

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC - SP

André Toledo Porto Alves

Logotopia: lugar da fala

Doutorado em Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais:

São Paulo

2021

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC - SP

André Toledo Porto Alves

Logotopia: lugar da fala

Doutorado em Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais:

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais sob orientação da Profa. Dra. Rosemary Segurado

São Paulo

2021

Banca Examinadora

Ao Professor Edison Nunes, que predica o magistério.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.”

À rosa, que orienta e mostra o sol na terra a cada dia, que dá à luz e também é Maria.

Ao que, no ocidente, é de som e é de silêncio, com quem aguardo, ao abrigo do perigo, em noites rupestres, o sol assegurado do oriente.

Aos que acenam ao guiar, angélico, na vastidão dos campos longos da clareira, mesmo quando a luz se esconde e o breu é que irradia.

À que é e ao que não é, autoria mimética do ser e do tempo, plena abertura do mundo e do sentido.

Aos de mesma hematografia, homologados pelo ser e pelo não-ser, autoridades que prescindem de soberania.

Às que compartilharam esta escritura de sangue em prosa fluida.

Aos dois mais lindos poeminhas que do aí escritos acenam para o lugar da fala.

Ao berbere do Oriente Médio, a quem não falta o mito, e à Medusa, que não o petrifica por manter-lhe a taça sempre cheia com os vinhos da sua terra.

Aos inúteis, que, por dispensarem a vida útil, se eternizam.

Aos úteis, para que estejam eternamente agradecidos.

RESUMO

É possível que nunca se tenha visto um momento histórico tão paradoxal quanto o presente. Pode-se dizer que o planeta nunca foi tão propício à vida humana, com crescente desenvolvimento técnico e científico em todas as áreas de conhecimento e de produção, especialmente àquelas diretamente ligadas à garantia da sobrevivência, diminuição da mortalidade infantil, diminuição da fome global, aumento da expectativa de vida, acesso cada vez mais amplo à educação e à saúde, acesso à informação e à comunicação, entre outros progressos que podem ser quantificados. Pode-se concordar que o processo de globalização, com a ampliação dos benefícios da democracia representativa e do capitalismo neoliberal, trouxe certas vantagens para a vida humana em geral e deu novos contornos ao que ficou conhecido como biopolítica. No entanto, os seres humanos não estão satisfeitos. E isto se manifesta no crescente número de protestos e manifestações ao redor do mundo nos últimos anos. A revolta é generalizada e não há um padrão definido entre os manifestantes nem entre os alvos das manifestações, do que pode se presumir que os protestos são contra a própria política. Se a política for entendida de forma abrangente como o modo de ser do humano no mundo e no sentido e, assim, como a própria relação que se estabelece entre o sentido e o mundo, entre a fala e o lugar, então é preciso entender que o que se chama de crise de representação manifesta algo muito mais perigoso para o humano do que a mera insatisfação e a mera desconfiança mútuas entre os representantes e os representados. Na verdade, é na própria valorização da vida e do progresso técnico e científico que o humano se aliena progressivamente de sua própria humanidade. O mundo e o sentido são privados do humano quando a ação e o pensamento são abandonados ao plano do mero fazer e do mero calcular que simplesmente funcionam. Mas isso se dá numa longa história do abandono do sentido do ser em direção à atualidade do sujeito. É preciso entender, então, que, nas relações da verdade, o que está em jogo é o mundo e o que está em questão é o sentido.

Palavras-chave: democracia, representação, neoliberalismo, biopolítica, lugar, fala.

ABSTRACT

It is possible that never before has a historical moment been quite so paradoxical as the present. The planet has never been more conducive to human life, with increasing technical and scientific development in all areas of knowledge and production; especially those directly linked to ensuring survival, reducing child mortality, decreasing global hunger, increased life expectancy, increasingly broad access to education and health, access to information and communication are among other progress that can be quantified. It is well known that the globalisation process – with the expansion of the benefits of representative democracy and neoliberal capitalism – brought certain advantages to human life in general and gave new outlines to what became known as biopolitics. However, human beings are never satisfied. This is manifested in the growing number of protests and demonstrations around the world in recent years. The revolt is widespread and there is no definite pattern among the demonstrators or among the targets of the demonstrations, so it can be assumed that the protests are against politics itself. If politics is widely understood as the human way of being in the world and in the meaning and, therefore, as the very relationship that is established between the meaning and the world, between speech and place, then it is necessary to understand what is called “a crisis of representation” is something far more dangerous for the human than mere dissatisfaction and mere mutual distrust between representatives and those represented. Actually, it is in the very valorisation of life and technical and scientific progress that the human is progressively alienated from their own humanity. Both the world and meaning are deprived of human when action and thought are abandoned to the plan of mere making and mere reckoning that are simply functional. But this happens in a long history of abandonment of meaning of being towards the subject's actuality. It is therefore necessary to understand, that in the relations of truth, what is at play is the world and what is in question is the meaning.

