

Lúcio Álvaro Marques

A TENSÃO do REAL

ENTRE AS FORMAS DO SABER,
OS POROS DO PODER E
OS PRISMAS DA ESTÉTICA



O que nos move não é o que vemos, mas o que decidimos não enxergar. O aparente soa agradável aos olhos, mas não se sustenta, porque não passa, muitas vezes, de mera construção discursiva, entenda-se, retórica. Quando encaramos o mundo e dizemos “a vida é assim mesmo” ou “tinha que ser assim”, estamos, na verdade, naturalizando o que se apresenta como mais ou menos óbvio. A naturalização do real nos conduz à assimilação da aparência “como se” fosse toda a realidade. Não que a aparência negue a realidade ou vice-versa. Apenas a aparência não constitui toda a realidade. Ela é só mais um simulacro do real que, por sua vez, também resulta de construções discursivas. Nesse caso, há quem perca a esperança de encontrar o que chamamos de real, porém não devemos nos iludir quanto à aparência, pois há sempre outras formas de construção da realidade. O que fazer, então? Não naturalizar os discursos como se fossem a última palavra. O que parece uma fatalidade não passa de uma peça retórica. A atitude filosófica não significa, nesse caso, uma descrença na aparência, mas uma suspeita contínua e difusa frente à aparência e à realidade. É necessário não assumir o discurso vigente como único e verdadeiro. Assumir, antes, o rigor do método investigativo e suportar pacientemente a ausência de respostas. Problemas complexos não têm fácil resolução. Uma verdade nunca é toda a verdade. O ato de pensar exige humildade frente à diversidade de perspectivas e o cuidado para não naturalizarmos a aparência como se fosse toda a realidade.



A tensão do real



Comité Editorial da Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Buhning**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

A tensão do real

Entre as formas do saber, os poros do poder e os prismas da estética

Lúcio Álvaro Marques



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Arte de Capa: Ryan Hawthorne

Revisão: Ágida Assunção e Sá

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MARQUES, Lúcio Álvaro

A tensão do real: entre as formas do saber, os poros do poder e os prismas da estética [recurso eletrônico] / Lúcio Álvaro Marques -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

435 p.

ISBN - 978-65-5917-256-6

DOI - 10.22350/9786559172566

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Estética; 2. Biopoder; 3. Arte; 4. Metafísica; 5. Linguagem; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia

100

Nota editorial

Tempos amenos produzem personalidades discretas. Tempos extremos exigem a coragem de viver heroicamente. Mergulhados na pandemia, podemos nos resignar, como se fosse uma fatalidade, ou reconhecer aqueles que não desempenham as funções básicas de cuidado com a população. Precisamos nos cuidar e nos responsabilizarmos pelas formas de vida da fauna e flora ainda presentes no mundo. Afinal, “da liberdade e da vida só digno quem as conquista a cada dia” (Goethe, *Fausto*, 11735). E não as conquistamos sem antes pensar como a liberdade e a vida se mostram no chão da realidade. Por isso, este livro nasceu das decisões de pensar o real nas partilhas e trocas de perspectivas. A decisão de pensar o real é irreversível, pois desmascara nossas próprias fugas e medos. Nessa tarefa beneficiei-me muito das observações, críticas e questões dos licenciandos da UFTM, com quem tenho a felicidade de partilhar a obra do pensamento, além deles, de alguns eventos acadêmicos em que diversas perspectivas foram discutidas e, sobretudo, as caras pessoas que participam do grupo de pesquisa *Studia Brasiliensia* (CNPq) e, de forma especial, agradeço quem sugeriu a elaboração deste livro desde os primeiros textos, Mila Lopes, amiga admirável e parceira de pesquisa! A decisão de pensar não escapa da historicidade nem da situacionalidade, por isso os dados sociais, políticos, sanitários, educacionais e econômicos citados já estão desatualizados. O leitor saberá atualizá-los e, apenas a título de exemplo, há textos que precederam a pandemia e outros refletem dados do início de 2020 quando o número de infectados pela negação da pandemia era de, aproximadamente, 2 mil casos confirmados entre 21 e 27 de março de 2020; há um ano atrás (19.5.20), 1.130 novos casos e depois

de um ano (19.5.21) temos mais 2.403 infectados por dia e a tragédia de 444 mil pessoas mortas pelo negacionismo da pandemia¹. A decisão de pensar é um ato de coragem. O exato oposto do que disseram alguns ex-ministros: um general de divisão do Exército brasileiro que afirmou (no dia 22.10.2020) “é simples assim: um manda e o outro obedece” e um tenente-general, responsável pela logística das deportações no Terceiro Reich, Adolf Eichmann: “*Ich habe nur Befehle befolgt* (eu só obedecia ordens)”. Esta não é obra de ficção nem de militância política. É apenas o exercício de um pensamento que recusa o cálice da barbárie.

¹ Disponível em [JHU CSSE COVID-19 Data](https://github.com/cssegisanddata/covid-19) <<https://github.com/cssegisanddata/covid-19>> *Covid-19 Data Repository by the Center for Systems Science and Engineering (CSSE) at Johns Hopkins University* Acesso em 19.5.2021. Quando as referências forem ilustrativas, como estas e outras, e não compuseram as tramas da argumentação e/ou se trouxer informações coletadas em sites de pesquisa em curso (como IBGE, etc.) apresentaremos referências completas no rodapé, sem inclui-las nas referências finais por questão editorial.

Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, senão quando se lhe obedece.

Francis Bacon, *Novum organum* (1999, af. III)

Mentir ao mundo inteiro de modo sistemático e seguro só é possível sob um regime totalitário, no qual a qualidade fictícia da realidade de cada dia quase dispensa a propaganda.

Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (2012, p. 552)

O poder do espetáculo, tão essencialmente unitário, centralizador pela força das coisas e de espírito perfeitamente despótico, costuma ficar indignado quando vê constituir-se sob seu reino, uma política-espetáculo, uma justiça-espetáculo, uma medicina-espetáculo, ou outros tantos surpreendentes “excessos midáticos”.

Guy Debord, *Comentários sobre a sociedade do espetáculo* (1997, af. III)

Sumário

Prefácio **15**

Um mundo em estado de metamorfose

Marinalva Vieira Barbosa

Introdução **27**

Irreconhecível	27
Impotente	31
Insensível	33

Parte I **As formas do saber**

I **39**

Entre o saber e o poder

1. A hierarquia do saber e do poder	45
2. Saber é poder	56

II **72**

O saber sequestrado pelo *taylorismo* acadêmico

1. Dos princípios epistemológicos ao <i>taylorismo</i> acadêmico	73
2. Contra a ilusão da objetividade e da neutralidade	81

III **96**

Informação, produção e deslegitimação

1. A era dos <i>bits</i> : do conhecimento à informação	97
2. <i>The Age of Big Data</i>	108
3. Do complexo <i>big data</i> ao pós-humanismo	117

IV **129**

Por que incendiar o Pensatório?

1. A constituição dos dois discursos	131
2. Educar para quê?	146

Parte II

Os poros do poder

V 163

Medo, poder e legalidade

1. A gestão do medo 165
2. A distribuição dos poderes 181

VI 193

A constituição do biopoder 1

1. Da legalidade ao uso da força 193
2. O medo e o terror como ideologia? 201

VII 225

A constituição do biopoder 2

1. Foucault e os dispositivos de controle 226
2. Agamben e o poder sobre a vida nua 244

VIII 256

A necropolítica como gestão governamental

1. A amizade como conceito político (*dilectione ac militia*) 256
2. A necropolítica como paradigma político 265
3. A gestão social pela força dos poderes paralelos 284

Parte III

Os prismas da estética

IX 293

Platão e Nietzsche: entre a *mimesis* e a serenojovialidade

1. O socratismo estético 298
2. A força mimética 308
3. A serenojovialidade da união fraterna 320

X **326****Entre a arte e o poder: uma eternidade**

1. A *mimesis* renovada: reprodução e autenticidade.....327
2. Representação e política da arte338
3. Percepção distraída e estética da guerra351

XI **359****O espetáculo como forma**

1. A retórica do capital: o espetáculo e a mercadoria.....365
2. O mercado como “ideologia e salvação”376
3. Como o mundo “verdadeiro” se tornou espetáculo384

XII **394****Arte, verdade e linguagem**

1. A experiência pós-moderna da verdade...403
2. A obra como pôr-em-obra da verdade409
3. O ser, que pode ser compreendido, é linguagem418

Referências **427**

Prefácio

Um mundo em estado de metamorfose

*Marinalva Vieira Barbosa*¹

1. A obra que o leitor tem nas mãos é expressiva de um percurso de estudos, reflexões e tomada de posição em relação a temas contemporâneos. O autor, transitando entre a escrita norteada por fundamentos filosófico e a análise de acontecimentos sociais, políticos e econômicos, propõe ao leitor uma espécie de dança ou de ir e vir entre possibilidades de construção de sentidos para os acontecimentos que marcam este início de século. Pode-se dizer que se trata de uma obra que aborda o estado veloz de metamorfose do mundo contemporâneo.

Três eixos robustos funcionam como espinha dorsal da obra: *as formas do saber, os poros do poder e os prismas da estética*. Esses três temas são organizados em partes, mas sem deixar de apresentar uma relação de complementariedade entre si. Se há formas de saber, estas geram um poder que, na sua porosidade, apresenta modos de exercícios que definem uma estética resultante da posição ocupada por aqueles que sabem e a partir disso exercem algum tipo de poder. Nessa inter-relação, sem renunciar à densidade e à profundidade da reflexão filosófica que cada um desses temas exige, sem a pretensão da exaustão na abordagem, o

¹ Professora Associada do Departamento de Linguística e Língua Portuguesa da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Graduada em Letras pela Universidade Federal de Rondônia, Mestre (2004) e Doutora (2008) em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas – este com Estágio no Laboratório ICAR (Interactions, Corpus, Apprentissages, Représentations), ligado à Université Lyon 2 e à Ecole Normale Supérieure de Sciences Humaines et Lettres de Lyon – L'ENS LSH. Pós-doutorado pela Faculdade de Educação da Unicamp. É organizadora de livros sobre leitura, escrita e ensino de língua portuguesa e autora do livro *O discurso emotivo nas interações em sala de aula*. É docente do Programa de Mestrado em Educação e Programa de Mestrado Profissional em Letras da UFTM.

autor conduz o leitor por meio de uma escrita leve que, iluminada por acontecimentos cotidianos, torna a perspectiva filosófica acessível ao leitor.

Em torno do tema *as formas do saber*, conforme dito pelo próprio autor, a reflexão é organizada com base na teoria do conhecimento, na teoria política e na teoria estética. As formas de saber não são estáveis, mudam de acordo com as pressões e coerções existentes em cada momento da sociedade ocidental. O que conduz as mudanças não é a luta pelo bem-estar humano, mas os interesses econômicos. Nesse sentido, a ciência como campo fundamental à produção do saber é também um campo de lutas para aqueles que buscam o poder. O domínio do saber é de fundamental importância para a manutenção do poder.

O fazer científico não sai incólume desse processo. Tendo em vista a dinâmica do sistema capitalista, entre as diferenças que marcam os paradigmas Cudos (centrado no sistema de recompensa do fazer científico pelo reconhecimento/agraciamento) e Place (centro no sistema de recompensa do fazer científico pelo investimento naquele que tem maior destaque) persiste a concepção posta pelo provérbio bíblico de que “a quem muito tem (agraciamento ou investimento), mais lhe será ofertado e a quem pouco tem, até o pouco que tem lhe será tirado”. Entretanto, pela via do paradigma Place, o que se estabelece é uma espécie de vale-tudo voraz, uma vez que a mercantilização e a burocratização das instituições científicas respondem de forma não tímida a interesses que estão postos para além do campo científico. Respondem de fato aos interesses que compreendem poder e saber como faces de uma mesma moeda.

Na relação em que o saber se torna instrumento de poder, a produção do conhecimento, o conhecimento propriamente dito é uma propriedade, um bem que não está acessível a todos. Tem mais poder os proprietários do saber. Consequentemente, no campo da produção, os produtores

passam a se movimentar em torno de metas e, conseqüentemente, reduzidos à condição de solucionadores de problemas. Essa concepção, ao alcançar a universidade como um todo, tem produzido um efeito devastador: o produtivismo descontrolado de um saber que, de fato, não se configura mais como conhecimento com potencial de mudar a vida humana, mas como produção de informação para orientar práticas e comportamentos das populações localizadas em territórios colonizados.

Nesse contexto, a comercialização e a massificação do ensino superior (lastreado em processo veloz de desvalorização da produção de conhecimento centrado no *ethos* Cudos) produz séria confusão entre conhecimento e informação. Aliás, na luta pela dominação, quanto mais o conhecimento é substituído pela informação, maior é o poder daqueles que detêm o saber como propriedade individual. Corpos constituídos por meio da informação, esta porque efêmera, sempre transitória, oferecem maiores possibilidades de dominação pela docilidade e dependência.

A efemeridade e o acúmulo de informação produzem, no dizer do autor desta obra, “uma percepção distraída do mundo”. O excesso gera bolhas, gera leituras selecionadas, controladas pelos grupos de poder. Gera um humano impotente diante da avalanche de informação que, transvestida de conhecimento e liberdade, lhe assola cotidianamente. Dócil e impotente, agarra-se aos líderes/totens cuja pretensão maior é indicar o caminho, o dizer, a posição a ser assumida mediante as mazelas do mundo. As mutações do saber, porque permeadas pela luta pelo poder (econômico, político, social), afetam os modos de compreender a política, a dominação e, principalmente, o outro. Afetam a política (no sentido mais básico do que seja a ação humana) e a estética (no sentido do acabamento que damos ao rosto do outro). Ou seja, no limite, altera a ética.

Diante disso, o autor finaliza a primeira parte desta obra (sobre as formas de saber) perguntando: “Educar para que?”. E para responder a

essa pergunta, define que a resposta que busca construir traz na sua gênese a negação de uma educação que leve o educando a se reconhecer como fracassado ou como corpo produtor de lucro. Educar para construir outras compreensões acerca da vida. Esta não se reduz à subordinação, à rendição ao medo e a uma existência indigna. Para tanto, o educar precisa produzir sujeitos que tenham capacidade de compreender a ação política como reação e busca por uma vida melhor. Compreendida por essa perspectiva, a política é o que possibilita julgar e resistir a barbárie que coloniza a vida. Educar então passa pela produção de um saber gerador de um sujeito responsável por si, pelo outro, pelo seu entorno imediato e mediato. Esse sujeito responsável não pode ser vassalo da máquina que transforma conhecimento em mera informação a ser consumida em pequenas doses/títulos porque a quantidade é tanta que se torna impossível pretender abarcar o todo. Esse sujeito responsável precisa ter memória narrativa. Ele não pode esquecer, perder a capacidade de narrar o que lhe acontece. A narrativa é um legado fundamental para aqueles que chegam ao mundo, para aqueles que lhe precedem. Enfim, para alcançar tal objetivo, o ato de educar precisa ser baseado em uma cultura que toma a vida como um bem a ser vivido com qualidade e liberdade por todos os viventes.

2. Na segunda parte desta obra, *Os poros do poder*, o leitor encontrará uma densa reflexão sobre a outra face do poder: a sua porosidade, os seus canais, dutos e zonas de escapes e condução. Nesse ponto, o autor afirma que a gestão do medo é um recurso histórico para exercício e manutenção do poder; e, principalmente, que as concepções maquiavélicas de governanças estão presentes no estado contemporâneo. Instigar o medo tendo como base a ideia de que o temor tem potência e mais durabilidade que o amor. Por essa perspectiva, o temor mantém a dependência decorrente do medo do castigo. O amor, quando se torna

desnecessário, produz a possibilidade de liberdade do governado em decorrência do rompimento dos vínculos amorosos.

Na história da sociedade ocidental, a gestão do medo ganhou diversas vias, a mais conhecida é afirmação de um Deus todo poderoso que tudo pode e tudo decide sobre a vida do homem. Entretanto, nesta etapa da obra, o que se defende é que isso não é mais suficiente na sociedade contemporânea, uma vez que outros concorrentes existem para esse Deus todo poderoso. Pela via da ciência e de sua instrumentalização como aparelho produtor também de governança, produziu-se um homem que consome e que precisa continuar como tal. Assim, relegadas ao papel de orientadora do aspecto individual da vida, as religiões são toleradas desde que não afrontem o grande deus consumo. Ou seja, a religião tal como secularmente reconhecida não tem mais a força de organizar as ações, de ser uma espécie de aliada do Estado para conduzir seus governados.

A partir dessa compreensão, o leitor é novamente convidado a fazer um mergulho em pontos importantes do pensamento filosófico (de Maquiavel, Hobbes e Montesquieu, principalmente) para compreender o percurso de criação da lei na contemporaneidade e a produção de corpos dóceis, que não ofereçam resistências. Nesse sentido, a produção do medo se dá em outros espaços. Desde a produção de uma subjetividade amedrontada (educada para sentir medo) até a estruturação de uma sociedade marcada por pontos de ofertas de grandes inseguranças: o medo do outro, o medo da morte, o medo do diferente, o medo de estar só estando só. A gestão do medo na sociedade atual passa pela produção de uma insegurança existencial. Para tanto, um imaginário, alimentado pelas mídias, produz um medo que é da ordem do sobre o existir em sociedade. Nesse sentido, “O medo é mais assustador quando difuso, disperso, indistinto, desvinculado, desancorado, flutuante, sem endereço nem motivo claros; quando nos assombra sem que haja uma explicação visível,

quando a ameaça que devemos temer pode ser vislumbrada em toda parte, mas em lugar algum se pode vê-la” (Bauman, 2009, p. 8).

A sensação de ameaça produz uma obediência que possibilita a defesa e a aceitação da barbárie, da necessidade de eliminação desse outro que é ameaça. Isso ocorre porque, de acordo com autor, aquilo que nos ameaça não tem rosto e identidade específicos. Isso produz um sentimento existencial de insegurança, de incerteza. Ao mesmo tempo, produz o adoecimento, o sofrimento, ansiedade frente ao incerto. Instado a proteger uma vida que, por natureza, é constituída sob a égide do medo, o sujeito contemporâneo caminha para a barbárie. “Os bárbaros são aqueles que negam a plena humanidade dos outros: em vez de significar que eles ignoram ou esquecem, realmente, a natureza humana dos outros, eles comportam-se como se os outros não fossem – ou, de qualquer modo, não inteiramente – seres humanos” (Todorov, 2010, p. 27).

Nesse contexto, há o fato certo de que o poder não fica vacante. A sua ocupação se dá pela participação cidadã em seu pleno direito ou pela imposição de interesses individuais. Ocorre que corpos amedrontados e marcados pelo jogo duro que orienta o funcionamento desigual da sociedade capitalista tendem a renunciar à liberdade e aceitar que o exercício do poder seja coercitivo, violento quando, para tanto, o que se oferta é a garantia de segurança e proteção contra as diversas ameaças que provocam medo. Temos visto o renascimento de governantes autoritários e que, ao mesmo tempo, chamam para si a condição do grande pai que irá proteger a todos. Dessa posição, propõem controles sobre a vida, buscam proteger os direitos individuais orientados pela ótica capitalista e, principalmente, atacam e destroem os direitos coletivos.

Esse estado de coisas torna o uso da força, das coerções cada vez mais explícito e considerado algo natural e necessário. Ao mesmo tempo, há uma disposição cada vez maior para aceitar que o poder estatal, capitalista

e neoliberal controle o mais íntimo da existência humana. Sendo assim, o poder estatal de fato, para atender as demandas de mercado, renuncia ao seu papel em benefício da voraz demanda de mercado. Com isso, terceiriza a vida na medida em que saúde, educação e segurança passam a ser muito mais um negócio lucrativo do que um meio de produção do bem-estar social. Concorrência, lucratividade tornam então a vida humana algo que precisa ser controlado, esquadrinhado para que daí se derivem cada vez mais formas de lucro. Nesse sentido, as políticas baseadas no biopoder (domínio sobre a vida) passam a ser fundamentais porque, a partir delas, se produz e alimenta esse sujeito que sente medo.

O controle terceirizado do estado sobre os problemas da população promove uma espécie de deslocamento na gestão da vida. O estado passa a domesticar, controlar e fazer obedecer para que disso possa estabelecer equilíbrio; dito de outro modo, o principal objetivo é manter uma média e estabelecer uma espécie de homeostase. Houve um deslocamento na meta soberana do Estado, uma vez que não se trata mais de “deixar viver e fazer morrer”, mas sim de “fazer viver e deixar morrer” (Foucault, 2008). A biopolítica (a gestão social do Estado sobre a vida) passa a normalizar a eliminação biofísica do indesejado como forma de reforçar a segurança e o potencial das vidas que merecem ser protegidas. Para tanto, racionalidade instrumental e administrativa passam a produzir uma vida nua, desidentificada e desterritorializada, indigna e considerada marginal. Uma vida que, de fato, pode ser descartada porque não atende aos requisitos de mercado.

A vida nua é uma vida órfã de proteção do Estado e refém do mercado ou de suas ações de descarte. A saúde do mercado capitalista neoliberal está exatamente na capacidade de produzir e descartar (corpos/objetos) para poder produzir mais. A vacância do poder estatal nos espaços de existência dessa vida nua abre espaço para o surgimento do poder

paralelo, violento, marginal. Um poder que, tendo assimilado a barbárie como condição de existência, protege e massacra ao mesmo tempo. Esses poderes, de acordo com o autor desta obra, podem ser considerados desde a mão invisível do mercado (que cria a ilusão da liberdade e, ao mesmo tempo, aprisiona o indivíduo nas malhas de consumo), passando pela mídia que, na gênese da informação, produz também a deformação da opinião pública e chega ao crime organizado. Este, na forma de milícias, acende ao poder político e ganha cada vez mais poder sobre as vidas das populações que vivem uma vida nua. A porosidade do poder está também na sua capacidade de deslocamento e transmutação.

3. Na terceira parte desta obra, *Os prismas da estética*, o autor convida o leitor para refletir sobre o que acontece com a estética a partir da relação entre saber e o poder na sociedade contemporânea. Posta como uma via de acesso ao mundo, a estética se produz na relação com a política e, por consequência, é constitutiva da ética. Tragédia, reprodutibilidade, espetáculo e estetização da vida são os eixos condutores desta parte da obra e abordados à luz do pensamento de Nietzsche, Benjamim, Debord e Vattimo. O foco das discussões recai sobre a vitalidade da obra de arte e a influência ética e política que a arte comporta.

Para fazer essa discussão, o leitor se depara com uma abordagem geral e orientada pela compreensão de que cada forma de arte (música, teatro, arquitetura, pintura, fotografia, etc.) produz uma compreensão ética e política da realidade. Logo, a estética, porque é produção contextualizada e que dialoga com o seu tempo, não sai incólume no que diz respeito aos modos de saber e às formas de exercício do poder. É por meio da arte que se faz um registro que produz uma memória perene sobre os acontecimentos de uma sociedade. A arte é o que garante o não esquecimento daquilo que é vivido pelos seres humanos.

Novamente, o autor promove um intenso diálogo filosófico para mostrar como dentro da filosofia foram construídos diferentes ideais sobre o que seja o belo. Assim, tendo como ponto de partida o pensamento de Nietzsche, o leitor encontra uma discussão sobre o problema das dicotomias existentes entre racionalidade e sensibilidade. Tal divisão transforma arte e ciência em opostos quando, de fato, para se compreender o mundo, o humano, elas precisam ser tomadas como complementares. Ao ideal socrático é atribuída a compreensão do mundo pela via da racionalidade matemática. Diante disso, não há lugar para o sensível, este é relegado à condição de transitório, efêmero, carnal e incontrolável. Essa exclusão produz uma compreensão dual e reduzida da subjetividade, uma vez que razão e emoção são constitutivas do agir humano.

Ao reduzir a compreensão do mundo, a produção estética ao racional, produz-se uma compreensão da vida em que o sensível não faz parte. A existência racionalizada, matematizada é também objetivada. Logo, passível de descarte, de abandono porque não traz em si a sacralidade da vida, mas a indiferença, a dureza do objeto. O ordenamento do mundo a partir da exclusão dos afetos, do sensível produz uma vida indiferente, incapaz de reconhecer no rosto do outro a garantia da existência do eu. O eu racional é poderoso, autocentrado e capaz de produzir respostas para suas próprias tragédias. Sozinho, fechado no ordenamento do mundo capitalista, esse “eu” age como se o outro fosse o frágil, o incapaz, o afeto indesejado.

A negação do sensível como fundamental à compreensão dos acontecimentos da vida terrena faz com o mundo dos afetos e o mundo racional estejam sempre em confronto devido à dificuldade de promover encontros estáveis entre a racionalidade e sensibilidade. Como a eventicidade da vida abarca racionalidade e sensibilidade, produz-se uma

compreensão deficiente do mundo, do humano. Essa compreensão produz um mundo que não valoriza a experiência humana e demanda a existência de um observador neutro, distante dos incômodos que podem ser produzidos quando se considera a existência do sensível.

Assim, o corpo que surge desse modo de experimentar e conceber o mundo é racional, limpo. Não possui vísceras (estas carregam as sujeiras mundanas), é normalizado e pode ser medido, medicado, corrigido, organizado. Sua existência estética é racional, limpa. Livre da tensão provocada pela sensibilidade, a racionalidade produz uma estética medíocre do mundo. Condena o homem a viver dentro da sua própria incapacidade de produzir uma mimesis do mundo que vá além do mero ato de repetir. Desse lugar, o que produz é uma mimesis vulgar, incapaz de abarcar e produzir compreensão sobre as dimensões e complexidade do viver terreno.

A arte como produção que potencializa o sensível se configura na possibilidade de ruptura porque envolve a mimetização que, grosso modo, é a capacidade de representar, reproduzir aquilo que é vivenciado. Logo, a arte dá materialidade à capacidade humana de pensar e expressar simbolicamente o metafísico, o oculto, tudo aquilo que foge dos padrões da racionalidade. Porque é sempre oriunda de uma realidade, da compreensão de um contexto, de um vivido, a arte tem a potência de instaurar um mundo novo, uma outra possibilidade de viver. Ela também pode ser a denúncia, a garantia de que a memória não será apagada quando a barbárie é normalizada.

Embora não escape dos domínios do consumo, da sintetização do espetáculo que é afeito à sociedade contemporânea, a arte é reveladora do mundo, das ações humanas. É assim porque comporta o belo, o feio, a realidade, o sonho. Enquanto produção humana, revela a condição do seu próprio produtor, “quem ele é e o que pretende ser, aquilo que faz e o que

pretende fazer, aquilo de que gosta e o que lhe desgosta, o que lhe dá prazer e o que causa dor. O subjetivo torna-se objeto e o objeto remete ao sujeito”. Ele objetiva o sujeito abarcando a sua dimensão complexa: a racionalidade a sensibilidade (Trojan, 1996, p. 90).

A arte produz uma estética da vida terrena a partir de múltiplas linguagens. Sendo linguagem é constitutiva dessa mesma vida que expressa, dá a ela outras materialidades. A arte coloca o homem na condição de ser interpretante e, dessa condição, o convoca a subverter, a ver de uma outra perspectiva. Na arte está a possibilidade de recusa da objetificação da vida e, principalmente, a possibilidade de essa mesma vida ser vivida de uma outra forma. Isso porque a consciência estética não se permite aprisionar. Ela escapa pela via da imaginação e, pela via da memória, sempre traz consigo o registro daquilo que a vida pode ou não ser. A estética produz saberes e questiona as formas de poder. Faz isso porque se move por meio de uma ética lastreada no sensível, na transitoriedade, na fragilidade e precariedade do tempo que marca a vida terrena.

Enfim, esta obra provoca e convida o leitor a uma reflexão urgente sobre as metamorfoses do mundo contemporâneo. Que a sua leitura nos ajude a construir as compreensões necessárias a essa reflexão. Que a reflexão resultante da leitura seja o lastro das ações necessárias à construção de outras possibilidades de viver a arte, o poder, o saber.

Referências

Bauman, Z. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Foucault, M. *Nascimento da biopolítica*. Trad. E. Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2008.

Todorov, T. *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações*. Rio de Janeiro: Vozes. 2010.

Trojan, R.M. A arte e a humanização do homem: afinal de contas, para que serve a arte?

Educ. rev., Curitiba, n. 12, p. 87-96, Dec. 1996. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40601996000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 7.5.2021.

Introdução

Irreconhecível

2020 não se furta ao conceito nem poderia ser dito de outra forma. Esse ano ficará em nossa memória como uma esfinge a devorar e desafiar nossa lógica epistêmica. As respostas, inicialmente fáceis, se mostraram falaciosas em pouco tempo. Houve quem dissesse ser uma *gripezinha*, seguindo os mais empedernidos negacionistas. Outros preferiram não seguir o conselho hegeliano e se anteciparam, multiplicando expressões pouco refletidas. E tantos outros chegarão tarde demais e alguns sequer chegarão, porque ficaram no meio do caminho, entre o presente e a impotência. As mentiras ou fatos alternativos (*fake news*) se multiplicaram, e um *post* alcançou 137,2 mil visualizações no *Facebook* a 14 de abril de 2020: “somos uma família milionária mas o meu pai morreu sozinho e sufocado, à procura de algo que é grátis... o ar. O dinheiro ficou em casa”. Eis outra *fake news* que desconsidera a dor da família! Não foi menos verdadeira nem menos sentida a morte de mais de 176.000 pessoas só no Brasil e mais de 1.531.488 pessoas no mundo até o início de dezembro. Quantas famílias dilaceradas e quantos sonhos interrompidos! A ciência volta à pauta das discussões, e os negacionistas e antiacademicistas não têm outra atitude senão negar a gravidade do tempo em que vivemos. Dizer o contrário seria admitir a necessidade de investir decididamente nas pesquisas, mas preferem salvar o mercado à vida! Aliás, parafraseando ao contrário o imperador Ferdinando I (1556-1564), *fiat iustitia pereat mundus* (faça-se justiça, pereça o mundo), os atuais líderes mundiais preferem exclamar: *fiat foro pereat vita* (cuide do mercado, ainda que pereça a vida). Afinal, um ano irreconhecível que

exigirá de todos os setores sociais e de toda a humanidade muito tempo e trabalho para compreendê-lo, isto é, se estivermos dispostos a aprender com as crises. Não por acaso, Hegel não se anteciparia em emitir juízos (Hegel, 1997, p. xxxix), porque “quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva”. A hora crepuscular da vida e o reconhecimento de sua falência talvez nos auxiliem a pensar o que há e o que engolfa a realidade. Toda a pressa cessou. Os voos importantes e o comércio de luxo pararam. A indústria também parou e ainda não temos resposta para o que está acontecendo. A arrogância foi silenciada pelo mutismo de uma realidade irreconhecível e que nos surpreendeu como se entrássemos em uma montanha russa sem direção nem estação final da corrida. Enfim, um ano que marcará a história humana!

Ao contrário do que Hegel afirmava, a coruja de Minerva parece viver em outros tempos, pois não foram poucos os que se anteciparam em elaborar análises não sem valor sobre a pandemia¹. Não as menosprezamos, mas também não as admitimos sem refletir. Ainda me recordo do espanto ao ler que a pandemia era uma invenção cujo fim seria instaurar o estado de exceção como paradigma de governo graças à difusão do estado de medo generalizado na sociedade e que as decisões emergenciais do governo italiano eram “frenéticas, irracionais e

¹ Apenas a título de exemplo e sem nos referirmos a obras de medicina, recordem-se os livros de Slavoj Žižek, *Pandemia: Covid-19 e a reinvenção do comunismo*, Giorgio Agamben, *Reflexões sobre a peste*, Boaventura de Sousa Santos, *A cruel pedagogia do vírus*, Christian Dunker, *A arte da quarentena para principiantes*, Angela Davis e Naomi Klein, *Construindo movimentos: uma conversa em tempos de pandemia*, Alysson Leandro Mascaro, *Crise e pandemia*, Talíria Petrone, *(Re)nascem em tempos de pandemia: uma carta à Moana Mayalú* e Anjuli Tostes e Hugo Melo Filho, *Quarentena: reflexões sobre a pandemia e depois*.

totalmente imotivadas”². De fato, preferiríamos que o *trailer* do terror instaurado nas mortes e no acúmulo de corpos fosse só uma ficção. Infelizmente é real! Infelizmente as palavras de Agamben, um pensador dos mais lúcidos e profícuos como veremos adiante, ecoam exatamente no timbre dos negacionistas que se reúnem ao séquito do governo brasileiro. Não estamos aqui para avaliar o conteúdo de livros, escritos e discursos com e sem sentido, divulgados à exaustão. Queremos apenas refletir sobre a situação presente com lucidez e coragem enquanto nos resta algum tempo.

Agamben foi coerente com sua filosofia ao afirmar tudo aquilo inicialmente, mas a coerência de uma reflexão se avalia à medida que não apenas revela sua *coesão interna*, mas também sua capacidade de articular-se com outras ciências e revelar sua *coerência externa* para a compreensão da realidade. Não nos interessa aqui discutir os autores que trataram da pandemia e suas consequências, porque, em primeiro lugar, esses livros estão ao alcance de todos e, em segundo, nosso objeto de pesquisa situa-se entre o fim da era moderna europeia e os nossos dias. Terceiro, já temos problemas demais no Brasil a debater para que tenhamos que discutir tudo o que se afirmou em uma área que não é de nossa competência. E, quarto, nossa perspectiva é estritamente filosófica, se é que temos a competência suficiente para tanto e, se o podemos fazer, fá-lo-emos com a honestidade e coragem que cabem à vida intelectual. Porém, isso significa que negligenciamos o real?

Não! Situamos as análises a seguir dentro de um quadro que considera a questão da saúde como um dado fundamental para a vida humana. Eventualmente, esse é o nosso *único bem*, embora não esteja sob

² G. Agamben, *L'invenzione di un'epidemia*. (26.2.2020) Disponível em <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>> Acesso em 6.12.2020.

nosso controle, como disse Epicteto na introdução ao *Encheirídon*. Em tempos de pandemia, heróis andam em hospitais de jalecos brancos e arriscam-se pela saúde de milhares de pessoas desconhecidas. Nosso cuidado com idosos acontece mantendo a distância e o afastamento social. E reaprendemos a viver e trabalhar no espaço em que nossas famílias vivem suas dores e alegrias. 2020 nos trouxe um desafio: a necessidade de reinventar a vida frente ao irreconhecível!

O gigantesco fluxo de conhecimento disponível até o presente não foi suficiente para dar uma resposta imediata e eficaz à pandemia. O conhecimento foi confrontado pelo irreconhecível! Como uma esfinge silenciosa e gigantesca, a pandemia colocou-nos em quarentena e, felizmente, aquelas pessoas que souberam se reinventar e esperar verão o amanhã. Tantas outras preferiram arriscar-se na roleta russa da vida e não o verão. Outras ainda colocaram seus desejos e apetites acima das recomendações sanitárias. Entre umas e outras, nem todas se salvarão. Frente à roleta russa da pandemia, muitas pessoas correm à espera de um milagre, enquanto são enganadas por caloteiros que vendem caras as sementes da mentira e ainda se dizem pastores. Outras são enganadas pelos governos negacionistas que transformaram a pandemia em tempos de *experimentalismo letal*: o fazer viver ou o deixar morrer a população não causam qualquer constrangimento.

É nesse contexto que apresentamos notas introdutórias à compreensão conceitual do saber, do poder e do belo na perspectiva filosófica. Essas notas estão organizadas à luz da tríade da teoria do conhecimento, da teoria política e da teoria do belo, ou estética. Não são análises exaustivas, mas pretendemos que sejam elementos suficientes para situar os principais debates epistemológicos, políticos e estéticos em nosso tempo. Começamos pela análise do conhecimento ou do *saber*, partindo de uma tríplice compreensão: o saber hierarquizado medieval

entre o temporal e o espiritual, a subjetivação da verdade moderna e a captura do saber pela trama do interesse no mundo contemporâneo. Avançamos na direção de um esboço geral do lugar do intelectual, situando-o entre os paradigmas Cudos e Place, a neutralidade e o perspectivismo, sem naufragar no relativismo. Analisamos os processos de informatização e produção do conhecimento e também a deslegitimação do saber à luz do antiacademicismo e do negacionismo das ciências. E situamos o limiar dessa primeira parte tanto à luz da força do *discurso pior* em sua luta por se sobrepor ao *discurso reto* quanto analisando o confronto entre as formas educacionais que visam instituir uma ciência para o desenvolvimento humano e outra que quer reduzi-la ao crescimento econômico. Afinal, não é de hoje que os ditadores e detratores lutam para tornar o saber um instrumento ao seu dispor, sem considerar a moralidade de seus interesses e, à medida que o interesse domina o conhecimento e o benefício privado se sobrepõe ao serviço público da verdade, por que não incendiar a academia do pensamento (*phrontistérion*)?

Impotente

A análise do poder inicia-se na articulação entre medo, poder e legalidade. A arte de governar, desmascarada por Maquiavel, ainda tem poder crítico. O medo tornou-se uma estratégia tanto governamental quanto paragovernamental. Seu uso político coopta o povo e o transforma em massa de manobra para além de qualquer estado de direito à moda de Montesquieu. A independência e o controle (*checks and balances system*) entre os três poderes não se subordinam mais ao império da lei, mas à lógica dos interesses. O poder foi progressivamente cooptado pela força da mão invisível que subordina a população ao uso da força e também ao medo e ao terror como forma de governo. Se essa é a primeira face do

biopoder, a segunda não é menos cruel: a capilarização do poder o transforma em dispositivos de controle graças à sua força disciplinar e ele passa a ser aplicado diretamente sobre a vida nua do cidadão. O Estado especializou-se: não só controla a população, mas domina os corpos, tanto como indivíduo quanto como espécie. O poder capilarizado foi cooptado por poderes paralelos – a economia, a mídia e a milícia – que não só destituíram o que restava do estado de bem-estar social quanto colaboraram na transformação do corpo do indivíduo em *mínimo eu*, a saber, o poder despolitizou o cidadão não pela morte da política, mas pela destituição da condição humana mediante a reificação do indivíduo.

O ponto de convergência que dramatiza a política contemporânea é, por um lado, sua subordinação aos poderes paralelos que a cooptaram e hoje se servem da estrutura do Estado para dominar a população. A soberania territorial, temporal e governamental não pertence mais ao Estado. A população não se constitui mais como o conjunto de cidadãos, mas como um aglomerado de corpos dóceis individualizados e reificados. Por outro lado, o Estado abandonou suas funções. Ele deveria garantir direitos a toda a sociedade, mas transformou os direitos públicos em serviços privados na educação, saúde, transporte, segurança, etc. e instituiu uma forma de *cidadania sacrificial* que, segundo Brown (2018), não é mais que a forma acabada da *necropolítica*. Em miúdos, o Estado naufraga na sua falência – a *impotência* – que o torna um instrumento inútil ao cidadão e subserviente aos poderes paralelos. A realidade é tão dramática, sobretudo em um país como o Brasil, que o Estado luta por isentar-se da responsabilidade diante de uma situação como a pandemia. O negacionismo do governo federal insiste em invisibilizar a dramática situação social e em reafirmar uma postura demasiado irresponsável, isto é, negar tanto a gravidade da pandemia quanto a necessidade de conscientizar a população e de promover a vacinação social. Na verdade,

negar a pandemia é uma estratégia coerente desse governo com claro plano necropolítico.

Insensível

As formas do saber não são menos significativas em nosso tempo, pois há séculos ninguém ignora que *saber e poder coincidem no ser humano*. O poder capilarizado torna-se uma arte difusa entre o interesse (*dilectione*) e o uso da força (*militia*) que se manifestam através dos poros do poder. Entre o saber e o poder encontram-se os prismas da estética. O primeiro prisma observado articula o socratismo estético e a força mimética – Sócrates e Aristóteles ou Apolo e Dionísio –, os quais não devem ser dissociados, ao contrário, racionalidade e embriaguez se reconciliam na serenojovialidade. Não que a obra de arte fuja ao poder, pois, de algum modo, ela serve ao poder e, de outro, serve-se do poder para instituir valores que ultrapassam em muito a finitude humana: a arte abre os poros da eternidade em meio às vicissitudes do tempo (segundo prisma). O terceiro, o prisma estético, analisa a força do espetáculo e como a sociedade se transfigura como mercadoria e reprodução técnica da arte. A generalização do espetáculo estetiza o saber (enquanto alegoria), o poder (enquanto fantasia) e o mundo “verdadeiro” como espetáculo completo, parafraseando Nietzsche. Finalmente, a arte é analisada como uma forma de comunicação do mundo, pois a verdade experimentada nos tempos de dissolução do discurso verdadeiro não é senão uma experiência estética e retórica. A estética, enquanto história da arte, teoria do belo e analítica do gosto, pensa o que resta da sensibilidade (*aisthesis*) fraturada e saturada na modernidade tardia. A fratura da sensibilidade não é outra coisa que a naturalização da barbárie e da violência social transformadas em eventos corriqueiros. A saturação da sensibilidade decorre da repetida insistência em tornar a percepção humana um *órgão* incapaz de discernir entre o

minimamente sensato e o maximamente brutal. A mídia produz tanto a fratura quanto a saturação da sensibilidade, fazendo com que o ser humano deixe, paulatinamente, de agir conforme critérios morais e passe apenas a sofrer, de forma dilacerante, a tensão opressora do real.

Fraturar e saturar a sensibilidade destrói a capacidade humana de perceber o real e de se encantar com o mundo. O desencanto com o mundo produz uma destruição do tempo: o passado é legado ao esquecimento e se torna, pouco a pouco, uma memória diáfana ou um trauma silencioso, e o futuro deixa-se mostrar como esperança e projeto para se tornar incerteza e risco, o que institui uma visão do porvir marcada pela ansiedade e insegurança. Resta o mergulho no presentismo dilacerado em que não se reconhece qualquer conexão com o passado ou o futuro, com a história ou o porvir, o que conduz à intensificação crescente de qualquer sensação, tendo em vista um mínimo de prazer. Essa intensidade poderá vir de qualquer forma de dependência – trabalho, *internet*, jogos, sexo, consumo, etc. – e não encontra nenhuma satisfação, uma vez que a própria sensibilidade já chegou ao ponto máximo de saturação. Nessa condição, a insensibilidade torna-se uma forma de defesa do indivíduo frente à brutalidade do mundo circundante, e a sensatez cede lugar ao desespero.

A pandemia impôs uma séria derrota à modernidade tardia ao evidenciar, primeiro, os limites das ciências decorrentes das políticas de redução de financiamento de pesquisas; segundo, as estratégias da política ao transformar a vida em moeda de troca e sacrificar a cidadania em nome da manutenção do mercado; terceiro, a saturação da capacidade de simpatizar e solidarizar-se com a dor alheia. Enfim, a pandemia expôs o *irreconhecível* drama do saber cooptado pela informatização e a confusão generalizada, graças à mistura entre conhecimento e *fake news*. Progressivamente, a política revela sua face mordaz e o aliciamento do governo e dos interesses públicos pelos poderes paralelos, o que, de fato,

mostra cabalmente o lado *impotente* do cidadão frente ao mercado, à mídia e à milícia. E, por fim, a destituição da estética deixa de ser um fenômeno externo e acadêmico para se revelar como uma destruição da sensibilidade através de sua fratura e saturação. À medida que o indivíduo assimila essa situação, uma percepção *insensível* se generaliza, e a dor do mundo deixa de ter qualquer significado para o ser humano que mergulha no *mínimo eu* como último refúgio diante da brutalidade do real e, por que não, na melancolia, como se viu muitas vezes na história. A dor não abandonou a humanidade, por isso vale a pena aprender com o passado (Burton, 2009, p. 353): *An asperos sustineo morsus Cerberi? (Como resistir às ásperas e duradouras mordidas de Cérbero?)* Robert Burton responde à melancolia que dominava o espírito de Demócrito: *O triste nome! o diis odibile melancholia lacrymosa (Oh, triste nome! Os deuses detestam choro e melancolia)*. Como não queremos viver no mundo de Cérbero nem ser conduzidos por Caronte, não nos resignamos ao negacionismo, ao antiacademicismo, à saturação da sensibilidade e, contra o terraplanismo, reafirmamos o *amor fati*: “não querer nada diferente do que é, nem no futuro, nem no passado, nem por toda a eternidade. Não só suportar o que é necessário, mas amá-lo”. Se a pandemia nos afronta, não flertemos com a melancolia. Salve-nos a cura de Demócrito (Peixoto, 2009, p. 62):

Trata-se da condenação de todo excesso, de toda deficiência, de todo desequilíbrio – causas da doença do corpo e da alma –, e da recomendação, como condição para a saúde do corpo e da alma, da medida e da justa proporção. (...) Predomina em cada caso a singularidade de cada homem, perante a universalidade do princípio que lhe assegura a plena realização de sua natureza: “Em toda coisa o equilíbrio é honesto: o excesso e a deficiência não o são [...]” (68b102 DK), e ainda “é falta de razão não se acomodar às necessidades da vida” (68B289 DK).

Parte I

As formas do saber

Entre o saber e o poder

Por que Sócrates errou tanto? Porque Sócrates era feio, respondeu Nietzsche apresentando o principal motivo para Sócrates ter cometido tantos erros. Aliás, a morte não o teria livrado de seus erros, uma vez que, entre os gregos, a feiura era uma objeção, uma refutação: ser feio equivalia a errar, estar enfermo na vida. E mais que isso, (Nietzsche, 2001, *O problema de Sócrates*, af. 3): “os antropólogos que se dedicam à criminologia nos dizem que o tipo criminoso é *feio; monstrum in fronte, monstrum in animo*. E o criminoso é um decadente. Sócrates era um tipo criminoso?”

A feiura perverte o juízo acerca da vida. Não se trata de aparência ou sensibilidade (*aisthesis*). A feiura corrói a alma: *monstrum in fronte, monstrum in animo*. A aparência monstruosa aponta uma alma cheia de vícios. A feiura afasta não apenas o olhar, mas a compreensão correta da vida. O contrário não é menos verdadeiro: a beleza mostra-se como um veículo extremamente potente de propaganda e comércio. O monstruoso, o feio, o disforme, o grotesco geralmente afastam o olhar atento e perspicaz, enquanto a beleza o encanta. Por isso, a equação socrática soa tão estranha a Nietzsche (2001, af. 4): “quisera adivinhar de que idiosincrasia pode nascer a equação socrática: razão = virtude = felicidade, a mais extravagante das equações e contrária, em particular, a todos os instintos dos antigos helenos.” A suspeita nietzschiana frente à equação socrática tem boas razões, mas não as apresentaremos detalhadamente. Queremos apenas tomar essas palavras como princípio para refletir.

A razão viabiliza o acesso ao conhecimento, embora este não se restrinja àquela. No entanto, a racionalidade permite compreender os limites do conhecimento, do saber e da própria ciência. Não por acaso, Aristóteles diz na *Metafísica* (980a): “todos os humanos desejam por natureza (*phúsei*) saber.” Mas essa disposição natural não parece a única no ser humano, porque a racionalidade não se contenta com o saber. Antes, interrogamos continuamente sobre o modo de agir e a correção das ações e, dificilmente, contentamo-nos com respostas rápidas. Além de conhecer, buscamos também os porquês de nossas ações, visto que acreditamos na causalidade do agir. A saber, acreditamos que a felicidade decorre da forma como agimos e esta, por sua vez, decorre de nosso conhecimento e capacidade de interação com o mundo. Enfim, a equação socrática não é só uma mistura peculiar, uma *idiosincrasia*, mas uma conexão suficientemente eficaz de três dimensões da existência humana: o saber, o agir e o esperar – a teoria do conhecimento, a decisão da vontade e a força do belo ou, nas palavras de Kant (1998, p. 31 [AK25]):

O domínio da Filosofia deixa-se reduzir às seguintes questões: 1) O que posso saber? 2) O que devo fazer? 3) O que me é lícito esperar? 4) O que é o homem? À primeira questão responde a *Metafísica*; à segunda, a *Moral*; à terceira, a *Religião*; e à quarta, a *Antropologia*. Mas, ao fundo, poderíamos atribuir todas à *Antropologia*, porque as três primeiras questões remetem à última.

Talvez Nietzsche leia Sócrates com olhos kantianos, porque à equação socrática “razão = virtude = felicidade” parece corresponder a tríade kantiana: “saber – agir – esperar”. Se esse é o caso, há uma correlação entre a *teoria do conhecimento* (o uso da razão e a possibilidade de saber), a *teoria da ação* (a busca da virtude ou excelência [*aiéu aristeúein*] e o modo de agir) e a *teoria do belo* (a decisão da felicidade ou realização [*eudaimonía*] e a esperança de viver bem). Por isso, estructuremos esta

análise em três conceitos: (i) o *saber* enquanto condição de possibilidade de produção do conhecimento e do discurso sobre a verdade; (ii) o *poder* como condição imprescindível à liberdade de decidir e transformar a decisão em ação responsável e consciente; (iii) o *belo* ou a *estética* enquanto recurso eficaz de comunicação da verdade e do poder, porque tudo o que é belo parece bom. Não por acaso, os gregos identificavam o belo e o bem (*kaloskagathós*). O reverso não é menos verdadeiro, pois *monstrum in fronte, monstrum in animo*: a feiura parece depor contra a ética. Vale também o reverso: o que é belo soa justo e verdadeiro.

A tríade que propusemos – o saber, o poder e o belo – servirá de fio condutor à nossa análise, porque a questão fundamental que nos interessa discutir conecta esses três conceitos à *parresía* socrática enquanto estética de si ou modo de viver. A *parresía* traduz-se como *falar franco e aberto*, porém a origem do termo indica algo mais: a junção entre *pân* (tudo ou completo) e *rhêma* (comunicar, dizer ou expressar) não é apenas um ato linguístico de acúmulo de palavras ou discursividade, uma incontinência linguística, porque *parresía* não é apenas dizer tudo ou dizer de qualquer forma, mas *dizer algo com credibilidade*. Por isso, a origem da *parresía* alude a algo mais denso. Há uma conexão curiosa no pensamento de Parmênides (Diels-Kranz, 1960, p. 231 [doravante DK] fr. 3): “pois o mesmo é pensar e ser (*tò gàr autò noeîn estín te kai eînai*)”, e essa conexão indica um primeiro aspecto acerca da compreensão do mundo, este entendido como o conjunto de seres que compõem a realidade. A dissociação da relação entre mente e mundo (pensar e ser) falseia e impede o acesso à realidade tal como se apresenta, isto é, à verdade dos sentidos, e isso constitui a base da dissimulação. No entanto, o que conecta a mente e o mundo é a linguagem, porque esta tanto figura os atos mentais quanto representa o mundo por meio de conceitos para a mente, não obstante as grandezas que a linguagem não consegue representar, espelhar em

palavras. Por sua vez, Kant assim se expressou na *Crítica da razão pura* (1781, A51 = B75): “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas.” O conceito ou o pensamento que povoa a mente, se estiver desprovido de conexão com alguma intuição (uma representação sensível de um objeto), permanece vazio de sentido, e uma intuição sensível (um objeto percebido no mundo) sem conceito, incomunicável, é cega, porque se não pudermos dizer o que é aquele objeto, logo permanece para nós desconhecido. Tanto o ser e o pensar quanto a intuição e o conceito remetem-se à mesma relação entre o mundo e a mente. A conexão entre o ser (a intuição sensível ou o mundo) e o pensar (o conceito ou a mente) acontece mediante a linguagem, e quanto mais coerente, melhor comunica o estado das coisas ou a verdade observada. Uma função da linguagem, nesse sentido, seria estabelecer o vínculo entre a mente e o mundo, a intuição e o conceito, o ser e o pensar ou, segundo Kant, na *Introdução à Lógica Transcendental* (1781, A51 = B75):

Nosso conhecimento emana de duas fontes principais do espírito: a primeira consiste na capacidade de receber as representações (a receptividade das impressões), e a segunda, na faculdade de conhecer um objeto por meio dessas representações (a espontaneidade dos conceitos). Pela primeira nos é dado um objeto, pela segunda é pensado em relação a essa representação (como pura determinação do espírito).

Uma vez recebida a impressão dos sentidos, nós a traduzimos em conceito. Esse conceito será coerente com a realidade quanto melhor representar a impressão sensível. Quando for o caso, a linguagem expressará da melhor forma possível a realidade. Essa é uma forma de *parresía* científica, isto é, de linguagem capaz de comunicar a inteireza do conhecimento adquirido. A *parresía*, nesse sentido, indica a capacidade de conectar o ser, o pensar e o dizer, ou seja, ela vincula o pensamento

(enquanto compreensão intelectual), através do dizer (o discurso ou comunicação dos atos mentais), ao mundo (expressão da realidade e do agir humano). A postura *parresiástica* manifesta, portanto, a capacidade de pensar, dizer e agir *coerentemente*. Não que o *parresiasta* desconheça a dissimulação. Ele apenas se recusa a dissociar o ser e o pensar, a mente e o mundo, o conceito e a intuição: ao contrário, ele os conecta pela palavra e pela ação. Segundo a equação socrática ou a tríade kantiana, diríamos: o *parresiasta* não dissocia nem dissimula a relação *entre* a razão e a felicidade nem *entre* o saber e a esperança, porque esse *entre* é, justamente, a *excelência* ou o lugar do *agir*. A conexão entre a razão e a felicidade (realização ou *eudaimonía*), entre o saber e a esperança encontra-se, *just do it*, na excelência, na ação. Percorreremos, pois, três vias: o saber, o agir e o belo (o estético). Tanto o saber quanto o belo serão analisados à luz da possibilidade e capacidade de agir de forma responsável e livre, enfim, segundo a condição do agir parresiástico, isto é, iniciar uma ação e levá-la ao seu fim. O que investigaremos é o *segundo* caso de consciência de Nietzsche (2001, *Máximas e sátiras*, af. 38): “tu és verdadeiro? És o que representa ou és apenas uma representação?”

A dissimulação do agir ou a mera representação origina-se da dissociação *entre* o ser e o pensar, a mente e o mundo, a razão e a realização, o saber e a aparência (*aisthésis*), enfim, a efetivação do simulacro. A ação parresiástica é o exato oposto do simulacro, por isso investiguemos como essa ação pode se efetivar na vida cotidiana. Analisemos o agir enquanto condição da vida ética, considerando que a ação ética é, antes de tudo, a busca de excelência (*aiéu aristeúein*): a luta incansável por alcançar a excelência contínua. A proposição da tríade – o saber, o poder/agir e o belo – não se resume à curiosidade teórica, mas enraíza-se na tentativa de compreender como a ética do resultado – *os fins justificam os meios* – tornou-se, de algum modo, o princípio de

dissimulação política em nosso país, segundo as palavras do Senador Renan Calheiros (*Discurso* em 1º de fevereiro de 2013):

Alguns aqui falaram sobre ética, e seria até injusto com esse Senado, que aprovou celeremente, tão rapidamente como nunca, outra matéria, a Lei da Ficha Limpa, demonstrando que esse é compromisso de todos nós. Eu queria lembrar que a ética não é objetivo em si mesmo. O objetivo em si mesmo é o Brasil, é o interesse nacional. A ética é meio, não é fim.

A deposição da ética da condição de fim conduz ao que vemos na atualidade. A ação governamental – entendam-se aqui os três poderes, especialmente legislativo e executivo – espelha a situação de um país em que não existe compromisso do governo federal com o povo. À medida que a ética deixa de ser a condição primeira da ação, quais meios podem ser empregados? Foi exatamente nessa condição que os nazistas identificaram cidadãos como *inimigos internos* e propuseram como *solução final* exterminar milhões de pessoas que, naquela condição, sequer eram tratadas como *pessoas (Personen)*, mas tão só como *figuras (Bildung)*. A reificação das pessoas acontece através tanto do embrutecimento e da incapacidade de reconhecimento empático do outro quanto da naturalização da violência e da burocratização do mal nas estruturas e decisões do Estado, e o aspecto mais visível da reificação é o silenciamento, o ato de proibir, coibir ou intimidar o ato de fala. Como qualquer torturador bem o sabe, silenciar a palavra e impedir de agir são os métodos mais eficazes para destruir qualquer reação da vítima, por isso pensar as condições da ação ética em nossos dias é, antes de tudo, “uma exigência de justiça” (Vaz, 1984, p. 25):

Numa sociedade como a do Brasil atual estou convencido de que a vocação de filósofo vem carregada com uma enorme responsabilidade social. Fazer Filosofia com honestidade e lucidez, com energia e aturado esforço intelectual

é uma exigência de justiça para conosco mesmos e para com o povo brasileiro. Assim Sócrates serviu ao povo de Atenas, embora esse mesmo povo lhe reservasse, como recompensa, a taça mortal da cicuta. Já Hegel advertia que “o serviço da verdade é o serviço mais duro”. Mas ele tem em si mesmo o seu prêmio e nenhum preço pode pagá-lo.

Essa responsabilidade social e a exigência de justiça não nos permitem omissão no pensar. O percurso que faremos, dovarante, será expor elementos que nos permitam compreender as condições de *produção do saber*, isto é, *quais são as origens do conhecimento dentro do sistema ocidental de conhecimento?* O emprego da palavra *produção* deve-se ao reconhecimento do compromisso subjacente entre saber e poder. Por que acreditaríamos que o conhecimento da verdade decorre de seu simples desvelamento (*alétheia*) ou ainda da conformidade (*conformitas*) entre coisas e palavras? Enfim, para que serve o saber, ou melhor, a quem serve o saber?

1. A hierarquia do saber e do poder

O substantivo latino *servus* relaciona-se diretamente a *dominus*, porque existem relações de subordinação e domínio entre os *servus* e os *dominus*. Quando colocamos a questão da *serventia* do saber, pensamos nas relações de *domínio* e *instrumentalização* do mesmo nas esferas sociais bem como no próprio âmbito do conhecimento. Relações dessa natureza entre *servus* e *dominus* não indicam puramente o *usum* das coisas dispostas no mundo, mas primeiramente o *dominium* enquanto posse e controle. Nesse sentido, a *serventia* do saber refere-se às relações que orientam a circulação do conhecimento: tanto a forma de produção quanto o acesso ao mesmo. Por isso, não é descabido perguntar sobre *quem*, *o que* e *para que* se determina a *serventia* do saber. Causa-se a determinação pela ação de uma força externa de *dominium* tal qual o

senhor (*dominus*) determina a vida e as ações do escravo (*servus*). Essa força tem função social suficientemente explícita e precisa ser compreendida para que entendamos o que *domina* o saber e a quem ele serve¹. Afinal, que poder é capaz de *dominar* o saber? Quais são as relações entre saber e poder? Como o poder determina o conhecimento e como este pode também determinar o poder? Analisemos, portanto, os primeiros argumentos referentes à hierarquia das ciências e das relações de poder no período medieval. Nessa análise, não faremos outra coisa que ler algumas partes de *A filosofia na Idade Média*, de Étienne Gilson (2013) e iniciamos pela definição da sabedoria cristã (Gilson, 2013, p. 703-4):

Encontramos de início no século XIII uma concepção estritamente unitária da Sabedoria cristã, cujo tipo consumado é a de Roger Bacon. A Sabedoria é o exemplo das ciências hierarquizadas, cada uma delas recebendo seus princípios de uma ciência imediatamente superior e todas juntas recebendo seus primeiros princípios da Revelação, em que está contida como que em germe. Deus primeiro revelou sua Sabedoria aos Profetas; ela está contida, pois, por inteiro na Escritura. Como diz Bacon em seu *Opus Tertium*: “Há um só sabedoria perfeita, dada por um só Deus a um só gênero humano, em vista de um só fim, que é a vida eterna. Ela está contida por inteiro nas Santas Letras, de onde falta, porém, explicitá-la pelo Direito Canônico e pela Filosofia. Porque tudo o que é contrário à Sabedoria de Deus, ou lhe é estranho, é errado e vazio, e não pode servir ao gênero humano” (*Opus Tertium*, XXIII. Cf. *Opus majus*, II, 1).

A hierarquia das ciências não poderia ser mais explícita: o germe de cada ciência está contido noutra ciência imediatamente superior, e o cume aponta os princípios da revelação. Nessa hierarquia existem dois conceitos norteadores: unidade e revelação. A multiplicidade das ciências não gera

¹ Uma exposição demasiado interessante das relações entre saber e poder no período medieval encontra-se no romance *O nome da rosa* de Umberto Eco (1980) com filme homônimo de Jean-Jacques Annaud (1986) que retrata com fidelidade o acesso, o medo e as relações de controle no conhecimento.

nem fragmentação nem especialização, porque há um princípio que as sobrepassa e integra no mesmo edifício epistêmico – a unidade. A coerência não se refere apenas à coesão argumentativa interna ao discurso científico, mas à articulação hierárquica de saberes orientada pela unidade de princípio. Essa unidade funda-se na compreensão de um saber que ultrapassa os limites imanentes do conhecimento, porque todo saber medieval articula-se graças ao conceito de revelação. Essa revelação encontra uma formulação admirável em Roger Bacon: a perfeição da sabedoria revela-se na Escritura que, por sua vez, tem *origem* divina e *finalidade* eterna. Com isso, Bacon articula o princípio e o fim do conhecimento transmitido ao gênero humano na Escritura cuja explicitação depende do Direito Canônico e da Filosofia.

Além disso, o autor exclui tudo o que contraria a sabedoria divina e, por óbvio, nesse universo, não há espaço para discordância. A legitimação do saber da Escritura funda-se no Deus onisciente e dela decorrem as ciências imediatamente subordinadas – o direito e a filosofia. Nesse universo, não há nenhuma possibilidade de dispersão teórica. A transmissão do conhecimento não acontece por outra forma que a articulação hierárquica. Os doutores da Igreja assemelham-se aos anjos que detêm o conteúdo da sabedoria e o transmitem aos reis. Essa comunicação hierárquica funda a compreensão da Escritura como juíza das ciências e, conseqüentemente, do espiritual como critério do temporal (Gilson, 2013, p. 710-1). Donde se reconhece um paralelismo curioso: a ciência teológica está para as outras ciências como o poder espiritual para o temporal. A hierarquia do conhecimento espelha a hierarquia do poder e a justifica, porque a superioridade do conhecimento ou da ciência sagrada funda-se em Deus que se revela na Sagrada Escritura e transmite tanto o conhecimento quanto o poder ao papa e seu séquito, por isso (Gilson, 2013, p. 704):

Se o papa possui esse tesouro da Sabedoria, que foi confiado ao mundo “por um só Deus, a um só mundo, para um só fim”, ele tem em mãos com que dirigir o mundo inteiro: *habetis Ecclesiam Dei in potestate vestra, et mundum totum habetis dirigere*. De fato, o chefe supremo da Igreja é, com maior razão ainda, chefe dessa *respublica fidelium* que se difundiu no mundo inteiro e cujo vínculo é a Sabedoria.

A unidade mostra-se tão importante quanto a sabedoria, porque há *um só Deus* que criou *um só mundo* com *um só fim*. Disposto dessa forma, tanto a origem quanto o fim remetem-se a Deus, cuja sabedoria ordena todas as coisas. Esse mundo ordenado por Deus é dirigido na terra pelo chefe supremo da Igreja que governa a *respublica fidelium*. Com isso, a sabedoria justifica a unidade da ciência e da sociedade hierarquicamente dispostas, e a unidade de ambas espelha a supremacia da sabedoria revelada. Esta não se dá no mundo de forma espontânea, pois sua origem é divina, e como foi transmitida ao chefe da Igreja, logo este detém esse tesouro e também o poder de distribuí-lo ao mundo bem como governá-lo. Esse governo não se refere apenas à administração dos mistérios da fé; antes, inclui o provimento das necessidades temporais dos fiéis, tanto no aspecto sanitário quanto moral, e essa ação realiza-se por obra de seu poder (Gilson, 2013, p. 705):

Além disso, [ele] rege toda a *respublica fidelium*, aqui nitidamente distinta da Igreja como tal, provendo a suas necessidades temporais (*ut disponatur respublica fidelium cum temporalibus*), isto é, em primeiro lugar, cuidando da higiene dos indivíduos e das cidades para conservar-lhes a saúde, prolongar sua vida, enriquecê-los, educá-los moralmente, assegurar-lhes uma existência na paz e na justiça e proteger esses bens contra tudo o que os ameaça. A obra de conversão dos infiéis e de destruição dos inimigos irreduzíveis da fé terá por fim estender essa república dos fiéis aos limites do universo, e, como não há Direito digno desse nome a não ser o Direito Canônico, um dos dois ramos

mestres da Sabedoria contida na Escritura, Roger Bacon prevê uma sociedade única, em que todos os Estados se integrarão sob a conduta do Papa, como todas as ciências se integram à Sabedoria sob a regra da Escritura: “Os gregos voltarão à obediência à Igreja Romana, a maioria dos tártaros se converterá à fé, os sarracenos serão destruídos e haverá um só redil e um só pastor” (*Opus Tertium*, XXIV).

A sabedoria tudo governa e tudo dispõe segundo a vontade divina transmitida pelo papa que zela pela *saúde* completa do mundo. Por isso, cabe-lhe prover a sociedade tanto nas necessidades espirituais quanto temporais. As necessidades espirituais são satisfeitas mediante a administração dos sagrados mistérios. As necessidades temporais, através da organização do mundo mediante o poder delegado aos reis e príncipes que lhe são subordinados. No entanto, tal poder não se dirige apenas ao fiéis, porque a salvação destes depende de vida em paz em todos os sentidos, por isso cabe ao chefe da Igreja a condução dos fiéis segundo a sabedoria e a condução dos infiéis ao único redil e submissão ao único pastor. Com isso, justifica-se a *obra sagrada* que implica a submissão à fé: tanto pela conversão dos infiéis quanto pela destruição dos inimigos. Essa *obra* não tem outro fim que a constituição de “uma sociedade única, em que todos os Estados se integrarão sob a conduta do Papa, como todas as ciências se integram à Sabedoria sob a regra da Escritura”. A unidade torna-se a pedra fundamental dessa compreensão tanto no sentido do saber quanto do poder e, à medida que saber e poder se articulam perfeitamente, a *respublica fidelium* alcança a dimensão de *catolicidade*, a saber, *universalidade*.

Nesse sentido, a hierarquia das ciências é um espelho das relações de poder. A *sacralidade* da Escritura justifica a soberania da ciência sagrada sobre as demais ciências, a começar pelo direito e pela filosofia. Ao mesmo tempo, investido da *sacralidade* do conhecimento, o chefe da Igreja

governa espíritos e corpos: aqueles pelo conhecimento, estes pelo poder. Com isso, articula-se de forma quase insuperável a unidade entre saber e poder medieval. Essa unidade somente entra em crise à medida que as ciências libertam-se da soberania da ciência sagrada. De forma análoga, o poder temporal apenas se liberta tardiamente do domínio espiritual. Por isso, interroguemos como se compreende a “metafísica do Estado” medieval e, nesse caso, como coube a Bartolomeu de Lucca, com o *De regime principum*, completar a obra de Tomás de Aquino (Gilson, 2013, p. 707-8):

Toda autoridade política (*dominium*) vem de *Deus sicut a primo dominante*. Bartolomeu prova-o primeiramente pela noção de ser, pois todo ser se reduz ao Estado como a seu princípio; ora, a autoridade se baseia no ser; logo, toda autoridade depende da Primeira Autoridade: *Sicut ergo omne ens ab ente primo dependet, quod est prima causa, ita et omne dominium creaturae a Deo sicut a primo dominante et primo ente*. A mesma conclusão se prova pela causalidade. Segundo o *Liber de causis*, toda causa primeira influi mais que toda causa segunda sobre o efeito dessa causa. Esse princípio se verifica no que concerne aos movimentos corporais e, mais ainda, aos movimentos espirituais, que são iluminações divinas. (...) A mesma tese se estabelece, ademais, a partir da noção de fim; pois o fim se move com eficácia tanto maior quanto mais elevado for; ora, o fim do rei e de seus súditos é a beatitude eterna, que consiste na visão de Deus; Deus é, portanto, de fato, a causa final da autoridade do príncipe sobre seus súditos. A doutrina de Bartolomeu é, pois, essencialmente uma aplicação ao problema do poder político da teologia dionisiana da iluminação. O rei é bom quando vela por seu povo como um bom pastor por seu rebanho, mas só o faz porque, então, *eum divina luz irradiat ab bene agendum*.

A compreensão de argumentos não deve ser distorcida pelo interesse expositivo, por isso fizemos questão de transcrever a extensão dos argumentos. Nessa exposição de Bartolomeu de Lucca, ficam patentes dois

elementos: o primeiro refere-se à relação entre supremacia divina e autoridade política (*dominium*), como vimos há pouco. Reconhece-se a supremacia divina revelada na Sagrada Escritura na medida da submissão de todos os saberes à sagrada ciência e de onde se segue a hierarquia das ciências. O segundo, à cuidadosa hermenêutica dos conceitos clássicos do Estagirita com vistas a fundar uma ontologia, uma causalidade e uma teleologia, além da iluminação dionisiana.

De regimine principum não se resume à continuidade do pensamento tomista, mas estabelece uma metafísica do Estado começando pela teoria do poder (*dominium*) fundada no *primo dominante* que transmite ao chefe da Igreja os domínios espiritual e temporal que, por sua vez, investe príncipes e reis mediante a coroação real. Teoricamente, o poder (*dominium*) decorre dos conceitos fundamentais da filosofia: a primazia do ser funda a prioridade e autoridade primeira; a causalidade orienta todas as coisas mediante o influxo soberano que tudo dirige segundo sua força condutora; a teleologia tudo orienta para a suprema consumação do mundo – a beatitude da visão de Deus. Finalmente e como meio de toda a hierarquia do poder, considera-se a iluminação como vínculo primeiro do saber que advém do divino ao humano como dom. Essa condescendência hierárquica do saber justifica e espelha a hierarquia do poder. Com isso, faz-se notar como a hermenêutica da Escritura justifica a hierarquia do saber e, ao mesmo tempo, justifica tanto os poderes papais quanto a retransmissão do poder temporal aos reis e príncipes através de sua subordinação ao chefe da Igreja. O ponto mais elevado dessa argumentação hierárquica encontra-se na distinção dos poderes sacerdotal e real (Gilson, 2013, p. 708-9):

Resta distinguir os poderes, a fim de hierarquizá-los. O primeiro e mais elevado de todos é, ao mesmo tempo, sacerdotal e real. É o do Papa, que o

recebeu de Cristo na pessoa de Pedro e se constituído, por isso, acima de todos os fiéis: *merito summus Pontifex, Romanus episcopus, dici potest rex et sacerdos*. (...) Abaixo dos papas, encontram-se os príncipes e os reis, que exercem apenas o poder real. O próprio imperador entra nessa ordem e, como todos os outros príncipes, só reina em virtude da consagração sacerdotal que recebe. Aliás, é o que prova o Antigo Testamento: “As histórias relatam que, desde o começo do mundo, estas três coisas acompanharam-se mutuamente em ordem: o culto divino, a sabedoria escolástica (*sapientia scholastica*) e o poder secular.” (...) Quem fala assim, a não ser a própria Sabedoria? E quem detém a Sabedoria neste mundo, senão o Soberano Pontífice? Enquanto se reconheceu a unidade da Sabedoria cristã, a teocracia pontifical pôde justificar-se por razões inexpugnáveis, subordinando-se o poder temporal ao poder espiritual na mesma medida e no mesmo sentido que a sabedoria dos homens se subordinava à Sabedoria de Deus.

Potest rex et sacerdos nas mãos do chefe da Igreja constituíam uma nova unidade, a saber: a unidade dos poderes. A consagração dos reis não quebra essa unidade, porque eles somente detêm poder à medida que se submetem ao papa. Se não fossem coroados (ou excomungados) pelo papa, o poder não lhes seria concedido, por isso a unidade do poder papal não era ameaçada. Essa unidade justifica-se pela hermenêutica do Primeiro Testamento: o culto, a sabedoria e o poder não estão divididos na ação papal. Ao contrário, ela congrega os poderes e os distribui mediante a coroação real. A relação dos saberes hierarquizados sustenta a teocracia pela coesão subordinada tal qual o poder espiritual sustenta-se sobre o poder temporal que se desenvolve na obediência hierárquica. As relações hierárquicas medievais são aperfeiçoadas pela subordinação completa das instâncias inferiores. No caso do poderes, a prevalência do espiritual sobre o temporal estende-se analogamente ao domínio das almas sobre os corpos. No limite temporal, os corpos são subordinados ao poder temporal. Essa relação tenderá à mudança quando Dante Alighieri

remete os poderes à soberania divina sem a mediação papal. Nesse caso, o poder temporal funda-se também em Deus, porém livre da submissão ao chefe da Igreja (Gilson, 2013, p. 711).

A metafísica do Estado culmina em uma demonstração da supremacia papal quadriforme. A crítica de Dante não foi suficiente para produzir a independência do poder temporal em relação ao papal. A hierarquia de saberes e poderes estava bem estruturada para sucumbir às primeiras críticas. Aliás, essa hierarquia tinha raízes suficientemente sólidas na ordem natural, nas artes e técnicas, nas ciências e na política. O universo medieval não se constituiu rapidamente nem foi à bancarrota sem maiores lutas. A relação entre saber e poder é suficientemente sólida para manter o funcionamento estável das estruturas medievais e alimentar a continuidade da Igreja e, por sua vez, do Estado. De forma quase esquemática, há três conceitos fundamentais para exprimir essa unidade de saber e poder: a *universalidade* da autoridade, a *finalidade* da vida terrena e dos saberes e a *revelação* da sabedoria divina (Gilson, 2013, p. 711-2):

A peça de resistência do *De ecclesia potestate*, um pouco pesada, mas não desprovida de força, é uma demonstração da supremacia do papa em quatro ordens de poder e de autoridade. Na ordem das causas naturais, a mais elevada é a mais universal; ora, o poder espiritual é mais universal do que o de qualquer Estado, pois é “católico”. Na ordem das artes e das técnicas, a causa mais elevada é a arte mais arquitetônica; ora, o poder espiritual dispõe de todos os poderes temporais tendo em vista o fim mais elevado do gênero humano. Na ordem das ciências, ou sabedorias, todos os conhecimentos humanos servem à metafísica, que se eleva à consideração de Deus; ora, a teologia trata diretamente de Deus: “Donde resulta que a teologia é a senhora das ciências e faz de todas estas suas servidoras. A própria metafísica é sua serva e ajudante, porque a teologia alcança o que há de melhor de maneira mais eficaz que a metafísica e qualquer outra ciência. De fato, a metafísica, ou

qualquer outra ciência de invenção humana, se levar Deus em consideração, só o faz, na medida do possível, sob a conduta da razão, ao passo que a teologia considera Deus enquanto conhecível com o socorro da revelação divina” (II,6. Cf. II,13 e III,5). Na ordem do poder político, enfim, os príncipes serão submetidos aos papas por todos os motivos ao mesmo tempo.

De ecclesia potestate parece consagrar a supremacia da autoridade eclesial que se traduzia em poder e autoridade. Na ordem causal, o poder eclesial supera a totalidade do Estado por sua abrangência universal: *católico*. As ciências e técnicas ordenam-se igualmente sob esse poder, porém unificadas pela teleologia: o fim mais elevado do gênero humano. As sabedorias destacam-se pela subordinação hierárquica dos saberes: as ciências e sabedorias subordinam-se à metafísica e esta, à teologia, em virtude da supremacia da revelação contida na Escritura. Por fim, a junção de causalidade, finalidade e revelação culmina no âmbito político: à semelhança da hierarquia dos saberes ordenam-se os poderes espiritual e temporal dos príncipes. O mais elevado determina o inferior: o poder espiritual sobrepõe-se ao poder temporal. Dante Alighieri não viu a autonomia da filosofia frente à teologia no mundo católico. A libertação do domínio teológico, da *doctrina sacra*, aconteceu somente quando os averroístas latinos corroeram os pilares teológicos que estabeleciam a unidade da sabedoria cristã através da instituição da autonomia filosófica. A antiga ordem hierárquica que correlacionava saber revelado e poder espiritual, respectivamente aos conhecimentos e ao poder temporal, perdeu seu vigor com a independência da filosofia. Sua crescente autonomia corroeu os fundamentos da compreensão hierárquica e estabeleceu as bases de uma era que veria o ocaso teológico e o advento dos “saberes laicos” ou, na expressão de Robert Pasnau, das *ciências para meros mortais* (Gilson, 2013, p. 712):

Para superar esse argumento, o único método eficaz era subtrair a filosofia à obediência teológica. Era precisamente o que os averroístas latinos acabavam de fazer na ordem da especulação pura, e é por isso que seu separatismo teórico acaba tendo consequências práticas. Recusando-se a integrar a filosofia à *doctrina sacra*, os discípulos latinos de Averróis chegavam ao resultado de justapor uma filosofia sem teologia a uma teologia sem filosofia, mas, a partir do momento em que a ordem temporal podia reivindicar uma filosofia independente da teologia, também podia reivindicar um chefe independente do da Igreja. Era ao *dominium* doutrinal da teologia sobre a filosofia que os papas deviam seu *dominium* prático sobre o temporal. Romper a unidade hierárquica da Sabedoria cristã equivalia, pois, a romper a unidade hierárquica da cristandade.

A autonomia da filosofia em relação à teologia não significa apenas “uma filosofia sem teologia [e] uma teologia sem filosofia”, mas, especialmente, o fim da unidade da sabedoria cristã. Doravante, se os saberes não se determinam mais pela hierarquia epistêmica, não há razão para justificar a superioridade de determinada ordem mundana em relação a outra, ou seja, o fim da unidade do saber significou, por um lado, a derrota da hierarquia dos saberes e, por outro, a falência das razões capazes de justificar a sobreposição do poder espiritual ao temporal. O papa “fica desprovido” de dupla *unidade* simultânea com espectro *universal*: a supremacia teológica e o poder espiritual absolutos. A consequência teórica da autonomia do saber filosófico não poderia ser mais evidente: progressivamente, o Baixo Medievo acompanha o declínio das forças papais e a crescente diversificação dos saberes. Essa mudança torna-se tão profunda que produz a Revolução Científica como maior avatar das ciências libertas da teologia, o Renascimento das artes como símbolo do fausto de poderes livres da antiga soberania e a Reforma Protestante que cinde definitivamente a unidade católica e sua pretensão de unidade e universalidade.

2. Saber é poder

A teoria do conhecimento foi bastante generosa na compreensão das relações entre o saber, o conhecimento ou a ciência e as formas de poder presentes na sociedade. Não há razões para negligenciar as ameaças que os tiranos fizeram a Platão e às investigações que pesaram sobre os escritos de Tomás de Aquino, por exemplo. As definições que formularam sobre a verdade, aparentemente, soam como desprovidas de implicações com o poder, mas esse não foi o caso que vimos na exposição anterior sobre a hierarquia do saber e do poder. Platão identifica, por um lado, a verdade como desvelamento, revelação e não esquecimento (*alétheia*) e, por outro, como “opinião verdadeira acompanhada de explicação racional” (*Teeteto* 201d) ou, ainda, na forma da filosofia analítica como “crença verdadeira justificada”. Que a verdade se expresse verazmente não é estranho, porém a necessidade de explicação racional aponta a demanda de justificação veritativa, isto é, a verdade não é algo autoevidente nem se mostra explícita e claramente a todos. Ela tem cidadania epistêmica à medida que sua formulação pode ser justificada racionalmente. E o mesmo se aplica à definição tomista, por exemplo.

Tomás de Aquino retoma os conceitos aristotélicos e os reformula sutilmente segundo sua perspectiva. Enquanto o Estagirita considera todas as coisas existentes mediante a passagem da potência ao ato, o Aquinate prioriza a atualidade como condição para todo e qualquer conhecimento possível. O que, de certa forma, refuta o conhecimento de futuros contingentes. Além disso, outro exemplo da assimilação aristotélica mediante uma interpretação tomista encontra-se na definição da verdade (I, q16, a1), onde o autor analisa *se a verdade existe somente no intelecto, ou, antes, nas coisas*:

Assim como o bem designa o termo para o qual tende o apetite, assim, a verdade, o termo para o qual tende o intelecto. Ora, a diferença entre o apetite e o intelecto, ou qualquer conhecimento, está em que o conhecimento supõe o objeto conhecido, no conhecente, ao passo que o apetite supõe que o apetente se inclina para a coisa mesma apetecida. E, assim, o termo do apetite, que é o bem, está na coisa apetecível, enquanto o termo do conhecimento, que é a verdade, está no próprio intelecto. Ora, o bem está na coisa, enquanto esta se ordena para o apetite; por isso, a noção da bondade deriva da coisa apetecível para o apetite, sendo, assim, a razão por que chamamos bom ao apetite do bem. Do mesmo modo, a verdade, estando no intelecto, enquanto este se conforma com a coisa inteligida, necessariamente a noção da verdade deriva para essa coisa, de maneira que também esta se chama verdadeira, enquanto se ordena, de certo modo, para o intelecto.

A longa solução tomista merece ser discutida passo a passo. Na primeira parte da solução, ele patenteia dois aspectos fundamentais a partir da analogia entre o apetite e o intelecto. O apetite supõe o sujeito apetente e a coisa apetecida, tal como ao intelecto apetece tanto o conhecimento quanto o conhecido. Se o intelecto supõe o conhecido (no caso, a verdade), logo ele somente pode estar no intelecto. Além disso, estando no intelecto, este se conforma à coisa conhecida. Com esse parágrafo, o autor sumariza sua definição e compreensão do processo intelectual. Na sequência da solução, ele apresenta a relação entre conhecimento acidental e essencial. O primeiro não ultrapassa o conhecimento de um intelecto qualquer que lhe conheceria. Ao passo que o segundo implica um conhecimento da coisa tal qual ela seja e, principalmente, enquanto ela apresenta-se ao intelecto, vale dizer: “por onde, a verdade, principalmente, existe no intelecto, e secundariamente, nas coisas, enquanto estas dependem do intelecto, como do princípio.” A verdade situa-se, portanto, na capacidade do próprio conhecente, isto é,

no intelecto conhecedor. A solução tomista somente se completa com a comparação com outras definições da verdade:

E, por onde a verdade é conhecida de modos diversos. Assim, Agostinho diz: A verdade é o meio pelo qual se manifesta aquilo que é. E Hilário: A verdade é declarativa e manifestativa do ser. O que é próprio dela, enquanto existente no intelecto. Mas, pertence à verdade da coisa, em ordem ao intelecto, a seguinte definição de Agostinho no mesmo lugar: A verdade é a suma semelhança do princípio, a qual não tem nenhuma dessemelhança. E esta da definição de Anselmo: A verdade é a retidão, perceptível só na mente; pois, reto é o que concorda com o princípio. E uma outra, de Avicena: A verdade de uma coisa é a propriedade do ser que lhe foi atribuído.

Agostinho, Hilário, Anselmo e Avicena são as autoridades visitadas pelo Aquinate, e sua resposta não coincide com nenhuma das anteriores. Esse procedimento equivale à análise da história das definições clássicas tal como praticado pelo Estagirita para se chegar, finalmente, à própria definição. Nosso autor segue de perto o Estagirita na forma de construção das definições: investiga a história do conceito, discute suas acepções, manifesta suas concordâncias e refutações e, finalmente, apresenta sua formulação. Na questão da verdade não é diferente, porque, somente ao concluir a solução, ele afirma: “quando, porém, dizemos que a verdade é a adequação da coisa com o intelecto, essa definição pode convir a um e outro modo.” Tanto o conhecido quanto o cognoscente estão integrados na definição. Tomás situa a *adequatio* como lugar do conhecimento e o ponto decisivo da verdade.

Quer a *crença racional justificada*, quer a *adequação entre coisa e intelecto*, a verdade se mostra nas relações. Critérios de justificação epistêmica são imprescindíveis, porém não estão explícitos na sequência da definição. Da mesma forma, a adequação não é algo por si evidente. A consequência aponta a necessidade de compreendermos os vínculos entre

a verdade e as relações sociais. A definição da verdade emerge das relações entre os modelos de conhecimento, de saber (as epistemologias) e as forças que vigoram na sociedade, por isso não nos admiremos com a estreita relação entre saber e poder vistos no Medievo, porque eles parecem-se irmãos siameses cuja nudez tornou-se explícita no *Novum Organum* de Francis Bacon (1999, af. III): “ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, senão quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra na prática.” No Medievo, a hierarquia do saber espelha a estrutura de poder entre a alma e o corpo: de um lado, o papa e, de outro, os príncipes e reis; o poder espiritual e o poder temporal. Na Modernidade, o *Novum Organum* (1620) não apenas antecede as obras cartesianas, que são um marco histórico desse novo período, mas desnuda a promiscuidade entre saber e poder, porque a teologia não se encontra mais na posição soberana nem existe mais aquela hierarquia.

A lógica aristotélica prevaleceu por séculos e estruturou, em grande parte, os princípios epistêmicos até o fim do Medievo e, neste, a soberania da revelação constituía a estrutura básica do saber. No entanto, o *Novum Organum* situa a origem da ciência fora dos domínios da revelação, porque destaca, primeiramente, o ministério e a interpretação humana acerca da natureza, cabendo-lhe o fazer e o entender a disposição factual e o exercício da mente *sob* a ordem da natureza (*Homo, naturae minister et interpres, tantum facit et intelligit quantum de naturae ordine re vel mente observaverit: nec amplius scit, aut potest*) (Bacon, 1999, af. I). A função humana encontra-se precisamente delimitada, enquanto ministro e intérprete, agente e entendedor, observador e trabalhador da ordem da natureza cujo limite não lhe cabe ultrapassar, porque o humano não sabe nem pode mais (*nec amplius scit, aut potest*). No Medievo, a finalidade da ciência era a revelação e, na Modernidade, conhecer a natureza, sabendo

que o humano não a ultrapassa. Aliás, todo saber moderno situa-se na observação *de naturae ordine*. O segundo ponto que merece destaque é a relação entre o corpo e a alma, pois, no Medievo, esta subordinava aquele. Doravante, a articulação entre mão e intelecto são tidas como fundamentais, visto não progredirem separadamente. A consequência imediata é a disposição dos instrumentos para auxiliar as mãos bem como de instrumentos teóricos para auxiliarem o intelecto. A instrumentação faz-se necessária graças à precariedade e limitação humanas, visto que, dualisticamente, nem o corpo nem a mente progredem de forma adequada (Bacon, 1999, af. II). O terceiro ponto completa o argumento desenvolvido nos aforismas anteriores, porque reconhece a coincidência entre ciência e poder, situando-os no horizonte da causalidade. Ademais, a ação contemplativa do intelecto não revela outra coisa que a causalidade física, donde se segue que o horizonte epistêmico desloca-se da revelação à natureza, da razão teórica à causalidade física, da contemplação à instrumentalidade agente. O centro desse aforisma revela a chave interpretativa baconiana (1999, af. III): “*scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur: et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est.*” Eis o princípio norteador da epistemologia moderna: “à natureza não se vence, se não quando se lhe obedece.” À soberania da revelação sucede a supremacia da natureza, que a força humana vence apenas quando a obedece, cumprindo (*parendo*) suas determinações naturais. O que revela, claramente, a impotência humana frente a tudo o que se refere à senhora natureza. O quarto aforisma evidencia a clausura humana *sub dominium naturae*, podendo apenas unir e separar os corpos, visto que tudo o mais a natureza realiza por si mesma “*ad opera nil aliud potest homo, quam ut corpora naturalia admoveat et amoveat: reliqua natura intus transigit*” (Bacon, 1999, af. IV).

O que anotamos até o momento já é suficiente para compreendermos a reviravolta provocada pela epistemologia moderna que, por um lado, depõe a soberania da revelação, reordena a relação corpo-alma, inscreve a causalidade e instrumentalidade como critérios fundamentais da ação do mundo e, por outro, situa o conhecimento e a potência humana sob a égide da natureza e revela a coincidência entre ciência e poder. A consequência primeira foi a derrocada da teologia (e de tudo que se lhe segue) na Modernidade. A segunda consequência aponta duas características marcantes do pensamento moderno: o humanismo naturalista e a causalidade fisicalista. Dessas características, seguem-se duas correntes do pensamento moderno: o racionalismo, centrado na capacidade especulativa do *cogito*, e o empirismo, desenvolvendo as conexões causais como forma primeira de compreensão da natureza. Tardiamente, do empirismo decorrerá um marco fundamental da razão moderna: a passagem da causalidade à finitude e à relatividade como horizontes da compreensão humana, à luz de Hume, Newton, Einstein e Heidegger, para lembrar apenas alguns teóricos. Mas não desenvolveremos tal perspectiva, visto que interessa-nos primeiramente a relação entre ciência e poder que, por sua vez, emerge à medida que o humano toma parte na produção do conhecimento e no exercício da força nas relações humanas. Essa ação foi marcada, definitivamente, pela subjetivação da verdade: o *cogito*.

Tanto a justificação epistêmica, no sentido platônico, quanto a adequação entre o intelecto e a coisa, no sentido tomista, referem-se a algo mais que a mera capacidade do intelecto de descortinar o conhecimento, o que equivale à necessidade de pensar em provas e critérios externos ao intelecto. Por sua vez, a formulação cartesiana do *cogito* produz um efeito extraordinário na compreensão da verdade, porque o critério máximo presente na expressão é a existência do próprio sujeito: *cogito, ergo sum*. Logo, a função do intelecto não se depara imediatamente com a

necessidade de uma justificação externa, mas interna: o próprio ser, a própria existência (*ergo sum*). A esse movimento em direção a si mesmo denomina-se *subjetivação da verdade*. Em última instância, o fundamento da verdade não é outro senão o próprio sujeito que pensa – a *res cogitans* – a coisa pensante que, para Descartes, identifica-se com o cérebro unido ao corpo – a *res extensa* – pela ação da glândula pineal, como ponto de união. A justificação da verdade não acontece mais pela *adequação às coisas* nem pela *explicação racional*, mas pela *certeza* advinda da *clareza e evidência* captadas pelo próprio *cogito*, segundo *Regras para direção do espírito* (1628), *Discurso sobre o método* e *Meditações sobre filosofia primeira* (1641).

A reorientação epistêmica da Modernidade deve-se à introdução do *cogito*, mas não por ser uma novidade ou algo que surge abruptamente. Ele sempre esteve presente na tradição ocidental, por exemplo, em Agostinho. A especificidade do *cogito* moderno refere-se ao horizonte de justificação epistêmica. Para compreendermos adequadamente o impacto do *cogito* moderno, compararemos dois conceitos em Agostinho e Descartes: o *cogito* e Deus.

No primeiro livro da segunda parte das *Confissões*, de Aurélio Agostinho, o *cogito* se faz notar. Sua ação se reconhece à medida que o humano, repetidamente, interroga-se sobre sua origem e, ao mesmo tempo, interroga também as criaturas sobre a origem daquele que põe a questão. Todas as perguntas sobre a gênese das coisas postas pelo *cogito* não encontram respostas nas coisas do mundo. Aliás, tudo o que está presente no mundo não se reconhece como origem do universo, mas apenas como criatura. O conceito de criaturalidade remete a interrogação agostiniana não mais ao humano, mas ao Criador. Com isso, o *cogito* externaliza-se na busca de uma justificação ou fundamentação para o próprio conhecimento, e essa não vem de si mesmo, mas de um ente

poderoso externo. A diferença em relação ao *cogito* cartesiano é notória: ao passo que o *cogito* agostiniano reconhece-se como criatura e, portanto, remete-se a um ente externo como sua origem, o *cogito* cartesiano reconhece-se como fundamento de si próprio, visto que sua existência é autoevidente (*ergo sum*).

Outro aspecto que merece atenção é a radicalização da dúvida presente nos dois autores. Aurélio Agostinho, nos *Solilóquios* II,1,1, coloca a questão relativa ao próprio conhecimento, a questão socrática, e, no diálogo com a razão, conclui: “tu queres existir; viver e entender, mas existir para viver e viver para entender. Portanto, sabes que existes, sabes que vives, sabes que entendes.” O saber constitui a primeira certeza do *cogito* por se reconhecer imediatamente como existente, vivente e entendedor. A terceira formulação do *cogito* agostiniano (considerando a interrogação às criaturas nas *Confissões* e a interrogação socrática nos *Solilóquios*) encontra-se na *Trindade* (X,10,14):

Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar que duvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa.

A própria dúvida torna-se critério de conhecimento, porque o ceticismo de quem duvida não destrói sua capacidade dubitante. Nesse sentido, além de viver, recordar, entender, querer, pensar, saber e julgar, o *cogito* que formula a dúvida, ainda assim, sabe que duvida. O ceticismo justifica-se, de certa forma, porque aquele que duvida sabe que existe (*sum*). A existência torna-se o primeiro critério para a superação do

ceticismo na *Trindade*. Porém, a formulação mais elegante e que, certamente, precede e talvez tenha inspirado o ex-aluno de *La Flèche* encontra-se em n'*A cidade de Deus* (XI,26):

Pois, se me engano, existo (*si fallor sum*). Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço.

O engano torna-se, paradoxalmente, a saída do ceticismo agostiniano, porque se ele duvida, enquanto dubitante, existe. Além disso, se na dúvida, se engana, somente quem existe pode se enganar, logo ele existe (*si fallor sum*). Aquele que existe, ainda que se engane, permanece sendo algo e, como enganado, conhece-se. Conhece que existe, isto é, conhece-se e, conhecendo-se, chega à primeira verdade de si: sabe que não é sua própria origem, senão sequer duvidaria de si. E, à medida que interroga as coisas sobre a origem, descobre-se como criatura. Na condição de criaturalidade, o *cogito* não encontra seu fundamento ou justificativa em si mesmo, mas Naquele que é sua origem, o Criador. Por isso, o *cogito* agostiniano não se fecha no solipsismo ou subjetivismo. Embora parta do diálogo da alma consigo mesma e do ouvir o mestre interior, esse *cogito* encontra no Criador a resposta para sua origem e, com isso, supera a clausura da interioridade. Abre-se ao mundo pelo contato com todas as coisas, porque tanto o que duvida quanto as coisas do mundo são criaturas, isto é, o fundamento último encontra-se alhures, na exterioridade de si e não apenas na interioridade reflexiva.

Por sua vez, na primeira *Meditação*, René Descartes analisa três possibilidades de justificação da verdade: a primeira são os sentidos. Ao

observarmos um bastão imerso em um jarro de água, julgamos que ele está partido, mas à medida que o retiramos dela, vemos ser apenas um engano dos sentidos e, como nos enganaram uma vez, não são mais dignos de confiança. O segundo critério é matemático: a soma de dois mais três será sempre cinco, tanto na vigília quanto no sono, logo não há engano nesse tipo de reflexão. O terceiro critério seria Deus, mas poderia haver um *malin genie* (gênio maligno) que se alegraria em nos enganar, por isso o melhor é suspender o juízo (*epoché*) quanto a ele. A epistemologia cartesiana estabelece, portanto, o raciocínio matemático como justificação indubitável da ciência. E, com isso, evidencia que a dúvida estende-se a todas as formas de conhecimento, exceto ao raciocínio matemático. Com isso, ele estabelece o método matemático como critério fundamental do conhecimento e, mediante a radicalização da dúvida, chega à primeira evidência de uma *res cogitans*, algo pensa. Porém, o fato de algo pensar não significa que tenha acesso a outro algo que também pensa nem que consiga comunicar o pensado, por isso o corpo que caminha além da vidraça permanece desconhecido. Para sair da clausura desse algo pensa em direção a uma fundamentação do conhecimento e uma possível externalidade da consciência, Descartes chega na terceira meditação à *ideia* de um infinito que não poderia ser criado por algo finito, devendo, pois, ter origem nesse mesmo infinito. A saída do *cogito* fechado como algo que pensa (*res cogitans*) acontece pela *ideia* de infinito que, de certa forma, é identificada com Deus. No entanto, não se deve confundir uma *ideia* de infinito com um *Deus* criador, como é o caso em Agostinho.

