

Crítica ao liberalismo, reconstrução do materialismo

*Entrevista com Domenico Losurdo**

STEFANO G. AZZARÁ

Stefano G. Azzará: Professor Losurdo, o seu livro *Contra-história do liberalismo*¹ está obtendo um notável sucesso no mundo anglo-saxão. Mesmo um jornal que é a referência internacional do neoliberalismo, o *Financial Times*, dedicou-lhe uma resenha muito atenta, demonstrando saber dialogar mesmo com posições extremamente críticas. Em outros ambientes culturais, no entanto, o *establishment* liberal não manifestou a mesma disposição. Na Itália, por exemplo, o *Corriere della Sera* parecia quase irritado com o sucesso de um texto que põe em discussão a tradição liberal em seu núcleo conceitual mais profundo. Do que dependem essas diferentes reações?

Domenico Losurdo: Obviamente o provincianismo tem seu peso. Mas não devemos perder de vista outros fatores, talvez mais importantes. Em uma tentativa de identificá-los, voltemos a examinar a história dos Estados Unidos, seguindo um texto clássico do liberalismo italiano: Guido De Ruggiero, *História do liberalismo europeu*. Deparamo-nos com a Guerra de Secessão e a consequente abolição da escravidão. Salta logo aos olhos que essa instituição é mencionada apenas no momento da sua abolição; é totalmente ignorado o papel da escravidão em um país que encarnou a tradição liberal e que nas primeiras décadas de sua existência teve como presidentes quase sempre proprietários de escravos. Como explicar essa abordagem singular? Polemizando contra a ditadura fascista, De Ruggiero

* Entrevista publicada originalmente no livro de Stefano G. Azzará, *L'Humanité commune, mémoire de Hegel, critique du libéralisme et reconstruction du matérialisme historique chez Domenico Losurdo*. Tradução de Giulio Gerosa.

1 Edição brasileira: Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2006. Tradução de Giovanni Semeraro.

contrapõe a tradição político-liberal, por ele evocada com nobre paixão civil, mas também com tons tendencialmente hagiográficos: o liberalismo configura-se como a “religião da liberdade”, da qual já falava Benedetto Croce. A distância espacial e temporal auxilia o processo de transfiguração hagiográfica. Em países, porém, como a Inglaterra e os Estados Unidos, a ideologia dominante pode certamente continuar a cultivar os mitos genealógicos que acompanham e promovem uma política imperial. No entanto, nos círculos mais cultos e mais despidos de preconceitos, há muita familiaridade com o liberalismo real e com as suas efetivas práticas de governo, para que possamos nos prosternar acriticamente perante a presumível “religião da liberdade”.

É preciso também considerar outra circunstância, que põe em questão desta vez a esquerda. Paradoxalmente, logo nos países do Ocidente, onde mais forte fazia-se sentir a sua presença, os marxistas têm mostrado uma subordinação substancial em relação à tradição liberal. Há dois séculos essa tradição gosta de apresentar-se como a guardiã em todos os casos da liberdade do indivíduo em sua esfera privada, da “liberdade moderna” (Constant), da “liberdade negativa” (Berlin). Limitando-se em criticar o caráter “abstrato” e “formal” de tal liberdade, muitas vezes no Ocidente os marxistas acabaram por subscrever implicitamente a sutil autoapologética, com base na qual os liberais se pavoneiam como campeões da liberdade individual, por mais “abstrata” e “formal” que esta possa ser considerada. Tendo como ponto de partida a necessidade de uma ideia de liberdade que não ignore as condições materiais de vida, o meu livro empenha-se logo em demonstrar que em relação à “liberdade moderna”, ou à “liberdade negativa”, por eles proclamada como irrenunciável, os liberais têm implementado continuamente cláusulas macroscópicas de exclusão em detrimento dos povos coloniais ou de origem colonial e muitas vezes dos próprios trabalhadores assalariados da metrópole. Meu movimento surpreende e desorienta certo marxismo ocidental, mas talvez gere menos escândalo em países nos quais nenhum livro de história pode ignorar a tragédia dos negros (Estados Unidos) ou dos irlandeses (Reino Unido), cada qual privado há séculos também da “liberdade moderna”, ou seja, da “liberdade negativa”.

S.A.: O livro *Contra-história do liberalismo* muda profundamente a imagem do liberalismo à qual estamos acostumados. Ele explica que este, em suas origens, era essencialmente uma teoria do autogoverno da *societas civilis*, entendendo com este termo as camadas da aristocracia e dos proprietários. O liberalismo, portanto, envolve o surgimento simultâneo da distinção entre um “espaço sagrado” dos “livres”, que se reconhecem entre si como iguais e para os quais vale o governo da lei, e um “espaço profano”, reservado para as classes ou as raças inferiores, em relação às quais, no entanto, não parece haver limite para o exercício da violência por parte daqueles que detêm o poder legítimo ou a força material. Foi a colisão com a realidade histórico-política – a ascensão das classes mais baixas e o início do

processo de descolonização –, junto ao confronto conflituoso com outras tradições filosóficas e políticas, tais como o radicalismo e o socialismo, que solicitaram uma mutação na chave democrática do liberalismo. Hoje, no entanto, no momento em que estas tradições antagônicas parecem ter sido derrotadas, estamos assistindo a um recuo do próprio liberalismo e a um *revival* de instâncias que poderíamos definir protoliberais, instâncias que manifestam com frequência uma relação mal resolvida com a democracia, e com a ideia de igualdade, tanto dentro de cada nação como no cenário internacional. Sobretudo essa última vertente oferece pontos de reflexão muito interessantes, porque depois de 1989 e do fim da Guerra Fria teve início um processo de redefinição das fronteiras geopolíticas do “espaço sagrado” da civilização. E, entretanto, parece-me que o próprio pensamento liberal, mesmo movendo-se a partir de um objetivo fundamentalmente comum, divide-se sobre esta questão. Por um lado, temos as posições “idealísticas” de quem mantém firme o conceito de exportação da democracia, desde Bush Jr. até Obama e os respectivos *think thank*; por outro lado, temos diversos autores – penso, por exemplo, em Samuel P. Huntington – que não hesitam em admitir que o universalismo ocidental é, na realidade, uma forma de ideologia de guerra e lhe substituem as afirmações cínicas do particularismo e do primado da força...