Keywords: democracy, representation, neoliberalism, biopolitics, place, speech.

Sumário

Prólogo	1
I – Sintomas.....	47
1 – Formas jurídico-institucionais.....	49
2 – Fórmulas psico-socio-econômicas.....	71
II – O Sintoma e o Problema.....	112
III – Problemas.....	141
1 – Parábola.....	142
2 – História.....	151
3 – Orientação.....	217
Epílogo.....	260
Bibliografia.....	292

PRÓLOGO

Ele que o abismo viu, o fundamento da terra,
Seus caminhos conheceu, ele sábio em tudo,
Gilgámesh que o abismo viu, o fundamento da terra,
Seus caminhos conheceu, ele sábio em tudo

Epopéia de Gilgámesh

Prólogo, esta *fala princípio*, é preciso que aqui seja homologado, que recolha no mesmo o próprio epílogo, esta *fala fim*. Desse modo, é que se pode *homologar* que este *prólogo* se coloca *adiante* e *sobre*. É o seu lugar o princípio, de aqui e de agora, e que este *instante da presença* já seja *adiante*. Ele não se adianta, ele *é adiante*. Enquanto *epílogo*, seu lugar também é o fim, de lá e de antes, e que esta *presença do instante* já seja *sobre*. Ele não se coloca sobre, ele *é sobre*. Prólogo e epílogo, então, são na homologia. *Adiante* e *sobre* são o *mesmo*. São, portanto, homologados no mesmo *lugar*. Não se pode enganar, porém, na facilidade com que o *adiante* e o *sobre* podem ser deslocados para outro lugar, o *além*. Imagens em palavras e palavras em imagens, uma fórmula tão antiga, de matéria e forma *no mundo* e de matéria e forma *no sentido*, quanto antiga é a humanidade. Tão fácil que uma se desconecte da outra, de matéria repetida na forma da novidade ou de matéria nova na forma da repetição, sempre a criar um disjuntivo que demande o conectivo *ou* – aqui ou lá, neste ou naquele mundo, se revezam na primazia de um ou outro sentido. Portanto, não se trata de criar uma *alternativa*; mas uma *homologia*. Estar *adiante* e *sobre* não é estar *além*, mas é, precisamente, estar *em*. Neste *sentido*, é o *lugar* em que se está no *mundo*.

Somente neste *lugar* é que se pode estar disposto *adiante* do e *sobre* o problema, ou seja, *no problema*. E daí é que se pode perguntar *no problema* e libertar a *questão* no sentido, e, assim, libertar o *jogo* no mundo, a partir de seu fundamento. Que cada coisa no mundo e cada palavra no sentido tem princípio e fim. Que é preciso saber *onde* e *quando* se coloca o princípio do princípio e o fim do fim. E na política não é diferente.

Portanto, que se principie do fim, que se coloque primeiramente o problema a partir do *sintoma* (σύμπτωμα – *sýmptōma*), que, em sua etimologia, é um acontecimento conjunto, o que decai junto. Neste sentido, é prudente tomar, a princípio, o acontecimento do qual os humanos sentem se apropriar na atualidade, o que decai no fim, para posteriormente poder se perguntar: *junto a que?*

Desse modo, não se pode negar que o século XXI é vivenciado por uma instabilidade política e um aumento significativo de protestos de ordem planetária. Uma pesquisa da Universidade de Columbia¹ demonstra que, a despeito da vagueza, da eventual falta de depuração e de sentido político e de linguagem, alguma coisa está corrompida e as pessoas *sentem* e começam a *direcionar* a seu modo. O estudo analisou 843 protestos em 84 países, o que significa 90% da população do planeta, entre janeiro de 2006 e julho de 2013. Algo de fundamental importância neste estudo demonstra que uma das principais demandas, dentre os protestos, corresponde justamente à falta de legitimidade dos governos e das instituições, traduzida no que se convencionou em chamar de *crise de representação*. Não há confiança nos atores políticos, sejam de direita ou esquerda, e nos governos, ditos autoritários ou democráticos.

Nos últimos anos não só o número de protestos aumentou e se espalhou globalmente, como também aumentou a quantidade de pessoas que protestam, além

¹http://policydialogue.org/files/publications/World_Protests_2006-2013-Complete_and_Final_4282014.pdf

de que, em termos qualitativos, estas estão mais diversificadas. Há, portanto, no mínimo uma insatisfação de ordem planetária.