Com isso, patenteiam-se quatro diferenças capitais entre Agostinho e Descartes: na primeira, Agostinho chega ao *cogito* pela via do conhecimento de si, mas suas questões são dirigidas às criaturas e descobre-se também como criatura, ao passo que Descartes encontra no *cogito* o primeiro elemento do reconhecimento de si como algo que pensa

(*res cogitans*). Na segunda, Agostinho estabelece um diálogo com a razão (*verbum*) em busca de superar o ceticismo e, nessa superação, deixa-se guiar pela iluminação divina, enquanto Descartes radicaliza a dúvida em busca de uma resposta indubitável e encontra, no método matemático, o critério para o conhecimento. Na terceira, o *cogito* agostiniano reconhece-se como criatura em referência ao Criador que não apenas é pensado, mas uma certeza do conhecimento, ao passo que Descartes encontra na *ideia* de infinito apenas a garantia de uma realidade externa a si mesmo. E na quarta, não havendo equivalência entre *ideia* de Deus e propriamente um Deus criador: o *cogito* agostiniano sabe-se uma criatura divinamente iluminada pelo seu Criador, ao passo que o *cogito* cartesiano configura-se como a instância de remissão última do conhecimento, uma vez que ele alcança, no máximo, uma *ideia* de Deus; logo, a verdade encontra sua referência na subjetivação do processo epistêmico e não na iluminação da razão natural.

Esse processo de subjetivação constitui, de certa forma, um distintivo irrecusável da Modernidade europeia que se constitui, por um lado, na perspectiva do racionalismo epistemológico e, por outro, na radicalização do método matemático, cujo empirismo inglês caracteriza-o bem. Entre o racionalismo e o empirismo encontra-se a busca kantiana de estabelecer um conhecimento que integre o campo de batalha da epistemologia. E ele o faz à medida que estabelece a possibilidade do juízo sintético *a priori* (juízo que faz progredir o conhecimento de forma universal e necessária), invertendo a centralidade do objeto. Contrariamente, por exemplo, a Tomás de Aquino, que visava uma adequação entre coisa e intelecto, Kant produz uma revolução copernicana, tal qual a passagem do geocentrismo ao heliocentrismo: o pensador de Königsberg situa a centralidade do conhecimento no sujeito a quem o objeto deve se adequar (2001, BXVI-XVII):

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos.

O conhecimento *a priori* pressupõe, nesse sentido, a centralidade do sujeito como princípio e critério do conhecimento mediante a inversão de perspectiva. Não é o sujeito que busca conhecer o objeto através da adequação às suas características, mas o objeto que se oferece ao conhecimento do sujeito. A revolução copernicana desloca o objeto do centro do processo epistemológico e consagra a função do *cogito* enquanto *ego transcendental* como princípio do conhecimento. Essa centralidade do sujeito segue na mesma direção, desde Descartes a Kant e Hegel, e constitui o processo de subjetivação da verdade, contrastando, por exemplo, com a verdade revelada no Medievo. Ao *cogito* cartesiano e ao *ego transcendental* kantiano sucede a não menos importante arquitetura do espírito hegeliano. A busca de reconhecimento da manifestação do espírito na história da razão pretende identificar como o saber absoluto integra toda manifestação do conhecimento na história. O saber absoluto, enquanto totalização de todas as formas de conhecimento, integra, por um lado, as formas de religião natural, artística e revelada e, por outro, a

eticidade, a cultura e a moralidade que, por sua vez, não são outra coisa que a manifestação das diversas formas de racionalidade. A razão unificante, ao integrar a razão observante e a razão operante, efetiva a suprassunção (*Aufhebung*) da consciência (enquanto fenômeno da certeza sensível, da percepção, da força e do entendimento) e da consciência-de-si (enquanto independência, dependência e liberdade da consciência-de-si).

De Kant a Hegel, o que se reconhece é a manifestação do mais refinado idealismo do espírito que fora contraposto pela *consciência cientificista* do positivismo. Entre as ciências do espírito *histórico-hermenêuticas* e as ciências positivas *empírico-analíticas* instaurou-se o conflito em torno da “neutralidade axiológica” do pensamento, a saber, a pretensão de estabelecer um conhecimento livre de qualquer interesse ou subordinação às relações de poder². Mas, contrariamente, o que se reconhece é justamente que (Habermas, 2009, p. 135) “a teoria não se instalava, pois, na formação por libertar o conhecimento do interesse mas, inversamente, por dever *ao encobrimento do seu próprio interesse uma força pseudo-normativa*.” A pretensão de uma neutralidade axiológica não passa, *grosso modo*, de um erro de compreensão, porque a pseudonormatividade das ciências positivas não faz outra coisa que encobrir os interesses próprios da retórica cientificista. Tanto a padronização, a demanda por resultados, quanto o rigoroso estabelecimento de prazos como critérios de fomento e a exigência de produção (como se fosse linha de montagem) não são, senão, tentáculos dos interesses econômicos escondidos sob a neutralidade axiológica

² Há uma longa série de debates em torno da distinção entre ciências do espírito e ciências naturais que negligenciamos neste momento para manter o foco desta exposição. No entanto, dever-se-ia considerar nesse tópico as posições de W. Dilthey, E. Husserl, F. Nietzsche, entre outros. Porém, retomaremos apenas a discussão nietzschiana acerca da objetividade e do perspectivismo na sequência desta análise. Ademais, a subjetivação da verdade mereceria também desenvolvimentos nas direções do *dizer* e da *verdade de si* na psicanálise, a investigação das *relações de troca* e da *economia* na produção tanto da economia política de Marx quanto da esquizofrenia segundo Deleuze e Guattari, além do biopoder e da biopolítica com H. Arendt, M. Foucault, G. Agamben e A. Mbembe. Estes últimos serão visitados na segunda parte do texto.

determinando a busca do conhecimento. Donde se segue que saber não apenas é poder, embora, progressivamente, os interesses econômicos, sob o véu da neutralidade, instrumentalizem a busca do conhecimento transformando em *produção* seus processos de *construção*. Através da funcionalização do saber, da burocratização dos processos, do financiamento e da determinação dos prazos pelo *boss* (agência de fomento), o que emerge, sob o véu da neutralidade axiológica, são os interesses econômicos que guiam a *produção* do conhecimento (Habermas, 2009, p. 140-1):

No conceito de interesse como guia do conhecimento já se encontram recolhidos os dois momentos cuja relação se deve agora elucidar: conhecimento e interesse. (...) Porque de, em primeiro lugar, obter a objetividade dos seus enunciados contra a pressão e a sedução de interesses particulares, a ciência ilude-se, por outro lado, quanto aos interesses fundamentais aos quais deve não só o seu impulso, mas também as *condições de possível objetividade*.

Reconhecer a ligação entre conhecimento e interesse não é, senão, perceber o desenrolar da coincidência entre ciência e poder afirmada por Bacon. A diferença presente no interesse refere-se apenas à máscara que seria a neutralidade axiológica. Ela vela, por um lado, os interesses particulares do sujeito na formulação do conhecimento, pois, afinal, a subjetividade constitui o ponto de inflexão do saber desde o *cogito* cartesiano e o *ego transcendental* kantiano e, por outro, a suposta *objetividade* científica não só passa pela mediação do sujeito do conhecimento, mas também submete-se às condições sociais, econômicas e políticas de enunciação do saber. Enfim, o *discurso científico* subordina o enunciador aos critérios de enunciação não apenas determinando o *lugar* de fala, mas também recusando o direito de palavra a quem não se deixa

determinar pela forma dos enunciados. Se, por um lado, reconhecemos a instauração do *cogito* como princípio do saber, a subordinação do sujeito aos ditames da natureza, a subjetivação da verdade pelo critério do *cogito* e a universalização do método matemático cujo modelo final pode-se enunciar como *saber é poder*, chegamos, por outro lado, ao *conhecimento como interesse* em virtude da suposta neutralidade axiológica, da objetividade científica e das condições de produção do conhecimento. Nesse ponto, tornam-se inteligíveis as teses enunciadas por Habermas sobre o *conhecimento e interesse* (2009, p. 142-5):

(i) As realizações do sujeito transcendental têm a sua base na história natural do gênero humano. (ii) Conhecer é instrumento da autoconservação na mesma medida em que transcende a simples autoconservação. (iii) Os interesses que guiam o conhecimento constituem-se no meio do trabalho, da linguagem e da dominação. (iv) Na força da auto-reflexão, o conhecimento e o interesse são uma só coisa. (v) A unidade de conhecimento e interesse verifica-se numa dialética que reconstrói o suprimido a partir dos vestígios históricos do diálogo abafado.

A história do conhecimento confunde-se com a história do gênero humano, por isso subordina-se às lutas e às forças presentes na sociedade em que vivemos. Ao mesmo tempo que o conhecimento serve à autoconservação da espécie, enreda-se na trama do trabalho, da enunciação e das relações de poder presentes na sociedade, originando-se, pois, das lutas históricas como solo em que se reconhecem os interesses e compromissos de cada enunciado científico com as condições de sua formulação. Por isso, não há ilusão mais perniciosa que a crença na neutralidade do conhecimento, porque toda produção de saber dá voz a um conhecimento que, por vezes, foi abafado nos porões da história. Donde se segue que uma sociedade em luta pela emancipação, pela

liberdade e pela democracia deve, primeiramente, conceder direito de fala às formas de discurso, especialmente as que foram silenciadas ao longo da história. À derrocada da unidade da sabedoria cristã no Medievo não devem suceder outras formas totalitárias ou universalistas de conhecimento. Aquela unidade não apenas estruturava uma hierarquia de saber, mas determinava ainda as formas de poder, além de estender seus tentáculos à condição de universalidade ou catolicidade. À queda da unidade do conhecimento segue-se o reconhecimento do compromisso histórico entre a ordem epistêmica e as forças históricas – a *coincidência entre saber e poder humanos* – que, passando à soberania do indivíduo sobre a natureza, teve como resultado a subjetivação da verdade. De onde emergiu o conflito aparente entre ciências do espírito e ciências positivas que se revela no debate em torno da objetividade e da neutralidade axiológica não apenas para alcançar a pretensa justificação epistêmica, mas para velar o comprometimento entre *conhecimento e interesse*.

A leitura proposta nestas páginas tem por função esquemática indicar o limiar temporal em que vivemos. Doravante, necessário se faz particularizar as análises, relações e implicações de um duplo imbricamento que tem, de um lado, o saber e, de outro, o poder e o interesse. Embora o ser humano deseje *naturalmente* o saber, atentemos ao fato de que todo saber serve aos processos de autoconservação e empoderamento, e mais, que a produção do saber fez-se, historicamente, nas teias da hierarquia, do poder e do interesse. Por isso, o que significa *produzir* conhecimento? É plausível buscar alguma verdade no tempo em que se multiplicam as *fake news*, e o produtivismo fez-se *norma* acadêmica?

II

O saber sequestrado pelo *taylorismo* acadêmico

O que aprenderemos com um cético e um engenheiro mecânico sobre a verdade? Que nos respondam Nietzsche e Taylor! Esta não é a pergunta retórica, mas metodológica. Analisaremos um termo específico – os princípios epistêmicos da verdade/conhecimento – considerando, em primeiro lugar, os paradigmas epistemológicos presentes no século vinte (CUDOS e PLACE), orientados pelo horizonte da *administração científica* do saber, ou seja, pelo taylorismo acadêmico, e em segundo lugar, consideraremos a busca da verdade sob o véu da objetividade científica, seguindo a argumentação de Nietzsche na terceira dissertação da *Genealogia da moral*. Neste ponto, outra questão se impõe: é possível acessar a redonda e lisa verdade, aquela “objetiva” ou “não-ideológica”? A proposição dessa questão não é um esforço banal, mas uma tentativa de refletir sobre a suposta “neutralidade política, ideológica e religiosa do Estado” e, conseqüentemente, refletir sobre o lugar do pensamento no interior da universidade¹. Para além de qualquer suposta novidade, o que se quer é situar e refletir sobre alguns princípios epistemológicos que condicionam os instrumentos de produção da verdade no interior da vida acadêmica. A propósito, o lugar ocupado pelo intelectual na máquina

¹ Quaisquer referências a questões e debates que, porventura, possam ser relacionadas a posições políticas devem ser consideradas, exclusiva e estritamente, no âmbito do debate acadêmico e não como posição ou defesa de uma opção partidária. Queremos considerar situações e opções que envolvem questões atuais nas quais não temos nenhuma pretensão de interferir nas convicções pessoais e, por outro, esta é apenas uma proposição de elementos para debate, como toda obra deveria ser e, contrariamente a certa crença que julga definir tudo, o que se pretende é um ato de pensamento que provoca o debate e a reflexão contínuos. Outra versão deste capítulo, anteriormente redigida, talvez venha a lume em uma obra coletiva que colaboramos.

burocrática do ensino difere em algum aspecto de um operário na linha de produção?

1. Dos princípios epistemológicos ao *taylorismo* acadêmico

A situação do intelectual tem sido admiravelmente analisada por ninguém menos que Ivan Domingues, especialmente em *O intelectual público, a ética republicana e a fratura do éthos da ciência* e *O Taylorismo Acadêmico e a Filosofia no Brasil: situação e tendências das publicações*, de onde partimos neste momento. As tradicionais análises epistemológicas elaboradas por Domingues já são de largo e basilar reconhecimento acadêmico, mas a atenção dedicada aos modelos epistemológicos mostrou-se sobremaneira frutífera. Por isso, recordando a expressão de Bernardo de Chartres (século XII) – *nanos gigantum humeris insidentes* – na tradução de Isaac Newton (1675): *se eu vi mais longe, foi por estar sobre ombros de gigantes*), situamo-nos no debate partindo dos paradigmas epistemológicos no século vinte – CUDOS e PLACE – frente ao *taylorismo* acadêmico.

Em *O intelectual público, a ética republicana e a fratura do éthos da ciência*, Ivan Domingues evidencia a passagem dos *hommes des lettres* em direção ao intelectual público. Eles trabalhavam como sacerdotes do saber, pois consideravam “a ciência como bem da humanidade”. Porém, o deslocamento progressivo do intelectual total à moda de Diderot, Zola e Sartre deu lugar ao intelectual específico e ao *expert*, respectivamente, Foucault e Lévi-Strauss e, por fim, aos intelectuais acadêmicos (Domingues, 2011, p. 469). Dos *hommes des lettres* ao intelectual acadêmico aconteceu a instituição do *ethos* científico como modelo intelectual. Essa passagem resultou em um novo perfil tanto da produção quanto do cânon da vida do intelectual, porque o modelo científico exige uma forma própria de vida intelectual, e o primeiro resultado dessa

exigência foi a emergência do intelectual da era CUDOS, a saber, o modelo caracterizado por Robert K. Merton em *A ciência e a estrutura social democrática* (1940), segundo Domingues (2011, p. 474):

Os quatro traços [características do intelectual] são, segundo a exposição de Merton: Universalismo (a ciência visa o universal e não tem pátria), Comunalismo (a pesquisa científica deve ser socialmente construída, conduzida no espaço público e seus resultados publicizados), Desinteresse (a ciência tem valor intrínseco e está acima dos interesses dos cientistas) e Ceticismo Organizado (*Organized Skepticism*, donde o OS, por causa do inglês, as proposições da ciência devem ser acatadas com reservas e averiguadas o tempo todo)...

A determinação do cânon do intelectual na era CUDOS configura completamente a função e o lugar social do mesmo, pois o critério fundamental que transpassa seus quatro traços distintivos é, exatamente, a exigência de *cientificidade*. Não que o intelectual queira se furtar à mesma, mas a *cientificidade* esperada nessa tarefa exige *universalidade*, *publicidade*, *desinteresse* e *ceticismo*. Com isso, afirma-se um lugar específico do intelectual: aquele situado depois do fim dos *hommes des lettres* e submisso ao cânon científico. Entretanto, os traços fundamentais do modelo não parecem corresponder, exatamente, ao que se reconhece no âmbito internacional da política do conhecimento. Neste ponto, queremos situar algumas preocupações: (i) qual é a *universalidade* e a *apatricidade* do saber científico quando toda sua produção é rígida e economicamente determinada pela *política de patentes*? (ii) Onde se encontram os resultados ou o *comunalismo* da pesquisa científica antes de ser transformada em produto, senão nas mãos de reduzido grupo de *iniciados e experts*? (iii) Que tipo de *desinteresse* pode ser reconhecido na ciência quando a técnica científica de Julius Robert Oppenheimer estava

criando a bomba atômica, exatamente a serviço da guerra em 1940 ou quando os relatórios da ONU serviram apenas para justificar a invasão ao Iraque na década de 90?² (iv) Como o *ceticismo organizado* impõe-se como critério científico ou, antes, não se deveria impô-lo frente aos alcances e à legitimidade da própria ciência? Essas quatro questões, paralelamente sincrônicas ao modelo CUDOS, talvez apontem outras direções. Situar o intelectual nesse modelo parece bastante conveniente para que se esqueça a política de *patentes*, o domínio dos *experts*, o aparente *desinteresse* da ciência e a *crença ou ceticismo* na (des)legitimidade da própria ciência. Entretanto, a era CUDOS não institui o último estágio do intelectual no mundo contemporâneo: à era CUDOS sucede a PLACE, ainda segundo Domingues (2011, p. 477):

Consciente de que o *éthos* mertoniano, o *éthos* da ciência acadêmica, encontra-se fraturado e em processo de desintegração, sendo substituído por uma mentalidade empresarial e taylorista, típica da ciência industrial e protagonizada pelo cientista empreendedor, ele põe ao lado do CUDOS o acograma PLACE (cf. Ziman, 2000, p. 78-9), significando cada letra: Proprietário (*Proprietary knowledge*, associado à privatização do conhecimento), Local (*Local problems*, voltado para o particular e o local, a solução de problemas concretos e específicos, não para o geral e o universal), Autoritário (*Authoritarian*, fundado sobre a autoridade gerencial, ou seja, o *boss*), Comissionado (o conhecimento é *Commissioned*, isto é, encomendado: trata-se de um empreendimento visando resultados concretos e fins práticos, feito sob medida ou encomenda) e Especialista (assunto de *Expert problem-solving*, com forte componente utilitário e pragmatista, em vez de conduzir ao aprimoramento do indivíduo e à criatividade pessoal).

A mentalidade empresarial e taylorista descrita na era PLACE desloca, de novo e radicalmente, o papel do intelectual. Propriedade,

² Remeto a Ladislau Dowbor (2017, p. 120s); Richard Rorty e Pascal Engel (2008) e Jürgen Habermas (2014).

localização, autoridade, comissão e *expertise* fundam e estabelecem um lugar completamente novo para o intelectual. A privatização do conhecimento, a circunscrição dos problemas, a produção gerencial do saber, o financiamento *pro* resultados e a pragmática utilitarista não apenas identificam o império da ciência sobre o intelectual, mas agora, claramente, deslocam-no para a submissão à política e à economia do saber. Do eixo científico representado pelo modelo CUDOS aos eixos político e econômico do modelo PLACE, o lugar do intelectual variou apenas em um aspecto – ele passou de funcionário da ciência ao mandarinato da política e da economia na produção do conhecimento. Basta considerar o advento avassalador dos critérios de *tempo*, *método* e *produtividade* para a concessão de bolsa de estudo no Brasil que entenderemos exatamente o que acontece: as áreas com maiores financiamentos são operacionais – engenharias e linhas de produção –, e as humanidades sequer são mencionadas, pois “o aprimoramento do indivíduo e a criatividade pessoal” não respondem aos critérios PLACE.

A mudança do modelo CUDOS ao PLACE provoca um deslocamento considerável na vida, função e sentido do intelectual, porque, no primeiro modelo, embora não seja o melhor, o intelectual ainda se submetia à ditadura do modelo científico; no segundo, à tirania da política e economia do conhecimento. A bem da verdade, significa uma submissão do intelectual à vassalagem econômica que funciona como critério de determinação do conhecimento digno de fomento e dos conhecimentos que não interessam ao mercado. A devoção à ciência cedeu lugar à profissionalização do intelectual e à instrumentalização do saber. No modelo PLACE, o intelectual define-se mais pela capacidade de gerenciar recursos, captar financiamentos e construir redes de produção de conhecimento. De onde se segue que à mercantilização do conhecimento corresponde à capacidade produtiva dos grupos de pesquisa e ao

gerenciamento de resultados. A instrumentalização do conhecimento permitiu uma redistribuição das forças produtivas, pois a produção gerencial, a busca de resultados, a pragmática e a utilidade do saber deslocaram o polo de interesse, há muito tempo, da verdade e objetividade científicas para a capacidade de atender às demandas do mercado, isto é, da política do conhecimento e das determinações econômicas da produção de saber. CUDOS e PLACE passaram de...

Uma ética que faz do conhecimento um sacerdócio e na qual o cientista busca prestígio e reconhecimento pessoal (CUDOS); a outra ética que faz do conhecimento a aquisição de uma habilidade (profissão) e leva o cientista a buscar um “place” ou uma posição de comando (*boss*) nas empresas e no mercado (PLACE). (Domingues, 2011, p. 479)

De *sacerdote* com prestígio e reconhecimento a apenas mais um *professional* com lugar e comando sob a lógica do mercado: eis o deslocamento da situação do intelectual. As bolsas de produtividade, o *ranking* de financiamento, o *qualis* das publicações, a *performance* do conhecimento acadêmico, os *index* de citações e referências, a *internacionalização* e *interatividade* do pesquisador, etc. tornam-no um *pop-producer* do conhecimento, como se vê em um Thomas Piketty ou em Slavoj Žižek ou Michael Sandel. Basta compará-los a Marx, Lacan ou Nietzsche e averiguar a produção de conferências, intervenções e *publishers* de todas as formas para evidenciar a mudança de perfil do intelectual. A era PLACE culmina em nada menos que a redefinição completa do lugar e do papel social do intelectual, e reconhece-se isso nas próprias universidades:

Nas universidades, pago pelo governo, o velho intelectual humanista, livre pensador e bem pensante, descobre como o mandarim alemão que não tem mais vez e que é hora de um novo tipo de intelectual, saído não das hostes dos

homens de letras, mas das ciências sociais aplicadas, com suas *expertises* ou especialidades; trata-se bem de uma nova experiência acadêmica ou profissional, cujo resultado é o taylorismo intelectual, onde o livro cede lugar ao *paper*, o clássico e o permanente ao efêmero e ao datado, as honrarias, aos produtos: DVDs, *workshops*, serviços, patentes, pareceres, consultorias e relatórios. (Domingues, 2011, p. 481)

A instauração do *taylorismo* ou produtivismo acadêmico exige, em primeiro lugar, que consideremos o significado de sua proposta. *Grosso modo*, o taylorismo alicerça-se em seis princípios fundantes: o primeiro, a exigência de treinamento e qualificação para potencializar a produtividade dos funcionários; o segundo, toda tarefa que prima pelo planejamento e metodologia específica para realizar com máxima eficiência e menor custo; o terceiro, aliar produtividade e participação nos lucros potencializa a produtividade e melhoria salarial; o quarto, o sequenciamento e a programação das funções mediante normas procedimentais gera tanto o controle quanto evita o desperdício de tempo operacional; o quinto, a supervisão funcional garante o cumprimento de metas e a resolução de todas as etapas da produção; e o sexto, pagamento à quantidade produzida gera aumento de produtividade e responsabilização do funcionário pelo processo de produção (Taylor, 1990). Em segundo lugar, a atuação do *taylorismo* no universo acadêmico produziu uma série de transformações – o livro cedeu lugar ao *paper*, o clássico e o permanente ao efêmero e ao datado, as honrarias aos produtos: DVDs, *workshops*, serviços, patentes, pareceres, consultorias e relatórios – isso exige que se coloquem algumas questões sobre o lugar do intelectual doravante, pois há duas opções – CUDOS e/ou PLACE – além da tentação constante de retornar aos *hommes des lettres* e/ou, finalmente, “moldar algo diferente” (Domingues, 2011, p. 480). A ilusão seria ignorar a necessidade de reconstruir o lugar, o papel e a possibilidade da vida intelectual neste século.

Se considerarmos outros aspectos do *taylorismo* acadêmico, analisado em diversos aspectos na obra *Pesquisa e pós-graduação em Filosofia no Brasil*, organizada por Ivan Domingues e Marcelo Carvalho (2015), veremos que o modelo de avaliação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), a internacionalização do ensino, as políticas de publicação e as estratégias de distribuição dos programas de pós-graduação, entre outros aspectos, inclusive em filosofia no Brasil, correspondem, em grande parte, ao modelo tayloriano. A situação acadêmica do intelectual é, portanto, a de um apátrida que não consegue mais legitimar-se socialmente, senão através da capacidade de corresponder às demandas políticas de reconhecimento social e às demandas econômicas de produção de conhecimento. Donde se segue uma reconfiguração do papel do intelectual que patenteia-se dentro de um sistema marcado por exigências de comunicação, massificação, publicação e *rankeamento* de produção:

Ao fazer a expansão para o novo terreno, tive o cuidado de montar o quadro ou o cenário em que a filosofia se inscreve, com a ajuda de um conjunto de informações histórico-conceituais que extrapolam a filosofia e abarcam virtualmente todas as áreas do conhecimento – e com esse intuito selecionei as informações e os dados, tanto aqueles relativos ao Brasil quanto ao resto do mundo, tendo como fio condutor um *corpus* de conceitos já testado em outros estudos, como foi salientado, a exemplo dos conceitos de sistema de comunicação da ciência, incluindo os *Publishers*, as revistas, os artigos, o *Peer review system*, os *rankings*, os indexadores e os *databases*; a massificação do ensino e da pesquisa no ambiente da universidade contemporânea; a *commodification* do conhecimento e a transformação da C&T em braço da indústria, levando ao surgimento da indústria do livro e à transformação do livro e do *paper* em *goods*, atrelando-os ao mercado e considerando-os como *business*; o *taylorismo* acadêmico, expressão que eu prefiro a produtivismo acadêmico, por melhor ressaltar o viés de gestão e controle das métricas, dos *managers* e dos *rankings*, tão ao gosto dos órgãos de governo e da

administração central das universidades – trata-se então de mostrar o nexo da ciência, da indústria e do mercado no processo da taylorização intelectual, cuja alma é o *publish or perish* e seus estragos terríveis, capaz de minar definitivamente o *ethos* da atividade intelectual, inclusive na filosofia [Que o leitor perdoe-me o excesso do jargão inglês; era preciso dar o clima e o contexto de onde tudo surgiu: o mundo anglo-saxão]. (Domingues, 2015, p. 70-1)

Esse é o primeiro aspecto que Ivan Domingues considera na análise feita em *O Taylorismo Acadêmico e a Filosofia no Brasil*. As consequências dessa política tayloriana na universidade podem ser expressas com bastante precisão: “1 – a parcelização do trabalho, gerando a divisão dos processos e a especialização dos indivíduos; 2 – a instituição de corpo de *managers* e administradores para monitorar os processos e vencer a segmentação, colocando os indivíduos a serviço do todo ou da empresa, e incluindo entre as ferramentas de monitoramento e controle as métricas, os *rankings* e os *accounts*” (Domingues, 2015, p. 75). O fracionamento do trabalho atende às demandas da produção seriada, ou seja, o imperativo da especialização que, por sua vez, completa-se com a instituição dos *managers* e dos administradores, além dos *rankings* e *accounts*. A demanda por resultados sobrepõe-se à criatividade e ao aperfeiçoamento pessoal. O labor crítico, refinado e cultivado durante anos, cede lugar às solicitações imediatas de *performances* e pareceres circunstanciais, e a especificidade do intelectual naufraga, por um lado, na burocracia estatal em busca de financiamento e, por outro, na submissão ao imperativo de produção sob normas econômicas. A ausência de produtividade e cumprimento de prazos equivale, em grande parte, ao fim dos financiamentos, ou seja, a pesquisa rege-se doravante pelos critérios políticos e econômicos. Segundo Domingues (2015, p. 101-2), o taylorismo acadêmico somente encontra resposta mediante a instituição de filtros de

qualidade acadêmica, premiação de professores, apoio estratégico às editoras acadêmicas e uma precaução “contra o *Qualis* livros”.

Resumidamente, vimos a passagem dos *hommes des lettres* para o modelo CUDOS cuja demanda científica tornava o intelectual um fiel devoto do saber. A esse modelo sucedeu o modelo PLACE que, por sua vez, reduziu o intelectual à esfera da produção economicamente viável e, finalmente, o *taylorismo acadêmico* enquadrou definitivamente o intelectual nas garras da política e burocracia estatais (a crescente demanda de concursar-se que enlouquece os jovens acadêmicos!) e na necessidade de atender às solicitações de produtividade, internacionalização, divulgação e utilidade do conhecimento produzido. Enfim, o que conta é a equação C&T – conhecimento e transformação – a possibilidade de saberes e conhecimentos teóricos serem transformados em mercadoria. O que resta ao intelectual, sobretudo das humanidades? Ainda existe sentido em se dedicar à vocação intelectual ou passou-se o tempo da reflexão crítica, do cultivo da criatividade e do aperfeiçoamento humano? Para ensaiar alguma resposta a essas questões, consideremos a compreensão nietzschiana de objetividade acadêmica, ou seja, a compreensão do modelo científico moderno.

2. Contra a ilusão da objetividade e da neutralidade

Considerar a condição do conhecimento implica, naturalmente, questionar os paradigmas de produção do conhecimento. Ingenuamente, alguém poderia dizer: por que buscar a verdade? Acaso ela estaria perdida ou por se descobrir? Não se perdoa mais essa ingenuidade epistêmica após os dois séculos passados. Digo os dois para não remeter à gênese longínqua de Francis Bacon (1561-1626) que afirmou a coincidência entre saber e poder (*Novum Organum*, af. III) e, com isso, inaugurou uma perspectiva dessacralizante da verdade (Marques, 2014, p. 17-38). Somente uma

epistemologia ingênua poderia buscar a verdade como algo a se descobrir. Tanto Bacon quanto Nietzsche foram suficientemente claros a ponto de explicitar esse comprometimento da verdade com as suas formas de construção, ou seja, a produção da verdade como resultado do processo epistemológico que acontece *sub specie tempore*. Ela não está submersa no mundo à espera de uma descoberta. Ao contrário, a verdade resulta da produção que dela fazemos, isto é, dos nossos interesses e dos meios que usamos para produzi-la. Inicialmente, essa afirmação pode nos chocar, mas quando avaliamos outros estágios da verdade, as situações tornam-se evidentes. Exemplifico com Dowbor (2017, p. 120s) que evidencia como os relatórios da ONU não encontraram *nenhum vestígio* de armas nucleares no Iraque, mas foram usados para justificar a invasão militar norte-americana naquele país. Outro exemplo é a era da pós-verdade (expressão reconhecida como majoritária no ano de 2016 pela Universidade de Oxford) e as *fake news* que lotam os noticiários atuais. As *fake news* ou *atos alternativos* não evidenciam uma leitura alternativa da realidade, mas a invenção de uma compreensão que se justifique mesmo que não seja verdadeira. Não se quer informar, mas determinar uma forma de apreensão da realidade que não tem tempo para se justificar, porque a produção de *fake news* prolifera de tal forma que, antes de uma resposta ou justificação instaurarem-se, outra *fake news* já assumiu o lugar. A proliferação desse tipo de notícia assemelha-se ao falso diálogo em que apenas uma parte tem direito ao uso da palavra. É nesse sentido que estamos falando de *produção da verdade*. Nas *fake news* sequer a verdade entra em questão, porque o tempo é de pós-verdade. Entretanto, academicamente, nosso objetivo é a discussão acerca da produção da verdade. Essa expressão foi empregada por Nietzsche em 1873 no primeiro parágrafo de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* que foi publicado apenas postumamente. E, como o autor não completou o texto,

permaneceu como um esboço introdutório de uma obra que não teve desenvolvimento, embora tenha retomado a temática na terceira dissertação da *Genealogia da moral* (1887), por isso a leremos aqui.

Na primeira formulação, Nietzsche introduz o *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* com as seguintes palavras: “No desvio de algum rincão do universo inundado pelo fogo de inumeráveis sistemas solares, houve uma vez um planeta no qual os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da «história universal», mas foi apenas um minuto” (Nietzsche, 2001 § 1). Para além da bela retórica do autor, esse aforisma situa a perspectiva cósmica de compreensão da verdade. Sabe-se que a dita “história universal” não passa de uma retomada da narrativa dos vencedores nos seus processos de expansão com pretensões universais e, dentro desse processo, alguns *animais inteligentes* consideram-se superiores aos outros. A verdade, continuamente narrada pelos vencedores, situa os vencidos em duplo polo (exemplifico com a história brasileira): Pero Magalhães de Gândavo dizia, no fim do século dezesseis, que os povos originários, nossos ancestrais, eram desprovidos de três letras: F-L-R, respectivamente, para justificar as supostas ausências de uma dogmática religiosa, de leis constitucionais e de realeza social. Outro exemplo decorre da compreensão dos nossos antepassados como *tabula rasa* que, supostamente, estariam à espera do europeu para lhes imprimir uma verdade na alma.

Obviamente, a ilusão de uma *história universal* e de *animais inteligentes* serve apenas para justificar o esquecimento da história dos vencidos pela imposição da mitologia dos vencedores. E essa justificativa da verdade decorre de *inventarem o conhecimento* (*Erfahrung der Erkenntnis*). A expressão alemã provém do verbo *erfinden* que significa tanto experimentar, formular quanto pensar e inventar. Eis o sentido que

Nietzsche atribui à verdade: ela provém da *invenção* ou *produção*, *experimentação*. Ela não estava escondida na teia da realidade à espera de um *eureka* (descoberta), mas resulta justamente da produção ou invenção cujo processo é controlado pelo inventor. É justamente nesse sentido e lugar que se insere a grande dignidade do saber, ou seja, a honra do conhecimento pretensamente justificado graças a dois pressupostos: a *impersonalidade (imparcialidade)* e a *universalidade* (Nietzsche, 1994, parte III, af. 6). O pressuposto da *impersonalidade*, melhor traduzido como *imparcialidade*, alicerça-se na crença da neutralidade do observador em relação ao observado. Porém, somente uma crença epistêmica bastante rude poderia sustentar-se sobre a ilusão de uma observação epistemologicamente neutra, porque detrás de toda observação há um *quem* observa. A observação não é produzida fora do sujeito, mas justamente por ele, e o observador é sempre situado no espaço, no tempo e nas crenças que lhe são subjacentes. O segundo pressuposto – *universalidade* – não é menos comprometido, porque a pretensão de universalidade tanto suprime a particularidade e a singularidade quanto almeja um paradigma único para todos. Nesse sentido, a pretensão de universalidade do conhecimento é muito mais perigosa que imaginamos, porque a parte é sacrificada pelo todo (a singularidade, a particularidade e as especificidades pela universalidade). Além disso, enquanto *universal*, supostamente tem valor para todos e, por isso, pode-se arrogar o direito de princípio *único* geral.

Além das pretensas *imparcialidade e universalidade*, o conhecimento sofre o fetiche contínuo de outros perigosos demônios – *o ruído e a atualidade*. Diz-se que Heráclito de Éfeso era um filósofo misantropo, porém pouco se fala das razões de sua misantropia quando, na verdade, ele não fugia de qualquer *humanidade*, mas de uma humanidade específica, a saber: “mas do que Heráclito estava fugindo, segue sendo o

mesmo do que nos afastamos hoje: o ruído e o palavrório democrático dos efésios, sua política, suas notícias do Reino (da Pérsia, entende-se), suas fofocas da atualidade; pois os filósofos necessitamos calma sobretudo a respeito de uma coisa: toda atualidade” (Nietzsche, 1994, parte III, af. 8). A fuga de Heráclito não parece desnecessária: *o ruído e o palavrório democrático dos efésios* não significam nenhuma forma de renúncia à democracia como entendemos atualmente. Essa fuga identifica-se exatamente ao uso indiscriminado da palavra, pois o ruído e o palavrório dão lugar à multiplicação de discursos desprovidos de qualquer consistência lógica. Essas características compõem o que Bacon, na obra citada, chama de *idola fora et idola commercium* – os discursos dos insensatos que povoam as praças públicas sem nada a dizer. É apenas a balbúrdia incessante dos insensatos. O *palavrório democrático* remete ainda ao uso que supostamente *qualquer pessoa* pode fazer da palavra (com isso não estou negando o direito democrático de fala, apenas sinalizando para o discurso sobre qualquer objeto reproduzido por todo o público interessado sem um conhecimento adequado). Vale dizer, se qualquer pessoa, indistintamente, pode fazer uso da palavra em toda e qualquer circunstância é porque se perdeu a *ordem do discurso*, para lembrar Foucault. A diferença que aponto é entre os discursos do especialista e do leigo. Se ambos recobram a mesma validade *democraticamente*, logo nenhum deles terá qualquer relevância ou distinção, nenhuma justificação, por isso eis o palavrório. A outra razão da fuga é *toda atualidade*, porque o trabalho da pesquisa científica não se compara com o trabalho do jornalista. Enquanto o jornalista pretende informar “indiscriminadamente” sobre *tudo*, a pesquisa científica precisa selecionar um problema e deter-se nele com vistas a compreender não apenas seu aspecto fenomênico, mas as forças que produziram e as consequências de sua produção. Quando se mergulha no fluxo da

atualidade, o discurso reduz-se facilmente à repetição da *mesmidade*, isto é, a notificação de fatos sem nenhuma consideração das formas de sua produção. Nesse caso, a suposta objetividade científica seria reduzida a mais um discurso na praça do mercado, onde se fala não porque se quer entender, mas simplesmente para evitar o silêncio que impõe uma consideração séria e detida de todos os assuntos. A atualidade de um assunto não significa sua relevância, mas apenas sua incidência no hoje. O fantasma da *atualidade* produz apenas a enxurrada de *fake news* cuja veracidade dispensa comentários. Após situar a *imparcialidade e a universalidade, o ruído e a atualidade*, podemos considerar a análise nietzschiana da objetividade (Nietzsche, 1994, parte III, af. 12):

Se se põe a *filosofar* semelhante encarnação da vontade de contradição e de antinatureza, sobre o que exercerá sua arbitrariedade mais sútil? Sobre aquilo do que está totalmente convencido que é verdadeiro e real; verá o *erro* ali onde o instinto da vida situa a verdade do modo mais absoluto. (...) Ver alguma vez as coisas de outro modo, querer vê-las de outro modo constitui uma disciplina nada depreciável que dispõe ao intelecto para sua futura «objetividade», não entendida esta como «contemplação desinteressada», senão como a faculdade de ter *sob nosso domínio* nossos prós e contras, e de poder separá-los e uní-los, de forma que saibamos usar em benefício do conhecimento precisamente a diversidade das perspectivas e das interpretações surgidas das paixões. A partir de agora, senhores filósofos, evitemos, pois essa perigosa e antiga farsa conceptual que inventou um «sujeito puro do conhecimento, o qual é alheio à vontade, à dor e ao tempo»; guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios do estilo de «razão pura», «espírito puro» e «conhecimento em si». O que aqui se nos está exigindo sempre é imaginar um olho que não se pode conceber de nenhum modo, um olho livre de toda orientação, no que as forças ativas e interpretativas não de faltar ou estar obstaculizadas, sendo assim, são estas as que fazem que ver, seja ver algo; o que aqui se nos está exigindo é, pois, um contrassentido, a negação do conceito de olho. Só existem uma visão e um «conhecimento» em perspectiva, e quanto *mais* entre em jogo nosso estado afetivo frente a uma coisa, *quanto maior seja o número de olhos*

distintos que sejamos capazes de usar para ver uma mesma coisa, mais completo será nosso «conceito» dela, mais completa será nossa «objetividade». Por que não é uma *castração* do intelecto eliminar absolutamente a vontade e deixar suspenso a totalidade das paixões, se é que cabe realizar semelhante operação?

A pretensão de verdade não é outra coisa que um instinto humano. Isto é, a busca por algo que é útil à vida na forma em que ela se encontra. Esse instinto pretende-se *objetivo*. Toda busca de *objetividade* enquadra-se no duelo sujeito *versus* objeto. O sujeito supõe-se livre e distinto do objeto e observador ascético de determinada grandeza. Porém, a observação de um *objeto* é comprometida por dois fatores iniciais: a determinação prévia de algo como *objeto* e a instituição de um *sujeito* do conhecimento, como se ele estivesse livre da relação direta e comprometedora com o observado. Essa pretensão torna-se completamente insana à mesma medida em que o observador alimenta-se da ilusão de ser um *sujeito puro do conhecimento*, *o qual é alheio à vontade, à dor e ao tempo*, ou seja, como se estivesse livre ou *puro* das contingências existenciais situando-se fora do horizonte do objeto, livre de interesse no processo (*alheio à vontade*), sem pretensão de utilidade (como se o conhecimento não fosse uma espécie de busca para alívio da *dor* da existência e dos males do mundo) e observando *sub specie aeternitatis* (quando, na verdade, toda observação é *temporal*, situada, limitada e interessada). O desastre aumenta quando o suposto *sujeito puro do conhecimento* quer instituir um saber com pretensões de imparcialidade e universalidade, porque tal pretensão simplesmente visa eliminar a *diversidade das perspectivas e das interpretações surgidas das paixões*. O conhecimento não escapa à diversidade de perspectivas e de interpretações (hermenêutica), porque todo conhecimento é considerado verdadeiro enquanto útil à manutenção da vida. Aliás, essa parece a única

crença sensata da ciência, a saber, o reconhecimento que se alicerça no único ideal possível, “pois em seu terreno podem-se fazer muitas tarefas úteis” (Nietzsche, 1994, parte III, af. 23). O valor de verdade da ciência situa-se na utilidade de suas descobertas que, a bem da verdade, está indelevelmente marcada pela *perspectiva* do observador: “só existem uma visão e um «conhecimento» em perspectiva, e quanto *mais* entre em jogo nosso estado afetivo frente a uma coisa, *quanto maior seja o número de olhos* distintos que sejamos capazes de usar para ver uma mesma coisa, mais completo será nosso «conceito» dela, mais completa será nossa «objetividade»” (Nietzsche, 1994, parte III, af. 12). A objetividade do conhecimento não se encontra na sua pretensa assepsia da realidade, mas exatamente no reconhecimento de seu vínculo e indexação à realidade de fato, ou seja, no reconhecimento de que todo conhecimento é interessado, mundano e perspectivo.

Conforme mencionamos acima, no paradigma CUDOS, o *desinteresse* seria uma das marcas do conhecimento, porém é justo lembrar a questão colocada: que tipo de *desinteresse* pode ser reconhecido na ciência quando a técnica científica de Julius Robert Oppenheimer estava criando a bomba atômica, exatamente a serviço da guerra em 1940 ou quando os relatórios da ONU serviram apenas para justificar a invasão ao Iraque na década de 90? Pode-se aludir ainda à negativa de Linus Pauling e ao aceite e incentivo de Albert Einstein ao presidente Franklin Delano Roosevelt na carta de 1939, defendendo as pesquisas sobre a *fusão nuclear* que culminaram no projeto Manhattan e na bomba atômica. Os olhos do conhecimento científico estão diretamente voltados ao *interesse* e iludidos pelo sonho da *objetividade*. O *interesse* e a *objetividade* são intercambiáveis, de alguma forma, com a *utilidade* e a *produtividade* ou os resultados do conhecimento. Por isso, é salutar confessar certo ceticismo especulativo sobre o aparente desinteresse e a

objetividade da ciência, porque não é difícil reconhecer sob sua máscara a verdadeira face do *taylorismo acadêmico*, isto é, o *interesse e a produtividade* como as únicas formas de legitimação do saber. Com isso, a ciência renuncia à consciência ética e passa a funcionar como estratégia dentro do dispositivo de financiamento acadêmico que visa, antes de tudo, a produção de uma miríade de informações (artigos, *papers*, vídeos, conferências, livros, etc.) que não servem senão para engordar currículos no aspecto *quantum* (quantitativo) sem nenhuma preocupação *qualis* (validade e eticidade do saber propagado). A aparente objetividade e o suposto desinteresse postos sob o véu da retórica científica escondem, na verdade, a política de produção interessada e financiada do conhecimento e da verdade. Aliás, ambos como meros produtos da burocracia acadêmica. O taylorismo acadêmico, nesse sentido, não passa de uma mercantilização do saber. Sucumbe-se às exigências produtivas na proporção *quantum* para efeitos de progressão de carreira. Na verdade, o dispositivo subjacente é o mesmo: o conhecimento e/ou a verdade tornam-se apenas mais um produto no mercado de informações em nichos científicos. As *fake news* da mídia de ampla difusão social tornaram-se o ruído, o palavrório e a atualidade rejeitadas por Heráclito e, em termos acadêmicos, a era *fake* mostra-se na miríade de informações consignadas em artigos, *papers*, vídeos, conferências, livros, etc., que são feitos para ninguém ler. Nem os professores leem-se seriamente, nem alunos *estudam atentamente* a verborreia que povoa as centenas de periódicos que circulam entre as editoras, as traças nas bibliotecas e os *database*, entre os programadores e os arquivos salvos dos olhos *in the clouds forever*.

Finalmente, a ilusão de objetividade e o desinteresse mostram sua face religiosa. A psicologia sabe quão útil é o esquecimento e, academicamente, estamos sempre dispostos a esquecer que a verdade não

é senão o produto de nossos interesses como apenas mais uma interpretação que deseja angariar um bom fundo de financiamento para as pesquisas. Esquece-se facilmente da *crença metafísica* na verdade, pois, continuamente, estamos propensos a adotar o parecer do cientista como a última verdade *necessária*, quando deveríamos ler – *utilitária* (Nietzsche, 1994, parte III, af. 24):

Nossa fé na ciência apoia-se sempre em uma *crença metafísica*, porque também nós, os homens atuais que temos conhecimentos, ateus e anti-metafísicos, obtemos nosso fogo da fogueira que acendeu essa fé milenar e cristã que também teve Platão, que consiste em crer que Deus é a verdade, que a verdade é algo *divino*. (...) A própria ciência tem de ser justificada no sucessivo (o que não quer dizer de modo algum que tenha uma justificação). A esse respeito, passe-se em revista às filosofias mais antigas e mais recentes: em todas elas faltam a consciência de que se há de justificar a própria vontade de verdade. Isto constitui uma lacuna em toda filosofia.

A própria vontade de verdade nos cega e nos conduz à *crença metafísica*, mas a justificação da ciência não se dá pela objetividade, antes, pelo interesse e produtividade. Entretanto, essa justificação não serve senão aos sacerdotes da ciência que vivem dessas divinas tetas. Além de tudo isso, a crença na verdade como algo divino entorpece a inteligência sob o véu da atualidade do saber. A novidade da pesquisa científica comporta uma aura de sacralidade quando, na verdade, não passa de uma *invenção do conhecimento* (*Erfahrung der Erkenntnis*). A aura sombria desse conhecimento científico traz sobre seus ombros os mantos do interesse e do produtivismo, ou seja, do *quanto vale essa verdade*³.

³ Note-se que não debatemos aqui nem a postura dos negacionistas da ciência tão veemente quanto estúpida nos discursos daqueles que negam as mudanças climáticas e afirmam que a terra é plana, nem debatemos o sequestro completo da ciência acadêmica pelo mercado. Ver o *Conhecimento 7.i* (Marques, 2021: no prelo).

Com isso, chegamos ao limiar desta exposição. Porém, ainda não enfrentamos uma questão colocada na introdução: é possível acessar uma verdade “objetiva” ou “não-ideológica”? Naturalmente, a proposição dessa questão não é um exercício retórico, porque ainda há quem creia a existência de uma “verdade objetiva e neutra”. Essa crença foi explicitada no dito “princípio constitucional da neutralidade política, ideológica e religiosa do Estado” com referência aos artigos 1º, V; 5º, caput; 14, caput; 17, caput; 19, 34, VII, ‘a’, e 37, caput, da Constituição Federal e referendada pelo *Programa Escola Sem Partido* (PESP⁴). A proposição apresentada pelo referido Programa advoga igualmente o “pluralismo de ideias” também justificado constitucionalmente, mas não parece dar a mesma importância que ao item anterior. Por isso, passemos a algumas considerações gerais para pensarmos suas possibilidades.

Em primeiro lugar, a consideração da neutralidade religiosa deveria ser melhor pautada, porque, se o Estado Brasileiro for realmente laico, dever-se-ia excluir inclusive do *Preâmbulo* constitucional a seguinte expressão: “promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil”. Como entender o suposto Estado laico cuja Constituição está *sob a proteção de Deus*? Aliás, o artigo 5º da mesma Constituição no inciso VI diz que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença...” Obviamente, não se pretende manifestar o exercício da crença no âmbito da universidade, mas não se deve negar a liberdade de crença, porque a Constituição desse Estado dito laico está *sob a proteção de Deus* e, atualmente, a retórica religiosa volta à baila tanto na bancada da Bíblia no Congresso quanto na verborreia do Presidente.

⁴ PESP. Disponível em <<https://www.programaescolasempartido.org/>> Acesso em 24/05/2019. Para uma análise mais ampla desse debate, recomendo o excelente capítulo de Idalice Lima (2019, p. 183-208).

Em segundo lugar, invoca-se a “neutralidade política e ideológica” do Estado. Naturalmente, o Estado não se define por si só como monopartidário ou fator de alguma ideologia. No entanto, as pessoas que compõem esse Estado também têm o seguinte direito assegurado pelo artigo 5º, inciso IV: “é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato.” Nesse sentido, quais seriam as razões de se proibir a liberdade de pensamento e exposição do mesmo? Se o Estado constitucional de direitos assegura a liberdade de pensamento, por que sua manifestação pública e pessoal (não-anônima) deveria ser restringida? Ademais, o *Programa Escola Sem Partido* invoca “o pluralismo de ideias” também presente na Constituição (art. 206, III). Tal pluralismo parece pouco explícito e, recorrendo aos termos constitucionais em questão, pode-se ler exatamente no título VIII *Da Ordem Social*, no capítulo III referente à Educação, Cultura e Desporto, na seção I *Da Educação*, o artigo 206, inciso III que reza – “pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas...” O pluralismo defendido pelo Programa encontra-se exatamente na Constituição bem como a liberdade de expressão encontra-se no inciso II do mesmo artigo: “liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber.” A Constituição não apresenta nenhuma restrição à liberdade de expressão, ao pluralismo de ideias e à *manifestação* de pensamento. Entenda-se a manifestação enquanto *liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar* o fruto do pensamento, da arte e do saber. Se esse Programa pretende uma restrição da liberdade de expressão, dever-se-ia atentar a outros direitos igualmente constitucionais, artigo 5º, inciso IX “é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independente de censura ou licença.” Além disso, a Constituição não coíbe o direito de divergência política ou de manifestação de pensamento, ao contrário, o artigo 5º garante também todos os direitos independentemente “de crença religiosa

ou de convicção filosófica ou política” (inciso VIII), bem como assegura a livre associação para fins lícitos (inciso XVII), o que inclui a participação política. O único veto expresso é à associação de “caráter paramilitar”.

À luz da Constituição não há, portanto, nenhuma restrição à liberdade de crença, de pensamento e/ou de convicção filosófica. De onde se segue que, antes de se revogar o estado constitucional de direito, ainda há liberdade de pensamento na dita República Federativa do Brasil. E a “liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber” não deve ser coibida. Outrossim, àqueles que se julgam detentores de uma verdade *desinteressada* e *objetiva* deve-se recordar, como já o fizemos anteriormente, que toda verdade está sempre comprometida, de algum modo, com a *utilidade* e a *produção* de um sentido. A suposta neutralidade política, ideológica e religiosa talvez exista somente em algum Estado em que os sujeitos da ação tenham renunciado à vida social na *pólis* (à política), à capacidade de pensar (à convicção filosófica) e à expressão de culto (à vida religiosa).

Enfim, considerando o primeiro princípio epistêmico ocidental, a verdade é, antes de tudo, não-esquecimento (*alétheia*), por isso cumpre recordar a expressão de Adolf Eichmann durante seu julgamento em Jerusalém: “só fiz obedecer (*gehorsam*)”. Hoje sabemos que a obediência cega, desprovida de pensamento, levou quase seis milhões de Judeus à morte, porque a pior malícia que acometeu Eichmann não foi aliar-se à política ou à filosofia, mas renunciar à capacidade de pensar, passando simplesmente a obedecer. E, parafraseando Michel de Montaigne, lembremo-nos de que *quem aprendeu a pensar desaprendeu a ser escravo*.

Enfim, não sejamos filisteus da cultura acadêmica, porque é impossível sobreviver sem nenhum financiamento como nos parecem soprar os ventos da política federal de (des)incentivo à pesquisa. E, justamente por essa necessidade de financiamento, por esse

comprometimento com a política de *bolsas de produtividade*, é que se deve estar atento ao lugar ocupado pela produção acadêmica atual. Ao paradigma CUDOS sucedeu-se o PLACE, e a esse, a era do *taylorismo acadêmico*, em que toda a burocracia do ensino visa única e exclusivamente à multiplicação *quantitativa* de produtos acadêmicos sem razão nem ligação com outros propósitos estruturais da sociedade. A vida acadêmica demanda crescentemente a produção de novos produtos (artigos, *papers*, vídeos, conferências, livros, etc.) e, facilmente, os personagens da mecânica universitária prestam-se à inglória ação de mecanicamente enlatar algumas informações e redistribuí-las sem nenhuma reflexão consistente. A bem da verdade, esse é o estágio do *ruído*, do *palavrório* e da *atualidade* negados pelo velho Heráclito de Éfeso. Além disso, é o estágio em que o professor, o estudante e a burocracia acadêmica foram reduzidos à mecânica industrial e a simples operários da linha de produção de saberes para os quais nenhuma atenção é verdadeiramente dispensada. Multiplicam-se congressos, palestras, intervenções, fóruns e, agora, *lives*, etc., mas não se produz mais reflexão, ao contrário, apenas repete-se mais do mesmo. Mera repetição do *palavrório* acadêmico empolado pela retórica da atualidade, quando é, na verdade, uma retórica da inutilidade. Não se assusta mais quando se vê um currículo de um jovem pesquisador com quatro ou cinco dezenas de artigos, mas cuja capacidade de diálogo efetivo com o mundo e a proposição de uma visão distinta do mero produtivismo permanece próximo a zero. O operário acadêmico reduzido à burocracia da produção acadêmica não goza de *otium* para refletir, e cumpre ainda exortar com as sábias palavras de Michel de Montaigne: *uma cabeça bem-feita vale mais que uma cabeça bem cheia* ou, nas palavras de Morin (2003, p. 21): uma cabeça bem cheia e/ou uma academia reduzida ao produtivismo é “uma cabeça onde o saber é

acumulado, empilhado, e não dispõe de um princípio de seleção e organização que lhe dê sentido”.

Afinal, se essa é a situação do conhecimento em nosso tempo, o que esperar ainda da busca do saber? Impossível responder essa questão sem considerar o modo como o conhecimento circula através da *informação*, os mecanismos de armazenamento e distribuição dessas informações que resultam de linhas de *produção* e, finalmente, as formas de validação da ciência em nosso tempo, ou seja, os mecanismos de informação e produção que afetam diretamente a *(des)legitimação* do saber. Hoje reconhecemos que uma pandemia sanitária pôs em xeque todas as formas de conhecimento e os avanços da medicina, toda a arrogância do mercado que se dizia imune às intempéries da sociedade e testou a sensibilidade de toda a sociedade frente à dor. Nesse cenário, que formas de conhecimento, saber e ciência podemos considerar legítimas?

III

Informação, produção e deslegitimação

A política do conhecimento é concomitante às manifestações culturais primitivas. Na tradição semita, o casal edênico teria sido expulso do paraíso por comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Na academia platônica, Espeusipo corrompeu a eleição para suceder seu tio na direção da Academia em prejuízo de Aristóteles, que seria o sucessor esperado por Platão. Salvo a comicidade dos fatos, o conhecimento sempre esteve sob forte assédio do poder. Quer o poder espiritual ou a tirania subjetiva e seus interesses, como vimos na primeira parte, quer no universo do *taylorismo* acadêmico, a produção do conhecimento sempre esteve no limiar e riscos das relações com o poder. Neste tempo, a política do conhecimento – produção, conservação e distribuição – torna-se demasiado séria, porque passamos da produção do conhecimento no âmbito do ensino ao paradigma da ciência pós-acadêmica e, de alguma forma, à era do pós-humanismo. Para entendermos como se processa a passagem à ciência pós-acadêmica e ao pós-humanismo, situaremos, primeiramente, a irrupção da era dos *bits* com a transformação do conhecimento em informação; em segundo lugar, apresentaremos a era dos megadados (*big data*) e, em terceiro lugar, analisaremos a complexidade dos megadados e a entrada na era do pós-humanismo. Formalmente, nosso percurso detém-se, ainda que brevemente, na constituição da informação como princípio do conhecimento e em algumas políticas de produção do mesmo. Entre a informação e a produção, o conhecimento permanece no limiar de sua deslegitimação teórica, por isso investigaremos quais são os horizontes e possibilidades do conhecimento

no tempo em que a informação disponível nos megadados (*big data*) parece onipresente e pode superar tanto a memória quanto a criatividade individual de toda a humanidade.

1. A era dos *bíts*: do conhecimento à informação

Que o mundo esteja em transformação não é novidade para ninguém. Estranho seria alguém *ainda* se admirar diante dessa fatualidade. Heráclito dissera que tudo flui (*panta rei*, DK, fr. 91), isto é, todas as coisas estão em constante mudança como as águas de um rio. A ponto de acreditar que cada vez que vamos ao rio são novas suas águas, por isso não entramos duas vezes no mesmo rio. Cálicles completou essa expressão dizendo que sequer entramos uma vez no rio, pois suas águas são sempre outras e novas. O devir ou vir-a-ser constitui uma dimensão fundamental da existência humana, e ambos – Heráclito e Cálicles – parecem corretos, bem como Parmênides, porque se as águas são sempre outras, as margens permanecem. Donde se depreende uma compreensão renovada da realidade: a renovação constante das águas contrasta com a permanência das margens. Embora sem nenhuma exclusão, a mudança e a permanência constituem a base da vida e da existência no mundo. O ser e o devir, a imagem e o assemelhar, o imóvel e o mutável, enfim, a constância e o fluxo permeiam todas as coisas. A cada sete anos, as células do corpo humano se renovam completamente, mas ainda assim somos a mesma pessoa. Não há como deter o fluxo da existência. Antes, se lhe resistimos, somos arrastados inexorável e brutalmente pelo tempo. Esse processo contínuo e, de alguma forma, infinito, molda o paradigma de nossa existência. A mudança não para: *tudo flui*. Essa fluidez do real não permite que nos agarremos a nada nem que tenhamos a pretensão de dominar a lógica do mundo nem dos próprios pensamentos, porque tudo passa. A fluidez caracteriza não só os processos externos quanto os

internos do humano. Digerir alimentos e informações são apenas duas características básicas que reproduzimos continuamente. A digestão pode ser tanto heterofágica quanto autofágica, isto é, consumimos alimentos e informações que nos são próprios (autofagia) ou alheios (heterofagia). Quando faltam alimentos básicos, consumimos o tecido adiposo (autofagia) que conservamos em tempos de nutrição. Ao contrário, quando há alimento abundante, praticamos a heterofagia: nutrimo-nos de outros seres. Quando a carência de nutrientes força a disposição autofágica, o organismo se adapta, se reorganiza para manter-se vivo. Ele passa a economizar energia e poupar suas próprias fontes de reserva. Da mesma forma, quando temos carência de informação, nossa mente se dispõe criativamente para encontrar soluções por si mesma como o corpo que retira energia de si mesmo. Ao contrário, se temos acesso fácil e abundante à informação, não nos dispomos sequer a preservá-la e passamos à observação displicente do mundo. Tanto na nutrição quanto na informação acontece o mesmo processo.

A carência gera soluções criativas (o acúmulo energético no tecido adiposo) e a abundância produz desperdício. A mesma operação acontece com a informação: a carência aguça a criatividade e a memória, enquanto a abundância e a multiplicidade produzem a percepção distraída do mundo. Quanto mais informações temos à disposição, menor a necessidade de as retermos na memória. O tempo que vivemos caracteriza-se não só pela informação, mas pela oferta imensurável de dados acessíveis em qualquer hora e lugar e, para que não fiquemos desatualizados, passamos a consumir informações. A produção de conhecimento chegou a uma escala em que ninguém pode permanecer atualizado sem que se metamorfoseie continuamente. Por isso, a formação permanente é uma característica de nosso tempo. A necessidade constante de atualização produziu duas formas diversas de relação com o

conhecimento e informação: a primeira, a relação *food*, pois passamos de criadores de conhecimento e informação para consumidores ávidos por inovação e carentes de atualização; a segunda, a relação *delivery* que globalizou tanto a produção de informação quanto o consumo. A antiga necessidade de produzir um currículo sólido para entrar no mercado de trabalho foi superada pela busca incessante de novas *expertises* e competências para adaptar-nos às demandas do momento. A consequência imediata é a dissolução da identidade do pesquisador como sujeito que construía uma visão de mundo ao longo de sua existência, e a consequência a médio prazo é a emergência de um *self-made man* – um empreendedorismo contínuo na luta por manter-se à altura das demandas sociais. Outrora, a identidade do pesquisador ou estudioso era forjada ao longo de sua vida pela elaboração paciente e cuidadosa de uma visão ampla e coerente sobre a realidade e, em termos de trabalho, dizia-se que era uma pessoa experiente, um mestre naquela atividade. Agora a realidade mudou drasticamente: a constituição de uma cosmovisão cedeu lugar à atualização contínua, e a luta por manter uma capacidade de diálogo minimamente saudável e atualizada com a realidade impôs-se como ordem do dia. O conhecimento passou da lógica constitutiva da identidade do sujeito para a atualização *delivery* (onde estiver e no menor tempo possível) e *food* (busca e consumo de informações incessantes). Essa mudança foi possível graças à expansão mundial do acesso à informação pela rede mundial de computadores. O sonho de estudar nas mais renomadas universidades, por exemplo, Oxford, Harvard ou Sorbonne, deixou de ser exclusividade dos nativos desses países e/ou das poucas pessoas com trânsito internacional. Podemos atualizar o conhecimento com cursos diversos em qualquer parte em que estejamos. O conhecimento e a informação passaram à condição de negócios em escala global e empresarial, instituindo a base da ciência pós-acadêmica.

A cultura acadêmica e a referência aos pesquisadores dilui-se na multiplicidade de informações dispostas em escala global, e o conhecimento deixou de ser *negócio* das instituições de ensino. Ele passou a ser tratado como bem de consumo (*goods and business*) com produção e distribuição global e empresarial, o que configura a ciência pós-acadêmica e a reclusão da universidade à condição de apenas mais uma instância produtora de ciência, mas nem sempre a primeira nessa escala mundial. A demanda contínua por conhecimento pode ser suprida com atualizações tanto universitárias quanto externas à universidade, e os exemplos são muitos. Por um lado, podemos acessar cursos em universidades como Oxford ou Harvard sem nunca termos saído do país em que vivemos¹. Além da qualidade notória das instituições, destaque-se o fato de a oferta de cursos incluir ciências naturais, exatas, sociais e humanas (inclusive teologias) no mesmo *menu* para consumo (*food around the world (delivery)*). Ademais, a semelhança entre os dois *menu* de cursos mostra a equivalência e a escala global da oferta. Por outro lado, o acesso à informação atingiu uma escala incomparável que supera absurdamente a condição de qualquer universidade, porque a produção de conhecimento em rede (*network*) viabiliza uma nova lógica da informação. Pensemos nas bases de dados para pesquisa em línguas clássicas como latim, grego, persa, egípcia, etc. A possibilidade de acesso e consulta

¹ Cursos *online* disponíveis em Oxford <<https://www.conted.ox.ac.uk/about/online-courses/>> (arqueologia e antropologia, história da arquitetura, comércio e gestão, computação e matemática, diplomacia e direito, economia e política, educação e habilidades, eletrônica e telecomunicações, meio ambiente e sustentabilidade, história local e social, história da arte, línguas e estudos culturais, literatura, escrita criativa e filmes, medicina e ciências da saúde, música, ciências naturais, filosofia, psicologia e aconselhamento, religião e teologia) e em Harvard <<https://online-learning.harvard.edu/>> (artes e design, negócios e gestão, ciência da computação, economia e finanças, desenvolvimento educacional e organizacional, governo, leis e política, história, humanidades, matemática e análise de dados, medicina e saúde pública, religião e espiritualidade, ciência e engenharia, ciências sociais). Acesso em 19.8.2019.

mundo afora (*around the world*²) dentro das plataformas dos *tesouros das línguas* torna a consulta às bibliotecas, tanto para a compreensão da língua quanto para a pesquisa das fontes, completamente irrelevante. Nessa profusão de conhecimentos e informações, ainda faz sentido lembrar que o humano pensa ou a produção do conhecimento tornou a mente humana obsoleta? Ainda podemos conhecer e nos orgulhar disso ou admitiremos que estamos no limiar do pós-humanismo? Quais seriam as razões para crermos que o humano ainda pode acrescentar algo original à lógica do conhecimento na era das bases de dados?

O pós-humanismo epistêmico não parece um anúncio futurista, apenas realista. Se a condição de produção, armazenamento e circulação do conhecimento não depende mais do ser humano, então a era dos *bits* não só transformou ciência em informação, mas o ser humano em apêndice da nova máquina do conhecimento: as bases de dados. Na direção oposta encontram-se as formulações humanistas sobre o conhecimento, a ciência e a velha musa da ciência – a verdade. Com a revolução dos *bits*, põe-se em questão tanto a ciência (sua produção, definição e sentido) quanto o ser humano, como sujeito do conhecimento, e a própria verdade, dada a profusão quase infinita de informações disponíveis no mundo. A revolução dos *bits* questiona a ciência e a verdade e, principalmente, o ser humano enquanto produtor, produto e consumidor da “nossa ciência” (Nietzsche, 2009, p. 4³):

² As bases de dados disponíveis para o latim <<https://www.degruyter.com/view/db/tll>> grego <<http://stephanus.tlg.uci.edu/>> hebraico <<https://www.worldcat.org/title/thesaurus-linguae-sanctae>> e egípcia <<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TLaLogin>> Acesso em 19.8.2019.

³ Inserimos os colchetes e o verbo na nossa tradução desse trecho do *Ensaio de autocritica* presente em *O nascimento da tragédia*: “*Et la science elle-même, notre science – oui, que signifie toute science, en général, comme symptôme de la vie? Pour quoi faire, ou pis encore, de quelle provenance – la science? Quoi! La scientifictité ne serait-elle que peur du pessimisme et fauxfuyant devant lui? Une défense subtile contre – la vérité? Pour parler moralement, quelque chose comme de la lâcheté et de la fausseté?*”

E a própria ciência, nossa ciência – sim, que significa toda ciência, em geral, como sintoma da vida? Por que fazer, ou pior, *de onde provém* – a ciência? O que! A cientificidade teria medo do pessimismo e fugiria dele? [Seria] uma defesa sutil contra – a *verdade*? Para falar moralmente, [seria] algo como a covardia e a falsidade?

Nessa breve referência nietzschiana, há quatro aspectos a serem considerados: o primeiro aponta a relação entre a *nossa ciência* e a vida. O humano sempre usou a ciência para autoconservação, porém, na era dos *bits*, talvez estejamos no polo oposto. A ciência e o conhecimento como um todo seriam tão mais amplos que o humano, a ponto de torná-lo obsoleto na escala existencial e epistêmica. O segundo mostra que a proveniência do conhecimento não é em nada irrevelante, porque, como vimos anteriormente, tanto o poder e o interesse quanto o domínio do modelo PLACE e as ideologias determinam o resultado da ciência. Terceiro, a busca da verdade não parece o fim último da ciência, porque à medida que o poder, o interesse, o *boss* e a ideologia atingem a ciência, a verdade parece mais um artefato com finalidade pragmática que o resultado de uma investigação. E, assim, o *valor de verdade* sobrepõe-se à verdade “dos fatos”, isto é, interessa o efeito produzido pelo enunciado mais que a coerência e coesão veritativa da enunciação. Uma *fake news* produz efeito com *valor de verdade*, mas nem por isso é verdadeira. Quarto, a verdade da ciência pode ser confundida com a mera burocracia da produção científica, ou seja, os procedimentos burocráticos da pesquisa geram a ilusão de uma coerência e coesão do enunciado, mas a veracidade do enunciado não depende da beleza nem da correção estética do discurso. Enfim, as questões postas por Nietzsche devem nos inquietar sobre quais são os reais motivos para a enunciação de uma verdade, isto é, o que dizemos quando pensamos em *nossa ciência*. Haveria um valor intrínseco à ciência e ao conhecimento ou apenas um valor utilitário e pragmático?

A compreensão do alcance e sentido da ciência talvez nos permita entender como a revolução do *bits* reconfigurará nossa relação com o mundo se a obsolescência humana não se antecipar à nossa compreensão. Nesse sentido, como nos compreenderemos no mundo? Nietzsche pensa (2009, p. 18-9⁴):

O homem filosófico tem o pressentimento que, sob a realidade em que vivemos e somos, esconde-se uma segunda [realidade], completamente diversa, de modo que esta realidade é também uma aparência; e Schopenhauer não hesita em reconhecer, nesse dom de perceber, às vezes, os homens e todas as coisas como simples fantasmas ou imagens oníricas, o sinal distintivo da aptidão filosófica. Ora, é fato que o homem capaz de emoção artística se comporta frente-a-frente com a realidade do sonho como o filósofo frente-a-frente com a realidade da existência: ele gosta da interpretação da vida, seguindo o fluxo que o prepara para a vida.

O que nos move não é o que vemos, mas o que decidimos não enxergar. O aparente soa agradável aos olhos, mas não se sustenta, porque não passa, muitas vezes, de mera construção discursiva, entenda-se, retórica. Quando encaramos o mundo e dizemos “a vida é assim mesmo” ou “tinha que ser assim”, estamos, na verdade, naturalizando o que se apresenta como mais ou menos óbvio. A naturalização do real nos conduz à assimilação da aparência “como se” fosse toda a realidade. Não que a aparência negue a realidade ou vice-versa. Apenas, a aparência não constitui toda a realidade. Ela é só mais um simulacro do real que, por sua vez, também resulta de construções discursivas. Nesse caso, há quem

⁴ Esse texto encontra-se no primeiro capítulo de *O nascimento da tragédia* que assim traduzimos: “*L’homme philosophique a même le pressentiment que, sous la réalité dans laquelle nous vivons et nous sommes, il s’en cache une seconde, toute différente, de telle sorte que la réalité elle aussi est une apparence; et Schopenhauer n’hésite pas à reconnaître, dans ce don d’apercevoir parfois les hommes et toutes les choses comme de simples fantômes ou des images de rêve, le signe distinctif de l’aptitude philosophique. Or c’est un fait que l’homme capable d’émotion artistique se comporte vis-à-vis de la réalité du rêve comme le philosophe vis-à-vis de la réalité de l’existence: il se plaît à la interprétation de la vie, c’est en suivant leur déroulement qu’il se prépare à la vie.*”

perca a esperança de encontrar o que chamamos de realidade. Porém, não devemos nos iludir quanto à aparência, pois há sempre outras formas de construção da realidade. O que fazer, então? Não naturalizar os discursos como se fossem a última palavra. O que parece uma fatalidade não passa de uma peça retórica. A atitude filosófica não significa, nesse caso, uma descrença na aparência, mas uma suspeita contínua e difusa frente à aparência e à realidade. Não assumir o discurso vigente como único e verdadeiro; antes, assumir o rigor do método investigativo e surportar pacientemente a ausência de respostas. Problemas complexos não têm fácil resolução. Por trás de uma retórica impecável, há sempre o medo de confrontar a realidade e a dureza dos problemas. A atitude filosófica assemelha-se à artística: enquanto o artista contempla o mundo e reconhece a força onírica da aparência, o filósofo também o contempla, mas em busca da realidade da existência, isto é, de algo mais para além da aparência. Nesse sentido, a atitude filosófica acontece pelo deslocar o lugar, isto é, o ponto em que vemos a realidade. Esse deslocamento não permite reassentar o real como o naturalizaram. Antes, altera continuamente o ponto como num jogo em que precisamos ocupar diversas posições para fazer frente ao adversário. Esses deslocamentos não produzem outra coisa que novas interpretações da vida. Elas mudam continuamente as posições corriqueiras e não permitem aceitar simploriamente apenas um prisma.

O fluxo interpretativo nos prepara para a vida à medida que não permite uma avaliação apenas, mas forja uma miríade de possibilidades. A interpretação nos coloca diante da multiplicidade e da diversidade da vida e nos solicita, basicamente, reconhecimento das diferenças e tolerância com tudo o que é diverso. Afinal, entre a aparência e a realidade há milhares de possibilidades interpretativas. E, uma vez que formulamos uma narrativa social coesa, podemos estar próximos do real, porém jamais

dominaremos a totalidade do real. Uma verdade nunca é toda a verdade. O ato de pensar exige humildade frente à diversidade de perspectivas e o cuidado para não naturalizarmos a aparência como se fosse toda a realidade. A bem da verdade, uma interpretação da realidade é também uma construção discursiva que somente se sustenta enquanto a coesão interna e a coerência externa (*endo* e *exo*-coerência) enquanto produz um reconhecimento eficiente do mundo ao nosso redor. Ademais, não temos como determinar qual interpretação do real se efetiva, por isso a naturalização irrefletida dos discursos torna, de certa forma, aceitável a história como um destino, como algo que “tinha que acontecer”, quando, na verdade, a história e os próprios sistemas de conhecimento são construções lentas e coletivas. Um filósofo não decide mudar o rumo da história e do conhecimento por uma decisão entre seus livros. Nem ele nem qualquer cientista teria tal força. O que se processa é a mudança concatenada entre formas e paradigmas de pensamento. Não são apenas as águas do rio que fluem. Os sistemas de conhecimento também estão em mudança contínua, porém essa mudança ainda não se encontra determinada por nossas forças ou decisões individuais. A processualidade epistêmica efetiva formas de compreensão e, ao mesmo tempo, obsolesce outras, sem a interferência de um descobridor da verdade (Foucault, 2014, p. 22-3):

Considere, por exemplo, a medicina no final do século XVIII; leia vinte trabalhos médicos, não importa quais, dos anos 1770 e 1780; depois outros vinte dos anos 1820 e 1830. Eu diria, de uma maneira geral, que em quarenta ou cinquenta anos tudo havia mudado; o assunto sobre o qual se falava, o modo como se falava dele, não apenas os remédios, é claro, não apenas as doenças e suas classificações, mas a própria perspectiva. Quem foi responsável por isso? (...) Portanto, quando estudamos a história do conhecimento, percebemos que existem duas linhas gerais de análise: de acordo com uma

delas, deve-se demonstrar como, sob que condições e por que razões o intelecto se modifica no que diz respeito a suas regras formadoras, sem passar por um “inventor” que descobre a “verdade”; e, de acordo com a outra, deve-se demonstrar como o funcionamento das regras de um intelecto pode produzir num indivíduo conhecimento novo e inédito.

Foucault não reconhece um autor do conhecimento, mas uma função enunciativa de determinado conjunto veritativo. Nesse sentido, não podemos atribuir a Descartes a criação do *cogito* moderno. Apenas reconhecemos em seu pensamento a expressão de uma categoria que se tornou central na filosofia moderna. Ele não foi o responsável pela criação do *cogito*, porém sua formulação tanto detinha coesão interna quanto coerência externa a ponto de significar uma nova compreensão para o pensamento moderno. O que se pode reconhecer, por um lado, são os processos do conhecimento (a saber, o modo, a forma e a justificação: o *como*, *sob que condições* e *por quais razões*) constituíram-se novos paradigmas de conhecimento e, por outro, *como o funcionamento das regras* constitui o conhecimento individual, a saber, como acontecem os processos de subjetivação da verdade, como aderimos a determinada forma de conhecimento crendo-a justificada e coesa teoricamente. Foucault analisa a produção do conhecimento a partir dos caracteres inerentes à atividade epistêmica. O dito “sujeito do conhecimento” não passa de uma função discursiva capaz de enunciar uma proposição assertiva sobre o real. Por outro lado, Chomsky defende uma posição ativa do sujeito na produção do conhecimento (2014, p. 39-40):

Penso que um ato de criação científica depende de dois fatores: um, uma propriedade intrínseca da mente; outro, a existência de um conjunto de condições sociais e intelectuais. (...) Meu interesse específico, ao menos nessa conexão, é com as capacidades intrínsecas da mente; a sua [Foucault], como o

senhor diz, é com a organização específica da condição social, econômica e outras.

À capacidade intrínseca da mente soma-se um conjunto de condições sociais e intelectuais na produção do saber. Nesse caso, seríamos levados a admitir a relevância subjetiva no fazer discursivo do conhecimento. Chomsky parece um kantiano que ainda crê o sujeito como a fonte do conhecimento quando, na verdade, esse sujeito talvez não passe de uma função enunciativa de um saber. Ele atesta uma versão humanista da ciência. Foucault, por sua vez, reconhece a redução do sujeito à condição de função enunciativa. E, se pensarmos em nossos dias, quem seria o enunciador do conhecimento presente na rede mundial de computadores?

Neste espaço, a dissolução do sujeito e de sua individualidade atingem a mais alta esfera, porque sequer imaginamos quem são os autores dos saberes enunciados na *wikipedia* ou nas bases de dados. A dissolução do sujeito não termina aí, porque ele mesmo torna-se obsoleto frente à miríade de *bits* de informação presente na rede. Antes da imprensa, a memória retinha o texto que tinha sido ouvido. Na era dos *bits*, a rede absorve não apenas a memória individual, mas coletiva, e revela uma capacidade infinitamente maior de armazenamento de informações com maior precisão. Com isso, a memória tornou-se um artefato desnecessário no conhecimento em rede, embora seja imprescindível na correlação de informações, isto é, para desenvolver as possibilidades criativas do raciocínio. Por um lado, os computadores criam padrões, mimetizam dados de bases algorítmicas e formam padrões de repetição por um avatar ou sócia virtual (um *doppelgänger*, na expressão de Rothblatt 2016, p. 93) a partir de informações previamente disponibilizadas e, por outro, o ser humano ainda seria o responsável por correlacionar conceitos criativamente, não só aleatórios, mas com conexões improváveis, criativas.

Não obstante, enquanto a demanda informativa superar a força reflexiva, o sujeito do conhecimento conserva-se como peça de museu. A disposição de informações não necessita da interferência humana. Aliás, esta viria apenas retardar os processos, por isso o gerenciamento informacional prescinde de um sujeito de conhecimento. A memória torna-se obsoleta e limitada na esfera da pura informação. O apocalipse cognitivo não advém apenas da transformação da informação em *bits*, mas da meteórica mutação dos *bits* em *big data* (as grandes bases de dados de escala mundial).

2. The Age of Big Data

Desde o surgimento da rede mundial de computadores (*World Wide Web*) por obra do britânico Tim Berners-Lee, passaram-se três décadas. Em escala evolutiva, um átimo de tempo, mas em escala digital, uma eternidade. O que não conseguimos calcular refere-se à mudança de paradigma operada pela rede. Todo conhecimento que não se torna *bits* não conta na hora da transmissão. O meio reconfigurou o conhecimento transmissível em nosso tempo. A rede (*web 2.0*) potencializou tanto a produção de dados quanto a forma de transmissão. No entanto, somente em 1997 o termo *big data* (megadados) começou a circular no mercado da informação. Em 2005, Roger Mougala popularizou a expressão.

Agora já existem muitas empresas que se dedicam exclusivamente aos megadados (*big data*), como é o caso da líder mundial em análise de dados, o Instituto do Sistema de Análise Estatística (*SAS Institute*), que usaremos como exemplo⁵. A origem da empresa data de 1976 na Flórida, com 300 funcionários, sob a direção de Anthony James Barr, James

⁵ Coletamos essas informações na página da empresa <https://www.sas.com/pt_br/insights/big-data/what-is-big-data.html> e as informações sobre os *big data* na <https://pt.wikipedia.org/wiki/Big_data> Acesso em 20.8.2019. As citações em todo este tópico correspondem respectivamente a essas fontes.

Goodnight e John Sall. Em 2001, o *SAS Institute* tornou-se *SAS Inc.* e passou do pioneirismo à liderança em inteligência de negócios (*business intelligence*). Em 2018, com 13.946 funcionários, na Carolina do Norte, a empresa teve a receita de 3,27 bilhões de dólares, com clientes em 140 países, incluindo empresas, governo e meio acadêmico. Porém, o que nos interessa não são os dividendos da empresa, embora fossem ótimos para a economia pessoal. Queremos compreender o significado e alcance dos megadados (*big data*) na produção do conhecimento, à luz do processo desenvolvido pela *SAS* cuja visão é “transformar um mundo de dados em um mundo de inteligência.” Os dados não são o fim da empresa, mas, sim, a produção de recursos e soluções inteligentes para a gestão mundial. Essa inteligência alia-se à missão: “capacitar e inspirar com o *analytics* mais confiável.” O acúmulo de dados não significa nada se não estiver associado a uma compreensão sistemática da realidade, ou seja, à operacionalidade e à lucratividade proveniente desses dados. A liderança em análise de dados adquirida pela *SAS* decorre, segundo a própria empresa, de sua aplicação nos processos analíticos: “nós temos aplicado análises aos problemas mais difíceis de negócios por décadas. Com o *SAS*, você obtém soluções baseadas em uma poderosa plataforma de análise – e milhões de lições aprendidas.” Como se nota, não basta acessar os dados. São necessárias outras *expertises*: enfrentar o desafio dos problemas, aplicar as plataformas adequadas e aprender com a própria experiência. Tudo isso acontece graças à disposição de gerenciar dados de forma confiável. O acesso à informação não é suficiente para formular uma nova compreensão, ao contrário, como a própria *SAS* visa, é necessário “transformar um mundo de dados em um mundo de inteligência.” A inteligência, nesse caso, significa o gerenciar dados e criar soluções inteligentes, porque essa empresa entendeu o resultado final dos dados (dos *big data*): *the power to know* (o poder do conhecimento). O *slogan* da

SAS indica real e diretamente o ponto do nosso debate: o conhecimento não é apenas uma disposição do intelecto nem o acúmulo de dados e informações. A afirmação de Bacon (1999, af. III) “ciência e poder do homem coincidem (*scientia et potentia humana in idem coincidunt*)” – tem atualidade constante, porque conhecer não se restringe ao deleite contemplativo. Aliás, quem tem conhecimento tem o mundo e, doravante, não ignoremos *the power to know* (o poder do conhecimento).

À medida que nos conscientizamos desse poder, devemos entender sua função no mundo dos megadados (*big data*). Não há nenhuma relação aleatória entre estes e o poder. Ao contrário, os megadados são a base para a reconfiguração do poder em nosso tempo, tanto na ordem dos poderes instituídos quanto, primeiramente, na ordem comercial. Esta ordem é a base primordial dos megadados que são dispostos com finalidades precisas: “reduzir custos; economizar tempo; desenvolver novos produtos e otimizar ofertas; tomar decisões mais inteligentes.” Esses princípios orientam o emprego dos megadados e, como podemos ver, eles estão dispostos à efetivação e otimização das relações comerciais. Em suma: os megadados não têm uma finalidade primeira de formar um indivíduo consciente ou emancipado, mas otimizar as relações comerciais. O conhecimento presente nos megadados não visa ao aperfeiçoamento do sujeito, mas à logística comercial (*business intelligence*) e à constituição de estratégias que potencializem o consumo. Em termos comerciais, eles têm uma precisão que ultrapassa a capacidade analítica de qualquer gerente, porque dispõem de um conjunto de informações muito mais amplo e demandam ações empresariais para alcançar alta *performance*. Por exemplo: “determinar a causa de falhas, problemas e defeitos quase que em tempo real; gerar cupons no ponto de venda com base nos hábitos de compra do cliente; recalculer carteiras de riscos completas em minutos;

detectar comportamentos fraudulentos antes que eles afetem sua organização.” O *turning point* do conhecimento aconteceu primeiramente na passagem do saber à informação (*bits*) e, em segundo lugar, dos *bits* aos megadados (*big data*). Ambos operam na mesma lógica: *the power to know*.

Uma questão justa nesse momento seria: *quem* detém esse conhecimento? Como vimos, no Medievo, aquele que detinha a fonte da revelação governava e distribuía o conhecimento. Na Modernidade europeia, vimos uma subjetivação do conhecimento, e a consequência imediata foi o empoderamento do sujeito. Finalmente, vimos a lógica do interesse como base da busca e gestão do conhecimento. Porém, em nossos dias, estamos diante de uma realidade distinta. O crescimento exponencial da quantidade de dados e a possibilidade de acesso quase irrestrito gera um novo paradigma de conhecimento. A rede mundial de computadores operou a mudança do *terabyte* ao *petabyte* superados pela *internet das coisas* que dispunha de uma quantidade muito maior de dados, e o ano de 2015 inaugurou o tempo do *zetabytes*. Nesse paradigma, precisamos responder à questão acima: *quem* detém esse conhecimento? E temos uma resposta convincente: o sujeito do conhecimento na era dos *zetabytes* é aquele que consegue processar 2,5 quintilhões de *bytes* por dia. Eis a velocidade da produção de informação diária em escala mundial.

A passagem do dígito binário (*bit* ou *binary digit*, equivalente a 2^0) para a era do *zetabytes* (2^{70}) ou *yobibyte* (2^{80}) significa não apenas uma nova era do conhecimento, mas uma era em que o sujeito não consegue sequer calcular a velocidade e a amplitude de conhecimento produzido diariamente. O sujeito, na melhor das hipóteses, reconhece sua incapacidade de operacionalizar tamanha quantidade de informações, por isso o recurso aos megadados (*big data*) torna-se um imperativo quase natural do conhecimento. Digo *quase* natural porque a admissão da incapacidade de

gerenciar os megadados equivale a admitir que a inteligência humana foi superada pela produção do próprio conhecimento. Nesse caso, restaria admitir que o sujeito do conhecimento se tornou peça obsoleta no mercado mundial. Na escala comercial, os megadados têm a função primária de gerar e agregar valor aos negócios. Na escala científica, eles instauraram o quarto paradigma do conhecimento à medida que coletam, manipulam, analisam e exibem dados resultantes de operações seriadas altamente complexas. Nas duas escalas, os megadados representam um aprimoramento e um rigor ainda desconhecidos em termos de todas as suas potências. Ademais, há um interesse fundamental para os gestores dos megadados: trabalham para que aqueles sejam confiáveis e veritativos, por isso os megadados são definidos por cinco vetores (5'v): *“volume*: relacionado à grande quantidade de dados gerados; *variedade*: as fontes de dados são muito variadas, o que aumenta a complexidade das análises; *velocidade*: devido ao grande volume e variedade de dados, todo o processamento deve ser ágil para gerar as informações necessárias; *veracidade*: esta, ligada diretamente ao quanto uma informação é verdadeira; *valor*: este conceito está relacionado com o valor obtido desses dados, ou seja, com a *informação útil*.”

O rigor da implementação dos vetores torna os megadados exponencialmente mais confiáveis e, por consequência, a principal fonte de acesso ao conhecimento atual. Paralelamente, os megadados produzirão a obsolescência de uma quantidade quase infinita de outras fontes de conhecimento e informação. A distribuição de informações e saberes passa a ser controlada pelo acesso aos megadados, e a consequência imediata enuncia-se desde a Modernidade: *saber é poder* ou *the power of know*. À medida que as informações crescem (e elas multiplicam-se exponencialmente) e constituem os megadados, a fonte do conhecimento deriva para outro lugar: o domínio tecnológico e o acesso às

plataformas digitais. O custo do acesso regulará o limite dos conhecimentos disponíveis a cada setor da sociedade, tanto para os países e organizações quanto para pessoas e corporações.

Os megadados estão organizados por áreas que viabilizam um acesso e controle segundo as demandas e interesses dos usuários. Por sua natureza, eles se tornarão, a curto prazo, as fontes exclusivas de pesquisa e distribuição do conhecimento. Já mencionamos a mudança produzida pelo *thesaurus linguae* em relação às pesquisas de línguas clássicas e a obsolescência das bibliotecas como fonte de acesso à informação especializada. Não há razões para ilusão, porque os megadados tornarão irrelevantes as atuais plataformas e fontes de conhecimento. Tanto a capacidade de processamento quanto o acesso à informação serão otimizados em escala planetária. Lembre-se ainda que nem todos temos nem teremos acesso livre e irrestrito às fontes avançadas de megadados. O que se processa nas novas plataformas aponta em direção ao conhecimento patentado e distribuído como mercadoria em escala planetária. A posse e o acesso ao conhecimento tornar-se-á progressivamente um acesso aos megadados com filtros tão rigorosos quanto nossos atuais acessos às patentes dos fármacos e às inovações tecnológicas. A diferença será apenas a produção científica em escala global com acesso em escala comercial. Há uma crescente busca de organização de bases de dados com conexões exponencialmente maiores que não viabilizarão outra coisa que a produção de conhecimento para abastecer o mercado global do conhecimento. Este não apenas determinará o direito de acesso à informação, mas também controlará, através do fomento, os espaços, as condições e os conteúdos das investigações científicas e, com isso, instituirá um mercado mundial do conhecimento sob as mesmas regras de produção e distribuição da indústria automobilística ou alimentícia, por exemplo.

A gestão do conhecimento passará definitivamente à era pós-acadêmica: a universidade deixará rapidamente de significar fonte de pesquisa e conhecimento, perdendo sua legitimidade social, e a produção do conhecimento oscilará entre bens de consumo (*goodness*) e produtos da inteligência comercial (*business intelligence*). A característica predominante será o deslocamento do cientista da antiga universidade para um lugar qualquer, com acesso remoto de alta tecnologia, para produzir conhecimento em rede (*network*). Durante certo tempo, a universidade ainda terá uma sobrevida enquanto produzir conhecimento útil e especializado para a indústria de *commodities*. Essa produção utilizará o espaço público como infraestrutura e a política de patentes como destino final do conhecimento, e toda essa estrutura está legalmente respaldada pela lei de parceria público-privado⁶. A iniciativa privada passará a investir nas pesquisas universitárias e colonizará a produção de conhecimento. O espaço e os funcionários públicos produzirão conhecimento para a iniciativa privada. Com o tempo, essa produção entrará em escala global e dominará todos os setores de pesquisa. Então, a produção do conhecimento alimentará os megadados dominados pela iniciativa privada.

Estes não terão outra função que controlar e distribuir o conhecimento em escala global, porque, na era dos *bits*, o conhecimento não só se tornou informação, mas um bem de consumo e uma mercadoria rentável (*goods and business*), ou seja, apenas mais uma *commodity* sob a tutela da indústria mundial. E, em escala planetária, os megadados serão organizados em quatro áreas, no mínimo, graças à lógica algorítmica⁷: (i)

⁶ BRASIL. Lei 11.079/2004. Institui normas gerais para licitação e contratação de parceria público-privada no âmbito da administração pública. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2004/lei/L11079compilado.htm> Acesso em 21.8.2019.

⁷ Uma boa apresentação da lógica dos algoritmos e seu potencial gerenciador encontra-se em B. Schiller, *Algorithms Control Our Lives: Are They Benevolent Rulers or Evil Dictators?* Disponível em <<https://www.fastcompany.com/3068167/algorithms-control-our-lives-are-they-benevolent-rulers-or-evil-dictators>> Acesso em 17.8.2020.

Social Data – constituídos através da coleta e cruzamento de dados das redes sociais, espaços de interação e autoatendimento, registros demográficos e comportamentais, tendências e demandas coletivas que serão, por um lado, cruzados e classificados em escala global e, por outro, atenderão às demandas e interesses locais com a oferta de produtos e serviços especializados na forma de pronta-entrega (*delivery*). (ii) *Enterprise Data* – os dados empresariais originam-se dos setores de recursos humanos, vendas, finanças, logística, produção e consumo e permitem não apenas classificar e localizar os potenciais clientes, mas gerir as decisões e políticas de investimentos estratégicos em escala global. Com esses dados, a indústria priorizará não mais a lógica das necessidades globais, mas a produção global e o acesso local aos bens, segundo o critério de menor investimento e maior lucratividade. (iii) *Personal Data* – a antiga compreensão de privacidade é um conceito quase inútil em nosso tempo, pois o acesso aos dados pessoais tornou-se predominante na *internet das coisas*. A permissão para exibir a localização dos usuários de *smartphones* não só registra seu deslocamento e serve como instrumento de segurança, mas também dá a conhecer seus espaços de vida social e o perfil do consumo. Com esses dados, é possível determinar padrões de comportamento, áreas de interesse, perfil do consumidor e oferta de produtos, segundo os interesses do cliente. O mesmo se processará com a oferta de serviços de saúde, seguros, etc., porque, uma vez conhecido o perfil do usuário, as corretoras podem implementar produtos conforme a demanda do cliente e com custos correspondentes. (iv) *University Data*⁸ – o conhecimento passará

⁸ Entre pessimismo e realismo, melhor o segundo. A consideração do lugar do Brasil na *indústria do saber* é conhecida proverbialmente. E quando se trata desse novo perfil de conhecimento, nem o discutimos ainda. Quanto a isso, é urgente situar dois elementos de debate: o primeiro refere-se ao controle do ensino pelas plataformas de ensino à distância (quer o modelo EDX, que analisamos em *Conhecimento 7.i*, 2020, quer o controle do mercado de ensino EaD pela Kroton que, no Brasil, investiu 4,5 bilhões de reais até 2018) e o segundo refere-se à retração de investimento, o corte sistemático de recursos para a área de ciências humanas, sendo que, até 2019, foi essa área que

progressivamente aos paradigmas *delivery and food*. A quantidade de informações e a multiplicidade de cursos disponíveis nas plataformas de ensino à distância (MOOC's, criado pela IBM) tornarão irrelevante o acesso às estruturas físicas. As plataformas digitais oferecem a atualização constante dos conteúdos e custos incomparáveis em relação às estruturas físicas dos *campi* universitários. Ademais, o acesso às mesmas viabiliza uma interação em escala global, o que permite não apenas a colaboração na pesquisa (*network*), mas também a atualização contínua dos participantes e o acesso aos padrões e tendências investigativas. E, para finalizar, vale lembrar que, apenas em 2014, segundo o Instituto IDC, o investimento em *megadados* foi de 16,6 bilhões de dólares e, em 2018, estimam-se 41,5 bilhões.

The Age of Big Data não significará apenas mais um aprimoramento da indústria tecnológica, mas uma mudança de paradigma na forma de lidar com os conhecimentos (dados e informações) sociais, empresariais, pessoais e acadêmicos. Esse novo paradigma produz conhecimento em escala global para atender inclusive às demandas locais, por isso é possível estudar nas melhores universidades do mundo e obter certificação com a mesma validade da formação presencial, pelo menos no Brasil⁹. O conhecimento na era dos megadados (*big data*) torna-se questão pública (enquanto produto que demanda política, regulamentação e registro do

elevou o Brasil à elite da produção científica. Esses dois aspectos parecem simplesmente não existir dentro da academia e do governo ou, cnicamente, ambos preferem nos calar diante dessa avalanche. O investimento da Kroton, que passou a controlar a *Somos Educação*, foi aprovado *sem restrições* pelo *Conselho Administrativo de Defesa Econômica* (CADE), disponível em <<https://veja.abril.com.br/economia/cade-aprova-compra-da-somos-educacao-pela-kroton-por-r-45-bilhoes/>> Acesso em 22.11.2020. Quanto aos avanços das *Ciências humanas que levam o Brasil à elite da produção científica*, conferir a excelente reportagem de Sabine Righetti e Estêvão Gamba <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/06/ciencias-humanas-levam-brasil-a-elite-da-producao-cientifica.shtml?utm_source=whatsapp&utm_medium=social&utm_campaign=compwa> Acesso em 22.11.2020.

⁹ Para consultar uma versão da plataforma *University Data*, basta acessar *Wikiversity*, disponível em <<https://www.wikiversity.org/>> BRASIL. Decreto 9.057/2017. Regulamenta o art. 8o da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Decreto/D9057.htm> Acesso em 21.8.2019.