D.L.: Eu distinguiria entre homens do Estado, de um lado, e intelectuais do outro. Quando se trata de exportar a democracia à mão armada, ocorre em primeiro lugar fazer referência ao presidente estadunidense Wilson que promove a intervenção do seu país na Primeira Guerra Mundial, como uma contribuição essencial para a difusão em larga escala da “liberdade política” e da “democracia” e, conseqüentemente, a promoção da “paz definitiva do mundo”. Os tons utilizados são baseados numa ideologia que hoje definiríamos fundamentalista: trata-se de conduzir uma “guerra santa, a mais santa de todas as guerras”. Por outro lado, no entanto, imediatamente após a intervenção, em uma carta ao coronel House, assim Wilson se expressa sobre os próprios “aliados”: “Quando a guerra estiver terminada, poderemos submetê-los à nossa maneira de pensar pelo fato que, entre outras coisas, estarão financeiramente em nossas mãos”. Em outras palavras, para homens de Estado, o idealismo mais exaltado pode muito bem andar de mãos dadas com a *Realpolitik*. Isto é válido para Wilson, assim como, em maior ou menor grau, para os diversos expoentes da tradição wilsoniana. Para os homens de Estado, vale aquilo que Marx observa a propósito dos empreendedores: uns e outros estão muito ocupados na produção material, ou seja, no andamento das suas funções políticas, para se dedicarem às abstrações à maneira dos grupos ideológicos em sentido estrito.

É correto chamar a atenção sobre Huntington, mas precisamos compará-lo com intelectuais como Bobbio e Habermas. Huntington, colaborador assíduo de uma revista próxima ao Departamento de Estado (*Foreign Affairs*), analisa sem disfarce a guerra do Golfo de 1991: “O desafio era determinar se o grosso das maiores reservas mundiais de petróleo iria ser controlado pelos governos sauditas

e os emirados – cuja segurança estava entregue ao poder militar ocidental – ou por regimes independentes antiocidentais, capazes e talvez decididos a usar a arma do petróleo contra o Ocidente.” Felizmente, agora o Golfo Pérsico “tornou-se um lago americano”. E agora vejamos Bobbio. A palavra “petróleo” nunca aparece em suas análises. Alguns anos mais tarde, em 1999, é a vez da guerra contra a Iugoslávia. E novamente: na imprensa ocidental menos diretamente envolvida na propaganda da ideologia de guerra podia-se ler artigos e comentários que sublinharam a importância geopolítica dos Balcãs (e da enorme base militar instalada pelos EUA imediatamente após a vitória) ou que chamavam a atenção para a natureza benéfica da lição transmitida à Iugoslávia (“O lado bom que emerge do Kosovo é que agora o mundo deveria anotar um ponto: a Otan pode e deseja fazer o que é necessário para defender os seus interesses vitais”, assim afirmou Joseph Fitchett²). Nada disto estava em Bobbio, que se limitava em celebrar a sublimidade da liberdade, da democracia e da moral! Chegaram depois a “no-fly zone” e os bombardeios recorrentes sobre o Iraque que resultam, em 2003, na segunda Guerra do Golfo. E mais uma vez se verifica o espetáculo que já conhecemos...

Desaparecem regularmente em Bobbio (e Habermas) a contenda geopolítica, a geoeconômica e o cálculo da *Realpolitik*: vemos se enfrentarem exclusivamente a liberdade e a ditadura, a ordem internacional e os tiranos fora da lei. As opções políticas dos dois filósofos (italiano e alemão) não são diferentes daquelas do politólogo estadunidense (Huntington). Em Bobbio e Habermas, o Ocidente e os Estados Unidos tornam-se a expressão da universalidade jurídica e moral enquanto tal, de modo que seus inimigos não se configuram como inimigos de um único país ou de uma determinada aliança político-militar, mas da universalidade jurídica e moral, e, enquanto tais, sofrem assim um processo mais ou menos acentuado de criminalização.

A partir da perspectiva do bloco dominante, ambos os tipos de intelectuais resultam úteis ou preciosos: aqueles mais atentos à prática real da gestão do poder e da condução da política interna e internacional e os envolvidos na construção de um mundo ideal de normas e valores a partir do qual (aparentemente) deveriam ser julgados os acontecimentos concretos e cada personalidade política. Vale a pena, no entanto, notar as consequências particularmente devastadoras da segunda abordagem: em autores como Bobbio e Habermas, o desdém em relação à empiria geopolítica e geoeconômica e a atenção reservada exclusivamente para as “normas” e os “valores”, este idealismo exaltado, veiculam o maniqueísmo e um suplemento de violência.

Como explicar esse resultado paradoxal? Estamos na presença daquilo que Hegel analisa e critica como “empirismo vulgar”, ou seja, “empirismo absoluto”, e Marx como “positivismo acrítico”. Bobbio e Habermas pretendem se mover em

2 Ver Joseph Fitchett, Clark Recalls “Lessons” of Kosovo, *International Herald Tribune*, 3 maio 2000, p.4.

uma esfera puramente ideal de normas e valores universais. Só que não é possível flutuar no vazio. Somos forçados de alguma maneira a nos apoiar em um conteúdo empírico, e eis que, sub-repticiamente, irrompe no discurso aparentemente puro uma determinada tradição cultural, uma determinada civilização, uma determinada perspectiva. E isto tudo, todo esse conteúdo empírico determinado, é agora ungido pelo absoluto e pela universalidade. Tal modo de proceder – observa Hegel – é inaceitável tanto no plano da lógica quanto no da ética. Para dizê-lo com o ensaio sobre o direito natural, tal modo de proceder se rende culpado de “distorção e fraude” e constitui de fato “o princípio da imoralidade” (*Unsittlichkeit*). Estamos na presença – reafirma em *Fé e saber*³ – de um “empirismo ético e científico absoluto”.

O problema, agora, está em verificar de que forma o exaltado idealismo “ético e científico” de Bobbio e Habermas se transforma em seu contrário. O que produz este resultado é, em primeiro lugar, a ausência de investigação empírica, ou seja, o seu caráter bastante sumário e limitado. Não se pode compreender o verdadeiro significado de uma guerra atendo-se a generalidades vazias, sem analisar o contexto histórico e o contencioso geopolítico e geoeconômico. Além disso, o que produz um efeito devastador é o recurso à lógica binária que Bobbio utiliza com obsessão particular. “Ditadura contra democracia”: mas por que o princípio da democracia deve ser invocado apenas nas relações internas de um país e não no âmbito das relações internacionais?

