisão dos poderes do iluminismo. Daí a ridícula –e violenta– proposição do douto da FGV-SP que repetia que a democracia só seria possível se os militares fossem os tutores desta. Talvez esta fosse a parte até menos européia deste empolado cidadão: antes, seria uma típica idéia de um filho pródigo de alguma moribunda oligarquia latino americana. “Militares como tutores”, sabemos bem o que é isso... Não por acaso as revoltas que se reorganizaram meses depois do início da revolução na Praça Tahrir vem exatamente contra a insistência dos militares egípcios em se manterem no controle do processo.

Mas antes a democracia é a própria revolução e, portanto, se quisermos algum tipo de “herdeiro” das revoluções européias e norte americanas, não são as suas frias e pálidas bestas racionais que se apresentam como guardiões de uma civilização superior, mas a revolução nela mesma: o desejo que se expressa na praça como uma força constituinte, a comunidade que se reinventa neste encontro interpotencializador de vidas distintas. A democracia não é as estruturas a priori de Estado do Ocidente, mas as novas estruturas que podem surgir do abalo destas, da crise de representação evidente, da falência da forma-partido, dos sistemas legislativos e judiciários, das formas de governança e assim por diante. O Ocidente ajuda a matar a democracia quando a toma como expressão de uma Razão transcendente e a transforma num mito fundador, num distintivo de superioridade e pureza de uma civilização. A democracia só pode ter passado quando consegue existir: quando vira ato. Por isso, de fato, no cotidiano de maioria das sociedades ocidentais, mesmo com as perigosas restaurações que temos assistido, vivemos a experiência de que existe mais democracia que em outras partes: ela resiste à medida que é praticada numa micropolítica cotidiana, nas práticas que resistem contra as cada vez mais constantes micro e macro formas de fascismo. As revoluções e lutas

do passado, e mesmo do presente, criam uma espécie de memória constituinte, de passado ativo, apesar de tudo.

Mas é exatamente porque a democracia é, em primeiro lugar, uma força imanente contra qualquer transcendência que, neste momento, a democracia está muito mais nos levantes da Praça Tahrir que em qualquer outra parte; mesmo que consideremos o que pode vir a acontecer no Egito, cheio de fatores ameaçadores e preocupantes, alguns deles inclusive graças a ação política do Ocidente em defesa de seus “ideais de civilização”.