Estado) e privada (enquanto se refere às patentes, ao acesso, processamento e distribuição das informações em escala global). Enfim, não importa mais a identidade do cientista, ao contrário, essa figura torna-se obsoleta frente à potência organizadora dos megadados. A gestão do conhecimento transforma o saber em patente, e só tem legitimidade o conhecimento com potencial TDI: transformação, desenvolvimento e fator de impacto social (índice H^{10}). A equação C&TDI condiciona o conhecimento não apenas aos critérios explícitos da sigla, mas exclui outra possibilidade científica, ou seja, cerra as portas às ciências humanas e sociais. Nem por isso, as ciências exatas e naturais encontram-se em melhor condição. Estas somente serão consideradas se atenderem às demandas (C&TDI) que, em última instância, instauram a linha de produção tayloriana no âmbito da pesquisa. A revolução comercial e social produzida na expansão mercantil na Modernidade europeia repete-se nesse momento em escala global na indústria do conhecimento: sua produção, distribuição e consumo tornam-se matéria de discussão empresarial, ou seja, apenas mais uma *commodity* entre outras, sob a força do mercado científico e do controle da informação através dos megadados. O sistema de ensino não pensou uma forma de tornar o conhecimento seu negócio (*business*). Então, o braço da indústria não apenas capturou-o, mas também o transformou em estratégia de desenvolvimento. Afinal, o conhecimento tanto cria o produto quanto pesquisa o mercado e, assim, efetiva *the power to know*.

3. Do complexo *big data* ao pós-humanismo

¹⁰ Tibor Rabóczkay, *Significado real do número de citações de um artigo científico*. Disponível em <<https://jornal.usp.br/artigos/significado-real-do-numero-de-citacoes-de-um-artigo-cientifico/>> Acesso em 21.8.2019.

O que significa pensar na era dos megadados? Eis a primeira questão a se colocar. O cenário descrito não é animador, mas talvez não seja de todo apocalíptico, no sentido popular do termo. Certamente, é um cenário revelador (*apocalupsis*) da condição do saber, da ciência e da gestão do conhecimento em nosso tempo. Não obstante, não estamos frente à primeira *crônica da casa assassinada*. Anúncios da transformação das condições de produção, uso e legitimação do conhecimento são moeda corrente na filosofia. O que nos resta: apagar a luz e abandonar a universidade? Certamente, não. Nunca é desprezível recordar o poeta Friedrich Hölderlin que, se não responde, consola: “*Wo aber Gefahr ist, waechst das Rettend auch* (onde cresce o perigo, cresce também o que salva).” A origem de qualquer fármaco coincide com o veneno. Basta-nos saber administrar a quantidade correta à cura. O cenário que se descortina diante dos nossos olhos é, então, a mudança de uma era. A antiga ciência humanista da modernidade com fins nobres e desinteressados não apenas rompe o ciclo obscurantista do conhecimento, mas também se transforma na ciência da informação. A operacionalidade do conhecimento moderno, no século vinte, passou a ser condicionada à possível comunicação do saber em “quantidade (*bits*) de informação”, e o que não se traduz em *bits* não conta como conhecimento. A funcionalidade técnica subiu ao primeiro plano do fazer científico, e a informatização do conhecimento determina sua utilidade e validade. A *tecnologia intelectual* tornou-se o paradigma dominante que opera a circulação de toda forma de conhecimento, deixando o cientista e o consumidor como partes desconhecidas da operação científica. A ciência passou do *dominium* científico à gestão pública sob o poder do Estado e do capital que controlam tanto a produção quanto a distribuição das informações, segundo Barbosa (*in* Lyotard, 2000, p. ix-x):

A ciência, para o filósofo moderno, herdeiro do Iluminismo, era vista como algo autorreferente, ou seja, existia e se renovava incessantemente com base em si mesma. Em outras palavras, era vista como atividade “nobre”, “desinteressada”, sem finalidade preestabelecida, sendo que sua função primordial era romper com o mundo das “trevas”, mundo do senso comum e das crenças tradicionais, contribuindo assim para o desenvolvimento moral e espiritual da nação. (...) No entanto, no cenário pós-moderno, com sua “vocalização” informática e informacional, “investe” sobre esta concepção do saber científico. Como muito bem notou Alfred N. Whitehead, o séc. XX vem sendo o palco de uma descoberta fundamental. Descobriu-se que a fonte de todas as fontes chama-se informação e que a ciência – assim como qualquer modalidade de conhecimento – nada mais é do que um certo modo de organizar, estocar e distribuir certas informações. Longe, portanto, de continuar tratando a ciência como fundada na “vida do espírito” ou na “vida divina”; o cenário pós-moderno começa a vê-la como um conjunto de mensagens possível de ser traduzido em “quantidade (bits) de informação”. (...) Nesse contexto, a pesquisa científica passa a ser condicionada pelas possibilidades técnicas da máquina informática, e o que escapa ou transcende tais possibilidades tende a não ser operacional, já que não pode ser traduzido em bits. Assim sendo, a atividade científica deixa de ser aquela praxis que, segundo a avaliação humanístico-liberal, especulativa, investia a formação do “espírito”, do “sujeito razoável”, da “pessoa humana” e até mesmo da “humanidade”. Com ela, o que vem se impondo é a concepção da ciência como tecnologia intelectual, ou seja, como valor de troca e, por isso mesmo, desvinculada do produtor (cientista) e do consumidor. Uma prática submetida ao capital e ao Estado, atuando como essa particular mercadoria chamada força de produção.

A tecnologia da informação não apenas deslocou a forma de produção da ciência, mas também cindiu a relação entre a consciência do cientista e o produto que ele gera. A cisão entre cientista e ciência abriu espaço à profissionalização e à redução da ciência à condição de mero fazer técnico e acadêmico. O aprisionamento da ciência aos limites do laboratório e da academia afastou o cientista da vida política e das decisões sociais. O que

trouxe-lhe a liberdade para dedicar-se exclusivamente à pesquisa cobrou também o preço do distanciamento da vida pública. A moralidade científica cedeu espaço à funcionalidade e operacionalidade técnica na produção do conhecimento. O problema é que a ciência e o cientista assistiram a esse desenraizamento da vida pública sem colocar maiores questões. E a tomada de consciência atual acontece após o capital e o Estado dominarem as decisões políticas referentes à ciência. A postura política do cientista tornou-se ascética pela cisão entre o fazer científico e o resultado prático da ciência. Dificilmente Albert Einstein e Léo Szilárd conseguiriam imaginar o efeito final das palavras escritas a dois de agosto de 1939: “esse novo fenômeno [uso da massa de urânio] poderia ser usado na construção de bombas, e é concebível — apesar de haver muita pouca certeza — que bombas extremamente poderosas poderiam assim ser construídas.” No entanto, a resposta dada por Franklin Delano Roosevelt em 19 de outubro do mesmo ano mudou a história humana de forma irreversível: “Julguei esses dados de tal importância que convoquei uma junta composta pelo chefe do *Bureau of Standards* e um representante escolhido do Exército e da Marinha para investigar minuciosamente as possibilidades de sua sugestão em relação ao elemento de urânio.¹¹” O projeto Manhattan certamente será lembrado como a maior invenção energética do século passado, mas também como o responsável pelo genocídio de aproximadamente 129 a 246 mil pessoas em Hiroshima e Nagasaki. Esse exemplo não coloca em questão apenas a barbárie da guerra e o uso desproporcional do poder, mas a moralidade do cientista e da ciência. É notório o domínio dessa ciência pela força do Estado, mas não

¹¹ As duas cartas estão disponíveis em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Carta_Einstein-Szil%C3%A1rd> Acesso em 22.8.2019. A resposta de Roosevelt é curta, mas suficientemente clara: “*I found this data of such import that I have convened a board consisting of the head of the Bureau of Standards and a chosen representative of the Army and Navy to thoroughly investigate the possibilities of your suggestion regarding the element of uranium.*”

se pode isentar a consciência científica. Com isso, estamos dizendo que a ciência não pode cruzar os braços frente às suas consequências, porque, afinal de contas, é ela que viabiliza o domínio e emprego das forças da natureza. Por isso, tanto a ciência quanto o cientista precisam analisar a eticidade de suas realizações. A ciência ultrapassa a esfera laboratorial e alcança a condição de fenômeno social, e sua suposta neutralidade axiológica ou isenção ética simplesmente não se justificam doravante. Enquanto membros da sociedade, o cientista e o cidadão comum precisam avaliar o alcance da “tecnoburocratização da ciência” sob o domínio do capital e do Estado (Morin, 2007, p. 113), tanto em relação à eticidade de projetos, como o descrito, quanto em relação ao domínio do conhecimento na era dos megadados. Enfim, a ciência e o cientista deixam de ser responsáveis apenas pelo conhecimento e precisam vir a público para apresentar as razões de seu conhecimento.

Cruzar os braços frente à complexidade da ciência, do mundo e da reflexão em escala planetária seria admitir o naufrágio derradeiro no pós-humanismo. Enquanto o viés reverso deveria se impor como condição primeira, se não nos dispomos a viver à deriva, precisamos instituir critérios para equacionar algumas dimensões do conhecimento e da ciência e, também, da condição humana. Entre as inúmeras possibilidades de compreensão da condição humana, há três elementos que gozam de certa constância (estão presentes também em Morin, 2011): a compreensão mundana enquanto condição local, global e multidimensional da realidade, pois não podemos ignorar as especificidades das culturas nem as influências globais em cada grupo social, sabendo que cada cultura recebe e transmite influências em todas as dimensões da existência; a cidadania mundial que se constituiu de forma irreversível não só pela globalização econômica, mas também pela difusão generalizada da comunicação em rede, o que supera

irreversivelmente o isolamento e a clausura contextual em qualquer parte do planeta, e a necessidade de pensar e agir segundo uma ética da condição planetária, porque nenhuma sociedade vive mais só por si e para si. Tanto nas dimensões econômica e científica quanto nas dimensões cultural e moral, a humanidade entrou num processo irreversível de diversidade e diferenciação, o que exige tolerância e diálogo contínuos. A abertura das sociedades pela economia e pela informática precisa corresponder à capacidade de interação e solidariedade humana, ou seja, a responsabilidade social em relação à condição ambiental e à condição humana. Caso contrário, a obsolescência e o descarte humanos entrariam como primeiro critério político e econômico, porque a humanidade não é elemento imprescindível para a vida do planeta, mas apenas mais uma peça que habita esse mundo, segundo Vattimo (2002, p. 4): um ser que rolou do centro da esfera planetária para x (um lugar qualquer).

Essa constatação não é difícil de ser reconhecida, porque o humano não consegue mais equacionar os limites da ciência, por isso a tecnologia da informação responde mais adequadamente à demanda por conhecimento. Economicamente, o humano é dispendioso tanto em termos sanitários quanto na degradação planetária. A dimensão da vida pública foi solapada pelas decisões políticas, científicas e econômicas, segundo critérios técnicos, o que impede a vontade humana de interferir no curso da existência. A burocracia estatal, a *expertise* científica e o desenvolvimento econômico em escala planetária exigem uma compreensão que ultrapassa a capacidade interpretativa humana. Cada vez mais, delega-se à “tecnoburocratização científica” o estabelecimento de critérios otimizados de desenvolvimento, e esses critérios não incluem o bem-estar de todos os seres humanos nas decisões. Aliás, o humano tornou-se descartável, moeda de troca. Eis uma verdadeira mudança de paradigma civilizacional. Na produção, entramos na era pós-industrial em

que se operaram diversas mudanças: do fim do emprego ao empreendedorismo; do salário à prestação de serviço; do Estado de bem-estar social ao Estado mínimo com pagamento de saúde, educação, transporte e altíssimos impostos; da produção industrial à economia virtual (*wikinomia*) onde um *software* rende muito mais que o PIB de muitos países¹². Estes geram riqueza sem produzir bens de consumo ou alimentos (*goodness*). Na cultura pós-moderna, as mudanças não são menores: passamos da ortodoxia religiosa ao misticismo difuso e ao ateísmo militante (observe-se a diversidade social que comporta tal diferença), além da politização neopentecostal de debates e posicionamentos reacionários na política; do ascetismo científico à produção do conhecimento “*wikipédico*”, sem autor preciso nem justificação explícita, mas com ampla aceitação social; da ciência laboratorial ao *business* acadêmico; do trabalho de pesquisa à operacionalização e burocratização sob a ação de um *boss*; do saber enciclopédico ao conhecimento operativo e resolutivo; da erudição ao saber funcional. Tanto a indústria quanto a academia precisam se reinventar. Não servem mais os padrões modernos de produção e conhecimento. O que anotamos acima como mudança de era não são senão os sintomas de uma transição muito mais radical. Talvez possamos considerar a mudança atual como mais radical que aquela que inaugurou os tempos modernos: a passagem do teocentrismo medieval ao geoantropocentrismo moderno talvez não tenha sido tão radical quanto a mudança do antropocentrismo ao pós-humanismo que exige, antes de

¹² O melhor exemplo é o *Facebook* que no trimestre de julho a setembro de 2016, com 1,79 bilhão de usuários ativos, arrecadou 7 bilhões de dólares, ultrapassando o PIB de 40 países, segundo o Fundo Monetário Internacional (FMI). Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-37898626>> Acesso 22.8.2019. Uma introdução didática e inteligente das mudanças no mundo do trabalho e da economia encontra-se em R. Sennett, *A corrosão do caráter* (Rio de Janeiro: Record, 1999) e em D. Tapscott e A.D. Willians, *Wikinomics* (São Paulo: Nova Fronteira, 2007), uma apologia da economia atual.

tudo, uma reinvenção humana, se ainda quisermos pensar em algum amanhã.

Uma caracterização, ainda que precária, do tempo em que vivemos passa pelos *pós*: sociedade pós-industrial (o mundo da uberização), ciência pós-acadêmica (o mundo do conhecimento como *business*), cultura pós-moderna (o mundo em que o ser humano não tem individualidade e todas as suas informações são de acesso público e irrestrito) que culminam, em última instância, na condição pós-humana. Quer a indústria, quer a cultura demandam desenvolvimentos muito mais amplos para compreendê-los corretamente, mas o foco de interesse são a ciência, o conhecimento e o saber provenientes da vida acadêmica. E, como visto até aqui, notamos a passagem do conhecimento humanista moderno e da ciência do século vinte à ciência pós-acadêmica e, doravante, precisamos caracterizar o que ela significa. Nesse universo, a ciência pós-acadêmica decorre da própria “*crise do saber científico*” em que os grandes relatos perderam credibilidade (Lyotard, 2000, p. 71) tanto na dimensão do saber narrativo quanto do saber científico. Os ditos escritos sagrados e as obras clássicas não representam mais um paradigma de conhecimento nem determinam os critérios interpretativos da realidade. Esses escritos são aceitos como erudição, mas sem implicar decorrências teóricas normativas para o conhecimento contemporâneo. Os escritos científicos com pretensão de universalidade também não gozam de cidadania, ao contrário, uma característica da ciência contemporânea é, justamente, a volta à solução dos problemas locais, porque a diversidade, multiplicidade e complexidade das ciências não são passíveis de sínteses universalizantes. Por um lado, o que está em questão é a “erosão interna do princípio de legitimação do saber” (Lyotard, 2000, p. 71) que passa, doravante, a novas formas de legitimação e, por outro, a ciência enfrenta uma avalanche de críticas que vão da negação das mudanças climáticas à defesa do

terraplanismo. Em se tratando de pesquisa, a legitimação decorre da otimização da capacidade humana que passou, explicitamente, da racionalização das informações à gestão de recursos e processos técnicos de pesquisa, porque (Lyotard, 2000, p. 81 e 85):

O problema é então exposto: os aparelhos que otimizam as *performances* do corpo humano visando administrar a prova exigem um suplemento de despesa. Portanto, nada de prova e de verificação de enunciados, e nada de verdade, sem dinheiro. Os jogos de linguagem científica vão tornar-se jogos de ricos, onde os mais ricos têm mais chances de ter razão. Traça-se uma equação entre riqueza, eficiência, verdade. (...) O critério de bom desempenho é explicitamente invocado pelas administrações para justificar a recusa de apoiar este ou aquele centro de pesquisas.

A constatação lyotardiana há quatro décadas não foi apenas sagaz, mas permanece atual. Ele detecta o que vemos na era dos megadados: o acesso aos dados demanda muitos recursos; a eficiência tornou-se a nota primária da ciência, incluindo o impacto científico (TDI: transformação, desenvolvimento e impacto) e a verdade que não figura mais como princípio científico único. O valor de verdade ou o impacto científico podem prescindir da verdade como horizonte científico. A legitimação científica não se restringe à veracidade, mas à operatividade e utilidade do conhecimento. Além da pesquisa, o ensino também depende do desempenho. Sua legitimação não difere em todo da anterior, mas se caracteriza pela profissionalização e inserção de estudantes no mercado de trabalho com a pressão sobre as universidades em relação às políticas de egressos. Por um lado, o ensino profissionaliza tendo em vista o mercado e, por outro, mantém o ensino destinado às elites liberais enquanto futuros gestores técnicos do saber. “Fora destas duas categorias de estudantes que reproduzem a *“intelligentsia* profissional” e a *“intelligentsia* técnica”, os

outros jovens presentes à universidade são em sua maioria desempregados não contabilizados nas estatísticas de demanda de emprego” (Lyotard, 2000, p. 90).

O ensino universitário humboldtiano perdeu legitimidade à medida que a necessidade de soluções técnicas e imediatas e a complexidade dos saberes exigem “um instrumental conceitual e material complexo e dos beneficiários de suas *performances*” com vistas a alcançar um bom uso do conhecimento disponível (Lyotard, 2000, p. 94 e 95). A nova instância do ensino ou o novo perfil da universidade terá um caráter meramente gerencial de duas possibilidades: a reprodução “simples” ou “ampliada” do conhecimento. A consequência não muda muito: o ensino não passa de reprodução em pequena ou grande escala. Com o advento dos megadados, o controle e o gerenciamento da ciência e do conhecimento não dependem mais da criatividade docente, mas apenas da promoção e da “embalagem” do saber e sua distribuição aos consumidores. A reprodução generalizada do conhecimento torna a função docente altamente complexa, porque “ele não é mais competente que as equipes de memórias para transmitir o saber estabelecido; e ele não é mais competente que as equipes interdisciplinares para imaginar novos lances ou novos jogos” (Lyotard, 2000, p. 95-6).

Tanto o registro da memória quanto a capacidade criativa ou imaginativa na produção do conhecimento demandam duas mudanças significativas na ação docente. A primeira, a memória individual é ultrapassada pelo recurso aos megadados e a segunda, institui a necessidade do docente abrir-se à construção do conhecimento em rede. As razões se complementam, porque torna-se inviável um conhecimento sem recurso às bases de dados e a saída de um espaço científico restrito abrindo-se ao conhecimento em rede (*network*) constante e progressivo. Porém, uma questão retorna de forma decisiva (Lyotard, 2000, p. 116): “a

questão da legitimação generalizada torna-se a seguinte: qual é a relação entre o antimodelo oferecido pela pragmática científica e a sociedade? (...) Ou, ao contrário, recusa de cooperação com os poderes e ingresso na contracultura, com o risco da extinção de toda possibilidade de pesquisa por falta de créditos?” O financiamento da pesquisa e do ensino torna-se o dique restritivo do acesso ao conhecimento. Enquanto o poder estatal não criar políticas de financiamento de ensino e pesquisa, o capital controlará a produção do conhecimento e sua distribuição como um braço da indústria pós-acadêmica. O Estado, portanto, torna-se a primeira instância de recurso à manutenção de financiamento para o ensino e a pesquisa. As políticas de controle e regulação do sistema de mercado instituem princípios de desempenho para o ensino e a pesquisa, mas não devem delegar à regulação do mercado essas instâncias pelo critério único do financiamento. Caso contrário, o terror torna-se o princípio do ensino e da pesquisa, porque a luta pela manutenção de financiamento conduzirá à escravidão universitária deliberada na docência e na pesquisa. Ademais, o Estado precisa viabilizar acesso à memória e aos dados (Lyotard, 2000, p. 119-20):

Quanto à informação das sociedades, vê-se enfim como ela afeta esta problemática. Ela pode tornar-se o instrumento “sonhado” de controle e de regulamentação do sistema do mercado, abrangendo até o próprio saber, e exclusivamente regido pelo princípio de desempenho. Ela comporta então inevitavelmente o terror. Pode também servir os grupos de discussão sobre os metaprescritivos dando-lhes as informações de que eles carecem ordinariamente para decidir em conhecimento de causa. A linha a seguir para fazê-la bifurcar neste último sentido é bastante simples em princípio: é a de que o público tenha acesso às memórias e aos bancos de dados.

Finalmente, se o Estado não estabelecer um critério de regulação da economia do conhecimento, o mercado transformará o ensino em

reprodução simples de manuais e a pesquisa em banco de patentes para a iniciativa privada. A livre iniciativa do mercado passou do espaço da indústria à academia como braço do conhecimento produzido no espaço público com fins privados. Os dois modelos econômicos – intervencionista e não-intervencionista – poderão determinar, em grande parte, os rumos da pesquisa e do ensino, porque, nos Estados de capital aberto (neoliberais), o mercado sobrepõe-se à regulação estatal e, nesse caso, a economia dominará e determinará a pesquisa e o ensino. Enquanto nos Estados de bem-estar social, eles regulam não apenas o mercado, mas também as políticas de ensino e pesquisa em todas as instâncias, não deixando que se instaure o poder econômico como tirania contra a ciência, isto é, eliminando a ciência pela gestão do terror.

Os ataques contra a ciência e o conhecimento universitário não datam de hoje nem são uma exceção. Ao contrário, sucatear a educação pública no Brasil é um projeto que todos os governos ultraliberais implementam deliberadamente. Em nossos dias, não é só o sucateamento que está em curso. A gestão pública federal alardeia um antiacademicismo militante e raivoso, como um cão que ladra e quer despedaçar a lua para negar seu brilho. Afinal, a ciência, o conhecimento e a universidade se renderão ao sequestro econômico e à tirania da ignorância? Testemunharemos novamente a raiva de Estrepsíades e Fidípides que preferiram incendiar o *pensatório* por se recusarem a pensar? Ler os clássicos sempre abre novos horizontes, por isso voltemo-nos a Aristófanes e Nussbaum, sem esquecermos o conselho do velho Platão aos sicilianos e a qualquer outra cidade, onde nos incluímos (*Carta VII 334c*): “que a Sicília não seja mais que qualquer outra cidade subjugada por déspotas, mas por leis”.

IV

Por que incendiar o Pensatório?

Vimos que entre o saber e o poder encontra-se o interesse e, por isso, não há razão para sermos inocentes, pensando que o conhecimento é simples busca de objetividade. Ele é, por um lado, o meio mais eficaz de autoconservação e, por outro, o mais eficiente para acessar e garantir o poder. Além disso, analisamos a mudança profunda operada no século vinte entre os paradigmas enunciados por Merton e Ziman – Cudos e Place – e fomos levados a concordar que entre a objetividade, o perspectivismo e a ciência como vocação há uma trama que privilegia uma compreensão de ciência em detrimento do conhecimento humanístico; e mais, esquecemos que a verdade é um batalhão móvel de metáforas que, como uma moeda, perdeu sua efígie e agora vale apenas como metal, segundo Nietzsche. Finalmente, consideramos a necessidade de repensar conceitos como verdade, ciência, etc. no tempo em que o conhecimento tornou-se informação. Esta transformou-se em megadados e trouxe como consequência primeira a deslegitimação das antigas formas de saber. O que foi posto em questão em nosso tempo não foi apenas o acesso ao conhecimento, mas a própria verdade e sua legitimidade no campo científico. Talvez acreditemos que estamos, de fato, em tempos escatológicos, por isso a própria verdade perde seu valor de troca, e devêssemos colocar questões como *para que serve a verdade e a quem serve a verdade?*

Existem outros lados que merecem ser vistos. Não apenas a verdade, mas a própria ciência (entenda-se ciência como expressão de todas as formas acadêmicas de verdade) sempre esteve no limiar da legitimação e

exclusão do espaço da vida. E essa é uma questão demasiado séria, pois, à medida que a ciência não se legitima, estamos lado a lado com a naturalização da barbárie. Um exemplo trágico dessa postura encontra-se em Engel e Rorty (2008, p. 73), pois não parece estranha a vocação revolucionária dos estudantes de maio de 1968 que, posteriormente, identificavam ou redescreviam o que houve com nesse “acontecimento”, passando de uma revolução a um acontecimento. Esse termo soa como algo quase necessário, naturalizado ou como decorrência direta do tempo. O problema talvez não esteja na redescrição da revolução ou acontecimento de 68, mas no fato de a redescrição ou revisão historiográfica ser aplicada a questões como o Holocausto, a ponto do ex-candidato (nacionalista e direita) à presidência francesa, Jean-Marie Le Pen, dizer que o Holocausto é um “detalhe”. Esse “detalhe” exterminou milhões de vidas (ou, segundo Adolf Eichmann, *eliminou figuras*) e, segundo o senso histórico, exterminou pessoas feitas “muçulmanas”: aqueles que perderam o senso de vida, morte e que sequer contam como testemunhas, conforme narram Giorgio Agamben e Primo Levi. Eram, aproximadamente, seis milhões de pessoas (*Menschen*) que os alemães, intencionalmente, nomeavam como meras figuras (*Bildung*). Esse tipo de redescrição deslegitima a ciência, inclusive a histórica, na tentativa tanto de produzir um revisionismo quanto naturalizar a barbárie. Talvez seja justamente por isso que não consta nos livros didáticos o genocídio de, aproximadamente, noventa por cento da população latino-americana no século dezesseis. O que equivaleria a nada menos que setenta milhões de pessoas, segundo as análises de Tzvetan Todorov e Bastien Llamas que citamos em *A lógica da necessidade* (2017, p. 34-57). Talvez seja justamente por isso que se procura, com igual veemência, afirmar que não houve ditadura no século vinte no Brasil, mas apenas uma revolução de 64.

O revisionismo histórico pode tanto naturalizar a barbárie quanto deslegitimar a ciência. É justamente entre a barbárie e a deslegitimação que analisaremos algumas razões da decisão de Estrepsíades em relação ao Pensatório socrático: *vamos incendiar o pensatório, alguém me traga uma tocha acesa!* (Aristófanes, 2013, [1480]¹). Afinal, por que a barbárie e a deslegitimação, constantemente, tomam de assalto e rondam o pensatório, o lugar das almas sábias? Outrora, Estrepsíades quis incendiar o pensatório, Meleto e Anito denunciaram Sócrates e o conduziram à cicuta, e, em nosso tempo, por que a barbárie e a deslegitimação rondam novamente a ciência? Por que há tantas tentativas de eliminar a herança socrática não apenas na academia, mas também sua presença na sociedade? A análise dessas questões seguirá, por um lado, as razões expressas por Aristófanes e, por outro, consideraremos algumas razões expostas por Martha Nussbaum, em *Cultivating Humanity* (2003) e *Sem fins lucrativos* (2015), acerca das ciências humanas em nosso tempo.

1. A constituição dos dois discursos

A reconstituição do pensamento antigo não é uma tarefa fácil quando se trata de escritos platônicos ou aristotélicos, por exemplo. Essa dificuldade decorre da questão relacionada à historicidade dos personagens ou fatos relatados. No presente caso, sequer colocamos a questão referente à historicidade de *As nuvens*, de Aristófanes, porque o comediógrafo precisa da liberdade poética para criar e, mesmo assim, nas entrelinhas da criação, revela a compreensão social da filosofia socrática em seu tempo. Eis o ponto que nos interessa. Nem Aristófanes nem Platão e Xenofonte são biógrafos de Sócrates. Talvez eles empreguem esse nome como mero “personagem conceitual” em muitas passagens, segundo a

¹ Como faremos diversas referências ao texto de Aristófanes na tradução organizada por Barakat Junior (2013), mencionaremos a referência clássica aos versos entre colchetes para evitar repetições excessivas.

expressão de Deleuze e Guattari em *O que é filosofia?* Mas o que nos interessa não são as palavras ou discursos históricos de Sócrates (os *lógoi sokratikoi*), como se pode pensar. Concordamos com Bolzani Filho (2014), pois é plausível reconhecer em Sócrates um “personagem conceitual” apenas para delinear uma “figura filosófica paradigmática” e suscitar imitação. Sócrates talvez seja apenas uma produção imitativa exemplar para evidenciar a ação do pensador na Antiguidade. Nesse caso, pouco importa a historicidade e, a seu despeito, podemos entrever a situação do pensador e da filosofia no mundo antigo. Por isso, nosso recurso será ao relato mais duro contra Sócrates: a comédia *As nuvens*. Por que não nos importamos com a historicidade do relato de Aristófanes ou com as acusações feitas a Sócrates? A resposta é simples: se as acusações contra Sócrates não eram verídicas, não faz a menor diferença, porque, verdadeiras ou falsas, tiveram “valor de verdade”. Independente de sua historicidade ou veracidade, os acusadores lograram êxito, pois conduziram Sócrates à morte. Ainda que as reconheçamos como falsas, foram suficientes para conduzir à condenação. Além do valor de verdade, as acusações também foram apresentadas de forma “correta” ou protocolar e, novamente, não se deve confundir a correção da acusação com sua veracidade. Finalmente, a “acusação cômica” torna-se a pior, porque convence o espectador pela forma agradável e lúdica, mas não pela verdade.

O belo e o cômico são excelentes veículos de convencimento social, mas nem por isso eles devem ser considerados verdadeiros ou justos. Podem sê-lo, mas nem sempre o são. Um exemplo cotidiano do emprego do belo e do cômico como meio de convencimento encontra-se no cinema

hollywoodiano²: os espectadores são arrebatados do seu lugar e devolvidos à mesma posição tendo, por um lado, a impressão de haver se vingado de seus supostos inimigos e, por outro, convictos de que lutaram pelo bem contra o mal. Na verdade, estão defendendo causas que contrariam seus princípios, mas que foram tão bela e comicamente apresentadas que se tornaram agradáveis. Estes convencem mesmo quando são imorais, por isso não duvidemos de suas capacidades. Homero celebrizou-se narrando a guerra em torno da beleza de uma mulher. Aristófanes notabilizou-se tornando cômica a figura do filósofo. E talvez estejam aí as raízes da desconfiança frente à filosofia. Analisemos, por isso, a comédia aristofânica procurando as origens da crítica à filosofia.

A velhice não trouxe a sabedoria a Estrepsíades, ao contrário, esse velho simplório não sabia mais o que fazer frente às acusações dos credores que cobravam as dívidas contraídas por Fidípides, seu filho, viciado em equitação. Como não cessavam as cobranças, o velho resolveu conduzi-lo à companhia dos pensadores para que aprendesse um discurso mediante o qual “eu [diz Estrepsíades a Fidípides] não pagaria um óbolo sequer a ninguém dessas dívidas – que agora devo por tua causa” [115]. O velho Estrepsíades enviara Fidípides aos estudos, porque acredita na força da palavra ensinada no *Phrontistérion* que se traduz tanto por casa de meditação quanto por instituto do pensamento [95]: “esse é o Pensatório

² Não é apenas o cinema hollywoodiano que corre esse risco, mas quase todo cinema que segue esse padrão, e exemplifico com a *construção heróica* do Führer no Terceiro Reich presente no filme *Triumph des Willens (O triunfo da vontade)* de Leni Riefenstahl (1935) e a *releitura satírica* do retorno de Hitler em *Er ist wieder da (Ele está de volta)* de David Wnendt (2015). Na construção heroica da figura de Hitler no primeiro filme, de certa forma, não teria como avaliar o desastre posterior, mas é interessante notar como o cinema serviu à produção do *herói* independente dos valores que já poderiam ser entrevistados, por exemplo, em *Mein Kampf* (1925) de A. Hitler. O filme construiu um *herói plausível*, porém completamente imoral histórica e politicamente. O segundo filme não é menos significativo, porque a figura de Hitler, já historicamente dada ao conhecimento público por transformar o terror em método político, joga entre o cômico e o burlesco e, o que verdadeiramente assusta, é a naturalização da figura e de seus ideais retomados quase um século após o *Mein Kampf* e que mostra tanto a naturalidade como Hitler seria recebido pós-sono quanto a forma livre e pouco debatida com que o personagem retoma seu *estilo político* – o jargão agressivo, a redução da liberdade, o revanchismo nacionalista e a acusação leviana contra seus opositores. Em ambos, o anti-herói é, de alguma forma, *naturalizado* e tornado *plausível*, não obstante a brutalidade de suas posições.

de sábias almas. Lá vivem homens que, ao falarem, convencem que o céu é uma tampa de forno que nos envolve e que nós somos os carvões. E, se alguém lhes der dinheiro, eles o ensinam a vencer falando tanto coisas justas quanto injustas.” Segundo essa descrição, o Pensatório é a casa da palavra e o covil dos vendilhões do discurso, a saber, um instituto de retórica e sofisticada. Eis a imagem do Pensatório forjada por aquele que não quer honrar seus compromissos. Tal é a intenção do velho que implora a aceitação de seu filho, cuja fraqueza de caráter é notória, para que aprenda [115]:

Dizem que há com eles dois discursos, o melhor, seja lá qual for, e o pior. Dizem que, desses dois argumentos, vence o último, o pior, mesmo enunciando o que é mais injusto. Então, se me aprendesses esse discurso injusto, eu não pagaria um óbolo sequer a ninguém dessas dívidas – que agora devo por tua causa.

A intenção de Estrepsíades ao recorrer ao Pensatório não se aproxima, nem de longe, do meditar, pensar ou falar francamente (*parresía*) toda a verdade. Ele apenas quer livrar-se de suas dívidas, ainda que através do discurso injusto. Como não consegue convencer seu filho, dispõe-se a aprender o segundo discurso, apesar da fraca memória e da lentidão reflexiva [130]. Sócrates aquiesce às suas súplicas, mas adverte sobre as necessidades inerentes ao pensar: suspender o juízo e o pensar antes de conhecer (*epoché*), analisar indutivamente as razões de baixo para cima (*anábasis*) e suportar as sutilezas do pensar (*noein*) [230]. Mal Sócrates acaba de descrever o método do pensar, o velho indica claramente sua intenção e necessidade [240]: “desejo aprender a falar; sou pilhado, saqueado pelos juro e por insuportáveis credores, que confiscam meus bens.”

A retórica do discurso injusto torna-se útil e desejada àquele que quer fugir dos credores, embora Sócrates não entenda como ele poderia ter-se endividado sem perceber, e o velho explicita novamente sua intenção: “fui atacado pela doença dos cavalos, a devoradora. Mas me ensina um dos teus dois discursos, aquele que não paga as contas; e eu prometo pelos deuses que te pagarei qualquer recompensa que exija de mim” [245]. Salvo a ironia do mau pagador, ele ainda é capaz de fazer uma promessa, cuja sinceridade não seria difícil imaginar. O drama de Estrepsíades não é apenas a inadimplência. Ele assume a dívida do filho viciado em equitação. No entanto, Sócrates não titubeia em desmascarar sua promessa, “porque, em primeiro lugar, os deuses não são moeda corrente entre nós” [245].

Nós, os brasileiros, sabemos melhor que ninguém quão vazias são as promessas, especialmente dos políticos. Sempre repetem a retórica da austeridade para beneficiar os credores. Ao contrário da intenção de Estrepsíades de se livrar dos credores, somos enganados pelo emprego deliberado de recursos para pagar os juros da dívida pública, enquanto a população novamente é enganada com falsas promessas e crescimento pífio³:

	2015	2016	2017	2018	2019	2020
PIB	6 tri	6,3 tri	6,6 tri	6,8 tri	7,3 tri	-5,9%
Dívida	2,19 tri	2,49 tri	2,39 tri	2,52 tri	3,19 tri	96% PIB
Governo	2,88 tri	2,89 tri	3,41 tri	3,45 tri	3,24 tri	4,09 tri
Educação	88,60 bi	95,18 bi	101,82 bi	95,59 bi	116,93 bi	-18,2%
Saúde	93,86 bi	100,19 bi	102,71 bi	108,18 bi	122,62 bi	167 bi

³ Os números do PIB estão disponíveis em <<https://www.ibge.gov.br/explica/pib.php>> e sobre a dívida, educação e saúde no <www.portaltransparencia.gov.br>, além da PEC 95/2016 sobre o Novo Regime Fiscal <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/Emc/emc95.htm> Acesso em 27.8.2019. Em relação a 2020, só temos estimativas percentuais, com corte na educação, queda do PIB e aumento da dívida pública, coletados sobre o PIB <<https://www.ibge.gov.br/busca.html?searchword=pib&searchphrase=all>>, dívida bruta <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2020-10/divida-bruta-do-governo-devera-encerrar-o-ano-em-96-do-pib>>, o corte na educação <<https://fdr.com.br/2020/08/12/mec-estima-corte-de-r42-bilhoes-na-educacao-em-2021-entenda-os-impactos/>>, os gastos com saúde pública durante a pandemia <<http://www.portaltransparencia.gov.br/funcoes/10-saude?ano=2020>> e, finalmente, os gastos do governo <<http://www.portaltransparencia.gov.br/orcamento>> Acesso em 23.11.2020.

Uma análise preliminar dos dados indica a redução dos investimentos em saúde e educação, porque os valores repassados não estão corrigidos pela inflação, além da PEC 95/2016 ter congelado por vinte anos os gastos com saúde e educação – Seguridade Social – através da instituição de um Novo Regime Fiscal, que passa à austeridade econômica. Com isso, torna-se notória a política federal: a redução dos gastos com saúde e educação é proporcional ao aumento dos juros pagos aos credores, sobretudo com o endividamento público. O Brasil vive uma crise de Estrepsíades às avessas. Enquanto Estrepsíades tinha a má intenção de se livrar de suas dívidas, provenientes dos vícios privados, enganando os credores, nosso governo livra-se dos investimentos em benefício da população para manter a servilidade econômica frente aos credores. Não endossamos a inadimplência de Estrepsíades, porém seria justo sacrificar os investimentos e o desenvolvimento social para manter o lucro dos credores? Por que os donos do poder têm tanta dificuldade em desenvolver aquilo que beneficia diretamente a população?

O Balanço do Orçamento Geral da União 2019 apresentado em abril de 2020 pelo Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC) não deixa dúvidas quanto à situação para a qual o país caminha: *o Brasil com baixa imunidade*. Não se trata de constatar dados ou dizer que essa é uma exceção. Se somos tão sensíveis aos números e admitimos cortes até no salário mínimo, atentemo-nos à direção com que o governo conduz as contas do país. Mas não basta conhecer as informações. Entendamos o que subjaz às decisões políticas, pois o INESC (2020, p. 196-200) apresentou propostas em oito áreas da gestão pública, e as sintetizamos aqui:

Saúde: Recompor o orçamento com os valores retirados pela EC 95/16 e alocar pelo menos 10% da receita corrente bruta da União ao SUS. *Educação*: Implementar o Custo Aluno Qualidade (CAQ), conforme previsto no Plano

Nacional de Educação (PNE), para cálculo do Fundeb. *Direito à cidade*: Universalizar o saneamento básico: água e esgoto, por parte das concessionárias, que devem garantir a função social dessa política, especialmente para aqueles que não têm condições de pagar diretamente por ela. *Socioambiental*: Reforçar e ampliar as políticas de fiscalização ambiental. *Criança e adolescente*: Ampliar o orçamento destinado a crianças e adolescentes para universalizar o atendimento da população infanto-juvenil no Brasil. *Igualdade racial*: Criar um indicador para monitorar a redução da morte letal de jovens negros, e um instrumento para medi-lo que reflita o investimento orçamentário nesta medida. *Mulheres*: Tornar transparentes os gastos destinados à política para as mulheres, pois recursos volumosos não contam com detalhamento no orçamento de 2020. *Indígenas*: Garantir que a Funai cumpra seu papel de defesa dos direitos indígenas e ampliar seu orçamento visando: a retomada da política de demarcação, a ampliação da fiscalização e a proteção das Terras Indígenas, a implementação de uma efetiva política de etnodesenvolvimento indígena executando o que estabelece a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em terras indígenas (PNGATI).

Contrariando as recomendações do INESC, o que predomina na mídia e na *casa grande* são o negacionismo das condições dos setores mais vulneráveis, as recorrentes acusações contra quem requer seus direitos mínimos e o desmonte do resto do Estado de bem-estar social, se é que ele já existiu no Brasil. Enquanto os direitos são reduzidos, os lucros dos detentores dos títulos da dívida pública (os bancos privados) aumentam seus lucros em *bilhões de reais por ano*, como se reconhece nesta tabela⁴:

	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020
Itaú	20,24	23,35	22,15	24,87	25,70	28,36	11,85
Bradesco	15,08	17,19	15,08	19,02	19,08	25,88	12,65
B. Brasil	11,24	14,4	8,03	11,10	12,86	17,84	10
Santander	5,8	6,62	7,33	7,99	12,16	14,55	9,69

⁴ Federação dos Bancários do Paraná (FEEB-PR), *Lucro dos Bancos*. Sem os dados do quarto trimestre de 2020. Disponível em <<https://www.feebpr.org.br/noticia/lucro-dos-bancos>> Acesso em 23.11.2020.

Enquanto diminuem-se os investimentos em benefício público, multiplicam-se os lucros dos bancos. Infelizmente os benefícios são privados e as dívidas são públicas. Como os dados servem-nos apenas como exemplos reversos da postura de Estrepsíades que não queria pagar suas dívidas, o governo brasileiro insiste em pagar as dívidas com juros exorbitantes, reduzir os investimentos sociais e beneficiar o crescimento dos bancos. Essa trágica realidade nos faz preferir voltar à briga entre os gregos que se recusavam a assumir seus encargos e, para isso, pela postura de Estrepsíades, valia qualquer retórica.

Recordemo-nos que o Pensatório não é o lugar do engano, como pensava o velho Estrepsíades. Ao contrário, é o lugar que nos confronta com a condição social em que vivemos com lucidez e razoabilidade. Nele não há espaço para respostas fáceis diante de problemas difíceis nem a ilusão e o desejo de enganar continuamente a sociedade com promessas vazias. Por isso, vemos na sequência da comédia aristofânica o desespero do velho que implora a benevolência das Musas e ouve o coro como resposta [360]:

Salve, ó ancião de muitos anos, caçador dos discursos cheios de arte. E tu, sacerdote das bobagens mais sutis, mostra-nos o que desejas. Pois a nenhum outro sofista astrônomo escutamos com tanto prazer como a ti, exceto a Pródico, devido a sua sabedoria e conhecimento; mas a ti ouvimos pela arrogância com que andas nas ruas, dirigindo teu olhar para o alto, e por todo o sofrimento em andar sempre com os pés descalços, dirigindo a nós tua figura imponente.

Eis a resposta das Musas, através da voz do coro, à súplica de Estrepsíades. Ele não procura mais que um discurso convincente para safar-se de seus credores. A diferença está na condição desse discurso: cheio de arte, ou seja, ele procura apenas a retórica capaz de convencer,

independente da licitude de seu ato. Aliás, seu desejo é claramente injusto, embora útil ao seu interesse. Neste ponto, recordemos o “conhecimento criticado” por Habermas, ou melhor, a transformação do conhecimento em interesse e seu consequente desvirtuamento, segundo os vícios pessoais. Por outro lado, reconhece-se a imagem de Sócrates que está se materializando diante dos olhos do leitor: um sacerdote de bobagens mais sutis e um astrônomo sofista. A desqualificação do personagem através da retórica bem-humorada torna a crítica à filosofia mais convincente. Enquanto isso, Estrepsíades segue com sua intenção de se tornar um hábil retor, melhor que qualquer grego, mas principalmente que seja capaz de convencer seus credores. Em nenhum momento busca a retórica como meio de participação na vida pública (*bíos politikós*), mas apenas para satisfação dos interesses próprios, o que torna notória a inversão da sabedoria quando ela é instrumentalizada pelo desejo. O interesse privado sobrepõe-se à justiça, e a vida pública decai para o segundo plano. A retórica não é um mal na Grécia, mas uma forma de participação na vida pública. Entretanto, Estrepsíades a emprega, bem como o conhecimento que espera alcançar no Pensatório, apenas para atingir seu perverso objetivo: “não quero dizer grandes sentenças, não desejo isso. Quero apenas perverter a justiça a meu favor e escapar dos credores” [430].

Ele não tem nenhum pudor em procurar deliberadamente o discurso *injusto*, mas que se torna *útil* ao seu interesse. Ele não quer a verdade nem a grandiloquência ou a coerência da retórica. Espera apenas o *efeito de verdade* que seu discurso propiciará: escapar dos credores. Não lhe interessa comunicar a verdade, porque isso implicaria assumir responsabilidades. Estrepsíades deseja tão somente se livrar dos credores. Para isso, espera que seu discurso tenha “valor de verdade” mesmo sendo, deliberadamente, injusto. E, neste ponto, coloca-se novamente a distinção inicial: a instrumentalização do conhecimento pelo interesse perverte-se

através do emprego da beleza e correção retórica apenas para que se alcance o efeito ou valor de verdade intencionado, ainda que seja um discurso completamente injusto. A decisão desse velho é resoluto e cabal, independente das consequências [435-55]:

Farei o que vós solicitais, pois a necessidade me obriga por causa dos cavalos puro-sangue e do casamento que me arruinou. Agora deixo que elas me usem como quiserem; entrego o meu corpo para golpearem, para passar fome, sede, ficar esqualido, passar frio, esfolar minha pele. E, se for preciso, para que eu escape das dívidas, que eu tenha fama de homem atrevido, caloteiro, audacioso, valentão, sem vergonha, forjador de mentiras, tagarela, frequentador de tribunal, tábua de leis, adulator, raposa, furão, cordão maleável, fingido, grudento, impostor, ferrão de abelha, impuro, esquivo, penoso, lixo. Se me chamarem de tudo isso, quando me encontrarem, podem fazer comigo o que bem entenderem. E se desejarem, por Deméter, arranquem meus intestinos e os sirvam aos pensadores.

O impostor não se importa mais com as consequências pessoais e sociais de sua decisão e fama. Depois de vender a “alma ao diabo”, nada mais o preocupa, conquanto que esteja livre da necessidade de cumprir suas obrigações. A injustiça sobrepõe-se à responsabilidade pessoal de Estrepsíades, porque não só gerou prejuízos aos seus credores quanto perverteu um instrumento de participação pública – a retórica ou discurso público – em instrumento para resguardar seus interesses. Com isso, já no mundo grego, o privado sobrepõe-se ao público, o interesse à prática da justiça, e a promessa permanece vazia por não se conectar a nenhuma realização efetiva. Que suas vísceras sejam sacrificadas à deusa da lei sagrada – Deméter – pouco lhe importa, porque atingiria seu objetivo, satisfaria seu interesse à medida que descobrisse “uma ideia capciosa e meios de enganar” [725]. Dentre as ideias possíveis, Estrepsíades busca uma, qualquer que seja, desde que alcance seu interesse. Enquanto isso,

Sócrates julga necessário seguir os ditames de Apolo, deus da razão e da retidão, mas o velho não se interessa por isso.

Os discursos que se seguem atingem o ápice da inventividade maligna desse velho para perverter a justiça. Como se não bastasse perverter o discurso, preferindo o pior ou injusto (porém útil) ao melhor ou justo (porém responsável), ele anuncia novos caminhos. A Estrepsíades não interessa a responsabilidade, a justiça e a retidão da vida pública, mas a utilidade, a impostura e os interesses pessoais, sobrepondo, assim, o interesse privado à responsabilidade pública. Além do discurso injusto, ele analisa outras possibilidades [750-885]: a primeira seria parar o curso da lua, porque se não houver o tempo, também não haverá o fim do mês, quando os credores vêm receber. A segunda, a destruição dos registros do escrivão, pois se não houver registro, também não haverá dívida e, neste ponto, nota-se que a palavra ou a promessa não têm mais valor no mundo grego, como é típico dos códigos de honra, mas apenas o registro escritural. Destruídos os registros, não haveria mais memória da dívida e ele estaria livre. A terceira possibilidade seria a pena capital, porque se não se livra dos credores, abdica da vida pelo suicídio. A quarta possibilidade seria o próprio esquecimento, porque esse é o limite do aprendizado. Porém, não há como fazer os outros esquecerem o que querem lembrar. A quinta seria o reconhecimento da inutilidade daquele velho e de sua interdição por causa de sua loucura e doidice. Enfim, é possível ainda recorrer à sabedoria, em sexto lugar, mas não uma sabedoria para guiar aquele velho, isto é, aquele que não está disposto a aprender, mas ao jovem, aquele que ainda não se cansou do fardo da vida, no caso, seu filho Fidípides. Nesse momento, o velho está disposto a forçar o filho a aprender “por qualquer meio”, desde que seja um conhecimento útil, por isso afirma, depois de elogiar as qualidades do filho [885]: “e, assim, aprenderá estes dois discursos, o melhor, o que quer que seja, e também o pior, o

qual falando o que é injusto refuta o melhor. E, se isso não for possível, ao menos o injusto, por qualquer meio.” Nesse momento, torna-se evidente que nenhum conhecimento interessa ao velho, ainda que possa trazer o crescimento pessoal ou a ética de seu filho, mas tão somente um conhecimento útil capaz de persuadir, mesmo que pela injustiça de suas expressões. Finalmente, a medida entre os discursos torna-se explícita ao mesmo tempo em que o discurso pior ou injusto quer vencer o discurso melhor ou justo a qualquer preço, quando os personagens se calam e acontece um pequeno metadiálogo entre o discurso melhor e o pior [885-900]:

DISCURSO MELHOR: Eu te destruirei completamente!

DISCURSO PIOR: Fazendo o quê? Diz!

DISCURSO MELHOR: Falando coisas justas.

DISCURSO PIOR: Mas eu as superarei te contradizendo: pois afirmo que não há justiça alguma.

Esse fragmento de metadiálogo evidencia a crise do pensamento grego, porque chega a “afirmar que não há justiça alguma”. Uma compreensão dessa natureza não poderia ser mais relativista que o niilismo contemporâneo. O que se segue à afronta lançada pelo discurso pior é uma longa exposição preconizada pelo discurso melhor em que se demonstra como a justiça formaria cidadãos decentes pela educação (*paideia*). O coro convoca os dois discursos ao embate da sabedoria (*amphisbêthesis*) e “aqui, neste momento, está lançado todo o embate da sabedoria, pelo qual se dá o combate magno de meus amigos” [955]. O discurso melhor é convocado a se justificar diante do discurso pior, nessa mesma sequência: “mas, ó coroador dos antigos com muitos e bons costumes, solta a voz da maneira com que te regozijas e fala da tua natureza” [960]. Neste ponto, precisamos considerar duas possibilidades.

Na primeira, se o discurso melhor tem que se justificar, não seria pelo fato de o discurso pior já estar legitimado na prática social? Na segunda, o discurso pior se legitima pela prática injusta ou ele jamais alcançaria legitimidade discursiva e, por isso, não lhe foi solicitada uma justificação, exceto a que o velho advoga desde sempre?

Certo é que o discurso melhor passa à apresentação de suas razões empregadas na educação (*paideia*) dos cidadãos e elenca seus métodos e benefícios: ensina a ouvir e buscar a temperança, modera o uso dos prazeres, ensina o cuidado do corpo, convoca a participar da vida pública na *ágora*, ensina a evitar os males do corpo e cultivar os prazeres da vida. Finalmente, o discurso pior não apresenta uma lógica estruturada, mas Estrepsíades, sim. Faz ouvir sua voz legitimando não um discurso propriamente, mas a prática mais perversa na sociedade [1145-1445]: a necessidade de cobrar pelo ensino, a possibilidade de jurar ou prometer pelos deuses sem crer nem produzir culpa ou pena alguma, o louvor ao dizer sofisticado ainda que contrariando a justiça, a necessidade de abandonar as coisas justas em benefício apenas dos discursos sofisticados e, por fim, a persuasão e a aparência de justiça. É nesse momento que o coro declara, de certa forma, a identidade daquele que pratica o discurso injusto [1395]: “tua tarefa, ó atleta e artesão de palavras inovadoras, é buscar a persuasão para que pareças dizer coisas justas.” O discurso pior não intenciona nenhuma coerência e talvez, por isso, não possa apresentar sua justificativa racional. Ele apenas aparenta dizer coisas justas e isso já lhe será suficiente para persuadir os ouvintes. Tais ouvintes serão capazes de usar essa sofisticada segundo o próprio interesse [1400-5]:

Que delícia tratar de assuntos inovadores e instigantes, e poder desprezar as leis estabelecidas! Quando eu [Fidípides] prestava atenção apenas na corrida de cavalos, não era capaz de dizer sequer três palavras sem errar; mas agora,

como que esse cara aí me tirou dessa vida, e eu convivo com pensamentos, discursos e reflexões sutis, acho que vou ensinar que é justo castigar meu pai.

A retórica torna-se útil a Fidípides não apenas por tratar de coisas inovadoras e instigantes, mas por ensinar o que se enquadra em seu interesse – castigar seu pai –, ainda que às expensas da lei, ou talvez, justamente por isso, poderá, doravante, “desprezar as leis estabelecidas”. O discurso deixa de ser uma técnica para se efetivar como instrumento, ou seja, Fidípides não apenas aprende como tratar os assuntos inovadores e instigantes, mas coloca o instrumento do discurso a seu serviço quando se dispõe a ensinar que é justo castigar seu pai. No âmbito da vida privada, ele justifica sua decisão alegando que a liberdade de nascimento não permitiria a seu pai surrá-lo, mas tendo-o feito, permite-se agora ao filho a mesma atitude. A retórica permite não só um tratamento dos temas de forma interessante, mas também a possibilidade de Fidípides pensar sobre a possibilidade de “instituir um costume novo para seus filhos no futuro, o de bater nos pais” [1420]. Antes que seus filhos o façam, Fidípides parece ter aprendido tão bem a retórica a ponto de convencer Estrepsíades sobre a correção de suas atitudes [1435]: “para mim, meus coetâneos, ele parece falar coisas justas, e também acho que confere a essas coisas plausibilidade; é razoável, pois, que nós soframos, caso não façamos o que é certo.”

A *aparência* de justiça, a plausibilidade e a razoabilidade legitimam até a violência do filho contra o pai e, nesse momento, a retórica e a aparência do belo discurso vencem a retidão da justiça. No âmbito da vida pública, a retórica permite “instituir um costume novo” que nem sempre é justo. A violência do filho contra o pai passa a ser replicada também contra a mãe, e a voz da consciência (o coro) acaba por responsabilizar Estrepsíades pelo próprio infortúnio [1450]: “tu mesmo és o responsável

pelos teus próprios problemas, uma vez que te voltaste para as ações perversas.”

Não obstante, Estrepsíades não reconhece outro erro: procurar o conhecimento com fins escusos mediante o engano dos credores. Por isso, quer se vingar daqueles que vivem no instituto do pensamento (*Phrontistérion*) e, para tanto, apresenta suas razões: a rejeição dos deuses pelos pensadores, o uso da retórica pelos membros do Pensatório e a sofística de vender o conhecimento, embora ele mesmo não os tenha pagado pelo ensino. Nesse momento, ele sequer pensa em recorrer ao processo contra os pensadores e passa diretamente à ação [1490]:

Pega uma escada e traz para mim, e traz também a picareta; e, depois, volta aqui no Pensatório e, se é que tu amas teu senhor, acaba com o teto dele, até que tu derrubes a casa em cima deles. Alguém me traga uma tocha acesa! E eu vou fazê-los me pagarem hoje, mesmo que sejam muito charlatães.

Afinal, por que incendiar o Pensatório? Estrepsíades certamente não reconheceu as razões de sua ação. Ele mesmo não percebeu que o erro estava em usar o conhecimento para aferir seus lucros e escapar de seus credores. Quando se instrumentaliza a ciência e se sobrepõe interesses privados ao domínio público, a barbárie se torna prática corrente. A morte de Sócrates e a destruição do Pensatório não estavam já decididos quando Estrepsíades transformou o conhecimento em instrumento a serviço de seu interesse. E à medida que o interesse se sobrepõe ao saber, a barbárie povoa a sociedade. E agora pode-se interrogar: quais são os reais interesses que levam as ações governamentais a priorizar o pagamento de juros em detrimento dos investimentos em saúde e educação? Qual é o modelo de sociedade intencionado quando os fins econômicos e os interesses pessoais são postos acima do desenvolvimento social? Ou, à luz da elegante expressão de Martha Nussbaum que analisaremos a seguir:

devemos educar para o crescimento econômico ou para o desenvolvimento humano?

2. Educar para quê?

Embora temporalmente distantes, a defesa da sabedoria feita por Sócrates e Nussbaum estão em perfeito diálogo. Ela luta por uma educação socrática, porque crê que “a estupidez moral é necessária para executar programas de desenvolvimento econômico que ignoram a desigualdade” (Nussbaum, 2015, p. 24). Nessas poucas palavras, evidencia-se a chave interpretativa da educação para Nussbaum: priorizar o lucro em detrimento da educação é possível somente nas sociedades em que decidiram ignorar as desigualdades e se submetem aos imperativos econômicos. Mas como identificar esse padrão de educação? A resposta é simples e direta: sempre que o crescimento econômico tem prioridade em relação ao desenvolvimento humano, acontece a degradação do processo educativo. O fato mais rude está na dinâmica histórica da educação, porque, desde o mundo antigo, há dois modelos de sociedade em conflito e ambos com pretensões libertárias (*liberalis*) para a vida pessoal. Em um modelo acredita-se que a educação liberal forme cidadãos capazes de viver livremente em sociedade, gozando de verdadeira capacidade deliberativa e reflexiva, além de desenvolver ideias de igualdade e mútuo respeito, enquanto, no outro, os confrontos entre grupos e culturas mantêm e reforçam as desigualdades, além de reduzir a compreensão da diversidade curricular e cultural (Nussbaum, 2003, p. 293-5).

Neste modelo, a diversidade, a tolerância e a empatia são consideradas valores menores, enquanto a arrogância, a autoafirmação e a superioridade são prioridades tanto sociais quanto econômicas. As consequências imediatas do segundo modelo apresentam-se na fratura da vida social, porque a intolerância torna-se manifesta nas relações

cotidianas. A autoafirmação de grupos e pessoas exclui a participação de grandes parcelas da sociedade, originando grandes contingentes de exclusão e subdesenvolvimento. E mais uma consequência aponta na direção de sociedades que não merecem a atenção e o respeito das demais como se houvesse uma humanidade de primeiro patamar e outra, de segundo. Essa naturalização do sentimento de superioridade decorre, em primeiro lugar, de uma educação competitiva em que o outro é pensado como ameaça constante e, em segundo, visto como alguém não digno de participação igualitária na sociedade. A consequência não poderia ser menos notória: uma parcela da sociedade julga poder excluir a outra, além de tratá-la com desdém e julgar que tudo o que os outros conseguem não foi por direito e mérito, mas por generosidade dos poderosos. A educação liberal, nesse sentido, precisa embrutecer o espírito para que ignore as desigualdades sociais e o sofrimento alheio.

A naturalização da desigualdade, o julgamento da pobreza como decorrente da culpa dos empobrecidos e a justificação da violência contra os menos favorecidos dependem, primeiramente, de uma educação que coloque acima de tudo o crescimento econômico, inclusive sobre todas as outras dimensões da vida humana e social. Naturalizar a desigualdade é uma forma de manter as condições sociais inalteradas, e isso torna-se viável à medida que a educação não conduz à compreensão da origem e das razões da desigualdade. Um exemplo claro dessa condição estava no sistema de *apartheid* sul-africano, porque numa sociedade rica e com condições de facultar a todos uma vida decente, a educação inculcava na mente das pessoas as supostas razões da desigualdade como se a origem e o nascimento condenassem a pessoa àquela condição. A compreensão da pobreza como culpa dos empobrecidos decorre de um discurso de criminalização e menosprezo pelas práticas sociais quando, na verdade, ninguém nasce pobre; antes, as pessoas são empobrecidas em virtude das

relações econômicas que lhes são impostas por um sistema que justifica e endossa a desigualdade social. Enfim, a disseminação da violência também não é natural, mas resultado da compreensão de uma suposta superioridade em relação ao outro. A violência irrompe na sociedade quando não se crê mais na possibilidade do diálogo e quando se pretende humilhar o outro mediante a imposição da força. Ela decorre da compreensão de que o outro não é páreo social, mas apenas uma escória a ser domesticada. No universo do sexismo, somente homens que aprenderam a se julgar como melhores que as mulheres perpetuam a violência, enquanto inúmeras pesquisas atestam que crianças não nascem com padrões morais incutidos, ou seja, elas não praticam, naturalmente, a desigualdade, a discriminação e a violência contra o outro. Todas essas práticas decorrem de uma forma de educação que recebem quando lhes ensinam a julgar o outro como indigno ou menor.

O modelo educativo que perpetua essa compreensão distorcida e deforma moralmente o julgamento das crianças centra-se na busca exclusiva do lucro sobre qualquer outro meio e da imposição de uma visão unilateral de sociedade. Essa educação sempre visou o lucro acima de tudo, generalizando a competição social e a compreensão do outro como ameaça contínua. Por isso, não causa espanto a propagação da violência e a insegurança difusa nas relações sociais decorrentes diretas da gestão do medo. Quando se enxerga o outro como ameaça, a violência, a insegurança e o medo não se afastam da sociedade. Pior que isso é a instituição sutil da gestão do medo na vida pessoal: tanto a violência social quanto a fragilidade das relações geram pessoas inseguras e incapazes de projetos a longo prazo. A vida torna-se uma luta contra algo não nomeado, ameaçador e silencioso que produz o desespero e a fuga de algo que não se conhece, mas que parece nos ameaçar continuamente.

Nessa visão social, a riqueza mostra-se como única segurança inexpugnável. A competitividade e o crescimento ilimitados formam o horizonte final da educação que não será outra coisa que a produção de “máquinas lucrativas, em vez de produzirem cidadãos íntegros que possam pensar por si próprios, criticar a tradição e entender o significado dos sofrimentos e das realizações dos outros” (Nussbaum, 2015, p. 4). Gerir uma sociedade de “máquinas lucrativas” depende prioritariamente de aportes científicos e tecnológicos para produzir riquezas em quantidade crescente e, à medida que os seres humanos não correspondem aos padrões produtivos e lucrativos, são descartados da lógica produtiva. Quando o sujeito que funcionava em escala de produção industrial como uma “máquina lucrativa” deixa de ser útil à indústria, ele é adestrado para reconhecer sua obsolescência e aceitar a necessidade de o sistema manter sua produção crescente. Esse autorreconhecimento da obsolescência decorre da internalização da demanda de manter o sistema produzindo e crescendo sempre como se fosse um organismo vivo, ao passo que o sujeito da produção entende-se como mera parte da engrenagem produtiva: uma máquina lucrativa. Pior que isso, ele responsabiliza-se pela própria obsolescência e julga necessária a manutenção do sistema produtivo como se fosse o responsável pelo fracasso econômico, quando, na verdade, ele foi reificado, coisificado, instrumentalizado na produção enquanto era útil, produzia lucro, conforme nota R. Sennett (2009, p. 141):

Aceitar o fracasso, dar-lhe uma forma e lugar na história de nossa vida, pode ser uma obsessão interior nossa, mas raras vezes a discutimos com os outros. Em vez disso, buscamos a segurança dos clichês; é o que fazem os defensores dos pobres quando buscam desviar o lamento “Fracassei” com a resposta supostamente curativa. “Não, não fracassou; você é uma vítima”. Como acontece com qualquer coisa da qual tememos falar abertamente, a obsessão

interior e a vergonha só por isso se tornam maiores. Sem tratamento fica a bruta frase interior: “Eu não sou bom o bastante”.

A educação não forma para o reconhecimento de si como fracassado ou máquina lucrativa. Ao contrário, ela desperta no ser humano o senso de competência, igualdade, empatia, responsabilidade e capacidade de avaliar suas decisões considerando a condição de vida no planeta não para uma elite, mas para todos os humanos e todas as formas de vida da fauna e flora. Enfim, a verdadeira educação liberal desperta a consciência de cidadania mundial que somente acontece mediante o reconhecimento do outro como sujeito igual e portador de direitos e deveres. Porém, esse modelo de compreensão educacional não vem da preocupação exclusiva com o crescimento do produto interno bruto (PIB). Antes, afirma a necessidade de uma educação para o crescimento humano que prioriza, segundo Nussbaum (2015, p. 8), “a capacidade de pensar criticamente; a capacidade de transcender os compromissos locais e abordar as questões mundiais como um ‘cidadão do mundo’; e, por fim, a capacidade de imaginar, com simpatia, a situação difícil em que o outro se encontra.” Naturalmente, este modelo educacional não exclui o outro, isto é, a educação para o desenvolvimento humano não exclui o crescimento econômico. Ao contrário, este modelo considera aquele desnecessário, quando, na verdade, a manutenção dos valores fundamentais da vida democrática depende, principalmente, de uma educação que desenvolva as capacidades humanas da criticidade, da cidadania mundial e da empatia com o outro. O equívoco de pensar apenas o crescimento econômico encontra-se tanto em priorizar a economia, esquecendo-se de que ela não é um fim em si mesma, mas que funciona a serviço do ser humano, quanto julgar que sociedades democráticas sobrevivem sem a prática dos valores humanos (Nussbaum, 2015, p. 11).

O exemplo explícito de uma sociedade desenvolvida economicamente, mas não segura nem pacífica, encontra-se nos EUA. Obviamente que não estamos generalizando a insegurança nem a violência. Mas, considerando o período de 2013 a 2018, houve 305 incidentes em espaços escolares com disparos de arma de fogo⁵. O que, estatisticamente, corresponde a praticamente um ataque por semana ou 50,83 por ano. Com essas evidências, não há como duvidar: o crescimento econômico por si só constitui sociedades livres, democráticas e seguras? A origem dessas informações encontra-se tanto na referência direta replicada abaixo quanto na página do *The Sun* do Reino Unido, e cumpre ainda lembrar que os dados coletados referem-se apenas às estatísticas até maio de 2018. Não nos espantemos com os dados, porque o poder econômico parece ignorar a associação direta entre riqueza e violência. A segunda emenda da Constituição dos EUA declara: “uma milícia bem regulamentada, sendo necessária para a segurança de um Estado livre, o direito do povo de possuir e portar armas, não devem ser infringidos”.

A conservação do direito ao acesso e porte de armas tem mostrado claramente que uma educação para a segurança “à força de bala” não tem a eficácia esperada. A escala da violência decorre diretamente de uma educação que não considera a desigualdade, não pensa os direitos das minorias nem reconhece o outro como detentor de direitos humanos. Essa educação pode produzir muita riqueza, mas falta-lhe a condição de uma vida equilibrada e socialmente harmônica e, nesse sentido, é a própria democracia que entra em colapso sob o risco da violência: “os EUA, que têm menos de cinco por cento da população mundial, têm entre 35 e 50 por cento das armas civis do mundo. A América também tem a maior taxa de

⁵ Disponível tanto em <<http://canaleua.com/quantos-tiroteios-em-escolas-houveram-nos-eua-em-2018/>> quanto em <<https://www.thesun.co.uk/>> Acesso em 28.8.2019.

homicídios por arma de fogo entre as nações mais desenvolvidas do mundo”. A situação parece suficientemente explícita: a escolha não é entre a educação que promova o lucro e a que promova a cidadania plena, mas entre uma sociedade que pretende formar cidadãos e não meras máquinas lucrativas, porque “produzir crescimento econômico não significa produzir democracia. Nem significa criar uma população saudável, participativa e educada em que as oportunidades de uma vida boa estejam ao alcance de todas as classes sociais” (Nussbaum, 2015, p. 15).

A crítica ao modelo de crescimento econômico não é feita por alguém à margem do neoliberalismo, mas por uma filósofa norte-americana que reconhece os problemas internos à sua cultura. Ela aponta a origem da desigualdade exatamente na centralidade do crescimento econômico desprovido de critérios justos de avaliação. Educar sem capacitar para o juízo crítico frente às condições sociais e mundiais equivale tão somente a domesticar as forças humanas e colocá-las a serviço da economia de mercado. O braço do mercado coopta forças produtivas e concentra-as sob o domínio de elites tecnológicas e empresariais que passam a reificar, instrumentalizar a força proveniente do trabalho alheio. A reificação humana depende da ignorância funcional assim como a desigualdade precisa da estupidez moral para que não se enxerguem as injustiças estruturais. A mudança de paradigma educacional faculty o reconhecimento alheio não apenas como um igual a ser assimilado, mas como alguém diferente que merece ser respeitado em sua condição, como destaca Nussbaum (2015, p. 20-1):

Esse foi sempre o principal e mais importante problema do paradigma de desenvolvimento baseado no PIB per capita. Ele não dá importância à distribuição, e pode avaliar positivamente países ou estados em que os níveis de desigualdade são alarmantes. É o que ocorre com a educação: dada a natureza da economia da informação, os países podem aumentar o PIB sem se

preocupar muito com o acesso à educação, desde que criem uma elite tecnológica e empresarial competente. Se o que se deseja é um conjunto de trabalhadores obedientes tecnicamente treinados para executar os projetos de elites que visam o investimento externo e o desenvolvimento tecnológico, a liberdade de pensamento dos alunos é perigosa. (...) Como disse, a história pode ser fundamental. Porém, os educadores comprometidos com o crescimento econômico não desejam que o estudo da história tenha como foco as injustiças de classe, de casta, de gênero e de filiação étnico-religiosa, porque isso vai estimular o raciocínio crítico sobre o presente.

A mudança de paradigma educacional fratura o *ethos* do crescimento econômico centrado apenas no PIB. A educação para o desenvolvimento humano não permite que a consciência seja cooptada pelos instrumentos de dominação do outro. O reconhecimento humano decorrente deste modelo educativo torna-se perigoso àqueles que apenas querem formar máquinas lucrativas, porque permite aos sujeitos reconhecerem as origens e razões da desigualdade humana. Essa educação não naturaliza a compreensão do pobre como fracassado e, por isso, responsável pelo próprio infortúnio. Antes, fá-lo reconhecer que a pobreza decorre de um sistema de exploração e empobrecimento economicamente viável para uma pequena minoria.

A exploração e o empobrecimento não são resultados de uma decisão econômica recente, mas do próprio desenvolvimento histórico antinatural das sociedades, como é o caso do Brasil. Não obstante o desconforto de apresentar números *aproximados*, sabemos que, no período colonial (1500-1822), a composição demográfica variava entre oito a dez milhões de povos originários somados a quase dez milhões de africanos traficados e todos dominados por uma população de, no máximo, trezentos mil europeus. A composição desigual não foi superada com o fim da colônia, até porque a escravidão formal terminou há pouco mais de um século. Por

isso, a compreensão das desigualdades sociais demanda, antes de tudo, a compreensão da história e da formação dos povos (Marques, 2018, p. 62). O menosprezo da história alheia é um bom recurso para perpetuar as injustiças sociais.

“É mais fácil tratar as pessoas como objetos manipuláveis se você nunca aprendeu outro modo de enxergá-las” (Nussbaum, 2015, p. 24). É justamente neste ponto que se destaca a necessidade de uma educação para o desenvolvimento humano que seja capaz de propiciar uma compreensão da vida pública para além do Estado. A saber, o desenvolvimento humano e a vida pública encontram uma forma de manifestação na democracia estatal e participativa. No entanto, ambos não podem se reduzir ao Estado, porque a vida pública não se reduz àquilo que o Estado nomeia como tal nem a capacidade de desenvolvimento humano está condicionada à fração social da vida. Enfim, o Estado é uma forma de manifestação da vida pública e um elo de desenvolvimento humano enquanto veículo de organização social. Mas, a capacidade criativa do ser humano não se restringe à vida democrática como anunciada atualmente. O humano transcende o Estado. Este apenas subsidia o desenvolvimento das capacidades humanas, porque nem o Estado nem a lógica política nem a economia têm fins em si mesmos. Cabe apenas ao ser humano a condição de medida última e avaliação da vida no planeta, porque, como recorda Nussbaum a respeito de Sócrates (2015, p. 47): “para o ser humano, a vida superficial não vale a pena ser vivida”. Mesmo quando a vida e a consciência crítica estão sob a ameaça alheia, não há razão para nos julgarmos alheios ao Estado democrático.

Então, qual é a vida que merece ser vivida? Martha Nussbaum explicita de forma elegante uma compreensão filosófica da educação socrática que merece ser meditada por nós. Obviamente, não constituem interesses educacionais nem o ensino padronizado, massificado,

quantificável nem o técnico e profissionalizante que nos torne insensíveis à avaliação da vida e nos inscreva apenas como mão de obra barata para o mercado. Ao contrário, a primeira missão do ensino é a “autorrealização” do cidadão (Nussbaum, 2015, p. 62) que se inscreve na dinâmica de participação e ação na vida pública do Estado e para além do Estado, à medida que reconhece como a vida pública, ou *bíos politikós*, no sentido aristotélico, ultrapassa o alcance estatal. A vida na *pólis* não pode estar sob o *dominium ac usum* do Estado, isto é, o cidadão não pode ser reduzido à força do Estado. Essa irredutibilidade do cidadão não significa em nada a supressão da lei ou do respeito constitucional. Apenas não se pode identificar, de forma pura e simples, a *bíos politikós* à estreiteza do Estado constitucional moderno.

Cidadania não se confunde com vassalagem estatal ou econômica nem vida sob a gestão do medo frente à brutalidade do poder do Estado e da economia. Não obstante, a economicização neoliberal da vida política e social distingue-se por dupla subordinação – o Estado submisso à economia e o cidadão submisso ao poder estatal e à força econômica. Essa subordinação mercantiliza o corpo como peça produtiva: o eu se torna empresa (*usum*) individual e o corpo, um modo de pertencimento (*dominium*) à economia. Enfim, a capitalização do indivíduo instaura o domínio de uma cidadania sacrificial em que o cidadão torna-se refém tanto do Estado quanto da economia e, como o Estado se subordina à economia e ao mercado, o indivíduo goza de uma cidadania duplamente sacrificada ao econômico (Brown, 2018, p. 6). Outros exemplos claros da barbárie estatal, da lógica do medo e da submissão à força encontram-se tanto no Holocausto perpetrado pelo Estado Alemão quanto no extermínio de noventa por cento dos povos originários no século dezesseis por obra das Coroas Ibéricas. A segunda missão refere-se à capacidade política de compreender e julgar tanto a barbárie colonial quanto o avatar dos

investimentos das multinacionais que procuram colonizar a vida universitária, pondo em segundo plano a autorrealização cidadã, por isso necessário se faz um ensino que capacite o indivíduo a “viver numa democracia pluralista e multicultural” (Nussbaum, 2015, p. 91) em que o respeito à história própria e alheia, à diversidade cultural e social e à propriedade pública esteja a salvo dos interesses do mercado⁶. No século vinte, a ciência tornou-se definitivamente parte da gestão pública, mas isso não significa que deva ser entregue às mãos da indústria do conhecimento e à fábrica de certificação de diplomas.

A terceira missão refere-se à “cidadania responsável”. Não vivemos mais ligados apenas à terra natal; antes, tornamo-nos cidadãos do mundo, por isso precisamos pensar e decidir considerando os princípios de uma cidadania planetária. A barbárie dos crimes contra a humanidade, quer colonial (extermínio dos povos originários e todas as formas de escravidão), quer os totalitarismos europeus e ditaduras sul-americanas mediadas pelos governos norte-americanos no século passado, exige uma ética de alcance mundial e uma consciência planetária de nossa responsabilidade. O fluxo migratório, a escassez de água e alimentos, a desertificação ambiental, a fuga dos regimes ditatoriais, etc. não nos permitem mais pensar politicamente apenas nos limites das fronteiras, porque ações e projetos locais alcançam repercussão mundial em virtude das mídias, da economia e da crise ambiental e sanitária que nos ronda. A pandemia evidenciou que toda a humanidade permanece vulnerável em todo o planeta. A cidadania responsável não é decisão aleatória, mas uma

⁶ O investimento externo das multinacionais nas políticas de ensino no Brasil tomou forma recente e explícita no Programa *Future-se* lançado pelo Ministério da Educação (MEC) no dia 17 de julho de 2019 e que está em consulta no <www.portal.mec.gov.br/component/tags/tags/52641> Acesso em 29.8.2019. Há análises com especialistas em educação disponíveis em <www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7616-do-ethos-ao-business-em-tempos-de-future-se> Acesso em 29.8.2019. Cientes da gravidade e responsabilidade na transmissão de informações, sugiro aos interessados consultar essas e outras referências e analisar criteriosamente e sinceramente as reais consequências do programa.

necessidade para quem se pretende partícipe ativo da vida e da política, pois ela requer “a capacidade de avaliar as provas históricas, de utilizar os princípios econômicos e de raciocinar criticamente a respeito deles, de avaliar relatos de justiça social, de falar um idioma estrangeiro, de compreender as complexidades das principais religiões do mundo” sem discriminação nem menosprezo (Nussbaum, 2015, p. 93-4).

A quarta missão forma uma “imaginação narrativa” capaz de compreender o outro dentro de sua condição, seus valores e limites. Essa capacidade alicerça-se no ouvir e respeitar as diferenças e as diversidades sociais, culturais e religiosas. Ouvir educa nosso ímpeto discriminatório, porque nos permite, primeiramente, entender o mundo do outro antes de estabelecer juízos de valor. Além disso, a capacidade de ouvir forma a distinção entre cidadãos de direitos e deveres como corresponsáveis pela vida pública. “Aprender a perceber outro ser humano não como um objeto, mas como uma pessoa completa, não é um acontecimento automático, mas uma conquista que exige a superação de muitos obstáculos, o primeiro deles é a total incapacidade de distinguir entre o eu e o outro” (Nussbaum, 2015, p. 96). À medida que aprendemos a ouvir, desaprendemos a discriminar, porque a história não educa apenas quando ensina conteúdos, mas também quando nos revela nosso próprio rosto no espelho da narrativa alheia. Educar não é adestrar competidores para aprovação em seleções, mas formar uma consciência capaz de reconhecer o outro como um igual. Afinal, a vida civilizada precisa ultrapassar a lógica do *homo homini lupus* de Plauto (254-184 aC) para que sejamos capazes de construir uma *bíos politikós*, porque “os seres humanos necessitam tanto de sentido, de conhecimento e de perspectiva quanto de empregos” (Nussbaum, 2015, p. 125).

A educação preconizada pelo paradigma do desenvolvimento humano não se reduz a “ensinar para a prova” ou para o concurso nem

valoriza apenas o conhecimento que causa “impacto”. Afinal, o número de citações de um *paper* não determina a validade nem a originalidade de qualquer informação. Nem se devem confundir as especificidades das ciências humanas e sociais tentando enquadrá-las nos moldes das ciências exatas e naturais. O outro lado do ensino aponta na direção do reconhecimento da individualidade e da criatividade, porque as análises generalistas e informacionais foram cooptadas pelos megadados, e a memória torna-se deficitária se comparada às *database*. No entanto, a capacidade de reconhecer as especificidades, analisar com empatia e compreender os dramas da vida alheia em sua individualidade não passam pelos processamentos técnicos de dados. Outrossim, a criatividade não se restringe a análises complexas perfeitamente acessíveis às *database*. Ela somente emerge na disposição de compreender e encontrar alternativas humanas para os problemas e dores que não se limitam a informações técnicas. Por isso, um currículo adequado deve suscitar a imaginação e a criatividade, a capacidade crítica e o reconhecimento empático do outro, promover o questionamento e a responsabilidade individual. Reduzir a compreensão do mundo aos limites de processos e de análises da complexidade de dados não produziu uma sociedade digna e plena à vida humana. Não basta apenas o crescimento do PIB para produzir justiça social, como se via na história do *apartheid* sul-africano e na violência nos *campi* escolares norte-americanos. Se quisermos ir mais longe, poderíamos comparar o desenvolvimento econômico e humano dos países nórdicos europeus, além do Canadá, por exemplo, e veríamos que a violência não se reduz pela riqueza e crescimento do PIB, mas pela educação.

Enfim, a vida democrática enquanto uma dimensão da *bíos politikós* precisa ultrapassar o provincianismo e o egoísmo dos países enriquecidos para que não apenas aprendam a construir muros, mas também abrir

portas. Uma mudança dessa ordem depende, por um lado, de uma educação que não se reduza ao lucro, mas que seja capaz de criar uma “cultura mundial satisfatória” e suficientemente forte a ponto de subsidiar relações de igualdade e desenvolvimento integral da cidadania. E, por outro lado, precisamos de uma educação que suscite o reconhecimento da grandeza das relações humanas e sociais antes e acima das relações econômicas, políticas e sociais, não só para alguns privilegiados, mas para a sociedade. E para que isso aconteça, as ciências humanas não podem fazer muito, porque “elas só fazem o que é mais precioso do que isso: criam um mundo no qual vale a pena viver, pessoas que são capazes de enxergar os outros seres humanos como pessoas completas, com opiniões e sentimentos próprios que merecem respeito e compreensão, e nações que são capazes de superar o medo e a desconfiança em prol de um debate gratificante e sensato” (Nussbaum, 2015, p. 143-4). Agora, podemos ouvir novamente a pergunta do coro de Aristófanes: por que incendiar o Pensatório?

Considerando os argumentos explicitados em Aristófanes e em Nussbaum, podemos entender certo “ódio às humanidades” que não data de ontem na história ocidental, mas que se remete às suas origens. Reconhecemos em *Estrepsiades* o desejo de instrumentalização do discurso, da retórica e do conhecimento em benefício próprio. Aliás, um benefício que não era outra coisa que a manutenção do seu vício e o interesse de se livrar dos credores. Ele estava disposto a usar qualquer artimanha para que os interesses da vida privada sobrepujassem-se aos compromissos, promessas e deveres da vida pública. Legitimaria quaisquer meios para a consecução de seu fim: a manutenção dos interesses econômicos. E, não por acaso, essa parece a mesma lógica presente no paradigma da educação para o crescimento econômico, porque o simples crescimento não elimina a violência e a barbárie no

Estado e na economia sacrificial. A necessidade de uma educação para o desenvolvimento humano deve-se, antes de tudo, ao imperativo de construirmos uma sociedade em que é possível viver, não apenas sobreviver sob a lógica do medo e da ansiedade, porque *onde se pode viver, deve-se viver bem*, para recordar o estadista Marco Túlio Cícero. Finalmente, educar não é a arte de adestrar as pulsões humanas, porque todas as vezes que a humanidade insistiu em ensinar a obedecer, ensinou também a prática da barbárie, porque, como disse Adolf Eichmann em seu julgamento, “eu só fiz obedecer (*gehorsam*)”. As ciências humanas não querem nem ensinam a desobediência civil. Ao contrário, elas ensinam apenas o que é próprio do ser humano: saber pensar e *ousar* pensar.

Parte II

Os poros do poder

V

Medo, poder e legalidade

Manda quem pode, obedece quem tem juízo. Quem não conhece essa expressão? Não só é popular, mas repete-se inúmeras vezes nas conversas em todas as instâncias sociais. Mas, afinal, *quem manda?* Eis uma questão sem resposta simples nem rápida. A condição do mando está diretamente relacionada à do poder, por isso só *manda quem pode*. Muitas pessoas julgam deter o poder como se pudessem segurar as ondas do oceano, mas, como pertence à natureza do poder, ele sempre escapa das mãos. A condição do mando não só encontra-se difusa quanto, algumas vezes, torna-se quase impossível descobrir quem tem o poder para executar um mandato. Certamente, não adianta deter o mandato se não detém o poder também, porque a voz de comando depende de um poder gerador de obediência. Se alguém manda, mas não é obedecido, não passa de um bobo da corte. O emprego do poder para gerar obediência não é uma questão simples, porque existe a possibilidade da rebelião, da revolução e da desobediência civil. O mandato depende, por isso, não só do poder, mas também da disposição obediencial frente a determinada norma

Não por acaso, o cristianismo identificou a figura trinitária central como o *todo-poderoso*, porque ainda que seja divino, se não tem poder, não despertará obediência. O poder, no entanto, é capaz de esmagar ou desenvolver a vida de quem o observa, porque existe na dualidade. O poder encontra-se entre a força e a autoridade. Se alguém goza de autoridade, se sua palavra tem reconhecimento social, se é capaz de impulsionar as ações alheias e fazê-los produzir o melhor de si mesmos, esse alguém tem autoridade. Esta dinamiza de tal forma as relações que torna aquele que a

obedece senhor de sua obra. A autoridade gera autores de ações autorreferenciadas, ou seja, desenvolvidas com responsabilidade. Aquele que goza de autoridade não precisa recorrer à força. Sua estatura “moral” frente aos demais é capaz de produzir e conduzir ao comportamento desejado. Não que a autoridade anule quem a obedeça. Ao contrário, a autoridade torna aquele que a obedece de forma justa capaz de agir como autor de suas próprias decisões. Por isso, a autoridade não se impõe, mas gera cidadãos capazes de se responsabilizarem por seus próprios atos, isto é, autores e responsáveis pelas próprias decisões. Ela autoriza (legítima, induz, motiva) a ação e responsabiliza o autor, por isso forma cidadãos capazes de participação ativa e honesta na sociedade. Ela não exige subserviência nem obediência cega, irrefletida. A disposição a seguir uma autoridade decorre do reconhecimento livre e consciente daquele que ordena a ação.

O reconhecimento da autoridade do outro produz ações de um autor e não apenas de quem se submete e obedece. Ao contrário, quando o poder não goza de autoridade, ele, facilmente, recorre ao uso da força, degenerando-se em formas de brutalidade. Quem não tem autoridade pensa que produzirá obediência empregando a força, mas, na verdade, não alcança, senão, subserviência e/ou desobediência. À medida que o poder recorre à força, ele se deslegitima e torna-se barbárie. Por isso, manda quem pode, isto é, quem tem poder. Melhor dizendo: manda quem goza de autoridade moral. Quem usa a força para se impor também cairá sob os golpes dessa mesma força. Embora a questão principal não seja essa, produzir a deposição do poder alheio. Não se pode viver em uma sociedade sob a condição de obediência à força, por isso o uso do poder precisa ser limitado. Um poder ilimitado conduz, facilmente, às piores formas de totalitarismo e violência. Uma sociedade subordinada ao poder imoderado

produz apenas uma política do medo que se expressa na subserviência e na burla à norma instituída.

Quando se procura impor a autoridade pela força, ela degenera-se em autoritarismo e produz, por um lado, a barbárie, por outro, a lógica do medo que se difunde e impede a ação política. Toda ação política precisa de cidadãos livres e responsáveis, ao passo que uma sociedade ou indivíduo submetido à lógica da força gera apenas a insegurança difusa e o medo como paradigma de ação. Recorde-se uma questão presente na música *Senhor cidadão* de Tom Zé: “oh, senhor cidadão / eu quero saber, eu quero saber / com quantos quilos de medo / com quantos quilos de medo / se faz uma tradição?” O poeta insiste no peso do medo necessário à criação de uma tradição ou de uma barbárie, como se queira chamar. Sabe-se, e não é difícil reconhecer isso, que qualquer sociedade minimamente organizada depende de uma limitação do poder. Esta somente se produz à medida do poder regrado ou regulado externamente. Mas quem e como se limita o poder? O que seria capaz de empregar o poder de forma ponderada e legítima na sociedade? Quais dispositivos geram um uso do poder sem produzir a barbárie da força bruta sobre a vida do cidadão? Questões como essas sempre dividiram opiniões e, não por acaso, continuam atuais. Vejamos como se entende e se gerencia o poder hoje.

1. A gestão do medo

Ainda que alguns creiam um Deus Pai Todo-Poderoso, não conseguem incutir mais na sociedade atual a força da obediência. As fraturas modernas (a Revolução Científica, o Renascimento e a Reforma Protestante) romperam o *ethos* da obediência medieval à autoridade central da religião cristã, mas não apenas dela. Nosso tempo, marcado pela difusão de religiões orientais, além do Judaísmo, Islamismo e Cristianismo,

não coaduna mais com o reconhecimento de um poder teocêntrico. A vida moderna conduziu a religião à reclusão da vida privada. O dinamismo multicultural e pluralista de nosso tempo rejeita as compreensões unitárias e totalizantes de sentido provenientes da tradição, em especial das tradições religiosas, embora conviva pacificamente com modelos de comércio, consumo e cultura produzidos em escala planetária e totalizante sem maiores questões.

O reconhecimento de toda forma de manifestação cultural como válida e legítima conduziu, por um lado, à difusão em escala global de alguns costumes locais que foram desenraizados e dispersos pelo planeta e, por outro, à produção e consumo de cultura em escala global sem nenhum receio. O melhor exemplo são os *shopping centers* dispersos pelo mundo todo que simplesmente nos apresentam as mesmas marcas e opções em escala planetária e sequer nos revoltamos com essas formas totalizantes e homogeneizadoras de manifestação social e econômica. Isso se deve ao fato de o comércio mundial ter-se homogeneizado e criado um desejo mimético de consumo, e sequer nos interrogamos sobre as especificidades locais de cada país. Religiões e grandes tradições, no entanto, enfrentam outra dinâmica: desde que não questionem a vida social nem provoquem compreensões e ações distintas, são toleradas em qualquer parte do mundo, mas à custa de se reduzirem à vida privada. Por isso, a antiga autoridade moral presente nas religiões foi secularizada, e a capacidade de ordenamento da vida jurídica e social escapou das matrizes religiosas. A crença em um Deus Todo-Poderoso não coíbe mais ações injustas nem produz uma política distinta: eis o efeito principal da secularização. Esse descrédito ou deslegitimação das religiões, além de confiná-las ao espaço da vida privada, permitiu uma reconfiguração do Estado e o poder, sobretudo a partir da Modernidade europeia. Não por acaso, o declínio do teocentrismo medieval parece coincidir com a

ascensão do Estado teológico e político da Modernidade. Apenas a título de exemplo, Thomas Hobbes escreveu o *Leviatã ou matéria, palavra e poder de um Governo Eclesiástico e Civil* (1651) e Baruch Spinoza, o *Tratado Teológico-Político* (1670) que nos parecem indicar uma reorientação da compreensão do poder moderno. Ambos parecem apontar diretamente à secularização do poder medieval. A aproximação do governo civil e da política ao poder *eclesiástico e teológico* indicam uma mudança consistente e duradoura no Ocidente.

O poder secularizado torna-se, paulatinamente, um poder estatal com certas prerrogativas de poder absoluto e supostas justificativas messiânicas que, em última instância, mostra-se poder totalitário e apocalíptico à medida que governa através da força e impõe-se pelo medo. Cumpre lembrar que a secularização do poder e a cisão entre o Estado moderno e poder medieval não foram rápidas nem generalizadas. A Península Ibérica exemplifica o fato, porque, desde a bula *Inter cetera* do Papa Calisto III (1456) até o Concílio Vaticano II (1961-5), reconhecem-se traços da delegação do poder papal aos reis da Península tanto no que se refere ao poder jurídico de expansão territorial quanto ao poder administrativo e organizacional no domínio das colônias nas Américas Espanhola e Portuguesa através do sistema do padroado. Nessa forma de governo, a política do medo produzia-se quer pela iminência de um “poder absoluto”, visto que o Estado gozava de direitos políticos e da anuência papal, quer pela crença em um messianismo político que fomenta a esperança em um poder quase mágico que, muitas vezes, se revestiu de uma força brutal na aplicação do direito e na administração dos povos. O poder do padroado crê um fundamento místico do direito divino dos reis e, com isso, impõe-se à sociedade como uma forma teológica e civil de governo. A lei reveste-se de uma autoridade divina, e o poder civil confunde-se, intencionalmente, com uma espécie de poder divino. O

governo legitima-se, nesse caso, tanto como poder delegado divino quanto como poder quase ilimitado no uso da força, porque cumpre a suposta vontade do *todo-poderoso*. Se o poder, por si só, significa sempre um risco de degeneração, aliado ao poder divino, torna-se facilmente arbitrário e abusivo ou, segundo as palavras do dramaturgo grego Eurípedes (480-406 aC): “o homem poderoso que junta a eloquência à audácia torna-se um cidadão perigoso quando lhe falta o bom senso.” O poder, segundo Maquiavel, revela a verdadeira face de um homem. Por isso, precisamos entender sua origem e suas formas de difusão na sociedade. Afinal, o poder nunca está vacante. Se não conhecemos quem o domina, seremos mais facilmente dominados por ele. Então, como o poder foi pensado e se efetivou na tradição que nos precedeu?

Píndaro de Cinoscefale (522-443aC) remetia à lei o fundamento último do poder. Nada poderia se sobrepor nem tyrannizar a lei, ao contrário, a única tyrannia suportável seria, justamente, a legal. Tanto os cidadãos quanto os reis estariam sob um poder não submisso a qualquer outro. Esse poder somente poderia ser atribuído à lei, porque se o rei ou quem quer que fosse se sobrepujasse à lei, estaria ao mesmo tempo isento de cumpri-la e teria o direito de tyrannizá-la. Ainda que fosse o rei, se sua vontade estivesse acima da lei, ele já não teria que cumpri-la e, com isso, sua vontade seria a lei. O problema encontra-se no fato de a vontade humana sempre desviar-se. A tyrannia da lei sob os desmandos da vontade produz a sociedade em que o rei torna-se o legislador e, portanto, o tyrano de todos. A forma como Píndaro pensou a regulação do poder foi através da soberania da lei (fr. 169a): “*nómos ho pánton basileús* (a lei é soberana sobre todas as coisas)”. O que equivale dizer que tanto as coisas quanto os cidadãos (*pánton*) estão sob a determinação da lei. O rei não se encontra acima dos cidadãos, ao contrário, na política de Píndaro, ele apenas zela pela aplicação da lei, mas ele também encontra-se sob a soberania dela.

Com isso, outra questão se impõe: quem cria a lei? Se fôssemos analisar o mundo grego, teríamos uma longa tensão a considerar, começando pela exemplar tragédia de Antígona que não se submeteu à lei humana de Creonte, porque acreditava na soberania da lei divina sobre a humana. Embora saibamos que a lei divina foi progressivamente preterida em favor da lei humana e a soberania do Estado se impôs frente aos deuses. A lei humana, por sua natureza, era formulada mediante a participação direta do cidadão na *bíos politikós*. Essa participação estabelecia o poder do Estado sobre cidadãos, escravos e semiescravos, mas tanto o direito de participação na vida pública quanto a capacidade de formulação de leis não eram condições atribuídas a todos os que viviam na cidade e, com o desenvolvimento desta, a participação política deixou, paulatinamente, de ser direta e passou à forma indireta ou representativa. E, de forma similar, no Império Romano, o povo não participava diretamente da formulação das leis, mas apenas mediante representantes legais delegados pelos cidadãos. Essa condição foi resumida por Marco Túlio Cícero (106-43 aC) no *De Legibus*: “*cum potestas in populo auctoritas in sensatus ist* (o poder está no povo e a autoridade, no senado)”. O poder delegado ao Senado comprometia-o a representar os interesses dos cidadãos delegantes, mas isso não significa que fossem todos os moradores da cidade (*civís*), mas apenas os que detinham direitos civis, os cidadãos de fato. A consequência poderia ser sentida logo: nem todos os habitantes da cidade eram nem se sentiam representados pelas leis.

Com o passar do tempo e à medida que o Cristianismo deixou de ser uma seita judaica para se tornar uma religião aceita no Império Romano, o Judaísmo ainda tinha considerável influência em alguns círculos, e o Islamismo se fez notar a partir dos séculos VII e VIII. Nesse longo e denso emaranhado de crenças, a luta e distribuição do poder se tornou

crescentemente mais aguerrida. Afinal, os Gregos não suportariam a necessidade de escrever uma lei que por si fosse considerada divina. Ela já estaria inscrita na consciência moral como em Antígona. Os Romanos não pensariam muito diferente e seriam tolerantes com os dissidentes em suas crenças, mas não transigiam suas leis. Ao contrário, nos estados teocráticos medievais – a saber, os Estados sob a tutela judaica, cristã ou islâmica – confrontavam-se o “Estado construído” e o “livro da lei divina” (*sefer tôrat elohim*): a sociedade *humana* de poder e a sociedade *teológica* dos homens do poder. Enquanto o Judaísmo justificava o poder real unindo a realeza ao templo sob a espera de um messias definitivo e o Cristianismo sobrepunha duas ordens de poder, subordinando o temporal ao espiritual, o Islamismo promovia “uma *legitimação intrinsecamente religiosa de uma autoridade em vigor*” (Brague, 2009, p. 110). Como vimos na análise do saber, a hierarquia das ciências medievais, por exemplo, espelhava a relação entre os poderes. A primazia dos saberes espirituais sobre as ciências, para “meros mortais”, correspondia à soberania do poder espiritual sobre o poder temporal. Nessa arena de disputas políticas pelo poder, nem as Cruzadas cristãs nem a Jihad-islâmica (guerra santa) cederam lugar à lei do Estado, por isso o Estado estava sob a tutela da lei divina. Qualquer mudança implicava uma revisão do mecanismo estatal, isto é, ele precisava, antes de mais nada, da secularização do poder para que sua estrutura administrativa e jurídica se legitimasse sem ter que recorrer aos discursos teocêntricos. A questão era: como o rei se legitimaria sem se submeter ao poder espiritual? Como alcançaria o poder e conseguiria mantê-lo livre das ameaças populares e/ou eclesiásticas?