Nesse segundo caso configuram-se claramente, como manifestações de prepotência antidemocrática, as guerras do Ocidente impostas por fora do Conselho de Segurança da ONU. “Normas e valores universais em contraposição ao particularismo da soberania estatal”: mas por que não poderia ser considerado como valor universal o respeito à soberania estatal, que pôs fim às guerras de religião e tem evitado incontáveis conflitos, incluindo o holocausto nuclear em que a Guerra Fria ameaçava desaguar?

“Proteção dos direitos do homem contra aqueles que os pisoteiam”: mas os direitos do homem são múltiplos e podem ser definidos diversamente; certos países podem ser avaliados positivamente pelo respeito a determinados direitos e não a outros; em alguns países o respeito – ou a falta de respeito – a certos direitos pode depender do comportamento dos governantes, mas também da situação geopolítica e do contexto internacional (a liberdade de expressão e de associação resulta mais facilitada em um país que não está exposto ao perigo de agressão ou que não deve enfrentar um estado de exceção derivante da miséria ou das desordens civis); e todavia entre os direitos do homem pode bem ser acrescentado o direito de viver em um Estado cuja soberania não esteja à mercê da lei do mais forte. Tudo isto é muito complicado para a lógica binária.

3 Ver G. W. F. Hegel, *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007. (N.T.)

Huntington e aqueles que na análise de um conflito fazem intervir os interesses conflitantes estão menos expostos à deriva da lógica binária: os interesses são múltiplos. Mesmo se analisado a partir de uma tomada de posição ditada somente pelo empirismo do pertencimento a um país ou uma civilização determinada, o conflito de interesses revela sempre o enfrentamento de realidades homogêneas e todas afetadas mais ou menos pela particularidade. Ao contrário, o discurso caro a Bobbio (e a Habermas) vê regularmente se chocar um valor universal e um contravalor, uma norma universal e uma violação criminal de tal norma. A lógica binária atinge o seu ápice e se revela intrinsecamente afetada pelo maniqueísmo.

S.A.: Na comparação entre as grandes áreas geopolíticas e neste processo de redefinição do “espaço sagrado”, um papel muito importante, no plano ideológico e político, é realizado hoje pela questão dos “direitos humanos” e, de modo geral, pelas instâncias universalistas, como a ideia de democracia, liberdade, e assim por diante. Em seus livros, com frequência o senhor indagou a dialética do universalismo, que muitas vezes se reverteu em uma forma de legitimação ideológica do intervencionismo, do expansionismo napoleônico até a Primeira Guerra Mundial e mais além. O chamado aos princípios universais preserva ainda hoje essa função? Não existe alternativa para o uso instrumental do conceito universal?

D.L.: Não se trata somente do “uso instrumental”: esse é com certeza um problema sério e, aliás, dramático na era do imperialismo dos direitos humanos e das guerras humanitárias; jamais o “universalismo” tinha assumido uma aparência tão cínica e tão repugnante. E, todavia, é necessário ir mais longe. Estamos na presença de uma dialética objetiva, com base na qual a universalidade é, por um lado, inelutável, por outro, potencialmente agressiva. É inelutável pelo fato de que – como observa Hegel – negar a universalidade significa não deixar em pé “nada de objetivamente comum” no relacionamento entre os homens, de modo que para a solução de cada conflito resta apenas a violência. Por outro lado, também os mais áspers críticos da universalidade terminam, de fato, por pressupô-la. É verdade, a ideologia consiste em atribuir a forma da universalidade a conteúdos e interesses empíricos determinados, que assim resultam, deste modo, transfigurados. Mas sobre a categoria de universalidade não se pode deixar de fazer referência à própria crítica da ideologia que consiste, de fato, na denúncia da pseudouniversalidade, da potencialização arbitrária e sub-reptícia ao *status* de universal de um particular determinado e muitas vezes viciado. A condenação do abuso de poder, exercido em detrimento de um indivíduo ou de um grupo social ou étnico, é a denúncia da exclusão desse indivíduo ou grupo de uma universalidade que assim se revela ilusória ou mistificadora. Quer dizer, tal condenação pressupõe o reconhecimento da dignidade de cada indivíduo ou homem enquanto tal; não é possível pôr em causa uma determinada ideologia universalista sem recorrer a uma metauniversalidade, a uma universalidade mais rica e mais real. Não procedem assim também os militantes afro-americanos quando acusam o Ocidente de ter tomado o branco e o

ocidental como o homem enquanto tal? E este é o real significado da crítica direcionada pelas feministas, por exemplo, para a Declaração dos Direitos que surgiu a partir da Revolução Americana: é evidente que o homem de que esta fala, longe de ser o homem enquanto tal e na sua universalidade, é na realidade o macho branco e proprietário. Todavia, uma observação semelhante pode ser feita a propósito da categoria da mulher enquanto tal. Nos Estados Unidos da escravidão e da *white supremacy* são incontáveis as posições que, ao condenar os estupros atribuídos a negros, celebram com acentos eloquentes e comovidos a inviolabilidade do corpo feminino. Na realidade, referem-se à mulher branca (e, na maioria das vezes, de elevada condição social), decerto não à escrava ou semiescrava negra que muito dificilmente pode escapar das vontades do proprietário. Mas, mais uma vez, essa crítica do caráter mistificador da universalidade atribuída, em determinados contextos, ao conceito de homem enquanto tal ou de mulher enquanto tal implica remeter a uma autêntica universalidade ou metauniversalidade.