Além da situação fática demonstrada pela pesquisa em questão, é possível notar uma preocupação das autoridades intelectuais e políticas, tal como mostrado no “apelo”, com o sugestivo nome *O mundo não tem mais tempo a perder*², escrito por membros do *Collegium International* e entregue ao então Secretário-Geral da ONU, Ban Ki-moon. Tal “apelo”, conforme já demonstrado por seu subtítulo, é “por uma governança mundial, solidária e responsável”. Certamente, os signatários entendem que a humanidade está ameaçada e a ameaça decorre de suas próprias ações, mas haveria que acrescentar, também, de seus próprios pensamentos. Tal acréscimo é importante, vez que, por vezes, as *autoridades* se colocam *além* do problema, justamente por serem os próprios *representantes* do pensamento e da ação, de onde supostamente jamais poderia decorrer a ameaça. A proposta é por uma mudança urgente nas formas atuais de agir no mundo. Não obstante, o “apelo” se funda na “mundialização” de um modelo que também sofre com os protestos, uma vez que estes atingiram também as chamadas modernas democracias representativas.

No debate teórico atual é possível notar duas perspectivas acerca da situação, que se colocam enquanto uma análise *formal* e uma análise *material*. Ambas partem de uma cisão do que se entende por democracia liberal. A primeira seria a perspectiva de uma possível crise das *formas jurídico-institucionais*, mediante a qual se estabelece a organização da ordem legal e política, e a segunda a de uma crise das *fórmulas psico-socio-econômicas*, mediante a qual se realiza a organização da produção e da reprodução. Basicamente, dizem respeito, respectivamente, às democracias representativas e ao capitalismo neoliberal, sendo que ambos constituíram, já a partir do século XVIII, as promessas de realização dos anseios de *liberdade* e *igualdade* da humanidade, com o sempiterno risco de se tornarem a realização do anseio também

² GOLDMAN, Sacha (Coord.). *O mundo não tem mais tempo a perder: apelo por uma governança mundial solidária e responsável*.

humano de *liberdade* e *uniformidade*. De alguma maneira, a democracia representativa se tornou a formalização do modelo de governo *próprio* no espaço *comum* e o capitalismo neoliberal se tornou a materialização do modelo de domínio *privado* no espaço *público*. E neste movimento, parece que os seres humanos passaram a consumir o binômio menos nobre de seus anseios. Curiosamente, essas categorias irmanadas, cada vez mais interiorizadas nas relações humanas, parecem gerar uma espécie de luta secularizada entre o *bem* e o *mal*. Assim, todas as relações políticas, isto é, todas as relações entre as possibilidades abertas no trato entre os humanos são ocultadas, resolvidas como numa fórmula mágica, a cartilha do bem e do mal reconfigurada para um tempo em que um e outro foram *esvaziados* e, simultaneamente, *totalizados*. É preciso promover a democracia e é preciso conter o capitalismo, a qualquer custo, ainda que este seja a própria democracia. Ou, ao contrário, é preciso promover o capitalismo e conter a democracia.

Não obstante, ambos confluem e consagram o movimento e a mudança a partir da última década do século passado, que se chamou de *globalização*, com a derrota do governo totalitário comunista da antiga União Soviética³ e, por conseguinte, a espacialização global do governo democrático capitalista dos Estados Unidos. Conforme é possível notar na evidência do próprio nome destas superpotências, o que estava em jogo era o modelo de *unidade* que se tornaria planetário, ainda que, obviamente, a vitória na disputa sobre o modelo por parte de uma não tenha implicado na extinção das ocorrências da outra⁴. É possível compreender estes modelos de

³ É preciso pontuar que o caráter totalitário, determinado historiograficamente, foi gradativamente diminuindo após a morte de Stálin.

⁴ Não é possível saber se tal fato aconteceria no caso contrário, isto é, no caso em que a União Soviética teria se sagrado vitoriosa. A despeito de não ser o escopo deste trabalho meditar sobre tal probabilidade, levar o pensamento a este não acontecimento poderia ser surpreendentemente proveitoso a fim de compreender o próprio acontecimento. Talvez, o não aniquilamento da matéria da forma soviética de unidade decorra da distinção entre os dois conceitos que determinavam os respectivos modelos. Por um lado, o sujeito individualizado da democracia capitalista toma seu modelo unitário da esfera privada, a saber, o monopólio, entendido aqui não somente como exclusividade de venda ou de compra de um

unidade, de uma maneira geral, mediante as relações estabelecidas entre o *próprio* e o *comum* e entre o *privado* e o *público*. Pela democracia capitalista o comum é tomado pelo próprio e o público pelo privado, enquanto que no totalitarismo comunista ocorria o contrário, isto é, o próprio era tomado pelo comum e o privado pelo público. Quando aqui se diz tomado, quer-se dizer que a esfera própria de cada um destes conceitos e acontecimentos é tomada por inteira pela outra, sendo que no primeiro caso isto ocorre de maneira formal e no segundo de maneira material.