Pelo medo!, responderia Nicolau Maquiavel (1469-1527) sem titubear. A resposta não deve ser considerada estranha, apenas sincera. O Florentino não duvida da força do medo, por isso dedica-lhe especial atenção, considerando-o ao lado da crueldade e da piedade. Não se trata

de nenhuma irracionalidade ou temor divino, ao contrário, pensa-se o medo como estratégia política capaz de unificar, pacificar e despertar a lealdade dos súditos, segundo o exemplo de César Bórgia. A piedade não cabe ao príncipe, porque enfraquece o tônus moral de seus subordinados que, nesse caso, tende à desobediência. Ao contrário, a crueldade e o medo não aceitam insubordinação e produzem obediência civil. O príncipe não precisa se preocupar com reputação ou má fama, porque, afinal, não lhe cabe ser bom, apenas *parecer bom* já é suficiente para o controle da sociedade. À medida que não crê nem age sem ponderar, nem perde o equilíbrio frente às dificuldades, é capaz de suscitar nos súditos a aparência de sua segurança nas decisões. Quando demasiado confiante ou tolerante, torna fácil a descrença de súditos que podem considerá-lo fraco ou impotente nas decisões. A solução para essa questão encontra-se no cerne do capítulo XVII de *Sobre o principado*:

Nasce daí uma questão: se é melhor ser amado que temido ou o contrário. A resposta é de que seria necessário ser uma coisa e outra; mas, como é difícil reuni-las, em tendo que faltar uma das duas é muito mais seguro ser temido que amado. Isso porque dos homens pode-se dizer, geralmente, que são ingratos, volúveis, simuladores, tementes do perigo, ambiciosos de ganho; e, enquanto lhes fizeres bem, são todos teus, oferecem-te o próprio sangue, os bens, a vida, os filhos, desde que, como se disse acima, a necessidade esteja longe de ti; quando esta se avizinha, porém, revoltam-se.

Certamente, Maquiavel tocou, com esse argumento, o princípio político mais sagaz da política moderna. O amor não serve, de fato, aos príncipes, porque quem ama ainda trai, mas quem teme luta para se manter fiel. Embora o amor não exclua o temor e vice-versa, não significa que sejam facilmente complementares. A tradição semita ou hebraica conhece

bem essa dinâmica. Seus escritos sapienciais depositam o princípio da sabedoria e do respeito divino exatamente no temor (*Provérbios* 15,33). A relação com o soberano não se efetiva na igualdade, mas na submissão, e não se desperta a submissão sem temer a possibilidade de algum castigo ou pena. A volúpia não se afasta do espírito, por isso as mudanças de opinião e de decisão rondam constantemente as relações humanas. De onde se segue sua profunda insegurança. Ninguém sabe exatamente qual será a reação alheia a uma palavra ou a um pequeno gesto. Aliás, sequer conhecemos adequadamente a força de nossas decisões. Por vezes, nos surpreendemos com a nossa capacidade de mudança e nossas inconstâncias. Um príncipe que pretenda manter-se no poder não deve se submeter a tal volúpia e inconstância. E a forma para despertar a fidelidade alheia, definitivamente, não passa, antes de tudo, pela generosidade e amor; antes, pelo medo de que uma decisão possa agravar ainda mais a situação presente. À medida que o príncipe produz e difunde o medo, ele torna-se respeitado e temido pelos seus, porque terão medo de se revoltarem e temerem que arcar com as consequências de seus atos. Ainda que enfrentem dificuldades e necessidades, estarão dispostos a confiar nas soluções do soberano. Ademais, transferir a responsabilidade dos próprios infortúnios aos outros tem dois efeitos interessantes: tanto a libertação imediata da responsabilidade e, por consequência, da culpa, visto que o outro torna-se, de certo modo, o tutor de nossas decisões, quanto acreditar-se impossibilitado e/ou limitado para decidir, o que conduz à confiança no outro e à desoneração de si mesmo como autor dos próprios infortúnios.

A submissão a algum soberano permite gozar de um espaço de certa irresponsabilidade como se o outro não nos permitisse agir, logo, o que fazemos não seria *nossa* culpa inicialmente. O medo, porém, não termina sua disposição aí. Ele gera confiança e entrega, visto que o temente não

titubeia nem duvida em entregar-se ao próprio torturador. Em termos psicológicos, essa atitude assemelha-se à síndrome de Estocolmo em que o subordinado não só se submete à autoridade alheia quanto sente-se seguro sob sua proteção, desenvolvendo sentimentos amistosos. O medo gera por si só uma entrega completa àquele que detém o poder, ainda que aparente. Mesmo em situações de violência contra a mulher, por exemplo, não poucas vezes, a pessoa violentada não apenas teme qualquer gesto de insubordinação quanto, muitas vezes, reproduz a mesma violência com outros subordinados, além de manter-se em uma relação apenas por medo. Na vida social não é diferente. Reconhecemos o risco da violência difusa na sociedade, ainda que não tenhamos sido vítimas vez alguma e, mesmo assim, tomamos uma decisão: nos afastamos da vida social para não nos expormos ao risco ou medo. Na verdade, a solução seria exatamente a desnaturalização do medo e da violência: enquanto tememos, esvaziamos a vida social e os centros urbanos, recolhendo-nos atrás das grades de nossas casas, quando a solução seria justamente enfrentar o medo pela destituição da violência através de políticas públicas.

O medo da violência urbana produz uma retração de nossa liberdade e o abandono do espaço público à ação dos delinquentes. Vivemos aquartelados em nossas casas e, com isso, naturalizamos a violência e o risco que ronda o espaço público. Essa não é uma atitude natural nem autônoma, ao contrário, à medida que nos retraímos, legitimamos o espaço público como zona do medo: o poder sobre o espaço público torna-o uma zona vazia. O mesmo acontece com o assédio do poder em relação aos subordinados. A mesma política do medo se apresenta e também retraímos-nos, limitando nossa liberdade e deixando que o outro nos governe. Não que ele tome sempre novas decisões, mas, através do medo, ele simplesmente nos impede de agir e nos desencoraja de desobedecer. Por isso, a política do medo tem maior eficácia que a lógica do amor. Nesta lógica, a

infração pode ser perdoada como erro mediante o reconhecimento da culpa. Na lógica do medo, o temor iminente impede a insubordinação e o risco de traição, porque “o temor é mantido pelo receio de castigo que jamais se abandona”, como Maquiavel afirma na conclusão do mesmo capítulo. Mesmo que o castigo ou a violência não se efetivem, ainda assim, o medo produz a obediência mediante a retração da vontade e a incapacidade de agir.

Maquiavel não despreza o emprego da benevolência em relação aos súditos, porque o bem deve ser exposto a conta-gotas, enquanto a crueldade, de modo breve e radical. A administração lenta da bondade faz com que os subordinados se lembrem sempre do soberano como se fosse tão somente generoso e magnânimo, ao passo que o emprego rápido e radical da crueldade e da violência produz o respeito e o temor naquele que o vê. Qualquer um temerá a mesma sorte que coube aos outros, por isso temerá desobedecer ou insurgir-se contra aquele que não titubeia em usar da violência até as últimas consequências, embora isso não signifique que a empregará sempre. Ao contrário, a violência deve ser sempre exemplar e pontual enquanto um gesto de bondade, explícito e prolongado. O Florentino não desconhece as virtudes do comandante Aníbal, mas louva mais sua crueldade por lhe garantir um exército coeso e obediente. Um soberano odiado poderá ser traído e deposto a qualquer momento, mas, se é temido, não será desacatado. Manterá a ordem e conduzirá seus súditos com aparente segurança, porque não temerá fingir coragem mesmo em meio às dificuldades. Essa estratégia garante-lhe a submissão perpétua, porque o medo de um castigo iminente gera obediência. Afinal, o que tememos?

Uma resposta convincente à questão foi pensada por Thomas Hobbes (1588-1679) que, não por acaso, nasceu de um parto de gêmeos: ele e o medo. A iminência do ataque da Armada Espanhola não somente teria

provocado o parto desses gêmeos como formou no espírito do primeiro (Hobbes) a ideia de uma força política capaz de moldar as maiores decisões. Não que o medo seja uma exceção. Ele é apenas mais uma paixão como qualquer outra, porém ele mobiliza as forças mais intensas do ser humano frente à iminência de um futuro crivado de desventuras. A possibilidade do infortúnio vindouro não apenas mobiliza as forças de alguém, mas também pode retrai-las a ponto de negar-se a qualquer ação. Na medida exata, o medo suscita o instinto de sobrevivência e desperta forças incomensuráveis frente aos maiores perigos. Por isso, o bom estrategista não deixa o tónus de seu exército esmorecer para não ser presa do medo e ter que bater em retirada. O medo da morte, no entanto, produz a coragem e a liberdade de se entregar inteiramente à luta mais aguerrida, por saber que não há outra opção para escapar com vida. Nesse caso, o medo conduz à decisão e à coragem. Politicamente, o medo civil deve suscitar outra reação, a saber: a sensação de impotência frente ao soberano. Esse medo impede a ação contra a força instituída independente de sua legitimidade. Se o governo suscita o medo nos cidadãos não é por irracionalidade, mas porque alguém fragilizado pelo medo deixa-se conduzir mais facilmente.

A sensação de ameaça contínua ou a iminência de desastre produz a obediência inquestionada. Se não é o governo, mas a milícia, o resultado é o mesmo. Não é a legitimidade do poder que gera obediência e ordem na sociedade, mas a iminência do medo da violência e da criminalidade que nos mantém quietos dentro de casa sem coragem de nos expormos no espaço público. Tanto o medo de retaliação política quanto da violência das milícias produzem os mesmos efeitos: uma sensação de insegurança geral, a crença na fragilidade das instituições, a descrença nas próprias forças, a sensação de impotência frente ao risco, o abandono do espaço público como se o risco fosse certo, a retração da ação à dimensão da vida privada

e, principalmente, a ausência de questionamento dos poderes sociais. O cidadão torna-se vítima de dois medos: da ação política e da violência social. O poder político é, em tese, legítimo, mas o medo não é um instrumento político legítimo, legal ou constitucional. A violência social é, por princípio, ilegítima, mas igualmente capaz de suscitar nosso afastamento do espaço público. Não obstante ambos sejam ilegítimos, o poder político emprega a política do medo como meio de controle social. Uma consequência se mostra na desconfiança generalizada: todos os espaços precisam ser vigiados com câmeras, e reduzimos nossa empatia com o outro por medo de estarmos frente a alguém que somente pretende nos lesar. E, não poucas vezes, ele tem o mesmo receio quando se encontra diante de nós, e a consequência é o afastamento das relações sociais e o esvaziamento da vida, do debate e da interação pública (da *bíos politikós*). Esses medos conduzem ainda ao embrutecimento da percepção social: se todos passam a ser considerados como “criminosos potenciais”, a resposta suscitada será a violência generalizada. Nesse cenário, esconder-se atrás das armas parece a melhor saída, porém aí ainda se encontra o engano, porque, como já vimos, o fato de um país como os EUA deterem algo entre trinta a cinquenta por cento das armas do mundo não reduziu a violência social, ao contrário, em menos de cinco anos, assistiram a 305 atentados apenas nos *campi* escolares, sem considerar outras formas de violência armada em outros lugares. O medo, nessas circunstâncias, produz a difusão da insegurança, o recurso à violência como aparente solução e a descrença nas políticas sociais como forma de solução para a violência. Por isso, o medo é um dispositivo político eficaz, onipresente e de baixo custo¹.

¹ De forma exemplar, o filme *Coringa* de Todd Phillips (2019) evidencia como o medo da violência somado à ausência de políticas públicas produz reações diversas na sociedade: enquanto grande parte da sociedade se retrai e se fecha pelo medo, outra parte se solta e produz uma escalada da violência a Arthur Fleck.

Como não temos identidade criminal exposta no rosto, o mero olhar não identifica quem seria um “criminoso potencial”, por isso preferimos suspeitar de todas as pessoas, ainda que muitas pessoas se pareçam com o jovem comediante Arthur Fleck. Sob a força do medo, passamos a enxergar qualquer um como possível criminoso e, de certa forma, difundimos uma compreensão de suspeita e revanche social. Nesse momento, retornamos à condição pré-moderna de Estado natural pré-social, isto é, voltamos através do medo difuso à possibilidade da guerra de todos contra todos (*bellum omnia omnes*). O medo não só produz a desconfiança generalizada quanto impulsiona à ação, na verdade, à reação violenta. Embora saibamos que há um risco presente em tudo, uma probabilidade e uma incerteza quanto ao futuro, o problema está no fato de passarmos a guiar nossas decisões em razão do medo que sentimos. Sabemos que há um mal irreversível, a morte (*summum malum*), mas não a tememos tanto, justamente por sua naturalidade e por nos iludirmos pensando que todos morreremos apenas depois de uma longa e afortunada vida. Na verdade, não reconhecemos nossa finitude, por isso vivemos como se pudéssemos sempre passar a limpo nossos erros e como se tivéssemos certeza da morte apenas em uma idade avançada. O problema está no fato de que a morte e os males não são apenas naturais, por isso a exposição contínua a ambos desperta uma “antevisão de um mal futuro”, e o medo torna-se a pedra de toque de nossa percepção (Hobbes, 1981, p. 32). Quem não teme a violência social ou o risco de uma “bala perdida”?

A possibilidade da violência – tanto a morte contranatural ou o risco de agressão – produz uma profunda insegurança pessoal. Embora sabendo que um dia morreremos, o fato de pensarmos na possibilidade de uma morte violenta iminente nos paralisa pelo alto grau de ansiedade e desgaste emocional resultantes. A incapacidade de racionalizarmos o medo gera atitudes agressivas e de autoproteção que não passam de uma reação

instintiva tão irracional quanto o medo. Para fugir, tornamo-nos agressivos e fechamos o ciclo da violência de todos contra todos. Talvez Maquiavel pensasse no medo como mero gerador de obediência civil, mas ele deixou de ser uma possibilidade administrada pelo soberano aos súditos e tornou-se uma prática difusa na sociedade. O medo tornou-se um dispositivo de controle social que se estende das relações políticas e sociais às relações familiares, escolares, trabalhistas e íntimas. Quantas pessoas permanecem em relações familiares e íntimas doentias apenas por medo e/ou certeza de iminente violência? A situação torna-se difícil, porque nem todas as pessoas conseguem agir diante do medo, apenas reagem ou sequer reagem e, com isso, naturalizam a violência. Paralisada a ação, o temente, o amedrontado flerta e, às vezes, recorre à barbárie da violência sem maior dificuldade (Hobbes, 1981, p. 56):

Pois em todo homem existe certo grau, sempre elevado, de medo, através do qual ele concebe o mal que venha a sofrer como sendo o maior de todos. E assim, por uma necessidade natural, ele o esquiva o mais possível... Ora, quando alguém chega a esse grau de medo, tudo o que dele podemos esperar é que se salve, pela luta ou pela fuga.

As pessoas não nascem amedrontadas, mas são levadas ao medo pelos dispositivos sociais coercitivos. Tais dispositivos têm uma forma básica comum: o mal poderia vir a todo momento e de qualquer lugar, sendo o maior de todos. Essa incerteza produz uma agonia e uma ansiedade sem-par, por isso pessoas submetidas a grave estresse social e/ou pessoal, muitas vezes, antecipam a sina que parece iminente, tirando a própria vida. A esquiva do medo e a necessidade de encontrar uma salvação deixam de ser racionais e tornam-se meramente instintivas. A luta caracteriza tanto uma reação quanto uma forma de entrega ao agressor, uma entrega que antecipa a “fatalidade”. A fuga acontece através da recusa consciente da vida,

pelo suicídio ou pela produção de neuroses e patologias. Se considerarmos o número de pessoas que não conseguem viver, trabalhar ou dormir sem estar sob os efeitos de ansiolíticos, reconheceremos facilmente o adoecimento social que resulta tanto do medo quanto da insegurança difusos. Para além desses sintomas sociais, o medo configura-se como dispositivo político, porque a “iminência do castigo” refreia as decisões e mantém um pacto mínimo de sociabilidade. Aliado à sua condição de irracionalidade, ele potencializa a violência como reação imediata à pressão e à ansiedade.

O ser humano nem sempre consegue agir de modo coerente cumprindo a palavra ou a promessa. A dissociação entre aquilo que pensamos e o que dizemos evidencia-se na dissimulação da ação. Passa-se a representar um comportamento por medo de assumir o que se pensa de fato. A incoerência ou dissimulação evidenciadas na incongruência entre o pensar, o falar e o agir decorrem da fraqueza de ânimo que, em última instância, não é outra coisa que o medo de se assumir diante da sociedade e agir livremente, por isso o soberano ou o Estado recorrem ao medo como dispositivo de controle e coerção social, como Hobbes já havia notado (2003, p. 119):

Porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo – coisa impossível de supor na condição de simples natureza, em que os homens são todos iguais, e juízes do acerto dos seus próprios medos.

O poder coercitivo exercido pelo medo regula a sociedade, mas não acaba com a violência, porque uma vez que alguns cidadãos se encontram fora da alça do poder, sua ação degenera-se em barbárie. A coerção exercida pelo medo não educa nem forma cidadãos justos, apenas atores sociais controlados pela força da lei, entenda-se, pelo medo iminente do

castigo. Uma vez que esse cidadão, independente do estamento social, entrevê uma possibilidade de ação livre de coerção, ele agirá da pior forma possível. Há dois exemplos inglórios dessa forma de comportamento: o primeiro, decorrente da greve dos policiais capixabas que durou 22 dias em fevereiro de 2017 e teve como algumas de suas consequências o saldo de 219 assassinatos e 200 estabelecimentos saqueados, além de prejuízos financeiros. O segundo exemplo não apenas é mais grave quanto qualificado: a decisão do senador Renan Calheiros (MDB/AL), em dezembro de 2016, de desobecer à decisão liminar do Supremo Tribunal que o afastava da presidência do Senado não só evidencia a fragilidade do sistema judiciário brasileiro quanto mostra que, livre do medo, as decisões nem sempre seguem a ética e a legalidade². A principal consequência desses comportamentos é a suposta naturalização de uma sociedade coercitiva, controladora e vigilante em que a liberdade civil se restringe, por um lado, pelas leis do Estado e, por outro, pelo medo da violência social. Historicamente, a tentativa de superar tanto o medo da violência quanto a insubordinação às leis estatais aconteceu mediante o fortalecimento das instâncias legítimas de poder, a saber: os três poderes do Estado moderno. Regular a vida social decorreria, nessa estrutura estatal, da harmonia entre a limitação do poder do soberano, a legislação coativa e coercitiva da vida dos cidadãos, sem estirpar a liberdade e sem deixá-los na condição de estado de natureza, e a disposição legal da pena para os transgressores através dos exercícios dos poderes legítimos. Ao mencionar os poderes legítimos, não se esqueça dos outros, os ilegítimos,

² *Greve da PM*. Disponível em <<https://www.gazetaonline.com.br/noticias/cidades/2018/12/greve-da-pm-teve-219-mortes-e-prejuizo-no-comercio-do-es-1014158815.html>> *Desobediência à decisão liminar do STF*. Disponível em <<https://g1.globo.com/politica/noticia/apos-desobedecer-liminar-renan-diz-que-decisao-do-stf-e-para-se-cumprir.ghtml>> Acessos em 4.9.2019.

que analisaremos posteriormente. Por ora, vejamos como se estruturam os poderes legítimos no moderno Estado de direito.

2. A distribuição dos poderes

Não há poder vacante no mundo; se quem de direito não o ocupa, outro o ocupará e o usará segundo seus interesses. Há uma ilusão corrente na sociedade brasileira: algumas pessoas afirmam não se interessar por política em virtude da corrupção ou qualquer outra causa, mas se esquecem de que não há vacância de poder. Vale dizer, se alguém não usa o poder de decisão política, outro decidirá em seu lugar. Nesse sentido, não há vacuidade ou neutralidade política. O poder está sempre em uso e disputa. Se alguém renuncia à participação política, melhor para quem exerce o poder, porque poderá decidir sem necessidade de representar aquele que se isenta da vida e participação política (*bíos politikós*). Na arena política, não há espaço para neutralidade, entenda-se, para fingir que o poder político não compromete, positiva e/ou negativamente, a vida de cada pessoa. Se alguém quer fugir da vida política, estará cometendo um suicídio de cidadania e passará a simples peça no tabuleiro das forças políticas. Não queremos induzir à ideia de uma disputa veemente e contínua na esfera pública. Pretendemos apenas mostrar como ela acontece. Há quem não reconheça na arena política uma luta de interesses e há quem julgue essa arena como um retorno às forças mais primitivas da instituição pré-social, como pensa Hobbes. Por outro lado, Charles-Louis de Secondat, Barão de Montesquieu (1689-1755), diverge da análise hobbesiana por considerar que “o desejo [humano primário de] se subjugarem uns aos outros não é razoável. A ideia de império e de dominação é tão composta, e depende de tantas outras ideias, que não seria ela que o homem teria em primeiro lugar” (Montesquieu, 2000, I, 2, p. 14). Ele destaca instituições anteriores à violência generalizada (*bellum*

omnia omnes), porque reconhece a limitação inerente ao sujeito, tanto na inteligência quanto nos conhecimentos e, além disso, aponta a instituição das leis como fato constitutivo de toda sociedade, desde as leis divinas e filosóficas às políticas e civis (Montesquieu, 2000, I, 1, p. 13):

O homem, enquanto ser físico, é, assim como os outros corpos, governado por leis invariáveis. Como ser inteligente, viola incessantemente as leis que Deus estabeleceu e transforma aquelas que ele mesmo estabeleceu. Deve orientar a si mesmo e, no entanto, é um ser limitado; está sujeito à ignorância e ao erro, como todas as inteligências finitas; quanto aos poucos conhecimentos que possuía, ainda está sujeito a perdê-los. Como criatura sensível, torna-se sujeito a mil paixões. Tal ser poderia, a todo instante, esquecer-se de seu criador; Deus chamou-o a si com as leis da religião. Tal ser poderia, a todo instante, esquecer a si mesmo; os filósofos advertiram-no com as leis da moral. Feito para viver na sociedade, poderia nela esquecer-se dos outros; os legisladores fizeram-no voltar a seus deveres com as leis políticas e civis.

O autor desloca a violência como fato primitivo em benefício do reconhecimento da anterioridade das leis. Se compararmos essa instituição da legalidade à condição do casal edênico, veremos que a violência emerge apenas depois da violação da lei: violar a ordem divina de não lançar mão do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal precede a violência entre os seres humanos. No caso, a lei divina precede a violência entre Caim e Abel. Nesse sentido, somente uma sociedade com leis comporta o reconhecimento da sua própria violação e infâmia. Uma sociedade anômala (sem leis), se é que houve em algum tempo, não produz violência, por ausência de critério de julgamento. Há violência quando os direitos legais não são respeitados. Por isso, Montesquieu afirma a primazia da instituição legal em relação à guerra generalizada. Ele compreende a humanidade como ser limitado, sujeito à ignorância e ao erro, dotado de inteligência finita, conhecimento parco, passível de

esquecimento e suscetível às paixões, logo necessitado de leis que o conduzam à sociabilidade. Para além das leis físicas invariáveis que nos dominam, há leis divinas, morais, políticas e civis, e nosso autor dedica-se à compreensão das últimas para equacionar uma sociedade razoável à vida humana. Uma sociedade anômala sequer poderia ter esse nome, visto que “a lei, em geral, é a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra; e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas casos particulares onde se aplica esta razão humana” (Montesquieu, 2000, I, 3, p. 16). A força da razão antecede a própria violência. A capacidade de racionalizar uma decisão mediante procedimentos legais evita a instituição da violência generalizada, por isso a necessidade primeira do ser humano é instituir leis. Elas não só limitam a violência entres os sujeitos quanto garantem os direitos das partes. A lei garante a liberdade, porque limita o uso abusivo do poder de um contra o outro. “Para que não se possa abusar do poder, é preciso que, pela disposição das coisas, o poder limite o poder. Uma constituição pode ser tal que ninguém seja obrigado a fazer as coisas a que a lei não obriga e a não fazer aquelas que a lei permite” (Montesquieu, 2000, XI, 4, p. 166-7). A legislação erige-se, portanto, como garantia das liberdades e como limite legal do uso do poder. Pensar uma sociedade desprovida de leis seria reduzir a humanidade a instintos mais ferozes. A lei limita o poder de um contra o outro, por isso institui a justiça na sociedade. Somente em uma sociedade anômala, os seres humanos se submeteriam à degradação de viverem sob o império do medo e da ameaça contínua proveniente de qualquer parte. A legislação, nesse sentido, garante a vida social de forma harmônica e razoável. Porém, como instituir um Estado de direito segundo leis que não apenas superem a lógica do medo, mas também limitem o abuso do poder da força bruta contra a vida do cidadão? Como limitar a violência sem recorrer à tentação da vingança

e da lei de Talião? Como instituir uma sociedade justa pautada na força da lei capaz de limitar o abuso de poder e de garantir a liberdade?

A liberdade somente existe na *pólis*. Essa afirmação é quase um axioma filosófico, porque um ser humano esquecido em uma ilha deserta não tem cidadania nem leis. Ele é uma besta como qualquer outra ou um deus. A liberdade manifesta-se apenas na condição da *pólis* graças à instituição da vida política, por isso será sempre uma liberdade política, como Montesquieu apresenta no décimo primeiro livro d'*O espírito das leis*. O isolamento do sujeito conduz, no máximo, às ações autorreferenciadas, ou seja, à vida segundo o desejo pessoal. No entanto, o sujeito não existe sozinho. Sempre existimos em sociedade, e esta só se reconhece mediante uma constituição legal. O reconhecimento do outro é a condição de resposta à célebre questão de Leibniz (1965, p. 602) – *pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien? (por que há algo e não o nada?)* – que nunca encontrou uma resposta mais equívoca que aquela heideggeriana ao optar pela primazia do nada em relação ao ser. Ao contrário, a pergunta foi fundamentalmente enviesada na assimilação heideggeriana, uma vez que, de fato, não há *algo*, ao contrário, há *alguém*. O argumento básico de Montesquieu aponta na direção da impossibilidade da cidadania fora da vida social. A constituição social decorre, diretamente, da instituição de leis que normalizem a vida entre cidadãos. A manifestação da subjetividade ou individualidade somente acontece na vida pública, porque fora da esfera pública, qualquer manifestação não passa de autismo social (*idiotês*, no sentido grego do termo), ou seja, manifestar as convicções fora da sociedade não altera o curso do mundo. A condição da vida humana plena implica, em primeiro lugar, a participação na sociedade desde sua forma elementar na família à máxima complexidade civil; em segundo, o reconhecimento da legitimidade constitucional e, em terceiro, o respeito aos poderes instituídos. Por isso,

a vida política não se resume à manifestação das vontades individuais no sentido do cuidado com o *mínimo eu*, o núcleo restrito de sociabilidade dentro de casa na vida privada, mas implica a sociabilidade em todas as suas formas e dimensões, cuja consequência é o alargamento do conceito de liberdade (Montesquieu, 2000, XI, 6, p. 165):

Não existe palavra que tenha recebido tantos significados e tenha marcado os espíritos de tantas maneiras quanto a palavra liberdade. Uns a tomaram como a facilidade de depor aquele a quem deram o um poder tirânico; outros, como a faculdade de eleger a quem devem obedecer; outros, como o direito de estarem armados e de poderem exercer a violência; estes, como o privilégio de só serem governados por um homem de sua nação, ou por suas próprias leis.

De todos esses conceitos, nenhum corresponde à compreensão do nosso autor. Depor o tirano, eleger o governo, recorrer à força ou criar um governo nacional não significam exata e plenamente a compreensão esperada. Montesquieu não exclui tais definições inicialmente, mas não se contenta com tão pouco. Ele distingue precisamente a independência e a liberdade. Aquela como a autodeterminação do desejo e do arbítrio. Esta, como instituto garantidor dos direitos e deveres sociais. Montesquieu explicita sua compreensão (2000, XI, 6, p. 166): “em um Estado, isto é, numa sociedade onde existem leis, a liberdade só pode consistir em poder fazer o que se deve querer e em não fazer o que não se tem o direito de querer.” A limitação não se refere ao querer por uma imposição legal, mas pelo reconhecimento de que a sociedade não subsistiria se se resumisse ao arbítrio das vontades individuais. Necessita-se, primeiramente, admitir a liberdade como o “poder fazer o que se deve querer”, o que equivale ao querer em acordo com a legislação. Tal querer será educado por uma relação direta com a lei social, pois a condição humana exige a sociabilidade em primeiro lugar. Não há cidadania no isolamento nem na

mera autodeterminação do querer. Esta seria apenas uma independência que não permitiria ao indivíduo entrar em plena relação com os demais, por isso “deve-se ter em mente o que é a independência e o que é a liberdade. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; e se um cidadão pudesse fazer o que elas proíbem ele já não teria liberdade, porque os outros também teriam este poder” (Montesquieu, 2000, XI, 6, p. 166). À medida que alguém se arrogasse o direito de agir em inconformidade legal, estaria instituindo o mesmo direito para todos os outros, e o fim dessa sociedade seria a anarquia. A sociabilidade implica o reconhecimento da liberdade constitucional por não haver vida fora dos limites da *pólis*. Uma vida em completo isolamento seria a ação de uma besta ou de um deus. A vida na *pólis*, ou vida política, implica necessariamente o reconhecimento constitucional das leis e dos outros como *socius inter pares*: como cidadãos em mesma condição de direitos e dignidade. Em virtude dessa sociabilidade, evidencia-se o sentido e a dignidade da liberdade política (Montesquieu, 2000, XI, 6, p. 166):

A liberdade política só se encontra nos governos moderados. Mas ela nem sempre existe nos Estados moderados; só existe quando não se abusa do poder; mas trata-se de uma experiência eterna que todo homem que possui poder é levado a dele abusar; ele vai até onde encontra limites. Quem diria! Até a virtude precisa de limites.

A liberdade constitui o princípio e o fim da vida política, pois a sociedade existe para garantir e fomentar a liberdade que somente se manifesta em seu interior. Aquela, porém, sofre continuamente o assédio do poder. Os poderosos nunca querem aceitar a limitação imposta pela vida social. Antes, desejariam estender ilimitadamente tanto o poder (*dominium*) quanto o uso (*usum*) da sociedade. É justamente nesse ponto que a limitação legal impede que os poderosos tiranizem a liberdade dos

cidadãos. A condição de liberdade não é a autodeterminação do eu, porque ninguém constitui sociedade nem vida no isolamento. A liberdade implica o reconhecimento necessário de luta pela liberdade cidadã. Na vida em sociedade, todos os seres humanos gozam de liberdade juntos ou todos permanecem escravos de forças tirânicas. Não há como ser livre em meio à escravidão dos *pares*. A escravidão não é um fenômeno atômico que despersonaliza determinados indivíduos. Se existem escravos em alguma sociedade é porque ela mesma é escravocrata e, ao mesmo tempo, escravizada.

A condição da vida livre implica o reconhecimento da liberdade de todos os cidadãos, porque vive-se sempre em sociedade. A luta pela liberdade política não se resume à busca individual, porque a condição da vida livre necessita do encontro *inter pares*, por isso, se alguém ainda não é livre, toda essa sociedade ainda está escravizada. A manifestação dessa liberdade torna-se patente aos olhos de todos, uma vez que “a liberdade política, em um cidadão, é esta tranquilidade de espírito que provém da opinião que cada um tem sobre sua segurança; e para que se tenha esta liberdade é preciso que o governo seja tal que um cidadão não possa temer outro cidadão” (Montesquieu, 2000, XI, 6, p. 168). A primeira condição da liberdade é a “moderação dos governos” que não se impõe pela gestão do medo, da ameaça ou da coação, e a segunda é a manutenção de uma condição em que “um cidadão não possa temer outro cidadão”.

Há duas formas de medo, retomando o debate anterior: aquela decorrente do governo que se manifesta na aplicação do poder sobre a vida da população e a outra, decorrente da violência entre os cidadãos. Uma sociedade pautada na violência impede a construção de relações razoáveis e saudáveis *inter pares* e produz ansiedade, insegurança e uso da força contra seus iguais. Onde há medo, não existe liberdade nem cidadania plena. Onde não se podem estabelecer relações confiáveis, nenhuma

sociedade consegue subsistir. Por isso, a instituição de poderes reguladores faz-se necessária a todo povo que se pretende uma sociedade de bem viver. Esses poderes também precisam ser regulados para que a força do Estado não esmague a cidadania. É justamente nesse ponto que necessitamos distribuir o poder para que seja possível uma vida digna. O moderno Estado de direito distribui o poder entre três instâncias: a executiva, a legislativa e a judiciária, que avalia a justa aplicação das leis com vistas a evitar que o poder do Estado viole a vida do cidadão. A concentração do poder em qualquer instância sempre permite a ação tirânica, e o mesmo se aplica à possível confusão ou união entre os poderes (Montesquieu, 2000, XI, 6, p. 168):

Quando, na mesma pessoa ou no mesmo corpo de magistratura, o poder legislativo está reunido ao poder executivo, não existe liberdade; porque se pode temer que o mesmo monarca ou o mesmo senado crie leis tirânicas para executá-las tiranicamente. Tampouco existe liberdade se o poder de julgar não for separado do poder legislativo e do executivo. Se estivesse unido ao poder legislativo, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos seria arbitrário, pois o juiz seria o legislador. Se estivesse unido ao poder executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor.

O legislador não goza do direito de executar a lei para que não torne a sua vontade uma norma para a sociedade, e o executivo também não pode legislar, pela mesma razão. O exemplo clássico dessa confusão encontra-se tanto em Creonte quanto em Hitler que se pretendiam legítimos legisladores. Em nossos dias, após a derrubada das torres gêmeas nos EUA em 11 de setembro de 2001, George W. Bush autoproclamou-se “comandante-em-chefe” das forças armadas com função de “presidente em tempo de guerra”, o que lhe facultaria o direito de determinar as ações das forças armadas, independente da anuência dos

outros poderes, constituindo, assim, o que Agamben nomeia *estado de exceção* (2004). Na Venezuela, em 2017, Nicolás Maduro dissolveu as faculdades básicas da Assembleia Nacional Constituinte (ANC), tornando-se detentor dos poderes executivo e legislativo³. Na conceituação de Montesquieu, ambos podem agir tiranicamente e, na linguagem contemporânea, ambos instauram um estado de exceção em que o executivo deteria o direito de ordenamento da força militar e de legislar. O que acontece com eles é a supressão dos direitos e a fusão de poderes. No caso de Bush, ele torna-se chefe imediato das forças armadas. No caso de Maduro, seria o executivo e o legislador.

Outra forma de abuso seria a identificação entre judiciário e legislativo ou executivo, cujo resultado seria, respectivamente, um judiciário legislante ou um judiciário com força opressora. De onde se reconhece a necessidade imperiosa de manter a distinção e a separação entre os poderes. A união dos poderes na mão de um príncipe resulta em tirania ou despotismo (Montesquieu, 2000, XI, 6, p. 169). O poder concentrado em uma mão sempre resulta em abuso, por isso somente a independência entre os poderes permite manter a liberdade política a salvo da força do Estado.

Essa independência torna-se necessária e possível graças à especificidade de cada poder. “O poder de julgar não deve ser dado a um senado permanente, mas deve ser exercido por pessoas tiradas do seio do povo em certos momentos do ano, da maneira prescrita pela lei, para formar um tribunal que só dure o tempo que a necessidade requer” (Montesquieu, 2000, XI, 6, p. 169). Os juízes deveriam, segundo a descrição, ter funções temporárias, porque a manutenção do poder conduz

³ *Os usos do poder*. Disponíveis em <www.forte.jor.br/2009/03/24/diferencas-entre-bush-e-obama-no-papel-de-comandante-em-chefe> e <www.oglobo.com/mundo/assembleia-constituente-de-maduro-anula-parlamento-da-venezuela-21720724> Acessos em 5.9.2019.

a possíveis corrupções. A vitalidade do tribuno pode tornar o uso do poder demasiado pessoal (uso patrimonialista do poder), o que descaracteriza tanto a função quanto os interesses para os quais foi delegado. Por sua vez, o poder legislativo não pode cooptar a aplicação da lei. Apenas o executivo pode aplicá-la e cabe, ao outro, averiguar a justeza dessa aplicação. Enquanto, ao legislativo, compete legislar de forma que represente a vontade daqueles que lhe delegaram a função (Montesquieu, 2000, XI, 6, p. 171): “o corpo representante tampouco deve ser escolhido para tomar alguma decisão ativa, coisa que não faria direito, mas para fazer leis, ou para ver se foram bem executadas aquelas que fez, coisa que pode muito bem fazer e, até mesmo, só ele pode fazer bem”. Criar e averiguar a aplicação das leis cabe aos legisladores, mas não lhes compete aplicar leis, para que não se torne um poder tirânico. Eles representam a vontade popular à medida que transformam aqueles anseios em leis para o benefício daqueles que lhes delegaram a representatividade. Não representarão legitimamente o povo se lhe viram as costas; antes, têm o dever de realizar assembleias para chegar às deliberações, de modo que atendam às opiniões e aos interesses separados de cada parcela da sociedade (Montesquieu, 2000, XI, 6, p. 172). Por sua vez, ao poder executivo compete agir quase instantaneamente e, muitas vezes, sem um precedente legal que oriente a ação. Caberá a esse executivo a sensatez de decidir segundo a legislação ou de forma a executar aquilo que seria plausível segundo as leis. Além disso, ele detém a faculdade de impedir algumas iniciativas do legislativo. Aquilo que conhecemos como direito de veto. Este não significa poder de legislar, apenas vetar aspectos de uma legislação considerada impertinente. Da mesma forma, “se o monarca participasse da legislação com poder de decidir, não haveria mais liberdade. Mas, como é necessário, no entanto, que participe da legislação

para se defender, é preciso que tome parte nela com a faculdade de impedir” (Montesquieu, 2000, XI, 6, p. 175).

O equilíbrio entre os poderes decorre da moderação entre as forças, o que é possível graças à especificidade do judiciário (Montesquieu, 2000, XI, 6, p. 172): “dos três poderes dos quais falamos, o de julgar é, de alguma forma, nulo. Só sobram dois; e, como precisam de um poder regulador para moderá-los, a parte do corpo legislativo que é composta por nobres é muito adequada para produzir este efeito”. Este não apenas modera a aplicação da lei pelo executivo quanto limita a autoridade do legislador para que não legisle à forma de Talião, porque a lei é um instrumento de justiça e garantia da liberdade política e não um exemplar da força e do poder do Estado sobre a vida do cidadão. Quando a lei sobe à condição de força imoderada ou irrazoável, torna-se irritante e legítima as injustiças, mas, antes que tal aconteça, cabe ao judiciário limitar a força da lei em sua aplicação. E como o poder nunca fica vazio nem inerte, os poderes do Estado dispõem-se à consecução e resolução das demandas da sociedade: “eles são obrigados a avançar, serão obrigados a avançar concertadamente” (Montesquieu, 2000, XI, 6, p. 176). A moderação, o acerto e a independência são os princípios para que os poderes, de fato, realizem na sociedade aquilo para o que existem. Entre os três, não há um maior ou acima dos demais. Existem apenas funções e disposições específicas à consecução do fim comum: a instituição da sociabilidade mediante a superação do medo e da lógica da força.

A possibilidade de haver vida humana digna depende, em primeiro lugar, da *bíos politikós*, de uma vida política plena, porque nenhuma vida subsiste no isolamento. Em segundo lugar, a sociabilidade não pode se pautar pela violência e pelo jogo de forças que difundem o medo e pervertem as relações. A sociabilidade depende, irrenunciavelmente, do governo da lei, tanto na limitação da força e do poder quanto no resguardo

da liberdade cidadã, porque não existe liberdade fora da vida política. A liberdade política constitui a condição fundamental da vida que se pode dizer humana, por isso requer participação e compromisso na gestão e desenvolvimento da sociedade. Em terceiro lugar, o ser humano não nasce determinado pelas leis da natureza a ser sempre o mesmo, por isso a condição para uma vida humana digna precisa ser construída e recriada a cada dia na sociedade. Ser humano equivale, nesse sentido, a ser cidadão. O humano não se define pelo fenótipo humanóide, mas pela condição política capaz de garantir condição de vida digna. Quem renuncia à cidadania perde completamente sua condição mínima de humanização. Aqueles que vivem nas ruas e/ou se alimentam dos restos da sociedade sequer são contabilizados nos sentidos dos governos, porque não atingem a condição mínima de humanidade. Por isso, se queremos uma vida em sociedade, não basta lutar pelos próprios interesses, porque uma sociedade que admite condições sub-humanas ou escravistas, permanece irremediavelmente uma sociedade escravizada. O medo proveniente da criminalidade fragiliza a condição de cidadania e restringe a liberdade. A força do Estado que se ergue contra o próprio cidadão depõe a condição mínima de humanidade. Criar a condição humana depende da superação da lógica da força e da supressão da gestão social pelo medo, senão permaneceremos todos sob a tutela do poder bruto sobre a vida nua, ou seja, sob o domínio do biopoder.

VI

A constituição do biopoder 1

1. Da legalidade ao uso da força

HaShoah não foi um ato isolado, pois permanece como modelo político ocidental. Le Pen ridiculariza-a dizendo se tratar de um “detalhe”. Outros desconhecem a história e dizem não haver dúvidas de que foi um movimento de esquerda. Em ambos, reconhece-se a cegueira por não desejarem enxergar a realidade. *HaShoah* (a catástrofe) não se reduz à morte de, aproximadamente, 6.000.000 (seis milhões) de judeus na Segunda Guerra, porque a Alemanha nazista produziu 21.000.000 (vinte e um milhões) de mortos, e os soviéticos, 26.000.000 (vinte e seis milhões), aproximadamente. As Coroas Ibéricas produziram, entre 1492 aos meados do século XVII, aproximadamente, 70.000.000 (setenta milhões) de mortes no Novo Mundo (Todorov, 2003, p. 191).

Minimizar *HaShoah* não é ignorância, é projeto político. Apagar a memória e destruir a identidade das vítimas resulta do sincero e secular projeto político ocidental de responder aos genocídios com o esquecimento. Não há como ouvir as vozes das vítimas nem do século passado nem do dezoito, porque a decisão política silencia as vozes das vítimas. O Ocidente (digo, os políticos que comandam nações ocidentais) não se contenta em destruir os corpos dos inimigos. Ele também apaga a memória social daqueles que foram assassinados. Obviamente que há resistência, e sempre houve, mas esses exemplos indicam como a força do biopoder se torna biopolítica e não se reduz a exterminar pessoas, mas precisa igualmente destruir a memória das vítimas. A catástrofe não resulta de um acaso, mas de uma decisão política dos Estados que

destroem as vidas e ainda pretendem eliminar a memória dos assassinados. Esse não é apenas mais um projeto político, mas o projeto central dos criminosos que não se contentam em matar os corpos. Eles querem também apagar a memória e transferir a responsabilidade do crime para a própria vítima que seria responsável pelo mal de existir, por isso os criminosos não apenas precisam eliminá-la, mas banir sua memória da sociedade.

No Brasil, a ditadura não matou apenas os que tiveram seus corpos eliminados do mundo dos vivos. Ela continua sua luta contra a memória e a história. Além dos 434 mortos e desaparecidos políticos entre 1946 e 1985, existem aqueles que não suportaram o horror como forma de vida, como Frei Tito, retratado em *Batismo de sangue*, de Helvécio Ratton (2006) e como tantas mulheres retratadas em *Mulheres e militância*, de Ingrid Faria Gianordoli-Nascimento *et alii* (2012). A produção da catástrofe (*HaShoah*) não terminou com o advento da vida democrática. Hoje ela se tornou paradigma político como *necropolítica*, que se alastra nos corpos dos 20.000.000 (vinte milhões) de refugiados africanos até 2016 e 4.000.000 (quatro milhões) de refugiados venezuelanos¹.

A catástrofe (*HaShoah*) permanece como modelo biopolítico, cujo fim não é a vida dos cidadãos, mas a recusa dos indesejados mediante a *necropolítica*: política da morte, que analisaremos após compreendermos a força do biopoder. Essa expressão caracteriza um novo modo de uso do poder. Antes, analisamos a força do medo frente ao Estado e à violência, cuja resposta teria aparecido na divisão dos três poderes, segundo

¹ As informações elencadas nestas páginas encontram-se, respectivamente, em Holocausto (*HaShoá*) <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Holocausto>> Lista dos mortos desaparecidos na ditadura militar brasileira <https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_mortos_e_desaparecidos_pol%C3%ADticos_na_ditadura_militar_brasileira> filme *Batismo de sangue* <<https://www.youtube.com/watch?v=yReipFhABDU>> e Refugiados, segundo a ACNUR <<https://www.acnur.org/portugues/onde-estamos/africa/>> Acessos em 9.9.2019. Além da referência ao livro de Ingrid Faria Gianordoli-Nascimento, Zeidi Araújo Trindade e Maria de Fátima de Souza Santos, *Mulheres e militância: encontros e confrontos durante a ditadura militar*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

Montesquieu. No entanto, na passagem do século de Montesquieu ao vinte, o uso do poder se redesenhou no Ocidente. A política deixou de cuidar das massas humanas para exercer o poder sobre os corpos diretamente. Surge aí o modelo do biopoder: a força do Estado passa a ser dirigida à vida do cidadão. A população deixa, de certa forma, de ser o objeto primeiro da política, e o domínio dos corpos efetiva-se em todos os segmentos. A redescrição do poder estatal passa do domínio populacional ao controle dos corpos, inspirado no *panopticon* (visão completa) de Jeremy Bentham (1748-1832). O Estado não deixa a população esquecida, ao contrário, passa a controlar os corpos de cada cidadão através das estruturas sociais. O poder do Estado deixa de ser abstrato e geral para se tornar individualizado e perpétuo, porque enquanto houver corpo, ele permanecerá sob o domínio do poder. Na *Letter I* de 1787, Bentham apresenta a *Idea of the Inspection Principle* (1995, p. 32-3²):

Para dizer tudo em uma palavra, será considerado aplicável, creio que, sem exceção, a todos os estabelecimentos, nos quais, dentro de um espaço não muito grande para ser coberto ou comandado por prédios, várias pessoas devem ser mantidas sob inspeção. Não importa quão diferente, ou mesmo oposto ao objetivo: *seja punir o incorrigível, guardar o insano, reformar o cruel, restringir o suspeito, empregar o ocioso, manter o desamparado, curar o doente, instruir o voluntário* em qualquer ramo da indústria, ou *treinando a crescente corrida no caminho da educação*: em uma palavra, seja aplicada aos propósitos de *prisões perpétuas na sala da morte ou prisões para confinamento antes do julgamento, ou casas penitenciárias ou casas de correção, ou casas de trabalho, ou fábricas, ou casas de loucos, ou hospitais ou escolas.*

² Bentham (1995, p. 32-3): “To say all in one word, it will be found applicable, I think, without exception, to all establishments whatsoever, in which, within a space not too large to be covered or commanded by buildings, a number of persons are meant to be kept under inspection. No matter how different, or even opposite the purpose: whether it be that of *punishing the incorrigible, guarding the insane, reforming the vicious, confining the suspected, employing the idle, maintaining the helpless, curing the sick, instructing the willing* in any branch of industry, or *training the rising race* in the path of education: in a word, whether it be applied to the purposes of *perpetual prisons in the room of death, or prisons for confinement before trial, or penitentiary-houses, or houses of correction, or work-houses, or manufactories, or mad-houses, or hospitals, or schools*”.

A principal mudança operada pelo sistema *panopticon* é a instituição do poder epidérmico, vale dizer: o poder deixa de atuar de forma geral e massiva para se efetivar no uso do corpo de cada indivíduo. O Estado deixa de lidar com populações, no sentido geral e massivo do termo, para domesticar, adestrar, controlar e, inclusive, escolher a hora para eliminar os corpos que se tornaram inúteis ou indóceis. O poder do Estado assenta-se na vigilância dos corpos através das instituições sociais. O corpo torna-se o lugar da política através do emprego do poder, por isso inaugura-se o tempo do *biopoder*. O Estado exerce seu poder sobre os corpos nus dos indivíduos à medida que “mantém a inspeção” dos corpos. A manifestação do poder desloca-se da figura dos atores políticos do Estado para se efetivar nas relações sociais presentes nas prisões, campos de trabalho, fábricas, hospícios, hospitais, escolas, etc. Deixa-se de temer a figura do soberano – o representante do poder máximo do Estado – e passa-se à subordinação dos corpos mediante a força das instituições tanto na manutenção da vigilância quanto na punição.

A vigilância aliada à possibilidade da punição domestica os corpos e evita a rebeldia dos insubmissos, porque “é, ao mesmo tempo excessivo e muito pouco [útil] que o prisioneiro seja observado sem cessar por um vigia: muito pouco, pois o essencial é que ele se saiba vigiado; excessivo, porque ele não tem necessidade de sê-lo efetivamente” (Foucault, 2011, p. 191). O poder manifesta-se na *microfísica do poder* à medida que controla, vigia, disciplina e orienta os atos individuais. Saber-se vigiado controla mais efetivamente comportamentos e decisões que uma presença ostensiva da força militar. A vigilância difunde-se na sociedade como o antigo olho divino onisciente que captava cada atitude do indivíduo em qualquer

lugar. A liberdade individual torna-se a matéria central de exercício do biopoder capilarizado do Estado à medida que molda o corpo disciplinado através da biopolítica (Foucault, 2011, p. 191):

A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituem as disciplinas. (...) as “luzes” que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas.

O uso efetivo do poder não termina nesse ponto, porque, quando os corpos não se submetem à vigilância e dominação, precisam ser eliminados do mundo dos vivos. A vida e a morte tornam-se as matérias centrais da política contemporânea. O Estado passa a decidir quem pode viver e quem deve morrer. As tragédias dos séculos dezesseis e vinte não são resultados fortuitos. As mortes de setenta milhões de indivíduos no Novo Mundo (século dezesseis) e cinquenta milhões na *HaShoah*, aproximadamente, além dos milhões de refugiados ao redor do mundo, não resultam do acaso ou do destino, mas de decisões políticas e econômicas dos donos do poder. A política ocidental especializou-se em produzir vidas domesticadas ou sacrificáveis e eliminar vidas indóceis ou inúteis, conforme as classificações políticas. A brutalidade de Juan Ginés Sepúlveda, evidente no *Democrates alter* ao comparar os povos originários da América aos “macacos” frente aos europeus, não desapareceu, ao contrário, a barbárie política ocidental insiste em repetir sua ignomínia e evidenciar não apenas o medo e a vigilância, mas principalmente o terror como método biopolítico nas palavras de Adolf Hitler ao futuro major Joseph Hell, em 1922 (*apud* Fleming, 1987, p. 17):

Assim que eu realmente estiver no poder, minha primeira e mais importante tarefa será a aniquilação dos judeus. Tão logo eu tenha o poder de fazer isso, eu terei forcas construídas em fileiras – na Marienplatz em Munique, por exemplo, tantas quantas o tráfego permitir. Então os judeus serão enforcados indiscriminadamente, e eles continuarão pendurados até federem; eles ficarão pendurados lá tanto tempo quanto os princípios da higiene permitirem. Assim que eles tiverem sido desamarrados, o próximo lote será enforcado, e assim por diante da mesma maneira, até que o último judeu em Munique tiver sido exterminado. Outras cidades farão o mesmo, precisamente dessa maneira, até que toda a Alemanha tenha sido completamente limpa de judeus.

Palavras pronunciadas em 1922 que se tornaram decisão política em 1933, e tamanha brutalidade não permite comentários. Ao ser nomeado *Führer und Reichskanzler* (líder e chanceler do *Reich*), Hitler efetivou seu projeto político. Parte de sua biografia (*Mein Kampf*) escrita durante sua prisão em 1924 não revela a crueldade de um homem mentalmente perturbado nem possuído por demônio ou qualquer outro princípio patológico. Ao contrário, sua biografia revela com clareza verbal o projeto do futuro *Führer* que identifica um projeto político preciso: por um lado, a certeza de usar o poder sem nenhum limite contra quem quer que fosse e, por outro, a decisão de recorrer à morte como método político. Ele não apenas anuncia sua decisão, mas a transforma em dispositivo político, ou melhor, em *necropolítica*. Snyder precisou esse ponto com clareza (2016, p. 16 e 18):

“A natureza desconhece limites políticos”, escreveu Hitler. “Ela põe forma de vida neste mundo e os deixa livres no jogo pelo poder”. Como política era natureza, e natureza era luta, não havia pensamento político possível. Essa conclusão era uma formulação extremada de um lugar-comum do século XIX segundo o qual as atividades humanas podem ser entendidas como manifestações biológicas. [...] resgatar o pecado original da espiritualidade judaica e restaurar o paraíso de sangue. Como o *Homo sapiens* só pode sobreviver por

meio do assassinato racial sem limites, o triunfo judaico da razão sobre o impulso representaria o fim da espécie. O que uma raça precisava, pensava Hitler, era de uma “visão de mundo” que lhe fizesse triunfar, o que significava, em última análise, ter “fé” na sua própria missão natural.

O ruído dessas palavras não será maior que o silêncio de milhares de pessoas. Não há como negar as decisões políticas subjacentes às palavras do *Führer*. Não apenas como discurso, mas enquanto palavras que efetuarão uma configuração política radical naquele século. Algo semelhante encontra-se na recusa dos europeus em reconhecer a humanidade dos povos originários no século dezesseis. Não obstante a ação do Papa Paulo III no Breve *Sublimis Deus* afirmar a existência da alma e, conseqüentemente, a humanidade daqueles povos³, a política europeia não diferiu em nada e produziu, no decurso do século dezesseis, aproximadamente, setenta milhões de mortos. Tanto a situação dos povos originários quanto das vítimas da HaShoah atestam a radicalidade das decisões políticas que produziram esses eventos. Em ambas se reconhece a naturalização do poder contra supostos “males” biológicos. Advoga-se a *necessidade natural* como requisito político, como se a natureza determinasse qualquer necessidade política. Com isso, transforma-se o discurso político em necessidade. Ademais, retorna-se à condição pré-social em que a luta pelo poder encontra-

³ Breve *Sublimis Deus* de 2.6.1537 <https://it.cathopedia.org/wiki/Sublimis_Deus> Acesso em 9.9.2019: “Nós, que, embora indignos, exercemos na Terra o poder de Nosso Senhor Jesus Cristo e buscamos com todas as forças trazer para a nossa proteção as ovelhas do rebanho do Senhor que estão fora dele, consideramos, que os índios são verdadeiramente homens e que, de acordo com o que fomos informados, não apenas são capazes de entender a fé católica como desejam muitíssimo recebê-la. Definimos e declaramos que os ditos índios e todas as demais pessoas que possam ser descobertas mais tarde por cristãos não devem de modo algum ser destituídas de sua liberdade ou da posse de sua propriedade, mesmo que estejam fora da fé de Jesus Cristo, e que eles podem e devem, livre e legitimamente, gozar de sua liberdade e da posse de sua propriedade, nem devem eles de maneira alguma ser escravizados; e, se acontecer o contrário, que a ação seja anulada e não tenha efeito”. Versão latina: “Nos igitur qui eiusdem Domini Nostri vices, licet immeritis, gerimus in terris, et oves gregis sui nobis commissas, quae extra eius ovile sunt, ad ipsum ovile toto nixu exquirimus. Attendentes Indos ipsos, utpote veros homines, non solum Christianae Fidei capaces existere, sed ut nobis innotuit, ad fidem ipsam promptissime currere. Ac volentes super his congruis remediis providere, praedictos Indos et omnes alias gentes ad noticiam Christianorum imposterum inventuras, licet extra Fidem Christi existant sua libertate ac rerum suarum dominio privatos, seu privandos non esse. Imo libertate et dominio huiusmodi, uti et potiri, et gaudere, libere et licite posse, nec in servitutem redigi debere. Ac si secus fieri contigerit irritum et inane”.

se na arena social. A *naturalização da luta* legitima o uso da força contra aquele que estaria em lugar de inimigo político. Em terceiro lugar, o *mesianismo político* justificaria as formas extremas de resgate do pecado social. A suposta missão divina delegada a uma pessoa tornaria benéfica sua ação corretiva na sociedade. Por fim, advogar o resgate da pureza de sangue não apenas depende da crença na superioridade racial, mas pressupõe um arianismo social, uma raça branqueada e pura capaz de resgatar o “pecado do sangue ferido por impureza”. No Brasil, nada mais explícito que a luta secular pela ideia de um povo branco sem mistura indígena ou africana. O discurso de branqueamento e desindigenação não é outra coisa que ilusão da superioridade racial. Ambos se revelam na redução das políticas de inclusão social e na eliminação das reservas territoriais dos povos indígenas.

Há um lugar comum nas políticas implementadas nos séculos dezesseis e vinte, a saber: a criminalização e a responsabilização da vítima. No primeiro caso, tanto os povos originários quanto os africanos foram “destituídos” de sua dignidade pessoal, pois foram assimilados à condição bestial, conforme destacamos n’A *idolatria como operador político nas Américas* (Marques e Silva, 2020, p. 251-73). No segundo, as vítimas foram transformadas em *inimigos internos* do Estado e, nessa condição, dizer que era necessária uma *solução final* foi apenas um pleonasmo criminoso. Essa longa introdução à questão do biopoder, tanto no Velho quanto no Novo Mundo, era necessária para justificar a mudança do paradigma do poder estatal centrado nos atores públicos em direção à nova forma de exercício do poder: (i) o biopoder como paradigma da força, (ii) a biopolítica como paradigma de gestão social e (iii) a necropolítica como gestão do controle social através do terror. Neste estágio, a política assume uma face cruel não só por determinar quem nasce, mas também quando e quem deve morrer.

2. O medo e o terror como ideologia?

A necropolítica será desenvolvida em outro momento por se tratar de um conceito ímpar proveniente de Achille Mbembe (1957⁴). No momento, consideraremos o biopoder (o paradigma da força) e a biopolítica (a gestão social pelo Estado). Nosso excuro parte de Hannah Arendt (1906-1975), analisando a lógica da força no Estado. Passaremos por Michel Foucault (1926-1984) para compreendermos a redução do humano à economia e chegaremos a Giorgio Agamben (1942), pontuando os dispositivos de desumanização. Por que essa constituição? Ou, por que esse excuro de pensamento?

A resposta está delineada, pelo menos em parte. A compreensão moderna do poder lida, por um lado, com a lógica do medo, segundo Maquiavel e Hobbes e, por outro, com a teoria da limitação e do equilíbrio dos poderes, segundo Montesquieu. Porém, essa balança perde o prumo à medida que a pretensão de poder do Estado torna-se ou assume a face totalizante. O uso do poder totalizante conduz à subordinação de todo cidadão à tutela do Estado e o conseqüente controle de tudo e de todos pela força estatal. Tal controle seria viável, segundo Bentham, através da manutenção da vigilância completa (*panopticon*) sobre os indivíduos, que outra coisa não é que a secularização da noção de onisciência divina. A primeira consequência desse *panoptismo* transformou a presença e a ação do Estado no século vinte em necessidade social. À medida que aconteceu a identificação entre natureza e política, não havia mais condição para o

⁴ Não é sem propósito recordar a *tanatocracia* instaurada aos 11 de dezembro de 1963 na cidade de Antares segundo Érico Veríssimo (*Incidente em Antares*. 20ª reimpr. São Paulo: Cia. Letras, 2006, II, 53, p. 363): “A senhora quer falar? Nesta nossa pequena tanatocracia existe a mais absoluta liberdade de pensamento e palavra, coisa hoje em dia rara na chamada América Latina. (...) Hoje em dias as pessoas prezam mais os objetos do que os outros seres humanos. (...) Os moços não só esperam que os velhos morram, como até desejam que isso aconteça o mais depressa possível. É a uma lei da vida. Assim, para as pessoas de idade como nós, morrer não é apenas uma fatalidade biológica como também uma espécie de *obrigação social*”.

pensamento político, porque este seguiria a regra das leis naturais, e toda decisão não passaria de mera execução da necessidade. Cada decisão política reduz-se à submissão à natureza, e a necessidade política transforma-se em subordinação às necessidades do Estado. O Estado naturalizado transforma a história em submissão às forças cegas da natureza.

A biologia, o arianismo e o darwinismo social fariam a seleção de quem deveria viver e quem mereceria morrer. A eugenia social transforma-se em projeto político tanto no controle do território quanto na seleção das vidas que mereceriam ser vividas. Nesse processo, novamente, Hitler foi pioneiro na formulação de um conceito biopolítico extremo: o território como espaço de vida e de morte (*Lebensraum und Todesraum*). A politização do território elimina as presenças indesejadas e produz o saneamento populacional. A demarcação territorial não significa apenas posse, mas permissão de quem pode viver e quem deve ser afastado de alguma zona ou espaço social. O território enquanto campo não é outra coisa que aquilo que garante ou consome a condição de vida humana. O campo tornou-se o paradigma da gestão dos corpos mediante a vigilância completa. A consequência foi a emergência do campo como lugar para aqueles a quem a cidade estava fechada. O trabalho enquanto religião moderna completou a díade do poder: o campo de trabalho não se reduz à concentração ou confinamento de corpos, porque corpos improdutivos oneram o Estado. O gueto ainda ocupava uma dimensão ou espaço da cidade. O campo, no entanto, produz a limpeza ou assepsia da cidade à medida que afasta os corpos indesejados e funda uma forma de sociabilização produtiva, porque o campo é o lugar de trabalho, tanto que, no portal de Auschwitz, lia-se: *Arbeit macht Frei* (o trabalha liberta ou o trabalho produz liberdade). Começando com o romance de Lorenz Diefenbach (1873), o estudo de Auguste Forel (1920) em que há na versão

francesa – *le travail durante libre!* – até o *slogan* da República de Weimar (1928) e o uso do dístico pelo Partido Nazista (1933), o campo de trabalho torna-se o lugar predileto da política, à medida que libera o Estado da responsabilidade de alimentar os corpos e os transforma em fonte de lucro. O campo torna-se o primeiro paradigma biopolítico moderno, porque seu uso determina o lugar e a utilidade dos corpos. Não são quaisquer corpos a ocupá-lo. O campo destina-se tão somente aos corpos dóceis e úteis. Se não cumprem essa condição, podem ser eliminados, porque nesse espaço já não existem pessoas (*Menschen*), apenas figuras (*Bildung*). O campo é “espaço sem povo” (Agamben, 2008, p. 91):

Em 1937, durante a celebração de uma reunião secreta, Hitler formula pela primeira vez um conceito biopolítico extremo, que é necessário comentar. Referindo-se à Europa centro-oriental, ele declara que precisa de um *volkloser Raum*, de um espaço sem povo. Como compreender esta singular formulação? Não se trata simplesmente de algo parecido com um deserto, de um espaço geográfico desprovido de habitantes (a região a que ele se referia era densa de povos e nacionalidades diferentes). Designa, isso sim, uma intensidade biopolítica fundamental, que pode pesar sobre qualquer espaço, e por meio da qual os povos se transmutam em população e as populações em muçulmanos. O que o *volkloser Raum* nomeia é o motor interno do campo, entendido como máquina biopolítica que, uma vez implantada em um espaço biopolítico absoluto, o transforma em espaço biopolítico absoluto, ao mesmo tempo *Lebensraum* e *Todesraum* [espaço de vida e espaço de morte], no qual a vida humana passa a estar além de qualquer identidade biopolítica atribuível. A morte é, nesse ponto, um simples epifenômeno.

O campo desterritorializa e desidentifica o indivíduo. Desterritorializa, porque não há uma escolha entre viver ali ou noutra lugar. Aquele é o único espaço de confinamento que lhe resta, da mesma forma que os milhões de refugiados no Chifre da África (Somália, Djibuti, Etiópia e Eritreia) e os povos originários “encurralados” em minúsculas

reservas. Somente no Chifre da África morreram por fome 260.000 (duzentas e sessenta mil) pessoas em 2011. Em 2017, havia 20.000.000 (vinte milhões) de pessoas à beira da inanição, segundo a ONU, dos quais 7.300.000 (sete milhões e trezentos mil) apenas no Iêmen. A fome não é negra. Ela é decisão biopolítica de eliminar os indesejados.

A versão atual dos campos de concentração sequer garante o alimento à manutenção do corpo. Nesses novos campos, simplesmente deixa-se morrer. No Brasil, as reservas dos povos originários reduzem-se quase que somente a territórios descontínuos no Norte. A pressão do agronegócio e da mineração reduz contínua e crescentemente os territórios e a perda dos idiomas, da cultura e das tradições nativas⁵. Além de desterritorializar a terra, o campo desidentifica o corpo por não haver qualquer relação de pertença ou construção humana naquele lugar. O campo de trabalho não é uma habitação, mas a destruição de tudo o que seria habitável. Os povos nativos tornaram-se populações acossadas pela migração e, enquanto migrantes desterritorializados e desidentificados (sem nenhuma relação com a terra), tornaram-se “muçulmanos” (alguém desprovido de qualquer esperança de vida), porque “a vida humana passa a estar além de qualquer identidade biopolítica atribuível”. Essa vida não tem mais qualquer relação política ou territorial. Ela torna-se banal. Viver ou morrer não muda mais nada. O vivente apenas padece a fome até o limite de sua exaustão. Morto, estaria em melhor condição. Essa condição deixou de ser humana há muito tempo. O campo esvazia a vida tornando-a indiscernível da morte. Os milhões de migrantes dispersos pelo mundo atualmente e os povos originários acossados pela fome e pela carência de território não diferem daqueles que viviam nos campos de trabalho

⁵ Informações disponíveis em <<https://www.acnur.org>> sobre a África e sobre os povos originários no Brasil <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>> Acesso em 10.9.2019.

nazista, exceto pela certeza de que morrerão de fome. Aqueles ainda tinham direito à raça que perpetuava a agonia do viver. Nessa outra condição, não há debate político, não se luta sequer pela vida. O alheamento da realidade e a difusão do medo, transformado em terror, inviabilizam a capacidade de ver o mundo. A morte torna-se uma libertação possível por ser a condição última e extrema de qualquer individualidade. A expressão de Hölderlin em *In lieblicher Bläue* (1958) – “*Leben ist Tod. Und Tod ist auch ein Leben* (Vida é morte. E morte é também uma vida)” –, se não fosse trágica, seria justa, porque esse paradigma biopolítico interdita a condição de vida e de morte. A brutalidade do biopoder culmina na indistinção entre viver e morrer. O biopoder constitui-se, assim, como o paradigma político atual (Albino, 2013, p. 432):

Os regimes totalitários não se limitam apenas em inviabilizar o homem do campo político, vai além, destrói a vida privada pela solidão, porque é abandonado em todos os sentidos, instituindo o sentimento de não pertencimento ao mundo. Homens isolados são impotentes, enquanto que homens solitários perdem seu eu, sua própria *condição humana*. Em resumo, o totalitarismo se manifesta pela combinação de solidão e vigilância, cada vez mais intensos sobre os indivíduos que perdem a confiança em qualquer coisa. Em outras palavras, não estaria o Estado, no atual contexto histórico, usando como antes, no totalitarismo, o medo e o terror como ideologia?

Não há somente o medo e o terror. A solidão, a vigilância e a desconfiança destroem a condição humana de participação política. Nessas condições, não há como alguém agir politicamente. A fuga torna-se a única opção predominante, inclusive na forma extrema. O suicídio acontece tanto fisicamente, como *summus malum*, quanto politicamente, com a descrença na vida política e a reclusão da cidadania reduzida à individualidade. A morte da vida política acontece por decisão política. Ela

não veta a participação política, mas torna-a ineficaz. A cidadania é reduzida à individualidade à medida que a participação é inoperante. A vida privada ocupa o primeiro plano da existência; a vida pública perde cidadania e o cidadão passa à condição de mero indivíduo. O problema torna-se gritante, porque o terror passa a operar em duas formas: tanto no medo dos grupos armados, as milícias, quanto na vigilância estatal mediante a defensoria pública. O medo se generaliza. Teme-se sem saber, exatamente, a quem, ou seja, se se teme mais às milícias ou ao Estado. “O medo é um atrativo mórbido, já dizia Arendt, que atrai o interesse das massas e inspira levantes arbitrários ou o surgimento de *salvadores da pátria*” (Albino, 2013, p. 433). Crer qualquer messianismo político não constitui mais que uma “saída desesperada”, porque a vida política já foi destruída pela lógica do medo e do terror e através dos dispositivos de solidão, vigilância e desconfiança.

A generalização da desconfiança destrói a ilusão de participação popular no poder e a força representativa dos partidos políticos. Por isso, Hitler ocupou-se de condenar os partidos em 1934 através da instauração do monopartidarismo. Outro aspecto radical da ação do poder totalitário encontra-se na tolerância silenciosa e na indiferença generalizada da população em relação à vida política. Desses aspectos resultam a despolitização da sociedade e o descrédito institucional. As consequências imediatas são a indiferença quanto a tudo, mascarada como desinteresse, além da neutralidade em relação à vida pública, da competição generalizada por alcançar um cargo no governo e ficar a salvo da força do Estado, da hostilidade em relação às diferentes compreensões de mundo e da autoexclusão da participação ativa na política. Esses dispositivos somente se efetivam porque existe um medo da violência organizada que se torna uma arma do Estado para eliminar quem discorda dessa política.

Essa violência preludia o desejo de domínio e submissão mundial de tudo à lógica do Estado (Arendt, 2012, p. 439-509).

Outro aspecto não menos relevante cabe à lógica do conhecimento que, segundo essa forma de poder, encontra-se centrada nas mãos do Líder que “sempre teve e sempre terá razão”. Essa crença supostamente livra os seguidores da responsabilidade de pensar, porque a verdade estaria na palavra do Líder. “A máquina que gera, organiza e dissemina as monstruosas falsidades dos movimentos totalitários também depende da posição do Líder” (Arendt, 2012, p. 520). A manipulação das informações e do conhecimento em geral serve à manutenção da realidade e distancia as pessoas da realidade efetiva das decisões políticas. Produzir “monstruosas falsidades” contra os ditos “inimigos objetivos” do sistema serve para os desacreditar e tornar o domínio dos corpos mais eficaz e completo. Difunde-se ainda a imagem mitificada desse Líder como se fosse infalível quando, na verdade, o que se esconde é “o seu cinismo moral e a sua crença de que tudo é permitido repousando na sólida convicção, de que tudo é possível” (Arendt, 2012, p. 526). O uso da força do conhecimento para produzir as razões que justifiquem as ações do Estado objetiva manter “o absoluto monopólio do poder e da autoridade por parte do Líder” à medida que a verdade torna-se apenas a versão narrada pelo Estado. Há o escondimento das verdadeiras razões com o único fim de evidenciar apenas o discurso do Líder como verdade plena. A bem da verdade, esse dispositivo do escondimento falseia a consciência até de quem o crê, porque “o verdadeiro poder começa onde o segredo começa” (Arendt, 2012, p. 542).

A manipulação das informações difundidas pelo Estado torna o real um simulacro, porque apenas o Estado tem acesso às informações e passa a falsear os relatórios e a minimizar os escândalos do poder. Nessa lógica do poder, “todas as ordens serão sempre obedecidas” não por serem

verdadeiras ou justas, mas graças à dissolução da resistência e à sistemática desacreditação pública dos conhecimentos e opiniões divergentes. Outro dispositivo é a dissolução das estruturas do Estado criando uma aparente confusão (Arendt, 2012, p. 547), quando, na verdade, o Estado deixa de existir e passa a ser confundido com a figura do Líder. Essa aparente confusão serve para obstaculizar o reconhecimento da concentração total do poder nas mãos apenas do Líder mediante o descrédito dos poderes legislativo e judiciário. Todo esse percurso procura mitificar o Líder e desacreditar todas as instâncias paralelas de participação política. Cada gesto dele precisa ser mimetizado, imitado pelos seus seguidores, ainda que sejam gestos completamente torpes. O mimetismo político livra o seguidor de pensar as consequências políticas de seus gestos e, como um Eichmann revivido, abre mão de pensar e escolhe deliberadamente apenas obedecer (*gehorsam*: conferir a excelente análise de Lopes, 2019, p. 79-91). Tudo isso culmina na retórica da mentira completa sobre o real e no uso do poder pelo Estado (Arendt, 2012, p. 552):

Mentir ao mundo inteiro de modo sistemático e seguro só é possível sob um regime totalitário, no qual a qualidade fictícia da realidade de cada dia quase dispensa a propaganda. Na fase que antecede o poder, os movimentos não se podem dar ao luxo de esconder a esse ponto os seus verdadeiros objetivos – afinal, ao que eles visam é inspirar organizações de massa.

A mentira (em nosso tempo, as *fake news*) entra para o jogo político com estatuto de plena cidadania, porque não se pretende outra coisa que o poder e este, a qualquer custo. A retórica do poder esconde inclusive os limites da barbárie, porque o regime precisa se instaurar. Uma vez no poder, depõem-se as máscaras, e o jogo passa à propaganda contra os “inimigos objetivos” que foram criados apenas para justificar uma suposta

luta pela justiça, como a dita luta contra o terrorismo em nosso tempo. Não estamos minimizando os riscos de ataques terroristas, mas precisamos reconhecer que não existe terrorismo apenas da parte das forças paralelas e de grupos de extermínio. Os ataques denominados terroristas ao Bataclan aos 13 de novembro de 2015 deixaram 130 mortos e mais de 360 feridos e foi reivindicado pelo “grupo terrorista Daesh (Estado Islâmico)”. Então, como podemos classificar as dezenas de mortos pela polícia francesa a 17 de outubro de 1961 quando três mil argelinos saíram às ruas de Paris reivindicando independência? Classificaremos como terrorismo a morte de 27 mil soldados franceses no Argel que combatiam a luta por independência? Então, que nome se atribui às 300 ou 400 mil pessoas mortas no Argel pelo exército francês? Ademais, 3 milhões de argelinos foram enviados para “campos de reagrupamento”, sendo a população total de 10 milhões à época. Novamente, a pergunta retorna: quem são os terroristas? Em 2017, no Brasil, foram mortos pela polícia 5.114 pessoas, com média diária de 14 pessoas; no mesmo período, houve 60.018 casos de estupro, com média diária de 164,4, sendo pouco mais de dez por cento dos que registraram queixas na polícia, e houve ainda 63.880 vítimas fatais de mortes violentas, com média diária de 175 vítimas. Por que recorrer à retórica da cordialidade brasileira, senão para mascarar a realidade da violência brutal e gritante em nosso país?⁶

A mentira sistemática não é um recurso apenas dos regimes totalitários, mas uma forma dos países ditos democráticos vitimizarem-se diante das consequências de seus ataques a todas as hostes divergentes que, imediatamente, classificam como “inimigos objetivos”. Eis a atitude

⁶ Paul Balta, *Ombres et lumières de la révolution algérienne* (1 de novembro de 1982), disponível em <<https://www.monde-diplomatique.fr/1982/11/BALTA/37021>> a análise das relações franco-argelinas em <<https://pt.euronews.com/2012/12/20/as-relaces-delicadas-entre-franca-e-argelia>> e o Atlas da violência 2018, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) <<http://www.ipea.gov.br>> Acessos em 11.9.2019.

recorrente no Brasil sempre que se trata de criminalizar os assassinados e reforçar o negacionismo da ditadura militar do século passado. Criar um relato suficientemente claro que impute a responsabilidade pela violência à própria vítima constitui a melhor forma de autodefesa e, no Brasil, essa retórica estende-se às vítimas do racismo, aos assassinados, às estupradas, aos povos originários violentados e a todos que o Estado pretende eliminar da vida social. Não apenas transfere a responsabilidade, mas justifica, aparentemente, a reação desmedida e violenta contra os grupos divergentes. A desqualificação moral dos supostos inimigos equivale à retórica da onisciência do Líder, da necessidade de obediência inquestionada e da lógica do segredo sobre a realidade factual. Enfim, os regimes totalitários não suportam nenhuma forma de verdade, porque a condição para esconderem a barbárie e a violência depende da ignorância generalizada dentro da força mortal dos campos e do revisionismo histórico (Arendt, 2012, p. 582):

Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degenerado.

Os campos não existiram apenas na zona de poder nazista e bolchevista. A França da *igualdade, liberdade e fraternidade* também os reproduziu na Argélia. Sem pensar nas milhares de pessoas confinadas no Chifre da África em decorrência das condições de violência física e econômica. No Brasil, não precisamos de campos, porque a própria lógica dos campos se generalizou dentro das cidades, dos hospícios e das

penitenciárias⁷. As pessoas não valem mais que um projétil, e a irreflexão produz não apenas a violência quanto legítima e reafirma a lógica da força nas relações sociais. A reificação (a saber, a transformação da personalidade humana em simples coisa) produz tanto a morte dos corpos quanto a estupidez moral nos espectadores que assistem à escalada da violência como processo normal da vida cotidiana.

A naturalização da violência torna as políticas públicas ineficazes e generaliza o descrédito da população em relação aos governos. Desde o emprego dos campos pelos nazistas até os nossos dias, a principal diferença encontra-se no fim das barreiras físicas da violência. O Estado e a população parecem anestesiados e insensíveis à violência à medida que cresce a sensação de insegurança e impunidade. O absolutismo do Estado hobbesiano ainda era capaz de concentrar o uso da força na mão do Estado. Os Estados democráticos assistem à difusão da violência desresponsabilizando-se pela segurança pública e, conseqüentemente, multiplicamos as câmeras, porteiros armados, inspeção dos corpos e seguros de toda espécie, mas não superamos com isso a escalada da violência. Apenas admitimos nossa aparente impotência no presente estado das relações sociais. A lógica da violência nos campos de concentração estava em *desumanizar*, tornando o corpo de cada indivíduo um simples “material humano supérfluo” ou um aglomerado de reações biológicas dispostas em múltiplas formas de uso e exposição e, hoje, *desumanizar* significa simplesmente esquecer que milhares de crianças e

⁷ Não obstante o negacionismo da violência estatal, houve campos de concentração no Brasil tanto durante a Segunda Guerra Mundial, mediante as políticas de submissão às forças do eixo que saiu vencedor, <<https://observatorio3setor.org.br/noticias/tempos-obscuras-brasil-tinha-campos-de-concentracao-na-2a-guerra-mundial/>> e <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53927273>> quanto mediante a proibição de migração interna de pessoas famintas provenientes, sobretudo, do Nordeste e que foram confinadas até a morte no Ceará desde o ano de 1932 <<https://www.archdaily.com.br/br/922979/conheca-os-campos-de-concentracao-brasileiros-que-aprisionavam-vitimas-da-seca>> Outrossim, a política de extermínio praticada nos hospitais psiquiátricos analisados por Daniela Arbex em *Holocausto brasileiro* (São Paulo: Geração, 2013) e as chacinas nos presídios nacionais, onde exemplos não faltam como em *Tropa de Elite 2*.

suas vidas estarão submissas ao controle das milícias que as transformarão em mulas do tráfico (Arendt, 2012, p. 588):

O verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele ao esquecimento. No mundo concentracionário mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito. Uma pessoa pode morrer em decorrência de tortura ou de fome sistemática, ou porque o campo está superpovoado e há necessidade de liquidar o material humano supérfluo.

No Brasil, essa lógica esconde-se sob o *slogan* – *bandido bom é bandido morto* – que foi bem trabalhada pelo herói de mentira – Capitão Nascimento – em *Tropa de Elite 1* e *2*⁸: o suposto herói não se contentava apenas em capturar criminosos e conduzi-los aos cuidados do Estado. Não, ele mesmo se transformava na lei de *quem pode viver e quem deve morrer* quando subia os morros para estabelecer a paz. O final *glorioso* do primeiro relato culmina com a identificação entre a força e a lei: a captura do criminoso, seguida de sua execução sumária e, no segundo filme, a chacina em Bangu contra todo direito humano. A vida de pessoas marginalizadas torna-se, na retórica desses filmes, vida sacrificável, e o Estado, mediante a atuação da milícia e da polícia, elimina a violência pelo assassinato de indesejáveis. “Justifica-se” a morte do marginalizado pela ação heroica do policial e o esquecimento da responsabilidade social do Estado em promover políticas públicas. Tal como o *Coringa*, de Todd Phillips, *Tropa de elite 1* e *2* desoneram o Estado da obrigação de promover políticas públicas pelo extermínio dos indesejados.

⁸ Os filmes *Tropa de Elite 1* (2007) e *2* (2010) de José Padilha, além de descortinarem o conluio entre Estado e máfia na constituição de milícias, produz a narrativa heroica do policial violento contra o bandido.

O esquecimento como recurso de produção do horror não existiu apenas nos campos. Quantos e quais são os nomes dos milhares de vítimas elencadas no Atlas da violência do IPEA? Jamais saberemos! Não por impossibilidade de acesso aos arquivos, mas por desinteresse pela vida eliminada. A violência não elimina apenas o que morre, mas produz traumas sociais. Ela elimina a memória daquele que foi esquecido pelo mundo dos vivos. As histórias da vítima desaparecem à medida que seu nome conta apenas como estatística social. Viola-se o direito à memória à medida que se destróem os registros da história pessoal. Entre um ser humano e um mosquito, ambos morrem como se não tivessem existido, porque a carne humana tornou-se supérflua, simples moeda de troca com abundante reposição. A poesia de Elza Soares explica essa reificação humana (2002): “a carne mais barata do mercado / é a carne negra vai de graça pro presídio / e para debaixo do plástico / e vai de graça pro subemprego / e pros hospitais psiquiátricos.” A reificação do ser humano permite, de certa forma, a desconstrução do respeito mínimo à cidadania e a dissolução das relações sociais. Dela decorre ainda a vida no limbo, ou seja, a condição daquele que não sabe a razão nem o porquê de haver nascido, e menos ainda, não dispõe de razões para continuar vivo. Entre a vida e a morte instaura-se um hiato que torna o indivíduo não só indiferente à política, mas indiferente em relação a si mesmo e à própria história. Ele desconhece e despreza sua história como algo que não conta se está presente ou se já foi eliminado do mundo dos vivos. O alheamento em relação à história dos outros conduz tanto ao esquecimento de si mesmo quanto ao reconhecimento da escala da violência como realidade natural. O contrário serve como melhor antídoto ao terror, ou seja, quem reconhece a história que nos reúne no fluxo da humanidade jamais se contenta com a violência contra qualquer indivíduo. Não basta sobreviver como os ratos no esgoto, porque a história sempre ensinou que há espaço e condição para

a vida digna de todos, enquanto a força dos totalitarismos insiste em reduzir a admirável complexidade humana ao esquecimento (Arendt, 2012, p. 589):

Não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte. Jamais pode ser inteiramente narrado, justamente porque o sobrevivente retorna ao mundo dos vivos, o que lhe torna impossível acreditar completamente em suas próprias experiências passadas. É como se o que tivesse a contar fosse uma história de outro planeta, pois para o mundo dos vivos, onde ninguém deve saber se ele está vivo ou morto, é como se ele jamais houvesse nascido.

A narração de si jamais se completa no mundo dos vivos, pois a memória perpetua a liberdade e resgata a dignidade. A impossibilidade da narração emerge quando o real ultrapassa o fictício, isto é, quando a brutalidade do terror torna-se crível aos olhos dos outros. Destruída a história de um povo, eliminar os corpos não faz a menor diferença, porque não haverá memória de quem existiu. Por isso, os regimes totalitários recusam-se a reconhecer o passado e devotam tudo ao esquecimento. A negação dos erros do passado não decorre do desconhecimento, mas da decisão de apagar a memória de quem existiu. A destituição da memória pelo esquecimento do passado torna o presente condição única e necessária para ser suportado como início intempestivo e supostamente necessário. A recusa do passado atinge tanto aqueles que lutam por se defender das barbáries que perpetuaram quanto aqueles que insistem em negar a barbárie do passado. Exemplos emblemáticos encontram-se em *Holocausto: Judeu ou Alemão?* de Siegfried Ellwanger Castan (1928-2010), *Hitler: culpado ou inocente?* de Sérgio de Oliveira e *Os Protocolos dos Sábios de Sião*, prefaciado por Gustavo Barroso, que em seu

antisemitismo defendem a política hitleriana ao mesmo tempo que acusam a responsabilidade dos Judeus pelo que houve. Felizmente, são obras e autores condenados pelo Supremo Tribunal Federal por diversos crimes (2003). O esquecimento do passado não é outra coisa que decisão política. Nesse sentido, só faltaria alguém negar que não há violência nem ditadura no Brasil. Uma expressão dessa natureza somente poderia vir de alguém que foi responsável por apertar o gatilho contra o rosto das vítimas.

Os campos de concentração não têm a mesma forma e dinâmica, segundo Arendt. Alguns são como o Limbo: destinam-se a afastar os indesejáveis (refugiados, apátridas, marginais e desempregados) da vida social. Outros, como o Purgatório, excluem os corpos da vida social e os empregam como força de trabalho. “O Inferno, no sentido mais literal, é representado por aquele tipo de campos que os nazistas aperfeiçoaram e onde toda a vida era organizada, completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento possível” (Arendt, 2012, p. 591). A disposição da política totalitária suprime, em primeiro lugar, a pessoa jurídica, desprovido os seres humanos de cidadania. Os traços mínimos de civilidade são retirados, e a brutalidade torna-se a tônica política. Sem personalidade jurídica, o ser humano torna-se mero feixe de reações biológicas desnacionalizado e posto como fora da lei. Essas duas condições instauram-no na máxima vulnerabilidade frente ao poder instituído. Enquanto fora da lei, qualquer violência que sofrer não terá a quem recorrer, porque estaria, de certa forma, na condição de *homo sacer* (aquele que pode ser sacrificado sem culpa ou delito). Em segundo lugar, produz-se a morte da pessoa moral do homem através do esquecimento e da destruição ética de sua história, do abafamento da palavra das famílias, dos amigos e da constituição da vítima como adversário político. O resultado desses processos constitui os “cadáveres vivos” (Arendt, 2012, p.

594-9), e a impossibilidade de reação torna-se a nota principal da política. A perda da personalidade jurídica e moral reduz aquele que era um ser humano a coisa sob a força-de-lei do Estado.

O lado mais atroz dessa dinâmica não se encontra, primeiramente, na maldade do Líder, mas no fato de um Estado legalizar essa condição. A legalidade da violência e da força-de-lei contra o cidadão destrói a própria natureza do Estado, porque derroga-se da condição de guardião das liberdades constitucionais e torna-se legitimador da violência instituída. O mal torna-se radical à medida que o Estado (aquele que era responsável por limitar a violência e administrar a justiça) dispõe, intencionalmente, da violência como forma de condução política. A manutenção da vigilância preconizada por Bentham torna-se, sob a ótica do Estado totalitário, dominação dos corpos e emprego da força bruta como veículo de produção da obediência civil. O estarecimento deve-se ao fato de o Estado legitimar e praticar a violência como forma política predominante e legal. A legitimação da violência, a banalização do uso da força e a reificação dos corpos não somente destroem a independência dos três poderes quanto os coloca a serviço da vontade do *Führer*. Cada estrutura do Estado permanece apenas como burocratização da violência e instância capaz de minimizar as reações sociais frente à barbárie. Qualquer manifestação pública torna-se irrisória e trata-se logo de desmoralizá-la como afronta às instituições estatais e civis. A burocracia e a legislação do Estado voltam-se contra os direitos dos cidadãos, inclusive o direito de manifestar opinião discordante. A imposição do silêncio e a instauração da censura visam criar uma nova narrativa mitificada sob o rótulo de história oficial que não passa de proibição da divergência e supressão de direitos democráticos. Obviamente, tudo isso não acontece ostensivamente de uma vez nem Estado algum se declara totalitário. Essas práticas se difundem quando o Líder do Estado deseja ser obedecido e quer concentrar o poder total em

suas mãos. A perversão do Estado chega à crueldade de condenar a pessoa (se é que ela ainda existe) à escolha entre “matar e matar”, isto é, constitui o dilema na escolha de quem deve morrer e quem pode morrer. A planificação da vida sob o Estado reduz o indivíduo a mero vestígio de humanidade, pois resta apenas uma morfologia sem nenhuma capacidade de resposta humana (Arendt, 2012, p. 600):

A consciência do homem, que lhe diz que é melhor morrer como vítima do que viver como burocrata do homicídio, poderia ainda ter-se oposto a esse ataque contra a pessoa moral. O mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas. Ante a alternativa de trair e assim matar os seus amigos, de mandar para a morte a esposa e os filhos, pelos quais é em todos os sentidos responsável, quando até mesmo o suicídio significaria a matança imediata da sua família — como deve um homem decidir? A alternativa já não é entre o bem e o mal, mas entre matar e matar. Quem poderia resolver o dilema moral daquela mãe grega, a quem os nazistas permitiram escolher um dos seus três filhos para ser morto?

O cinismo moral cobre a face da crueldade quando dispõe esses dilemas a outrem. Apenas aqueles, cuja estupidez moral atingiu o mais alto grau, podem pensar a violência e sua apologia como forma de governo. Sim, um Estado que defende a violência deixou de ser um Estado democrático há muito tempo. O uso da violência equivale a retornar ao estágio pré-social em que a força predomina sobre a racionalidade, em que o poder deixa de ser refletido para se tornar simples domínio e onde o ser humano não passa de coisa a ser controlada por quaisquer meios, inclusive a morte. A defesa da violência legitima a força como meio de controle social e instaura a barbárie da lei do mais forte, retornando à luta de todos contra todos (*bellum omnia omnes*). Além de eliminar e neutralizar os corpos dos indivíduos, a política totalitária, depois de destruir as personalidades

jurídica e moral dos opositores, precisa impedir a emergência da individualidade. Esta seria o recurso derradeiro e desesperado daquele que rejeita se submeter à força totalitária. A antiutopia expressa no romance *1984* de George Orwell (1949) traduz perfeitamente a dinâmica do poder totalitário nos *slogans* que permeiam a narrativa: *guerra é paz, liberdade é escravidão, ignorância é força*, e o melhor de todos, depois de *liberdade é escravidão, dois e dois são cinco*.

Orwell desmascara a retórica totalitária que emprega os paradoxos linguísticos como forma de convencimento. O discurso aparentemente *non-sense* tão usual no Brasil em nossos dias visa claramente impedir a capacidade compreensiva e o discernimento dos absurdos subjacentes à realidade que escondem. Ademais, o tipo de discurso *dois e dois são cinco* revela a completa supressão da lógica nas relações sociais. A deposição da sensatez e a recusa de compreender razões diversas revelam a incapacidade do totalitarismo de lidar com a diferença. Afirmações dessa natureza pretendem, única e exclusivamente, impedir o emprego da reflexão moderada e sensata, capaz de equacionar a vida social. Finalmente, a ameaça à individualidade atinge sua perfeição quando o amor entre as pessoas precisa ser destruído, pois seria o sentimento mais revolucionário e inconformista de qualquer sociedade. Por isso, o poder totalitário aprecia tanto o confinamento de pessoas, não apenas para reificar seus corpos, mas para manter o espetáculo da violência e incutir o medo a quem se expõe ou confronta o Estado.

Eis o exemplo lapidar de Hitler expresso ao major Joseph Hell em 1922: construir forcas para exibir os corpos dos judeus em espetáculo enquanto permitessem as normas sanitárias. Além do uso dos corpos para supressão da vida, o totalitarismo tem necessidade de teatralizar a justiça que julga fazer: “*os judeus serão enforcados indiscriminadamente, e eles continuarão pendurados até federem; eles ficarão pendurados lá tanto*

tempo quanto os princípios da higiene permitirem.” A prática totalitária tem apreço pelo espetáculo e, não por acaso, os julgamentos são o melhor exemplo disso. Tanto o julgamento de Sócrates na Grécia quanto o julgamento de Eichmann em Jerusalém não passam de teatro da justiça a serviço das forças dos Estados totalitários. Conviria analisar detidamente esses julgamentos, entre outros, como os espetáculos criados em torno do Nazareno e de Sadam Hussein, onde fica patente a recusa de qualquer justiça e audiência dos réus. Nesses e noutros casos, a justiça torna-se mero espetáculo para o delírio daqueles que fazem da força um modo de governo. O poder totalitário não recorre à imparcialidade da justiça justamente por ausência de estatura moral, por isso criam recorrentemente tribunais de exceção não para julgar, apenas para teatralizar a justiça e ridicularizar as figuras patéticas dos juízes. Estes são aclamados pela orda como heróis, enquanto fecham os olhos à posta justiça que realizam. O problema não é julgar, mas julgar para satisfazer anseios de milicianos (Arendt, 2012, p. 602):

O ato de matar a individualidade do homem, de destruir a sua singularidade, fruto da natureza, da vontade e do destino, a qual tornou-se uma premissa tão auto-evidente para todas as relações humanas que até mesmo gêmeos idênticos inspiram certa inquietude, cria um horror que de longe ultrapassa a ofensa da pessoa político-jurídica e o desespero da pessoa moral. É esse horror que dá azo às generalizações niilistas que afirmam, com certa plausibilidade, que todos os homens são essencialmente animais. A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem.

A destruição da individualidade principia a derrocada da própria humanidade. A singularidade e/ou a individualidade são destituídas da

vontade pessoal e subordinadas à lei cega do destino. A política passa a tratar a violência como necessidade e destino. O direito e a pessoa jurídico-moral deixam de existir à medida que se destroem as condições mínimas de cidadania. Eleva-se a animalidade ao primeiro plano da vida em sociedade, e a humanidade é degradada pela destruição da individualidade. Uma espécie de volta à natureza processa-se à medida que o humano identifica-se apenas com suas necessidades primárias – nutrição, proteção e reprodução – que tornam-se as buscas instintivas e primitivas para a conservação da espécie. Reduzido às necessidades primárias, o humano reconcilia-se com uma antinatureza, porque perde todo e qualquer lastro cultural. A supressão da cultura e de suas dimensões simbólicas confina aquilo que era humano às necessidades meramente animais. A naturalização não passa de animalização do humano, ou melhor, realiza o processo final de desumanização. Identificando-o à natureza, nem a cultura nem qualquer direito vigorarão. Antes, desprovido da cultura, torna-se incapaz de julgar moralmente o desenvolvimento social e, nessa condição, tanto a vida quanto a morte passam a ter o mesmo valor, no sentido equivalente àquele poetizado por Hölderlin: “*Leben ist Tod. Und Tod ist auch ein Leben* (Vida é morte. E morte é também uma vida).”