Ao mesmo tempo, o universalismo é potencialmente agressivo enquanto por si só deslegitima tudo o que não está conforme à norma universal. Permanece sempre o risco pelo qual a universalidade se transforma em ideologia, transfigurando de modo ofuscante interesses particulares; em outras palavras, o risco da inversão do universalismo em “empirismo absoluto” está sempre à espera. Como enfrentar esse risco? Eu já expressei o meu ponto de vista sobre os vícios fundamentais da lógica binária que preside o hodierno imperialismo dos direitos humanos. Para dar outro exemplo, vamos voltar à Guerra de Secessão. Podemos bem dizer que, em última análise, a universalidade era representada pelo Norte, que de alguma forma colocava em causa o instituto da escravidão, ou seja, não excluía a abolição, ainda que em um futuro mais ou menos vago. E, todavia, não devemos perder de vista os outros elementos da disputa: a contenda entre as diferentes secções da União para o controle do poder federal e o conflito que contrapunha o Norte industrial, interessado no protecionismo, ao Sul agrícola, danificado por essa política. E, assim, há que se libertar da visão ingênua, segundo a qual o universal se contrapõe com nitidez e evidência ao particular e se encarna de modo unívoco em um dos protagonistas do conflito. Há uma razão ulterior que nos impede de ler os acontecimentos históricos evocados aqui como o choque entre valores universais e interesses particulares. Não só a liberdade dos negros, também o *self government* constituem um valor universal; para não mencionar o fato de que, do ponto de vista dos Estados do Sul, a União também havia cometido o erro de pisotear o princípio universal do respeito à propriedade privada (incluindo aquela em escravos negros). Óbvio, hoje deveria estar claro para todos que aquela universalidade invocada pelo Sul estava drasticamente amputada, fundada, em última análise, na desumanização dos negros. Resta, todavia, o fato de que uma grande crise histórica caracteriza-se pelo entrelaçamento entre universalidade e interesses empíricos determinados, bem como pela contraposição entre universalidades opostas que não são equivalentes entre si e entre as quais, em uma determinada situação, é preciso escolher.

É por isto que, segundo a indicação de Lenin, somos sempre obrigados a desenvolver uma “análise concreta da situação concreta”. O antídoto ao maniqueísmo e ao risco de “empirismo absoluto” implícito no universalismo não é o relativismo, mas sim a dialética. Para citar de novo Lenin: “A dialética, como já explicava Hegel, compreende em si os elementos do relativismo, da negação, do ceticismo, mas não se reduz ao relativismo”.

S.A.: Outro livro seu recente⁴ que despertou consideráveis polêmicas é aquele sobre Stálin e a “lenda negra”, que lhe sanciona a *damnatio memoriae*. Servindo-se de argumentações trazidas por fontes insuspeitáveis de simpatia por Stálin, o senhor contesta a demonização que lhe foi imposta pela historiografia contemporânea após Kruschew. Propõe também uma análise na qual Stálin emerge como um líder equilibrado e como o intérprete de uma linha moderada de realismo político que colide com fortes resistências no próprio movimento comunista internacional.

D.L.: O que estimulou meu livro foi, em primeiro lugar, aquilo que poderia ser definido como uma indignação intelectual: como se pode pretender explicar trinta anos de história mundial por meio da “paranoia” pela qual teria sido tomado o líder do país surgido da Revolução de Outubro? Está difícil sepultar a cultura da Restauração que, com Franz von Baader, colocava a Revolução Francesa sob a forma da “loucura satanicamente invasiva” que tinha começado a se tornar furiosa em 1789. Mais tarde, a Revolução de 1848 e sobretudo a revolta operária empurram Tocqueville a denunciar a propagação do “vírus de uma espécie nova e desconhecida”. É um motivo que Taine retoma e radicaliza após a Comuna de Paris. Em suma, não há crise revolucionária ou movimento revolucionário que não tenha sido diagnosticado pela ideologia dominante como expressões de loucura e loucura sanguinária. O meu livro sobre Stálin quer ser uma refutação da leitura em chave psicopatológica de movimentos revolucionários e, mais em geral, das grandes crises históricas.

O ponto de partida é a historicização da imagem de Stálin. Hoje está na moda marcá-lo como louco e sanguinário e justapô-lo a Hitler. Pode ser então interessante ver que na década de 1930, no Sul dos Estados Unidos, onde ainda se enfurecia o regime da *white supremacy*, não foram poucos os afro-americanos que viam em Stálin o “novo Lincoln”, o Lincoln que desta vez iria pôr fim de modo concreto e definitivo à escravidão dos negros, à opressão, à degradação, à humilhação, à violência e aos linchamentos que eles continuavam a sofrer. Os afro-americanos empenhados na luta pela emancipação não comparavam Hitler e os nazistas a Stálin e aos “stalinistas”, mas, sim, à Ku Klux Klan e aos bandos brancos racistas, os campeões do regime da supremacia branca contra o qual lutavam lado a lado os comunistas e os militantes negros (muitas vezes também eles influenciados

4 Domenico Losurdo, *Stalin, história e crítica de uma lenda negra*. Rio de Janeiro: Revan, 2012. (N.T.)

pelo movimento comunista). Aos olhos de Gandhi, se houvesse um estadista que poderia ser comparado a Hitler, não seria Stálin, mas, sim, Churchill (“na Índia temos um governo hitleriano, ainda que camuflado em termos mais brandos”). Gandhi errava, não percebia plenamente a monstruosa radicalização que a tradição colonial conhecia com Hitler. É o movimento comunista liderado por Stálin que ajuda a explicar pacientemente um ponto que não é de fácil compreensão e, aliás, à primeira vista contrário à evidência empírica: embora não dispusesse de um Império colonial, a Alemanha hitleriana constituía o principal inimigo também para os povos coloniais; a sua vitória teria constituído um claro reforço e uma ulterior barbarização do regime de supremacia branca em escala planetária, enquanto a sua derrota poderia representar o toque de finados também para o colonialismo clássico (como, depois, de fato ocorre). É também por esta sua lucidez e visão a longo prazo que Stálin, apesar das páginas trágicas e às vezes horríveis de seus trinta anos de governo, consegue ganhar em certos casos a admiração e a estima de grandes intelectuais e de grandes homens políticos (incluindo Churchill e Gandhi).

S.A.: O seu livro sobre Stálin não escandalizou apenas aquela parte do mundo intelectual que se autodefine como liberal e que durante a Guerra Fria havia ativamente tomado partido pelo Ocidente e os Estados Unidos. Mesmo dentro da esquerda as reações foram, em alguns casos, muito negativas. É como se, em nome de estereótipos que se tornaram agora bem enraizados, houvesse uma rejeição da análise histórica rigorosa. Na sua análise, essa regressão histórico-política de uma parte da esquerda tem a ver com uma certa recepção da própria teoria marxista e com a prática efetiva que o marxismo teve no século XX. Várias vezes o senhor denunciou o “utopismo”, o “messianismo” e a incapacidade de “aprendizagem” que impediu a esquerda de operar análises concretas da realidade. Para chegar à raiz deste déficit teórico: tem se relacionado essa imaturidade em relação à história e à política a um certo preconceito filosófico em relação a Hegel, que também na esquerda ainda é muito interpretado como um teórico do primado do Estado e como um conservador? É como se, por uma larga parte do século XX, se tivesse procurado conjugar Marx com Fichte, mais do que compreender as potencialidades do materialismo histórico e da dialética...

D.L.: Hegel é um inescapável ponto de referência para cada projeto real de emancipação pelo fato de que ele, mais do que qualquer outro, compreendeu e nos ajuda a compreender o que eu defino como o “conflito das liberdades”. Trata-se de um conflito que, no âmbito da tradição liberal, foi intuído talvez apenas por Adam Smith. Em uma página não por acaso esquecida ou removida pela costureira apologética liberal e pelos autores irremediavelmente trancados na gaiola de ferro da lógica binária, ele observa que a escravidão pode ser suprimida mais facilmente sob um “governo despótico” do que sob um “governo livre”, com os seus organismos representativos exclusivamente reservados, entretanto, aos proprietários brancos. Desesperadora, neste caso, é a condição dos escravos negros:

“Cada lei é feita por seus proprietários, os quais jamais deixarão passar uma medida prejudicial a si próprios”. E, por conseguinte: “A liberdade do homem livre é o motivo da grande opressão dos escravos [...] E dado que eles constituem a parte mais numerosa da população, nenhuma pessoa dotada de humanidade desejará a liberdade num país em que tenha sido estabelecida esta instituição”. Dá o que pensar a preferência aqui indiretamente expressa por Smith para o “governo despótico”, o único capaz de eliminar o instituto da escravidão! O conflito diante do qual nos encontramos aqui não é aquele entre liberdade “formal”, por um lado, e “substancial”, pelo outro, como na *vulgata* marxista; nem sequer aquele que contrapõe defensores e inimigos da “liberdade negativa”. No caso que estamos examinando, os termos do conflito são inteiramente diferentes. Não é posto em causa nem o valor da liberdade “formal” ou “negativa”, nem o valor da liberdade política (e do autogoverno local). No entanto, em uma situação concreta e determinada, a reivindicação da liberdade “negativa” e ainda mais aquela política resulta em insanável contradição com o autogoverno local e com a liberdade política dos proprietários de escravos. Na verdade, muitas décadas mais tarde, no Sul dos Estados Unidos, a escravatura é abolida somente após uma guerra sangrenta e a sucessiva ditadura militar imposta pela União sobre os Estados secessionistas e escravagistas. Quando a União renuncia ao punho de ferro, os brancos veem, sim, novamente reconhecido o seu *habeas corpus* e o autogoverno local, mas os negros acabam sendo privados não só dos direitos políticos, mas são submetidos a um regime que implica *apartheid*, relações de trabalho semisservi e linchamento, num regime que, na prática, continua a comportar para os ex-escravos a exclusão da liberdade negativa.

O que em Smith é um ponto isolado torna-se em Hegel o fio condutor da leitura do processo histórico em sua totalidade. Isto vale tanto para a história antiga como para a moderna e contemporânea. Limite-me a um exemplo. No âmbito do Antigo Regime, a “liberdade dos barões” comporta a “absoluta servidão” da “nação” e impede a “libertação dos servos da gleba”. Por isto “o povo [...] em todos os lugares foi libertado (*befreit*) mediante a repressão (*Unterdrückung*) dos barões”. A aristocracia sente a perda do privilégio, como opressão da liberdade (*Unterdrückung der Freiheit*) e como despotismo. Mas, aos olhos de Hegel, se de despotismo se trata, trata-se ainda de um despotismo que constitui uma etapa na história da liberdade. Resta o fato, no entanto, que ocorre trabalhar para a superação do conflito das liberdades.

Esta lição de método não pode ser ignorada se alguém deseja compreender o capítulo da história, exaltante e trágico ao mesmo tempo, iniciado na Revolução de Outubro. Se é justo criticar em Marx a subestimação e, na *vulgata* marxista, a desinibida eliminação do problema da liberdade formal, é todavia sem sentido ignorar o dramático conflito das liberdades (tornado mais áspero por uma intervenção militar e pelo bloqueio econômico patrocinado pelo Ocidente) que pesou sobre o processo concreto de desenvolvimento dos países socialistas e

que ainda hoje é sentido mais ou menos acentuadamente em países como Cuba ou a República Popular da China.

Veja-se, em particular, um pequeno país como Cuba. Quem exige imperativamente “eleições livres” é a superpotência que se obstina em torná-las impossíveis: como poderiam ser consideradas “livres” eleições que ocorrem enquanto o povo continua a ter apontada para a garganta a faca do embargo (e da ameaça de agressão)? Se, apoiando-se em cima da chantagem econômica e militar e sobre um monstruoso aparelho midiático, Washington conseguisse impor o *regime change* pelo qual trabalha há mais de meio século, haveria talvez uma expansão da liberdade de expressão e de associação. E, porém, ao mesmo tempo, verificaríamos a liquidação dos direitos econômicos e sociais e dos direitos nacionais do povo cubano, com a consagração, em nível internacional, do direito do mais forte. Tudo somado, seria uma derrota da causa da democracia. E, portanto, somente quem ignora o conflito das liberdades pode se associar às ameaças ou aos sermões que, em nome da “liberdade”, os Estados Unidos e o Ocidente endereçam aos dirigentes (e ao povo) de Cuba.

S.A.: Como incide essa fraqueza teórica sobre o estado da esquerda atual? A Europa se confronta hoje com transformações imponentes que estão mudando a figura do mundo. São transformações que concernem às relações de força internacional no plano político e no âmbito econômico, mas também o equilíbrio entre Estado e mercado, a natureza da democracia, as grandes migrações. Hoje, a esquerda parece não ter nem ideias nem perspectivas políticas.

D.L.: Com a crise antes, e depois, com o colapso do “socialismo real” no Ocidente (e na Itália em particular), a esquerda perdeu qualquer autonomia real. No plano histórico, é dos vencedores, basicamente, que se depreende o balanço histórico do século XX. Dois são os pontos centrais desse balanço: para larguíssima parte da sua história, a Rússia soviética é o país do horror e até mesmo da loucura criminal. A respeito da China, o prodigioso desenvolvimento econômico que ocorre a partir do final dos anos 1970 nada tem a ver com o socialismo, mas apenas explica a conversão do grande país asiático ao capitalismo. A partir desses dois pilares, cada tentativa de construir uma sociedade pós-capitalista é objeto de liquidação total e até mesmo de criminalização, e a única possível salvação reside na defesa ou na restauração do capitalismo. É paradoxal, embora com nuances e juízos de valor às vezes diferentes, mas esse balanço muitas vezes é subscrito pela esquerda, incluindo aquela “radical”.