Destruídas as condições mínimas de humanidade, o poder totalitário não tem mais com que se preocupar. Não se trata mais de seres humanos (*Menschen*), mas apenas de figuras (*Bildung*) passíveis de serem livremente eliminadas por não pertencerem mais ao mundo dos vivos graças à ausência completa dos direitos e de distintivos culturais. Esse processo não naturaliza o humano, reaproximando-o da dignidade e da grandeza pretérita; antes, desnatura-o ou conforma uma antinatureza incapaz de processar qualquer sentido da vida em sociedade. Nem o indivíduo nem a sociedade sobrevivem nessa condição. Aquele, por sua completa desumanização e desindividualização, torna-se massa. Esta,

reduzida pela destruição completa de estruturas e órgãos capazes de agrupar e gerenciar a vida humana no Estado, fica à mercê do poder estatal. Nessa condição, o poder do Estado derroga a lei da História e da Natureza para assumir seu lugar. Tanto o certo quanto o errado tornam-se meras manifestações do poder do Líder transformado em lei para o Estado. Essa lei derroga os direitos constitucionais e conforma a conduta humana diretamente submetida ao poder. Enfim, o Estado assume o poder que cabe unicamente à História e à Natureza: “em outras palavras, a lei de matar, pela qual os movimentos totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como lei do movimento mesmo que conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio” (Arendt, 2012, p. 617). A submissão de toda a humanidade ao poder do Estado não é outra coisa que a instituição final do horror como plano de governo, ou seja, da lei de matar como direito do Estado. Essa prerrogativa configura o Estado como agente primeiro da necropolítica: a política que determina o tempo e a condição da morte dos próprios cidadãos. Enquanto instituição necropolítica, o Estado não apenas transforma o horror em método político quanto o institui pela prática do terror (Arendt, 2012, p. 618):

O terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea. Como tal, o terror procura “estabilizar” os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história. Esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do “inimigo objetivo” da História ou da Natureza, da classe ou da raça. Culpa e inocência viram conceitos vazios; “culpado” é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às “raças inferiores”, quanto a quem é “indigno de viver”, quanto a “classes agonizantes e povos decadentes”. O terror manda cumprir esses julgamentos, mas no seu tribunal todos os

interessados são subjetivamente inocentes: os assassinados porque nada fizeram contra o regime, e os assassinos, porque realmente não assassinaram, mas executaram uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior. Os próprios governantes não afirmam serem justos ou sábios, mas apenas executores de leis; teóricas ou naturais; não aplicam leis, mas executam um movimento segundo a sua lei inerente. O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História.

O terror, como execução da lei de um movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade, elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as “partes” em benefício do “todo”. A força sobre-humana da Natureza ou da História tem o seu próprio começo e o seu próprio fim, de sorte que só pode ser retardada pelo novo começo e pelo fim individual que é, na verdade, a vida de cada homem.

Malgrado a indelicadeza de um extrato tão longo, julgamos melhor conservar a fórmula precisa da autora. Ela define o terror como lugar político no século XX mediante os seguintes termos: a livre propagação das leis da Natureza ou História já anunciadas indica o predomínio da “lei de matar”, a necropolítica, como decisão desse Estado, cujo método é a estabilização humana. Esta depende da classificação de parte da população como “inimigos objetivos”, além da seleção daqueles que devem morrer. A coerção do direito à vida e à liberdade baseia-se nos conceitos de classe e raça especificando raças superiores e inferiores por estratificação social, aqueles que são indignos de viver e quem será eliminado do meio. Outra dimensão do terror visibiliza-se na prática de julgar guiados pelos interesses próprios e pela execução de sentenças pronunciadas por tribunal superior. Os tribunais no Estado totalitário servem apenas para legitimar a aplicação de sentenças e instituir o cumprimento da lei pela lei. Ela deixa de ser instrumento de justiça para se efetivar como “lei do

movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História”. A barbárie totalitária não é inocente, porque engolfa o Estado e mascara-se atrás das leis. O problema é que o Estado usa a instituição judiciária e legislativa para legitimar o uso da força direta contra os corpos ou, na expressão de Agamben, o poder soberano e a força bruta sobre a vida nua. Os corpos sob a ação do Estado não se destinam ao bem-estar individual, mas à instrumentalização com vistas ao fim proposto, a saber, a fabricação da humanidade. A parte serve ao todo, e qualquer discordância seja supressa. O corpo serve ao Estado como a parte ao todo, e, tudo o que não se enquadra, elimina-se. O Estado totalitário funda outra lógica temporal: dissolve o passado pela destruição da memória, suprime o futuro pela dissolução da esperança e mergulha tudo no fluxo do presente, como se houvesse sempre um novo começo sob domínio estatal. O presentismo inviabiliza a compreensão do fluxo histórico a longo prazo, e a unicidade do presente cinde a consciência de desenvolvimento e construção da sociedade e da individualidade.

A perversão desse Estado destrói a vida a ponto de distanciar o próprio indivíduo de si mesmo: “viver a sós pode levar à solidão; isso acontece quando, estando a sós, o meu próprio eu me abandona. Os que vivem sozinhos sempre correm o risco de se tornarem solitários, quando já não podem alcançar a graça redentora de uma companhia que os salve da dualidade, do equívoco e da dúvida” (Arendt, 2012, p. 636). O isolamento produzido pelo Estado é capaz de dualizar a autocompreensão entre o equívoco e a dúvida e gerar uma solidão tão maior que dissocia o eu de mim mesmo, isto é, o Estado produz a esquizofrenia sob a lógica do terror. O eu torna-se desidentificado pelo tempo: à medida que não reconheço minha história (sem passado) nem tenho esperança no porvir (nem futuro), perco-me na trama do presentismo sem qualquer sentido ou projeto pessoal. A ação do Estado não destrói somente os corpos

submetidos à fábrica de cadáveres, mas o próprio psiquismo de quem ainda permanecer com vida. Essa esquizofrenia atinge as estruturas básicas da autocompreensão tanto pela produção de “máquinas desejanter”, no sentido dado por Deleuze e Guattari, quanto pela construção do “homo oeconomicus” que analisaremos sob a ação de dispositivos de poder, à luz de Michel Foucault, Giorgio Agamben e Achille Mbembe, na segunda parte capítulo.

VII

A constituição do biopoder 2

Onde menos percebemos, a vida ganha formas inéditas. Entre liberdade e controle mostra-se o espaço da vida digna de ser vivida. O biopoder continuamente esquarterja os espaços interiores e procura estabelecer novas configurações de dominação. A liberdade também, qual artifício da criatividade individual, renova-se e luta pela fuga permanente frente aos dispositivos de poder. Porém, nem toda forma de vida alcança a ventura de colocar-se fora das estruturas férreas do poder. Ele sempre situa o peso da condição humana sob as amarras históricas das relações com o Estado, a saber: a relação consigo em busca de autorrealização; a relação com o outro, na construção dialógica e na produção do espaço social; a relação com o Estado, na construção da *bíos politikós*, não apenas nos limites do Estado, mas para além do próprio Estado. Essa *bíos politikós* não se resume nem deve ser identificada apenas com o espaço produzido pelo moderno Estado de direito, porque há outras tantas formas de viver sem o domínio estatal e, melhor, para além dos domínios do Estado. A vida política, no sentido pleno do termo, não pode ser reduzida à vida estatal moderna, porque há tantos aspectos da vida moderna que sequer seriam equacionados nesse Estado. Ele apenas manifesta uma possibilidade de vida em sociedade, ao mesmo tempo em que limita e controla radicalmente todas as formas de vida. O moderno Estado de direito não passa de uma configuração possível da *bíos politikós*, entenda-se: uma configuração limitada e limitante da vida. Ademais, esta não deveria ser formatada sob o Estado, porque o espaço público moderno constitui apenas uma forma de manifestação da vida política, ao passo que

essa vida precisa continuamente ser reinventada para que o ser humano alcance sua condição de pleno desenvolvimento. O problema encontra-se justamente nesse ponto, porque o Estado moderno não fomenta o pleno desenvolvimento humano, ao contrário, ele tornou o controle da vida, em todas as suas formas, o principal objeto de sua política. A livre disposição e reinvenção da vida constitui o ponto nodal da ação política moderna, tanto pela administração do terror como método político, segundo Hannah Arendt, quanto pela subordinação dos corpos aos dispositivos de controle, segundo Michel Foucault e Giorgio Agamben.

1. Foucault e os dispositivos de controle

Não é algo simples datar uma mudança de consciência política. Afinal, o processo de construção discursiva e política que pode caracterizar um novo momento político não se resume a um momento ou fato isolado facilmente identificável. Porque o movimento de desenvolvimento histórico e político constitui-se através de um processo gradativo de construção de novos referenciais que emergem apenas progressiva e lentamente à medida que a adequação política de uma decisão vai se consolidando a ponto de constituir um novo paradigma de gestão política. No entanto, é possível caracterizar alguns momentos decisivos que se constituem, por vezes, no arco de um século ou mais, como mudança de um paradigma de governo. Por isso, se quisermos entender o desenvolvimento biopolítico da sociedade contemporânea, precisamos alinhar o panoptismo de Jeremy Bentham (1748-1832) à teoria populacional de Thomas Robert Malthus (1766-1834). Enquanto aquele pensou o controle dos corpos através da vigilância ativa pelo Estado administrativo, este equacionou políticas demográficas de natalidade sob o controle da economia política em *An Essay on the Principle of Population* (1798). Bentham e Malthus não somente pensam as condições políticas

modernas, mas propõem o controle dos elementos políticos, a saber, da *bíos politikós* pelos dispositivos administrativos do Estado moderno. Nesse momento, a vida, em todas as suas formas e manifestações, torna-se o principal objeto político do Estado moderno.

A naturalidade e espontaneidade da vida passam a ser controladas pela política estatal, e a melhor forma de determinar esse controle é através da gestão da natalidade e dos dispositivos de controle da vida social. O Estado toma como principal objeto político os princípios da natalidade e os dispositivos sociais de controle da ação individual. O poder deixa de ser aplicado às estruturas ou classes sociais e passa a ser administrado direta e pontualmente à vida de cada indivíduo. A marca distintiva desse controle encontra-se precisamente na moderna preocupação demográfica que implementou tanto o registro de pessoas, propriedades e bens quanto a gestão dos espaços públicos e a vigilância dos comportamentos sociais através do estudo generalizado das atitudes e tendências sociais. A vida torna-se a principal questão da política moderna. Sua naturalidade contrasta e, de certa forma, desafia a artificialidade política da relação de poder, por isso o Estado toma como objeto primeiro o controle demográfico mediante os dispositivos de controle social. A vida passa a se desenvolver nos limites do espaço biopolítico. A soberania e o território são pensados para determinar os contornos populacionais e suas formas. O Estado não alarga suas fronteiras em virtude do crescimento populacional. Ao contrário, usa de novos dispositivos de controle e limitação da vida pela taxa de natalidade. Nesse Estado, toda forma de vida administra-se no espaço disciplinar através da dupla decisão que caracteriza a biopolítica (Foucault, 2008, p. 29): o controle de natalidade e a vigilância dos corpos.

Mediante a análise das técnicas de internamento e segregação, Foucault chegou à caracterização dos asilos e dos hospitais como

instituições terapêuticas e classificatórias, responsáveis pela produção dos critérios de racionalidade e loucura no mundo ocidental. Posteriormente, aplicou um procedimento similar à política para compreender a estrutura do Estado administrativo moderno e, dessa análise, emergiu a denominada biopolítica. A saber, a compreensão do Estado moderno passa pela caracterização da “gestão das forças estatais” (Foucault, 2008, p. 494) capazes de controlar a população como principal objeto da política dos corpos. Essa não é uma prerrogativa estritamente moderna, ao contrário, o poder estatal sempre esteve disposto a gerenciar a vida da população. No entanto, apenas no período moderno, a capacidade de controle e os instrumentos de gestão da vida social e individual tornaram-se tão eficazes a ponto de a política passar a ser dirigida aos corpos dos indivíduos. No Medievo já encontram-se traços desses dispositivos de controle. Recorde-se a disposição da *respublica fidelium* sob a política eclesial que pretendia, “em primeiro lugar, cuidar da higiene dos indivíduos e das cidades para conservar-lhes a saúde, prolongar sua vida, enriquecê-los, educá-los moralmente, assegurar-lhes uma existência na paz e na justiça e proteger esses bens contra tudo o que os ameaça” (Bacon, *Opus Tertium*, XXIV e Gilson, 2013, p. 705). Essa disposição manifesta nas palavras de Roger Bacon não teve plena efetividade naquele tempo, embora o controle dos corpos e do pensamento não tenham sido menos radicais. As formas de pensamento discordantes do sistema social estabelecido poderiam parar nas fogueiras da inquisição. Entretanto, a dificuldade estava no controle das populações. Não havia registros civis dos povos. Apenas na política moderna, os registros de natalidade, propriedade, domicílio e familiaridade permitiram controlar tanto o tempo do nascimento quanto da morte dos indivíduos. Os registros de nascimento e óbito servem especialmente ao controle dos corpos presentes nas cidades e indicam ao

Estado as principais preocupações e necessidades para o desenvolvimento dos dispositivos de controle e gestão da vida social.

Entre o nascimento e a morte não se situa o livre processo de desenvolvimento humano, mas as políticas de gestão da vida social e individual sob a tutela do Estado constitucional. O tempo e a quantidade de nascimentos e mortes (as taxas demográficas) tornam-se as principais preocupações da política estatal. O governo passa a determinar quem pode nascer e quando se deve morrer através do financiamento sanitário da vida, isto é, os hospitais passam a controlar exatamente o risco e os investimentos na saúde pública. Todas as formas de vida altamente dispendiosas não interessam à economia estatal, por isso os “moradores de rua” não são incluídos nos censos demográficos, por exemplo. Sua inclusão demandaria políticas públicas, isto é, investimentos.

Outra forma de controle da vida nesse Estado administrativo acontece através do controle financeiro. O Estado não apenas conhece quanto controla todos os gastos dos indivíduos mediante a identificação e controle de renda. As declarações anuais de imposto de renda não são, senão, uma forma eficaz de controle e limitação de riqueza da população. Enquanto gerencia os rendimentos, ele administra também os limites do enriquecimento dos indivíduos através da taxação dos lucros. Nesse Estado, os indivíduos assenhoram-se tão somente da produção de riquezas, enquanto o Estado controla e limita os lucros pela concentração das riquezas completas da população, a saber, o controle do produto interno bruto (PIB). Toda movimentação financeira passa, primeira e diretamente, pelo controle do Estado que administra inclusive a liceidade das profissões e o limite dos lucros. O controle dos pisos salariais e a administração de fundos de investimentos e aposentadoria determinados pelo Estado produzem uma categoria de vida social: o *homo oeconomicus*, aquele cuja vida e finanças estão diretamente gerenciadas pelo Estado

administrativo. O controle demográfico e financeiro da população constitui o cerne da biopolítica moderna. A economia política torna-se o centro da gestão política dos corpos através da limitação dos direitos sociais administrados enquanto soberania política, donde se compreende o lugar social de “uma *população* que um governo deve administrar” (Foucault, 2008, p. 523-4). A administração será tanto mais eficaz e completa quanto melhor se puder gerenciar os corpos através dos dispositivos de controle, exatamente como Foucault já havia anotado em *A vontade de saber* que ele retoma na conclusão de *Segurança, território, população* (2008, p. 514, nota 71):

[O] poder sobre a vida desenvolveu-se desde o século XVII sob duas formas principais: elas não são antitéticas; constituem, antes dois pólos de desenvolvimento ligados por todo um feixe intermediário de relações. [...] O primeiro a se formar foi centrado no corpo-máquina: seu adestramento, o aumento das suas aptidões, a extorsão das suas forças [etc.], tudo isso foi possibilitado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco depois, em meados do século XVIII, está centrado no corpo-espécie, [...] com o corpo [...] servindo de suporte para os processos biológicos [proliferação, nascimentos e mortalidade, nível de saúde, expectativa de vida]; encarregam-se dele por toda uma série de intervenções de controles reguladores: uma biopolítica da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida.

Foucault bifurca a origem da biopolítica, porque não existe corpo administrado sem se administrar também o corpo social, a espécie humana como um todo. O domínio do corpo individual não seria suficiente para produzir um efeito sobre o todo da população, visto que o corpo é uma parte e a sociedade, um todo. Por isso, a administração dos corpos

será efetivada através dos princípios disciplinares e da vigilância exercidos pelas instituições sociais elencadas por Bentham: casas penitenciárias, casas de correção, casas de trabalho, fábricas, casas de loucos, hospitais e escolas. A administração dos corpos produzirá corpos dóceis, ou seja, suficientemente maleáveis a ponto de o Estado exercer seu poder sem a necessidade de evidenciar seu domínio. O uso dos corpos através dessas instituições constitui, na verdade, a primeira face do *dominium corporis* pelo Estado. O indivíduo dispõe apenas de uma pequena parcela de controle de si, enquanto o Estado torna-se o efetivo *domus* (senhor) dos corpos. Ele não apenas determina seus direitos quanto os controla pela disciplina de horários, custos e perdas provenientes da administração social dos espaços de controle. Com isso, o Estado constitui o corpo-máquina que responde às suas forças gerenciais à medida que administra a vida em sociedade. Tanto a vida quanto os corpos encontram-se completamente planejados e calculados pelo Estado, inclusive as perdas advindas de acidentes e revoltas sociais.

A outra dimensão do controle estatal efetiva-se na administração do corpo-espécie através do controle completo da vida em todos os estágios de sua manifestação: proliferação, nascimento e mortalidade, nível de saúde e expectativa de vida. Administra-se a espécie como um empreendimento social do Estado mediante a determinação da vida que pode nascer e do tempo em que se deve morrer. Por isso, a discussão da saúde dos fetos, as más-formações genéticas e a possível “intervenção terapêutica” tornam-se pauta fundamental da política de natalidade. A vida deformada torna-se dispendiosa para o Estado, por isso efetiva-se toda uma série de políticas neonatais capazes de determinar que apenas a vida saudável deve vir à luz. Toda outra forma de vida precisa ser enquadrada na prevenção de gastos, a saber, qualquer vida com má-formação genética será retirada do útero para evitar custos. O segundo

aspecto dessa discussão refere-se à determinação da hora da morte: não apenas o funcionamento do córtex cerebral torna-se determinante, mas também o limite do investimento público em corpos cuja condição sanitária permanecerá improdutiva. A vida que deve ser vivida deixa de ser toda forma de vida para ser considerada apenas a vida com o menor custo público e o melhor nível de produtividade econômica. O exercício biopolítico do poder efetiva o controle completo do Estado sobre os corpos dos indivíduos (o corpo-máquina) e a sociedade administrada (o corpo-espécie). O poder deixa de ser instituição pública de funcionamento genérico e passa ao domínio dos corpos pelos controles e dispositivos de regulação social, a saber, uma biopolítica da população. O que está em curso não é apenas uma reorganização do poder, mas uma nova racionalidade governamental, cujo distintivo fundamental pode ser descrito enquanto forma de economia dos corpos máquina e espécie capazes de transformar a vida em valor de troca, de onde emerge o *homo oeconomicus*.

Foucault dedicou o curso de 1978-9 ao estudo do liberalismo para compreender a lógica d'*O nascimento da biopolítica*. Nosso interesse resume-se à caracterização da vida econômica enquanto dispositivo de controle social. A emergência de uma nova forma de gestão da vida não decorre de uma progressão simples do Estado democrático à moda de Montesquieu. Ela acontece a partir dessa forma de Estado, mas com a emergência de uma nova forma de poder, o econômico. Tanto Marx quanto Malthus compreenderam o exato momento em que a vida torna-se valor de troca na política moderna. Segundo Nietzsche, a mercantilização da vida enquanto valor de troca seria o ápice do niilismo, porém a vida no atual paradigma de gestão estatal não apenas tornou-se valor de troca quanto encontra-se sob a gestão do custo-benefício de sua existência. À tríade de poderes democráticos (legislativo, executivo e

judiciário) soma-se doravante outro poder determinante da vida e de suas manifestações: o poder econômico. Com isso, a tríade democrática não se torna uma quaternidade, ao contrário, tamanho é o poder econômico no Estado contemporâneo que aquela tríade passa, de certa forma, a servir mera e instrumentalmente a esse poder.

A gestão pública torna-se, progressivamente, um controle do custo-benefício dos corpos vivos que ainda devem viver e daqueles que já devem morrer. O que está em curso é uma nova racionalidade governamental denominada liberalismo econômico: liberdade que não se confunde com a livre administração de si pelos indivíduos, mas com a livre iniciativa econômica e a disciplina dos corpos, tornando-os exponencialmente produtivos e planejados. O lugar da verdade migra da dimensão do saber para a dimensão do poder. Lyotard assinalou a condição de legitimação da verdade segundo a lógica do desempenho cujos princípios fundamentais seriam a riqueza (o financiamento gerencial das pesquisas), a eficiência (a capacidade de resolução de problemas técnicos) e a verdade (competência gerencial de um campo de discurso capaz de legitimar as decisões administrativas) como resultado de procedimentos técnicos e *performances* de prova, verificação e enunciação (Lyotard, 2000, p. 81 e 85). Essa nova política da verdade decorre diretamente do novo regime governamental, porque a tríade de poderes democráticos passa à administração segundo critérios técnicos de custo-benefício em que as formas de vida improdutivas e dispendiosas ao Estado simplesmente não devem ser vividas. O poder econômico torna-se o critério central das decisões políticas, cuja consequência imediata é a redução da vida a mero valor de troca. A conformação do mundo biopolítico pelo poder econômico torna a “saúde financeira do mercado e das contas estatais” o critério primeiro de qualquer decisão. A vida dos corpos sob o regime do Estado

administrativo não passa de critério segundo para seleção de quem pode viver e quem já deve morrer.

O gerenciamento financeiro da vida não se resume a prolongar ou abreviar a vida dos indivíduos. Antes, qualquer manifestação da vida precisa ser planejada e planejada, administrada em todos os seus aspectos. Espécie e indivíduo tornam-se objetos primários da biopolítica. Qualquer manifestação não passa de um desdobramento do biopoder na gestão da liberdade e na equalização dos riscos. A espontaneidade do indivíduo passa a objeto de administração pública, e o cálculo de riscos controla a vida e a gestão dos corpos. Todos os segmentos sociais precisam ser conhecidos, estudados e estratificados para se efetivar uma administração completa. Estudos e análises quantitativas compõem o plano predominante do conhecimento e da verdade sobre a população, porque tudo precisa ser racionalizado mediante procedimentos capazes de determinar todas as probabilidades e equacionar todos os riscos possíveis. Até as manifestações mais espontâneas dos corpos precisam estar sob certa probabilidade, isto é, o conhecimento da vida social equaciona os riscos e planifica inclusive a liberdade individual (Foucault, 2007, p. 84):

Consome liberdade: diz-se que se está obrigado a produzi-la. Está obrigado a produzi-la e está obrigado organizá-la. A nova arte governamental se apresentará, então, como administradora da liberdade, não no sentido do imperativo “sê livre”, com a contradição imediata que pode causar. O liberalismo não formula esse “sê livre”. O liberalismo causa simplesmente o seguinte: vou produzir para ti o que se requer para que sejas livre. Vou cuidar para que tenhas a liberdade de ser livre. E, ao mesmo tempo, se esse liberalismo não é tanto o imperativo da liberdade como a administração e a organização das condições em que se posso ser livre, verão com clareza que no coração mesmo dessa prática liberal se instaura uma relação problemática, sempre diferente, sempre móvel entre a produção da liberdade e aquilo que, ao produzi-la, ameaça limitar e destruí-la. O liberalismo, tal como eu o

entendo, esse liberalismo que pode caracterizar-se como a nova arte de governar formado no século XVIII, implica em sua essência uma relação de produção/destruição da liberdade.

Hannah Arendt percebeu o movimento exato de deposição da liberdade subjetiva na nova racionalidade governamental, por isso afirmou (2012, p. 636): “viver a sós pode levar à solidão; isso acontece quando, estando a sós, o meu próprio eu me abandona”. A dissociação entre o eu e a liberdade no campo de concentração acontecia à medida que o poder era capaz de cindir a relação entre o eu e o desejo de qualquer outra forma de vida, porque o *Muselmann* exposto a todas as formas de abuso do poder não conseguia mais pensar a distinção entre vida e morte, tornando-se indiferente a ambas. Essa racionalidade governamental age exatamente no limiar entre o eu e a liberdade ou autodeterminação do sujeito. Ela não apenas produz quanto destrói a liberdade. O indivíduo acredita-se livre e capaz de administrar a própria vida quando, na verdade, qualquer opção que manifestar na vida social será apenas uma opção entre aquelas possibilidades que o poder econômico viabilizou para determinada sociedade. A planificação social sob o poder econômico traz ao indivíduo a ilusória sensação de ser livre para escolher seu passeio de férias, e ele crê estar decidindo por algo que seja de seu desejo mais genuíno, mas apenas decide dentro dos limites de seu poder econômico e entre as opções disponibilizadas pelo mercado para ele e para todos os outros que disponham do mesmo poder aquisitivo. A decisão do indivíduo apenas revela seu percentual de participação no mercado econômico. Se goza de ampla participação, goza férias nos *resorts* mediterrâneos e caribenhos. Senão, resume seu descanso aos limites de uma atividade *low cost*. Ambas previamente planejadas pela decisão do mercado. O grau de satisfação individual corresponderá tão só à liberdade de expressar seu desejo

mimético. A opção por um passeio não decorre da decisão livre do indivíduo, mas do atendimento às condições de seu poder econômico. Em qualquer caso, o indivíduo mimetiza, copia, repete a decisão de milhares de outras pessoas com o mesmo poder aquisitivo *around the world*. Nessa condição, o desejo mimético não só configura as opções possíveis quanto produz o imaginário da liberdade inerente à decisão. O poder econômico liberal não só produz a ilusão de liberdade quanto permite que o indivíduo goze-a como forma de satisfação mimética de seus desejos economicamente planejados.

Seria uma contradição ordenar a alguém “sê livre”, mas a economia liberal cumpre exatamente uma função muito melhor e mais eficaz quando suscita a crença na liberdade e, ao mesmo tempo, oferece os produtos que parecem realizar essa liberdade. O mercado cria o imaginário da liberdade, pois ele suscita a prazerosa sensação de autodeterminação. Ao mesmo tempo, o mercado cria os produtos e serviços que supostamente satisfazem esse ideal. Com isso, ele forma a condição ou o espaço da liberdade e, ao mesmo tempo, concede ao indivíduo a liberdade de se mover dentro do espaço previamente configurado. O liberalismo econômico mimetizou o desejo mais profundo do indivíduo – a liberdade –, depois precisou apenas criar as condições e produtos capazes de produzir a sensação de ser livre. Com isso, a economia passou a produzir a liberdade e administrá-la social e economicamente. O que estamos dizendo de forma imprecisa pode-se resumir na seguinte fórmula: o liberalismo administra mimeticamente os corpos dos indivíduos e da espécie através dos dispositivos econômicos. O desejo mimético induz ao consumo de produtos em série como se cada novo produto nos transmitisse uma virtude ou força inerente à sua condição: a etiqueta (pequena ética) do produto dá ao consumidor a sensação de participar de um *status* social e econômico acima dos demais e a ilusão de

gozar uma liberdade inaudita e inacessível às grandes massas. Ao mesmo tempo que os produtos atendem às configurações personalizadas, criando a ilusão de exclusividade, eles demarcam o limite da liberdade econômica do indivíduo que se confunde, no caso, com o limite do crédito.

A economia liberal não se contenta em produzir e administrar a liberdade. Quer também gerenciar inclusive a “economia do poder” e o faz à medida que alia liberdade e segurança. Desde a segurança nas rodovias administradas por empresas privadas à lógica da vida assegurada – seguros de imóvel, vida, carro, saúde, contas bancárias, bens de consumo tanto baixo quanto de alto valor até o seguro do próprio corpo –, em tudo isso há uma constante: o custo da segurança. O liberalismo sabe, perfeitamente, a força do medo no indivíduo e na sociedade, por isso à produção da liberdade segue-se a sensação da insegurança difusa e generalizada do medo da violência (Foucault, 2007, p. 86). Como a base dessa decisão não é a efetividade de um risco ou um mal iminente, mas a *sensação de medo*, a busca de segurança fragiliza o caráter individual e impõe o imperativo da luta por superar o medo. A sensação de medo mobiliza uma fuga imediata: a aquisição de segurança a qualquer preço. Entre esperar que o Estado coíba o crime e instaure uma condição de bem viver, o indivíduo opta pela resposta imediata através do investimento em segurança que vai desde a segurança das senhas nos dispositivos eletrônicos às normas do mercado imobiliário pela seleção de lugar e condições habitacionais “seguras”.

A via legal e resolutiva da insegurança seriam as políticas públicas de saneamento social e redução das desigualdades, porém a economia liberal opera uma resposta dupla: tanto a descrença no Estado como capaz de resolver o problema da violência quanto as ofertas do mercado de segurança. Com isso, o imediatismo do mercado atende às demandas de quem pode pagar para ter uma vida aparentemente segura e afastada dos

limites da pobreza e do medo difuso da violência. Aquele medo que foi pensado como estratégia de governo por Maquiavel e Hobbes tornou-se, na economia liberal, um ponto fundamental de venda de produtos e serviços de segurança. A busca de liberdade efetiva-se no desejo mimético satisfeito pelo consumo. O desejo de segurança não se restringe à contratação de serviços especializados. Ao contrário, liberdade e segurança dinamizam toda a economia do poder.

Por um lado, o dinamismo decorrente da relação entre liberdade e segurança induz à compreensão da condição de “viver perigosamente”: o futuro seria o portador de notícia assustadora e fatos imprevisíveis, por isso, a todo tempo, necessita assegurar-se contra os males por vir. A possibilidade de um devir malévolo passa a ser encarada como necessidade ou realidade certa. A insegurança da espera pelo pior produz uma subjetividade fragilizada e incapaz de afrontar as intempéries como condições naturais de qualquer existência. Por outro lado, a economia do poder liberal assume o controle e a gestão deliberada da liberdade dos indivíduos mediante a “extensão dos procedimentos de controle, coação e coerção que passam a constituir a contrapartida e o contrapeso da liberdade”, ou seja, as técnicas disciplinares passam a gerir a vida como principal objeto na ordem social (Foucault, 2007, p. 87). A disciplina do indivíduo deixa de ser um processo de formação de si e passa ao domínio da economia do poder efetuada pela manutenção da vigilância e pela iminência da punição enquanto ameaça difusa na sociedade. E, finalmente, outra consequência da economia do poder manifesta-se no “produzir, insuflar, incrementar as liberdades, introduzir um *plus* de liberdade mediante um *plus* de controle e intervenção” (Foucault, 2007, p. 87). A tríade da economia do poder sustenta e alimenta-se continuamente, porque à iminência do risco da vida perigosa somam-se as técnicas de controle, coação e coerção que encontram aparente resposta na ampliação

da liberdade que é, ao mesmo tempo, uma ampliação do controle e da intervenção na vida dos indivíduos. Enfim, a gestão da vida nesse paradigma de poder não tem outro modelo que o panoptismo generalizado em que a vida torna-se o principal objeto do poder ou, segundo a expressão de Agamben, o poder como força bruta age diretamente sobre a vida nua dos indivíduos. Tamanha força exercida pelo poder produz uma dissociação entre o eu e a liberdade, segundo Hannah Arendt, pois as instâncias de controle são tão mais fortes e proeminentes que são capazes de cindir os laços da própria individualidade, criando o corpo-máquina distinto tanto de si mesmo quanto do resto da espécie. O ponto decisivo dessa disjunção é, justamente, a instauração do *dominium* do Estado sobre o indivíduo. Este deixa de ser senhor de si mesmo apenas para responder às demandas do mercado e às formas de controle do Estado. O corpo que era um indivíduo torna-se uma máquina lucrativa à medida que está disposta para produzir segundo as determinações do mercado, e, sob o controle estatal, emerge, então, a figura do *homo oeconomicus* como o principal produto neoliberal (Foucault, 2007, p. 264-5):

No neoliberalismo – que não o oculta, o proclama – também vamos encontrar uma teoria do *homo oeconomicus*, mas nele este não é, absolutamente, um sócio do intercâmbio. O *homo oeconomicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo. E isto é tão certo que, na prática, vem a ser o objetivo de todas as análises que fazem os neoliberais: substituir a todo momento o *homo oeconomicus* sócio do intercâmbio por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, que é seu próprio capital, seu próprio produtor, a fonte de [seus] rendimentos.

A matéria de trabalho do neoliberalismo não é uma instância alheia ao indivíduo, mas seu próprio corpo. O único resíduo capaz de ser manipulado quase infinitamente é esse corpo disciplinado, moldado,

formado, deformado, medicalizado, controlado, usado, exposto, expropriado, enfim, dominado pela força do mercado. O indivíduo deixa de ter o *dominium* soberano sobre si à medida que transforma o próprio corpo em *commodity* e princípio de intervenção social. O intercâmbio caracteriza uma condição humana em que a troca ou escambo de produtos assumia o primeiro lugar na ordem econômica. Porém, o neoliberalismo produziu uma reversão desse quadro situando o humano no centro do jogo econômico, não no sentido humanista clássico. Ao contrário, aquilo que era temido por Nietzsche efetivou-se: a consumação do niilismo com o deslocamento humano do centro para x. O humano tornou-se moeda de troca no neoliberalismo. O corpo não foi só disciplinado, mas reificado, mercantilizado, comercializado. O *homo oeconomicus* no atual estágio neoliberal implica, por um lado, a ascensão à condição de empresário de si mesmo ou a transformação de si mesmo em coisa a ser pensada economicamente e, por outro, a instituição de si mesmo como capital, produtor e produto, ou seja, o empreendedorismo atinge o cerne da condição humana mediante a configuração do próprio ser humano como coisa a ser pensada e negociada. O humano torna-se, nesse estágio, fonte de rendimentos para si mesmo. O corpo deixa de ser uma coisa alheia para se tornar matéria de produção e meio de efetivação do comércio.

No paradigma neoliberal, o humano aproxima-se da naturalização, não como meio de reencontrar sua comunhão e equilíbrio com a natureza, mas como redução de si à mera animalidade. Acontece uma redução justamente daquela dimensão que distingue o ser humano da mera animalidade. Sua racionalidade torna-se desprezível. Faz-se necessário embrutecer os sentimentos, produz-se a insensatez moral como truculência e antipatia ao diferente; destaca-se o anti-intelectualismo como virtude primordial; o subjetivismo gera uma condição de indiferença ante o sofrimento alheio; a incapacidade de se comprometer reduz a

possibilidade de laços humanos e sociais duradouros e, por fim, naufraga-se na estrita preocupação com o *mínimo eu* que caracteriza-se, sobretudo, pelo desprezo e desinteresse por tudo o que é público. “Seja como trabalhador ou como consumidor, o indivíduo não apenas aprende a avaliar-se face aos outros, mas a ver a si próprio através dos olhos alheios; aprende que a autoimagem projetada conta mais que a experiência e as habilidades adquiridas” (Lasch, 1986, p. 21).

Há uma ascendência do privado sobre o público, do autoritarismo sobre a capacidade de diálogo e da imposição da norma contra a capacidade de pensar a vida social. O resultado dessa naturalização, ou melhor, da redução do humano à mera animalidade é, justamente, a destruição da condição humana enquanto capacidade de simpatizar-se com quem pensa diversamente. Essa dissolução dos vínculos sociais é útil ao neoliberalismo que acirra o combate entre os humanos e reduz as marcas da solidariedade, empatia, compaixão e interação dialógica na vida social. Enfim, o neoliberalismo despersonaliza a condição humana à medida que reduz o ser humano à condição de seu próprio capital. Assim, a vida perde o caráter de humanização e torna-se uma empresa em que o eu faz-se senhor de um comércio de si mesmo, ou seja, o humano aliena-se como peça e coisa privada no mercado neoliberal, e torna-se simples valor de troca (Foucault, 2007, p. 310):

O homo oeconomicus é quem obedece a seu interesse, aquele cujo interesse é tal que, de forma espontânea, converge com o interesse dos outros. Do ponto de vista de uma teoria do governo, o *homo oeconomicus* é aquele a quem não há que tocar. Se o deixa fazer. É o sujeito ou o objeto do *laissez-faire*. É, em todo caso, o interlocutor de um governo cuja regra é o *laissez-faire*. E é aqui que agora, nessa definição de Becker que lhes apresentei, o *homo oeconomicus*, digo, aquele que aceita a realidade ou responde de maneira sistemática às modificações nas variáveis do meio, aparece justamente como um elemento

adaptável, que vai responder de forma sistemática às modificações sistemáticas que se introduzam artificialmente no meio. O *homo oeconomicus* é um homem eminentemente governável. De interlocutor intangível do *laissez-faire*, o *homo oeconomicus* passa a mostrar-se agora como o correlato de uma governamentalidade que vai atuar sobre o meio e modificar sistematicamente suas variáveis.

A compreensão do *homo oeconomicus* retoma um conceito caro à epistemologia: o interesse. Tal *homo* encontra-se numa lógica que se perpetua na vida social, a saber, a efetivação do interesse como motor propulsor da realidade. Ele enquadra-se na realidade à medida que deixa-se identificar e conduzir pelos interesses alheios, ou melhor, pelos interesses e ditames neoliberais. Opera-se uma cisão radical entre o *homo oeconomicus* e a dimensão humanista, porque toda a realidade passa a ser conduzida pela lógica do objeto do *laissez-faire*: deixar fazer. Isso institui uma indiferença constitutiva na vida social. O *laissez-faire* induz ao distanciamento de tudo aquilo que poderia interagir e intervir na dinâmica social, porque destrói a capacidade perceptiva da dinâmica da própria vida. Na lógica neoliberal, o *homo oeconomicus*, enquanto aquele que deixa fazer de si o que o real induz (*laissez-faire*), torna-se apenas uma peça no tabuleiro da economia do poder. Sua despersonalização atinge o ponto de não retorno quando esse *homo* passa a aceitar o real passivamente, isto é, responde positivamente às modificações sociais à medida que se adapta a tudo o que o mercado impõe. A célebre pergunta de Primo Levi – *é isto um homem?* – precisa ser colocada novamente nesse contexto, e sabemos que a resposta não será positiva. O *homo oeconomicus* não perdeu elementos de sua dignidade; antes, perdeu sua condição humana, por isso foi reduzido a valor de troca, simples mercadoria. Sujeitar e adaptar-se infinitamente ao mundo significa, antes de tudo, deixar-se governar,

formar, conduzir, moldar, enfim, submeter-se à lógica econômica como novo deus secularizado.

A economia não promete redenção. O mercado enquanto nova religião apenas produz uma miríade de fiéis sem pastor nem belos prados, como ovelhas que serão sempre e continuamente consideradas como *meio* na atividade de desenvolvimento comercial. Na medida do *laissez-faire*, o *homo oeconomicus* não apenas adere à dinâmica do mercado, mas torna-se o principal objeto da economia, porque se deixa infinitamente modificar e manipular. A passividade do *laissez-faire* instaura uma incerteza profunda na realidade, porém sem nenhuma inquietação. A incerteza é assumida como fatalidade. Esse *homo* sequer julga-se capaz de resistir às investidas do mercado. Tudo o que se apresenta à percepção soa como desastre histórico iminente e irreversível, e a instabilidade generalizada produz uma passividade inquestionada por todos. Imerge-se radicalmente na condição pós-humana, porque o futuro deixa de existir como espera a longo prazo, a ação desorienta-se no turbilhão da inconstância, afrouxam-se os laços da confiança, os compromissos sociais e a vontade deixam de determinar o comportamento (Sennett, 2009, p. 33). Exatamente numa condição como essa, pode-se dizer que não há mais o humano, isto é, entramos definitivamente na era do pós-humanismo. Aquilo que resta será equacionado de forma empresarial: tanto a saúde, higiene, natalidade, raça, longevidade quanto a libido, compaixão, empatia e ironia tornam-se simples elementos da política neoliberal. A generalização da economia transforma o desejo e a vontade em matéria de economia libidinal com o Estado e o mercado passando a determinar desde as taxas de natalidade às formas de prazer consideradas lícitas no mundo. Enfim, à pergunta de Primo Levi não é possível encontrar outra resposta que o reconhecimento da dissolução do humano em mero valor de troca adaptável às necessidades do mercado, porque o *homo oeconomicus* resignou-se a ser

“um empresário de si mesmo, seu próprio capital, seu próprio produtor, a fonte de [seus] rendimentos” e, nesse momento, concluiu o processo de reificação de si mesmo como mercadoria do sistema neoliberal.

Como se não fosse o bastante, o Estado moderno dispõe ainda de outras formas de naturalização e massificação humanas. Ele não apenas embruteceu a percepção como tornou o humano insensível a si mesmo através dos dispositivos econômicos e do uso do terror como prática política. Finalmente, no século passado, a política ainda produziu um efeito de legalização ou legitimação da violência e do terror como forma de governo. Essa prática atingiu o ápice nos totalitarismos e nas ditaduras da segunda metade do século vinte. Na constituição do conceito de biopoder, analisamos, primeiramente, o terror e a legitimação da violência como forma política em Hannah Arendt e, em segundo lugar, a transformação da condição humana em *homo oeconomicus*, reduzindo-o a valor de troca, segundo Michel Foucault. Restam-nos ainda duas considerações necessárias: o uso do poder sobre a vida nua na ótica de Giorgio Agamben e a necropolítica como paradigma de governo, segundo Achille Mbembe. Vejamos, pois, os novos limites e alcances do biopoder na fabricação de um cenário pós-humano. O que nos mobiliza nesse estudo do conceito de biopoder é uma questão posta por Agamben nos seguintes termos (2008, p. 65): “o que significa ‘continuar sendo homem?’”

2. Agamben e o poder sobre a vida nua

Permanecer humano parece uma expressão banal e sem sentido preciso, porém a questão aponta em uma direção mais profunda. Não basta haver um conjunto de órgãos biologicamente dispostos e funcionando perfeitamente para atestar a existência de um ser humano. Este não se reduz às condições fisiológicas de um aglomerado de órgãos. Ao contrário, mesmo carente de alguns órgãos ou funções corporais,

mutilado ou sem as percepções básicas, alguém pode permanecer humano. Mas nem todos os que têm todos os órgãos vitais presentes continuam a ser humanos. A humanidade não se confunde com as funções fisiológicas do organismo. Ser humano não se reduz ao evolucionismo físico: não basta ser bípede, usar as mãos e empregar os princípios da termodinâmica dos corpos na preparação de alimentos, usar polegar opositor como pinça, ter mandíbula contraída e cérebro potencializado pelo gene *HAR1F*, nem tão somente empregar as características resultantes da proteína *FOXP2* para ter linguagem articulada. Nem basta estar de acordo com as leis da natureza, porque a redução da humanidade à animalidade é, na verdade, o cume da desumanização. Entre a biologia evolutiva e a naturalização, há algo mais que nos torna quem somos: a condição humana.

Destituir o humano dessa condição equivale, por um lado, à naturalização estrita (o corpo tratado como mero agregado biológico) e, por outro, à destituição de toda cultura (a dimensão simbólica e axiológica de produção e organização da realidade). A questão se situa numa condição precisa em nosso tempo: o Estado passou de espectador da vida humana a tribunal determinante das condições de vitalidade do corpo humano. Afirmar o princípio da vida e a hora da morte deixou de ser assunto da biologia ou da percepção doméstica. A política pós-moderna trouxe para si o direito de determinação da vida e da morte dos corpos. Antes, a morte cardíaca, a rigidez cadavérica e os odores da putrefação indicavam os limites da vida humana. No atual paradigma de governo da vida, a cessação das funções biológicas deixou de ser considerada a condição determinante da vida. Toda vida passou a ser medida pelos critérios da eutanásia (boa e correta morte) e da distanásia (emprego de terapias suplementares para prolongar a vida). A ortotanásia (determinação justa da hora da morte) deixou de ser um fenômeno do

reconhecimento familiar e passou ao domínio dos princípios sanitários do Estado. A morte saiu do aconchego dos familiares e passou a ser reconhecida, evitada ou administrada dentro da política hospitalar moderna. O reconhecimento de limites terapêuticos e o custo dos investimentos estatais tornaram-se critérios administrativos para os corpos dos moribundos.

Os corpos de moradores em situação de rua sequer são tratados como humanos, porque estão ausentes dos registros, estatísticas e sensos governamentais, sendo contados como corpos de indigentes (aqueles que não possuem condições financeiras para atender às suas próprias necessidades). No Brasil, essa situação passou por diversas mudanças: desde o reconhecimento do direito constitucional ao tratamento humanizado e à ampliação dos serviços pelo Sistema Único de Saúde (SUS), os moradores em situação de rua gozaram de cuidados mais intensos, no entanto, ainda insuficientes. Em 2007, a pesquisa realizada pelo Ministério do Desenvolvimento Social registrou a presença de 31.722 pessoas em situação de rua, porém a pesquisa ateu-se às cidades com mais de 300 mil habitantes, excluídas as cidades de São Paulo, Belo Horizonte, Porto Alegre e Recife. Apesar da pesquisa seletiva, instituiu-se uma Política Nacional para a População em Situação de Rua e um Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento dessa população através do Decreto nº 7.053/2009. A Política e o Comitê foram revogados pelo Decreto nº 9.894/2019, bem como foram retirados os apoios à pesquisa institucional oferecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), além da revogação da Secretaria Especial dos Direitos Humanos para o acompanhamento dessa população. Nesse quadro, reconhece-se a mudança entre dois modelos de compreensão da condição humana de

cidadãos com direitos plenos e cidadãos desprovidos de direitos e seguridade pelo Estado.

É justamente nessa situação que o Estado dispõe de tecnologias para determinação de quem pode viver e quem deve morrer. “A morte torna-se, deste modo, um epifenômeno da tecnologia do transplante” (Agamben, 2007, p. 170). Limites terapêuticos não são pensados em relação à limitação tecnológica, mas em virtude da burocracia estatal e da limitação de acesso às políticas públicas de saúde e controles epidemiológicos¹. O emprego da tecnologia de transplantes e as terapias de prolongamento da vida (distanásia) passam a ser condicionadas à disposição individual de recursos financeiros e não mais à política estatal de cuidado e manutenção da vida. Vida e morte deixam de ser índices de compreensão e determinação biológicas e passam a ser tratadas como matéria de política pública e limites de gastos do Estado. Os critérios de limitação de investimento público e contingenciamento de recursos tornam-se determinantes nas políticas de manutenção da vida e determinação da

¹ No Brasil, essa questão se reveste de um caráter *necropolítico* flagrante por parte do governo federal: de um lado, o negacionismo da pandemia de COVID-19 conduz à afirmação peremptória da recusa em adquirir vacinas que se disponibilizarão no mercado, somada à ausência de transparência quanto aos dados reais sobre a pandemia no país e, por outro, a decisão “sobre o retorno às aulas presenciais e sobre caráter excepcional de utilização de recursos educacionais digitais para integralização das atividades pedagógicas” expõe a comunidade universitária à revelia de um governo sem preocupação com a saúde da sociedade: Portaria nº 1.030, de 1º de dezembro de 2020, assinada pelo ministro da Educação. Disponível em <<https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-1.030-de-1-de-dezembro-de-2020-291532789>> Acesso em 2.12.2020. Mas o espetáculo não termina ainda nessa cena e, como disse Hannah Arendt (2012, p. 552): “mentir ao mundo inteiro de modo sistemático e seguro só é possível sob um regime totalitário, no qual a qualidade fictícia da realidade de cada dia quase dispensa a propaganda.” A mentira e a confusão parecem, de fato, uma arma eficaz do atual governo federal, porque, no mesmo dia (2.12.2020), o “mesmo humano” que assinou a portaria precedente a revogou mentindo novamente: “quero abrir uma consulta pública para ouvir o mundo acadêmico. As escolas não estavam preparadas, faltava planejamento”, disponível quatro horas após a publicação da precedente portaria <<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/2020/12/02/mec-determina-aulas-presenciais-em-instituicoes-federais-a-partir-de-janeiro>> Acesso em 2.12.2020. A gestão das universidades federais chegou ao caos completo com mais um corte de 18,2% (R\$ 1.056 bilhões) no Projeto de Lei Orçamentária (PLOA 2021) <<https://www.congressonacional.leg.br/ploa-2021>> Acesso em 19.5.2021. Vejamos: em primeiro lugar, a responsabilidade não é das escolas ou universidades, mas do MEC e de quem assinou a portaria *sem ouvir as instituições*; segundo, se falta planejamento, falta-o da parte desse “ser humano” que assinou a portaria; terceiro, à estratégia do atual governo federal não falta planejamento, visto que há planejamento nesse e noutros casos similares mediante a transformação da arte de governar em gestos de *experimentalismo letal*, ou seja, o governo faz as propostas independente de sua viabilidade. Se forem aceitas, entram em vigor e, com isso destrói-se o que restava da administração pública minimamente democrática. Esse *experimentalismo letal* é rigorosamente calculado e já foi suficientemente criticado em Os *engenheiros do caos* de Giuliano da Empoli (2019).

morte. Em suma, “vida e morte não são propriamente conceitos científicos, mas conceitos políticos, que, enquanto tais, adquirem um significado preciso somente através de uma decisão” (Agamben, 2007, p. 171). Digo, nem o cientista nem o filósofo ou o religioso podem dizer onde e quando começa a vida e/ou quando o reino da morte passa a governar os corpos².

A decisão determinante de vida e morte é política: o governo estipula e limita as metas e os investimentos em saúde pública. Aliás, a vida e a morte passam a depender dos limites orçamentários disponibilizados ou contingenciados pelo Estado. A gestão biopolítica decorre de um modelo de governo cooptado pela subordinação do Estado ao pagamento de juros aos bancos e credores públicos: um governo subserviente ao mercado. Como vimos em Aristófanis e Nussbaum, o PIB previsto para 2019 era de 6,8 trilhões, com um crescimento de 0,9 pontos percentuais frente a 3,19 trilhões de reais destinados aos pagamentos de juros da dívida pública do Governo. Com isso, apenas evidenciamos o que limita os investimentos em saúde, educação e seguridade social: a decisão política de subordinar-se às regras do mercado determina as condições de vida e morte da população. A isso chama-se, exatamente, paradigma biopolítico como prática governamental, isto é, os interesses econômicos sobrepõem-se às condições de vida da população (Agamben, 2007, p. 172):

Não admira, portanto, que, entre os partidários mais inflamados da morte cerebral e da biopolítica moderna, encontre-se quem invoca a intervenção do Estado, a fim de que, decidindo a momento da morte, seja consentido intervir

² Pessoas em situação de rua, disponível em <<https://www.politize.com.br/pessoas-em-situacao-de-rua/>>, Política Nacional para População em Situação de Rua e Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento (Decreto nº 7.053/2009), disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/Decreto/d7053.htm>, Revogação de Políticas Públicas (Decreto nº 9.894/2019), disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D9894.htm#art9> e Congelamento dos Gastos Públicos com Saúde, Educação e Seguridade Social (Emenda Constitucional nº 95/2016), disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc/emc95.htm> Acessos em 18.9.2019.

sem obstáculos sobre o “falso vivo” na sala de reanimação. “É preciso por isto definir o momento do fim e não obstinar-se mais, como se fazia passivamente outrora, na rigidez cadavérica e ainda menos nos sinais de putrefação, mas ater-se somente à morte cerebral... Decorre daí a possibilidade de intervir sobre o falso vivo. Somente o Estado pode fazê-lo e deve fazê-lo... Os organismos pertencem ao poder público: nacionaliza-se o corpo (*les organismes appartiennent à la puissance publique: on nationalise le corps*”: Idem). Nem Reiter nem Verschuer tinham jamais avançado tanto no caminho da politização da vida nua; mas (sinal evidente de que a biopolítica ultrapassou um novo umbral) nas democracias modernas é possível dizer publicamente o que os biopolíticos nazistas não ousavam dizer.

A gestão biopolítica encarrega o Estado de determinar o início da vida e a hora da morte à medida que pensam-se os limites terapêuticos à luz do critério de custo-benefício de cada indivíduo frente ao Estado. Instituir critérios determinantes para a vida e a morte torna-se matéria de decisão política. Limitar gastos considerados inúteis ou ineficazes com “fetos anencefálicos” que, na verdade, têm apenas um desenvolvimento limitado do córtex cerebral, significa economia para o Estado. A administração de terapias não passa pela condição de vida do paciente e seus familiares, mas pelo critério de custo-benefício para o Estado, e o corpo é submetido à administração e medicalização conforme decisões técnicas e orçamentárias de investimento público. Enquanto o corpo é nacionalizado, a vida nua é politizada. O Estado assume como sua incumbência o poder fazer e dever fazer (*laissez-faire e laissez-passé*) as condições humanas. Viver e morrer tornam-se objetos de decisões políticas. Nesse sentido, o que permanece humano resulta da decisão estatal, ou seja, aquele que pode viver e quem deve morrer não são mais escolhidos pelas leis da Natureza e da História, mas pela decisão política.

O Estado produz não apenas a vida, mas ele também administra a morte à medida que cria as condições (des)humanas da existência nessa

sociedade. O limiar da desumanização pode ser facilmente reconhecida à medida que se entende como em 2013, aproximadamente, 400.000 (quatrocentos mil) brasileiros foram identificados como *Os que sobrevivem do lixo*, segundo pesquisa do IPEA. A maioria são jovens negros e pardos com baixa escolaridade e renda média de 571,56 reais frente a um salário mínimo de 678 reais³. Eis o que caracteriza o paradigma do campo no governo público em nosso tempo. Esse paradigma não só configura um estado ou lugar em que se trabalha e retira-se alguma renda. O campo determina a identidade de quem o frequenta à medida que limita a expectativa de vida criando não apenas uma condição degradada de existência, mas também uma nova figura, o “muçulmano” (Agamben, 2008, p. 49):

O assim chamado *Muselmann*, como era denominado, na linguagem do Lager, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Devemos, por mais dolorosa que nos pareça a escolha, excluí-lo da nossa consideração.

A configuração biopolítica do governo dos corpos destitui aquele que adentra no campo de qualquer aspecto que mantenha a condição humana. O “muçulmano” não nasce destinado a perder a esperança. Esta lhe é retirada mediante decisões políticas. Ele vagueia sem perceber a distinção entre bem e mal, nobre e vil, espiritual e material. Há alguma diferença em relação às pessoas que vivem na *Cracolândia* em São Paulo?! Na verdade, o “muçulmano” não distingue mais entre a vida e a morte, porque

³ Carla Lisboa, *Os que sobrevivem do lixo*. Ano 10, edição 77, de 7 de outubro de 2013. Disponível em <<http://desafios.ipea.gov.br>> Acesso em 18.9.2019.

foi reduzido à condição de cadáver ambulante. A agonia que sente na própria carne e a dor que dilacera a possibilidade de pensar são apenas sintomas de alguém que já não responde por si mesmo. O eu dissocia-se de sua autocompreensão, e a ausência do sentido da vida produz o suicídio. Aquele que se mata apenas efetivou a eliminação de um corpo que perambulava desprovido de sentido para sua existência, e essa falta de sentido decorre diretamente da carência de expectativa de vida.

Nos últimos cinco anos, o Brasil registrou mais de 11.000 (onze mil) suicídios anuais, e, em 2018, essa taxa aumentou 2,3 por cento, o que equivale a um caso a cada 46 minutos. Segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS), o Brasil ocupa o oitavo lugar entre os países com os maiores índices de suicídio⁴. Aquele que opta pelo fim da própria vida não o faz por razões pessoais, mas por ter sido despojado de toda esperança de viver e encontrar-se entre a vida e a morte como cadáver ambulante (*Muselmann*). A desumanização acontece pela destruição das condições de vida humana, por isso a vida do “muçulmano” perde o valor até para si mesmo. Ele não distingue mais entre viver e morrer. Apenas padece a existência, por isso sabe que não continua mais a ser humano. O limiar entre o humano e inumano constitui-se como limite biopolítico da existência. Atira-se ao rosto do ouvinte palavras que soam duramente aos ouvidos (Agamben, 2008, p. 65): “O que significa ‘continuar sendo homem’? Que a resposta não é fácil, e que até a própria pergunta necessita ser meditada é algo implícito na admoestação do sobrevivente: ‘pensem bem se isto é um homem’.”

O simples fato de continuar a existir o corpo daquele que teve sua esperança destrocada pela ausência de horizonte político constitui um

⁴ Taxa de mortalidade por suicídio no Brasil (Índice por 100 mil habitantes entre 2007 e 2016 do Ministério da Saúde) disponível em <<http://www.saude.gov.br/noticias/agencia-saude/44404-novos-dados-reforcam-a-importancia-da-prevencao-do-suicidio>> Acesso em 18.9.2019.

escândalo público. Continuar a ser humano torna-se uma imposição e não apenas uma pergunta. O corpo que ainda vive testemunha a contradição política que insiste em negá-lo. A vida torna-se uma vergonha. Não há ética que sobreviva quando o ser humano já se encontra desumanizado. Padecer o mundo torna-se a marca de um paradigma político que retira dos indivíduos a capacidade de projetar a possibilidade de dormir e acordar para uma vida distinta. Quando a esperança desaparece da dimensão pública e passa-se a temer os infortúnios do amanhecer como insuportáveis para aquele que ainda vive, pode-se afirmar, sem dúvida, que a vida abandonou a condição mínima de humanidade. A realidade passa a ser confundida com um pesadelo sem fim, e o risco primeiro é ainda estar vivo. O campo como paradigma de governo não destrói só o corpo de quem morre, porque já destruiu a humanidade que existia e produziu aqueles corpos que já não são considerados dignos de viver. “Essa é precisamente a aporia ética específica de Auschwitz: é o lugar onde não é decente continuar sendo decente, onde os que ainda acreditam quer conservam dignidade e respeito de si sentem vergonha dos que de imediato a haviam perdido” (Agamben, 2008, p. 67). A indecência de viver contrasta com a brutalidade da condição a que foram reduzidos os corpos sobreviventes. A sombra da morte paira sobre a cabeça de cada um não apenas como o mal radical, mas como resultado de decisões políticas capazes de produzir corpos inúteis e descartáveis.

A sombra da existência apaga-se frente ao silêncio da violência, e todas as formas de vida contam apenas como mais uma vida a ser administrada e domesticada. Os corpos não têm, senão, uso (*usum*) próprio, porque o domínio (*dominium*) e a extensão da vida se determina na política. Entre o “feto nomeado anencefálico”, os corpos dos suicidas e as vítimas da violência urbana há um denominador comum: o niilismo como decisão política ou a necropolítica como paradigma de governo. Vida

e morte contam apenas como valor de troca ou custo-benefício para o Estado. Tudo o que perde seu valor apenas resiste como peça de um *dominium* externo, porque o indivíduo já perdeu completamente o senhorio sobre si mesmo. A dissociação entre o eu e a liberdade no momento em que o eu abandona o corpo que ele habitava, por ter desistido de lutar por uma condição digna, indica apenas o limiar da necropolítica: o Estado não aperta o gatilho no rosto do cidadão, mas tira-lhe a condição mínima de humanidade e o deixa vagar como cadáver ambulante.

51.589 indivíduos perderam suas vidas de forma violenta no Brasil em 2018. Na guerra da Síria, em 2017 e 2018, morreram, respectivamente, 33.000 e 20.000 indivíduos. Enquanto ainda assusta-nos a barbárie de 53.000 mortes na guerra na Síria em dois anos, por que nos resignamos frente à morte de 51.589 pessoas no Brasil em 2018? Morreram ou foram mortos? A questão não é tão simples quanto parece, porque não foram simplesmente mortos. Não lhes foi negado apenas o direito de viver, mas também decidido o momento de morrer, porque a violência urbana não é uma fatalidade, mas resultado de decisões políticas. A morte não obedece mais às leis da Natureza ou da História. Ela passou a ser produzida politicamente, como afirma Agamben (2008, p. 80):

Martin Heidegger, mestre de Hannah Arendt em Friburgo pela metade dos anos 1920, já havia recorrido em 1949 à expressão “fabricação de cadáveres” para definir os campos de extermínio. E curiosamente a “fabricação de cadáveres” implicava também desta vez – assim como já aconteceu em Levi – que, para as vítimas do extermínio, não se pudesse falar de morte, eles realmente não morriam, eram apenas peças produzidas em processo de trabalho em cadeia. “Morrem em massa, às centenas de milhares”, diz o texto de uma conferência sobre a técnica proferida pelo filósofo em Bremen, sob o título *Die gefahr* (O perigo): “Morrem? Perecem. São eliminados. Morrem? Convertem-se em peças do armazém de fabricação de cadáveres. Morrem? São liquidados imperceptivelmente nos campos de extermínio... Mas morrer

(*Sterben*) significa suportar a morte no próprio ser. Poder morrer significa: encarar tal decidida suportação. E nós o podemos unicamente se o nosso ser poder ser o da morte... Por todos os lados, a imensa miséria de inumeráveis, atrozes mortes não morridas (*ungestorbener Tode*), contudo, a essência da morte está vedada ao homem.”

A morte não foi morrida por todos aqueles que enumeramos acima. Não puderam assumir a agonia da própria morte. Ela sobreveio de forma violenta como resultado do descaso político pela vida. Aliás, a morte sobrevém como decisão política igualmente administrada. Quando o Estado não coíbe a violência, ele condena o cidadão à morte. Ele não aperta o gatilho, mas fabrica as condições para que a vida não seja considerada digna de reconhecimento e defesa. Os mortos não morrem. Eles são produzidos em série pela política que aceita a difusão generalizada da violência. A produção da morte não é um fato alheio ao governo, mas apenas uma dimensão do poder que migrou da mão do Estado à força do poder paralelo do crime e à indústria de venda de armas. O crime mata como vingança e queima de arquivo para eliminar testemunhas. O Estado deixa morrer aqueles que são considerados improdutivos, incapazes e indefesos, enfim, aqueles que foram conduzidos à indignidade. Quando morre um dependente químico, não foi apenas o crime que perdeu um consumidor. Foi o Estado que se livrou de um custo-sem-benefício no sistema de saúde. O Estado eliminava figuras (*Bildung*) em Auschwitz porque não se tratava mais de indivíduos em condição humana. Precisava de um espaço sem gente (um *volksloser raum*). E agora sequer reconhece aqueles que se encontram em situação de rua. Não incluí-los nos sentidos governamentais e revogar as políticas de inclusão social não é o mesmo que eliminar figuras. É, antes de mais nada, não reconhecê-las como existentes no espaço público. A ausência de políticas afirmativas não significa de todo ausência de política pública, porque revogar as políticas

existentes equivale de forma mais eficaz à decisão de condenar à morte aqueles que são considerados os indesejáveis da sociedade. E, com isso, se produz o espaço biopolítico do vazio social, isto é, a necropolítica ascende à condição normativa e prioritária de governo dos corpos (Agamben, 2008, p. 91):

Designa, isso sim, uma intensidade biopolítica fundamental, que pode pesar sobre qualquer espaço, e por meio da qual os povos se transmutam em população e as populações em muçulmanos. O que o *volkloser Raum* nomeia é o motor interno do campo, entendido como máquina biopolítica que, uma vez implantada em um espaço biopolítico absoluto, o transforma em espaço biopolítico absoluto, ao mesmo tempo *Lebensraum* e *Todesraum* [espaço de vida e espaço de morte], no qual a vida humana passa a estar além de qualquer identidade biopolítica atribuível. A morte é, nesse ponto, um simples epifenômeno.

VIII

A necropolítica como gestão governamental

1. A amizade como conceito político (*dilectione ac militia*)

Cum potestas in populo auctoritas in sensatus ist (o poder está no povo e a autoridade, no senado), segundo Cícero. Das mãos do povo, esse poder passa à condição de autoridade civil à medida que elege seus representantes e constitui aqueles que guiam a *respublica populorum* (as coisas públicas da sociedade). A representação dos delegados eleitos pelo povo deveria pensar a condição da vida social em primeiro lugar, os direitos e a liberdade social como o elemento fundamental e intocável na lógica do poder. No entanto, o poder nunca se deixa dominar e fixar.

O povo elege seus representantes, mas nem sempre eles representam os interesses populares. Não existem apenas os interesses sociais em questão. Não são os eleitores que se encontram em primeiro lugar quando os representantes pensam os jogos e decisões de poder, mas quem os “conduziu” ao lugar em que se encontram. Entre o povo e o senado, encontram-se os amigos. Eles não impedem que o senado esteja a serviço do povo, apenas solicitam que esteja atento a eles também. Nós cultivamos um conceito romântico de amizade como afeição recíproca e bem-querer entre pessoas do mesmo círculo. Essa compreensão de amizade nos permite unir nossa vida aos que estão ao nosso lado e estabelecer uma conexão colaborativa. Em geral, pensamos nos amigos como parceiros de diversão ou auxílio nos infortúnios. Um amigo não abandona quando chega o infortúnio, mas também não espera ser abandonado de todo em suas necessidades. A amizade não tem preço, mas tem uma espécie de reciprocidade.

Os amigos nos suportam quando não nos suportamos mais. Eles suportam exatamente o peso da vida quando este se torna demasiado em nossos ombros. Não exigem reciprocidade nem pagamento, por isso torna-se tão difícil dizer não a quem nos salva nos infortúnios. Aproximamo-nos dos amigos pelo prazer, pela utilidade ou pela excelência (Aristóteles, 1991, VIII e IX). Essas possibilidades não se excluem, mas nem sempre se completam em todas as dimensões. O prazer do convívio amistoso alegra a vida e embala a vontade de sempre estar na presença do amigo. A excelência cativa a benevolência e encanta o espírito, pois tudo o que é excelente governa as decisões humanas. Por fim, a utilidade pode deteriorar a relação, pois espera o bem que um pode receber do outro. Esses amigos não se amam verdadeiramente, segundo Aristóteles, apenas esperam a ocasião para receber a utilidade recíproca segundo suas necessidades. Exatamente pela mesma razão, Epicuro afirma que não há amizade verdadeira se prevalece o interesse. No entanto, ele reconhece que “toda amizade é desejável por si própria, mas inicia-se pela necessidade do que é útil” (Epicuro, 1985, IV). Na exposição que Epicuro faz d’*A filosofia e seu objeto*, dedica a quarta parte à ética, na qual analisa as consequências da amizade. A necessidade e a utilidade aproximam as pessoas em busca de interesses comuns e as conduzem, ao mesmo tempo, a estabelecer acordos de mútua cooperação. Justamente por isso, a amizade não se resume ao prazer nem à excelência como pensava Aristóteles. Epicuro entende o ponto de apoio da razão amigável, por isso evidencia a força daquilo que nos faz sinceros frente às circunstâncias. Afinal, somos amigos enquanto a *respublica* nos permite, ou seja, enquanto os interesses comuns nos guiam na mesma direção. Ele prefere conservar a compreensão da pureza da vida amigável, e se recusa a reduzir a amizade à utilidade (Epicuro, 1985, IV):

A reflexão que nos fica, dentre outras, é: a amizade pode até ser considerada uma troca, mas uma permuta no sentido de que o objeto trocado é apenas o “espírito” de cada um dos amigos. Amizade é uma “igualdade natural”, sem colocar em jogo os proveitos que tal relação pode proporcionar. Não há finalidade na amizade senão a abertura original, pura e simples, de um ao outro.

Sua crítica à redução da amizade aos interesses da permuta social revela a beleza de sua compreensão. A amizade abre pura e simplesmente a vida de um ao outro e os torna fraternos por toda uma vida. Não obstante essa divina compreensão, sabemos que os seres humanos esperam, muitas vezes, algo mais na amizade: a permuta! Seria ingênuo crer que a igualdade natural e a pura generosidade movem-nos. Tantas vezes a amizade é solapada pela espera de permuta, pelo *consortium inter pares* (colaboração entre iguais). E esse parece ser o caminho que ela seguiu a contragosto dos filósofos. Marco Túlio Cícero não só acreditou na excelência da amizade quanto lhe dedicou preciosas reflexões. *Sobre a amizade* é um verdadeiro hino à nobreza do espírito no *consortium* social. Não obstante, a amizade acontece entre as agruras da vida. Ela suporta e surpreende quando o amigo encontra-se em apuros. Afinal, não é amigo aquele que vê seu consorte em apuros e não se apressa em socorrê-lo. Certamente, a expressão popular é sábia e verdadeira: o amigo é a pessoa certa nas horas incertas. Sua compaixão move as decisões e permite o auxílio recíproco sem esperar nada em troca. Quando se encontram em boas condições, retribui-se o favor com a generosidade na convivência. Por isso, o amigo partilha nossa casa e dilacera nosso espírito quando se vai antes do tempo. A amizade permite uma vida habitar dois corpos e colaborar em todos os segmentos comuns. Cícero não hesitou em registrar

em *Sobre a amizade* seu reconhecimento em relação a Cipião (IV¹): “com quem foi comum o meu cuidado nos assuntos públicos e em coisas particulares, comum à paz em Roma e a milícia nas Guerras, e um grande consentimento, no que consiste a maior força da amizade, nos estudos, nos desejos e nos pareceres”.

Nada mais honroso, digno e belo que o reconhecimento de quem jamais nos abandona. Eis a amizade entre Cícero e Cipião: o cuidado em assuntos públicos (*curae publicae*) e nas coisas particulares. Sim, entre os amigos a *curae publicae* não escandaliza. Não escandaliza apenas os amigos, mas aqueles que não fazem parte da amizade estão longe de gozar os mesmos benefícios. Coisas particulares são movidas pela amizade, porém a *respublica* não deveria estar no domínio e influência da amizade. A *curae publicae* pode constituir a exclusividade em lugar da igualdade. E mais: Cícero reconhece que a amizade constitui o espaço comum na paz e na milícia em guerras. Ela estabelece os laços e contratos entre os amigos, por isso ela se torna um *consortium inter pares*. Mais que isso, o estadista reconhece que, na origem da amizade (VIII), encontram-se os “recíprocos ofícios, receba um do outro o que não alcança por si mesmo e o devolva mutuamente.” A reciprocidade e a mutualidade podem favorecer os benefícios e os interesses daquilo que não se alcança por si mesmo. Tal reciprocidade age nos ofícios, isto é, na dimensão pública das relações: tanto nos assuntos públicos quanto nas milícias comuns. Ademais, a utilidade também não se afasta da relação entre amigos: “porém na amizade nada é fingido, nada dissimulado, tudo quanto nela há é verdadeiro e tudo provém da vontade. E assim, mais me parece que a amizade é filha da natureza do que da necessidade” (VIII).

¹ M. T. Cícero, *Sobre a amizade*. Disponível em <<https://www.iep.utm.edu/>> Acesso em 20.9.2019.

Agora é possível reconhecer o giro teórico do conceito de amizade entre a Grécia e Roma: ela passa progressivamente da dimensão do prazer e da excelência ao polo da utilidade, reciprocidade e mutualidade na gestão da *respublica*. A amizade assume a dimensão política à medida que alguém pode esperar do outro um benefício ou um induto que não receberia por esforço próprio. Tanto na administração pública (*curae publicae*) quanto na guerra (*militia*), a amizade constitui-se elemento de primeira ordem. Embora Cícero critique algumas formas desvirtuadas de amizade, nem por isso a exclui do teatro político. Ele não consente a necessidade de reciprocidade amigável: nem a reciprocidade autocomplacente (ser para os amigos o que somos para nós mesmos) nem a reciprocidade equivalente (ser para os amigos o que são para nós) nem a reciprocidade reconhecida (estimar os amigos na mesma medida que nos estimam). Em especial, Cícero discorda da instrumentalização da amizade no jogo político, por isso critica enfaticamente a segunda forma de amizade (XVI):

A segunda opinião é a que define a amizade por uma correspondência igual em amor e bons serviços (*par pari dilectione beneficiis*). É fazer da amizade uma ideia bem limitada e mesquinha, sujeitá-la, assim, a um balanço entre despesa e receita (*equilibrium*). Parece-me que a verdadeira amizade é mais rica e mais generosa; não calcula com exatidão com medo de oferecer mais do que recebeu. Não se deve temer na amizade que se vá dar demais ou que se vá perder alguma coisa.

A predileção em assuntos públicos e o equilíbrio entre despesas e receitas indicam o redirecionamento do conceito de amizade no mundo romano. Ela passa a fazer parte da organização e gerenciamento da vida e das coisas públicas (*curae publicae*) e, a essa altura, o compromisso de respeito e equilíbrio enquanto igualdade de todos perante o *jus* (direito) torna-se uma arte de benefícios privados. A transposição da amizade para

a dimensão da vida pública transforma a decisão equânime, equilibrada em predileção (*dilectione*) pelos amigos. Lenta e gradativamente, a amizade torna-se um conceito político que estenderá seus favores aos amigos e privará os demais de tudo o que depõe contra os interesses privados (*dilectione beneficiis*). A predileção na vida pública limita a capacidade de estabelecer o equilíbrio entre os iguais (*par pari, inter pares*). Ela mantém as amizades pela utilidade e deleite de iguais, não de toda a sociedade. Com isso, a amizade assume dimensão política e institui um modo próprio de gestão nas coisas públicas: a predileção dos benefícios e o balanço entre despesas e receitas. Essa amizade torna-se perigosa à medida que institui exatamente o oposto à compreensão de igualdade democrática, isto é, ela fomenta o benefício privado dos amigos de armas (a *militia*). Esse não era um critério político para o mundo romano, por isso não nos cabe condená-los em julgamento anacrônico. Importa reconhecer a perenidade da prática de beneficiamento e balanço de contas no âmbito do poder instituído. A ilusão reside na romantização do passado e na incapacidade de perceber os movimentos sutis e cruéis da realidade.

Pensar politicamente implica uma delicada arte de investigar os fios que compõem a trama da realidade: seguir os vestígios (*in vestigium*) que podem apontar as forças que movem as decisões sociais. Não obstante, a amizade jamais deve ser menosprezada (XXVII): “de todos os bens que eu recebi da fortuna ou da natureza, nenhum existe comparável à amizade de Cipião. Nela encontrei eco perfeito sobre as coisas públicas, conselhos excelentes para os meus interesses particulares e um repouso cheio de encantos”. Nessa expressão, Cícero condensa os polos fundamentais da amizade enquanto conceito político: o eco ou reciprocidade entre coisas públicas e interesses particulares. O que ele temia parece ter-se tornado uma dimensão da amizade política: a fusão entre os interesses públicos e privados em benefício dos amigos (*militia*). Cícero, na verdade, soa como

um alerta, ou melhor, sinaliza algo que se tornou moeda corrente na vida política ocidental: os interesses e as decisões públicas ou comuns andam às espreitas sob o olhar atento dos interesses particulares. O conflito não poderia ser pior entre o público e o privado se não estivesse em jogo justamente o uso e domínio (*usum ac dominium*) do poder. Poder não é um lugar, mas a *tensão* entre indivíduos no jogo de forças públicas e interesses privados. Até quem se põe à margem da sociedade evita a possibilidade dessa tensão:

1. Lealdade, respeito, e solidariedade acima de tudo ao Partido.
2. A Luta pela liberdade, justiça e paz.
3. A união da Luta contra as injustiças e a opressão dentro das prisões.
4. A contribuição daqueles que estão em Liberdade com os irmãos dentro da prisão através de advogados, dinheiro, ajuda aos familiares e ação de resgate.
5. O respeito e a solidariedade a todos os membros do Partido, para que não haja conflitos internos, porque aquele que causar conflito interno dentro do Partido, tentando dividir a irmandade será excluído e repudiado do Partido.
6. Jamais usar o Partido para resolver conflitos pessoais, contra pessoas de fora. Porque o ideal do Partido está acima de conflitos pessoais. Mas o Partido estará sempre leal e solidário à todos os seus integrantes para que não venham a sofrerem nenhuma desigualdade ou injustiça em conflitos externos.

Esses seis princípios estatutários permitem compreender a exata dimensão daquilo que significam os conflitos de interesses. O Partido institui os valores que orientam as decisões em benefício de todos. Ninguém discorda de que se trata de virtudes honradas por qualquer sociedade bem ordenada e guiada por princípios éticos e decentes. A instituição da solidariedade entre livres e cativos indica não só a existência de uma luta comum pela liberdade, justiça e paz como também um compromisso de respeito e fraternidade aos demais membros. Por fim, o sexto princípio coíbe o que a política pública pratica sem grande inibição:

“jamais usar o Partido para resolver conflitos pessoais, contra pessoas de fora. Porque o ideal do Partido está acima de conflitos pessoais”. A expressão torna-se suficiente e clara para qualquer bom entendedor: conflitos e interesses pessoais não fazem parte do ideal do Partido. Certamente, todos nos admiramos com a coerência expressa e a prioridade do público sobre o privado. Esse estatuto poderia facilmente ter vigência pública em quase todos os partidos políticos, especialmente se estes estivessem tão preocupados em sobrepor os benefícios públicos aos interesses privados. Porém, não pretendo fazer proselitismo político-partidário por não acreditar na decidida ausência de confusão entre interesses públicos e privados na atual configuração partidária nacional. E, além disso, abstenho-me de julgar quem se disponha tornar-se signatário do *Estatuto do Primeiro Comando da Capital* que foi publicado em 2001². O ponto de convergência e divergência que queríamos tocar era a relação entre as coisas e a administração pública (*curae publicae*) e os conflitos de interesses pessoais (*dilectione beneficiis*) que geram o prejuízo público e os benefícios privados. A questão que merece ser refletida com atenção é, justamente, a relação e a produção do público e do privado, tanto na privatização dos bens públicos quanto na distribuição dos prejuízos e malefícios privados.

A crise de representatividade política que assola a política pública nacional nasce da descrença generalizada da população em seus eleitos. A máxima política ciceroneana – *cum potestas in populo auctoritas in senatus ist* – perde sua legitimidade à medida que os interesses pessoais são sobrepostos aos benefícios públicos. O descrédito no poder do sufrágio

² Suposto estatuto do *Primeiro Comando da Capital* divulgado em jornais e noticiários brasileiros no ano de 2001. Disponível em <https://pt.wikisource.org/wiki/Estatuto_do_PCC_Acesso_em_20.9.2019>. Para entender a organização política e estratégica do crime organizado, pode-se analisar o filme *400 contra 1: a história do crime organizado* de Caco Souza (2010) e, para análise acadêmica, recomendo o livro de Luiz Eduardo Soares, *Desmilitarizar: segurança pública e direitos humanos*. São Paulo: Boitempo, 2019.

(voto) não decorre de uma consciência da liberdade individual de não votar, mas do reconhecimento de que as mudanças dos atores políticos não significam, em grande parte, uma alteração dos rumos e das decisões políticas. O problema não se encontra apenas na deturpação moral dos candidatos, mas no sistema que intencionalmente não coíbe práticas corruptas e na deliberada forma de gerenciar as coisas e bens públicos (*respublica*) em benefício próprio e os seus interesses mediante as práticas de amizade política (*amicitia*) e as milícias sociais (*militia*). Entre o poder e os interesses gravitam duas musas: a liberdade individual e a segurança pública. Por um lado, a luta pela liberdade acontece dentro do neoliberalismo econômico que, além de produzir a liberdade, fabrica as condições para seu uso, segundo Foucault, e, por outro, o mesmo neoliberalismo produz a insegurança generalizada e apresenta a indústria da segurança privada como única resposta. Com isso, o Estado desonera-se da responsabilidade de prover segurança, e a indústria da seguridade privada lucra sobre os impostos públicos. A forma extrema de produção da liberdade e a imposição do dever de contratar a segurança privada apresentam-se no domínio do espaço público pela força das milícias. O Estado admite o acúmulo de funções de segurança pelos militares como forma de complementação de renda, e a indústria da segurança lucra com os serviços especializados transformados em negócio privado. Neste ponto, ainda vigora a lógica do medo frente ao Estado que se desincumbe de promover segurança pública e transfere à responsabilidade e interesse dos cidadãos o dever de financiar a própria segurança com fundos privados.

A luta pelo poder saiu da mão do Estado democrático e passou, por um lado, para a economia que governa as decisões públicas pela subordinação do Estado aos interesses do mercado e, por outro, para a indústria da segurança que move a sociedade pela insegurança frente à violência, a saúde, a educação, o transporte, etc., e a saída inicial encontra-

se no financiamento de tudo isso com recursos pessoais, além da manutenção de uma larga carga tributária e fiscal que, supostamente, seria destinada às funções de seguridade social, saúde, educação. Enfim, mantém-se a carga tributária ao mesmo tempo que exige-se de cada cidadão o financiamento da vida pública e o repasse contínuo de recursos à iniciativa privada em uma verdadeira economia de pedágio, cuja marca central está visível na transformação radical de direitos constitucionais em serviços privados. Os governos ditos democráticos abdicam do compromisso de produzir o estado de bem-estar social que, no Brasil, se o tivemos em algum momento, foi mínimo e incipiente, e tais governos transmitem à iniciativa privada os setores de educação, saúde, transporte, seguridade social, segurança, etc. que são transformados em serviços para poucos que os podem manter. Nesse cenário, o *homo oeconomicus* torna-se não apenas um pagador de impostos, mas um funcionário da burocracia estatal que gere a vida social em prol dos interesses privados e da manutenção dos privilégios das classes políticas. Esse é o cenário inicial da nomeada *necropolítica*.

2. A necropolítica como paradigma político

A lucidez parece uma virtude esquecida e, principalmente, uma estratégia *démodé*. A incapacidade de pensar de forma sensata e razoável, lúcida e sincera encontra-se em vias de extinção, sobretudo pelo cinismo discursivo, pela estupidez moral e ausência de empatia. A incapacidade de considerar a degradação social resulta desses fatores e não é incomum que políticos passem a preocupar-se exclusivamente com a mudança de cargo. Não só por esquecer a representatividade, mas por estabelecer o interesse pessoal acima dos direitos da coletividade. O início desse processo caracteriza, de forma injusta e radical, a naturalização da necropolítica. O político esquece sua vocação e depõe-se da tarefa de defesa da soberania

nacional. Não reduz a defesa dos próprios interesses, mas esquece que sua função deveria resgatar a soberania nacional, isto é, os direitos e bens da sociedade em todas as suas formas e condições. Nesse cenário de esquecimento radical da vida pública (*respublica*), o Estado passa à condição de instrumento para produzir os interesses de grupos privados, e a única coisa que permanece no desinteresse é a vida social. O poder do Estado moderno ainda se legitima pelo voto ao mesmo tempo em que se volta contra o próprio cidadão, por isso Achille Mbembe afirma com lucidez (2018, p. 10-1): “minha preocupação é com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas ‘a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações’.”

A reversão da lógica do poder no Estado aconteceu de forma radical. Embora tenha se originado para moderar o estado de natureza social evitando a generalização da guerra (*bellum omnia omnes*) e distribuir o poder entre instâncias autônomas para se moderarem reciprocamente, o Estado voltou-se contra o próprio cidadão, instituindo a lógica que Wendy Brown nomeia *cidadania sacrificial* (2018). A deposição da soberania aconteceu pela subordinação estatal ao mercado e, por conseguinte, o cidadão encontra-se frente à força avassaladora do mercado e refém da lógica sacrificial do Estado. Este presta o mais completo serviço ao mercado à medida que desbarata os organismos de participação social e os sindicatos. Os núcleos de agregação social são criminalizados para que o mercado possa estabelecer regras diretas de exploração da força do trabalho. A sociedade atomizada e preocupada apenas com o *mínimo eu* torna-se presa fácil do mercado, porque a lei de oferta e procura volatiliza o poder de negociação individual. O ser humano torna-se supérfluo por ser o elo mais frágil e por ser facilmente substituível por outro com custo ainda menor. As ações do Estado e do mercado efetivam-se de forma dura

e irresistível, porque têm a legitimidade constitucional como álibi. O mercado não apenas financia as campanhas políticas, mas usa a estrutura legal para instituir os critérios de controle da população. Paulatinamente, a população é politicamente destruída e posta sob intensa propaganda contrária à política, culminando na despolitização do cidadão. A força do estrangulamento econômico das classes trabalhadoras, a sobrecarga de impostos sem contrapartida de prestação de serviços e a limitação dos direitos sociais à luta pela segurança produzem uma população que trabalha apenas para manter-se viva. O aumento da jornada de trabalho e a sobreposição de dois ou mais empregos não produz uma condição digna de vida, porque a condição humana já se encontra solapada pelo mercado. Independente de quanto trabalhe, o cidadão comum não se livra da força opressora do Estado que retira do seu bolso uma fatia de 35,07 do PIB apenas em impostos. A produção de riquezas torna-se uma luta sem nenhuma justiça, pois a máfia que lava o dinheiro do crime simplesmente o introduz na sociedade sem pagar impostos, porque seu comércio encontra-se fora da legislação estatal. Enquanto o trabalho legalizado sofrerá o corte brutal dos impostos sem a restituição de serviços e seguridade social na educação, saúde, transporte, segurança, aposentadoria, etc., em tudo isso, fundos privados lucram com a privatização das funções do Estado. E, por isso, precisam desqualificar a educação pública, o sistema público de saúde, os diversos veículos de transporte, as forças de segurança e, finalmente, exigir que o cidadão contrate fundos de pensão privada.

O Estado não se contenta em dominar a vida dos cidadãos; antes, a expõe ao risco contínuo do uso e descarte pela força do mercado. Este exerce o controle sobre o Estado e, por meio dele, administra a população à medida que restringe direitos e implementa a austeridade como forma de governo do corpo social e da maximização do lucro. O “viver

perigosamente” anunciado por Foucault transforma-se na possibilidade de ampliar o risco a toda a espécie humana, e a política efetiva-se como “a morte que vive uma vida humana” (Mbembe, 2018, p. 12). À medida que essa estrutura se generaliza, as fronteiras da vida dissolvem-se de forma programada, e a realidade parece tão fantástica que compete com o reino da ficção. O grotesco, o horror e o fantástico entram para o rol das estratégias políticas como moeda corrente. Instaure-se a indistinção entre realidade, acontecimentos e fantasia, por isso a retórica política passa à pauta do discurso *non-sense*. O absurdo torna-se matéria comum no teatro de horrores dos noticiários alardeando *fake news* (Empoli, 2019). A discursividade *non-sense* mistura realidade e ficção, verdade e mentira, política e absurdo, mercado e catástrofe a fim de produzir uma sensibilidade apocalíptica. Com isso, as decisões mais absurdas podem soar como aceitáveis.

O crime e a violência reinam descaradamente no jogo da impunidade política, e a imunidade parlamentar dos representantes populares torna-se carta branca para toda forma de desmandos e crimes civis. O político atua com o anel de Gíges no dedo, porque sabe que o corporativismo dos poderes produzirá a isenção necessária. Caso contrário, como explicar a recusa do atual presidente da Câmara de pautar algum dos 56 pedidos de *impeachment* contra o atual Presidente³?

Nesse cenário, o equilíbrio dos poderes passa a depender não da isenção entre eles, mas do exato contrário: até a corte suprema da justiça (STF) tem sido, sistematicamente, desacreditada para evitar o desequilíbrio. Os partícipes dos poderes no Estado moderno emporcalham todas as instâncias públicas tanto para evitar acusações entre si no âmbito

³ Vicente Nunes, *Rodrigo Maia já recebeu 56 pedidos de impeachment contra Bolsonaro*. Disponível em <<https://apublica.org/impeachment-bolsonaro/>>, <<https://blogs.correiobraziliense.com.br/vicente/rodrigo-maia-ja-recebeu-56-pedidos-de-impeachment-contr-bolsonaro/>> Acessos em 2.12.2020.

dos três poderes quanto para produzir no cidadão, que ainda permanece decente e lúcido, o nojo e a recusa em tentar mudar o sistema de poder. A difusão da corrupção generalizada interessa à manutenção direta do poder, porque os cidadãos que ainda sabem o que é decência, simplesmente se recusam a misturar-se nos meios onde a retórica da corrupção naturalizou-se e sua prática constitui-se a principal estratégia de avanço político. Por isso, a aprovação de leis e reformas constitucionais, a criação de legislação contra a corrupção e o não coibir crimes ambientais por decisão das mineradoras depende de dois fatores: a liberação de verbas suplementares para aprovar matérias de interesse público e a indisposição de legislar contra empresas que financiam as campanhas eleitorais. Nem o pesadelo nem a dramaturgia competem mais com a ficção governamental.

A instauração da necropolítica constitui a base do extermínio deliberado de alguns setores populacionais, especialmente “grupos sacrificáveis”: pobres, negros, mulheres, LGBTQ’s e jovens, etc., mas instaura também o último movimento do Estado moderno. Sua subserviência ao mercado atinge um ponto de não retorno, porque, à medida que o Estado deixa de cumprir as funções constitucionais, ele esvazia-se a si mesmo. A ineficácia estatal não deverá ser combatida nos setores periféricos do governo, mas no reconhecimento de que o próprio governo tornou-se inútil, e o Estado encontra-se vazio e incapaz de representar a população. O conto de Hans Christian Andersen (1837) serve como manequim justo aos poderes no Estado, porque o cidadão que ainda goza de lucidez reconhece logo que *o rei está nú*. Não há roupa alguma a cobrir suas vergonhas, isto é, a insanidade dos poderes estatais modernos deixa claro que o Estado não serve mais ao cidadão, apenas serve-se do cidadão para manter as mordomias dos parlamentares.

Essa condição pode ser descrita como “estado de emergência”, porque o biopoder estatal apenas gerencia quem deve viver e aqueles que precisam morrer. Quem se encontra do lado oposto do custo-benefício não será mais aceito no Estado. Eliminar a vida pelo preço do investimento social torna-se um critério normativo no Estado moderno que se estende desde a eugenia sanitária da má-formação fetal aos corpos dos indesejados e dependentes químicos. O Estado racionaliza o custo da vida de cada ser humano e não o condena à morte ostensiva, apenas o deixa à deriva, fora da condição humana. Desprovido de condições mínimas, os corpos não ferem a dinâmica econômica nem maculam decisões políticas, por isso a reclusão forçada de dependentes, o extermínio de “grupos sacrificáveis”, a expulsão dos moradores de rua, o aborto de “anencéfalos” ou fetos com má-formação são decisões e atos da eugenia econômica.

Para que seja possível aceitar a barbárie da eugenia econômica (sobreviverem apenas os indivíduos sadios), o Estado recorre à retórica do custo-benefício público. A vida passa a ser racionalizada em termos de “custo/preço para o Estado” e torna-se aceitável fazer morrer quem não produz lucro (Mbembe, 2018, p. 18). Deficiência física, risco de doença grave, padrão genético comprometido, histórico familiar, etc. são apenas dados técnicos e úteis à política dos planos de saúde e à limitação estatal do direito à vida. A corrosão do conceito de vida no Estado moderno atingiu o ápice da manipulação genética da vida e de forma pouco prudente ou, simplesmente, indiscriminada. A vida se torna um luxo para quem goza de condição financeira e não carrega um “gene defeituoso” que possa acarretar alto custo. O que se vê nesse momento é a consideração da vida em termos de custo para a sociedade e o Estado. Por isso, ao Estado interessa que fique à sua liberdade determinar a hora da morte, ou melhor, o momento que o investimento pode ser redirecionado a um paciente e renegado a outro. A vida torna-se um negócio do Estado de controle social,

e a política econômica limita e seleciona quem merece investimento e quem já deve morrer. Tal como no período escravocrata, a vida do paciente deixa de pertencer a ele. O corpo é nacionalizado e manipulado para além do consentimento familiar. A condição do escravo se produz à medida que sua vida não é mais que “uma forma de morte em vida”, porque não há autodeterminação nem controle pessoal do corpo. O escravo usa (*usum*) seu corpo apenas como objeto para produção de serviço, mas ele não tem domínio (*dominium*) sobre si mesmo, porque não passa de “uma sombra personificada” (Mbembe, 2018, p. 29-30). O domínio alheio implica uma impossibilidade de referenciamento e orientação de si por si mesmo. Outrora, o escravo era denominado “peça” sob o domínio do seu senhor, porque não tinha domínio de si. No Estado moderno, o indivíduo não se determina mais. No tempo em que se encontra sob a orientação médica, escolar, empregatícia, hospitalar, judicial, prisional, etc., seu corpo não lhe pertence plenamente, porque encontra-se sob a contínua vigilância do mecanismo de controle. O corpo é domesticado pelos micropoderes. As antigas relações de força que implicavam o jugo ostensivo e físico do corpo tornaram-se relações disciplinares, e o corpo passou ao domínio sutil e implacável do planejamento e da mensuração estatal que acontece pelas instituições domiciliares. A ideia de vigilância contínua proposta por Bentham cumpriu-se na disciplina atual através dos controles de tempo, presença, produção, rendimento, relatórios gerenciais, trabalho em rede, etc., todas as formas capazes de situar o indivíduo sob a sombra da força disciplinar do Estado.

A crença no desaparecimento da condição escravocrata produz uma zona nebulosa em que, outrora, o senhor deveria prover alimento e domicílio aos escravos. Agora, o fim da escravidão deixou de significar uma emancipação do indivíduo. O Estado deixa-o à deriva, fora da sociedade e, principalmente, da condição humana mínima. O escravo era considerado

“peça importante” enquanto produzia. Hoje, milhares de crianças, jovens e adultos sequer têm moradia e um pouco de ração alimentar, porque o Estado moderno simplesmente os deixa à margem para que morram de inanição. O corpo do escravo estava sob o domínio do senhor; o corpo do morador em situação de rua não interessa a ninguém, nem mesmo ao Estado, porque sequer consta nas estatísticas governamentais.

O corpo desse morador não tem autodomínio nem interessa estar sob o domínio do Estado, porque o Estado o vê como inútil, isto é, improdutivo e oneroso aos cofres públicos. Esses moradores não têm seus nomes registrados no Estado nem lhes destinam políticas públicas. Nas diversas cidades em que se encontram, recebem apenas um transporte para serem retirados dos limites do município e abandonados à sorte em outros lugares. O corpo dos moradores em situação de rua são fragmentos de vida que foram esquecidos, porque todos eles têm uma história, desejos, sonhos e projetos que foram abortados pela ausência de condição política, deixados à deriva nas ruas. Eles ainda são humanos? Compreendem-se como um de nós, como sujeitos capazes de lutar por uma vida diferente ou vivem uma realidade invisível ao Estado e a nós? Os corpos desses indivíduos são fragmentos, porque produzimos a cegueira e a invisibilidade que os torna inúteis ao Estado econômico. Eles não são *homo oeconomicus*, mas permanecem *homo patiens* (seres humanos que sofrem e também desejam). Eles não produzem nem consomem, por isso seus corpos são a refutação viva do sistema econômico que os condena à morte por desumanização radical. O Estado instaura o terror contra esses corpos à medida que os reduz à condição de rua, isto é, uma condição desumana, pior que a do escravo que já era o horror em forma política. O corpo do escravo, no entanto, ainda tinha utilidade ao seu senhor. Era algo cujo domínio produzia riqueza. Os corpos dos moradores em situação de rua identificam-se com a inutilidade, a nulidade e negatividade completa: não

produzem nem consomem, por isso o Estado os rejeita. São só fragmentos fisiológicos de algo que poderia ser humano, mas permanecerão fora da condição humana. Esses moradores estão na condição do *homo sacer*, logo não é crime eliminá-los, e o Estado os faz sistematicamente condenando-os à morte por fome e inanição.

Achille Mbembe interpreta o pensamento biopolítico de Hannah Arendt de forma radical e reconhece a conexão entre colonialismo e totalitarismo que é, por demais, visível (Mbembe, 2018, 32): “segundo ela, a conquista colonial revelou um potencial de violência até então desconhecido. O que se testemunha na Segunda Guerra Mundial é a extensão dos métodos anteriormente reservados aos ‘selvagens’ pelos povos ‘civilizados’ da Europa”. Os selvagens foram reduzidos à morte com as tecnologias da época – a pólvora, a adaga e a guerra bacteriológica. Eles não tinham razão para se estar fora da morte, porque sequer estavam na condição humana. Denominá-los selvagens equivale a considerá-los simples bestas de carga. Essa degradação do outro nasce direta e injustamente da imposição do eu como critério de avaliação do outro: a perspectiva etnocêntrica. A tirania do eu produz a morte do outro. A imposição restritiva da identidade do europeu condenava toda e qualquer civilização distinta a ser considerada bestial, animalesca e dada à escravidão. A autocompreensão europeia não revela apenas um egocentrismo colonial ou etnológico dominador. Ela produziu as formas coloniais mediante a destruição material e simbólica dos colonizados. A condição de perpetuação da colonização não decorria só da morte de uma geração, mas da eliminação sistêmica da cultura a ser colonizada. A dominação simbólica era o objeto primário da luta europeia, por isso era necessário prevalecer a língua, a religião, os costumes, a música e a moral cínica do conquistador que se escondia atrás da palavra “civilizar” e não tem outro sinônimo que “tiranizar”. Qualquer oposição à conquista

simbólica era tratada como barbárie e bestialidade. O outro “a ser colonizado” deveria ser submetido à força. A primeira investida foi a destruição física da resistência e a segunda, a simbólica da identidade (Sepúlveda, 2015, p. 33):

Em prudência como em habilidade, e em virtude como em humanidade, esses bárbaros são tão inferiores aos espanhóis quanto as crianças aos adultos e as mulheres aos homens; entre eles e os espanhóis, há tanta diferença quanto entre gente feroz e gente de uma extrema clemência, entre gente prodigiosamente intemperante e seres temperantes e comedidos, e, ousaria dizer, tanta diferença quanto entre os macacos e os homens.