Ainda mais grave é a prova de subalternidade que a esquerda oferece no nível mais propriamente teórico. Ao analisar a grande crise histórica que se desenvolve no século XX, a ideologia dominante evita cuidadosamente falar de capitalismo, socialismo, colonialismo, imperialismo, militarismo. Essas categorias são consideradas muito vulgares. Ao invés, os terríveis conflitos e as tragédias do século XX são explicadas com o advento das “religiões políticas” (Voegelin), das

“ideologias” e dos “estilos de pensamento totalitários” (Bracher), do “absolutismo filosófico”, ou seja, do “totalitarismo epistemológico” (Kelsen), da pretensão de “visão total” e de “saber total” que já em Marx produz o “fanatismo da certeza” (Jaspers), da “reivindicação de validade total” avançada pelas ideologias do século XX (Arendt). Se essa é a origem da doença do século XX, o remédio está em nossas mãos: é suficiente apenas uma injeção de “pensamento fraco”, de “relativismo” e de “niilismo” (penso em [Gianni] Vattimo da década de 1980). Desta forma, não somente a esquerda fornece sua ótima contribuição para a exclusão dos capítulos fundamentais de história: os massacres e os genocídios coloniais foram tranquilamente teorizados e postos em prática em um período de tempo no qual o liberalismo se conjugava frequentemente com o empirismo e o problematizismo; antes ainda do advento do pensamento forte do século XX, a Primeira Guerra Mundial impôs com o terror para toda a população masculina adulta a disponibilidade e a prontidão para matar e ser morto. Além disso, como médico especializado na doença do século XX, é frequentemente celebrado Nietzsche, que também se atribui o mérito de ter-se oposto “a uma falsidade que dura desde milênios” e que acrescenta: “Eu fui o primeiro a descobrir a verdade, mesmo porque fui o primeiro a sentir a mentira como mentira, a cheirei” (*Ecce homo*, “Porque eu sou um destino”, 1). A ideia de verdade é tão enfática que aqueles que hesitam em aceitá-la devem ser considerados loucos: sim, trata-se de acabar com as “doenças mentais” e com o “manicômio de inteiros milênios” (*O anticristo*, § 38).

Além disso, o suposto campeão do “relativismo” não hesita em lançar palavras de ordem como ultimatos: defesa da escravidão como fundamento inevitável da civilização; “aniquilação de milhões de malogrados”; “aniquilação das raças decedentes”! A plataforma teórico-política sugerida a seu tempo por Vattimo – mas que o próprio Vattimo coloca hoje em discussão – parece-me insustentável sob qualquer ponto de vista.

Outras correntes do pensamento dominante indicam o remédio para as tragédias do século XX, não no relativismo, mas, pelo contrário, na recuperação da solidez das normas morais, sacrificadas por comunistas e nazistas sobre o altar do maquiavelismo e da *Realpolitik* (Aron e Bobbio), ou seja, da filosofia da história e da suposta necessidade histórica (Berlin e Arendt). Na esquerda e na própria esquerda radical (pense-se no *Império* de Hardt e Negri), sobretudo Arendt tornou-se um ponto de referência.

Removida ou subscrita é a liquidação que ela faz de Marx e da Revolução Francesa com a simultânea celebração da Revolução Americana (e a conseqüente homenagem indireta ao mito genealógico que transfigura os Estados Unidos em “império pela liberdade”, segundo a definição cara a Jefferson, que porém era proprietário de escravos). Neste caso ainda mais ensurdecedor é o silêncio sobre a tradição colonialista e imperialista por detrás das tragédias do novecentos. Arendt condena a ideia de necessidade histórica na Revolução Francesa, sobretudo em Marx e no movimento comunista. Esquece, porém, que o movimento comunista

formou-se no decorrer da luta contra a tese do caráter ineludível e providencial da sujeição e, por vezes, da aniquilação das “raças inferiores” por obra do Ocidente, formou-se no decorrer da luta contra o “partido do destino”, segundo a definição cara a Hobson, o crítico inglês do imperialismo, lido e apreciado por Lenin. Arendt contrapõe negativamente a Revolução Francesa, desenvolvida sob a insígnia da ideia de necessidade histórica, à Revolução Americana, que triunfa sob a insígnia da ideia de liberdade. Na verdade, a ideia de necessidade histórica atua com modalidades diferentes em ambas as revoluções: se na França é considerada inelutável a emancipação dos escravos, que é de fato sancionada pela convenção jacobina, nos Estados Unidos o tema do *Manifest Destiny* consagra a conquista do Oeste, implacável apesar da relutância e da resistência dos peles-vermelhas, já aos olhos de Franklin destinados pela “Providência” a serem varridos da Terra.

Arendt morre em 1975, sem ainda completar setenta anos. Nessa morte precoce há um elemento paradoxal de sorte no plano filosófico. Somente mais tarde intervêm os desenvolvimentos históricos que falsificam totalmente a plataforma teórica da filósofa desaparecida: a partir do governo Reagan, são os próprios Estados Unidos a empunhar a bandeira da filosofia da história contra a União Soviética e os países que se remetem ao comunismo, destinados a acabar na “lixeira da história” e todavia colocados – em nossos dias o proclamam Obama e Hillary Clinton – “do lado errado da história”. Mais longevos, mas menos afortunados no plano filosófico, são os devotos de Arendt, que continuam a repetir a velha cantiga de roda, sem perceber a radical reversão de posições que nesse meio tempo ocorreu no plano mundial.

Subalterna no plano do balanço histórico, assim como das categorias filosóficas, a esquerda (incluindo aquela radical) é claramente incapaz de realizar uma “análise concreta da situação concreta”. Ainda mais se tivermos presente que, para a catástrofe teórico-política contribuiu ulteriormente uma manobra desastrosa, aquela que contrapõe negativamente o “marxismo oriental” ao “marxismo ocidental”. Por trás desse movimento age uma longa e infausta tradição. Na Itália, logo após a Revolução de Outubro, Filippo Turati, que continua a fazer profissão de marxismo, não consegue ver nos soviets nada mais do que a expressão política de uma “horda” bárbara (estranha e hostil ao Ocidente).

A partir dos anos 1970, a bifurcação entre os marxistas orientais e os ocidentais viu contrapor-se, por um lado, marxistas que exercem o poder e, do outro, marxistas que estão na oposição e se concentram sempre mais sobre a “teoria crítica”, sobre a “desconstrução”, ou melhor, na denúncia do poder e das relações de poder enquanto tais, e que progressivamente, em sua distância do poder e da luta pelo poder, acreditam individual a condição privilegiada para a redescoberta do marxismo “autêntico”. É uma tendência que hoje atinge seu ápice na tese formulada por Holloway, segundo a qual o problema real é de “mudar o mundo sem tomar o poder”! A partir de tais pressupostos, o que se pode compreender de um partido como o Partido Comunista Chinês que, gerenciando o poder em

um país-continente, o liberta da dependência econômica (além de política), do subdesenvolvimento e da miséria de massa, fecha o longo ciclo histórico caracterizado pela sujeição e aniquilação das civilizações extraeuropeias por obra do Ocidente colonialista e imperialista, declarando ao mesmo tempo que tudo isto é apenas a primeira etapa de um longo processo sob a insígnia da construção de uma sociedade pós-capitalista?

S.A.: Em uma outra intervenção recente, o senhor se ocupa com a tradição do pacifismo e da não violência. Na verdade, esse tem sido o terreno sobre o qual, nas últimas décadas, a esquerda tentou empreender um processo de renovação. O senhor, porém, parece ser muito crítico em relação a esse esforço e em relação ao modo como a experiência pacifista foi assimilada.

D.L.: A releitura do movimento indiano de independência foi uma ocasião rica para repensar a história do século XX e ridicularizar a tentativa levada adiante pelo revisionismo histórico de liquidar e criminalizar a tradição revolucionária. No início, Gandhi não cultivava minimamente a ideia de uma emancipação generalizada dos povos coloniais; mira apenas a cooptação de seu povo entre as raças dominantes. E, em busca desse objetivo, ele chama a atenção para a antiga civilização e até mesmo para as raízes “arianas” do povo indiano, e que assim não seria lícito confundir com os “grosseiros cafri”, com os negros aprisionados na barbárie. Além da brutalidade do domínio colonial britânico, o que estimula a passagem de Gandhi do objetivo da cooptação exclusivista para aquele da emancipação generalizada é a Revolução de Outubro, que põe em crise a ideia de hierarquia racial e imprime um poderoso desenvolvimento ao movimento anticolonialista em todo o mundo. Em junho de 1942, o Gandhi mais maduro expressa a sua “profunda simpatia” e a sua “admiração pela luta heroica e os infinitos sacrifícios” do povo chinês, decidido a defender (com as armas na mão) “a liberdade e a integridade” do país. É uma declaração contida em uma carta dirigida a Chiang Kai-shek que, naquele momento, aliava-se ao Partido Comunista Chinês. Pouco mais de três anos depois, efetuada quando o Japão estava à beira da capitulação, a destruição de Hiroshima e Nagasaki marcou o fim da Segunda Guerra Mundial, mas ressoou, ao mesmo tempo, como um aviso ameaçador para a União Soviética. Gandhi considerava o recurso à arma atômica contra a população civil de cidades indefesas como sinônimo de “hitlerismo” e de “métodos hitlerianos”. Em setembro de 1946 – entretanto Churchill abria oficialmente a Guerra Fria com o seu discurso em Fulton –, Gandhi mostrava-se cético a propósito das acusações de expansionismo dirigidas à União Soviética, em consideração também ao fato que aquele país e aquele “grande povo” são dirigidos por “um grande homem como Stálin”. A homenagem é aqui dirigida sobretudo ao protagonista de Stalingrado: o líder indiano se revela consciente do nexos que vincula a derrota sofrida pelo Terceiro Reich, e mais em geral pelos três países (Alemanha, Itália e Japão) que foram os mais empenhados no relançamento da tradição colonial, com o desenvolvimento

do movimento anticolonialista mundial e com a conquista da independência por parte da Índia (formalmente sancionada no ano seguinte).

Tudo isto é esquecido pelo *revival* de Gandhi à esquerda, assim como largamente esquecida ou removida é a firme atitude antissionista do líder independentista indiano, que já em 20 de novembro de 1938 não hesita em condenar a colonização sionista da Palestina como “incorreta e desumana” e contrária a qualquer “código moral de conduta”.

Colocando-se plenamente no rastro da ideologia dominante, o *revival* à esquerda prefere, em vez disso, contrapor a “não violência” de Gandhi à “violência” de Lenin. Se esquece ou ignora que, por ocasião da Primeira Guerra Mundial, o primeiro se propõe a recrutar 500 mil soldados indianos para o exército britânico. Nessa obra compromete-se com tanto zelo que escreve ao secretário pessoal do vice-rei: “Tenho a impressão de que se eu me tornasse o vosso recrutador-chefe poderia vos submergir com homens”. E dirigindo-se seja aos próprios conacionais, seja ao vice-rei, Gandhi insiste de modo até obsessivo sobre a disponibilidade ao sacrifício que um povo inteiro é chamado a demonstrar: a Índia deve estar pronta para “oferecer na hora crítica todos os seus válidos filhos em sacrifício ao Império”, para “oferecer todos os próprios idôneos filhos como sacrifício ao Império neste seu momento crítico”; “para a defesa do Império devemos oferecer cada homem de que dispusermos”. Quem contrasta esse gigantesco rito sacrificial é o “partido de Lenin”, que saúda e promove a fraternização nas trincheiras. Nesse contexto, convém citar sobretudo Karl Liebknecht. Após ter lutado durante muito tempo contra o rearmamento e os preparativos de guerra, chamado à frente de combate, antes de ser preso devido ao seu pacifismo, ele envia uma série de cartas à esposa e aos filhos: “eu não atirarei [...]. Eu não atirarei mesmo que me seja ordenado atirar. Podem até me fuzilar por isto”. Certamente, mais tarde Liebknecht adere com entusiasmo à Revolução de Outubro que estoura contra a violência insensata da Primeira Guerra Mundial, mas que é em si mesma violenta. O fato é que as grandes crises históricas caracterizam-se pelo fato de que não permitem escolher entre violência e não violência, mas entre diferentes formas de violência. No meu livro⁵ demonstro que os dilemas morais dos bolcheviques não são diferentes dos dilemas morais enfrentados nos Estados Unidos pelos cristãos que na primeira metade do século XIX estão empenhados na luta não violenta contra a escravidão e que terminam por apoiar aquela forma de revolução abolicionista em que resulta na Guerra de Secessão; ou dos dilemas morais do grande teólogo protestante alemão Dietrich Bonhoeffer que, seja em nome do cristianismo ou do gandhismo, professa a não violência, mas, ao final, sente-se moralmente obrigado não só a participar da conspiração contra Hitler, mas aponta a autêntica *imitatio Christi* na participação na luta (mesmo violenta) contra o nazismo.