A ironia de Sepúlveda nem sequer chega a ser cínica. Ele não nega a compreensão de si europeia como relação entre gente de extrema clemência e gente feroz ou homens e macacos. Malgrado o machismo presente em suas palavras, Sepúlveda não escondia as intenções “civilizatórias europeias”. Não escondia a compreensão de se encontrarem frente a “bestas de carga”. O pior seria reconhecer que a grande civilização europeia não se civilizou bastante para lidar com o diferente. O europeu não enxerga o que não seja espelho, por isso não apenas produziu barbáries coloniais, mas ainda os discursos racistas nas penas dos “iluministas Kant, Hegel e Heidegger” (Marques, 2020); criaram os campos de concentração no século vinte e, agora, o cemitério Mediterrâneo, onde só nos primeiros sete meses de 2018 morreram mais de 1,5 mil migrantes e refugiados⁴. Tanto nos campos quanto no mar, a indiferença e a insensibilidade europeias continuam genocidas. A barbárie produziu um surto despovoador nas Américas do século dezesseis, como mostra a genética evolutiva de Bastien Llamas (2016, p. 5):

⁴ Mortes de migrantes e refugiados no Mediterrâneo. Disponível <<https://nacoesunidas.org/>> Acesso em 23.9.2019.

Nenhum dos subtipos de ADN encontrados pelos cientistas nos indígenas que morreram antes do contato com os colonizadores possui um equivalente exato nas tribos de hoje. O resultado corrobora a tese de que a chegada das caravelas ao litoral americano deflagrou o extermínio de até 90% da população nativa original (o grosso da mortandade provavelmente foi causado por doenças infecciosas do Velho Mundo, embora guerras, expedições escravistas e tratamento desumano também tenham contribuído).

O despovoamento de noventa por cento da população nativa original evidencia o projeto político dominante: as conquistas material e simbólica de toda a população. Quem sobreviveu ao genocídio não escapou à conquista simbólica. A imposição cultural europeia (língua, religião, história, cultura, valores, etc.) revela o que a cifra numérica indica. A fúria colonialista europeia não consegue conviver com o outro, nem com os povos originários de outrora nem com os migrantes e refugiados abandonados à própria sorte no Mediterrâneo atualmente. O que está em curso nisso tudo não é o preconceito xenofóbico ou qualquer patologia mental, mas o projeto político do Estado moderno em não aceitar o diferente. No século dezesseis, eram as “bestas do Novo Mundo” a serem “civilizados”; no século vinte, judeus, homossexuais, ciganos, poloneses, comunistas, prisioneiros de guerra, deficientes físicos e mentais e Testemunhas de Jeová; no século vinte e um, são refugiados e migrantes da África, e, em todos os casos, há uma constante: os europeus não seriam os mestres da hospitalidade e da relação com o diferente? Pretendem mensurar o outro pelo próprio eu e retornam à antiga compreensão grega da recusa do outro pelo eu. Mais além, outro aspecto fundamental da política europeia que ultrapassou a conquista material foi a conquista simbólica não só pela imposição da “cultura europeia”, mas através da colonização epistêmica.

Todo o sistema educacional das Américas é cópia colonizada da matriz europeia. Desconhecemos intencionalmente os escritos dos povos originários e negamos também as culturas originária e africana. Essa colonização epistêmica condiciona a compreensão dos povos americanos a julgar as culturas africana e originária pelo padrão europeu e, nessa condição, a única cultura reconhecida será a europeia. A epistemologia europeia colonizou o juízo cultural e histórico do Novo Mundo. Fomos ensinados a detestar negros e nativos como povos menos capazes e inferiores quando, na verdade, essa interpretação interessava tão somente ao europeu. A forma moderna desses preconceitos revela-se no complexo de vira-latas que conservamos e, academicamente, na redução da pesquisa à exegese e comentário dos clássicos europeus e norte-americanos. Decolonizar implica romper a dominação material, mas também a colonização epistêmica da forma de pensar.

O apogeu do colonialismo europeu manifestou-se na confusão entre “civilizar” e “operar limpeza étnica”. Eles não só dominavam os corpos como destruíam as culturas a serem “civilizadas”. Para os europeus, “civilizar” significa reduzir o outro à cultura europeia e não reconhecer diferenças culturais. Tamanha força tem a colonização epistêmica que ainda nos prendemos aos comentários de autores europeus e aceitamos uma compreensão de “internacionalização universitária” que não passa de reunião de pesquisadores com bolsas para financiar universidades europeias e o convite a professores europeus para palestrar noutras terras enquanto as contrapartidas (reciprocidade, simetria e reconhecimento) não acontecem na mesma proporção, nem de longe. Tanto na barbárie colonial quanto na colonização epistêmica, os povos não-europeus não são reconhecidos como portadores de uma sabedoria reconhecível e respeitável. O outro ainda não é reconhecido como alguém digno e igual ao eu, mas apenas como “outro”, no sentido etimológico do termo: *alter* é

um pronome *indefinido* masculino, bem como o numeral *segundo* e também a origem do verbo transitivo *alterado, deformado, pervertido*. As políticas de negação do outro tanto pelas conquistas material e simbólica quanto pela colonização epistêmica produziram um continente regido pela dominação alheia sobre si e subordinado à política estrangeira que considera os nativos como “selvagens” incapazes de autogoverno e autonomia política (Mbembe, 2018, p. 35 e 36):

O fato de que as colônias podem ser governadas na ausência absoluta de lei provém da negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo. Aos olhos do conquistador, “vida selvagem” é apenas outra forma de “vida animal”, uma experiência assustadora, algo radicalmente outro (alienígena), além da imaginação ou da compreensão. (...) Assim, a natureza continua a ser, com todo o seu esplendor, a única e todo-poderosa realidade. Comparados a ela, os selvagens pareciam fantasmas, ilusões. Os selvagens são, por assim dizer, seres humanos “naturais”, que carecem de caráter específico humano, da realidade especificamente humana, de tal forma que, “quando os europeus massacravam, de certa forma, não tinham consciência de cometerem um crime”.

A ausência de direito corresponde, por um lado, à bestialização dos povos nativos e, por outro, à “desnaturalização humana”. Compreendiam os povos originários como extensão da natureza, mas não como alguém distinto e humano. A redução do humano à natureza permitia tanto a escravidão generalizada dos nativos quanto a compreensão da ausência de crime no extermínio dos corpos, sem lembrar a violência da destruição cultural. Por consequência, operam-se as colonizações material e simbólica, cuja face definitiva são a colonização do espaço (posto sob domínio alheio e destituindo os nativos de domínio e autogoverno) e a colonização do tempo (que condiciona o outro a suposto estágio pré-evolutivo).

Tratar os corpos dos nativos como “naturais” permitia reduzir sua condição à desumanidade com a conseqüente subordinação da corporalidade aos limites do domínio e senhorio europeu. A consequência gritante é que matar povos originários não era considerado crime, apenas uma forma de “civilizar bestas ferozes”. Europeus intencionaram criar um regime próprio de domínio dos corpos e estabeleceram uma séria e complexa lógica escravocrata. Corpos de africanos e povos originários submetiam-se tanto ao uso (*usum*: perda da liberdade) como besta de carga quanto ao domínio (*dominium*: risco iminente de perda da vida) por estarem subordinados à força externa. Não por acaso, Juan Ginés Sepúlveda identifica-os a animais ferozes, e Quirício Caxa defendia o direito de venda de si com base na legislação portuguesa. O autodomínio poderia ser derogado tanto pela servidão voluntária quanto pela venda de si em caso de grave necessidade, mas houve poucos como Manuel da Nóbrega a contestar tal lógica no primeiro século colonial. Antônio Vieira não só endossou a escravidão negra quanto a justificou retoricamente a despeito das críticas à escravidão dos povos originários. Há um autor anônimo do Colégio do Pará que o criticou bem como à política escravista no século dezoito e, em 1840, Antônio Ferreira Viçoso criticou e repreendeu publicamente Leandro Rebelo por defesa da escravidão (Marques e Pereira, 2020). A retórica vieiriana servia a muitos senhores colonos e à Coroa, mas diretamente ao projeto colonial escravocrata (*Sermão XIV*, VI):

Oh! se a gente preta, tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conheceu bem quanto deve a Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre? Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentildade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como credes e confessais, vão ao inferno, e lá estão

ardendo e arderão por toda a eternidade. E que, perecendo todos eles, e sendo sepultados no inferno como Coré, vós, que sois seus filhos, vos salvéis, e vades ao céu? Vede se é grande milagre da providência e misericórdia divina: *Factum est grande miraculum, ut Core pereunte filii illius non perirent*. [Sucedeu o grande milagre, que, perecendo Coré, não pereceram seus filhos (Num. 26, 10).] – Os filhos de Datã e Abiron pereceram com seus pais, porque seguiram com eles a mesma rebelião e cegueira; e outro tanto vos poderá suceder a vós. Pelo contrário, os filhos de Coré, perecendo ele, salvaram-se, porque reconheceram, veneraram e obedeceram a Deus; e esta é a singular felicidade do vosso estado, verdadeiramente milagroso.

A confusão entre púlpito e política não data apenas desse *Sermão* de 1633, mas legitimou a racionalidade colonizadora. O principal efeito retórico foi naturalizar a prática da escravidão e legitimar a destruição de condições humanas dissolvidas na naturalização dos corpos e na redenção das almas. O que houve? Sim, Antônio Vieira predicou o cinismo da barganha: perdia-se o corpo, mas salvava-se a alma. Segundo o jesuíta, a maior perda era a dos senhores, pois estavam condenados eternamente. Os escravos perdiam o corpo, mas, através da redenção no trabalho, salvariam suas almas. A barbárie presente nessa retórica é tão deletéria quanto a legitimação da “solução final” na *HaShoah*. O Estado legitimava o uso da morte como prática de governo e ainda o faz à medida que esquece e sequer inclui nos sentidos governamentais os corpos dos refugiados e migrantes mortos no Mediterrâneo e dos moradores em situação de rua que permanecem invisibilizados pelas políticas públicas. E isto não é um apelo à caridade ou uma tentativa de sensibilizar o leitor, mas apenas uma explicitação da crueldade política reinante e da ausência deliberada de políticas inclusivas para pessoas marginalizadas. O prato de sopa dado ao faminto redime a fome naquele momento, mas não humaniza a condição do excluído. Tanto migrantes e refugiados quanto moradores em situação de rua não precisam de caridade, mas de políticas

públicas e de humanização: de meios para retornar à condição humana que lhes foi negada. A prática social da caridade desonera o Estado de estabelecer políticas públicas e afirmativas de igualdade e inclusão social.

A barbárie instituída pela necropolítica como política de gestão governamental situa o corpo do indivíduo e o território da cidade como campos de guerra. O corpo torna-se instrumento da agonia e da fome até a inanição completa. A cidade colonizada ou tomada pela violência urbana torna-se “um lugar de má fama, povoado por homens de má reputação” (Mbembe, 2018, p. 41). Ao mesmo tempo em que o corpo é naturalizado, a cidade é desterritorializada. O corpo passa a pertencer a uma ordem de natureza brutal que não merece respeito nem reconhecimento, apenas uso e domínio (*usum ac dominium*) em condição escravocrata, e, na lógica do Estado moderno que reduz tudo à condição do *homo oeconomicus*, cujo fim é a relação custo-benefício, o corpo torna-se desprezado e inútil sempre que não produz e consome, isto é, que não se reduz a corpo-máquina como quer o neoliberalismo. Na cidade acontece a desertificação do espaço público e a recusa de participação na vida da comunidade. O indivíduo passa a cuidar apenas do *mínimo eu*, a vida privada ascende à condição de *status* público e a vida pública e política é relegada ao segundo plano. Nessa condição, a desterritorialização urbana produz tanto o tribalismo e o radicalismo grupal quanto a despolitização das consciências e consequente instituição de uma população atomizada. Não há mais sociedade (*socius inter pares*), apenas conglomerados e conjuntos habitacionais separados política e economicamente para afastar os espaços dos ricos da convivência com os indesejados economicamente.

A soberania territorial foi definitivamente quebrada. Manter a paz e a segurança nas cidades passou a depender do financiamento privado. Quem quer segurança pague por ela, pois o Estado não se importa mais com isso. Na verdade, a soberania estatal veio ao fim: quem domina a

segurança nas cidades não é mais o Estado. Ele simplesmente não cumpre sua função e deixa a cargo dos indivíduos o financiamento da segurança pública. Esta se tornou uma indústria de prestação de serviços altamente lucrativa. Produz-se violência para vender serviços de segurança. A segurança migrou do domínio do Estado para a subordinação ao mercado. Com isso, surgem três ângulos instituintes da segurança e da liberdade no Estado moderno: primeiro, o Estado guerreia com o indivíduo e o tiraniza com altos tributos sem prestação de serviços sociais e o reduz à lógica do custo-benefício para manutenção da vida que ainda pode viver no sistema de saúde pública com lucro privado; segundo, o Estado abdica da soberania e da segurança que deixam de ser questão de política pública e transformam-se em indústria de serviço de segurança e seguridade de saúde, patrimônio, bens e até do próprio corpo; terceiro, a indústria da segurança não supre o papel do Estado e, por não haver o suporte de estruturas sociais mínimas, a questão da segurança migra para a ação direta da violência e da força sobre a vida social, isto é, o indivíduo e a população passam à subordinação e exploração da segurança, da liberdade e dos serviços básicos controlados pelas milícias. A segurança pública e a liberdade política eram garantias dentro do Estado de poderes de Montesquieu. No Estado econômico, ambas migraram para o domínio da indústria de seguridade. Na desorganização do Estado brasileiro, por exemplo, o controle da violência encontra-se na mão de milícias (Mbembe, 2018, p. 53-9). Com isso, não estamos sugerindo apenas que o Estado moderno seja incompetente, mas que ele faliu e não representa mais os interesses da população.

Além de o Estado afastar-se da representatividade pública e abandonar a soberania, ele recorre à população apenas para exploração econômica dos impostos. O esquecimento da soberania faculta o domínio da segurança aos grupos milicianos, cuja prática não data de hoje. Entre 7

de abril e 15 de julho de 1994, os extremistas hutus assassinaram 500 mil tutsis e hutus moderados, aproximadamente. No Brasil, em 2018, 51.289 pessoas foram assassinadas e, em 2019, foram registrados 41.635 assassinatos. Os grupos que controlam a violência no Estado orquestram as ações violentas e exigem as transferências e/ou libertação de criminosos. O Estado torna-se apenas um fantasma para a população por não ser mais capaz de instituir a segurança pública plena. Nessa fábrica de horrores do crime e das milícias, o corpo passa a ter nova configuração. Torna-se matéria maleável ao mesmo tempo que princípio mortal do suicida. Não estamos falando mais do suicida mórbido a pena a si mesmo, mas daqueles que se transformam em mártires de uma causa à medida que transformam o corpo em arma capaz de portar a morte para os grupos. A inserção do corpo em um metrô ou qualquer espaço público com a intenção de detonar uma bomba transforma o corpo na principal arma balística. Ao mesmo tempo, a luta corporal na guerra perde seu sentido, porque o corpo do suicida chega “amigável e disfarçado” para se transformar, de repente, em princípio de morte e terror. O corpo mata ao mesmo tempo que se suicida. Ele fere ao mesmo tempo em que se julga e condena-se à pena capital. “Lidar com a morte é, portanto, reduzir o outro e a si mesmo ao status de pedaços de carne inertes, dispersos e reunidos com dificuldade antes do enterro” (Mbembe, 2018, p. 64).

Os usos do corpo tornam-se múltiplos no tempo do *homo oeconomicus* e do Estado omissivo: ele é *máquina desejante* para consumir objetos e serviços (como propõem Deleuze e Guattari), é *corpo-máquina* para produzir e *corpo-espécie* para o controle social (segundo Foucault) e ainda é *corpo-balístico* na produção da morte-suicídio como mártir (segundo Mbembe). Todas essas formas têm ancestrais comuns: o *corpo-beastial* do nativo exposto pela destruição colonial e o *corpo-inútil* dos moradores em situação de rua bem como dos refugiados e migrantes

esquecidos no Mediterrâneo. O homem “civilizado europeu” produziu novos usos e domínios dos corpos à medida que colocou o corpo como o objeto primário do domínio e utilidade para o Estado moderno, que fossem os corpos nativos ou africanos, cujas almas seriam salvas pela imitação do sofredor de Nazaré. Toda essa violência transforma-se em prazer e satisfação. Não somos sarcásticos a ponto de desejar a dor alheia, mas talvez Umberto Eco tenha mais razão do que supúnhamos quando lemos em *O nome da rosa*: “não há nada que cause mais prazer ao ser humano que o sofrimento alheio”. A satisfação proveniente da violência é exposta em dupla perspectiva: na primeira, a mídia satura a sensibilidade do espectador através da repetição exaustiva do terror e o completa com a introdução de noticiários esportivos e prazerosos sobre uma realidade qualquer para bloquear a capacidade de indignação do espectador e não cobrarem providências governamentais e, na segunda, produz a catarse do crime: “o horror experimentado sob a visão da morte se transforma em satisfação quando ela ocorre com o outro” (Mbembe, 2018, p. 62).

O prazer mórbido e doentio de se reconhecer vivo e não vítima daquela violência anestesia a sensibilidade do espectador, e o reconhecimento da morte do outro deixa de significar um fato traumático e torna-se apenas mais um número nas estatísticas. Quando tomamos conhecimento do número de assassinados no Brasil, somos, em grande parte, indiferentes se são um número ou uma dezena a mais ou a menos, mas, se reconhecermos que alguém nesse número era nosso familiar, então veremos quão devastador torna-se o sofrimento de não vermos mais o corpo daquela pessoa ao nosso lado. A brutalidade da violência quebra o laço original de fraternidade como entre Caim e Abel e instaura o trauma frio e perpétuo frente à ausência de alguém que tinha nome, sobrenome e uma história. A gestão da morte no Estado moderno deixou de ser uma questão da ordem da História e da Natureza e se tornou um princípio de

redenção pela dor. O corpo do mártir-suicida que detona a bomba mistura-se com os corpos do algoz e das vítimas no amontoado de pedaços de carne sem rosto nem reconhecimento, instaurando-se um medo difuso e permanente por não saber quem pode ser o terrorista e quem serão as vítimas: o outro ou eu mesmo? A crise da segurança no Estado moderno não aponta apenas a ausência do poder estatal, mas principalmente o tempo em que viver e morrer tornaram-se efeitos indiferentes aos espectadores da mídia que usa da atenção para suscitar a indiferença do observador. O tempo transforma-se em trauma, e a dor permanece sem redenção (Mbembe, 2018, p. 69-70): “o que liga o terror, a morte e a liberdade é uma noção “extática” de temporalidade e de política. O futuro, aqui, pode ser autenticamente antecipado, mas não no presente. O presente em si é apenas um momento de visão – visão da liberdade que ainda não chegou. A morte no presente é mediadora da redenção”. A fuga do trauma acontece pela própria morte do sujeito e o mergulho consumado no pós-humanismo.

3. A gestão social pela força dos poderes paralelos

O Estado de direito constitucional moderno estabelece apenas três poderes como gestores da força e princípio de ordenamento social. Entretanto, seria ingenuidade crassa ainda acreditarmos que a condução social depende apenas dele. Nosso tempo operou uma dissolução do poder estatal e conseqüente reconhecimento de sua inutilidade, nocividade e ineficiência. Ao lado disso, cresceram outras ervas poderosas: a economia, a mídia e a milícia. A economia protagonizou os poderes paralelos no Estado moderno, e sua ação distingue-se em quatro níveis: o primeiro, o poder da *mão invisível* do mercado que, segundo Adam Smith, leva a fazer o que não se pretendia e preterir a intenção primária. A *mão invisível* smithiana é completamente visível na atual subserviência do Estado à

economia de mercado, e estudos suficientes encontram-se por toda parte, como em Thomas Piketty, *O capital no século XXI* (2013); o segundo, a era do *capital improdutivo* que revela a face mais deletéria do mercado atual: os governos passam a destinar boa parte do PIB ao pagamento de títulos da dívida pública, impondo uma política de austeridade à população em benefício dos bancos e investidores privados, claramente documentado por Ladislau Dowbor em *A era do capital improdutivo* (2017); o terceiro, a *wikinomia* (a indústria 4.0) que desfez os paradigmas industriais e produtivistas para transformar as antigas fábricas em linhas de montagem que apenas reúnem peças produzidas em condições muitas vezes similares à escravidão em qualquer parte do mundo, e o movimento financeiro tornou-se um fluxo de informação em escala global. A prestação de serviço e linha de montagem substituíram os empregos formais. Os influenciadores digitais não apenas movimentam mais recursos financeiros que as indústrias, mas também determinam eleições presidenciais em escala global; o quarto, a parceria público-privado que alimenta o aparelhamento social com recursos, seguido da cessão de administração para grupos privados. Impostos pessoais financiam as estruturas públicas que, uma vez prontas, são logo passadas à administração privada, desde as rodovias, aeroportos, hospitais, escolas, museus aos parques públicos.

O segundo poder paralelo é a mídia. Não apenas os influenciadores digitais, mas os canais abertos são (de)formadores da opinião pública. Existem bons estudos a respeito. Cito Paulo Henrique Amorim, *O quarto poder: uma outra história* (2015) e G. Empoli, *Os engenheiros do caos* (2019). A mídia não só forma opiniões, mas induz julgamentos, manipula a opinião pública através da comoção social. Nem precisamos tratar do teatro de juízes políticos e tribunais de exceção protagonizados pelas

campanhas midiáticas⁵. Destacamos dois lados do juízo midiático sobre a vida privada acometida por alguma tragédia e levada à lavra de repercussão nacional: o caso Eliza Samúdio, consumado em 2010 e sentenciado em 2012. Qualquer pessoa reconhece o lado trágico e traumático dos fatos que envolveram a vítima, os agressores e suas famílias, mas não podemos perder a lucidez e assumir a histeria social. Aparentemente, a mídia queria apenas apresentar uma notícia de repercussão nacional, mas isso não passa de uma fantasia, porque o caso Eliza Samúdio polarizou os noticiários em 2010 e 2012. O mesmo não aconteceu com as outras, aproximadamente, 4.465 mulheres assassinadas em 2010 e 4.297 em 2012. O que isso revela? Apenas uma técnica da mídia: a focalização de um caso particular permite desfocar toda a realidade e impede uma visão global do mapa da violência. A mídia produz uma cegueira pela visão unilateral e unifactual à medida que esquece e desconsidera intencionalmente todos os outros milhares de vítimas. Mais que isso, a mídia expôs o fato até a saturação da sensibilidade pública que produz, por consequência, uma anestesia da sensibilidade e um ranço diante da necessidade de discutir a violência contra a mulher. Finalmente, por trás da comoção pública despertada pela mídia, “define-se a condenação do réu”, digo: o júri popular foi composto por seis mulheres e um homem de um total de vinte e cinco pessoas chamadas inicialmente. Independente da composição do júri e frente à comoção popular, haveria algum magistrado com hombridade para não sentenciar um réu em mesma condição? Esse exemplo serve apenas para destacarmos algumas

⁵ *Le Monde Diplomatique Brasil*, edição de 2 de outubro de 2018, que é sintomática para a compreensão dos conchavos e da jogatina política presente no Brasil. Não só a capa, o editorial já dita o tom da análise: “chega a ser desesperador. O Executivo, o Legislativo e o Judiciário se alinharam com a oligarquia financeira e estão destruindo o Brasil e nossa democracia”. Eis apenas mais um exemplo do mimetismo social, pois infelizmente podemos cantar como Elis Regina, *Como nossos pais* (1976): *eles venceram e o sinal está fechado para nós que somos jovens*. Disponível em <<https://diplomatique.org.br/capa-tribunais-de-execcao-e-finalista-no-premio-vladimir-herzog/>> Acesso em 3.12.2020.

ações da mídia: saturar a sensibilidade pública contra o debate de políticas sociais de combate à violência; expor à sociedade algo que se passa no drama da vida das famílias envolvidas sem produzir uma redução da violência; incitar a comoção social como forma de “pressão e intimidação” do magistrado na expedição da sentença; desfocar a realidade gritante da violência sistêmica contra a mulher mediante a teatralização de um caso e o esquecimento de todos os demais. Qualquer assassinato merece a atenção e o reconhecimento público para evitar que outro volte a acontecer, mas é notório que, entre 1980 e 2010, o feminicídio tenha crescido 217,6 por cento, passando de 2,3 a 4,4 mil casos e a mídia não tenha dado a mesma atenção que ao caso em questão (Jacobó, 2011). Essa focalização unifactual revela o interesse da mídia prevalecendo e moldando a opinião pública. O problema é a determinação da opinião pública pela ação da mídia e a condução da sociedade pelo poder da retórica midiática.

O terceiro poder paralelo encontra-se no crime organizado que se transformou em milícia e ascendeu ao poder político. A história dessa transformação remete aos meados da década passada e pode ser perfeitamente por compreendida e estudada na obra de Luiz E. Soares, *Desmilitarizar* (2019) e nos filmes *Tropa de elite 2: o inimigo agora é outro*, dirigido por José Padilha (2010) e *400 contra 1: a história do crime organizado* de Caco Souza (2010). O crime não apenas limita o fluxo de pessoas livres em locais e horários impróprios como determina zonas de perigo nas cidades. Não existem proibições formais, mas o crime intimida pela brutalidade e pelo medo. Não há retórica da violência. Ela se impõe pela força contra o corpo de qualquer cidadão. Há tempos, identificava-se o crime a pessoas marginalizadas e maltrapilhos. Agora ele tem uma face decorosa e engratada. A mudança de padrão da criminalidade não se deve ao enriquecimento dos criminosos, mas à inserção do crime nas

estruturas do Estado. O crime abandonou a marginalidade da vida social e ascendeu ao interior das estruturas estatais e passou a gerenciar-se através do próprio Estado. Esse fenômeno encontra-se bem exposto em *Tropa de elite 2* à medida que o protagonista reconhece que o crime não se encontra apenas no morro e não se resolve com a “captura de bandidos”, porque o verdadeiro controle do tráfico está dentro da estrutura da secretaria de segurança. Sabe-se que *o inimigo agora é o outro*, isto é, a própria estrutura do Estado. Além disso, o crime não apenas se organizou, mas também loteou as áreas de atuação nas cidades e nos presídios. As facções passaram a controlar determinadas áreas pela exploração econômica dos serviços básicos de todas as espécies, criando uma economia paralela das milícias que apenas no Rio de Janeiro movimentava 300 milhões de reais por ano frente aos 238 milhões investidos pelo Estado carioca em policiamento em 2018, por exemplo. Paralelamente, o plano de resgate de Marcos Camacho, o Marcola, no presídio de Presidente Venceslau (SP), contava com um orçamento de 100.000.000 (cem milhões) de reais⁶. Em terceiro lugar, o crime deixou a condição de mera delinquência para se tornar estratégia econômica, quer à medida que se infiltra no Estado e ascende aos escalões da política, quer pela sofisticação da organização criminosa. Nesse caso, cumpre recordar a expansão da criminalidade à dimensão do mercado pela formação de cartéis de produtos e peças ao consumidor e o crime de *locaute* resultante da paralisação deliberada e geral de atividades financeiras e comerciais por iniciativa de empregadores como forma de pressionar decisões governamentais. O crime deixa de ser a mera prática de delinquência e assume o espaço do Estado e do mercado no controle das relações

⁶ Segurança pública no Rio de Janeiro, disponível em <<http://www.transparencia.rj.gov.br/>> Milícias no Rio de Janeiro, disponível em <<https://www.jornaldocomercio.com/>> e Resgate de Marcola, disponível em <<https://noticias.uol.com.br/>> Acessos em 23.9.2019.

financeiras tanto fornecendo suprimentos básicos quanto decidindo vetar acesso ao consumo e às movimentações financeiras, como na greve dos empresários do transporte rodoviário.

Queríamos apenas explicitar três formas de poderes paralelos ao Estado moderno e não temos nem intenção nem competência para abordá-los com suficiente profundidade, embora não possamos ignorá-los no momento de pensar as relações de poder no mundo contemporâneo. O ocaso do Estado moderno não trará uma libertação da sociedade e da população, mas talvez apenas uma mudança do núcleo de controle do poder na sociedade para as mãos do mercado, da mídia e da milícia. À medida que o Estado não faz frente aos avanços desses poderes, eles não só avançam quanto passam a instrumentalizar o Estado tendo em vista seus próprios fins. O poder não fica vacante, pois sempre há alguém disposto a tiranizar e instrumentalizá-lo em benefício próprio. Afinal, não custa recordar a sagacidade de Maquiavel: “dê o poder ao homem, e descobrirá quem ele realmente é”.

Parte III

Os prismas da estética

IX

Platão e Nietzsche: entre a *mímesis* e a serenojovialidade

Oh, Sócrates! *mostrum in fronte, monstrum in animo*. A feiúra foi causa de sua refutação entre teus conterrâneos. Erraste tanto por ser feio, aliás tiveste uma alma criminosa? Tua feiúra foi a razão criminosa? Essas expressões foram consideradas na introdução de *Entre o saber e o poder* e, neste momento, cumpre-nos retomá-las e aprofundá-las. Consideramos algumas perspectivas a respeito do saber e do poder e agora analisamos a beleza, isto é, a dimensão estética da existência. Entendamos estética ou *aisthesis* como o exercício da sensibilidade na história da arte, na teoria do belo e na análise do gosto. Somos tentados a reconhecer o belo como verdadeiro. O feio causa repulsa e facilmente o identificamos ao que é mau. À medida que recusamos o feio e aderimos ao belo sem maior reflexão, identificamo-nos com os gregos (a identificação entre o belo e o bem: *kaloskagathós*) e os medievais (os *transcendentais*: identidade do ser com o belo, o bem, o verdadeiro e a unidade). O pensamento medieval herdou de Aristóteles a convertibilidade entre bondade e unidade e as ampliou. Boécio considerava a ausência de unidade como impossibilidade existencial, por isso ser/existir implicava necessariamente ser uno (*Contra Eutychen et Nestorium IV, 35: quod enim non est unum nec esse omnino potest esse enim atque unum conuertitur et quodcumque unum est est*: uma vez que não haver o uno seria incrível, pois ser e uno / existência e unidade são conversíveis em tudo o que há). Os medievais constituíram a categoria dos *transcendentais* como forma compreensiva do mundo, ou seja, unidade, verdade, bondade e beleza (*unum, verum, bonum ac*

pulchrum) equivalem ao próprio ser, à existência em si mesma. Os *transcendentais* não são apenas uma forma ou uma dimensão das coisas. Eles existem à medida que as coisas são: os *transcendentais* equivalem ao próprio ser, à existência (*ens convertuntur*). Essa compreensão encontra-se em Alexandre de Hales (*Summa Theologica fratris Alexandri*, I, I, III), Tomás de Aquino (In I *Sentenriatum*, 8, 1, 3 e *De Veritate*, I, 1 e XXI, 1) e João Duns Scotus (*Reportata Parisiensia* I, 8, 5, 112), mas foi Filipe, o Chanceler, quem estabeleceu esses argumentos.

Por que considerar a beleza como transcendental? Essa questão tem importância capital para a compreensão da estética. O belo ultrapassa a dimensão imanente, histórica, temporal e física do mundo e institui algo de imortal e eterno. Não por acaso, Heidegger teria afirmado n'*A origem da obra de arte*: “a beleza é a eternidade nas artérias do tempo”. O belo é eterno não só no sentido da eternidade material da obra de arte (da materialidade da obras: *das Ding* da obra), mas principalmente no sentido do significado que ultrapassa as dimensões da finitude e da temporalidade e instaura uma compreensão de mundo. A eternidade do belo rompe a mera finitude tanto do artista que compôs a obra quanto do observador que a contempla e eterniza a figura do artista. Pensemos na *Ilíada* e *Odisseia* atribuídas a Homero, redigidas em torno do século VIII aC: pouco importa que um ser humano chamado Homero as tenha redigido. A versão que lhe foi atribuída eternizou esse nome. Essas obras estão mais vivas que todos nós juntos. Homero vive, nós não, porque passaremos e seremos esquecidos. A obra eterniza o tempo do relato e institui uma temporalidade que ultrapassa tanto a materialidade da obra (uma vez que não existem os manuscritos dessas obras: *das Ding*) quanto a vida do autor. Enquanto figura histórica, Homero deve ter morrido como ilustre desconhecido, mas a beleza da obra o eternizou. A beleza da obra eterniza o artista. Na verdade, não é a grandeza do artista que fabrica a obra, mas é a grandeza

da obra que eterniza o artista. Por isso, a obra de arte autonomiza-se em relação ao artista e constitui tanto o belo eterno quanto cria seu espectador ideal (Nietzsche, 1992, af. 7¹). A beleza torna-se o umbral da eternidade. Quem imaginaria que os ecos de uma vida mítica transcorrida no século VIII aC chegaria ao século XXI?

Cante-me, ó deusa!, a Cólera funesta de Aquiles Pelida (filho de Peleu), causa que foi de os Aquivos sofrerem trabalhos sem conta e de baixarem para o Hades as almas de heróis numerosos e esclarecidos, ficando eles próprios aos cães atirados e como pasto das aves. Cumpriu-se de Zeus o desígnio desde o princípio em que os dois, em discórdia, ficaram cindidos, o filho Atreu (Agamemnon), senhor de guerreiros, e Aquiles divino.

Aquiles, filho de Peleu e Tétis, eternizou a guerra de Troia e, graças à *beleza* da guerra e à grandeza da ira de Aquiles, ainda os recordamos. Como isso é possível? Graças à *beleza* da guerra e à *ira*, não os esquecemos. O que está em debate na afirmação é algo fundamental para a compreensão estética: o belo torna aceitável o que nossos juízos morais rejeitam! A beleza institui o principal argumento de persuasão moral da consciência e do juízo ético. Diante da beleza, o juízo transige e aceita o inaceitável. Quem rejeitaria a beleza da *Ilíada* apenas por tratar a barbárie da guerra? Ao contrário, louva-se a bravura dos guerreiros à custa de fazerem descer ao Hades as almas de numerosos heróis. Sem a guerra não haveria a eternidade de Aquiles. Sem a morte de Páris, desconheceríamos a grandeza de Príamo. Sem a bravura de Heitor, esqueceríamos as estratégias de Ulisses. A dureza da guerra salvou a memória dos helenos. Dez anos de guerra por causa da beleza de Helena: “numa luta de gregos e troianos / por Helena, a mulher de Menelau / conta a história de um

¹ As referências às obras de Platão, Aristóteles e Nietzsche seguem as numerações clássicas.

cavalo de pau / terminava uma guerra de dez anos / Menelau, o maior dos espartanos / venceu Páris, o grande sedutor / humilhando a família de Heitor / em defesa da honra caprichosa / mulher nova, bonita e carinhosa / faz o homem gemer sem sentir dor”. A guerra homérica poetizada por Otacílio Batista e Zé Ramalho (2003) faz com que ela pareça bela e é, justamente por isso, que a beleza precisa ser pensada. Ela não é simples disposição natural com reconhecimento espontâneo. A beleza é uma construção estética com fins éticos e políticos precisos. À medida que institui uma percepção como agradável e aceitável, a beleza produz uma conformação da mente do espectador com o objeto visto e institui a predisposição ético-política à repetição (*mímesis*) da ação. A beleza conforma o mundo à medida que legitima determinado modelo de comportamento e de percepção da realidade. Pensar a beleza é pensar as condições de legitimação ética e política da ação.

Nossa consideração da beleza (a perspectiva estética-*aisthesis* da existência) visa situar a compreensão do belo como via de acesso ao mundo. Não analisaremos a história do belo nem faremos uma introdução desde o pai da estética moderna, Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762). Apenas situaremos a questão estética do belo entre a política e a ética à luz de Friedrich Nietzsche (1844-1900), Walter Benjamin (1892-1940), Guy Debord (1931-1994) e Gianni Vattimo (1936). Ainda assim, não abordaremos o espectro completo dessas filosofias. Só matizaremos algumas dimensões estéticas presentes em suas obras, a saber: a tragédia, a reprodutibilidade, o espetáculo e a estetização da vida. Destacaremos a eternidade proveniente da obra de arte e, conseqüentemente, a influência ética e política que a arte comporta.

Quando dizemos arte, temos em mente a escultura, poesia, arquitetura, pintura, música, cinema, dança, teatro, literatura, fotografia e arte digital, etc. Como sabemos, existem inúmeros estudos sobre cada forma

de arte, por isso a intenção de expor elementos gerais sobre a estética justifica-se em virtude da competência e dos limites metodológicos das preferências teóricas eleitas. Cada forma de arte produz sempre uma compreensão ética e política da realidade, mesmo quando não se trata de “arte engajada”, porque sempre sugere uma estética interpretativa do mundo e da existência humana. Não há arte desconexa do mundo, por isso ela constitui acesso privilegiado à realidade. Toda forma de arte rompe com a efemeridade do mundo e instaura um vestígio de eternidade e permanência para além da finitude do tempo, segundo Hannah Arendt (2000, p. 272):

...a beleza é a própria manifestação da imperecibilidade. A efêmera grandeza da palavra e do ato pode durar sobre o mundo na medida em que se lhe confere beleza. Sem a beleza, isto é, a radiante glória na qual a imortalidade potencial é manifestada no mundo humano, toda vida humana seria fútil e nenhuma grandeza poderia perdurar.

A materialidade da obra de arte, sua coisidade (*das Ding*), independente da forma artística, não tem duração eterna, porém aquilo que é suscitado pela obra instaura a perenidade. A arte salva a transitoriedade da vida à medida que aponta a beleza da existência e redime os limites da compreensão mundana. Fazer arte não se reduz à produção de deleite para a percepção, mas cria um mundo de valores e significações que ultrapassa a localidade e a temporalidade do mundo e fomenta a compreensão de uma dimensão meta-empírica e trans-cultural. A arte é um vestígio da eternidade, por isso precisa ser pensada como acesso ético e político à condição humana no mundo. Para tanto, faremos uma aproximação à dimensão estética da existência pela consideração e crítica da beleza como dimensão ética (o socratismo estético), pela potência da compreensão mimética das relações humanas no mundo (a força mimética) e pela

necessidade de integrar a racionalidade compreensiva à potência criativa da mente humana, racionalidade e sensibilidade estética (a fraternidade e serenojovialidade apolíneo-dionisíaca da existência). Em miúdos, é justo recordar a afirmação de F. Dostoievski (1821-1881) n’*O Idiota* (1869): “a beleza salvará o mundo”.

1. O socratismo estético

A figura socrática de Nietzsche é bastante curiosa. Ele não se contenta com o véu socrático criado por Platão nem aceita o maior dos sofistas caracterizado por Aristófanes. Nietzsche recria a figura socrática a partir de novas perspectivas, e precisamos entendê-las não só em referência à chamada equação socrática, mas em relação à estética existencial. Talvez a principal contribuição grega seja justamente pensar a existência como um evento estético (Nietzsche, 1992, af. 1): “o homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez”. Os gregos produziram a estetização da existência. O humano não existe sem a condição estética, aliás, essa seria a condição primeira para o retorno à satisfação primordial, isto é, o êxtase proveniente do paraíso terrestre imaginário. A volta ao primordial acontece pela embriaguez, mas não de um vinho que se compra na taberna. O encontro primordial acontece através de uma dimensão existencial da embriaguez: a vida como obra de arte. Não basta criar uma obra para ser admirada nem se deseja inventar a condição de uma coisa ou algo (*das Ding*) extraordinário. A estética da existência significa, para o mundo grego, a transformação da própria vida em obra de arte. A estetização da vida caracteriza uma conformação de si ao ideal da beleza e de autorrealização através da embriaguez da existência. A vida torna-se obra de arte. Cada gesto, por mais insignificante que seja, inscreve-se na história como obra

de arte, como decisão construtiva de algo muito além da mera percepção imediata do mundo: a vida torna-se a construção da beleza, ou seja, uma obra de arte.

Como seria possível transformar toda a vida em obra de arte? Como instituir uma ciência capaz de compreender e significar a vida enquanto arte? A ciência seria obra de arte ou apenas sintoma do pessimismo e redução do conhecimento à racionalidade? Essas questões são radicalizadas no primeiro parágrafo do *Ensaio de autocrítica* proveniente da quarta parte de *Assim falou Zaratustra*: “e a ciência mesma, a nossa ciência – sim, o que significa em geral, encarada como sintoma da vida, toda a ciência? Para que, pior ainda, de onde – toda a ciência? Como? É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil legítima defesa contra – a verdade? E, moralmente falando, algo como covardia e falsidade?” As questões colocadas pelo autor comportam uma crítica radical à ciência e aos seus ideais. O pessimismo científico nasce da incapacidade de encarar a vida como uma realização da vontade e do desejo, isto é, da recusa de assumir a embriaguez e o êxtase como princípios da condição humana terrena, embora o pessimismo não seja a face mais deletéria da realidade, mas a própria ciência. Quando ela se reveste de pessimismo, passa a guiar-se covarde e falsamente contra a própria verdade. Ciência e verdade não são irmãs gêmeas, porque a própria ciência pode produzir a destruição da verdade à medida que se esquece o que, de fato, conta, ao fim e ao cabo: o conhecimento não é um aporte à vida humana, mas sua condição tal como a estética. Ciência e estética deveriam configurar a vida humana. Esses dois ideais podem se tornar antitéticos e passarem a se excluir. Nesse momento, a ciência trabalha contra a verdade. Nietzsche compreende a ciência e a estética como vínculos da mesma realidade humana: a construção do humano como obra de arte. A possibilidade de construir o humano como obra de

arte decorre de dois ideais clássicos – o pensar filosófico e o agir estético, segundo Nietzsche (1992, af. 1):

O homem de propensão filosófica tem mesmo a premonição de que também sob essa realidade, na qual vivemos e somos, se encontra oculta uma outra, inteiramente diversa, que portanto também é uma aparência: e Schopenhauer assinalou sem rodeios, como característica da aptidão filosófica, o dom de em certas ocasiões considerar os homens e todas as coisas como puros fantasmas ou imagens oníricas. Assim como o filósofo procede para com a realidade da existência [*Dasein*], do mesmo modo se comporta a pessoa suscetível ao artístico, em face da realidade do sonho; observa-o precisa e prazerosamente, pois a partir dessas imagens interpreta a vida e com base nessas ocorrências exercita-se para a vida.

Dentro da dimensão filosófica há uma propensão à duplicação da realidade, isto é, compreende-se o mundo que aparece aos sentidos (*aisthesis*) como fenômeno e mera aparência e algo que se esconde aos olhos, mas que pode ser percebido como uma intuição mais profunda como a realidade final, cujo nome seria o *noumenon* kantiano ou a existência em si do mundo. Essa compreensão duplica o mundo entre o aparente e o real, o fenômeno e o *noumenon*, o simulacro e a verdade. Na dimensão artística, essa dualidade encontra-se entre a vigília e o onírico, a vida desperta e o reino da fantasia, a consciência do real e o devaneio do sonho. Nas duas dimensões – a filosófica e a artística –, teríamos a dualidade do mundo, ou seja, a transformação da realidade em dois níveis paralelos de existência: o primeiro seria o real, o imediato e o factual e o segundo, o aparente, o simulacro e o fantástico. A consequência seria uma duplicação do mundo transformando-o em um conflito entre o verdadeiro e o falso, o aparente e o simulacro, o real e o ideal, a realidade e a fantasia e, em termos filosóficos platônicos e kantianos: por um lado, a cópia e o fenômeno (a *mimesis* terrena) e, por outro, a ideia e o *noumenon* (a

transcendência). A dualização da realidade produziria a “transformação do mundo verdadeiro em fábula”, simulacro frente à suposta realidade efetiva e transcendente, segundo o dizer nietzschiano n’*O crepúsculo dos ídolos*. Essa dualidade estaria presente em todas as dimensões da existência: o mundo verdadeiro seria falseado pela suposta realidade transcendente; a aparência e o simulacro, desprezados frente à realidade e à coisa em si (*noumenon*). Outra consequência notável seria o bifurcar o eu e a representação social expressa no segundo problema de consciência: *tu és o que representa ou és apenas uma representação?*

Nietzsche aponta o ângulo convergente/divergente da condição mundana: falsear o mundo procede da dualidade compreensiva do próprio sujeito tanto filosófica quanto esteticamente. À medida que este mundo em que vivemos é considerado falso (um simulacro), o mundo verdadeiro torna-se inatingível (um ideal vazio), por isso Nietzsche quer fundir a dualidade na unidade, e isso se faz possível na estetização da vida, ou seja, à medida que transforma a própria vida em obra de arte. A dualidade entre o real e o ideal revela apenas uma face do mundo: a compreensão binária do conhecimento entre o verdadeiro e o falso, o real e o simulacro, a ciência e a arte. É exatamente nesse ponto que podemos entender a questão posta anteriormente: “é a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil legítima defesa contra – a verdade?” A divisão da realidade entre verdade e falsidade instaura uma separação profunda entre dois polos que se tornam antitéticos: representação e simulacro, ciência e arte, vigília e devaneio, conhecimento e fantasia, racionalidade e sensibilidade, enfim, essa seria a dualidade representada pelas ideias de Apolo e Dionísio. Nietzsche não os deseja afastados, ao contrário, trabalha pela união fraterna entre a dimensão da racionalidade, cientificidade e lucidez à dimensão da sensibilidade, estética e embriaguez. Ciência e arte não são concorrentes; antes, gêmeas

univitelinas cujo fim (*teleologia*) é a edificação do ser humano como obra de arte.

Por que ciência e arte não caminham de mãos dadas? Nietzsche responde de forma direta: pela dissociação entre racionalidade e sensibilidade resultantes do ideal socrático. Ele reconhece na equação socrática (razão = virtude = felicidade) o princípio destruidor do ideal da “deliciosa satisfação do Uno-primordial”: a união entre razão e sensibilidade, ciência e arte, Apolo e Dionísio. O ideal socrático planificou a capacidade compreensiva humana à medida que reduziu a compreensão de si, dos outros e do mundo ao mero uso da racionalidade matemática. A racionalidade apolínea exclui a dimensão dionisíaca do mundo e transforma o êxtase da embriaguez em lucidez e frieza calculante. Em miúdos, a exclusão da sensibilidade humana impede o indivíduo de desenvolver integralmente sua sensibilidade. Em termos atuais, Nietzsche apontou as múltiplas inteligências como forma de integração e comunhão na construção da personalidade. Ele situa o problema na redução do ser humano à simples dimensão racional, por isso necessário se faz recuperar a dimensão sensitiva ou estética (*aisthésis*) da condição humana. Somente pela integração entre o racional e o sensível torna-se possível superar a dualidade ou a doença histórica: a dissociação entre o que se é e a representação social de si, entre a realidade e a aparência, o real e o ideal, a vida factual e o simulacro. À medida que se mantém essa dualidade, há uma desconstrução interna da própria subjetividade, de onde nasce a esquizofrenia: a aparência deixa de corresponder à realidade. O eu torna-se um simulacro e representação do vazio. A possibilidade de resposta à doença histórica, à dualidade, à esquizofrenia da cultura ocidental acontece, segundo Nietzsche, mediante a reconciliação entre Apolo e Dionísio: racionalidade e sensibilidade, ciência e arte – enfim, apenas o

filósofo alcança a integração à medida que transforma a própria vida em obra de arte (1992, af. 9):

...o homem, alçando-se ao titânico, conquista por si a sua cultura e obriga os deuses a se aliarem a ele, porque, em sua autônoma sabedoria, ele tem na mão a existência e os limites desta. O mais maravilhoso, porém, nesse poema sobre Prometeu, que por seu pensamento básico constitui o próprio hino da impiedade, é o profundo pendor esquiliano para a justiça: o incomensurável sofrimento do “indivíduo” audaz, de um lado, e, de outro, a indignância divina, sim, o pressentimento de um crepúsculo dos deuses, o poder que compele os dois mundos do sofrimento à reconciliação, à unificação metafísica – tudo isso lembra, com máxima força, o ponto central e a proposição principal da consideração esquiliana do mundo, aquela que vê a Moira [o destino] tornando, como eterna justiça, sobre deuses e homens.

A unificação metafísica entre o sofrimento do “indivíduo” e a indignância divina constitui-se como tarefa titânica. O ideal prometeico não consome a afronta aos deuses, mas a reconciliação entre o humano e o divino. A impiedade prometeica funde-se com a indignância divina mediante a superação do sofrimento pela reconciliação – a unificação metafísica entre deuses e homens sob a sombra poderosa do destino. Porém, essa unidade não acontece como dom nem gratuidade. Ao contrário, sua efetivação depende da decisão humana de reconciliar fraternalmente Apolo e Dionísio. O problema está, justamente, na crise da tragédia grega. O mundo trágico desfez-se em pó à medida que a racionalização sobrepôs-se ao mito. A alardeada origem da filosofia situa-se no fim da era mítica e no advento da racionalidade. Tal crise do mito não produz outra coisa que a morte da tragédia e, por conseguinte, da dimensão artística da existência. Isso resulta da sobreposição do apolíneo ao dionisíaco, do científico ao artístico, da racionalidade à sensibilidade. Nessa origem, encontra-se o império do ideal socrático (razão = virtude =

felicidade). Sua obra primeira foi a extinção da tragédia, do mito, da poesia, da dança, da arte, enfim, do êxtase e da embriaguez dionisíacas. Essa foi a condição para o advento do socratismo estético na cultura: “*tudo deve ser inteligível para ser belo*, como sentença paralela à sentença socrática: *só o sabedor é virtuoso*” (Nietzsche, 1992, af. 12). A inteligibilidade e a sabedoria pronunciadas nesse ideal não são outra coisa que a racionalidade sobreposta à estética e à beleza. O belo reduzido à condição racional e a liberdade criativa do artista cativa do uso do pensamento calculador, do ideal apolíneo e matemático de racionalidade.

A criatividade artística perde o sentido após o fim da era mítica. A arte representa apenas a métrica e o compasso racional. A liberdade deixa de ser um valor e subordina-se à determinação da razão. A submissão da criatividade à racionalidade e matematização do conhecimento instaura o processo de planificação e determinação racional da vida. Eis o germe do pensamento técnico e quantitativo da existência. O problema identificado por Nietzsche não se refere ao emprego da racionalidade, mas à redução de tudo à medida do racional. Essa redução põe a perder a dimensão artística, dionisíaca da existência, por isso o resgate da arte torna-se a principal via de resistência ao império da racionalidade técnico-matemática. A recusa da arte culminou, por um lado, na morte da tragédia sob a força do ideal socrático, segundo Nietzsche, e, por outro, na expulsão dos poetas da cidade ideal platônica. Enfim, ambos sobrepujaram a racionalidade à sensibilidade, a lucidez apolínea ao êxtase dionisíaco. A possibilidade de reconciliar as dimensões existenciais não passa pela produção da obra de arte. Esta permanece apenas como coisa (*das Ding*) no universo do pensamento humano. É necessária uma empresa bem mais arrojada, isto é, a reconstrução da existência como obra de arte. Não se trata de estetizar o mundo, mas de resgatar a sensibilidade artística frente à realidade matematizada. Romper os grilhões da racionalização somente

é possível à medida que se resgata a capacidade de pensamento artístico, estético, criativo na formação do real. Necessita-se reconciliar metafisicamente o sofrimento do “indivíduo” e a indigência divina (Nietzsche, 1992, af. 12):

Também o divino Platão fala, quase sempre com ironia, da faculdade criadora do poeta, na medida em que ela não é discernimento [*Einsicht*] consciente, e a equipara à aptidão do adivinho e do intérprete de sonhos; posto que o poeta não é capaz de poetar enquanto não ficar inconsciente e nenhuma inteligência residir mais nele. Eurípides se encarregou, como também Platão o fizera, de mostrar a contraparte do poeta “irracional”; o seu princípio estético, “tudo deve ser consciente para ser belo”, é, como já disse, o lema paralelo ao princípio socrático: “tudo deve ser consciente para ser bom”.

O princípio da consciência, da racionalidade imperativa constitui a base de recusa à compreensão estética da existência: “tudo deve ser consciente para ser belo e bom”. A fusão resultante desse princípio identifica o ideal grego do belo e do bem (*kaloskagathós*) ao princípio da racionalidade, isto é, ao apolíneo. A consequência máxima disso será a expulsão do poeta dos limites da cidade platônica (*República* II e X). A expulsão culmina na identificação da faculdade criadora do poeta à aptidão do adivinho e do intérprete de sonhos. O poeta seria a contraparte da racionalidade: a pura irracionalidade em ação. Uma cidade baseada no ideal apolíneo jamais conviveria com poetas, pois a criatividade torna-se o principal obstáculo à integração social. A dimensão estética fratura a racionalização das relações e instaura entre o belo e o bem, o êxtase da embriaguez. O deus solar (Apolo) da reta razão jamais suporta a embriaguez do vinho e o êxtase da dança (Dionísio). Nesse sentido, Platão não tem outra escolha senão expulsar os poetas da cidade e excluir o reino da criatividade e da espontaneidade artísticas. “Aqui o pensamento

filosófico sobrepassa a arte e a constrange a agarrar-se estreitamente ao tronco da dialética. No esquematismo lógico crisalidou-se a tendência apolínea: como em Eurípides, cumpre notar algo de correspondente e, fora disso, uma transposição do dionisíaco em afetos naturalistas” (Nietzsche, 1992, af. 14). O império da racionalidade provoca a morte da arte e a reclusão dos afetos. A expressão de afetos e sentimentos soaria como influxo naturalista dos fracos e incapazes de determinar racionalmente cada escolha de suas vidas. A racionalidade, ao contrário, fortalece-se sempre que se apoia na capacidade de ordenamento do mundo com a exclusão dos afetos. O deus da limpidez solar torna-se o princípio da frieza racional. A sobreposição da racionalidade aos afetos acontece pelo convencimento dialético do outro subjugado pela lógica da racionalidade e da ironia. Ironizar torna-se, antes de tudo, uma forma de menosprezar e ridicularizar a condição do opositor. Reduz-se a capacidade de convencimento à ironia e ao menosprezo, e a razão do mais forte não passa de uma razão construída no sarcasmo e no deboche como razão dialética (Nietzsche, 1992, af. 14):

Sócrates, o herói dialético no drama platônico, nos lembra a natureza afim do herói euripidiano, que precisa defender as suas ações por meio de razão e contra-razão, e por isso mesmo se vê tão amiúde em risco de perder a nossa compaixão trágica; pois quem pode desconhecer o elemento otimista existente na essência da dialética, que celebra em cada conclusão a sua festa de júbilo e só consegue respirar na fria claridade e consciência?

O jogo dialético torna-se uma arte do convencimento mediante a exposição e ridicularização do opositor pelo menosprezo de uma razão que se julga superior. A ironia dialética não convence, apenas ridiculariza. O herói trágico perde a capacidade de afrontar o drama da existência e passa a calcular e racionalizar cada decisão. Ele assume o medo de se perder na

embriaguez e no êxtase, por isso se refugia no espaço recolhido da razão calculadora. Esse movimento produz a morte da arte trágica grega e o germe do império da racionalidade técnico-científica. O ideal socrático-platônico salva apenas o racional e deixa o artístico perecer à deriva. Nietzsche empregará a distinção apolíneo-dionisíaca na interpretação da cultura ocidental, identificando-as ao espetáculo burguês moderno. O que está em questão é a extensão da racionalidade aos limites da compreensão do real (Nietzsche, 1992, af. 14): “basta imaginar as conseqüências das máximas socráticas: *virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz*; nessas três fórmulas básicas jaz a morte da tragédia”. O império da razão coincide com a morte da arte: Apolo exclui Dionísio.

A racionalidade constitui o cerne da equação socrática, e a expressão máxima encontra-se na conjunção entre virtude e saber, ignorância e erro, virtude e felicidade, ora pois: razão = virtude = felicidade. Por sua vez, Nietzsche reconhece o pessimismo latente e exagerado no socratismo: condicionar a possibilidade de assertividade e retidão moral ao saber reduz toda decisão humana aos limites da racionalidade. Ao mesmo tempo que o otimismo socrático avizinha-se da ingenuidade, porque o conhecimento não é suficiente para determinar a boa índole e a retidão da ação moral. Sócrates insiste nisso ao “atribuir ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro, o mal em si mesmo” (Nietzsche, 1992, af. 15). Essa medicina não se encontra apenas nos *logói sokratikói*. Ela se difundiu na filosofia ocidental, e um belo exemplo é o comentário de Jacques Derrida ao *Fedro* platônico, intitulado *A farmácia de Platão* (1964). Destaca-se a herança logocêntrica a partir da tradição mítica egípcia do deus Teuth responsável pela cura humana mediante o *phármakon* da escrita: o que ensina a matemática também apaga a memória. Essa propensão logocêntrica não poderia ter raízes mais profundas que na *sophrosyne* (serenojovialidade): ela expressa a

dimensão ética do pensamento que tem por base a moderação e a prudência, o autoconhecimento e o autocontrole, cujo referencial máximo é o Ulisses-Nestor homérico (Nietzsche, 1992, af. 15).

O oposto de Nestor encontra-se na figura de Dionísio: o deus que conduz o séquito pela embriaguez do vinho e pelo êxtase da dança. Não permite que a racionalidade domine e destrua a capacidade estética da existência. Antes, transforma a própria existência em ideal estético: a vida torna-se obra de arte. Alcançar tal objetivo exige, em primeiro lugar, assumir a condição trágica como princípio redentor e, em segundo, a disposição para enfrentar a guerra contra o império da racionalidade. Este não precisa ser destruído, mas domado pela força dinâmica da sensibilidade dionisíaca, por isso faz-se o tempo de redimir a vida pela luta dionisíaca (Nietzsche, 1992, af. 20): “armai-vos para uma dura peleja, mas crede nas maravilhas de vosso deus!” O filósofo não convida à repetição do ideal trágico, mas à vivência trágica em cada aspecto: não basta a imitação (*mímesis*) trágica, mas necessita-se aceitar a dimensão trágica da vida e deixar-se conduzir pela embriaguez e pelo êxtase.

2. A força mimética

Sócrates não se deixa vencer facilmente. Platão o fez seu herói porque acreditava veementemente na força da razão. Os poetas, ao contrário, deixam-se levar pelo êxtase criativo e pela embriaguez, por isso não lhes reservou lugar na cidade. Sim, os poetas não eram dignos de partilhar a vida da razão, pois representavam deuses, heróis e homens de forma vil e indigna. O que Aristófanes fez com o *sophistês* Sócrates ao expulsar e destruir o pensatório (*phrontistérion*), Platão o repetiu ao expulsar os poetas da cidade (*República* II). O crime poético estaria na representação indigna das dignidades cidadinas e no incitar os cidadãos à imitação (*mímesis*) do que havia de indigno nas paixões e ações mundanas. Porém,

qual é a origem do jogo mimético? Platão responde à questão através de analogias entre a realidade sensível e o mundo das ideias (simulacro/verdade) (Platão, 1965, 600e):

Assim, pois, estabeleceremos como princípio que todos os poetas, a começar por Homero, são simples imitadores das aparências da virtude e dos outros temas que tratam, mas que, quanto à verdade, não chegam a atingi-la: semelhantes, nisto, ao pintor de que falamos há pouco, o qual desenhara uma aparência de sapateiro, sem nada entender de sapataria, para pessoas que, não entendendo mais do que ele, julgam as coisas segundo a cor e o desenho?

Sócrates apresenta essa questão e recebe uma resposta afirmativa. Os poetas não alcançam a realidade nem a verdade, mas por quê? Responder à questão depende de uma compreensão da epistemologia platônica. A distinção básica entre mundo das aparências e mundo das ideias equivale à separação entre simulacro e realidade. O mundo habitado por nós não passa de um simulacro, cópia ou imitação (*mímesis*) do mundo das ideias (o mundo real e efetivo). Por isso, os poetas não imitam as ideias, apenas este mundo que habitamos, isto é, imitam um simulacro, logo sua imitação encontra-se a dupla distância da realidade ideal. Os poetas fazem uma imitação da imitação: uma *mímesis mimêseos*. Sua compreensão encontra-se a dois graus de distância da realidade. Tal qual o pintor que retrata a aparência do sapateiro que, por sua vez, é uma imitação da ideia de sapateiro, logo o retrato representado pelo pintor é uma imitação (*mímesis*) do sapateiro que, por sua vez, imita (*mimêseos*) a realidade ideal. O retrato do sapateiro é um simulacro da ideia de sapateiro manifesta no sapateiro que se encontra neste mundo, por isso não passa de uma *mímesis mimêseos*: uma imitação da imitação ou um simulacro da realidade. Descrito o duplo distanciamento da realidade ideal (o mundo das ideias), entendemos a afirmação inicial de Sócrates: “os poetas, a

começar por Homero, são simples imitadores das aparências da virtude e dos outros temas que tratam, mas que, quanto à verdade, não chegam a atingi-la”. Nem o divino Homero escapa à ira do Sócrates platônico: a descrição das virtudes heroicas de aqueus e troianos não reflete a virtude ideal, apenas a virtude manifesta neste mundo que, por sua vez, já se encontra a um grau de distância da realidade ideal. Os poetas são, por essas razões, imitadores da imitação (*mímesis mimêseos*) e, por isso, são expulsos da cidade platônica. Não apenas por imitarem a realidade, mas pelo fato de imitarem-na distorcendo sua imagem (que já é um simulacro). Além disso, os poetas representam deuses, heróis e homens de forma vergonhosa e dados às paixões vis, logo eles constituem maus exemplos para a juventude. A consequência é sua expulsão da cidade, pois cobrem de tintas a imitação de realidades desprezíveis (Platão, 1965, 600e):

Diremos do mesmo modo, penso, que o poeta aplica a cada arte cores convenientes, com suas palavras e frases, de tal modo que, sem entender de outra coisa exceto de imitar, perante os que, como ele, só vêem as coisas conforme as palavras, ele passa – quando fala, observando a medida, o ritmo e a harmonia, seja de sapataria, seja de arte militar, seja de qualquer outro objeto – ele passa, digo, por falar muito bem, tão naturalmente e por si próprios possuem encanto estes ornatos [adornos, simulacros]! Pois, despojadas de seu colorido artístico, e citadas pelo sentido que encerram, bem sabes, suponho, que figura fazem as obras dos poetas, porque também lhes vista o espetáculo.

Platão faz Sócrates exprimir novamente suas ideias, valores e convicções: poetas não são confiáveis pelo fato de adornarem realidades pálidas com cores vivas e produzirem um efeito irreal na compreensão deste mundo. A capacidade de colorir o real ou falar com eloquência, ritmo e harmonia de coisas vãs tornam os poetas responsáveis pela simulação da realidade. Esses ornatos adequam-se às formas artísticas que empregam,

mas, em todas elas, não há outra coisa que uma aplicação de cada arte com cores convenientes através de palavras e frases, vale dizer, a “retórica poética” convence pela beleza da argumentação, não pela veracidade da representação. Platão não admite que a retórica poética, enquanto mera representação, sobreponha-se à realidade representada e seja capaz de convencer sem, de fato, tocar a realidade efetiva das ideias. Além de ele recusar cidadania aos poetas, expulsa igualmente os retores e os sofistas por serem capazes de convencer sem se aterem à realidade última, às ideias. Nem todos eles conhecem o real, apenas o imitam, distorcendo a realidade representada. Não são capazes de retratar ou representar a realidade ideal, pois se contentam em imitar o mundo das aparências. À medida que Platão identifica o mundo diante dos nossos olhos à aparência e remete a realidade plena tão somente às ideias, ele produz uma dissolução deste mundo factual em favor do mundo ideal, por isso Nietzsche afirma n’*O crepúsculo dos ídolos* que este mundo factual, o mundo “verdadeiro” tornou-se fábula, simulacro, imitação na epistemologia platônica. Disso decorre imediatamente que “o criador de imagens, o imitador, nada entende da realidade, conhece apenas a aparência” (Platão, 1965, 601c).

A responsabilidade dos poetas, segundo Platão, está no fato de desvirtuarem a realidade das ideias: eles tomam o mundo factual como real e esquecem-se das ideias, por isso representam indignamente tudo o que imitam, quer sejam as imagens de pessoas e coisas presentes neste mundo factual, quer sejam virtudes e vícios de deuses, heróis e homens. Eis a caricatura que Platão constitui para os poetas e imitadores da realidade, porque “o imitador não possui ciência (*episthême*) nem opinião reta (*ortodoxía*) quanto à beleza ou aos defeitos das coisas que imita (*mímesis*)” (1965, 602a). Enquanto imitadores, simuladores, apenas constituem um simulacro da realidade ideal, pois não se atêm ao mais

importante (às ideias) nem conhecem o mundo verdadeiro por desprezarem a ciência e a reta opinião. Esse desprezo não produz outra coisa que a fabulação da realidade. O poeta não merece cidadania, porque impede as pessoas de reconhecerem o mundo real, isto é, o mundo das ideias. A investida platônica dirige-se, portanto, a todos os imitadores deste mundo – poetas, pintores, retores e sofistas –, pois o desconhecimento do mundo das ideias os levava a representarem de forma indigna aquilo que tinham em mente, a saber, este mundo de sombras e simulacros.

A ira platônica teve um efeito devastador e prolongado na história ocidental, pois ainda conservamos, de alguma forma, os resquícios da desconfiança em relação às artes e à estética em geral. Não por acaso, os governos ditatoriais sempre perseguem artistas e cortam financiamentos, porque a arte, ao contrário da compreensão platônica, sempre faz pensar. Não por representar falsidades, mas por apresentar um mundo como poderia ser frente ao mundo que existe efetivamente. A arte mimetiza a realidade e permite entender que há, por trás das aparências, uma dor ou uma verdade subjacente mesmo à mentira ou, segundo os versos de Fernando Pessoa, em *Autopsicografia* (1932): “o poeta é um fingidor / finge tão completamente / que chega a fingir que é dor / a dor que deveras sente”. Fingir não é crime poético, apenas uma forma de revelar a realidade subjacente à compreensão imediata do mundo. O poeta revela um mundo escondido por trás das palavras, enquanto Platão esperaria que ele se ativesse à realidade das ideias. Ele desconhece a força poética, porque espera uma epistemologia das ideias, enquanto seu discípulo predileto entendeu a virtude poética com maior fidelidade à sua natureza (Aristóteles, 2008, 1451a36-b6):

Pelo exposto se torna óbvio que a função do poeta não é contar o que aconteceu mas aquilo que poderia acontecer, o que é possível, de acordo com o princípio da verossimilhança e da necessidade. O historiador e o poeta não diferem pelo facto de um escrever em prosa e o outro em verso (se tivéssemos posto em verso a obra de Heródoto, com verso ou sem verso ela não perderia absolutamente nada o seu carácter de História). Diferem é pelo facto de um relatar o que aconteceu e outro o que poderia acontecer.

A distinção entre poesia e história é completamente límpida para o Estagirita, mas não é para Platão. Este ignora a função poética no mundo. Poesia não é narrativa nem vis-a-vis da realidade. O poeta não precisa manifestar seu compromisso com o mundo fático. Aliás, o poeta e toda arte não nos encantam por descrever apenas a realidade. Descrevê-la fielmente é função da sociologia, da estatística e da história. À poesia e às artes cabe a função de encantar o mundo, isto é, a tarefa de revelar a beleza presente e possível neste mundo. O que Platão parece ignorar é a função da linguagem ficcional, atendo-se a algum “realismo epistêmico” que efetivaria uma descrição do mundo ideal próximo à sua realidade e grandeza original. Aristóteles, ao contrário, compreende a função ficcional da linguagem e, por conseguinte, da própria poesia, pois a função poética ou artística não se resume à descrição, mas a refletir o que poderia acontecer. O provável, o verossímil, o possível e o necessário são mais importantes que o efetivo. O acontecido não comporta outra possibilidade, pois já se efetivou. O que poderia acontecer sugere novas formas de compreensão da realidade. A arte e a poesia não são ficções fantásticas ou meras ilusões. A arte poética acontece conforme a probabilidade, a verossimilhança, a possibilidade e o que seria necessário. Aristóteles não crê em uma arte meramente fantástica, mas na dimensão poética da arte em todas as suas formas de expressão. Ela não produz a fantasia desconexa da realidade; antes, faz pensar o mundo dentro de sua possibilidade

verossímil e factível. A arte poética tem critérios de exequibilidade, por isso não se perde na fabulação e no fantástico. Ela revela um mundo possível que, por sua vez, é mais importante que factual, porque permite pensar as possibilidades do real mais que o simples relato do acontecido. Por isso, o Estagirita afirma a superioridade poética frente à história (2008, 1451b6-12):

A poesia é mais filosófica e tem um carácter mais elevado que a História. É que a poesia expressa o universal, a História o particular. O universal é aquilo que certa pessoa dirá ou fará, de acordo com a verosimilhança ou a necessidade, e é isso que a poesia procura representar, atribuindo, depois, nomes às personagens. O particular é, por exemplo, o que fez Alcibiades ou que lhe aconteceu.

Aristóteles prefere a universalidade poética à particularidade histórica, pois aquela representa, mimetiza (*mimētai*) o verossímil e o necessário, enquanto esta, apenas o factual. A possibilidade de pensar outras configurações prováveis ao mundo indica a superioridade poética frente à história. Sua grandeza não é outra que a capacidade mimética. Aristóteles difere radicalmente de Platão. Enquanto este rejeita a poesia por imitar, mimetizar o real, aquele a enaltece por revelar outras possibilidades compreensivas acerca do mundo. A poética faz pensar mais que a história justamente por apresentar em cores vivas as possibilidades presentes no mundo relatado. O poeta e a arte em geral não são descritores da realidade, mas lentes compreensivas que potencializam a identificação de vícios e virtudes presentes no mundo. Novamente, Aristóteles afasta-se da postura platônica para estabelecer outra demarcação para a arte (2008, 1448a2):

Os objetos que os imitadores representam são ações, efetuadas por agentes que são bons ou maus (as diversidades de carácter humano, quase sempre

derivam desta distinção, pois a linha entre a virtude e o vício é a que divide toda a humanidade) e os imitam melhores ou piores do que nós somos, ou semelhantes, segundo procedem os pintores.

Embora tenha se dedicado à escrita de obras éticas fundamentais na história do pensamento ocidental, Aristóteles está longe de ser um moralista. Ele afirma não apenas na *Poética*, mas também na *Ética a Nicômaco* e na *Metafísica* a distinção entre o real e o humano. A realidade não pode ser e não ser ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto, pois isso seria uma impossibilidade lógica. A mesa que usamos agora não pode existir e não existir ao mesmo tempo e na mesma condição e lugar nesse exato momento: ela existe, portanto, não poderia afirmar o contrário sem estar mentindo, segundo o princípio de não-contradição. Em relação ao humano, não podemos aplicar o mesmo princípio lógico. Ele não é justo ou injusto. O ser humano é justo e injusto ao mesmo tempo, por isso não se deixa determinar de forma simples pelas leis lógicas². A eticidade e a justiça das ações humanas não decorrem de determinações lógicas ou de formas da natureza. O ser humano não é passível de determinação lógica, porque somos bons e maus ao mesmo tempo em nossas ações. A linha divisória entre vícios e virtudes permanece completamente tênue, por isso nossas ações podem ser boas e más, de acordo com a perspectiva através da qual as analisamos, cabendo reconhecer “as diversidades de caráter humano”. Aristóteles não se destaca apenas como um belo escritor, mas como um entre os poucos autores que reconhece, verdadeira e

² O princípio de não-contradição reza (Aristóteles, 2005, G3, 1006a2-5): “nós, ao contrário, estabelecemos que é impossível que uma coisa, ao mesmo tempo, seja e não seja; e, baseados nessa impossibilidade, mostramos que esse é o mais seguro de todos os princípios”. Aristóteles estende esse princípio à lógica, à linguagem e ao mundo físico, mas não ao ser humano, pois (Aristóteles, 2005, D22, 1023a5-6): “por isso, nem todo homem é bom ou mau, justo ou injusto, mas sempre existe um estado intermediário” e mais (Aristóteles, 2005, I4, 1055b22-25): “essa diversidade de significados explica a razão pela qual, para certos tipos de privação, pode haver intermediários (pode haver, por exemplo, um homem nem bom nem mau), e para outros tipos não (por exemplo, é necessário que todos os números sejam ou pares ou ímpares), enquanto as primeiras têm um substrato determinado, e as outras não”. O ser humano não se reduz à lógica e à racionalidade binária, não justo ou injusto, mas justo e injusto em múltiplas situações.

efetivamente, a diversidade moral do ser humano. Essa expressão não teria todo significado sem sua ação política. Quando ele decidiu escrever uma obra política, enviou pesquisadores às cidades-estado (*pólis*) gregas para compendiar suas leis e, após conhecer as diferenças e distinções entre os povos, escreveria uma constituição política. O autor não rejeita a *mímesis* poética; antes, endossa a representação que faz do caráter bom e mau dos agentes por facultar a compreensão da diversidade humana.

Estabelecida a função mimética, recordemos sua origem segundo a epistemologia aristotélica (2008, 1448b5): “a imitação é natural para o humano desde a infância, e esta é uma de suas vantagens sobre os animais inferiores, pois ele é uma das criaturas mais imitadoras do mundo, e aprende desde o começo por imitação. E é assim mesmo natural para todos regosijarem-se em tarefas de imitação”. A função mimética constitui, segundo o filósofo, o princípio do conhecimento, porque imitamos tudo desde a mais tenra idade. A criança aprende à medida que os genitores a incitam à imitação e repetição de seus gestos. Fazer aquilo que os outros já fizeram não é apenas uma pedagogia infantil. Todo o sistema de ensino funda-se ainda nesse princípio. Retornamos ao pensamento alheio para aprender como pensaram e podemos, enfim, pensar por nós mesmos. Somos educados no espelho das ações alheias tanto no ato de conhecer quanto no aprendizado ético. Aliás, na ética, replicar exemplos ainda constitui a pedagogia mais efetiva e o mais difundido princípio de convencimento. Por isso, eticamente, somos imitadores dos nossos heróis, gurus e guias espirituais. Imitar virtudes heroicas forma o hábito, e o exercício repetitivo do hábito conduz à excelência (*aretê*) na prática ética. O hábito naturaliza a imitação ao mesmo tempo que insere a repetição na dinâmica de uma busca crescente de aperfeiçoamento, isto é, imitar repetidamente pode produzir a excelência na ação.

Com isso, a *mímesis* deixa de ser uma prática simplesmente estética para se tornar um dispositivo de formação ética do caráter. Mimetizar as ações aperfeiçoa os hábitos e forma o caráter humano. Esse dispositivo continua presente em toda forma de propaganda que quer induzir ao consumo de qualquer produto: apresentam pessoas bem-dispostas, belas e felizes para suscitar exatamente a disposição mimética, a imitação. Por isso, a arte poética da *mímesis* não se resume ao efeito estético, pois visa também a decisão ética do observador (Aristóteles, 2008, 1460b5-10): “o poeta, por ser um imitador, justamente como o pintor ou outro artífice de aparências, deve em todas as instâncias por necessidade representar as coisas em um outro destes três aspectos: bem como eram ou são, como se diz o que se pensa que são ou parecem haver sido, ou como elas devem ser”. Com essas palavras, o Estagirita estabelece uma tríade compreensiva da *mímesis*: a dimensão factual (aquilo que era), a dimensão provável (o que foi ou poderia ser) e a dimensão projetiva ou realizável (o que deve ser). A realidade oscila entre o provável e o realizável ou projetivo a partir daquilo que foi ou é (o factual). A *mímesis* torna possível a compreensão das possibilidades tanto passadas quanto futuras, por isso expande os horizontes humanos na interpretação do mundo e nas decisões éticas. Afinal, Aristóteles reconhece que “a arte imita a natureza (*miméitai gâr tékhne tèn phúsin*)” (1931, 3381b 6). Eis a formulação completa da compreensão mimética para o Estagirita. Qualquer representação artística do mundo não é outra coisa que uma *mímesis* da natureza. A arte representa, imita, copia aquilo que a natureza apresenta aos sentidos humanos, inclusive o teatro não faz, senão, mimetizar o caráter dos agentes e representá-los aos nossos olhos. Em última instância, a arte *mimetiza* a natureza enquanto evento físico tanto quanto representa as ações pessoais.

Por essa razão, Nietzsche afirmou no início d'*O nascimento da tragédia* (1992, af. 2): “em face desses estados artísticos imediatos da natureza, todo artista é um ‘imitador’, e isso quer como artista onírico apolíneo, quer como artista extático dionisíaco, ou enfim – como por exemplo na tragédia grega – enquanto artista ao mesmo tempo onírico e extático”. Apolo e Dionísio se reencontram na arte graças à imitação. Ambos são imitados pelo artista que, por sua vez, visa despertar a disposição mimética no espectador. Produzir arte não é outra coisa que educar pela imitação, independente da natureza do artista. A arte desperta no espírito o impulso da vontade que busca se realizar no mundo. Quando essa realização mostra-se impossível, ela sublima a vontade na força ascética da representação, tal como Schopenhauer mostrou n'*O mundo como vontade e representação* bem como Freud o expressou na força sublimante da arte. Aquela vontade que a natureza impede realizar, ainda que temporalmente, figura na arte como representação. Basta imaginarmos o mítico Ícaro que queria elevar-se ao Olimpo como um pássaro e apenas recentemente realizamos esse desejo de liberdade. Tanto na arte figurativa plástica (*Bildner* ou apolínea) quanto na não figurativa (*unbildlichen* ou dionisíaca) da música, não há outra coisa que a manifestação de impulsos duais que jamais se afastam e, continuamente, incitam à representação e ação na luta eterna entre Apolo e Dionísio: racionalidade e sensibilidade, figuração plástica e êxtase musical (Nietzsche, 1992, af. 1).

A *mimesis* ou imitação das formas naturais acontece na representação pictórica, escultural e teatral, mas não exclui a música. A intensidade sonora da natureza também pode ser representada na música. Quer a ira de deuses olímpicos, quer a sensualidade de desejos e paixões, ambas encontram expressões na música. O lírico não é outra coisa que a representação do espírito dilacerado pelas paixões (Nietzsche, 1992, af. 6).

A representação musical de sentimentos e impulsos carrega através do tesouro verbal a *mimesis* linguística das paixões da alma. Quanto melhor representa a intensidade de sentimentos e impulsos, mais adequadamente a música mimetiza o espírito e o reflete à contemplação do próprio ser humano. À medida que a arte dá a conhecer os impulsos destrutivos da história univeral bem como apresenta a crueldade da natureza, ela permite ao humano reconhecer sua finitude diante da própria fúria humana e da natureza. Figurar a crueldade da História e as leis da Natureza faculta a compreensão da limitação inerente à finitude existencial humana. Tal figuração educa os impulsos e dimensiona os limites da humanidade, por isso a arte educa as paixões, mas não só. “Ele [o ser humano] é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida” (Nietzsche, 1992, af. 7). A arte redime a existência à medida que sublima os impulsos e paixões e limita a fúria perigosa do desejo cruel e autodestrutivo da humanidade. Ela educa pela representação do sublime e através da descarga do enfado cômico da realidade (Nietzsche, 1992, af. 7):

Aqui, neste supremo perigo da vontade, aproxima-se, qual feiticeira da salvação e da cura, a arte; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver: são elas o sublime, enquanto domesticação artística do horrível, e o cômico, enquanto descarga artística da náusea do absurdo.

A arte salva a existência trágica à medida que transforma o horrível e o absurdo em sublime e cômico. O abismo abissal do sublime abre-se sob os pés do espectador que se reconhece livre do drama do mundo da mesma forma que o absurdo desconcerta aquele que o contempla pela instauração do cômico. Tais mudanças são possíveis pela *katharsis* perceptiva da realidade, independente de ser um efeito fisiológico ou moral (Nietzsche,

1992, af. 22). Ele identifica na *Poética* aristotélica a gênese da versão e do alívio do drama do mundo. O desenrolar do enredo trágico, por exemplo, revela ao espectador o drama da existência representada diante de seus olhos. Com isso, ele desperta para a compreensão da própria vida, ao mesmo tempo que reconhece a *mimesis* do caráter representado seja pelas leis da Natureza, seja na crueldade da História. É justamente esse o ponto onde se situa a crítica platônica à arte. Mimetizar a aparência natural ou histórica significava uma representação de coisas indignas, porque ele esperava encontrar uma realidade profunda atrás do véu do mundo empírico (Nietzsche, 1992, af. 14 e 12). As introvisões apolíneas e os afetos dionisíacos ardentes não eram nada atraentes a quem tudo reduzia à racionalidade. Platão, certamente, não desconhecia os impulsos, talvez os temesse demasiadamente, por isso preferia afastar-se do risco de ser tragado pelo êxtase musical e pela embriaguez da dança. Sua opção foi instaurar uma separação radical entre Apolo e Dionísio, concedendo plena cidadania à luminosa racionalidade apolínea e exilando o êxtase e a embriaguez dionisíaca dos sentidos, por isso teve que expulsar os poetas da cidade. É provável que Érico Veríssimo não fosse um amante de Platão, pois fez questão de dizer em *Incidente em Antares* (2006, I,75, p. 179): “uma cidade sem arte, sem música, é uma cidade sem alma”.

3. A serenojovialidade da união fraterna

A arte não é apenas a alma da cidade, mas a via redentora do mundo por infundir uma renovação do espírito e libertar das cadeias compreensivas. O comedimento grego não poderia encontrar melhor patrono que Apolo. O deus resplandecente, luminoso e belo espelha o *principium individuationis* em grau supremo, por isso seu patronato ético exige autoconhecimento e comedimento. Sócrates representa como ninguém sua divisa básica – conhece-te a ti mesmo –, mas, não apenas

Sócrates, Solon (c. 638-558 aC), um dos sete sábios, era a origem da medida prudencial do agir – nada em demasia (*medèn ágan*). O amor titânico trazia o preço consigo. Tanto Prometeu quanto Édipo pereceram em virtude do amor pelos humanos: “Prometeu teve que ser dilacerado pelos abutres; por causa de sua desmesurada sabedoria, que solucionou o enigma da Esfinge, Édipo teve de precipitar-se em um enredante turbilhão de crimes: era assim que o deus délfico interpretava o passado grego”, segundo Nietzsche (1992, af. 4). A *hubris* titânica de Prometeu e o desejo de fugir ao destino de Édipo foram as causas de suas ruínas. Ninguém pode resistir se perde a medida em seu agir. O deus solar, no entanto, tem preço maior a pagar pela própria natureza: “Apolo não podia viver sem Dionísio! O ‘titânico’ e o ‘bárbaro’ eram, no fim de contas, precisamente uma necessidade tal como o apolíneo!” (Nietzsche, 1992, af. 4). A vida não se explica apenas pela lucidez solar da razão. Apolo necessita a todo tempo do êxtase embriagante e dançante de Dionísio. Não há razão sem sensibilidade nem lucidez sem conhecimento e sem fantasia. A comunhão fraterna dinamiza a tensão entre os opostos. À serenidade da razão une-se o êxtase da dança, da música e da embriaguez, donde provém a serenojovialidade. Apolo não somente se revela pleno na comunhão com Dionísio. O deus dos Mistérios e da turba violenta dos desejos abre as portas às celebrações orgiásticas secretas de festas dramáticas e eróticas. A Grécia não vive sem tragédia e não há tragédia sem Dionísio.

Ele enreda tudo no turbilhão dos sentimentos e na paixão do desejo. Dissolve a seriedade na confusão da entrega de si sem continência. Dionísio cria o mundo da paixão e do êxtase. A arte plástica e racional de Apolo é contraposta pela dissolução corporal e voluntariosa da música dionisíaca. A entrega do corpo ao dilaceramento do prazer invade a compreensão trágica, porque a racionalidade instaura a medida e o autoconhecimento, mas apenas o êxtase e a embriaguez dionisíacos

produzem a *hubris*, donde vem a tragédia. Sem Apolo não existe racionalidade. Sem Dionísio não existe tragédia. Como haveria os Gregos? O preço pago pela Grécia clássica é a celebração do culto às duas divindades. O mundo grego nasce dual e na tensão da dissolução extrema (Nietzsche, 1992, af. 12):

Pensemos em nossa própria estranheza perante o coro e perante o herói trágico dessa tragédia, nenhum dos quais sabíamos combinar com os nossos hábitos, tampouco com a tradição – até que tornamos a descobrir aquela duplicidade mesma como fonte e essência primordiais da tragédia grega, como expressão dos dois impulsos artísticos entramados entre si, o apolíneo e o dionisiaco.

A suprema beleza da racionalidade une-se à sacralidade da embriaguez divina. A dança e a música (o coro) e o vinho embriagam o espetáculo conduzindo-o ao êxtase da dissolução. Os Gregos herdaram a racionalidade de Apolo e a alegria da dança dionisiaca. À antiga medida de Solon – nada em demasia (*medèn ágan*) – contrapõe-se a *hubris* trágica de Dionísio. A interioridade pulsante da dança manifesta a força extraordinária do supremo significado do êxtase e do prazer. A pulsação apolíneo-dionisiaca apenas se resolve na união fraterna. Apolo inspira a eterna aparência da beleza (a distinção cósmica da proporção e harmonia) que redime a dor e o sofrimento presentes nas leis da Natureza. Dionísio dissolve a fátua aparência pela renovação contínua da existência, ao mesmo tempo que afronta as leis da História pela *hubris* das decisões (Nietzsche, 1992, af. 16). O triunfo apolíneo gostaria de corrigir os erros da humanidade pelo julgo da ciência à medida que o império da sabedoria racional se estendesse à face da terra. A glória dionisiaca é não permitir a dissolução do mito sob o crivo da ciência para que a voz da alegria e a verdade do vinho ensinem os humanos a viver. Afinal, Plínio, o Velho

(Gaius Plinius Secundus 23-79dC), talvez esteja certo: “*in vino veritas, in aqua sanitas* (no vinho está a verdade, na água, a saúde)”. A tensão amorosa entre Apolo e Dionísio resultou na serenojovialidade (*sophrosune*): a moderação e a prudência, o autoconhecimento e o autocontrole, a dança e o êxtase, a comunhão e a individualidade, a pulsação e a *hubris*, enfim, a coragem de viver, a dimensão trágica da vida afrontando o perigo das leis da Natureza e da História. E essa foi a maior sabedoria que os Gregos poderiam nos ter comunicado: a coragem de enfrentar a vida sem medos. Nietzsche, melhor que ninguém, foi um grego nesse sentido quando nos ensinou o *amor fati*: “não querer nada diferente do que é, nem no futuro, nem no passado, nem por toda a eternidade. Não só suportar o que é necessário, mas amá-lo” (Nietzsche, 2011, I, af. 282). Os Gregos não são apenas sábios e corajosos. Eles se divinizam à medida que nos ensinam a assumir a vida sem nenhuma desculpa, e, à medida que os conhecemos, nos elevamos. Por isso, o romantismo alemão os elegeu como modelo para a vida e, mais que isso, o próprio J.J. Winckelmann afirmava a necessidade de imitar, mimetizar os Gregos para que se tornassem inimitáveis (Nietzsche, 1992, af. 20):

Conviria que alguma vez se pesasse, diante dos olhos de um juiz insubornável, em que tempo e em que homens o espírito alemão se esforçou mais vigorosamente por aprender dos gregos; e se admitirmos com confiança que esse louvor único deveria ser atribuído à nobilíssima luta de Goethe, Schiller e Winckelmann pela cultura, haveria em todo caso que acrescentar que, desde aquele tempo e depois das influências imediatas daquela luta, tornou-se cada vez mais fraca de maneira incompreensível, a aspiração de chegar por uma mesma via à cultura e aos gregos.

O que aconteceu aos alemães depois de Goethe, Schiller e Winckelmann? Não foi o esgotamento do espírito grego que secou, mas

a incapacidade alemã de mimetizar os Gregos se mostrou demasiado medíocre. O pauperismo da cultura alemã, segundo a crítica nietzschiana, deve-se exatamente à incapacidade de imitar os Gregos. Incapazes de medirem-se frente à grandeza de uma cultura incomparável, os alemães se voltam à mediocridade e ao espírito rasteiro. Toda cultura que não se limitar a morrer de inanição precisa mimetizar os Gregos. A força pujante de sua espiritualidade ultrapassa os séculos, moldando gerações de povos grandiosos. A mediocridade geral, no entanto, prendeu os espíritos pequeno-burgueses e os acomodou à repetição em nosso tempo. Resgatar o espírito grego não acontece apenas pela imitação de suas palavras. Precisa-se reencontrar a força de seu espírito e, para isso, busca-se a sacralidade dos mitos, porque a aniquilação destes pauperizou a criatividade do espírito e mundanizou a alegria trágica. Nada se opõe mais ao espírito grego que a secularização dos mitos. “A arte grega e, em especial, a tragédia grega sustaram, acima de tudo, a aniquilação do mito: era preciso aniquilá-las também com ele, para que, liberto do solo nativo, se pudesse viver sem freios na vastidão do pensamento, do costume e da ação” (Nietzsche, 1992, af. 23).

A dissolução dos mitos, através de sua secularização, condena o espírito a vagar *dans le désert de la pensée*. Por um lado, o regresso ao mundo grego resgata a aspiração ao que há de mais elevado: a aspiração ao infinito (Nietzsche, 1992, af. 24). Mimetizar os Gregos não é só copiar suas tragédias e repeti-las em outro tempo. É, principalmente, não deixar que morram os mitos sob a força da secularização. Por outro lado, essa busca é a aspiração ao infinito: não se resignar à vida medíocre nem se contentar com a pequenez. O infinito soa como convite ao encanto da vida lúdica, à desconstrução do mundo individual e à entrega da vida ao prazer da força plasmadora e infantil que constrói castelos de areia à beira do mar apenas pelo prazer de vê-los desmoronar. Impedir a secularização dos

mitos e aspirar ao infinito são as únicas forças capazes de manter viva a tragédia, isto é, de conservar e mimetizar o espírito grego. Winckelmann tinha razão ao afirmar a necessidade de imitar, mimetizar os Gregos para que a cultura alemã se tornasse inimitável e incomparável. Não se pode reencontrar o espírito grego se não nos deixarmos conduzir pela sua grandeza e sua serenojovialidade (Nietzsche, 1992, af. 21):

Assim, a difícil relação entre o apolíneo e o dionisiaco na tragédia poderia realmente ser simbolizada através de uma aliança fraterna entre as duas divindades: Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio: com o que fica alcançada a meta suprema da tragédia e da arte em geral.

X

Entre a arte e o poder: uma eternidade

Necessário mimetizar os Gregos para ser inimitável. Mas por que os Gregos? Eles criaram valores eternos no pensamento e na arte. Mimetizá-los, portanto, não se reduz ao gesto de assemelhamento ou cópia. A pujança espiritual grega não admite simples cópia, por isso faculta condições para a reinvenção de si no espelho helênico. Não só apolínea e dionisiacamente, mas recriando uma estética da existência. Enquanto imitador de toda a natureza, o humano aprende à medida que a mimetiza, porém vivemos o tempo em que a *mímesis* generalizou e vulgarizou-se em decorrência da potencialidade técnica. Copiar a beleza da natureza deixou de ser resultado da arte do hábil pintor para tornar-se obra de um artefato técnico como a câmera e o sintetizador sonoro. Antes, o pintor mimetizava à medida que copiava e recriava as formas em novas pinturas. Agora, o fotógrafo escolhe o ângulo, adequa o *zoom*, redefine as cores, retira um detalhe e edita a imagem etc., enfim, reproduz a natureza através de uma técnica eletrônica e/ou digital. A mesma foto do pôr do sol pode estar resplandecente ou sob a nebulosa do ocaso. Enquanto o pintor reproduz uma por vez, o editor de imagens reproduz pela técnica rápida e multifacetada dezenas de imagens, além de editar não só a forma como também seu conteúdo e detalhes. Ambos mimetizam a natureza. A diferença encontra-se na técnica e na velocidade da reprodução.

Somos tentados a pensar que o pintor mimetiza a natureza de forma mais digna e fiel por criar uma “cópia renovada” da natureza. Sendo cópia, não é original, mas pode aproximar-se da forma inicial e natural mais plena da natureza em seu estágio espontâneo. No entanto, quer o pintor,

quer o fotógrafo, ambos mimetizam a natureza. Como, então, agir sem ficar simples e puramente mimetizando o fluxo do mundo e a aparência da natureza? Questões dessa natureza não encontram respostas fáceis, mas também não silenciam. Isso impõe a necessidade de analisar, primeiramente, os limites da *mímesis* – a reprodutibilidade e a autenticidade – da imitação efetivada: imitar não se reduz à simples representação do feito, mas à constituição e à significação de um estado determinado do mundo. Em segundo lugar, a representação suscitada na *mímesis* gera um posicionamento favorável ou contrário, isto é, produz uma decisão política (aprendemos pela imitação, por isso ela nos ensina e conduz a determinados posicionamentos sociopolíticos irrefletidos, automáticos) e, em terceiro lugar, a *mímesis ad nauseam* da natureza conduz à percepção distraída do mundo: somos tentados a considerar tudo imitação e vemos o mundo pelo brilho da tela e não pela realidade efetiva que se expõe diante dos nossos olhos. Ela nos permite acessar a realidade e, aplicada em excesso, pode nos cegar diante da natureza, porque a cópia pode se interpor e produzir a fixação em uma imagem que, afinal, não seria autêntica. À medida que mimetizamos, podemos tanto nos aproximar quanto distanciar da natureza, perder a autenticidade da relação com o mundo. Certo é que não deixamos de mimetizar, mas nem sempre revelamos a face justa e original da natureza. Nesse intuito, vejamos como Walter Benjamin repensa a *mímesis* e/ou a *reprodutibilidade técnica* da natureza através da arte.

1. A *mímesis* renovada: reprodução e autenticidade

A ação mimética constitui um gesto constante na história humana. Aprendemos por *mímesis* da natureza: aprendemos a andar imitando o caminhar dos adultos e a amar à medida que amamos, pois não inventamos a realidade de nossa vida, isto é, não criamos a vida a cada vez;

antes, somos recriados pela vida. Somos imitadores por natureza e nossa disposição natural mimetiza biologicamente o ADN dos genitores e reformula a matéria genética não só em uma cópia vulgar, mas em um ser completamente novo. Nesse sentido, a *mímesis* não produz só uma cópia, mas um ser completo e autêntico frente aos genitores. Mimetizamos também os mestres e, se lhes somos fiéis, criamos algo novo. O discípulo mimetiza o mestre não apenas para reproduzir suas obras, mas para gerar obras autênticas. O discípulo displicente apenas mimetiza, e não produz nada novo ou autêntico. Reduz seu trabalho à prática da cópia sem acrescentar nenhum traço: apenas copia a obra sem destacar nada novo, ou seja, sem a capacidade de reinventar a visão de mundo. Há ainda os que mimetizam uma obra só pelo lucro a ser aferido (Benjamin, 1994, p. 116).

A *mímesis* distingue-se, portanto, em três dimensões: na primeira, mimetiza a ponto de criar uma obra autenticamente nova e original; na segunda, apenas aprende, mas não se distingue do copiado e, na terceira, copia apenas com o fim de obter lucro ou uma cópia de rápido acesso, isto é, reproduz a obra sem nenhum interesse em criar outra obra autêntica. Neste momento, distingue-se reprodução e autenticidade: a obra autêntica não só atualiza a copiada, mas cria uma nova obra original e, nesse sentido, perde a unicidade da obra copiada. A saber: “mesmo na reprodução mais perfeita falta uma coisa: o aqui e agora da obra de arte – a sua existência única no lugar em que se encontra” (Benjamin, 1994, p. 167). A obra de arte é sempre única e atual. Por melhor que seja a *mímesis* e por mais hábil que seja o copista, sua obra nunca recompõe a unicidade e atualidade da obra copiada. A unicidade principia um mundo de significação jamais reproduzível, pois o mundo da obra não existe fora dela nem independente dela nem vice-versa. A unicidade da obra encontra-se na raiz da cultura que a produz, e podemos entender com um exemplo.