⁵ Domenico Losurdo, *A não violência: uma história fora do mito*. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

O *revival* de Gandhi à esquerda revela-se totalmente subalterno à ideologia dominante também no plano imediatamente político. Para dar apenas um exemplo, voltemos o nosso olhar para a Palestina dos dias atuais: nós vemos que a proclamação do princípio da não violência tende a mirar em primeiro lugar as vítimas, enquanto silencia ou relega ao segundo plano não só a ocupação militar em curso durante décadas, mas também um processo de expropriação e colonização das terras das vítimas ainda hoje em andamento, protegido por um formidável aparato militar e que permanece, todavia, na sombra.

S.A.: Enfim, uma questão mais geral. Há muito tempo o seu trabalho apresenta o problema de uma reconstrução do materialismo histórico. Esse esforço configura-se como a tentativa de elaborar uma teoria geral do conflito. Mais recentemente, em seguida, especificou-se como um desenvolvimento da ontologia do ser social. Deseja explicar o que entende com esses dois conceitos e em que sentido essa tentativa teórica representa uma inovação em relação ao pensamento marxiano e ao leninismo?

D.L.: Posso só acenar para uma pesquisa que ainda está em curso. É notória a tese com que se abre o *Manifesto do Partido Comunista*: “A história de cada sociedade que até hoje existiu é a história das lutas de classe”. No entanto, quando prestigiosos autores de orientação marxista interrogam-se sobre as lutas de classe mais significativas do século XX, eles apontam talvez para a Revolução de Outubro, mas remetem em primeiro lugar ao 1968 ou às greves operárias e às agitações camponesas neste ou naquele país. E a Segunda Guerra Mundial? Estamos perante um dilema: ou é válida a tese de Marx, e então ocorre saber ler em chave de luta de classe o acontecimento decisivo do século XX, ou, se tal acontecimento não tem nada a ver com a luta de classes, ocorre se afastar da tese enunciada no *Manifesto do Partido Comunista*. Na realidade, com um olhar mais atento, Stalingrado aparece como o momento mais alto da luta de classes do século XX: tal batalha preannuncia a derrota do projeto do Terceiro Reich, que se propunha criar o seu império colonial na Europa Oriental, reduzindo povos de antiga civilização, por um lado, à condição de “índios” (a serem dizimados a fim de permitir a germanização dos territórios conquistados) e, por outro lado, à condição de “negros” (destinados a trabalhar como escravos ou semiescravos no serviço da “raça dos senhores”). Em Stalingrado é derrotada a tentativa de retomar e radicalizar a tradição colonial e a divisão internacional do trabalho que se conecta a ela; não por acaso, à desfeita infligida na pretensão hitleriana de edificar as “Índias alemãs” na Europa Oriental se entrelaça um irresistível movimento de emancipação dos povos coloniais. Deveria ser fácil compreender tudo isto para quem tem presente a advertência do *Manifesto* (“em épocas diferentes”, os “antagonismos de classe” assumem “diferentes formas”) ou a lição de método transmitida mais tarde por Marx a propósito da Irlanda (onde a “questão social” se apresenta como “questão nacional”). A teoria da luta de classes deve ser lida

como uma teoria geral do conflito, e somente a partir de tal leitura podemos fazer justiça à tese central do *Manifesto* (e do materialismo histórico).

A “ontologia do ser social” de que fala Lukács, ou melhor, a sua ausente elaboração, permite-nos compreender melhor a história dos países socialistas e do movimento comunista como um todo. Em 1991, Fidel Castro sublinhou as consequências nefastas da subvalorização da religião e da questão nacional. Quase no mesmo período de tempo, dando de fato o adeus à tese da extinção do Estado, Deng Xiaoping chamou a China para melhorar o “sistema legal” e para introduzir o “governo da lei” no Partido Comunista e na sociedade como um todo, como precondições para o desenvolvimento da “democracia” (que é, ela própria, uma forma de Estado). Pode-se fazer uma consideração de caráter geral. Lendo Marx e Engels, às vezes tem-se a impressão de que, com a superação definitiva do capitalismo, estejam condenados a desaparecer, além de classes antagônicas, também o Estado, a divisão do trabalho, as nações, as religiões, o mercado, todas as possíveis fontes de conflito. A história do “socialismo realizado” é também a história da tomada de consciência (parcial, contraditória e dolorosa) do caráter ilusório de tal perspectiva. Ocorre desenvolver uma ideia de emancipação radical e todavia realista; ocorre não perder de vista a espessura do ser social do Estado, da nação, da língua, da religião, do mercado, a espessura de tudo o que foi chamado ao desaparecimento. Muito mais do que o idealismo da primeira natureza, é preciso combater o idealismo da segunda natureza: é nessa perspectiva que resulta essencial a elaboração de uma ontologia do ser social. Aos meus olhos, teoria geral do conflito, de um lado, e ontologia do ser social, do outro, são os dois pilares graças aos quais é possível reconstruir o materialismo histórico e conferir novo impulso ao projeto de emancipação revolucionária que teve início com Marx e Engels.

CONSULTE A BIBLIOTECA VIRTUAL DA *CRÍTICA MARXISTA*

<http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista>

CRÍTICA marxista

Saramago: ficção e história

João Valente Aguiar e Nádía Bastos

Dependência e imperialismo

João Quartim de Moraes

Crise de transição na economia mundial

Dieter Boris e Stefan Schmalz

Marxismo e reconhecimento

Jair Batista da Silva

Cohen e a teoria da História

Dossiê

31

AZZARÁ, Stefano G. Crítica ao liberalismo, reconstrução do materialismo. *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Unesp, n.35, 2012, p.153-169. Entrevista com Domenico Losurdo.

Palavras-chave: Liberalismo; Materialismo; Losurdo.