Contemplemos o templo de Vênus com sua imagem e não nos ajoelharemos frente à sua imagem, porque participamos de outra cultura. A melhor reprodução desse conjunto jamais despertará as mesmas reações, porque o culto a Vênus depende de uma cultura que não é a mesma que a cultura do observador. Vejamos: se um infiel estuda uma obra e a reproduz com máxima beleza, ainda assim não reproduzirá o mundo e a cultura da obra original, por isso a obra mimetizada permanecerá única e irrepetível. Outra dimensão é a atualidade da obra: nenhuma obra atualiza o original, apenas reproduz sua forma mediante uma alteração. A atualidade da obra revela-se na sua presença insubstituível. Se ainda cremos na habilidade do copista, imagine as pirâmides egípcias. Qualquer cópia jamais nos reintroduz na cultura egípcia, que por sua unicidade e por sua grandeza pretérita, permanece inatual, porque não é passível de reconstrução. A obra mimetizada é, antes de tudo, única e atual, por isso autêntica, ao passo que a cópia, mera reprodução ou simulacro do real. O problema não é a simples reprodução, pois há muitas formas desta. A reprodução técnica distancia-se, formalmente, do original, porque “a esfera da autenticidade, como um todo, escapa à reprodutibilidade técnica, e naturalmente não apenas à técnica” (Benjamin, 1994, p. 167). Reproduzir não é produzir, não é iniciar uma obra. Significa a incapacidade de captar o momento único e registrá-lo de uma forma radicalmente nova. A reprodução permanece distante do real, porque não se preocupa em criar outra forma ou ver o objeto sob nova perspectiva. Ao passo que a criação insere a obra em uma área compreensiva e criativa, porque revela sua unicidade e autenticidade.

Enquanto pensamos conceitualmente a relação entre a obra (única e autêntica) e a reprodução (simples cópia, *mimesis* ou simulacro), correremos o risco de perceber a densa trama situada sob o véu da arte. Porém, se compararmos três imagens, perceberemos quão única e

autêntica é cada obra, embora representem a mesma realidade: o ser humano¹. A diferença entre os estilos ou o tempo em que se situam os artistas é considerável, mas a realidade representada é exatamente a mesma: o corpo humano. Policleto estabeleceu o ideal da beleza masculina mediante a proporção e simetria do corpo e fundou o *cânion* da representação corporal. Leonardo da Vinci representa exatamente o *renascimento* da arte grega, por isso essa obra apresenta o equilíbrio, a harmonia das formas e a perfeição das proporções como suas características básicas. A obra destaca a centralidade cósmica do humano, o que seria impensável aos gregos, porque o *Doríforo* de Policleto é um lanceiro com equilíbrio postural perfeito, cujo conjunto destaca equilíbrio e movimento, atividade e repouso, harmonia e moderação, decoro e autocontrole, autoconfiança e beleza de um jovem disposto à ação, inclusive na guerra. Por sua vez, o *aba* (homem) *pora* (gente) *ú* (comer) – o homem que come gente (canibal ou antropófago) – revela a valorização do labor corporal na mão e pé enormes e o descrédito do trabalho mental (cabeça minúscula). A representação ou *mímesis* presente nas três obras abordam o mesmo tema – o humano –, embora a significação presente em cada uma seja única. Nesse sentido, a reprodução do tema não é o problema, mas a reprodução técnica. O que se vê nas cópias dessas obras difusas mundo afora não acrescenta nenhum traço às mesmas nem as desvaloriza. Apenas ressalta a unicidade e irrepetibilidade ou irreprodutibilidade de cada obra. Elas instituíram padrões e compreensões que ultrapassam suas épocas, enquanto as cópias não servem senão ao mero lucro limitado e pobre a partir da obra. Esta, instaura um mundo

¹ As imagens humanas representadas em três momentos e obras completamente distintas são todas originais, únicas e autênticas: o *Doríforo* de Policleto <<https://www.bellasartes.gob.ar/exhibiciones/doriforo/>> (460-420/10 aC), o *Homem Vitruviano* de Leonardo da Vinci <<https://www.venice-museum.com/br/galeria-academia.php>> (1490) e o *Abaporu* de Tarsila do Amaral <https://malba.org.ar/prensa_abaporu/> (1928) Acessos em 14.10.2019.

novo, ou seja, um mundo de significados e representações, mundo de valores e compreensões acerca do seu objeto. A cópia ou reprodução técnica apenas vulgariza a obra original. A experiência da arte em sua originalidade é tão radical e díspar quanto contemplar uma pirâmide egípcia na tela do computador e estar diante de uma pirâmide no Vale dos Faraós. A experiência da arte reproduzida torna-se completamente insignificante quando se pode contemplar a obra original em seu lugar próprio, em seu verdadeiro mundo.

Aquele que estuda as pirâmides egípcias apenas nos livros e *internet* jamais sentirá o assombro de ver a grandeza e magnitude da obra que se impõe frente aos olhos. A obra original simplesmente subverte a consciência e evidencia a fragilidade humana enquanto ela mesma testemunha a eternidade da criação e da genialidade trans-histórica. A pirâmide de Djoser, erigida entre 2630 e 2611 aC, atesta uma perspectiva nova no mundo: o tempo não se reduz ao evento e aos limites da vida humana. Nem seu criador nem os operários que a erigiram seriam capazes de imaginar que chegaria aos nossos dias, porém a obra de suas mãos simplesmente não lhes pertence mais, porque atesta, para além de toda efêmera temporalidade, uma permanência que jamais conseguimos controlar. Tal obra nos precede e sucede como testemunho de um mundo para além do tempo. A história de Djoser não pertence mais apenas ao Egito nem se limita a uma era. Essa obra instaura uma significação trans-histórica, um signo de eternidade nascido da temporalidade humana. Imaginem as vidas, os amores e os humores experimentados pelos operários que a construíram. Tinham as mesmas angústias que qualquer ser humano, mas seu trabalho não se limitou apenas à edificação de um artefato para uso e descarte; antes, criam uma obra irrepetível e atestamos – depois de cinco milênios – que eles existiram e pensaram um mundo com valores e representações trans-históricas e trans-culturais. Essa obra

não pertence só aos egípcios, mas à humanidade. Ela também não ensina valores nem os revela apenas àqueles povos, ao contrário, mundo afora, pesquisadores, políticos, artistas, etc. imitam os egípcios e seu significado, embora raramente entrarão para a história para além do tempo imediato. Que construções atuais têm condições materiais de sobreviver a um século de existência?

Todo avanço da engenharia não nos permitiu criar obras que permanecerão para a história futura. Estamos fadados ao transitório e, por isso, ao esquecimento. O tempo não conservará a engenharia contemporânea, apenas a esquecerá, enquanto eternizará Djoser. E, nesse sentido, podemos pensar o valor da arte para a história do mundo: ela ultrapassa o transitório e instaura um lampejo de eternidade. A arte é fulgor da eternidade desde que não se reduza à reprodução técnica ou simples cópia do instituído. Ela institui um mundo de valor, representações e significados. Pensemos na vida cotidiana dos construtores de Djoser: amaram e foram amados. Mas, para além de suas alegrias e paixões, edificaram um mundo capaz de ser admirado após milênios. Sua ação simplesmente rasga o véu do tempo e insere-se na dimensão trans-histórica ou eterna da arte. Eles criaram um mundo, valores e representações que chegaram aos nossos dias e seguirão para além de nós. A arte eterniza a matéria transitória da pedra bruta e do suor do construtor que não pertence apenas ao registro da história, mas constrói valores e recria as manifestações humanas.

A reprodução técnica – pictórica ou digital – da pirâmide de Djoser simplesmente não resiste ao tempo. Ela é rápida e simples, mas não representa a densidade do mundo egípcio que a criou. Podemos conhecer mais sobre a história de construtores egípcios que os próprios operários que executaram a obra, no entanto, não estamos criando uma obra que permanecerá para a eternidade simplesmente pela reprodução técnica da

imagem. Se reconstruíssemos a pirâmide de Djoser materialmente em nosso país, ainda assim, seria a cópia sem significar nem conservar os valores impressos na obra egípcia. Podemos ainda reproduzir nossa imagem entrando nessa pirâmide ou imprimindo nosso nome em suas pedras através de hieróglifos. Mesmo assim será uma mera reprodução sem nenhum valor e originalidade. Essa reprodução técnica estaria simplesmente acrescentando “situações impossíveis ao próprio original” (Benjamin, 1994, p. 168). Por melhor que fosse a grafia dos hieróglifos encravados nas pedras de Djoser por nós, seriam “pixações desprezíveis”. Se quisermos criar uma obra de arte original capaz de ultrapassar o tempo, não será pela reprodução, mas pela criação. Sem autenticidade, não existe arte que permaneça além do tempo de nossas vidas efêmeras nem que seja capaz de recriar o mundo de significados que o artista inscreve na obra e na história (Benjamin, 1994, p. 168):

A autenticidade de uma coisa é a soma de tudo o que desde a origem nela é transmissível, desde a sua duração material ao seu testemunho histórico. Uma vez que este testemunho assenta naquela duração, na reprodução ele acaba por vacilar, quando a primeira, a autenticidade, escapa ao homem e o mesmo sucede ao segundo; ao testemunho histórico da coisa. Apenas este, é certo; mas o que assim vacila, é exactamente a autoridade da coisa.

A autenticidade da arte revela-se tanto na duração material quanto no testemunho. Não é difícil compreender a duração pensando na pirâmide de Djoser, por isso pode ser pensada a fragilidade de uma partitura de Beethoven. O suporte material empregado pelo compositor – o papel – pode rapidamente desaparecer e restar apenas uma versão qualquer daquela partitura e, ainda assim, a obra permanecerá intacta por ser passível de execução por uma orquestra. O segundo termo da compreensão da autenticidade é o testemunho histórico: há tantas

referências quanto valores atestados pela obra autêntica. Seus admiradores e críticos atestam-na, mas os valores que ela instaura permanecem, duram para além de um momento histórico. A obra cria um mundo de valores e representações que permite ao observador apreender o que significa uma cultura para além dos valores que ele mesmo possa ter. Ela institui um mundo de significados e princípios que revelam a autocompreensão humana. Considere as representações humanas de Policeto, Da Vinci e Tarsila do Amaral: a primeira destaca o equilíbrio e a beleza humanas perfeitas para os gregos; a segunda, a centralidade do humano no universo da modernidade europeia; a terceira, o desequilíbrio autofágico do humano reduzido à força de trabalho. Todas evidenciam uma ética e a óptica humana e condensam os valores presentes nas suas respectivas culturas, por isso não são apenas obras autênticas, mas autoridades capazes de significar uma visão completa das relações éticas e sociais de onde provêm. A autoridade da obra encontra-se no fato de condensar um mundo de significações muito além das palavras. Aliás, essas obras prescindem de palavra e discursos, porque seu simbolismo representa de forma mais completa os valores e as culturas que representam. Nesse sentido, toda obra de arte é ética e política, porque constrói valores subjacentes à cultura de onde provêm e, ao mesmo tempo, institui uma compreensão social e política a partir daquilo que representa. Por isso, a arte e a estética em geral situam-se entre a ética e a política. A arte não só representa valores, quanto cria novas compreensões e valores.

Entre a reprodução e a autenticidade encontra-se a questão da aura. A reprodução não consegue inserir o espectador na dimensão do mundo representado nem comporta a força presente na obra, porque a desloca de sua territorialidade. A reprodução da pirâmide de Djoser presente em qualquer canto do planeta não evoca os valores nem o mundo que está submerso em cada pedra no Egito. Ela apenas retira a obra de seu

contexto, transplantando-a para um mundo que jamais a comporta nem poderia tê-la produzido. A arte desenraizada de seu mundo histórico original simplesmente perde sua aura e torna-se tão somente um objeto de fruição estética. Recordemos a imagem de Vênus no Louvre: não recebe nenhum culto nem propicia uma compreensão do amor e da beleza que representa para os gregos antigos. Sua cópia reproduzida em gesso adquire-se por poucos reais, mas jamais nos revela o encanto helênico pela beleza e pelo amor. Pensemos apenas no valor da beleza: somos obrigados a reconhecer a Guerra de Troia como uma guerra pela beleza de uma mulher. O mesmo diz-se do amor: Platão, Plotino, Plutarco e Camões celebraram-no com a máxima devoção e encanto, mas ter uma reprodução da imagem da deusa não nos ensina a amar. A arte ensina enquanto pode recriar um mundo novo para o observador que se entrega à aura de sua grandeza (Benjamin, 1994, p. 168):

Pode resumir-se essa falta no conceito de aura e dizer: o que murcha na era da reproduzibilidade da obra de arte é a sua aura. O processo é sintomático, o seu significado ultrapassa o domínio da arte. Poderia caracterizar-se a técnica de reprodução dizendo que liberta o objecto reproduzido do domínio da tradição. Ao multiplicar o reproduzido, coloca no lugar de ocorrência única a ocorrência em massa. Na medida em que permite à reprodução ir ao encontro de quem apreende, actualiza o reproduzido em cada uma das suas situações. Ambos os processos provocam um profundo abalo do reproduzido, um abalo da tradição que é o reverso da crise actual e a renovação da humanidade.

A aura não é um elemento a mais na obra, mas aquilo que faz a obra ser distinta de tudo mais. Ela conserva a unicidade do exemplar à medida que pressupõe a experiência de um encontro artístico. Imaginemo-nos frente à cópia da pirâmide de Djoser situada em um país qualquer ou adquirida em miniatura pela *internet* e, posteriormente, exercitemos a mesma imaginação, considerando-nos na areias do Vale dos Faraós. Esse

exercício evidencia o quanto a reprodução simplesmente destrói a aura completa da obra. Não serve sequer como uma caricatura da mesma, porque a aura não se transporta na reprodução. Ela é extirpada da obra tanto quanto pode diferir um perfil no *facebook* da personalidade representada. A reprodução técnica rompe o vínculo entre a obra e sua origem, ou melhor, entre a obra e sua história. Ela fratura a tradição de onde provém a obra e torna-a *souvenir* distribuído em massa. Aquilo que era único torna-se vulgar. O que se encontrava em um lugar específico passa a ser visto em qualquer parte do mundo sem nenhuma relação com a história de onde se originou. A ruptura da tradição impede a renovação humana que era um dos principais propósitos da arte. Essa fratura não só desloca o olhar do espectador, mas torna patética a observação. A obra de arte criada para o culto não tem significação senão enquanto celebra os deuses que representa. Desprovida de culto, a obra ou imagem da divindade torna-se uma peça como qualquer outra sem nenhum apelo à tradição.

As consequências imediatas da reprodutibilidade técnica configuram duas ordens próprias: a primeira, o desejo de posse do objeto representado deixa de significar uma experiência estética e se reduz à compra e manuseio de um objeto. Pensem nos milhares de imagens do Buda dispersas mundo afora e perguntem-se: quantas pessoas alcançam a meditação e a iluminação pela mera percepção distraída da imagem? A reprodução gerou uma objetualização da arte desconexa de sua realidade de prática tradicional. Enquanto o peregrino viaja até o Oriente para visitar um templo budista, ele já realiza a experiência meditativa durante a própria viagem. Ao passo que a imagem de Buda na estante é apenas um *souvenir* na indústria de reprodução e uma peça a mais na hora da faxina. Reproduzir não significa experienciar a mudança estética e o arrebatamento ético frente à obra. “Cada dia fica mais irresistível a

necessidade de possuir o objeto, de tão perto quanto possível, na imagem, ou antes, na sua cópia, na sua reprodução” (Benjamin, 1994, p. 170). A obra reproduzida não passa, muitas vezes, de *souvenir* cultural sem qualquer apelo à intenção da obra única e autêntica. A arte não é um amuleto. A imagem do Buda reproduzida não comporta nenhuma virtude iluminatória em si mesma. Ela é apenas uma coisa (*das Ding*) colocada ao acesso econômico da massa. Adquirir uma imagem de Buda, independente do material que foi feita, não muda em nada a virtude da obra nem produz qualquer iluminação ao dono, porque a obra de arte reproduzida não traz em si a virtude. Diferente seria a experiência de quem vai ao Oriente e coloca-se a meditar desde a hora em que sai de casa até o momento em que entra no templo. A reprodução não apenas destrói a aura. Ela reifica (*Materialität*) a arte. A segunda, a reprodução resulta do distanciamento “entre a atitude de fruição e a atitude crítica” (Benjamin, 1994, p. 188). A fruição artística representa apenas uma esfera da experiência estética, enquanto a atitude crítica evidencia uma compreensão não só do fenômeno artístico quanto da erudição histórica capaz de avaliar a experiência do belo presente na obra. Ela não se reduz à atitude crítica, porque não só o crítico de arte compreende a arte, mas também precisa experienciá-la. Desconhecer a obra de arte enquanto competência técnica do crítico de arte (atitude crítica) não impede sua fruição. Entretanto, a fruição artística requer uma sensibilidade estética capaz de se deixar mobilizar por um mundo de valores e significados possivelmente diferentes daqueles do espectador. Para tanto, necessário se faz deixar-se interpelar pela força artística da obra e permitir-se pensar um mundo diverso de significações e valores representado na arte.

Naturalmente, a fruição estética não se resume ao pensar lógico, mas à percepção estética, e esta, requer a sensibilidade artística. Esta pode ser educada tanto pelo universo ético, religioso e/ou político do espectador

quanto pela força da indústria cultural que molda o gosto da sociedade pela propaganda. Sob a força da indústria cultural esmaga-se a atitude crítica e produz-se entretenimento em massa, prescindindo da capacidade e da sensibilidade estética do espectador, enquanto a fruição da obra de arte não apela apenas ao sentimentalismo vulgar e erotizante, mas dá a conhecer um mundo e interpela à reflexão. Quer a fruição seja referente à sensibilidade religiosa quer seja laica que se dispõe a apreciar uma obra como *Jesus bleibet meine Freude*, originalmente composta por Johann Schop (1590-1664) e que influenciou a Cantata 147 de Johann S. Bach. E, para além de qualquer aceção ética, religiosa ou política, a obra provoca a sensibilidade estética do espectador a ponto de fazê-lo experimentar o arrebatamento estético, porque a obra representa um mundo e instaura uma compreensão ética e política da realidade.

2. Representação e política da arte

A primeira mudança significativa da arte desde o mundo antigo foi a passagem da *mimesis* à representação: acreditava-se que a arte imitava a natureza e que o artista era antes de tudo um imitador. O advento da nova experiência estética produziu a representação como base da estética moderna e isso mostra que a arte passa a figurar a realidade não só como uma cópia, mas como expressão verossímil do real. A arte afasta-se da função primária – o ritual – para se tornar, progressivamente, um valor em si mesmo, autêntico e único, como mero evento estético. Em sua primeira fase de manifestação histórica, ela servia especialmente ao ritual, estando profundamente indexada à vida religiosa de povos e civilizações antigas, como mencionamos na imagem de Vênus. Progressivamente, ela se torna um fenômeno autônomo, vale dizer, encontra sua razão de ser e seu valor em si mesma. Com isso, a arte passa de valor ritual a função política. “O valor singular da obra de arte ‘autêntica’ tem seu fundamento

no ritual em que adquiriu o seu valor de uso original e primeiro” (Benjamin, 1994, p. 171, itálico no original). Todos os registros culturais testemunham essa prática: os principais monumentos gregos são os deuses olímpicos; os egípcios empregaram os hieróglifos das pirâmides para escrever o *Livro dos mortos* que não é outra coisa que uma oração fúnebre aos deuses do além-mundo; os sumérios escreveram a *Epopéia de Gilgamesh* registrando igualmente a luta do herói que busca destruir o deus da morte; o *Popol Vuh* maya-quiché registra exatamente a luta dos gêmeos contra os demônios de Xibalba, e assim segue em tantas outras culturas. O rito precisava ser visualizado, e a arte serviu como principal elemento para a compreensão da vida social e cultural. Processa-se, posteriormente, uma secularização do rito e, por consequência, uma reconstrução da função artística: “a reprodutibilidade técnica da obra de arte emancipa-a, pela primeira vez na história do mundo, da sua existência parasitária no ritual” (Benjamin, 1994, p. 172, idem). A arte secularizada não precisa de um referencial cúltico legitimador. Ela pertence a outra esfera de expressão pública, aliás, uma esfera laica de pensamento. Compreende-se essa mudança à medida que se considera a função de um templo grego, uma pirâmide egípcia ou uma pintura rupestre da América, pois são impossíveis de serem reproduzidos em suas dimensões colossais e em sua aderência à realidade de origem. Comparados ao Homem Vitruviano, a uma peça musical ou a um oratório de mesa, estes são facilmente reproduzíveis, e o último talvez ainda sirva ao culto. A diferença está no valor de uso da obra: ninguém pensa os primeiros exemplos como passíveis e úteis se reproduzidos em outro contexto ou cultura ao passo que os três últimos são confeccionados a partir de elementos que tanto podem ser mudados de lugar quanto reproduzidos sob as mais diversas formas.

A arte reproduzível refez-se à medida que uma obra pode ser matriz para milhares de outras cópias, como no exemplo da chapa fotográfica citada por Benjamin. Hoje, sequer existe a chapa, e a possibilidade de edição fotográfica simplesmente pode reunir eventos situados a milhões de quilômetros em um mesmo plano. Donde se segue que não há mais a paisagem original retratada como natural. Editamos uma *selfie* colocando-nos diante de qualquer cenário *around the world*, mas isso não tem valor de verdade nem função documental. Ao passo que a chapa fotográfica significava, antes de tudo, um testemunho incontestado de um fato histórico como a imagem da pegada humana no solo lunar. Podemos editar a foto e colocar nossas digitais inferiores em qualquer calçada da fama e na lua sem nenhum pudor, mas, ainda assim, sem valor de verdade. A arte emancipada tornou-se arte secularizada, perdendo o caráter de testemunho do inédito e original. Esse estágio de produção artística sinaliza a passagem à nova função social da arte: “em vez de assentar no ritual, passa a assentar numa outra práxis: a política” (Benjamin, 1994, p. 172). Nesse domínio, ela migra da função ritual à social: do culto à política, do princípio divinatório à função política. Enfim, a arte foi secularizada e não tem mais significação ritual a partir da era da representação: ela tem valor em si e por si mesma.

O deslocamento do valor de culto ao valor de exposição da obra implica uma nova epistemologia da arte. A imagem cultuada deixa seu lugar de origem passando ao interior de um museu ou sala de exposição apenas para ser vista como peça artística. O fiel lida com a imagem de sua divindade como algo que merece respeito, porque representa uma virtude divina no mundo. Não que a imagem seja o lugar do poder divino em todos os casos, mas, por vezes, o fiel a percebe como detentora de uma força curandeira e indulgente em sua vida. A imagem não apenas imita uma forma ou força divinatória, mas, de certa forma, torna presente a

divindade no mundo. Outra condição emerge à medida que essa imagem ou obra de arte é trazida para o interior da sala de exposição ou museu, porque estará sob o olhar do fiel e do infiel. Em ambos os casos, é provável que ninguém se dirija ao museu para prática de culto. A obra perde doravante seu valor referencial e cútico, isto é, a obra presente no museu ou na exposição encontra-se secularizada fora de seu nicho e função originais. Aquilo que estava continuamente sob a vigilância do olhar crente, agora está exposto à percepção de qualquer pessoa ou grupo de turistas, inclusive o observador distraído que busca o museu como mera distração ao tédio. A obra do culto cede lugar à percepção distraída do turista. Enfim, ela passa do domínio da crença ao da distração sob os olhos do fiel e, agora, sob o olhar distraído do turista.

A mudança operada nesse momento tem uma consequência irreversível: ao se expor a obra, ela sai do domínio privado do culto no templo e passa ao museu enquanto função pública de entretenimento. Seculariza-se a obra à medida que ela é introduzida no espaço do museu, porque seu observador será esporadicamente o fiel, mas sem a função do culto. Outra consequência é quando o templo torna-se lugar de exposição. Na primeira forma de exposição, a obra retirada do templo passa ao espaço público do museu. Na segunda, o próprio templo torna-se lugar do turismo, e aquilo que era usado apenas para o culto e a celebração, cujo acesso e significado cabiam apenas aos fiéis, torna-se agora objeto da curiosidade alheia. O templo passa a significar apenas um lugar de exposição permanente de obras cujo valor não ultrapassa a curiosidade histórica do turista. Não apenas a obra fora secularizada quando deslocada para o museu quanto o templo também passa pela mesma secularização à medida que se torna lugar de turismo. O templo torna-se museu vivo, e o rito religioso apenas um teatro vivo, enquanto o novo limite da secularização da arte. Aquilo que era dedicado apenas à experiência

mística do fiel torna-se uma obra de entretenimento à curiosidade pública e exploração das agências de turismo. A obra de arte torna-se simples elemento de consumo e deleite cultural sem nenhum impacto na forma compreensiva do mundo: a exposição da arte cultural ao público opera sua secularização.

Benjamin explora apenas o primeiro movimento da secularização artística com a passagem da obra ao valor de exposição (1994, p. 173), por isso pontuamos igualmente a mudança da função do templo e do culto quando abertos ao turista: ambos adquirem mera função cultural com raso apelo cúlctico. O turismo geralmente não está em busca de uma experiência religiosa. O peregrino, sim, busca a experiência mística através de caminhadas e imersões em cultos e ritos. O turista quer apenas fruir a beleza artística desprovido de qualquer apelo religioso, por isso o rito se torna apenas uma manifestação de um museu vivo ou um teatro histórico. A condição da secularização depende, justamente, da máxima exposição da obra e do espaço ao turista. A arte desempenha, doravante, uma função de objeto de curiosidade histórica e pode ser reproduzida à exaustão. Sua reprodutibilidade manifesta a *totemização da arte*: o turista adquire uma miniatura de uma imagem de culto para integrar uma coleção ou, na melhor das hipóteses, servir como amuleto e decoração. No primeiro caso, a arte permanece como um objeto vulgar como qualquer outro e livre de qualquer apelo religioso, por ser apenas um item em coleção particular. No segundo, a obra conserva algo de seu valor cúlctico, mas como exemplar privado e aparentemente detentor de uma força divinatória qualquer. A obra de arte, que antes fora uma obra de culto, serve doravante a tudo, inclusive para decorar ambientes. Esse duplo processo de secularização não foi efetivado no mundo grego por uma razão específica: os gregos não criaram a arte, mas valores eternos. Quase todas as obras gregas estão

dispersas mundo afora, mas seus templos não puderam ser reproduzidos (Benjamin, 1994, p. 175-6):

Os gregos só conheciam dois processos técnicos para a reprodução de obras de arte: o molde e a cunhagem. As moedas e terracotas eram as únicas obras de arte por eles fabricadas em massa. Todas as demais eram únicas e tecnicamente irreprodutíveis. *Por isso, precisavam ser únicas e construídas para a eternidade. Os gregos foram obrigados, pelo estágio de sua técnica, a produzir valores eternos.* (...) Nunca as obras de arte foram reproduzíveis tecnicamente, em tal escala e amplitude, como em nossos dias. (...) Com o cinema, a obra de arte adquiriu um atributo decisivo, que os gregos ou não aceitariam ou considerariam o menos essencial de todos: a perfectibilidade (...o montador exerce seu direito de escolha...). (...) Para os gregos, cuja arte visava a produção de valores eternos, a mais alta das artes era a menos perfectível, a escultura, cujas criações se fazem literalmente a partir de *um só* bloco. Daí o declínio inevitável da escultura, na era da obra de arte montável.

O molde e a cunhagem serviram à cultura grega por suas razões específicas: aquele permitia a compreensão das exatas dimensões a serem cunhadas na obra original, isto é, o molde não tem outra função que permitir uma modelagem perfeita da peça original, e a cunhagem não serve, senão, à produção do vil metal. Moedas não compõem obras de arte para os gregos. Eles preferem cultivar valores mais nobres, por isso criaram obras únicas e irreprodutíveis. Não restam dúvidas de que a arte grega não poderia ser copiada a preço vulgar, porque não criaram obras para o consumo, mas criaram a arte como manifestação de seu mundo. A unicidade e irreprodutibilidade da arte grega garantiram-lhe a eternidade. Se pensarmos nas obras em mármore e/ou bronze, reconheceremos que as criaram para um lugar específico e com função determinada, sem possibilidade de um artista vulgar tentar imitar-lhes os traços. Se pensarmos nas dimensões colossais de seus templos e na engenharia do

corte e modelamento de rochas, teremos certeza da impossível reprodução. Regozijamo-nos com uma fotografia da Acrópole e sequer tentamos imitar ou reproduzir sua magnitude na arquitetura moderna. Isso se deve ao fato de as obras gregas provirem de uma técnica única e irrepetível, e geradora de valores eternos. A arte grega não criava obra para distração, mas valores para a eternidade, por isso era uma arte política e ética ao mesmo tempo. O melhor exemplo talvez seja mais uma vez os hinos homéricos: nenhuma invenção literária posterior conseguiu sobrepujar a fama do poeta e narrador da guerra pela beleza. A composição da obra de arte grega não admite reparos ou montagens. Ela era construída em monobloco de mármore e exigia perícia do artista, pois ele não dispunha da possibilidade de refazer as partes da peça por não ser arte perfectível.

A perfectibilidade marca, exatamente, a obra de arte em nosso tempo, sobretudo o cinema. O ator sequer entende a sequência do roteiro. Ele apenas representa cenas *ad nauseam* que serão, posteriormente, recortadas, editadas, remasterizadas e manipuladas à vontade do diretor até que cheguem à edição final. O cinema recompõe infinitamente as cenas e pode mesmo alterá-las a qualquer momento sem nenhum problema. O mesmo não se passa no teatro. O artista precisa fazer a cena corretamente e em uma sequência lógica passível de compreensão. Ele não tem liberdade para recompor ou reeditar a cena quando se encontra no palco. Ao passo que, no cinema, a cena final do filme pode ser a primeira a ser gravada e ele não depende de nenhuma sequência na produção. Apenas o produto final tem uma lógica que foi pensada pelo diretor. O ator sequer compreende o que significará cada cena separadamente. Ele apenas executa a cena representando-se a si mesmo diante das câmeras. Depois, outro será aquele que editará e estabelecerá a lógica interna às cenas. Nesse sentido, o cinema e a música proveniente da indústria cultural são

as principais artes perfectíveis. Na ópera, a voz precisa fazer-se sentir em toda a sua força e capacidade em cada espetáculo. Na música popular, a voz apenas representa um artefato a ser remasterizado até alcançar a condição desejada pelo produtor. O cantor de ópera não tem como fingir o que não pode expor ao público em cena, enquanto o cantor popular pode usar técnicas e *playbacks* para remasterizar uma voz com pouca qualidade artística.

A diferença entre o filme e a ópera, por exemplo, está na capacidade de produção integral da obra. O ator pode se deleitar com a própria *performance* na tela ao lado de todos os demais espectadores, enquanto o artista de teatro e o cantor lírico simplesmente precisam executar impecavelmente cada cena e área a cada novo espetáculo. O cinema permite uma representação de si mesmo durante a atuação. O teatro e a ópera exigem uma execução completa da obra a cada novo espetáculo. O cinema reúne imagem e movimento mortos como a cena do corpo que voa aos ares até se estatelar no chão, e o corpo que fez a representação poderá estar na sala de cinema a contemplar a própria cena. O teatro e a ópera requerem a presença, a atuação e a *performance* do artista a cada apresentação sem a concessão de uma simples representação. Nesse sentido, Benjamin reconhece no cinema a autoalienação em máximo grau (1994, p. 180, *idem*): “*com a representação do homem pelo aparelho, a autoalienação humana encontrou uma aplicação altamente criadora.*” O cinema produz uma desconexão entre o corpo do artista e a representação artística, pois, uma vez gravada a cena, o corpo que a representou simplesmente não precisa mais estar ligado à obra. Basta sua representação imagética. A desconexão entre corpo e arte atinge a forma mais abstrata de produção, porque o corpo do artista torna-se, enfim, supérfluo. O exato oposto percebe-se na arte musical: a impossibilidade de fruição da obra e criação artística de Luciano Pavarotti, Michael Jackson,

Fred Mercury, Elis Regina ou Kurt Cobain evidencia a unicidade do artista e a identificação entre a voz e o corpo. A arte depende da *performance* do artista. Não há como desconectar a voz e o corpo sem perder a grandeza do espetáculo e conservar apenas uma parte da obra: a voz remasterizada. O oposto acontece no cinema. O corpo do ator pode ser substituído por outro qualquer e representa apenas uma figuração da realidade, mas jamais atualiza aquela ausência, como no filme *Bohemian Rhapsody* (2018). Quanto maior a possibilidade de reprodução técnica da obra, menor a densidade do representado, ou seja, a arte dramática, o teatro, não pode reeditar as geniais *performances* de Paulo Autran (1922-2007), por isso “enfrenta a crise mais manifesta” em nosso tempo. Ao passo que o cinema pode simplesmente reproduzir quase ao infinito as obras centrais de qualquer artista já ausente. “A arte contemporânea será tanto mais eficaz quanto mais se orientar em função da reprodutibilidade e, portanto, quanto menos colocar em seu centro a obra original” (Benjamin, 1994, p. 180). A reprodutibilidade rompe o vínculo de originalidade da obra, porque o corpo do artista torna-se apenas um artefato facilmente manipulável com movimentos igualmente editáveis na forma e na voz, segundo o desejo do roteirista e do diretor. Enquanto perdemos a *performance* de Fred Mercury, o cinema pode simplesmente reeditar a atuação de Charlie Chaplin, por exemplo.

O que está em questão no cinema é, justamente, a desposseção de si pelo ator. “O ator cinematográfico típico só representa a si mesmo” (Benjamin, 1994, p. 182). Ele serve ao roteiro com tanta fidelidade que sequer precisa atuar na sequência das cenas. Elas podem ser montadas aleatoriamente. Ademais, o ator apresenta-se tão natural que abre a possibilidade de qualquer espectador “fazer cinema”. Essa compreensão de Benjamin antecipa em muito o tempo atual que generalizou a representação de si sob todas as formas possíveis. Representa-se a si

mesmo através da mídia sem nenhuma preocupação com a realidade, porque o perfil na mídia tornou-se mais relevante que a personalidade e a *performance* pessoal. Pessoas sofrem quando não recebem os *likes* correspondentes ao que imaginavam e julgam-se desprovidas de relevância suficiente para os demais. A saída comum para isso é exacerbar o comportamento expondo-se, inclusive, ao ridículo e grotesco como forma de captar a atenção social. No perfil, constam apenas as realidades idealizadas e um *face* geralmente bem resolvido e autoconfiante, quando, na realidade, a possível autocompreensão difere bastante. O perfil assumiu tal relevância que empresas realizam entrevistas apenas para checar alguns dados, pois todas as informações de que necessitam realmente já foram recebidas pelo *face* ou mediante as consultas ao *enterprise and personal big data*. A representação de si não só exerce uma grande atração como se tornou a principal forma de apresentação social. “A ideia de se fazer reproduzir pela câmera exerce uma enorme atração sobre o homem moderno” (Benjamin, 1994, p. 182).

Não por acaso, a transformação da identidade pessoal em *perfil* e *face* gerou uma doença curiosa: o distúrbio de dependência eletrônica. Quer sejam jogos, *internet* ou mídias em geral que são genericamente denominados por *internet, midia or gaming addiction*, resultam principalmente em comorbidades psiquiátricas de várias naturezas: depressão, transtorno do humor bipolar, transtorno de ansiedade e TDAH (Abreu *et alii*, 2008 e Guerreschi, 2007). Por óbvio que Benjamin não pensava nas consequências imediatas da mídia para a saúde, enquanto nós vemos claramente os resultados da *midia addictions social media addiction*. Além dessa questão sanitária, há outro aspecto que merece nossa atenção: o autorreconhecimento individual. Nem sempre o *perfil-face* corresponde à realidade efetiva da vida individual (*fake*) e, nesse sentido, retorna a segunda questão de consciência na formulação

nietzschiana (2001, *Máximas e sátiras*, af. 38): “tu és verdadeiro? És o que representa ou és apenas uma representação?”

A enorme atração da câmera detectada por Benjamin tornou-se, na verdade, uma questão de saúde pública. A dependência eletrônica (*mídia addictions*) constitui-se como um fenômeno dos mais notórios na formação da identidade pessoal em nosso tempo. O uso da *mídia* não constitui um problema, porém, à medida que ela torna-se a principal forma de subjetivação, despersonaliza o usuário por trás da câmera. A representação de si pelo *perfil-face* torna-se a forma predominante de interação social, o que abre uma porta relativamente fácil à dissimulação e ao simulacro. A personalidade torna-se apenas um detalhe no *self and social face*. Além da consequência psiquiátrica (a possibilidade de desenvolver distúrbios) e antropológica (a representação de si como simulacro e a forte dependência da aprovação alheia, *likes*), as consequências social e política talvez sejam as piores. Socialmente, a vida privada ocupa a maior parte da atenção e das relações entre pessoas tanto na *mídia* quanto nas conversas pessoais. O escândalo e o espetáculo sobem ao primeiro plano das relações sociais. A exposição da vida privada ao ridículo torna-se uma ameaça constante e potencialmente devastadora. A prioridade da vida privada frente à vida pública esvazia o debate político que se torna apenas um festival de escândalos e discussões pseudomoralizantes. O debate público sobre as questões de interesse social é esvaziado, e a vida pública reduz-se à esfera muito restrita dos políticos profissionais. A consequência política agrava-se na crise da democracia. O Parlamento (câmaras públicas estatais) deixa de ser o lugar da exposição real das decisões, e a vida política migra para a ação das comissões especiais. Enquanto espaço público de debate, o Parlamento serve apenas para referendar as votações como verdadeiro espetáculo midiático. A política de fato passa a ser resolvida nas comissões setoriais em que se veta

a participação popular, e o esvaziamento do Parlamento une-se aos escândalos da vida privada dos políticos e à teatralização, espetacularização das votações públicas (Benjamin, 1994, p. 183). A ação pública do parlamentar passa a ser controlada pela mídia que transmite diariamente os discursos no parlatório, mas as decisões não dependem desse gesto teatral no parlatório. A política age numa segunda câmara, as comissões especiais, onde graçam os interesses, o que aprofunda a crise da democracia mediante a exacerbação do vazio de representação pública pelos atores políticos.

Enfim, a reprodução da vida através das câmeras, a exposição na mídia, torna a vida um teatro de representações. Acontece nesse momento uma assunção da vida privada à esfera do espetáculo público, porque “*cada pessoa, hoje em dia, pode reivindicar o direito de ser filmado*” (Benjamin, 1994, p. 183). O painel mais visível dessa exposição da vida privada são os *reality shows* que tornaram a mídia a mais completa celebração do vazio. O papel de fonte de informação e noticiário exercido inicialmente pela mídia cedeu lugar à exposição da vida privada elevada ao primeiro plano. Nessa mídia, a obrigação de fazer-se notar abre espaço a toda e qualquer forma de exposição de si. A ostentação e “o sair para causar” tornam-se o palco da vida privada com a máxima e irrefreada exposição. E o derradeiro aspecto da compreensão benjaminiana sobre a arte, no que se refere à representação e à política da arte, encontra-se na fusão de três perspectivas (1994, p. 185):

Toda forma de arte amadurecida está no ponto de intersecção de três linhas evolutivas. Em primeiro lugar, a técnica atua sobre uma forma de arte determinada. (...) Em segundo lugar, em certos estágios do seu desenvolvimento as formas artísticas tradicionais tentam laboriosamente produzir efeitos que mais tarde serão obtidos sem qualquer esforço pelas novas formas de arte. (...) Em terceiro lugar, transformações sociais muitas

vezes imperceptíveis acarretam mudanças na estrutura da recepção, que serão mais tarde utilizadas pelas novas formas de arte.

A técnica adequa-se à forma da arte e, nesse sentido, podemos pensar até a poesia e a literatura em geral: a técnica moldaria a arte e a forma predominaria sobre o conteúdo. A produção artística adequa-se às regras do mercado (primeiro aspecto), e a arte, tal qual o conhecimento, torna-se mero objeto de consumo, um *social food* entregue à indústria do consumo cultural e à reprodução industrial de *souvenirs*. O segundo aspecto refere-se à evolução das técnicas artísticas e pode ser facilmente visto no cinema mudo que evoluiu e, recentemente, passou a integrar a terceira dimensão. A interação do público se tornou possível em experimento. E o terceiro aspecto: a evolução social molda a recepção da arte, tornando-a descartável ou obsoleta. Pensemos na arte de decoração de pergaminhos medievais. Ela simplesmente deixou de existir em nosso tempo, exceto como mero luxo. A superação da arte decorativa resulta da difusão e generalização da imprensa. A redução de custo e a difusão social da informação tornaram os manuscritos um artigo decorativo e, atualmente, a *internet* de coisas tornou o livro obsoleto. A arte da informação passou ao registro de generalidades: entre a tabuinha de cobre usada para registrar os acordos imperiais e pergaminhos empregados para registro das obras antigas havia uma preocupação com a memória dos *admirabilia* tais quais as rochas das pirâmides egípcias usadas para registros de escritos divinatórios. O advento da imprensa popularizou não apenas o acesso à informação, mas também a reprodução de qualquer discurso como forma legítima de dizer. O direito ao discurso na mídia moderna trouxe consigo a desvalorização da palavra e o apagamento do autor, pois qualquer pessoa tem direito de publicar seu discurso, o que é muito importante para uma sociedade emancipada. Embora, ao mesmo

tempo, a generalização da publicidade tenha trazido um esvaziamento do conteúdo transmitido. A mídia usa a palavra como entretenimento e diversão generalizada, o que deixa em segundo plano a força persuasiva e questionadora do discurso. A modernização da arte da reprodução discursiva resultou em esvaziamento geral do conteúdo do discurso. A arte pode ser sempre um signo ambivalente: tanto ilustra o discurso dominante quanto ergue o discurso de resistência, por isso pensemos a arte.

3. Percepção distraída e estética da guerra

Pensar a arte ou simplesmente fruí-la? A arte é digna de ser pensada? Questões dessa natureza podem soar estranhas a muitas pessoas que ainda imaginam que a arte se reduz a mera distração. Ao contrário, a arte talvez seja a manifestação mais completa e densa dos sistemas político, ético, social e religioso de qualquer sociedade. Da arquitetura à poesia, a arte sempre produz pensamento e, não por acaso, em alemão, pensar aquilo que é denso de significado e poetizar não diferem, porque o termo *dichte* significa denso e a forma *dichtung* significa tanto densidade quanto poesia. A arte comporta uma densidade (*dichtung*) existencial, porque significa e representa costumes e valores da sociedade que a produziu. A técnica artística helênica obrigou-se a “produzir valores eternos” (Benjamin, 1994, p. 175), por isso os gregos eternizaram-se e ainda os olhamos como modelos culturais. Eis a razão de Goethe, Winckelmann e Schiller proporem aos alemães a *mímesis* dos Gregos para que se tornassem inimitáveis (Nietzsche, 1992, af. 20) e, não por acaso, o *Renascimento* voltou-se exatamente à *mímesis* helênica, porque os valores eternos eram sua meta principal. Entretanto, nem o *Renascimento* nem os mestres alemães conseguiram evitar a vulgarização da arte por sua reprodução técnica. Nossa arte não se compara à grega, pois cria-se arte efêmera, ou

melhor, arte para consumo, segundo as demandas da indústria cultural. Assim, a arte torna-se apenas mais um artefato como qualquer outro e perde sua força interpelante, provocante. A arte reproduzida perde a aura, ou ainda, a arte perde sua densidade (*dichtung*) à medida que torna-se mero objeto de consumo. O que aconteceu com a arte? Estaria condenada à morte pela reprodução?

Talvez ainda não seja o momento, mas a arte passa por profundas mudanças. No dadaísmo, despertava o escândalo público e captava a atenção pela agressividade do ato ou objeto apresentado. A bem da verdade, o dadaísmo age como qualquer vanguarda cujo objetivo é chocar a percepção do público mediante a ruptura com os estilos clássicos e tradicionais, priorizando as expressões de cunho “anárquico e irracional”. Essa mostra da arte moderna deve ter chocado consideravelmente a compreensão de Benjamin (1994, p. 191), porque o dadaísmo promove uma “distração intensa colocando a obra de arte no centro de um escândalo.” Esse primeiro prisma da arte no século passado é contraposto, justamente, no aspecto mais marcante – a distração intensa – que passa por uma reformulação radical na sétima arte: o cinema. “Com isso, favoreceu a demanda pelo cinema, cujo valor de *distração* é fundamentalmente de ordem tátil, isto é, baseia-se na mudança de lugares e ângulos, que golpeiam intermitentemente o espectador” (Benjamin, 1994, p. 192). No cinema, a configuração da arte torna-se o exato oposto do dadaísmo. Este produz o pensar e a percepção estética a partir da capacidade de raptar a atenção do espectador, enquanto o cinema, não obstante os cortes, ângulos e retomadas intermitentes de cenas, provoca o oposto: uma percepção distraída. Esta, incapaz de fixar um ponto a se contemplar. O cinema constitui-se como o antípoda exato da tradição contemplativa. A sucessão de cenas e os cortes de luz, som e imagem rápidas demais ou demasiado lentas não permitem concentrar atenção em

nenhum aspecto preciso. O cinema não desperta a imaginação do espectador, porque explora a figuração completa da imagem e do discurso. O cinema hollywoodiano simplesmente apresenta uma trama com um fim fortemente previsível e propõe imagens que não deixam margens à percepção ou imaginação criativa do espectador. O objetivo do cinema não é fazer pensar, mas produzir entretenimento ou, em uma palavra, distração. Ao passo que as artes clássicas visam exatamente uma captura da subjetividade na direção oposta: a arte produz contemplação; a experiência estética culmina na produção reflexiva e autocompreensiva do espectador. A arte clássica forma a subjetividade contemplativa, enquanto o cinema cria uma forma dispersiva (Benjamin, 1994, p. 192):

Compare-se a tela em que se projeta o filme com a tela em que se encontra o quadro. Na primeira, a imagem se move, mas na segunda, não. (...) *O cinema é uma forma de arte correspondente aos perigos existenciais mais intensos com os quais se confronta o homem contemporâneo.* Ele corresponde a metamorfoses profundas do aparelho perceptivo, como as que experimenta o passante, numa escala individual, quando enfrenta o tráfico, e como as experimenta, numa escala histórica, todo aquele que combate a ordem social vigente.

Benjamin recusa seriamente o caráter geral do cinema, porque viabiliza formas de contemplar o mundo, embora sejam possíveis. Não nos espantemos, porque ele conheceu o cinema nascente e não teve tempo de comparar obras que propiciam uma introspecção como os filmes *Sonhos* de Akira Kurosawa (1990) ou *Poder além da vida* de Dan Millman (2006). Isso também não invalida sua crítica, porque o cinema, de fato, mudou a forma de compreender a imagem, o movimento e o tempo. Ele figura o impossível diante de nossos olhos de forma plausível, embora bastante previsível. O aspecto mais notório da crítica benjaminiana talvez esteja na

consideração das “metamorfoses profundas do aparelho perceptivo”. O tempo e o movimento podem ser reinventados no cinema graças à sua perfectibilidade, ou seja, o diretor pode reescrever, redesenhar, recortar e reunir as partes menos prováveis das imagens que tem em mãos e tudo se torna possível. A imagem não passa de uma espécie de massa passível de qualquer reinvenção, porque não tem um ato próprio como o gesto do ator no palco diante da plateia. O cinema figura em minutos a história de uma biografia completa pela seleção de cenas que opera. Com isso, ele captura a atenção do espectador que passa a consumir distração sem se dar conta da dispersão que o acompanha. Enquanto poderíamos pensar, de forma contraposta, na arte do romance: o tempo e a imaginação são fundamentais para sua compreensão, mas ambos, tornam-se supérfluos no cinema. A grande diferença encontra-se na forma: o cinema propõe o conteúdo e a forma juntos, produzindo certa suspensão da imaginação, bastando captar o que se passa na tela. O romance apresenta uma narração cujo acesso é lento – a leitura – e exige fundamentalmente a capacidade imaginativa do leitor para compor as imagens e recriar mentalmente os cenários descritos.

O tempo no cinema passa-se na fuga e sucessão violenta de imagens sem tempo para fixar o olhar nos detalhes, enquanto nas obras diversas ou no romance, o tempo segue o fluxo do espectador que decide o ritmo de apropriação do conteúdo. Enfim, a distinção fundamental apresentada por Benjamin entre as artes e o cinema encontra-se, respectivamente, na fruição estética contemplativa oposta à percepção distraída e ao rapto da imaginação. A consequência dessa distinção está no elevado número de indivíduos que frequentam o cinema e curtem séries frente ao pequeno número daqueles que visitam as galerias de arte. Benjamin considera isso uma marca da massificação da arte. A quantidade de espectadores, no entanto, não atesta a qualidade da arte, porque não basta qualquer

percepção. Pode-se dizer que o cinema capta a subjetividade do espectador e o devolve ao mesmo lugar no fim do espetáculo, enquanto as outras artes desinstalam a percepção subjetiva e conduzem o espectador ao exercício da introspecção contemplativa. Reconhece-se a consequência dessa distinção entre as formas de arte em uma referência indireta apresentada por Benjamin (1994, p. 192): “afirma-se que as massas procuram na obra de arte *distração*, enquanto o conhecedor a aborda com *recolhimento*. Para as massas, a obra de arte seria objeto de diversão, e para o conhecedor, objeto de devoção.”

A fruição estética não acontece da mesma forma para todos. Ao contrário, a arte permanece, de algum modo, sob certo véu perceptivo. Não são todos os indivíduos que conseguem fruir esteticamente uma obra. Entre a *distração* e o *recolhimento*, a obra de arte enfrenta também a força da indústria cultural. Esta transforma as manifestações dos grupos sociais em cultura para distribuição generalizada. Qualquer manifestação popular torna-se episódio cultural e, ao mesmo tempo, produto para distribuição e consumo sem nenhuma crítica da realidade efetiva. O principal representante dessa indústria nesse tempo é, justamente, o cinema. Novamente, Benjamin reelabora sua crítica (1994, p. 194): “a *recepção através da distração, que se observa crescentemente em todos os domínios da arte e constitui o sintoma de transformações profundas nas estruturas perceptivas, tem no cinema o seu cenário privilegiado*.” A malícia dessa arte não está na forma, mas no uso que faz da arte. Ela não serve senão para distração e dispersão da curiosidade popular. O resultado torna-se trágico quando o cinema passa a representar os interesses do Estado mediante a instituição e legitimação das ações estatais como necessárias. Não precisamos ir longe para entendê-lo. Basta ver os pressupostos implícitos nos filmes *Polícia Federal: a lei é para todos* de Marcelo Antunes (2017), *O Processo* de Maria Augusta Ramos (2018) e *Democracia em vertigem* de

Petra Costa (2019). Certamente, Benjamin criticava o filme *Triumph des Willens* de Leni Riefenstahl (1935) em seu texto de 1936 que lemos neste ensaio, e não é sem propósito recordar o *Er ist wieder da* de David Wnendt (2015) que retoma a figura de Hitler e, não por acaso, é recebido sem maiores críticas. Todos revelam claramente os pressupostos políticos e os discursos que os legitimam e que visam legitimar. O cinema tornou-se um instrumento político de construção e legitimação de decisões e perspectivas sociológicas para engodo da massa, exatamente no sentido dos poderes paralelos nas democracias contemporâneas (Benjamin, 1994, p. 195):

Todos os esforços para introduzir uma estética na política culminam num ponto: a guerra. A guerra, e só a guerra, torna possível fazer de movimentos de massas em grande escala objectivo, mantendo as relações de propriedade tradicionais. Do ponto de vista político, assim se formula a situação. Do ponto de vista da técnica, formula-se da seguinte forma: só a guerra possibilita a mobilização dos actuais meios técnicos mantendo as relações de propriedade.

A convergência entre o belo e o poder, a estética e a política constitui o último desdobramento estético, segundo Benjamin. A estética permite manifestar os horrores da guerra como “belos eventos”, e essa tradição estende-se desde pinturas que retratam as conquistas heroicas às esculturas celebrativas das grandes batalhas, bem como da poesia de Homero que canta a guerra de Troia ao cinema que mitifica a força do poderio bélico e forja heróis da violência. A estética não se reduz à produção do belo, mas inclui especialmente a legitimação de uma visão de mundo e justifica as escolhas sociais. Especialmente sob a ação do cineasta, o uso da força e a devastação da guerra assumem ares heroicos. A guerra mantém o estatuto social inalterado, porque os senhores da guerra não expõem seus corpos nos combates. O soldado ia aos campos para lutar por

seu país e dispunha-se a morrer heroicamente. Hoje, a guerra tornou-se um exercício de controles remotos da destruição social com tecnologia de alta precisão capazes de dirigir mísseis intercontinentais com alto poder destrutivo. Há ainda a mudança da função corporal: a difusão do terrorismo usa o corpo para esconder bombas e o transforma em máquina de destruição em massa. Existe também a guerra sob as formas de milícias para domínios de territórios determinados. As milícias não apenas usam os corpos como anteparo à resistência quanto sacrificam vidas inocentes para fazer recuar a ação policial. Ademais, as milícias destituem a soberania territorial do Estado e instituem um poder paralelo tão belamente celebrado no cinema nacional em *Tropa de elite* 1 e 2 de José Padilha (2007 e 2010). O filme destaca a violência do Estado contra o poder do tráfico e facilmente aprovamos o heroísmo do Capitão Nascimento que aprende, julga e executa o “bandido”. Muitas vezes, contrariando nossos princípios éticos, legitimamos a ação violenta da guerra como belo espetáculo social, e isso se deve à força estética que mostra a guerra como algo admirável à moda de Marinetti (citado por Benjamin, 1994, p. 195-6):

Em seu manifesto sobre a guerra colonial da Etiópia, diz Marinetti: “...A guerra é bela porque reúne numa sinfonia o fogo das espingardas, dos canhões, dos cessar-fogo, os perfumes e os odores de putrefação. A guerra é bela porque cria novas arquiteturas, como a dos grandes tanques, a da geometria de aviões em formação, a das espirais de fumo de aldeias a arder e muitas outras... poetas e artistas do futurismo... lembrai-vos destes fundamentos de uma estética da guerra, para que a vossa luta possa iluminar uma nova poesia e uma nova escultura!”

Marinetti endossa a estética da guerra por sua força criadora. Entre 1974 e 1991, essa guerra foi responsável pela morte de, aproximadamente, um milhão e meio de vidas, além de mais um milhão de mortos pela fome

entre 1984-1985 e 300 mil militares entre 1974 a 1990 e mais 230 mil no ano de 1991. Os números são assustadores, e a estética da guerra pode “iluminar uma nova poesia e uma nova escultura”. A elevação da estética à primeira face da sociedade justifica-se enquanto “*fiat ars, pereat mundus*” que, em última instância, significa “*l’art pour l’art*” independente das vidas que venha a custar. Louva-se a beleza do barroco e das pirâmides egípcias, mas dificilmente nos lembramos do suor dos escravos que os edificaram. A humanidade contempla a estética da guerra e legitima o uso de forças destrutivas, ao que Benjamin propõe uma nova estética (1994, p. 196): “a autoalienação [humana] atingiu um grau tal que lhe permite assistir à sua própria destruição, como a um prazer estético de primeiro plano. É isto o que se passa com a estética da política, praticada pelo fascismo. O comunismo responde-lhe com a politização da arte”.

XI

O espetáculo como forma

O título proposto não comporta complemento, embora pareça indicá-lo. Forma de quê? Essa seria uma questão bem posta, mas desnecessária em razão da generalização do espetáculo. Eis o ponto principal: o espetáculo não é forma de vida ou sociedade, mas do tempo em que vivemos. Ele constitui um paradigma marcante das relações sociais e das estruturas de poder no Estado moderno: sua generalização deve-se à necessidade pessoal de autorreconhecimento, a ilusão social de se mostrar sempre bem e a espetacularização ou teatralização das ações estatais. Em cada instância, o espetáculo desempenha função específica: o indivíduo gerencia a vida em luta desesperada por reconhecimento alheio, porque sequer reconhece-se como agente e portador de postura social digna de respeito. O melhor sintoma desse distúrbio encontra-se na neurose instaurada pela busca incessante de *likes* nas postagens e divulgações midiáticas. Essa mesma lógica estende-se atualmente a artigos científicos que necessitam comprovar seu impacto, isto é, o número de supostas leituras e citações na comunidade científica através do “fator de impacto ou índice H”.

Na sociedade, a tensão entre fama e escândalo evidencia a lógica do espetáculo. Qualquer personagem da mídia submete-se aos mais variados protocolos para alcançar e manter-se na fama e, ao mesmo tempo, tem a vida espoliada pela lógica do escândalo. A vida privada de atores e políticos torna-se matéria de alta importância exatamente pela inutilidade que revelam em si mesmos. Fama e escândalo instauram uma forma de vida como espetáculo generalizado. Finalmente, no Estado, a teatralização das

ações tornou-se a marca da vida pública. Qualquer ação de político, ainda que irrelevante, torna-se espetáculo. Isso destrói a naturalidade da vida política e transforma o político em mero *ator político*. Tudo precisa ser teatralizado para esconder a vacuidade das ações que, de fato, não são feitas e/ou são deliberadamente omitidas. O espetáculo político funciona não por exposição da vida política, mas por constituir uma nuvem de poeira e esconder, nesse momento, as verdadeiras ações políticas. Walter Benjamin temia que a exposição do político à mídia esvaziasse a ação política por excessiva amostragem, mas talvez ele não tenha percebido que a mídia não expõe a ação política. Ao contrário, à medida que a torna espetáculo, justamente a esconde, omite e desvia seu foco (Benjamin, 1994, p. 183). O que estava em curso desde o início do século passado não era a exposição do político e a redução de sua atuação livre, mas a teatralização da ação pública na generalização do espetáculo. A teatralização política deve-se à ascensão do *outsider* político (alguém desprovido de história e compromisso político) e ao fim da representatividade política.

Norbert Elias e John Scotson (1994) empregaram o termo *outsider* como antônimo social dos estabelecidos e como designação dos indivíduos desprovidos de participação e integração plena nas relações de poder em uma comunidade. O *outsider* político não difere muito, porque acrescenta a essa compreensão o sentido etimológico do termo: forasteiro, estranho, intruso, leigo. Essa figura caracteriza a ação de quem busca cargos políticos como se a ação política fosse obra de aventureiros, como se nota nos exemplos de *slogans* de campanha de Alexandre Kalil (2012) – *chega de político, é hora de Kalil* – o então candidato tornou-se prefeito, mas o que seria um prefeito, exceto cargo político? – e Francisco Everardo Oliveira Silva (o palhaço Tiririca) que anunciava-se tanto com *eu enganei você quanto vote Tiririca, pior que tá, não fica* e alcançou o recorde de 1,3 milhão de votos como deputado federal (2010). Outro exemplo escroto fica

a cargo do senador Jorge Kajuru que disse recentemente (4.7.2019): “não sou candidato a mais nada. Terminando meu mandato, vou morar em Búzios, amar minha mulher. Eu não sou obrigado a fazer média com eleitor meu ignorante. (...) se algum dos comentários me desrespeitar, não entender a minha opinião, eu quero ele [o seu eleitor, no caso] se foda.”¹ Embora essas expressões pareçam ser provenientes de comediantes ou pessoas carentes de desenvolvimento mental mínimo, esse não é o caso. Eles se fizeram políticos exatamente pela lógica do espetáculo. Outrora *outsiders*, entraram para o mundo político com a retórica de repúdio à política, aos políticos tradicionais e empregando expressões antipolíticas à beira do discurso *non-sense*. A figura do *outsider* político consagra a lógica do espetáculo e a teatralização política, porque, sendo político, ridiculariza a própria ação e desconecta-se do apoio de seus eleitores, levando a crise da representatividade política ao ápice. O teatro político contemporâneo tem sua mais perfeita manifestação na figura do *outsider* e na recusa da representatividade. Com isso, além de espetáculo, a política torna-se mera forma de aferir rendas, salários e vantagens corporativas. Eis o espetáculo e este, oferecido aos olhos públicos tornado forma de governo.

O termo espetáculo vem do latim *ostento* e significa mostrar com afetação, gabar, ostentar. O espetáculo, portanto, generaliza a ostentação por assentar-se no ver e ser visto, ou seja, na exposição de si a ponto de o próprio indivíduo identificar-se com a mercadoria ou produto que ostenta. Ele torna-se uma manifestação pálida da mercadoria que porta ou um simples suporte para exposição da própria mercadoria. O exato oposto da ostentação não é o escondimento, mas o ouvir e ser ouvido, porque ambos conduzem ao encontrar-se, conhecer-se e ao autorreconhecimento de si

¹ Senador Jorge Kajuru no *Diário de Goiás*. Disponível em < <https://diariodegoias.com.br/f-eles-kajuru-xinga-eleitores-que-contestaram-sua-opinioao/> > Acesso em 7.11.2019.

por si mesmo. A lógica do espetáculo depende da visão de si como espetáculo produzido como mercadoria (Debord, 1997, V):

A sociedade modernizada até o estágio do espetacular integrado se caracteriza pela combinação de cinco aspectos principais: a incessante renovação tecnológica, a fusão econômico-estatal, o segredo generalizado, a mentira sem contestação e o presente perpétuo.

A brevidade dessa expressão presente no quinto parágrafo dos *Comentários sobre a sociedade do espetáculo* serve de índice geral tanto aos *Comentários* quanto à obra principal de Guy Debord, cujas referências seguirão a numeração arábica dos parágrafos. Esta obra data de 1967, tempo em que os efeitos da tecnologia e da mídia podem ser considerados tímidos, comparados ao nosso tempo, mas que já anunciavam a avalanche da tecnologia de controle e determinação da vida social. A fusão entre a economia e o Estado foi pior para este que se tornou um pelego da economia de mercado. Surgido tardiamente, o Estado democrático, na concepção de Montesquieu, tornou-se obsoleto em menos de três séculos, porque não serve senão à economia de mercado como infraestrutura para explorar a sociedade. Outro aspecto indica algo que mencionamos anteriormente: a lógica do espetáculo não visa a exposição plena, mas justamente o escondimento e a generalização do segredo. Aquilo que se mostra não pretende mais transparência, mas produção de zonas de sombra e impossibilidade de discernimento. O quarto aspecto é a mentira sem contestação praticada não apenas pelo indivíduo, mas principalmente pelo Estado e pelos políticos. A mentira, a dissimulação ou o simulacro tornaram-se a principal arma da retórica política que anuncia tanto verdades quanto mentiras indistintamente para provocar a confusão do juízo público. Justamente por não suportar a exposição de suas mentiras tão completas, o Estado anuncia-as junto a verdades reconfortantes. E

mais, nenhum discurso político tem a pretensão exclusiva de “dizer a verdade”, mas apenas o interesse deliberado de “valor de verdade”, ainda que anuncie claramente uma *fake news*. A outra face da mentira sem contestação encontra-se no discurso *non-sense*. Eis um tipo de retórica que anuncia algo que não quer convencer o ouvinte, apenas provocar-lhe a sensação de que não há qualquer ação possível frente a tamanho descabro. O discurso *non-sense* não pretende convencer, apenas quer desmobilizar as forças contrárias e as oposições. Ele choca pela insanidade e desmobiliza pela insensatez ao debater algo tão irrazoável. Finalmente, o quinto aspecto – o presente perpétuo – não só serve ao Estado, mas ao mercado sobretudo. O mercado transforma o presente em celebração contínua, mesmo não havendo o que celebrar. Viver torna-se uma celebração do vazio através do consumo. Qualquer data precisa ser rentável.

Não se retorna ao passado para não se confrontar com as dores e a própria história. Não se pensa no futuro, pois importa apenas o *carpe diem*. O mercado provocou a dissolução no *carpe diem*, porque esquece-se, exatamente, da necessidade de *carpir* – trabalhar, lutar, laborar a cada dia – e não simplesmente celebrar o dia. O mercado transforma o trabalho em festa e o presente em imperativo do gozo e do prazer generalizados. Frustrar-se torna-se um pecado social. No Estado, o presente perpétuo provoca o esvaziamento completo da política, não só pelo desconhecimento do passado, mas pela reescrita da história. Há revisionistas históricos a trabalhar seriamente na dissolução dos traumas sociais não pela compreensão de sua gravidade, mas pela desconstrução de narrativas sociais e pelo apagar dos crimes estatais, como aqueles que dizem ser Zumbi dos Palmares mais cruel que os senhores de escravos ou os que negam as ditaduras do século passado. A destruição e/ou o esquecimento do passado condenam a sociedade à “compulsão à

repetição”, segundo a expressão de Freud, porque tudo o que não se resolve no passado retorna como neurose e impulso destrutivo no presente absolutizado. O Estado destrói também a noção de futuro à medida que engessa a vida social e impede a mobilidade social. O fim da esperança em um futuro melhor condena ao “presentismo desesperado” que culmina na exacerbação de prazeres momentâneos mais grosseiros. Quem desconhece valores e projetos pessoais e sociais que ultrapassam o presente, chafurda-se no presente e no gozo grosseiro a ponto de saturar completamente a sensibilidade e o juízo razoável. Absolutizar o presente leva a bestializar a compreensão da história, estirpar a capacidade de empenho em projetos de alcance social e reduzir a vida e a ação social ao império do *mínimo eu*.

É nesse contexto que a obra de Guy Debord provoca-nos à compreensão dos níveis de sociabilidade que ainda podemos experimentar. Analisemos, primeiramente, a retórica do capital mediante a generalização do espetáculo e da mercadoria como meio de acesso à vida e ao estatuto social. A seguir, destacaremos a passagem do capital ao mercado, isto é, a universalização do mercado como principal meio de realização da vida em sociedade, produzindo tanto a submissão do Estado ao mercado quanto a reificação dos indivíduos. O mercado não apenas constitui uma ideologia compreensiva do mundo contemporâneo quanto apresenta-se como portador exclusivo da salvação moderna da subjetividade pelo consumo generalizado e mimético. O desejo mimetizado produz o consumo seguido da insatisfação, e a conseqüente necessidade de atualização constante de produtos, além da captura do sujeito como *homo consumans*. Enfim, pontuaremos como a política e a justiça se tornaram espetáculo e teatro generalizados. A retórica política não visa convencer o cidadão de sua verdade, mas apenas produzir

desmobilização política a ponto de o cidadão envergonhar-se da política e recusar qualquer forma de participação e ação social.

1. A retórica do capital: o espetáculo e a mercadoria

Lyotard acreditou que o mundo havia chegado ao fim das grandes narrativas e as formas de legitimação tradicionais haviam desaparecido (2000). Em parte, ele acertou e, noutra parte, ele parece simplesmente desconsiderar uma estrutura epistemológica viável na modernidade tardia. Kuhn propunha a estrutura revolucionária para compreender a sucessão de modelos científicos (2013). O fim da vigência de um paradigma científico não se determina por uma decisão pessoal ou científica, mas pela falência, incapacidade ou improdutividade de certo paradigma para corresponder ao tempo em questão. Não há razão para insistir na determinação do patrimônio genético da betalactamase pelo método hematológico depois do advento do método de ADN pela sua eficiência, por exemplo. Suponho que Lyotard não considerou a *estrutura das revoluções científicas* na teoria dos grandes paradigmas ao afirmar a crise e deslegitimação das metanarrativas. Aliás, ele apenas constou a deslegitimação das metanarrativas. Tanto as religiões quanto as teorias científicas estão deslegitimadas na modernidade tardia, mas não apenas elas. Religiões, ciência e técnica não convencem mais a sociedade de sua bondade intrínseca, mas isso não significa o fim das metanarrativas, e este é o ponto da divergência. A deslegitimação dessas metanarrativas – religiosas, científicas e técnicas – não significa o fim das metanarrativas, mas apenas a mudança de objetos das narrativas tais como em uma revolução científica. O que mudou talvez sejam apenas os objetos das narrativas, passando da religião, ciência e técnica à economia, à mídia e ao terror. Parece-nos que o fim das metanarrativas apenas evidencia uma mudança de três paradigmas fundamentais: o primeiro, a crise da religião

cedeu lugar ao advento da economia e do capitalismo (o neoliberalismo econômico) como promessa de redenção pelo mercado e pelo consumo. A expressão *In God we trust* figura, curiosamente, nas notas de um dólar e revela não a crise da religião, mas a mudança do “objeto-sujeito” da religião. A casa da moeda americana certamente não pretende tornar-se uma igreja, mas anuncia exatamente uma nova religião que se celebra *around the world*. A deslegitimação da religião cristã ocidental não indica um fim da crença, mas um novo paradigma religioso cujo deus não se encontra em nenhum altar, mas dentro do mercado. A primeira mudança encontra-se na passagem da religião tradicional ao paradigma do mercado como nova religião onipotente e omniabrangente. A globalização universalizou a crença e a união de todos os países sob a tutela do mercado. A revolução estrutural foi operada pela universalização das crises econômicas e monetarização das relações sociais.

A segunda revolução refere-se à desconfiança generalizada frente à ciência tanto por sua incapacidade de resolver os problemas sociais quanto por sua instrumentalização no mercado do ensino mundial. Socialmente, enxerga-se a ciência com desconfiança, pois, afinal, sabemos o resultado do projeto Manhattan, mas nem sempre lembramos que são os seres humanos que acionam as detonações. Economicamente, a ciência está deixando *step by step* de pertencer à vida universitária e passando ao controle de fundos de investimento global em ciência. O mercado passa ao controle dos centros de produção científica pela *commodification* dos resultados das pesquisas, tornando a ciência apenas um *business* sob o domínio do *boss* financiador dos laboratórios. Além disso, a mídia assume o lugar da suposta divulgação do conhecimento tanto nas plataformas EaD (MOOC's: *Massive Open Online Course* ou Curso *online* aberto e massivo) de conhecimento quanto nas formas populares de acesso à informação. Não nos espanta o fato de a maior parte da sociedade tomar as principais

decisões de suas vidas considerando apenas os modelos de pensamento difundidos pela mídia sem nenhuma consideração de pesquisas científicas. A mídia tem mais poder de convencimento social que qualquer setor científico. A retórica midiática não define apenas a vida da população simples, mas inclusive as eleições dos governos em nível mundial. À deslegitimação da ciência corresponde a ascensão da retórica midiática quase inquestionável em termos mundiais.

A terceira mudança refere-se à passagem do paradigma da técnica ao do terror. A difusão técnica e tecnológica causa vertigem a quem procura acompanhar sua velocidade, mas todo o aparato técnico-e-lógico não é suficiente para deter o avanço dos grupos e das ações terroristas *around the world*, porque esse paradigma saiu do controle do Estado moderno e tornou-se objeto de domínio público. Todos os investimentos dos Estados modernos em técnica e tecnologia de controle e segurança simplesmente não funcionam, porque tanto os Estados dispõem deles para produzir segurança quanto os grupos terroristas os empregam para os fins que lhes convêm. Enquanto os Estados rastreiam as vidas dos cidadãos e impõem um rigor e controle assustadores aos indivíduos através da *panoptização* social à moda de Bentham, os grupos terroristas empregam os mesmos recursos não só para apagarem seus rastros quanto para impor grandes baixas aos Estados modernos. O que estamos dizendo com isso é que as tecnologias não resolveram os problemas da sociedade moderna e, de algum modo, parecem apenas ter aparelhado e potencializado a operacionalidade do terror em escala global, e as milícias, em escala nacional. Nesse sentido, as metanarrativas tradicionais – religião, ciência e técnica – talvez estejam mortas, não por ineficiência, mas por servirem aos verdadeiros donos do poder: a economia, a mídia e o terror. O que houve? Apenas uma *revolução das estruturas de controle social*.

Tal revolução fundou uma nova lógica estrutural nas relações de controle social. As metanarrativas não morreram, apenas foram deslegitimadas, e ascenderam ao primeiro plano novas metanarrativas. Tanto as metanarrativas antigas – religião, ciência e técnica – quanto as novas – economia, mídia e terror – não poderiam sobreviver desligadas das estruturas sociais, por isso todas usam o Estado como infraestrutura útil, porém obsoleta para o controle da sociedade. O Estado tornou-se o palco da *panoptização* social e o veículo constitucional para os donos do poder legitimarem e legislarem segundo os interesses dos poderes paralelos. Nesse cenário, os políticos atuam como maridos traídos. São os mais lesados e aqueles que só tardiamente descobrem que servem apenas para pagar as contas extorquindo a sociedade que julgam governar, visto que sua representatividade política já se encontra completamente esvaziada. A população perde a confiança pela ausência de representatividade política, e os donos do poder utilizam os atores políticos como *office-boys* da impunidade social e, nesse aspecto, o Estado moderno torna-se apenas o palco de um espetáculo civil e a teatralização de poderes paralelos na marionete do Estado.

O esvaziamento da vida social decorre, por isso, da generalização do espetáculo e da teatralização dos gestos sociais dos atores políticos e de toda a sociedade. Esse cenário engloba todos os segmentos sociais no turbilhão do espetáculo, por isso empregaremos espetáculo como sinônimo de teatralização da vida social moderna. Não por acaso, vamos recordar a epígrafe escolhida por Guy Debord para encabeçar o primeiro capítulo: “e sem dúvida o nosso tempo... prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser...” O advento do simulacro ao primeiro plano da expressão social significa a instauração plena da sociedade do espetáculo. Imagem, cópia, aparência e representação constituem os termos-chave da sociedade moderna tardia e

trazem à tona o segundo caso de consciência que tem nos acompanhado: “tu és verdadeiro? És o que representa ou és apenas uma representação?” Tanto Nietzsche quanto Feuerbach sabiam que a doença histórica (a dissociação entre ser e aparecer) estavam em curso na sociedade moderna. A diferença entre a perspectiva deles, situada no século dezenove, e a de Guy Debord, na segunda metade do século vinte, é a evolução da mídia, e nós, cinco décadas depois de Debord, reconhecemos claramente a onipotência da mídia e o universo do espetáculo (Debord, 1997, 4): “o espectáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens.” A impostação da imagem como primeiro plano social constitui a base de uma nova lógica relacional. Não encontramos o outro através do *perfil do face*. Encontramos apenas um *perfil/fake*, o que instaura uma fluidez pálida nas relações que não resistem mais que ao “delete” das conexões.

A interposição da imagem medeia e distancia as relações, porque perde exatamente o face a face do diálogo. Essa mediação estabelece uma distância e um esfriamento na instauração da relação, porque tudo passa a ser mediado pela distância e pela criação do perfil segundo o interesse dos envolvidos. O perfil contém apenas aquilo que queremos mostrar e jamais nossas zonas sombrias. A vida no perfil atinge a representação perfeita e completa de si mesmo, porque tudo pode ser reescrito e reformulado *ad nauseam*. Quem se encontra no perfil, encontra apenas um perfil do outro, estando sujeito a inúmeras redefinições sociais, porque o perfil não pretende mostrar, apenas deixa ver para causar admiração. Nesse sentido, o perfil é o *striptease* da própria representação. Eu mostro-me ao outro como quero ser visto, livre de sombras nem dores, enquanto essa representação, na verdade, cumpre seu verdadeiro papel: tornar-me uma representação para mim mesmo, ainda que seja pela instauração do autoengano. A autorrepresentação não cumpre outro papel que a

universalização do espetáculo, porque “o espectáculo não quer chegar a outra coisa senão a si próprio” (Debord, 1997, 14). A lógica do espetáculo é autorrepresentação geral da própria vida, vale dizer, a instauração de si mesmo como perfil para si mesmo. O resultado dessa vida espetacular manifesta-se na aderência do eu à marca dos produtos, ou seja, na subordinação do eu à lógica do consumo. O autorreconhecimento passa pela mediação dos produtos que o eu pode ostentar, mostrar, gabar-se diante dos outros, pois “o espetáculo é o *capital* a um tal grau de acumulação que se torna imagem” (Debord, 1997, 34). A marca e a etiqueta tornam-se os índices da personalidade descrita não por virtudes inerentes, mas pela capacidade financeira aderente aos produtos. Não se define o perfil pela relação social ou pelo grau de comprometimento pessoal, mas pela aderência aos produtos que pode consumir. O perfil exposto não quer outra coisa que ostentar o último passeio em Dubai, independente do grau de (in)satisfação alcançado na viagem.

A relação com o mundo torna-se espetacular, porque tudo precisa ser admirado. Logo, tudo precisa ser postado na rede para ampla divulgação, e o que se assiste é o festival de egos-inflados pelo poder de consumo. Não importa mais a experiência vivida na visita ao templo tibetano ou no caminho de Compostela. Independente de sua autenticidade ou intensidade, ela precisa ser noticiada: transformada em espetáculo. Aquilo que Benjamin detectou como a possibilidade de qualquer pessoa querer ser filmada tornou-se a exposição generalizada de todos os perfis. A avalanche de subjetividades ensimesmadas transforma o espetáculo em fastio e produz uma repulsa distanciadora nas relações. *O que importa* deixa de ser a experiência pessoal para se tornar a experiência de outros manifesta em *likes* diante de qualquer espetáculo postado. Leia-se o espetáculo (Debord, 1997, 29):

A origem do espectáculo é a perda da unidade do mundo, e a expansão gigantesca do espectáculo moderno exprime a totalidade desta perda: a abstração de todo o trabalho particular e a abstração geral da produção do conjunto traduzem-se perfeitamente no espectáculo, cujo modo de ser concreto é justamente a abstração. No espectáculo, uma parte do mundo representa-se perante o mundo, e é-lhe superior. O espectáculo não é mais do que a linguagem comum desta separação. O que une os espectadores não é mais do que uma relação irreversível no próprio centro que mantém o seu isolamento. O espectáculo reúne o separado, mas reúne-o enquanto separado.

A perda da unidade caracteriza-se, sobretudo, pela doença histórica: a dissociação entre ser e aparência, realidade e simulacro, autorreconhecimento e autoengano, o que se é e a representação social, a identidade e o *perfil*, etc. A instauração do espectáculo ocorre na dissociação ou na fratura entre o ser e sua representação. Representa-se aquilo que se deseja mostrar exatamente para se esconder o *que se é* realmente. Com isso, instaura-se o eu como espectáculo social. A dissociação generalizada entre o eu e a autorrepresentação age como uma navalha na carne do indivíduo estabelecendo uma cisão no próprio interior. O espectáculo torna-se a realidade, porque, à medida que o indivíduo se enxerga, ainda que confusamente no espelho das relações, ele já não se reconhece como tal. Vê-se somente como uma peça no espectáculo social. Talvez seja justo recordar uma expressão presente n'Os Irmãos Karamazov de Fiódor Dostoiévski ([1879] 2020, p. 69-70):

Sobretudo não minta a si mesmo. Quem mente a si mesmo e ouve a própria mentira chega a não mais distinguir mais a verdade, nem em si, nem no mundo ao redor; então perde o respeito por si mesmo e pelos outros. A pessoa que não respeita ninguém deixa de amar e, para ter alguma ocupação e distração na ausência do amor, dedica-se às paixões e aos prazeres grosseiros; chega aos estágio animal em seus vícios, e tudo isso em virtude da mentira contínua a si mesmo e aos outros.

Dostoiévski não era um moralista nem o lemos assim. Sua expressão apenas evidencia o ponto de viragem (a *Kehre*) de si mesmo como indivíduo em direção a si mesmo como espetáculo. Este reúne as manifestações mais diversas do indivíduo sem, no entanto, integrá-los em uma personalidade. Cada um torna-se uma sucessão de *self's* construídos, abandonados e reutilizados constantemente por não haver qualquer conexão que una as representações. O espetáculo as reúne em dispersão, sem conectá-las. Para exemplificar, imaginemos os papéis desempenhados por um ator ao longo de sua vida. Todos têm um pouco de si, mas nenhum deles identifica-se com o ator. Na lógica do espetáculo, todos os perfis provêm de um mesmo indivíduo, mas nenhum sequer representa o indivíduo, isto é, ele não se percebe todo representado em qualquer dos casos. Tudo fala de si, mas nada comunica quem se é. A representação generalizada teatraliza o próprio representado, transforma o indivíduo em máquina-espetacular. O indivíduo torna-se espetáculo: era “empresário de si mesmo, seu próprio capital, seu próprio produtor, a fonte de [seus] rendimentos” (Foucault, 2007, p. 264-5) e, agora, sua carne torna-se matéria de espetáculo no mundo da diversão generalizada.

O espetáculo produz dois efeitos reconstrutores no corpo do indivíduo: o primeiro, “a mercadoria chega à *ocupação total* da vida social”, vale dizer, tudo o que está presente no mundo pode ser comercializado. A mercantilização do mundo significa, antes de tudo, um mundo como objeto de consumo geral, inclusive o ser humano que será reduzido a “valor de troca” na consumação do niilismo, isto é, “a situação em que o homem rola do centro para *x*” (Vattimo, 2002, p. 4). O segundo, o efeito da mercantilização geral do mundo sente-se no cerne da “segunda revolução industrial, o consumo alienado torna-se para as massas um dever suplementar à produção alienada. É *todo o trabalho vendido* de uma

sociedade, que se torna globalmente a *mercadoria total*, cujo ciclo deve prosseguir” (Debord, 1997, 42). Por um lado, tudo se torna mercadoria e, por outro, generaliza-se o consumo da produção alienada em virtude do desejo mimético de corresponder à atualização contínua dos produtos, por isso o presente perpétuo torna-se a marca desse tempo. Não se consome por necessidade, apenas pelo *fetichismo* de mostrar-se possuidor de mais um objeto, tanto mais exótico quanto mais cobiçado. A dinâmica da consumação não encontra fim em momento algum nem se restringe à necessidade. Ao contrário, consome-se o desejo mimetizado não para gerar saciedade, mas para experimentar a sensação da posse e migrar imediatamente para novos objetos de consumo. “O consumidor real torna-se um consumidor de ilusões. A mercadoria é esta ilusão efectivamente real, e o espectáculo a sua manifestação geral” (Debord, 1997, 47). O novo indivíduo não se reconhece pela posse dos bens, apenas pela ostentação do seu poder de consumo. A mercadoria deixa de ser um objeto de aquisição, pois o indivíduo prefere reconhecer-se como associado a qualquer produto que tenha sido adquirido no consumo espetacular. O centro de referência da lógica do consumo passa do sujeito consumidor à mercadoria que permite a associação do *homo consumans*. Ocorre no consumo uma reversão da revolução copernicana de Kant: não é o sujeito a determinar o objeto, mas este se torna determinante daquele. A mercadoria transforma o corpo do consumidor em estandarte de etiquetas, e o indivíduo reconhece-se como portador de valor à medida que seu nome ostenta determinado produto (Debord, 1997, 49):

O espectáculo é a outra face do dinheiro: o equivalente geral abstracto de todas as mercadorias. Mas se o dinheiro dominou a sociedade enquanto representação da equivalência central, isto é, do carácter permutável dos bens múltiplos cujo uso permanecia incomparável, o espectáculo é o seu complemento moderno desenvolvido, onde a totalidade do mundo mercantil

aparece em bloco como uma equivalência geral ao que o conjunto da sociedade pode ser e fazer. O espectáculo é o dinheiro que se olha somente, pois nele é já a totalidade do uso que se trocou com a totalidade da representação abstracta. O espectáculo não é somente o servidor do *pseudo-uso*, é já, em si próprio, o pseudo-uso da vida.

O *fetich* do capital, da moeda como equivalente a qualquer produto dinamiza de forma incrível qualquer relação social. A mobilidade humana transforma o mundo em um espectáculo turístico e exótico. O acesso a quaisquer produtos transfere para o dinheiro um poder de transitar em toda parte sem precisar de nenhuma licença especial. O mercado generalizado funciona como Midas, pois a experiência faz-se acessível ao dinheiro, e o indivíduo submete-se à disciplina do capital para acessar e gozar os produtos que são os mesmos mundo afora. Deixa-se de consumir por gosto ou identificação pessoal e passa-se a consumir curiosidades e exotismos. Tudo isso é possível graças à monetarização dos produtos em escala mundial. A aquisição de um objeto não revela nada de sua necessidade ou do interesse do consumidor. Não há necessidade de uso nessa forma de consumo. Há apenas a representação de si mesmo como objeto aderente à representação abstracta da coisa adquirida. Não se consome para usar, apenas para ostentar o adquirido. Não há sequer consumo do produto, apenas a fruição da posse e identificação de si à etiqueta. O consumo produz a dissolução do indivíduo, porque o consumidor não passa de “vedete do consumo”. Ostentar uma marca não é subjetivar a experiência do produto, é tão-só mostrar o limite financeiro das próprias relações de troca. O dinheiro torna-se um atrativo contínuo, e o indivíduo subordina-se a essa condição para acessar os objetos de consumo.

A principal lógica presente no vedetismo do consumo é “a ditadura da economia burocrática”, visto que o indivíduo não escolhe o que

consome, pois o faz tão-só nos limites de seu poder aquisitivo (Debord, 1997, 61 e 64). O consumo não impõe uma lógica à individualidade. Ele simplesmente a ignora. Qualquer consumidor serve ao mercado, desde que tenha poder aquisitivo suficiente para aderir àquele produto. A produção torna-se onipotente e onipresente. Em qualquer parte do mundo, repetem-se as mesmas marcas e há uma fartura assustadora de produtos que satisfarão, primeiramente, os consumidores ávidos por novidade e, na sequência, aqueles que não gozam do mesmo poder aquisitivo, mas que serão responsáveis por absorver o excedente e descartado pelo primeiro grupo. Não há honra no ato do consumidor, porque a mercadoria é que porta a aura soberana e atraente frente ao consumidor. Nenhum produto comporta novidade, pois todos são completa e plenamente replicáveis mundo afora. A magia do consumo desfaz-se à medida que um produto tecnicamente melhorado assume o lugar do anterior não por carência de recursos técnicos daquele, mas pela magia associada à novidade contínua. A mercadoria não entra no mundo como novidade, “o devir-mundo da mercadoria”, mas com a mercantilização do próprio mundo: “o devir-mercadoria do mundo”. Não muda a oferta do produto, mas o mundo como oferta e mercadoria (Debord, 1997, 66 e 69):

Na imagem da unificação feliz da sociedade pelo consumo, a divisão real está somente suspensa até à próxima não-completa realização no consumível. Cada produto particular que deve representar a esperança de um atalho fulgurante para aceder, enfim, à terra prometida do consumo total, é, por sua vez, apresentado cerimoniosamente como a singularidade decisiva.

O mundo da mercadoria não tem fim, ao contrário, torna-se um fim em si mesmo, porque a magia do produto não termina na aquisição; antes, renova a novidade contínua e o desejo de posse. A redenção da vida deixa

de ser um objeto de além-mundo para tornar-se produto da máxima satisfação no aquém, nesse presente perpétuo do consumo. O produto não se resume à posse, mas à esperança de uma redenção definitiva do desejo. Cada novo objeto acessível promete uma felicidade contínua, mas realiza-a apenas na posse de algo diverso do esperado. A singularidade decisiva do produto dissolve-se na produção em série e na universalização do consumo. A linha de produção transforma qualquer objeto consumível em apenas mais uma coisa disponível no mercado e o consumidor em simples estandarte e espetáculo da marca adquirida. Nesse ponto, o mercado passa da satisfação do consumidor à autoconservação de si, enquanto base de oferta generalizada de qualquer produto.

2. O mercado como “ideologia e salvação”

Guy Debord elabora uma séria consideração da capacidade transformadora do pensamento. À luz da 11ª Tese sobre Feuerbach, Debord chega a Hegel como responsável pela transformação do mundo, mas reconhece que o filósofo de Iena continuou “interpretando somente a transformação...” A autocompreensão do mundo como fabricante de si mesmo não desdobra as relações internas do mercado e do consumo, por isso distingue apenas *no pensamento* as transformações sociais (1997, 76). Debord espera muito mais da ação do pensamento, por isso acirra a crítica à força do mercado que teatralizou o mundo como mercadoria. Por um lado, o poder econômico enfraqueceu o Estado por centrar as relações de riqueza e poder nas próprias mãos e, por outro, o liberalismo econômico moderno, cujo representante máximo é o “*laissez faire et laissez passer*”, não só desempoderou o Estado quanto estabeleceu a “gestão calculada do processo econômico” e, conseqüentemente, a gestão de toda forma de vida presente no mundo (Debord, 1997, 87). O mercado domina através da configuração, planificação e planejamento completo da vida. A economia

gera um corpo disciplinado capaz apenas de representar os papéis que lhe são próprios dentro dos limites econômicos: o *homo oeconomicus* torna-se *homo consumans*, e o consumo age em todos os setores e segmentos da natureza. Desde os 350 mil reais que alguém pode desembolsar para gozar uma noite no *Hotel The Mark* nos EUA, os 12 mil reais por nove diárias nos templos do Nepal e Tibet ou os 100 reais destinados a uma diária de safari no *Kruger National Park* na África do sul, todos não passam de produtos indistintamente à disposição de qualquer público. A única distinção básica seria o exotismo do destino turístico, mas, em todos os casos, “o turismo, reduz-se fundamentalmente à distração de ir ver o que se tornou banal” e, conseqüentemente, “a mesma modernização que retirou da viagem o tempo, retirou-lhe também a realidade do espaço” (Debord, 1997, 168). Fruir o lugar deixou de ser a característica do turismo. O tempo tornou-se uma corrida distraída para ver e registrar uma imagem sem haver nenhum contato significativo com a cultura local nem sequer com o tempo suficiente para observar os monumentos visitados. O turismo recreativo consumou a colonização do espaço e do tempo alheio como exotismo. Tal ação tornou-se sinal de reinvenção da distração generalizada. Não se estabelece conexão com os lugares, as culturas e os povos visitados. Tudo o que significava cultura reduz-se a *souvenirs* da indústria cultural para a satisfação da curiosidade. A mudança operada foi a transformação policiada da *percepção* (Debord, 1997, 105). A ausência de experiência e imersão cultural faz do turismo apenas mais um espetáculo de distração como qualquer outro ou, exatamente no mesmo sentido expresso por Walter Benjamin sobre o cinema, o que se forma é a *percepção distraída* do mundo.

Tudo o que representa alguma tradição ou costume autóctone precisa ser rentável como produto ou amuleto ao turista. A transformação da tradição em *souvenirs* produz a perda da soberania nacional. O Estado

deixa de ser objeto de controle da população e de seus representantes e passa a ser vendido como imagem do exótico em forma de *souvenir*. As culturas ancestrais, no caso da África ou dos povos originários da Amazônia, tornam-se objetos, por um lado, da colonização de parques ecológicos pelos turistas de toda parte do mundo e, por outro, o conhecimento da medicina originária dos povos amazônicos muda-se em objeto da biopirataria. A consequência é a perda da soberania nacional sobre esses territórios. Eis a forma geral da recolonização da fauna e flora de países periféricos transformados em base de oferta de produtos exóticos no mercado mundial: “*pela posse do Estado*: nestes países onde o imperialismo estrangeiro permanece o verdadeiro senhor da economia, chega um estágio onde os *compradores* receberam, em compensação da sua venda dos produtos indígenas, a propriedade de um Estado indígena, independente face às massas locais mas não face ao imperialismo” (Debord, 1997, 113). A recolonização de economias periféricas acontece pela ação subordinante de culturas autóctones à lógica do produto generalizado. Não se busca mais colonizar, porque os direitos internacionais dos colonizados seriam caros aos colonizadores. Procura-se apenas explorar o exótico e o raro dessas culturas mediante a biopirataria e a transformação da cultura em base para turismo e apreciação geral. As culturas autóctones tornam-se objetos do consumo mundial através da “destruição das *máquinas do consumo permitido*” e da redução da sociedade, da fauna e da flora exóticos a simples objeto de consumação: “o tempo irreversível unificado é o do *mercado mundial*, e corolariamente o do espectáculo mundial” (Debord, 1997, 115 e 145, respectivamente). O templo do mercado funciona como ostentação e exotismo e, em meio à dissolução das culturas autóctones e à reconstrução dos modos da percepção, o tempo-ser transforma-se em tempo-mercadoria.

Jamais Teofrasto (372-288 aC) pensaria que o *time is money* contemporâneo seria uma retomada de sua expressão “o tempo custa muito caro”. A frase imortalizada por Benjamin Franklin, Frederick Taylor e Henry Ford evidencia uma mudança substancial na percepção do mundo (Debord, 1997, 125): “o homem, «o ser negativo que é unicamente na medida em que suprime o Ser», é idêntico ao tempo”. Desconsiderada a interpolação descritiva da supressão do ser, o homem torna-se “idêntico ao tempo”: viver torna-se uma luta contra o tempo, e o tempo, o vilão da vida individual. Tudo o que pode ser pensado no mundo contemporâneo o é à medida que se subordina ao critério do tempo, por isso “o espetáculo, como organização social presente na paralisia da história e da memória, no abandono da história que se erige sobre a base do tempo histórico, é a *falsa consciência do tempo*” (Debord, 1997, 158). O espetáculo dissolve a noção de história e, conseqüentemente, a memória, porque reduz o curso do tempo ao presente perpétuo. Com isso, falseia o tempo reduzindo o passado e o futuro à estrutura imediata da fruição. A bem da verdade, pensar a história seria romper a lógica espetacular. “O raciocínio sobre a história é inseparavelmente *raciocínio sobre o poder*” (Debord, 1997, 134). A história revela os meandros do poder pela dissolução estratégica de tudo que se torna espetáculo. Compreender o ciclo da produção subverte a força da alienação do trabalho, porque o trabalhador, enquanto mero operador técnico, foi excluído da posse de tudo o que produz. O tempo-espetáculo enquanto tempo-moeda da produção sem fim revela-se, finalmente, na ausência do tempo histórico do produtor como alguém dotado de consciência produtiva. “Para levar os trabalhadores ao estatuto de produtores e consumidores «livres» do tempo-mercadoria, a condição prévia foi a *expropriação violenta do seu tempo*” (Debord, 1997, 159). À medida que o tempo do produtor alienou-se na máquina produtiva, o sujeito da ação reconhece-se despossuído historicamente e faz do tempo

uma mercadoria, um produto da alienação de si na forma de espetáculo produtor de novas mercadorias e retroalimentação do consumo espetacular.

A corrida produtiva culmina na mudança do paradigma habitacional do campo à cidade. Entre 1980 e 2010, o Brasil experimentou a redução da população campestre de oitenta para vinte por cento e o aumento de vinte a oitenta por cento da população urbana. O curso urbanizador revela o domínio do território como objeto do capital, e a produção segundo demandas torna-se o paradigma da gestão social (Debord, 1997, 169), resultando em aglomerações urbanas tão desordenadas quanto caóticas e completamente alheias à soberania territorial do Estado. As periferias das grandes cidades saíram do controle do Estado, passando ao domínio do poder paralelo das milícias. Tanto o campo padece o efeito do despovoamento quanto a cidade sofre o efeito do povoamento desordenado. Esta encontra-se sob forças estatais e paralelas que a reconfiguram continuamente. À medida que congrega povos de todas as origens sem integrá-los em uma dinâmica de apropriação da vida e do território, a cidade corre o risco de não constituir história.

Desterritorializar o espaço urbano produz zonas onde predomina a ausência do Estado. Nelas todas as forças desintegradoras agem livremente dominando a vida dos indivíduos. O contrário dessa ação seria a constituição da história: “a cidade é o *espaço da história*, porque ela é ao mesmo tempo concentração do poder social, que torna possível a empresa histórica, e consciência do passado” (Debord, 1997, 176). Ao integrar as mais variadas forças sociais, a cidade produz a história, isto é, condensa as estruturas de poder em um círculo de vida social. O espaço urbano é, essencialmente, o meio do encontro e da troca entre costumes e tradições das mais variadas vertentes, por isso a arte nasce no meio urbano (Debord, 1997, 188): “a grandeza da arte não começa a aparecer senão no ocaso da

vida.” Enquanto resultante das relações sociais, a arte aparece tardiamente no espaço urbano como resistência à força do espetáculo. Ela subverte o espetáculo, porque enquanto arte, não tem função comercial primária. Digo, não há quem avalie o valor comercial da Torre Eiffel em Paris nem dos Profetas do Aleijadinho. Ambos resistem à lógica do mercado. A arte criva o tempo como testemunho contrário à ação do mercado, porque ela está no mundo sem se deixar dominar pela força do mercado. Nesse sentido, a arte exemplifica a resistência ao mercado e à transformação geral da vida em produto, como afirma Debord (1997, 190):

A arte na sua época de dissolução, enquanto movimento negativo que prossegue a superação da arte numa sociedade histórica em que a história não foi ainda vivida é ao mesmo tempo uma arte da mudança e a expressão pura da mudança impossível. Quanto mais a sua exigência é grandiosa, mais a sua verdadeira realização está para além dela. Esta arte é forçosamente de *vanguarda*, e não é. A sua vanguarda é o seu desaparecimento.

A arte chega ao paradoxo da autossupressão pela impossibilidade de mudar o real. Ela atesta a subversão à mercantilização completa do mundo e, ao mesmo tempo, se coloca na condição de quem a suprime. O mercado não aceita o que não seja comercializável, porque interessa apenas o consumo como espetáculo generalizado, como consumo total. O mundo resiste à mudança, pois resiste antes a sair da lógica do mercado. Este molda tudo segundo o paradigma do consumo. A arte manifesta uma subversão que não aceita o mercado completo, por isso ela resiste à lógica consumista. Ao passo que até “a cultura tornada integralmente mercadoria deve tornar-se também a mercadoria vedete da sociedade espetacular” (Debord, 1997, 193). Cultura não significa mais a expressão de uma particularidade irreduzível, porque tudo se torna produto para consumo. Apenas a arte pode resistir à avalanche do mercado. As demais

manifestações sociais são contínua e crescentemente engolfadas na trama do mercado completo do mundo. A realidade dá-se a conhecer como objeto espetacular, enquanto o próprio conhecimento torna-se mais uma forma de exposição e domínio do mercado (Debord, 1997, 194):

O conjunto dos conhecimentos, que continua a desenvolver-se atualmente como *pensamento do espetáculo*, deve justificar uma sociedade sem justificações, e constituir-se em ciência geral da falsa-consciência. Ela é inteiramente condicionada pelo fato de não poder nem querer pensar na sua própria base material no sistema espetacular.

Pensar o espetáculo constitui a tarefa inicial nessa sociedade, embora o problema situe-se na justificação e legitimação do próprio conhecimento. A ausência de razões prévias e suficientes para justificar o conhecimento o torna apenas mais um fenômeno que opera no sistema de mercado. A transmissão e difusão do conhecimento na sociedade do espetáculo não constitui outra coisa que a distribuição de mais um produto tão comum como qualquer outro. O pensamento do espetáculo é uma forma de mobilidade teórica a transmitir não somente a doutrina do mundo-espetáculo, mas também de reduzir todo conhecimento à lógica do consumo espetacular em sociedade. Debord nos mostra como o conhecimento também se tornou um espetáculo cujo acesso é tão simplório quanto a ação do turista ao escolher o seu destino. A aquisição e transmissão de conhecimento na era do espetáculo não difere em nada da lógica do mercado. O conhecimento-espetáculo tornou-se facilmente comercializável mundo afora. O exemplo perfeito desse comércio encontra-se na difusão mundial do conhecimento através do acesso *delivery* e do consumo como *food* nas plataformas de ensino a distância. O espetáculo domina o mundo moderno pela transformação da cultura, do conhecimento, do tempo e da própria subjetividade em produto

espetacular. Nada se encontra livre da lógica do comércio, exceto a arte. Produzir obras de arte semelhantes a qualquer uma das sete maravilhas do mundo moderno – o Cristo redentor no Brasil, a Grande Muralha da China, o Taj Mahal na Índia, Machu Picchu no Peru, Chichén Itzá no México, o Coliseu de Roma e as Ruínas de Petra na Jordânia – revela um imenso poder aquisitivo, mas a imensidão do valor artístico resiste, justamente, à transformação da obra de arte em objeto de comércio. Nesse sentido, apenas a arte nos livra da soberania completa do mercado. Fitar o espetáculo frente a frente é afrontar a dor e o poder do domínio do mercado, mas também reconhecer a vulgaridade a que se submete o ser humano quando se identifica “seu preço”, ou seja, quando o ser humano se resigna à condição de mero espectador (Debord, 1997, 195):

Os especialistas do poder do espetáculo, poder absoluto no interior do seu sistema de linguagem sem resposta, são absolutamente corrompidos pela sua experiência do desprezo e do êxito do desprezo; porque reencontram o seu desprezo confirmado pelo conhecimento do *homem desprezível* que é realmente o espectador.

O *homem desprezível* não é capaz de criar uma nova percepção do mundo. Apenas aceita aquela que lhe é manifesta pela lógica do mercado. Transforma tudo em objeto de distração e percepção distraída e passa a consumir o mundo, a cultura, o conhecimento, etc. como meros espetáculos. O resultado não seria outro que a degradação da cultura e da vida social como mero valor de troca e consumo. À medida que se resigna à condição do mercado, a veleidade humana atinge o ápice. A mudança na percepção do mundo torna-se, doravante, uma mudança do ser humano em *homem desprezível*, porque aceita o reino da economia e do mercado como governo completo da realidade. A estética decorrente dessa forma de relação social não pode ser outra que aquela do *homo consumans*, para

quem tudo se torna objeto de troca. A vida em sociedade é reduzida à estrutura, enquanto filha do poder que tudo determina segundo o mercado (Debord, 1997, 202). Transformar o mundo em mercado e espetáculo produz outros efeitos, sendo o primeiro a morte do ato criador e produtor de novidade. Tudo se reduz à simples reprodução geral de padrões e formas comercializáveis e, com isso, opera-se uma generalização do plágio pela redução da força criativa do ser humano. A *mímesis* torna-se uma dimensão central do mundo, visto que todas as coisas podem ser copiadas e reproduzidas tecnicamente, no sentido de Walter Benjamin. A generalização da *mímesis*, no entanto, esvazia a criatividade humana que se torna mera plagiadora: “o plagiado é necessário. O progresso implica-o” (Debord, 1997, 207). E ele universaliza-se pela supressão da capacidade criativa.

3. Como o mundo “verdadeiro” se tornou espetáculo

Parafraseamos Nietzsche ao acusar Platão de falsear o mundo “verdadeiro” (este em que vivemos) em favor do mundo das ideias. Guy Debord interpreta esse mundo como generalização do espetáculo em todas as formas possíveis. “O espetáculo é a ideologia por excelência, porque expõe e manifesta na sua plenitude a essência de qualquer sistema ideológico: o empobrecimento, a submissão e a negação da vida real” (Debord, 1997, 215). O mundo “real ou verdadeiro” perde legitimidade frente ao espetáculo. Por sua vez, este passa a dominar toda cena do mundo atual, inclusive na dimensão subjetiva. A naturalização do espetáculo enquanto forma de subjetivação do mundo consome a recusa do conhecimento do outro e, inclusive, do autorreconhecimento, porque “numa sociedade em que ninguém pode já ser *reconhecido* pelos outros, cada indivíduo torna-se incapaz de reconhecer a sua própria realidade. A ideologia está em sua casa; a separação construiu o seu mundo” (Debord,

1997, 217). O mundo do espetáculo pauta-se na visão e exposição de si, enquanto o conhecimento de si pressuporia ouvir o outro e encontrar-se consigo mesmo. O espetáculo veta o acesso ao outro e a si mesmo. Tal acesso é viável só como espetáculo que, por sua vez, não passa de advento narcísico da sociedade de consumo. A principal manifestação é o “sinal do espelho” que enlaça a subjetividade e a subordina ao mercado. O mundo do espetáculo generaliza a incompreensão de si pelo outro e por si, porque o eu perde-se em meio à mercadoria e ao espetáculo (Debord, 1997, 219):

O espectáculo que é a extinção dos limites do *moi* e do mundo pelo esmagamento do *moi* que a presença-ausência do mundo assedia, é igualmente a supressão dos limites do verdadeiro e do falso pelo recalçamento de toda a verdade vivida sob a presença real da falsidade que a organização da aparência assegura. Aquele que sofre passivamente a sua sorte quotidianamente estranha é, pois, levado a uma loucura que reage ilusoriamente a essa sorte, ao recorrer a técnicas mágicas. O reconhecimento e o consumo das mercadorias estão no centro desta pseudo-resposta a uma comunicação sem resposta. A necessidade de imitação que o consumidor sente é precisamente a necessidade infantil, condicionada por todos os aspectos da sua desposseção fundamental. Segundo os termos que Gabel aplica a um nível patológico completamente diferente, a necessidade anormal de representação compensa aqui um sentimento torturante de estar à margem da existência.

Supressos os limites da subjetividade, o eu dissolve-se na massa amorfa social como apenas mais uma peça do espetáculo. Presente ou ausente, verdadeiro ou falso, reconhecido ou consumido, etc. são simples formas do apagamento do eu. Não apenas o apagamento do eu como decisão pessoal, mas como advento do pós-humanismo. E mais, reduz-se o indivíduo à condição de imitador do mundo-espetáculo, pois apenas consome. Nessa consumação, mantém o ciclo da economia reinante sobre a própria vida. Consumir não significa possuir coisas, mas produzir a

completa despossessão de si mesmo. Emerge a *mimesis* como veículo de sobrevivência do corpo: o desejo, a escolha e o consumo são simples exercícios miméticos sem nenhuma possibilidade de satisfação completa. Some-se a isso a “necessidade anormal de representação”. O indivíduo deixa de agir por si ou com base em suas aspirações e passa a representar os papéis viabilizados pelo mercado. A representação estandardiza uma imagem que não tem a menor correspondência na vida pessoal. As escolhas e aquisições, os lugares visitados e os *hobbys* representam os núcleos sociais dispostos pelo mercado. Nenhuma dessas escolhas indica a preferência genuína do indivíduo, mas tão somente o elenco dos produtos disponíveis para autorrepresentação social do *status* econômico. Com a formulação da dissolução dos limites do eu, a *mimesis* social e a necessidade anormal de representação, Guy Debord praticamente conclui a obra, e as reflexões ulteriores ficam a cargo dos *Comentários sobre a sociedade do espetáculo* (que citaremos em algarismos romanos).

Nos *Comentários*, o autor reinterpreta alguns conceitos e avança novas hipóteses. Ele pontua a distinção entre espetáculo e mídia. Facilmente a responsabilizamos como gestora do espetáculo, mas essa seria a má interpretação. Tomaríamos a parte pelo todo, porque a mídia não produz o espetáculo. Este, produz o mundo contemporâneo, e quem o gerencia são dos donos do poder. A mídia apenas apresenta uma face espetacular, enquanto o espetáculo constitui o modo de ser do próprio mundo. O espetáculo-mundo gestou uma nova percepção incapaz de reconhecer a trama do controle social. Não são os veículos midiáticos que dominam o espetáculo, porque eles também são parte deste. Fazer o mundo corresponder ao espetáculo é reduzi-lo à vacuidade reprodutiva em todos os seus seguimentos (Debord, 1997, III):

O poder do espetáculo, tão essencialmente unitário, centralizador pela força das coisas e de espírito perfeitamente despótico, costuma ficar indignado quando vê constituir-se sob seu reino, uma política-espetáculo, uma justiça-espetáculo, uma medicina-espetáculo, ou outros tantos surpreendentes “excessos midáticos”. O espetáculo nada mais seria que o exagero da mídia, cuja natureza, indiscutivelmente boa, visto que serve para comunicar, pode às vezes chegar a excessos.

O poder do espetáculo colonizou e moldou nossa capacidade tornando-nos estereis na identificação de seus tentáculos. Quando partimos da afirmação de que *o mundo “verdadeiro” tornou-se espetáculo*, não queríamos apenas reproduzir uma paráfrase nietzschiana. O que se efetivou em nosso mundo foi a transformação da política, justiça, medicina, economia, cultura, além do próprio tempo e da subjetividade, em espetáculos. O *turning point* do mundo moderno foi caracterizado por Debord (1997, V) a partir de cinco elementos que já comentamos anteriormente: “a incessante renovação tecnológica, a fusão econômico-estatal, o segredo generalizado, a mentira sem contestação e o presente perpétuo.” A principal consequência desses pontos encontra-se na dissolução da noção de história justamente graças à supremacia da noção de instantâneo como “uma espécie de eternidade dessa não importância” (Debord, 1997, VI). Suprimir a história conduz à possibilidade de manipulação indiscriminada do presente perpétuo como base de tudo o que existe necessariamente. Absolutizar o instantâneo equivale a tornar a política do espetáculo uma instância necessária e inquestionável no mundo, além de imobilizar a capacidade de (re)ação dos indivíduos. O mundo-espetáculo não produz subjetividades capazes de agir por si mesmas, apenas espectadores que seguem o desfile espetacular do mundo como meros espectadores: como “quem olha sempre, para saber a continuação, jamais agirá: e tal deve ser o espectador” (Debord, 1997, VIII).

O mundo-espetáculo gere a subjetividade do espectador como um idiota incapaz de se portar diante do mundo como sujeito de ação, porque está completamente frágil (Debord, 1997, VIII):

A sociedade que se anuncia democrática, quando alcançou o estádio do espetacular integrado, parece ser admitida por toda a parte como sendo a realização de uma perfeição frágil. De modo que ela não deve ser mais exposta a ataques, já que é frágil; e além disso não é mais acatável, pois é perfeita como jamais sociedade alguma foi. E uma sociedade frágil porque tem uma grande dificuldade em dominar a sua perigosa expansão tecnológica. (...) A mercadoria já não pode ser criticada por ninguém: nem enquanto sistema geral, nem mesmo como essa embalagem determinada que terá sido conveniente aos empresários pôr nesse momento no mercado.

A sociedade da perfeição frágil produz não apenas uma socialização sem contato real entre os indivíduos, mas, mais do que isso, uma sociedade em que os indivíduos não se reconhecem como agentes de qualquer mudança social. Enquanto sociedade perfeita, não se preocupa com os desgraçados da história que permanecem apenas como lixo da sociedade de consumo. Enquanto sociedade frágil, não aceita questionamentos nem deixa-se enredar na necessidade de compromisso e engajamento pleno em mudanças². O mundo está embalado para presente como a mercadoria que não deve ser conhecida ou apreciada por ninguém. Ele simplesmente deve ser aceito como se apresenta aos indivíduos, o que torna a situação presente algo necessário e inquestionável. O mundo-espetáculo legitima as forças da História e da Natureza como realização de uma vontade inquestionável que outra coisa não é senão a vontade dos donos do poder

² Uma compreensão da (anti)fragilidade no pensamento contemporâneo encontra-se em Nicholas Taleb Nassim, *Antifragil: coisas que se beneficiam com o caos*. 9ª ed. Trad. E. Rieche. Rio de Janeiro: Best Business, 2018, p. 22: “a antifragilidade nos faz entender melhor a fragilidade. Da mesma forma que não podemos melhorar a saúde sem reduzir a doença, ou aumentar a riqueza sem, primeiro, diminuir os prejuízos, antifragilidade e fragilidade são graus em um espectro.”

de governar a vida dos indivíduos pelas ações espetaculares. O ponto extremo da espetacularização da sociedade encontra-se na ritualização da violência, isto é, no terrorismo.

Hannah Arendt advertiu quanto ao uso do terror como método de governo e controle da sociedade. Guy Debord segue essa senda teórica para descrever o comprometimento da democracia com o terrorismo. *Prima facie*, pensamos no terrorismo como atos extremos de grupos radicais, mas não devemos esquecer também a ação regulada do Estado ao instituir tribunais de exceção e governar a sociedade como rebanho sob os interesses dos poderosos³. Os tribunais de exceção da “justiça” simplesmente consomem seu caráter espetacular. O segundo aspecto é justamente o terrorismo pensado em múltiplas frentes. *Grosso modo*, pensamos em terrorismo como ação de grupos fundamentalistas religiosos a desafiar poderes instituídos democraticamente, mas não esqueçamos o terrorismo praticado pelos países desenvolvidos nos processos de colonização e extorsão completa da riqueza de suas colônias através da combinação disciplinar, da biopolítica e da necropolítica, para recordar Mbembe (2018). Enfim, o terror não é uma exceção do Estado moderno e/ou contra o Estado moderno democrático, mas o resultado da própria “democracia” (Debord, 1997, IX):

Esta democracia tão perfeita fabrica ela mesma o seu inconcebível inimigo: o terrorismo. Ela *quer*, com efeito, *antes ser julgada pelos seus inimigos que pelos seus resultados*. A história do terrorismo é escrita pelo Estado. E, portanto, educativa. As populações espectadoras não podem certamente saber tudo sobre o terrorismo, mas podem sempre saber a esse respeito o suficiente para ser persuadidas de que, comparado ao terrorismo, tudo o resto deverá parecer-lhes mais aceitável, em todo o caso mais racional e mais democrático.

³ Transformar a justiça em exceção não é destruí-la, mas consumir a forma espetacular, seletista e folclórica de tribunais de exceção. Disponível em <<https://diplomatiq.org.br/edicao/edicao-128/>> Acesso em 25.10.2019.

O terrorismo faz parte da retórica do Estado moderno. Ele acopla o risco do terror à aceitação de qualquer medida que seja conveniente à manutenção do Estado. O medo do terrorismo legitima o uso abusivo que o Estado moderno faz da força contra a própria sociedade. O Estado democrático não se legitima pelo bem que faz à população, mas pela redução de malefícios que permanece pouco menor que o praticado pelos terroristas. O Estado democrático moderno ainda não cumpriu suas principais promessas de vida justa, equilibrada e realizada para a população, de bem-estar social e, nesse sentido, ele torna-se apenas menos ruim que o terrorismo nas suas formas extremas. O Estado usurpa os poderes dos cidadãos e não os considera no tempo da representação e decisão política. O político esvazia a representação à medida que não age em função da sociedade, mas apenas como operador do espetáculo. Nesse mundo guiado pela lógica do espetáculo, tudo se torna mercadoria e teatralização generalizada. O mundo passa à condição de uma “aldeia global”, segundo a compreensão de Marshal Mac Luhan, e ainda mais, instaura o estreitamento da vida nos limites da ação dos indivíduos (Debord, 1997, XII): “as aldeias, contrariamente às cidades, foram sempre dominadas pelo conformismo, o isolamento, a vigilância mesquinha, o aborrecimento, os mexericos sempre repetidos sobre as mesmas famílias.” Outro efeito da retórica estatal encontra-se na supressão da humanidade, isto é, na instauração do pós-humanismo como condição última dos indivíduos. Esse pós-humanismo não se reduz à consumação do niilismo que transforma o humano em “valor de troca”, mas opera a dessubstancialização do humano como máquina consumidora desprovida do ato reflexivo: o humano “*crê que já não tem necessidade de pensar; e verdadeiramente já não sabe pensar*” (Debord, 1997, XIII). A revogação da capacidade reflexiva do humano não apenas o confina na condição de

consumidor e espectador, mas consoma o indivíduo como mera fisiologia despersonalizada.

A estética proveniente da era do espetáculo não produz obra de arte significativa, porque o mundo todo torna-se obra de arte, isto é, espetáculo completo. O ser humano conta apenas enquanto ator no teatro da vida social e apenas mais um atuante no palco do espetáculo e do consumo. O que se efetivou nesse estágio de desenvolvimento do mundo remete-nos ao reconhecimento da “negação acabada do homem” governado sob o signo impenitente da economia política. O domínio humano pela economia consoma a era do pós-humanismo ao mesmo tempo em que instaura o derradeiro perfil da degradação social e ambiental do mundo habitado (Debord, 1997, XIII):

O espetáculo não esconde que alguns perigos cercam a ordem maravilhosa que estabeleceu. A poluição dos oceanos e a destruição das florestas equatoriais ameaçam a renovação de oxigênio da Terra; a sua capa de ozônio resiste mal ao progresso industrial; as radiações de origem nuclear acumulam-se irreversivelmente. O espetáculo conclui somente que isso não tem importância. Não quer discutir senão as datas e as doses. E somente com isto consegue tranquilizar; o que para um espírito pré-espetacular seria tido por impossível.

Se desconhecêssemos a data dessa afirmação (1988), poderíamos pensá-la como crônica jornalística. Após três décadas, ela conserva o vigor do pensamento lúcido e raro na narração do mundo. As tragédias ambientais elencadas pelo autor continuam iguais: o petróleo nas praias nordestinas, a queimada na Amazônia, a destruição da camada de ozônio pelos aerossóis e o derramamento de água radioativa em Fukushima apenas validam o pensar crítico. Entretanto, como Debord já advertia – o espetáculo conclui somente que isso não tem importância – o que tão só

confirma-se mais uma vez na estupidez daqueles que se empenham em negar os efeitos da devastação e o agravamento de condições atmosféricas. Isso não se deve apenas ao desconhecimento de condições ambientais, mas à má-fé e à crença na não necessidade de pensar, pois, de fato, quem profere afirmações dessa natureza, “verdadeiramente já não sabe pensar”.

Outro aspecto notório da incapacidade de pensar no mundo-espetáculo é a simplificação excessiva das problemáticas sociais. Simplificação visível no discurso daqueles que se pretendem capazes de resolver problemas demasiado complexos com respostas excessivamente simples. O que está em curso é a própria incapacidade de entender os problemas, porque “a imbecilidade crê que tudo é claro, quando a televisão mostrou uma bela imagem e a comentou com uma audaciosa mentira” (Debord, 1997, XX). O discurso no mundo-espetáculo instaura uma lógica de convencimento e do desejo de instituir algo com valor de verdade, ainda que distante da mesma. Convince-se não por ter razões, mas pelo fato de o espectador ter se resignado a não pensar o que ele recebe pela mídia.

Outra face do convencimento mostra-se no valor de verdade, ainda que desprovido de toda e qualquer referência efetiva. O discurso no mundo-espetáculo tem valor de verdade ainda que esteja a comunicar imbecilidades. Aquele que “verdadeiramente já não sabe pensar” aceita indistintamente qualquer discurso pela opinião que lhe parece confiável, mas não por conhecer o que se diz. Comunica-se um mundo espetacular, porque o espectador o vê e o aceita sem nenhum questionamento mais profundo. As políticas disciplinares dos corpos, de Bentham a Foucault, pretendiam submeter os indivíduos domesticando os corpos, mas essa estratégia tornava-se demasiado visível no adestramento das ações sociais. O mundo contemporâneo reage à domesticação dos corpos na luta pela despsiquiatralização e por políticas de reinserção social de pessoas privadas de liberdade. Ele não aceita também o monopólio do saber nas

mãos de grupos sectários como exemplificado na implosão do saber n’*O nome da rosa* de Umberto Eco (1980). O saber fundamental à gestão social tornou-se obra do controle dos *big data*, e a parcela excedente é despejada diariamente sobre as cabeças dos indivíduos sem nenhuma intenção de informá-los, mas apenas para encher as cabeças e impedi-las de pensar. Enfim, o acesso generalizado à informação não gera pensamento, apenas conformismo e indiferença social: “das redes de promoção-controle desliza-se insensivelmente para as redes de vigilância-desinformação” (Debord, 1997, XXVIII). A mudança de paradigma que nos inseriu no mundo-espetáculo conseguiu destruir a função estética da sensibilidade, porque a sensibilidade do espectador foi anestesiada e ele sequer se reconhece como agente no teatro do mundo. A incapacidade de sentir e pensar o mundo é o fim da experiência estética (*aisthesis*) e a imersão no mundo como parte de um teatro sem fim. O indivíduo abandona a experiência estética que poderia suscitar uma percepção diferenciada da realidade e resigna-se à condição de ator inconsciente do papel que ele mesmo desempenha. Isso se tornou possível apenas no tempo da mercantilização total de objetos e experiências, ou seja, quando o mundo “verdadeiro” tornou-se espetáculo. Não há razão para se resignar ao mundo, porque há algo no ser humano que somente ele pode operar ou recusar conscientemente: o ato de pensar. Ademais, concluamos com as palavras de Sun Tsé n’*A arte da guerra* que servem de epígrafe aos *Comentários*:

Por mais críticas que sejam a situação e as circunstâncias, não aceite o desespero; nas ocasiões em que tudo leva ao medo, não se deve ter medo de nada; quando se está rodeado de perigos, não se deve temer perigo algum; quando já se esgotaram os recursos, deve-se contar com todos os recursos; quando se é surpreendido, deve-se surpreender o próprio inimigo.

XII

Arte, verdade e linguagem

A arte revela o mundo. Não só como monumento construído por nós, mas ainda como obra que nos forma no mundo. Ela une a expressão da verdade através das formas de linguagem disponíveis na realidade, por isso é forma privilegiada de acesso ao mundo e às compreensões de vida presentes nas estruturas sociais. Não se esqueça o fato de todas as culturas criarem padrões de expressão de sua cosmovisão e seus valores. Ela se dá a conhecer enquanto monumento artístico, e uma consequência imediata passa pelo reconhecer na arte uma expressão da verdade e da linguagem de seu tempo. A arte mostra a verdade de sua cultura à medida que transcende os efeitos imediatos de sua manifestação e eterniza formas e visões de mundo em sua compreensão. O limite da arte não se mostra na extensão das obras, mas na capacidade quase infinita de expressão de um mundo. Ela revela o mundo de onde vem à medida que condensa o mundo do artista e da cultura nos limites de sua forma. Nesse sentido, a obra exprime a verdade de seu tempo. Ademais, ela efetiva uma linguagem capaz de expressar um mundo determinado. Não precisa ser uma língua articulada. Muito além disso, a arte comunica-se em linguagem própria. Ela institui um discurso através dos códigos e símbolos que reúne em si mesma, por isso a obra de arte transforma-se em veículo da experiência da verdade e da linguagem. Quer a verdade de um tempo, quer seja a linguagem de uma cultura ou ambas igualmente, a obra de arte torna-se um monumento capaz de revelar um mundo de significados. Nesse sentido, ela faz pensar o mundo e revela a face oculta que o discurso científico não consegue captar. A arte, enquanto linguagem para além do

signo linguístico, dá a conhecer um mundo de significados velado à própria linguagem científica. Isso é possível graças à capacidade de significar duas dimensões complementares da comunicação: a apolínea e a dionisíaca. A arte exprime sempre uma manifestação da cultura enquanto modo significante da ciência vigente e, nesse sentido, torna-se portadora da dimensão apolínea, racional, lógica e expressivamente linguística do mundo. Porém, ela não se resume a isso. A outra dimensão da arte é, justamente, a dionisíaca. Ela somente se revela no simbolismo e na embriaguez da arte, porque o artista não elabora uma obra de expressão lógico-racional primeiramente. Ele dá a conhecer as forças que ultrapassam, inclusive, sua capacidade expressiva, por isso a obra de arte comporta uma dimensão significante muito além da dimensão ou forma verbal. Ela revela um mundo impossível à palavra, não por negar o racional, mas por ultrapassá-lo consideravelmente. A arte permanece, por assim dizer, na tensão entre o discurso e aquilo que ultrapassa toda palavra. Ela torna-se linguagem inaugural.

Além das dimensões apolínea e dionisíaca presentes na arte, ela comporta também uma série de signos e valores. A arte comunica valores éticos e políticos ao seu observador, mas não se resume a isso. Sua finalidade não se reduz à formação de valores e princípios políticos, por certo. Ela revela valores capazes de transcender a ética e a política enquanto manifestação de compreensões e expressões do gênio humano que vige além da cultura. Arte, nesse sentido, exprime uma forma de eternidade da cultura. Ela condensa a visão de um mundo de experiências e o traduz em linguagem artística. Os gregos não produziram obras para si mesmos, mas para a eternidade. Da mesma forma, os egípcios. Aquilo que eles criaram não se reduz a patrimônio de seus mundos, pois revela valores e elementos políticos vigentes em quase todas as épocas, por isso suas obras tornam-se manifestações da humanidade que não se prende

mais a apenas uma cultura. Enquanto obras que não se acabam no tempo, eles criaram um patrimônio eterno. A arte eterniza o momento sem deter sua forma concreta, isto é, a visão de mundo presente em Homero e no *Livro dos mortos* não pertence mais a gregos e egípcios, mas à humanidade. Suas obras constituem um lampejo de eternidade imerso nas culturas históricas que as produziram. Tais obras são vestígios da eternidade nos limites do tempo. À medida que ultrapassam os limites da cultura que as origina, a arte passa a fazer parte da eternidade da cultura humana. Ela faz um mundo e eterniza seus valores, por isso arte e eternidade permanecem unidas.

Ademais, há outra dimensão da arte que povoa as formas de produção cultural. Ela revela o espetáculo do mundo não só enquanto mundo capaz de se revelar artística e culturalmente. A arte dá a conhecer o espetáculo da realidade. Como uma caricatura, ela permite ao ser humano mostrar-se no palco do mundo. Ela exprime não apenas os valores de uma cultura, mas permite que o próprio ser humano se compreenda como obra de arte. A arte como espetáculo reúne todas as dimensões da existência na teia da expressão. Ela permite ao ser humano viver e agir esteticamente, porque o próprio ser humano torna-se obra de arte. A capacidade expressiva da arte engolfa as forças humanas traduzindo-as na transfiguração artística do real. O próprio ser humano torna-se parte da expressão que ele manifesta, isto é, o ser humano faz-se obra de arte. A estética constitui, nesse sentido, o denominador comum capaz de integrar todas as forças e formas expressivas humanas. O resultado desse movimento é, justamente, a transformação do mundo em obra de arte. O ser humano deixa de produzir obras de arte e ele mesmo torna-se sua manifestação viva através das formas de arte expressas no corpo, na linguagem e no conhecimento. A arte como espetáculo condensa

todas as expressões humanas e generaliza tal expressividade como obra de arte plena. O ser humano torna-se o sujeito e objeto da arte.

A tríplice expressão da arte que anotamos até o presente – a obra de arte apolíneo-dionisíaca (Nietzsche), o veículo ético-político revelador de valores eternos (Benjamin) e a generalização da expressão artística como espetáculo (Debord) – mostra apenas a capacidade estética de transformar o mundo em obra de arte, por isso a expressão artística torna-se, crescentemente, um acesso privilegiado à verdade. Não por acaso, o autor que consideraremos nesta parte de nossa exposição reuniu a expressão da arte em uma forma quase oracular, enquanto uma espécie de síntese entre Heidegger e Gadamer. De Heidegger, herdou a dimensão estética da obra como “pôr-em-obra-da-verdade” e, de Gadamer, a dimensão retórica, enquanto capacidade comunicativa irrestrita do humano. Nesse sentido, o argumento fundamental da estética presente em Gianni Vattimo pode ser sintetizado de forma lapidar: “a experiência pós-moderna (isto é, heideggerianamente, pós-metafísica) da verdade é uma experiência estética e retórica” (2002, p. XVIII). Ele não pensa uma experiência ontológica da verdade, no sentido próprio do termo. Vattimo advoga uma tradição de pensamento frágil, isto é, uma forma de pensamento livre da busca de fundamentação ontológica da verdade. Ele não procura justificar a verdade nas estruturas estáveis do ser. Ao contrário, reconhece que o ser não serve como fundamento para exposição da verdade última da existência. Essas pretensões resumem-se àqueles que ainda acreditam encontrar razões e explicações para uma verdade estável e perene.

Vattimo, por sua vez, afirma que qualquer forma de verdade pós-nietzschiana será sempre uma expressão débil, frágil e limitada da verdade, isto é, a verdade permanece sempre relativa e fruto de sua expressão histórica. Em nosso tempo, advogar uma verdade eterna equivaleria à tentativa de refundar uma compreensão metafísica da

verdade. À medida que as estruturas da realidade encontram-se solapadas por uma compreensão relativa e frágil do ser, torna-se possível entender como a verdade, estrutura incompleta e frágil, é só uma manifestação episódica do ser, um acontecimento (*Ereignis*). Adotar a relatividade da verdade não apenas contemporiza com a dissolução einsteiniana das estruturas compreensivas do mundo, mas permite admitir que toda verdade não passa de uma formulação histórica e frágil do conhecimento. O relativismo físico e epistemológico da verdade não permite mais afirmar a existência de uma verdade completa e determinada do mundo. Em miúdos, o relativismo não é outra coisa que a admissão da morte de Deus em termos epistemológicos. Assumir a morte de Deus não significa uma afronta à crença no Deus das religiões, mas apenas o reconhecimento da ausência de um fundamento ético, epistemológico e ontológico para pensar a verdade no mundo. Essa morte não significa a dissolução da crença, apenas a impossibilidade de crer “verdades eternas”.

Então, como pensar o mundo sem crer “a verdade”? Como assumir o relativismo teórico como forma compreensiva da existência? Essas questões tornam-se pontos de partida para a compreensão do mundo pós-moderno. Pensar a pós-modernidade não é uma tarefa fácil, porque ainda estamos demasiadamente imersos nos valores e princípios modernos. Entende-se a modernidade como tempo teórico que se estende do fim do século dezesseis à metade do vinte ou, através da datação de obras, entre o advento do pensamento cartesiano e a consumação do pensamento nietzschiano. Eis a modernidade do pensamento europeu, o que não deve ser generalizado para evitar a colonização de outras formas de pensar. De Descartes a Nietzsche, três características marcam o pensar: o *novum* como princípio teórico, a saída do ser humano do centro da lógica social rolando para um ponto qualquer x e a dissolução da crença nas estruturas estáveis do ser: a morte de Deus e, conseqüentemente, o “adeus à verdade”

(Vattimo, 2016, p. 195). Pensar depois de Nietzsche significa um pensar pós-moderno, pós-metafísico (Vattimo, 2002, p. XVIII):

Enquanto o homem e o ser forem pensados, metafisicamente, platonicamente, em termos de estruturas estáveis que impõem ao pensamento e à existência a tarefa de “fundar-se”, de estabelecer-se (com a lógica, com a ética) no domínio do não-deveniente, refletindo-se em toda uma mitificação das estruturas fortes em qualquer campo da experiência, não será possível ao pensamento viver positivamente aquela verdadeira idade pós-metafísica que é a pós-modernidade.

O pensamento moderno acreditava ainda na possibilidade de justificar-se em bases lógicas, éticas, epistemológicas e ontológicas no processo de compreensão da verdade. A possibilidade de um pensamento dessa forma estaria na crença em estruturas estáveis do ser e na composição de bases teóricas permanentes para a compreensão do real. A expressão de um pensar pós-moderno inicia-se na admissão do devir, da fluidez, da passagem e da mudança como princípios constitutivos do mundo. Isso implica, por um lado, reconhecer a relatividade geral presente nas estruturas e relações sociais, ou seja, admitir que todas as coisas e expressões presentes em nosso tempo não têm uma duração *ad eternum* e, por outro, despir-se da pretensão de explicar e justificar o movimento do mundo e da vida em nosso tempo através de razões lógicas, éticas, epistemológicas e ontológicas. Tais razões dissolveram-se nas formas da lógica em *paralaxe* (várias afirmações podem ser contrárias e igualmente verdadeiras ao mesmo tempo), ética relativista (impossibilidade de instituir valores e princípios eternos e universais para todas as culturas a partir de qualquer ponto teórico), epistemológica (não há uma verdade absoluta que vige sobre as demais, porque compreende-se a multiplicidade inconciliável de perspectivas e formas de compreensão do mundo que são

igualmente válidas, embora teoricamente divergentes) e ontológica (não se acredita mais na possibilidade de uma fundamentação ontológica do mundo, porque não há um *ser* que permaneça estavelmente contínuo, ao contrário, tudo encontra-se em devir incessante e capaz de dissolver qualquer forma de compreensão duradoura). Em miúdos, a paralaxe significa (Zizek, 2008, p. 32):

A definição padrão de paralaxe é: o deslocamento aparente de um objeto (mudança de sua posição em relação ao fundo) causado pela mudança de ponto de observação que permite nova linha de visão. É claro que o viés filosófico a ser acrescentado é que a diferença observada não é simplesmente “subjetiva”, em razão do fato de que o mesmo objeto que existe “lá fora” é visto a partir de duas posturas ou pontos de vista diferentes.

A paralaxe lógica, ética, epistemológica e ontológica redefine o cenário do pensar. As consequências do pensamento pós-moderno e pós-metafísico volatilizam o lugar da morte de Deus como ponto de partida teórico. O pensar pós-moderno admite a força transitória e dissolutiva de toda estrutura do mundo, logo uma concepção não-metafísica da verdade emerge em primeiro plano. Não se pretende mais justificar positivamente as formas do saber científico, aliás, a própria ciência encontra-se necessitada de justificar sua posição teórica no mundo. A deslegitimação pós-moderna da ciência resulta da dissolução da visão de mundo moderna e da impossibilidade de pensar a ciência e a técnica como valores estáveis e universais para toda cultura. “*Nem a ciência nem a racionalidade são medidas universais de excelência. São tradições particulares, não tendo consciência de sua base histórica*” (Feyerabend, 2011, p. 28, itálico no original). Feyerabend não apenas representa a forma mais ampla do relativismo quanto evidencia a impossibilidade de uma compreensão da verdade em bases estáveis ou eternas. A ciência não passa de uma forma

de expressão da verdade sem fundamentação universal e permanente de suas afirmações, o que vem a significar que a própria ciência foi marcada pelo relativismo. A consequência da afirmação encontra-se no pós-fácio kuhiano da obra de Feyerabend (2011, p. 343-4):

Em primeiro lugar, a plataforma arquimediana, fora da história, fora do tempo e do espaço, está definitivamente abandonada. (...) Em segundo lugar, Kuhn diz que, na ausência de uma plataforma arquimediana, “uma avaliação comparativa é tudo de que dispomos”. Isso, é claro, é verdade – e o é trivialmente. Em terceiro, ele desafia a noção tradicional de verdade como correspondência à realidade. (...) Permitam-me repetir que são as culturas que originam certa realidade e essas próprias realidades são bem definidas. As culturas mudam, interagem com outras culturas, e a indefinição resultante disso é refletida em seus mundos.

Arquimedes pretendia encontrar uma estrutura fixa fora do mundo – da história, do tempo e do espaço – que seria, portanto, capaz de mover o mundo presente. A pretensa estrutura simplesmente não existe, porque todo conhecimento humano situa-se no mundo: é histórico, temporal e espacial, portanto, relativo. A quebra da estrutura arquimediana do conhecimento não significa, senão, a impossibilidade de crer conhecimentos a-históricos, eternos e válidos universalmente. Por isso, o conhecimento possível resulta do comparar as estruturas teóricas do saber e procurar entender o alcance e limite de cada perspectiva. Finalmente, o conhecimento não é um *speculum realitatis* (uma correspondência exata da realidade). Todo saber situa-se a certa distância da realidade referida, por isso permanece relativo, sem fundamento último e, como derradeira consequência, as culturas não são iguais nem estáveis. Cada cultura significa, antes de tudo, um conjunto de signos em constante diálogo e transformação em virtude do contato com outras culturas. Donde se segue que cada cultura é dinâmica, mutante e interativa continuamente,

permanecendo, por isso, indefinida. O resultado disso é que tudo se torna relativo e indeterminado, isto é, pós-moderno, pós-metafísico, logo toda experiência da verdade limita-se à possibilidade de uma experimentação situada no tempo, no espaço e na cultura de onde provém, logo “a experiência pós-moderna (isto é, heideggerianamente, pós-metafísica) da verdade é uma experiência estética e retórica” (Vattimo, 2002, p. XVIII). A verdade ainda é acessível na experiência pós-moderna, mas não significa que seja uma experiência única, universal nem objetivamente determinada. A verdade pós-metafísica depende, por um lado, da experiência estética (o que não significa experiência emocional nem subjetivista, mas uma experiência que se dá para além da objetividade científica em confronto direto com a verdade da arte) e, por outro, da experiência retórica (capacidade comunicativa e argumentativa na relação de discurso intersubjetivo). Vattimo não reduz a retórica à comunidade discursiva habermasiana; antes, amplia a comunicabilidade da experiência mundana à máxima capacidade comunicativa da linguagem, à Gadamer.

A compreensão dissolutiva da verdade pós-moderna não se deve à impossibilidade da verdade, mas à consumação do niilismo na sociedade contemporânea. A fragilidade da verdade resultante da era do niilismo consumado deve-se à perda completa da estrutura estável do ser, a dissolução dos valores supremos e “a redução do ser a valor de troca” (Vattimo, 2002, p. 4-5). Esses três elementos caracterizam o pensamento pós-moderno ou pós-metafísico. Esse pensamento comporta também a dissolução da mercadoria em simulacro, ou seja, o capitalismo tardio (o neoliberalismo) transformou a mercadoria em objeto de desejo capaz de (dis)simular a aquisição do objeto como alcance da realização pessoal. A técnica e o desenvolvimento tecnológico passaram a ocupar o lugar simbólico do progresso indefinido. A novidade tecnológica consumida como símbolo e desejo social submete o ser humano à busca indefinida

por atualização e *performance*, o que, em última instância, não passa de uma submissão humana ao imperativo da técnica (*Ge-Stell*). Essas características – a dissimulação da mercadoria e o simbolismo ou *fetichismo* tecnológico –, somadas aos traços característicos da pós-modernidade – o devir da verdade, a dissolução dos valores eternos e a redução do ser a valor de troca –, instauram a possibilidade de uma nova experiência humana e não apenas a morte do humanismo (*Menscheitsdämmerung*), mas a abertura da verdade como experiência estética e retórica.

1. A experiência pós-moderna da verdade...

Poderíamos resumir essa introdução em três expressões: pós-metafísica, estética e retórica, mas ficaria tão obscura quanto inútil. Por isso, precisávamos delimitar o sentido “pós-metafísico” da verdade segundo a expressão lapidar de Vattimo. Pós-metafísica e/ou pós-moderna não significam só uma forma de dizer o tempo situado cronologicamente após as filosofias de Descartes e Nietzsche, mas a condição de um tempo em que não se acredita mais possível pensar a verdade em termos de universalidade, estabilidade e eternidade, mas apenas seus lastros distintos: a verdade como particular, relativa e temporal. Estética e retórica não indicam apenas formas de acesso à verdade pós-metafísica, mas talvez as únicas formas em que a verdade ainda se faça acessível, isto é, mediante as experiências da arte, heideggerianamente, e da retórica, no sentido gadameriano. Cabe-nos, doravante, expor as vias de acesso estético e retórico à verdade. Essa exposição não seguirá todos os argumentos de Heidegger e Gadamer, porque partimos do pensamento de Vattimo. Não nos interessa, neste momento, desdobrar todas as implicações da estética heideggeriana presentes n'*A origem da obra de arte* nem da retórica gadameriana presente em *Verdade e método*. Em uma palavra, apresentaremos três

argumentos básicos presentes nesses filósofos, a saber: em Vattimo, a afirmação – *a experiência pós-moderna da verdade é uma experiência estética e retórica* – será desdobrada mediante a consideração da tese estética de Heidegger (*a obra de arte como pôr-em-obra da verdade*) e da tese linguístico-retórica de Gadamer (*o ser, que pode ser compreendido, é linguagem*). Não abordaremos todas as implicações desses argumentos, mas exporemos uma possibilidade de acesso estético e retórico à verdade pós-moderna.

O pensamento pós-moderno tornou-se sinônimo de pensamento pós-metafísico, embora nem toda expressão de pensamento pós-moderno assuma a condição pós-metafísica como determinante. No caso em questão, Heidegger, Gadamer e Vattimo não se afastam da herança nietzschiana da morte de Deus. À medida que renunciam a pensar categorias estáveis do ser, renunciam igualmente à pretensão de um humanismo estável bem como renunciam a toda forma de condição estável trans-histórica, isto é, metafísica. À morte de Deus (a perda da estabilidade do ser) segue-se a morte do ser humano e da arte. Não havendo categorias capazes de estabelecer valores trans-históricos ou metafísicos, metaempíricos, qualquer expressão resume-se à dimensão e condição histórica da verdade, inclusive a própria arte. Por isso, “a morte da arte é um daqueles termos que descrevem, ou melhor, constituem, a época do fim da metafísica como Hegel a profetiza, como Nietzsche a vive e como Heidegger a registra” (Vattimo, 2002, p. 40). Hegel pensa a arte como forma manifesta da religião da arte enquanto representação da consciência do saber absoluto presente na história. No entanto, como apresenta na conclusão de *Fé e saber*, a sexta-feira santa especulativa veta toda forma de compreensão trans-histórica da verdade (2007, p. 173-4):

...a dor suprema que esteve antes historicamente apenas na cultura e como sensação em que se funda a religião da época moderna – a sensação de que Deus ele mesmo está morto [...] –, e fornece assim uma existência histórica àquilo que era de algum modo ou preceito moral de um sacrifício do ser empírico ou o conceito de abstração formal e, portanto, restabelecer para a filosofia a ideia de absoluta liberdade e, desse modo, o sofrimento absoluto ou a sexta-feira santa especulativa...

A ausência de valores ou estruturas metafísicas impede qualquer estabelecimento da arte como valor *perene*. Nesse sentido, a crise dos valores eternos – a morte de Deus – equivale tanto à morte do humano quanto à morte da arte. Nem Hegel nem Nietzsche estão em luta para matar Deus, ao contrário, eles apenas constataam que a cultura pós-moderna não admite valores eternos nem acredita em estruturas estáveis do ser. Logo, o que morre na cultura pós-moderna é, justamente, a ilusão de que podemos pensar em chave metafísica a partir de valores éticos e epistemológicos com valor universal, eterno e estável. Resta-nos, ao contrário, considerar as possibilidades ética e epistemológica nos limites do particular, temporal e relativo. Essa é a principal consequência da dita morte de Deus. Para a estética, a morte de Deus implica duas consequências: a primeira, a dissolução da arte como “fato específico e separado do resto da experiência”, pois a arte não significa mais a manifestação de valores eternos. Aquilo que vimos com os Gregos perde sentido na era pós-metafísica. Qualquer forma de arte contemporânea retrata a particularidade, a transitoriedade e a relatividade da perspectiva do autor. A segunda consequência refere-se à extensão do poder da *mídia* como força dominante da arte (Vattimo, 2002, p. 45). Situada nos limites da finitude histórica, a arte não escapa mais do poder da *mídia* e torna-se objeto de consumo em massa. A massificação da arte comporta tanto o poder da *mídia* em usar toda forma de expressão cultural como meio de

difusão e exotismo de consciência quanto emprega a força da comunicação a transformar a arte em artigo da indústria cultural. A arte significa, doravante, apenas mais um objeto de consumo como qualquer outro. A *mídia* captura-lhe a força contestatória e acomoda-a aos limites da mera mostra e exposição exótica. Sob o domínio midiático, a arte não mais demarca diferenças sociais, mas apenas repete padrões transformados em mero objeto de distração e entretenimento.

Até os aspectos mais irracionais da arte são acomodados nos limites midiáticos, e aquilo que se mostra não consegue mais instituir parâmetro de diferença social. Nas mãos da mídia, a arte morre por exaustão, pois sua força contestatória é naturalizada, enquanto sua diferença é reduzida a mera repetição. Ela torna-se, enfim, uma forma inofensiva como qualquer outro produto. A força da *mídia* centra-se na capacidade de dissolução do novo como apenas mais uma repetição. A exaustão dos paradigmas reduz a arte, em última instância, ao mero fornecimento de matéria para consumo geral, sem nenhuma força reflexiva ou revolucionária. A arte dominada pelas técnicas de reprodutibilidade foi absorvida e integrada a um universo genérico de exposição e captada por uma forma de percepção subjetiva marcada pela dispersão e distração. Na sala de ópera, o espectador estava todo voltado à cena e ao som que se desenrolava diante de seus sentidos cuja pujança tomava e arrebatava sua sensibilidade completa. Na reprodução televisiva, a ópera não apela mais aos sentidos do espectador, senão aos ouvidos e, em parte, à visão. Enquanto se toca uma ária, o espectador pode mover-se nas tarefas mais dispersivas, inclusive ouvir a ópera enquanto cuida o corpo. A capacidade de compreender a força da execução musical foi derogada pela percepção distraída de apenas um som ambiente. A reprodução técnica popularizou o acesso à arte (e esse é seu aspecto positivo), mas, ao mesmo tempo,

vulgarizou a capacidade perceptiva e fruitiva do conteúdo artístico. A arte foi esvaziada de sua capacidade interpelativa (Vattimo, 2002, p. 43):

A saída da arte de seus limites institucionais já não se apresenta exclusivamente, nem tampouco principalmente, como ligada, nessa perspectiva, à utopia da reintegração, metafísica ou revolucionária, da existência, mas sim ao advento de novas tecnologias que, de fato, permitem e até determinam uma forma de generalização da esteticidade. Com o advento da reprodutibilidade técnica da arte, não apenas as obras do passado perdem a sua aura, o halo que as circunda e as isola do resto da existência, isolando, com elas, também a esfera estética da experiência, mas nascem formas de arte em que a reprodutibilidade é constitutiva, como o cinema e a fotografia.

Aquilo que era procurado pela sua raridade e especificidade tornou-se tão comum quanto as vivências cotidianas. A generalização do acesso às obras de arte simplesmente vetou a capacidade perceptiva dos indivíduos. O acesso irrestrito às obras de Van Gogh não nos faz admirá-las mais que outrora. Ao contrário, passamos a observá-las como algo tão exótico quanto vulgar e comparável a qualquer outra imagem exposta e editável. Generalizar o acesso à arte foi a melhor forma da indústria cultural nivelar o gosto mediano da sociedade em relação à arte. Quem tudo vê, nada lhe apraz. Como as obras estão todas acessíveis nos dispositivos eletrônicos e telas telefônicas, nenhuma obra mais faz pensar as razões de ser do artista ao produzi-las. A generalização da esteticidade equivale ao esvaziamento da sensibilidade. Outro aspecto dessa generalização revela-se na perda da unicidade e da aura da obra. A possibilidade de editarmos imagens de qualquer monumento mundo afora simplesmente esvazia a experiência da observação direta da própria obra. A predileção pela imagem estabelece um filtro entre o observador e a obra que se dá mediante o foco determinado e reduzido pela câmera. A obra torna-se visível fora do seu contexto e fora do seu universo de significação. Desenraizada, já não

comporta qualquer força crítica ou capacidade contestatória. Por fim, as obras essencialmente reproduzíveis recusam-se à forma final, isto é, o cinema e a fotografia são completamente perfectíveis. Podem ser redesenhados e editados à exaustão e, no fim, nenhuma relação resta da experiência representativa primeira. A redução da obra à condição de mera reproduzibilidade condena-a à simples existência enquanto objeto de distração e entretenimento. Nesse tempo, a obra de arte não comporta mais qualquer força contestatória e torna-se apenas mais um objeto da indústria cultural. Eis a condição e o tempo em que se mergulha na experiência do ocaso da arte (Vattimo, 2002, p. 54-5):

Todas as dificuldades que a estética filosófica encontra ao encarar a experiência do ocaso da arte, da fruição distraída, da cultura massificada, nascem do fato de que ela continua a raciocinar em termos de obra como forma tendencialmente eterna e, no fundo, em termos de ser como permanência, imponência, força. O ocaso da arte é, ao contrário, um aspecto da situação mais geral do fim da metafísica, em que o pensamento é chamado a uma *Verwindung* da metafísica, nos vários sentidos de *rimettersi* que ilustramos. A estética pode levar a cabo sua tarefa de estética filosófica, nessa perspectiva, se souber apreender, nos vários fenômenos nos quais se pretendeu ver a morte da arte, o anúncio de uma época do ser em que, na perspectiva de uma ontologia que só poder ser indicada como “ontologia do declínio”, o pensamento também se abra para acolher o sentido não puramente negativo e dejetivo que a experiência da esteticidade assumiu na época da reproduzibilidade e da cultura massificada.

A permanência da arte ou seu valor de eternidade não se compatibiliza com a era do declínio, na verdade, com o fim da metafísica. A instabilidade geral proveniente do fim da estrutura estável do ser não permite mais pensar estruturas constantes ou valores eternos na e para a arte. Tudo o que se revela é transitório e fluido. O ocaso da arte é um

sintoma do fim da metafísica. A era do ser deixou de corresponder à esperança moderna que, por sua vez, prioriza a transição, o movimento, a dissolução e o fluxo. Por isso, a arte responde apenas como fruição distraída, massiva, transitória, reproduzível em escala industrial. À sociedade contemporânea não interessa mais uma arte que represente valores eternos, permanentes. Apenas o transitivo, por isso a arte torna-se apenas mais uma coisa de consumo e satisfação imediata dentro de um quadro referencial de uma ontologia do declínio, isto é, uma compreensão da fluidez e liquidez completa do mundo. Nenhuma estrutura permanece estável nem a própria arte tem estabilidade; antes, tudo flui inexoravelmente. Nesse sentido, a experiência pós-moderna ou pós-metafísica da arte é uma experiência de *Verwindung* ou *rimettersi*, ou seja, um restabelecer-se como convalescência, enviar (uma mensagem) e confiar-se a algo que pode acontecer e também pode não acontecer, enfim, a arte no tempo do declínio não comporta valores eternos, mas apenas uma transitoriedade incomparável. Em toda a sua fragilidade e transitoriedade, ela se mostra como possibilidade de experiência da verdade, no sentido heideggeriano.

2. A obra como pôr-em-obra da verdade

Destituída de toda forma de permanência e estabilidade, a arte precisa se pensar como transitoriedade. A forma do pensamento clássico permitia aos gregos compreender, produzir e justificar uma arte enquanto valor eterno. Suas obras não eram passíveis de qualquer reparo ou aperfeiçoamento, porque não eram perfectíveis segundo Benjamin. Não há como reparar ou alterar detalhes no *Doríforo* de Policleto. A obra estava na forma perfeita, acabada, completa. Heidegger pensa algo semelhante, embora reconheça na transição um caráter inerente à obra. Ele expõe sua estética sobretudo n'*A origem da obra de arte* pela análise das botas do

camponês de Van Gogh. Embora não haja nenhuma identificação das botas a qualquer expressão de lugar ou identidade pessoal, elas revelam muito ou tudo sobre a vida do camponês. Van Gogh não criou um registro da beleza ou perfeição do mundo em que se vive como fariam os Gregos. Ao contrário, ele registrou as marcas do tempo, os sinais do cansaço e da fadiga do trabalhador, a possibilidade de uso e instrumentalização das coisas, o caminho dos passos cansados do peregrino, o apelo e a intensidade da vida no campo. Enfim, representando um elemento aparentemente periférico e desprovido de valor em si mesmo, ele evidencia a grandeza e dureza da vida no confronto com o labor diário, a necessidade do trabalho como acesso à vida possível e aos alimentos para o trabalhador (Heidegger, 1999, p. 27-8):

A partir da pintura de Van Gogh, não podemos sequer estabelecer onde se encontram estes sapatos. Em torno deste par de sapatos de camponês, não há nada em que integrem, a que possam pertencer, só um espaço indefinido. Nem sequer a eles estão presos torrões de terra do caminho do campo, algo que pudesse denunciar a sua utilização. Um par de sapatos de camponês e nada mais. E todavia...

Na escura abertura do interior dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se sentem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a fertilidade e humidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. No apetrecho para calçar impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta de trigo amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no inverno. Por este apetrecho passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o tremor ante a ameaça da morte. Este apetrecho pertence à terra e está abrigado no mundo da camponesa. É a partir desta abrigada pertença que o produto surge para o seu repousar-em-si-mesmo.

[...] Mas será que o que queremos dizer é que o quadro de Van Gogh copia um par de sapatos de camponês que realmente está aí, e é uma obra que consegue fazê-lo? De modo nenhum. Portanto, na obra, não é de uma reprodução do ente singular que de cada vez está aí presente que se trata, mas sim da essência geral das coisas.

Aquilo que Van Gogh registra na pintura não se deve à eternidade das botas nem à perfeição de sua forma. Não interessa nem seria possível retratar botas perfeitas como uma imagem acabada e paradigmática do corpo humano como era o caso do *Doríforo*. O registro de Van Gogh é, justamente, a exposição à dureza da vida e ao máximo empenho necessário à produção do necessário para a vida. Ele não destaca a perfeição do objeto nem um objeto permanente. Ao contrário, todo o desgaste e a fadiga do material em uso revela apenas a transitoriedade do mundo, porém uma transitoriedade que é constitutiva de todas as coisas. Enquanto objeto representado, o par de botas é uma coisa vulgar sem maior importância. Ainda assim, ele dá a conhecer o mundo e a fadiga inerente ao trabalho do lavrador. Exatamente por isso, a obra expõe e dá a conhecer a verdade da vida na forma simples da pintura: “a essa situação pode-se aplicar, produtivamente para a filosofia, a noção heideggeriana de ‘pôr-em-obra da verdade’. Essa noção tem dois aspectos em Heidegger: a obra é ‘exposição’ (*Aufstellung*) de um mundo e ‘produção’ (*Her-stellung*) da terra” (Vattimo, 2002, p. 51). A fragilidade do objeto representado nas botas torna-se capaz de fazer conhecer a verdade da vida cotidiana do camponês, por isso ela *ex-põe* o mundo do camponês e, ao mesmo tempo, *produz* um mundo de significação, isto é, ela deixa entrever a dureza da vida campesina. Exatamente por isso, a obra põe-se-em-obra da verdade. Ela constitui-se como via de acesso à compreensão do mundo e também dá a conhecer, produz um mundo para aquele que apenas o observa ao longe. As botas representam um mundo a que muitos jamais tiveram

acesso nem o conhecem; no entanto, torna-se capaz de entender através da radicalidade da representação pictórica. A fadiga do material das botas mostra quanto é árdua a caminhada daquele que as deixou como um objeto de uso que ainda pode ou não servir para sua finalidade primeira. As botas são apenas uma coisa para uso ordinário, vulgar, porém não se resumem a isso quando representam e põe-em-obra a densidade e a dureza da vida do camponês. A utilidade das botas não interessa na pintura, embora não passem de apenas mais um instrumento técnico qualquer. Ela apenas mostra como o uso caracteriza uma transformação da coisa pela dureza do trabalho. Usar as botas não é apenas dispor de um instrumento técnico, mas dar-se ao trabalho na terra e enfrentar a dureza do labor, por isso revela a verdade da vida (Vattimo, 2002, p. 71):

A obra de arte pode ser “pôr-em-obra” da verdade, porque a verdade não é estrutura metafisicamente estável, mas evento; contudo, precisamente enquanto evento, a verdade só pode acontecer naquela quebra da palavra que é a monumentalidade, a fórmula, a meia-luz da *Lichtung*. O que permanece, fundam-no os poetas, não tanto enquanto “o que dura”, mas sim, antes de tudo, enquanto “o que resta”: vestígio, memória, monumento.

A verdade revelada na pintura não é uma definição acadêmica sobre a estrutura estável do ser ou sobre as relações comerciais no trabalho. Nada disso está dito nas botas, mas sua representação permite entrever que todas essas coisas não resistem ao evento da vida cotidiana em sua fadiga e cansaço originais. A verdade do trabalho do camponês está exposta num evento tão simples como a fadiga do material que ele usa. Nesse sentido, uma obra de arte não define o que seja o ser ou o trabalho, mas permite entender e vislumbrar os vestígios (*in-vestigium, Lichtung*), a sombra e a luz nas relações cotidianas. As botas representadas por Van Gogh não são identificáveis a nada de concreto na realidade, porém

revelam os aspectos mais complexos do labor cotidiano do camponês. Elas não são uma coisa que dura para sempre, mas apenas um objeto de uso ordinário. Ainda assim, as botas mostram os sinais do que resta da vida campesina. Elas são vestígio, memória e monumento de tudo o que adere à vida do camponês. Nesse sentido, a pintura registra a densidade de um evento (*Ereignis*) cotidiano – o trabalho –, embora sem definir nem conceituá-lo. Ela dá a conhecer o sentido e a densidade da experiência do camponês. Exatamente por isso, a pintura, enquanto obra de arte, põe-em-obra da verdade, porque expõe (*Aufstellung*) o mundo do camponês e os vestígios de seu trabalho. À medida dessa exposição, há outra dinâmica em curso: o trabalho do camponês produz (*Herstellung*) o mundo a partir do labor da terra. Isso revela a não neutralidade da obra de arte, isto é, ela não se faz como coisa para entretenimento. Ninguém se deleita ao ver a representação de um par de botas rotas. Mas admiramo-nos à medida que sua representação, enquanto objeto simples e de uso ordinário, revela a densidade e a laboriosidade de uma forma de vida. “A função inaugural da obra como evento de verdade, como se sabe, se efetua, segundo Heidegger, na medida em que acontece na obra a “exposição de um mundo”, junto com a “produção da terra” (Vattimo, 2002, p. 75). A obra de arte, portanto, deixa de ser uma obra perfeita e com pretensão de representar valores eternos para se tornar um vestígio que nos permite ver e contemplar a densidade da vida cotidiana. Independente da simplicidade do objeto representado, ela expõe e produz um mundo, dá a conhecer uma realidade e revela a face oculta do tempo e do trabalho disperso nos sinais e marcas do tempo. Por sua vez, outra forma de arte, a escultura, por exemplo, constitui o espaço (Vattimo, 2002, p. 78):

A escultura é pôr-em-obra da verdade na medida em que é acontecer de espaço autêntico (no que este tem de próprio), e tal acontecer é, precisamente, o jogo

de localidade e região, em que a coisa-obra é decerto colocada em primeiro plano como agente de uma (nova) ordenação espacial, mas também como ponto de fuga em direção à vastidão livre da região.

Os limites da escultura não significam outra coisa que a delimitação de um espaço de autenticidade e significação. A escultura marca o local e a região em que se encontra à medida que forma uma representação da realidade. Ela limita as demais obras, pois sua presença faz-se sentir fisicamente e, ao mesmo tempo, torna o espaço (para além do próprio espaço que ocupa) a manifestação completa da vastidão livre e indomada. A escultura é um evento espacial e capaz de produzir o mundo e seu entorno. Tudo o que se situa para além dela é espaço de liberdade. Enquanto obra situada em um local, a escultura configura o espaço a partir de seus limites e indica o pertencimento a determinada região, por isso ela produz a terra, isto é, a escultura não apenas expõe-se como forma de mundo quanto produz o mundo e suas adjacências. De forma semelhante, o monumento arquitetônico forma o mundo que nos rodeia. Há algo e esse algo é um espaço delimitado pela arquitetura. Enquanto obra, ela informa o espaço no entorno e passamos, progressivamente, a não observar mais a forma e a grandeza da própria obra. Somos continuamente arrastados por formas de percepção distraída que constituem pontos cegos na realidade. Embora o monumento arquitetônico limite nossos movimentos, chega um tempo em que naturalizamos sua presença em certo espaço, e nossa ação simplesmente não o percebe mais como arte, apenas como edificação. Essa incapacidade de enxergar o mundo como obra de arte decorre, em grande parte, da força da rotina que nos cega para tudo o que se torna comum (Vattimo, 2002, p. 83). Naturalizamos o movimento do olhar e deixamos de enxergar o monumento que se interpõe em nosso caminho. A ação da percepção distraída não é outra coisa que a difusão de

um olhar mecânico incapaz de ver o mundo como ele se apresenta. Certamente, acostumamo-nos a ver pares de botas sem reconhecer a densidade do mundo que revelam. Apenas aquele que vê o mundo com os olhos do artista torna-se capaz de enxergar a estética que configura o próprio mundo. À medida que voltamos os olhos à pintura de Van Gogh, enxergamos a densidade do mundo exposta na arte, porém, enquanto conservamos uma percepção distraída, simples e naturalmente, passamos a não enxergar a realidade que nos rodeia. A arte serve, nesse sentido, para nos ensinar a ver o mundo através da sensibilidade estética, isto é, ensinar a enxergar a beleza e a dureza do mundo. A sensibilidade estética manifesta-se como o exato oposto da percepção distraída.

A obra de arte não educa porque revela uma coisa admiravelmente nova. O novo não se constitui como valor na arte. Ela revela, na verdade, a fuga em direção à capacidade de enxergar o ordinário do mundo em perspectiva estética. A novidade na arte equivaleria ao “progressivo devir inessencial” da arte (Vattimo, 2002, p. 101). A arte não se constitui como uma peça da novidade, mas como verdade inaugural de uma compreensão diversa de mundo. Ela produz o deslocamento da dissolução e fruição da novidade. Enquanto se busca apenas a novidade, permanece-se na lógica da modernidade. O campo da arte não se produz na novidade nem na dissolução de produtos, mas na capacidade inaugural de ver e instituir um mundo, ou seja, a arte expõe e produz um mundo diverso aos olhos do espectador. Ela desloca o ponto de arrimo da compreensão social. Enquanto a novidade e a superação constituem-se como valores fundamentais da modernidade, a arte escapa à sua força pela instauração de um mundo que não comporta a determinação da técnica nem a lógica científica e, ainda assim, expõe e produz um mundo capaz de revelar a verdade inerente ao mundo, mesmo que limitada e transitória. “Da arquitetura ao romance, da poesia às artes figurativas, o pós-moderno

mostra como sua característica comum e mais importante o esforço para escapar à lógica da superação, do desenvolvimento e da inovação” (Vattimo, 2002, p. 104).

A modernidade visa superar, desenvolver e inovar resultados primeiros da ciência e da técnica. A pós-modernidade sequer espera que esses princípios se efetivem em seu tempo, porque reconhece a dissolução dos valores e a permanência de estruturas do ser. Por isso, a experiência pós-moderna da verdade passa pela estética, isto é, pela renovação da capacidade de perceber e enxergar o mundo para além da lógica objetivista da ciência e do utilitarismo técnico. A experiência estética da verdade escapa da ilusão da objetividade e da determinação da utilidade, e faz-se uma experiência capaz de renovar o acesso ao mundo. Para além da ciência e da técnica, a experiência estética é uma via de acesso à verdade desprovida da ilusão de eternidade e permanência, por isso mesmo uma experiência pós-moderna da verdade, visto que “a experiência pós-moderna da arte aparece como o modo de dar-se da arte na época do fim da metafísica” (Vattimo, 2002, p. 105). Pensar a arte não é outra coisa que deixá-la expor e produzir um mundo de verdade dado à sensibilidade do espectador. A verdade escapa da pretensão das estruturas estáveis do ser (pós-metafísica) e da forma objetivante da ciência e da instrumentalização técnica (pós-moderna), por isso o acesso à verdade acontece pela experiência estética, isto é, uma forma diversa de relação com o tempo e a história, com o mundo e com os demais indivíduos (Vattimo, 2002, p. 105-6):

Nessa experiência, o valor do novo, radicalmente desvelado, também perdeu qualquer fundamento e possibilidade de ainda valer. A crise do futuro, que acomete toda a cultura e a vida social moderna tardia, tem na experiência da arte um seu lugar privilegiado de expressão. Essa crise, como é óbvio, implica uma mudança radical no modo de vivenciar a história e o tempo – inclusive a

mudança antecipada obscuramente por Nietzsche na sua “doutrina” do eterno retorno do igual.

As estruturas estáveis do mundo – o ser, a ciência e a técnica – perdem sua força e legitimidade na pós-modernidade ou na modernidade tardia. A descrença nessas estruturas como incapazes de produzir um mundo significativo deve-se ao fato de vivenciarmos uma forma diversa de contato com a verdade. Reconhecer a ultrapassagem (*Verwindung*) dessas estruturas do mundo equivale à admissão de um tempo pós-metafísico e pós-moderno, por isso faz-se necessário reconhecer outras possibilidades de acesso à realidade. A crise do futuro dá a conhecer a impossibilidade de insistir na pretensão de uma ontologia geral da realidade, de uma objetividade e neutralidade da narrativa científica e da utilidade e operatividade como explicações finais para a ciência e a técnica. A deslegitimação das narrativas do ser, da ciência e da técnica impõe uma necessidade imperiosa à busca incessante do humano: como acessar o mundo ou como experienciar a verdade na pós-modernidade? A resposta de Heidegger, assumida por Vattimo, aponta em direção à experiência estética. O tempo experienciado esteticamente nada tem a ver com o *time is money* neoliberal, e a história não se reduz ao depósito de fatos determinados pelo passado. A estética do tempo acessa-o como experiência de densidade, e a história, como significação, manifesta-se na verdade da obra. Acessar o tempo e a história através da verdade da obra de arte torna-se possível à medida que se opera o “eterno retorno do igual”: um retorno ao momento inaugural da criação artística. O tempo da criação artística e a experiência histórica da fruição da arte podem propiciar uma forma de acesso à verdade do mundo exposta e produzida na arte, por isso *a experiência pós-moderna da verdade é uma experiência*

estética e retórica. Sua primeira dimensão está manifesta. Cabe-nos, ainda, expor a dimensão retórica da verdade.

3. O ser, que pode ser compreendido, é linguagem

Vattimo despertou nossa atenção com a afirmação paradigmática – a *experiência pós-moderna (isto é, heideggerianamente, pós-metafísica) da verdade é uma experiência estética e retórica* – que foi entendida a partir de duas perspectivas: a primeira, a expressão pós-metafísica que significa o abandono das estruturas estáveis do ser, e a segunda, aquela referente à experiência estética, cuja compreensão decorre da expressão heideggeriana – a *obra como pôr-em-obra da verdade*, significando tanto expor quanto produzir o mundo. Resta compreender a parte final da expressão: a experiência *retórica* da verdade. Essa compreensão segue apenas indiretamente a inspiração heideggeriana, porque começa com a expressão gadameriana acerca da ontologia enquanto evento linguístico – *o ser que pode ser compreendido é linguagem (Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache)* (Gadamer, 2004, p. 612). Nesse caso, situamos a compreensão da arte entre a verdade e a linguagem, a saber, a estética vattimiana parte da noção heideggeriana de verdade e da hermenêutica gadameriana. Analisemos, então, o sentido e a extensão da afirmação deste filósofo, cujo ponto de partida também é a filosofia heideggeriana do *Dasein* (o Ser-aí ou a existência fática no mundo). O *Dasein* significa primeiramente ser-no-mundo enquanto aquele que está presente em todas as coisas e é capaz de desempenhar atitudes distintas de tudo o mais: aquele que é capaz de interrogar e interpretar o mundo.

Gadamer situa três estruturas existenciais fundantes do *Dasein*: a *Befindlichkeit*, a Compreensão-Interpretação e o Discurso. A primeira dessas estruturas – a *Befindlichkeit* – indica tanto o lugar no mundo quanto o humor frente à situação, ou seja, a percepção e a situacionalidade

do *Dasein* no mundo. A capacidade interativa e perceptiva frente ao real que se revela diante dos olhos age justamente à medida que propicia o desenrolar compreensivo e interpretativo no todo do mundo. Compreender o mundo não significa um ato inquiricional, ao contrário, implica uma capacidade receptiva da manifestação do mundo dado à percepção humana e uma atitude interpretativa dos dados ofertados à ação perceptiva. Somente à medida que interpreta e compreende o mundo, o *Dasein* mostra-se capaz de enunciar a verdade dessa percepção, e isso acontece no *Discurso*. A relação do ser-no-mundo é, antes de tudo, uma relação de percepção-situação, compreensão e interpretação, seguido da enunciação. Com isso, realiza-se o círculo hermenêutico como Gadamer o enuncia: “o círculo de compreensão e interpretação é a estrutura constitutiva central do ser-no-mundo que caracteriza o Ser-aí” (Vattimo, 2002, p. 112). Compreender e interpretar constituem o ato primário do *Dasein* enquanto ser situado no mundo (ser-no-mundo: *Befindlichkeit*). À medida que capta o mundo e o integra de forma compreensiva e interpretativa, o *Dasein* torna-se capaz de enunciar algo sobre a realidade. A expressão central da tese gadameriana situa-se entre vírgulas – *das verstanden werden kann* ou *que pode ser compreendido* – significa tudo aquilo que se dá no mundo enquanto ser ou como coisa passível de compreensão e interpretação pelo *Dasein*, tudo isso pode ser traduzido em discurso. A forma primária de acesso ao mundo não é a ontologia nem a linguagem, mas a hermenêutica, isto é, a capacidade compreensiva e interpretativa do mundo. Como via de acesso ao mundo, a hermenêutica faculta à existência um acesso privilegiado.

Enquanto compreende e interpreta, o *Dasein* realiza uma operação de recusa de objetivação e explicação do mundo. Acessar o mundo por uma via que não a *reificação* e *explicação* permite que todas as coisas se manifestem como elas são. Esse acesso abre a porta do mundo como,

constitutivamente, um fenômeno: um *phainesthai* ou aquilo que se mostra livre do controle e da inquirição humana. Deixar que o mundo se mostre antes de buscar *analisar* (decompor) ou *explicar* (arrancar da *plica* à força) permite um *mostrar* próximo à naturalidade do mundo. À medida que o mundo se mostra, ele não se encontra sujeito à reificação e determinação pelas categorias prévias da compreensão humana. Nesse sentido, há uma reversão da revolução copernicana de Kant – ele cria a necessidade do sujeito determinar conceitualmente o objeto – e se o sujeito deixa o mundo mostrar-se como fenômeno, epifania (*phainesthai*) e desvelamento, o mundo revela-se o lugar da complexidade do ser-no-mundo. Aquilo que se mostra não será aprisionado pelas determinações conceituais e objetivantes; antes, o que se mostra dá-se à compreensão e interpretação do *Dasein* que pode tão só enunciar o resultado do ato hermenêutico. Por isso, *o ser*, aquele que pode ser compreendido e interpretado pelo *Dasein*, *é linguagem*.

O ser-no-mundo traduzirá sua relação perceptiva e situacional mundana através do discurso, isto é, a enunciação não significará uma definição ou explicação do mundo, mas uma enunciação da experiência do mundo: uma experiência retórica, porque “...a linguagem não é tanto, ou antes de tudo, aquilo que o indivíduo fala, mas aquilo pelo que o indivíduo é falado” (Vattimo, 2002, p. 132). A capacidade discursiva do *Dasein* escapa das pretensões determinativas e objetivantes da realidade, por isso essa enunciação não será de cunho científico ou técnico, ou seja, reificante ou quantificante. Enunciar algo a partir da compreensão e interpretação do mundo é, antes de mais, enunciar-se enquanto parte da experiência do ser-no-mundo. A linguagem torna-se uma forma de exposição e participação do *Dasein* no todo da realidade mundana. Ela não é um dispositivo reificante, mas um veículo elocutório através do qual o próprio indivíduo é falado. Não se opera uma separação entre o ser-no-mundo e a

linguagem. Ela não se torna um instrumento de fala. À medida que *enuncia*, o ser-no-mundo fala-se, dá-se à compreensão alheia, torna-se um fenômeno na própria linguagem. Em miúdos, enquanto escrevemos ou lemos todas estas palavras, não estamos apenas operando códigos linguísticos. Ao contrário, escrever e ler são atos do ser-no-mundo que escreve-se ou manifesta-se linguisticamente e, enquanto lê, lemos e identificamo-nos ou não com o lido. A linguagem torna-se um espelho do ser-no-mundo. O fenômeno da linguagem manifesta mais que códigos linguísticos, porque ela, ao mesmo tempo, revela o ser enquanto algo comunicante e imerso na mundanidade.

Enquanto ser-de-linguagem, a experiência do ser-no-mundo é constitutivamente um ato comunicativo. O ser-no-mundo não comunica coisas nem estados mentais. À medida que emprega a linguagem, o ser-no-mundo comunica a si mesmo enquanto parte do fenômeno linguístico, por isso *o ser, que pode ser compreendido, é linguagem*. Praticar a linguagem escapa de todas as formas determinativas e objetivantes, porque a linguagem, no paradigma hermenêutico, escapa da pretensão reificante do mundo. O ser-no-mundo mostra-se enquanto evento de linguagem, por isso não opera uma autodeterminação ou auto-objetivação de si através da linguagem. O ser-no-mundo acessa a realidade enquanto grandeza puramente contemplativa ou como evento estético (Vattimo, 2002, p. 119-20):

Consciência estética, *aesthetisches Bewusstsein*, é o termo em que se resume a concepção que as filosofias neokantianas do início do século XX elaboraram da experiência estética. A qualidade estética de uma obra humana ou de uma coisa da natureza é o correlato de uma atitude deliberadamente assumida pela consciência, que se coloca ante a coisa numa posição não-teórica e não-prática, mas puramente contemplativa.

A consciência estética não refaz o mundo, mas permite um acesso diferenciado à sua realidade. Tal acesso escapa à determinação teórica e prática, a saber, epistemológica e técnica, porque permite uma interface diferenciada com o mundo. A consciência estética não se resume ao fato de elaborar ou captar experiências estéticas, mas de abrir-se à experiência de mundo não mais restrita apenas à ciência e à técnica, por isso experiência pós-moderna. A deslegitimação da ciência e da técnica propicia novas formas de acesso à realidade mundana que passa pelo ato consciencial, mas não meramente subjetivo. Esse acesso torna-se viável graças à possibilidade humana de acessar a natureza de outro modo, isto é, de forma *puramente contemplativa*. Enquanto os acessos científico e técnico operam através da objetivação e quantificação da natureza, a consciência estética prima pela percepção contemplativa. Essa possibilidade não se traduz em linguagem definitiva nem meramente analítica, mas primeiramente compreensiva e interpretativa: o acesso ao mundo acontece pela via hermenêutica. O sujeito sai da posição que lhe havia conferido a revolução copernicana de Kant e mergulha no universo do fenômeno, da epifania do mundo como algo que se mostra e merece ser contemplado. A nova forma compreensiva não se fundamenta nem procura um fundamento nas estruturas estáveis do ser, da ciência e da técnica, mas abre-se à experiência estética e renovadora da compreensão, a saber, a experiência da verticalidade do real sem fundamento nem determinação.

A consciência estética confronta o ser-no-mundo com a ausência de fundamento, por isso a abertura do mundo exige compreensão e interpretação antes que análise e explicação. A consciência estética pressupõe a capacidade e a radicalidade do sujeito que aceita confrontar-se com o abismo da realidade e a ausência completa de sentido e fundamento. “A pontualidade da consciência estética é o modo como o

sujeito vive o salto no *Ab-Grund* da sua mortalidade” (Vattimo, 2002, p. 124). Entregue ao limite da mortalidade, o ser-no-mundo depõe toda pretensão de determinação e assume o evento como a única experiência viável da verdade. O acontecimento ou evento (*Ereignis*) que se desvela diante da percepção estética torna-se a última palavra possível na compreensão do mundo e da participação no real. O que resta ao sujeito da experiência é a possibilidade de comunicá-la em forma de discurso, mas sem nenhuma pretensão de validade universal. Princípios de objetividade, utilidade, neutralidade, determinação técnica e epistêmica do conhecimento simplesmente não se justificam no universo hermenêutico, porque essas pretensões ainda ancoram-se nas estruturas metafísica, científica e tecnológica, isto é, na ilusão de determinar de forma empírico-matemática a realidade do mundo. Experienciar a verdade nessa forma equivale a permanecer dentro de uma epistemologia reificante do mundo. A possibilidade de uma compreensão hermenêutica da realidade depende da “consciência e pontualidade estética” (*Erlebnis*) que, em última instância, significa “substituir a noção de verdade como conformidade da proposição à coisa por uma noção mais abrangente, que se funda no conceito de *Erfahrung*, de experiência como modificação que o sujeito sofre quando encontra algo que tem de fato relevância para si” (Vattimo, 2002, p. 122).

A consciência estética exige uma *invenção da verdade-conhecimento* (*Erfahrung der Erkenntnis*). A expressão presente no início de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, de Nietzsche (1873), é retomada por Gadamer e Vattimo no sentido de exprimir a necessidade da *experimentação* do mundo e do *deixar-se afetar-modificar* pela experiência vivida, por isso a necessidade de uma consciência estética. O que está em curso na expressão da verdade como *Erfahrung* não é um conceito, mas uma forma de acesso à realidade. O sujeito deixa-se afetar pela realidade

em vez de buscar determiná-la conceitualmente. A medida da experimentação e modificação (*Erfahrung*) estabelece o limite da comunicação ou do discurso acerca do mundo. Comunicar a verdade deixa de ser uma tarefa de definição teórica e prática de conceitos para assumir a dimensão do discurso e da composição retórica da verdade no mundo. A linguagem integra o sujeito da comunicação bem como a realidade comunicada, ou seja, tanto o sujeito quanto a obra de arte estão no horizonte da discursividade, da linguagem capaz de enunciar e comunicar a *experimentação (Erfahrung)* da consciência estética (Vattimo, 2002, p. 134-5):

Em outras palavras, só porque a experiência do verdadeiro é experiência do pertencer à linguagem como lugar da mediação da existência na consciência comum viva, somente por isso também a arte é experiência de verdade. (...) O encontro com a obra de arte não é o encontro com uma verdade determinada – o que, de resto, explica as confusões em que se cai quando se procura explicar os “conteúdos da verdade” das obras –, mas sim, em última análise, a experiência de pertencermos, nós e a obra, àquele horizonte de consciência comum representado pela própria linguagem e pela tradição que nela tem prosseguimento.

Encontro, indeterminação e tradição constituem os polos da nova experiência da verdade no horizonte retórico. Sujeito e obra pertencem ao mesmo mundo e participam da mesma realidade que os engloba e integra dialogicamente. Ambos emergem de uma tradição que os precede: a composição da obra vem de uma escola e uma forma expressiva historicamente anterior, e o sujeito a encontra a partir de seu universo de significação, ou seja, dentro de determinada tradição em que foi educado. Nesse encontro, tanto a obra está disposta para o conhecimento quanto o sujeito reconhece-se no espelho da obra.

Pensemos em um romance: o leitor se vê e se reencontra no confronto com a leitura e dela decorrem atos e formas de pensamento completamente novos. A experiência da obra é cronologicamente datável, mas a densidade simplesmente escapa à capacidade de determinação discursiva do sujeito. Ele apenas comunica sua experiência a partir dos limites do discurso, porém não é capaz de determinar ou objetivar as implicações da obra em sua percepção. A obra age no sujeito não apenas como evento estético (*Erlebnis*), mas como um princípio de afetação e modificação (*Erfahrung*) da compreensão dessa consciência estética. À medida que o sujeito admite a impossibilidade de determinação da experiência da obra de arte, há uma abertura para uma nova experiência da verdade que não se deixa limitar por conceitos ontológicos, científicos ou técnico-quantitativos. A consciência estética encontra-se em um mundo para além dos limites determinantes da experiência, por isso a experiência da verdade na arte será pós-metafísica e pós-moderna.

As estruturas estáveis da realidade são abandonadas à medida que se reconhece a impossibilidade de determinação do mundo e de fundamentação última do real. Em uma palavra, saímos da metafísica, da ciência e da técnica como os limites da experiência moderna e entramos numa demarcação pós-metafísica e pós-moderna: abandonamos o ser como *Grund* (fundamento) e abrimo-nos à dimensão da fruição estética, cujo princípio depende da reformulação da possibilidade de conhecimento: a passagem do paradigma epistemológico ao estético. Inicialmente, a percepção filosófica parece impotente e incapaz de conviver reflexivamente sem uma experiência definitória da verdade, mas a mudança não apenas supera a compreensão de verdade enquanto conteúdo definicional quanto passa à noção de verdade enquanto fato experimental (*Erfahrung*). O acesso experimental à verdade não se faz de outra forma que por um acesso estético, pois somente uma consciência

estética mostra-se capaz de atuar para além dos limites da antiga metafísica, ciência e técnica modernas. A experiência pós-moderna da verdade não acontece se permanecermos no mesmo referencial teórico e normativo da modernidade. Experimentar a verdade para além da metafísica, da ciência e da técnica significa prioritariamente uma experiência estética (um encontro através da obra de arte) e retórica (uma possibilidade de discurso e comunicação livre de pretensões definitórias e determinativas). Gadamer apresentou o significado da experiência retórica em poucas palavras em seu *Kleine Schriften* e Vattimo fez sua essa expressão que merece atenta meditação se quisermos entender o sentido retórico da verdade (2002, p. 135):

A verdade hermenêutica, isto é, a experiência de verdade que a hermenêutica reivindica e que vê exemplificada na experiência da arte, é essencialmente retórica. (...) “Convencer e explicar sem poder apresentar provas são evidentemente o objetivo e a medida tanto da compreensão e da interpretação como da arte do discurso e da persuasão retórica.”

Referências

- Abreu, C. N. et alii. *Dependência de internet e de jogos eletrônicos: uma revisão*. In: *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 30(2), 2008, p. 156-167. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbp/v30n2/a14v30n2.pdf>> Acesso em 15.10.2019.
- Agamben, G. *Estado de exceção. Homo sacer II,1*. 2ª ed. Trad. I.D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- Agamben, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. H. Burigo. 2ª reimpr. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- Agamben, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. Trad. S. J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- Agostinho de Hipona. *Works: Christian Classics Ethereal Library*. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_actio_n=&co_autor=1042> Acesso em 21.11.2020.
- Albino, L. *Hannah Arendt: o terror como forma de governo*. In: Almeida Filho, A. e Barros, V.S.C. (orgs.), *Novo manual de ciência política*. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 2013.
- Arendt, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. M.B. Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- Arendt, H. *Origens do totalitarismo*. 5ª reimpr. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia de bolso, 2012.
- Aristófanes. *As nuvens*. Org. J. C. Baracat Jr. Cadernos de Tradução. Porto Alegre, nº 32, jan-jun, 2013, p. 1-98.
- Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. 4ª ed. Trad. L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

Aristóteles. *Metafísica* II. 2ª ed. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

Aristóteles. *Poética*. Trad. A.M. Valente. Lisboa: FCGulbenkian, 2008.

Aristotle. *Meteorologica*. Transl. W.E. Ross *et alii*. Oxford: Clarendon, 1931. Disponível em <<https://archive.org/details/workstranslatedio3arisuoft/page/n7>> Acesso em 27.9.2019.

Bacon, F. *Novum Organum*. Trad. J.A.R. Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Em latim disponível em <<https://www.thelatinlibrary.com/bacon/bacon.liberi.shtml>> Acesso em 6.8.2019.

Benjamin, W. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (primeira versão 1935/1936). In: *Obras escolhidas*, volume 1. Trad. S.P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Bentham, J. *The Panoptic Writings*. Ed. M. Bozovic. London: Verso, 1995. Disponível em <<https://cryptome.org/cartome/panopticon2.htm>> Acesso em 9.9.2019.

Big Data. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Big_data> Acesso em 12.8.2019.

Big Data. Disponível em <https://www.sas.com/pt_br/insights/big-data/what-is-big-data.html> Acesso em 12.8.2019.

Bolzani Filho, R. Imagens de Sócrates. *Kléos* nº 18, p. 11-31, 2014.

Brague, R. *A lei de Deus*. Trad. L.P. Souza. São Paulo: Loyola, 2009.

Brown, W. *Cidadania sacrificial*. Trad. J.B. Leão. Rio de Janeiro: Zazie, 2018. Disponível em <www.zazie.com.br> Acesso em 25.11.2020.

Burton, R. *The Anatomy of Melancholy*. London: Chatto and Windus, 1883. Disponível em <<http://www.exclassics.com>> Acesso em 10.10.2020.

Cícero, M. T. *Sobre a amizade*. Disponível em <<https://www.iep.utm.edu/>> Acesso em 20.9.2019.

Debord, G. *A sociedade do espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo*. 12. reimpr. Trad. E.S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

Debord, G. *A sociedade do espetáculo*. Trad. F. Alves e A. Monteiro. Lisboa: Antipáticas, 2005.

Descartes, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. F. Castilho. São Paulo: Unicamp, 2004.

Diels, H und Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band 1. Griechisch und Deutsche. Berlin: Wiedmannsche, 1960.

Domingues, I. *O intelectual público, a ética republicana e a fratura do éthos da ciência*. In: *Scientiae Studia*. Revista Latino-Americana de Filosofia e História da Ciência. São Paulo, v. 9, n. 3, p. 463-484, jul-set 2011.

Domingues, I. *O taylorismo acadêmico e a filosofia no Brasil: situação e tendências das publicações*. In: Domingues, I. e Carvalho, M. *Pesquisa e pós-graduação em filosofia no Brasil: debates ANPOF de políticas acadêmicas*. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 69-102.

Dostoiévski, F. *Os irmãos Karamázov*. Trad. H. Villas-Boas. São Paulo: M. Claret, 2020.

Dowbor, L. *A era do capital improdutivo*. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

Elders, F. (org.) *Natureza humana: justiça vs. poder: o debate entre Chomsky e Foucault*. Trad. F. Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

Elias, N. e Scotson, J.L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

Empoli, G. *Os engenheiros do caos*. Trad. A. Bloch. São Paulo: Vestígio, 2019.

Epicuro. *A filosofia e o seu objeto*. trad. A. Silva. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

Feyerabend, P. *Contra o método*. 2ª ed. Trad. C.A. Mortari. São Paulo: Unesp, 2011.

Fleming, G. *Hitler and the Final Solution*. Berkeley & Los Angeles, CA: University of California Press, 1987.

Foucault, M. *Nascimento de la biopolítica*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Foucault, M. *Segurança, território, população*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Foucault, M. *Vigiar e punir*. Trad. R. Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2011.

Gadamer, H.-G. *Verdade e método I*. Trad. F.P. Meuer. Petrópolis: Vozes e USF, 2004.

Guerreschi, C. *New addictions: as novas dependências*. Trad. B. Lemos e P.G.E.C. Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2007.

Habermas, J. *Conhecimento e interesse*. Trad. L. Repa. São Paulo: Unesp, 2014.

Habermas, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. A. Morão. Lisboa: 70, 2009.

Hegel, G.W.F. *Fé e saber*. Trad. O. Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

Hegel, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. O. Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Heidegger, M. *A origem da obra de arte*. Trad. M.C. Costa. Lisboa: 70, 1999.

Hobbes, T. *De Cive ou les fondements de la politique*. Trad. S. Sorbière. Paris: Sirey, 1981.

Hobbes, T. *Leviatã*. Trad. J.P. Monteiro e M.B.N. Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC). *O Brasil com baixa imunidade: Balanço do Orçamento Geral da União 2019*. Brasília: INESC, 2020. Disponível em <<https://www.inesc.org.br/obrasilcombaixaimunidade/?gclid=EA1aIQobChMI5rrN1pqZ7QIVBw-RCh2dvAoEEAAYASAAEgKLUfD BwE>> Acesso em 23.11.2020.

Jacobo, J. *Mapa da Violência 2012. Os novos padrões da violência homicida no Brasil*. São Paulo: Instituto Sangari, 2011.

Kant, I. *Crítica da razão pura*. 5ª ed. Trad. M.P. Santos e A.F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Kant, I. *Lógica*. Trad. F. Castilho. Campinas: Unicamp/EDUFU, 1998.

Kuhn, Th.S. *A estrutura das revoluções científicas*. 13ª ed. Trad. B.V. Boeira e N. Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2013.

Lasch, C. *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. 3ª ed. Trad. J.R. Martins Filho. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Leibniz, G. W. *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*. In: Die Philosophischen Schriften, Bund VI. Herausgegeben von C.I. Gerhardt. Hildesheim: Georg Olms, 1961.

Lima, I.R.S. *Sobre a maldição da liberdade de educar no Brasil*. In: Marques, L.A. *Contra Sócrates*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2019. Disponível em <<https://www.fundarfenix.com.br/contra-socrates>> Acesso em 21.11.2020.

Llamas, B. et alii. *Ancient mitochondrial DNA provides high-resolution time scale of the peopling of the Americas*. DOI: 10.1126/sciadv.1501385. Disponível em <<http://advances.sciencemag.org/content/2/4/e1501385>> Acesso em 29/12/2017.

Lopes, M.M.C. *Eichmann como modelo de obediência (não-pensar)*. In: Marques, L.A. *Contra Sócrates*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2019. Disponível em <<https://www.fundarfenix.com.br/contra-socrates>> Acesso em 30.11.2020.

Lyotard, J.-F. *A condição pós-moderna*. 6ª ed. Trad. R.C. Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

Maquiavel, N. *O Príncipe*. Ed. R.C. Mores. Disponível em <www.jahr.org> Acesso em 4.9.2019.

Marques, L.A. *A glória do ateísmo*. Porto Alegre: Fi, 2014. Disponível em <<https://www.editorafi.org/luciomarques>> Acesso em 21.11.2020.

Marques, L.A. *A lógica da necessidade*. Porto Alegre: Fi, 2018.

Marques, L.A. e Pereira, J.P.R. *Escritos sobre escravidão*. Porto Alegre: Fi, 2020.

Marques, L.A. e Silva, J.S.B. *A idolatria como operador político nas Américas*. In: Souza, R.T., Freitas, I.H., Pontel, E., Tauchen, J. e Perius, O. (orgs.) *A tentação ancestral: a questão histórico-cultural do tema da Idolatria ao longo dos séculos e sua relevância na contemporaneidade*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020. Disponível em <<https://www.fundarfenix.com.br/a-tentacao-ancestral>> Acesso em 30.11.2020.

Mbembe, A. *Necropolítica*. Trad. R. Santini. São Paulo: N-1, 2018.

Mbembe, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. R. Santini. São Paulo: N-1, 2018.

Montesquieu, C. S., Barão de. *O espírito das leis*. 2ª ed. Trad. C. Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Morin, E. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Trad. E. Jacobina. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

Morin, E. *Introdução ao pensamento complexo*. 3ª ed. Trad. E. Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2007.

Morin, E. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 2ª ed. rev. Trad. C.E.F. Silva e J. Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011.

Nietzsche, F. *Genealogía de la moral*. Trad. E. López Castellón. Madrid: Mateos, 1994.

Nietzsche, F. *O crepúsculo dos ídolos ou a filosofia a golpes de martelo*. Trad. E. Bini e M. Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.

Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2. ed. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Nietzsche, F. *Oeuvres I*. Trad. franc. P D'Iorio *et alii*. France: Gallimard, 2009.

Nietzsche, F. *Verdade e mentira no sentido extramoral*. Apresentação por N. C. Melo Sobrinho. In: *Revista Comun*. Rio de Janeiro. Vol. 6, nº 17, p. 5-23, jul./dez. 2001.

Nietzsche, F. *Vontade de potência*. Trad. M.S.P. Fernandes e F.J.D. Moraes. Petrópolis: Vozes, 2011.

Nussbaum, M. *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*. Trad. F. Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

Nussbaum, M.C. *Cultivating Humanity: a classical defense of reform in liberal education*. 7th print. USA: Harvard, 2003.

Peixoto, M.C.D. (orgs.) *A saúde dos antigos*. São Paulo: Loyola, 2009.

Platão. *A República*. Vol. 2: V-X. Trad. J. Ginsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

Platão. *Teeteto. Carta VII. Tutti gli scritti*. 3ª ed. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani, 2001.

Programa Escola Sem Partido. Disponível em <<https://www.programaescolasempartido.org/>> Acesso em 24/05/2019.

Rorty, R. e Engel, P. *Para que serve a verdade?* Tradução de A.C. Olivieri. São Paulo: Unesp, 2008.

Rothblatt, M. *Virtualmente humanos: as promessas e os perigos da imortalidade digital*. Trad. J. L. Camargo. São Paulo: Cultrix, 2016.

Schiller, B. *Algorithms Control Our Lives: Are They Benevolent Rulers or Evil Dictators?* Disponível em <<https://www.fastcompany.com/3068167/algorithms-control-our-lives-are-they-benevolent-rulers-or-evil-dictators>> Acesso em 17.8.2020.

Sennett, R. *A corrosão do caráter*. 14ª ed. Trad. M. Santarrita. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2009.

Sepúlveda, J.G. *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos*. Disponível em <<http://www.cervantesvirtual.com>> Acesso em 17/04/2015.

Snyder, T. *Terra negra: o holocausto como história e advertência*. Trad. D.M. Garshagen e R. Guerra. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

Soares, L.E. *Desmilitarizar: segurança pública e direitos humanos*. São Paulo: Boitempo, 2019.

Taylor, F.W. *Princípios de administração científica*. 8. ed. Trad. A.V. Ramos. São Paulo: Atlas, 1990.

Todorov, T. *A conquista da América: a questão do outro*. 3ª ed. Tradução de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Tomás de Aquino. *Questões discutidas sobre a verdade*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

Vattimo, G. *Adeus à verdade*. Trad. J.B. Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2016.

Vattimo, G. *O fim da modernidade*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Vaz, H.C.L. *O problema da filosofia no Brasil*. Revista *Síntese* nº 30 (1984) p. 11-25.

Veríssimo, É. *Incidente em Antares*. 20^a reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Vieira, A. *Sermões V*. Revisão e adaptação de F. Barros *et alii*. Erechim: Edelbra, 1998.

Zizek, S. *A visão em paralaxe*. Trad. M.B. Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org