Assim, na democracia capitalista, a forma do comum é tomada pela matéria do próprio e a forma do público é tomada pela matéria do privado, enquanto que no totalitarismo comunista, a matéria do próprio é tomada pela forma do comum e a matéria do privado é tomada pela forma do público. No limite, admitindo-se todos os eventuais equívocos que tal asserção possa conter, no primeiro caso a propriedade privada toma o Estado e este se torna de alguma forma propriedade e, no segundo, o Estado, por meio de uma burocracia estatal partidária, toma a propriedade privada e, por sua vez, torna-se proprietário. Nos dois casos, portanto, o comum e o público se perdem e não mais se reconhecem ainda que chamados pelo nome. Por esta razão é que este *totaliza* e aquela *esvazia*. Entretanto, o vazio é sempre passível de ser preenchido por algo, inclusive de ser preenchido *totalmente*.

Considera-se, em geral, por determinação da atualidade, as Revoluções do século XVIII. Como diz Luciano Canfora, “o passado que ainda divide” ou o “passado

produto, mas como exclusividade de domínio por parte de uma nação sobre todas as relações de gerenciamento, de mercado e de guerra. Por outro lado, o sujeito coletivizado do totalitarismo comunista toma o seu modelo unitário da esfera pública, a saber, a hegemonia, entendida aqui não somente como exclusividade de liderança, mas no sentido gramsciano, como exclusividade de controle por parte de uma organização política sobre todas as relações de produção e reprodução do ser humano, afetivas, ideológicas e materiais. É curioso notar que, ao contrário do que poderia sugerir a distinção entre os sujeitos individual e coletivo, é no modelo comunista, e não no capitalista, que o poder é exercido de forma personalista. Não obstante, as distinções que outrora eram claras, atualmente parecem obscurecidas.

sentido como ainda vivo”, cujo ponto inicial é móvel, mas que por vezes, “porém, imobiliza-se, por assim dizer, em determinados eventos, que têm a capacidade de remanescer como ponto de partida, apesar do estender-se natural do tempo.”⁵ Aí Canfora identifica a Revolução Francesa que “encerra, como em um microcosmo antecipatório, nos 25 anos que vão da Bastilha ao Congresso de Viena, num breve espaço, toda a irresoluta história posterior.”⁶ E nesta história também se encontra o comunismo soviético, cujo fracasso, “precisamente por causa da duração da experiência, produz consequências teóricas de longuíssimo alcance.”⁷ Desse modo, o livro de Canfora, escrito logo após os ataques de 11 de setembro, coloca a globalização, ou seja, o período após a queda da URSS, como um novo Congresso de Viena, uma nova Restauração:

Após anos, quando ela (Revolução Francesa) já parecia não só concluída mas também sepultada e *condenada*, pouco a pouco foi sendo desenvolvido, num período de tempo bem mais longo, de quase duzentos anos, novamente todo o ciclo, em seu tempo contido naqueles 25 anos. Até a queda da URSS, que iniciou um novo e muito mais sanguinário, ao que parece, “Congresso de Viena”. Contudo, se os problemas apresentados à época estão ainda abertos (e não vejo quem poderia negá-los diante do espetáculo de desigualdade crescente que o planeta sofre dia a dia), coloca-se a questão à qual se aludiu pouco antes, isto é, se acaso já não esteja em movimento um novo “ciclo”, talvez muito mais longo e ainda traumático, que se alimente justamente da virulência e dos rangidos dessa nova e armadíssima Restauração, iniciada há apenas uma década. Um ciclo do qual ninguém pode imaginar, além da duração, a ferocidade. Nessa visão, totalmente hipotética, mas não inconsciente, da fecunda “impureza” da

⁵ CANFORA, Luciano. *Crítica da retórica democrática*, pp. 110-1.

⁶ *Ibidem*, p. 111.

⁷ *Ibidem*, p. 107.

História, a reta e o círculo se unem, numa espiral jamais tautológica.⁸

De alguma forma, o capitalismo e o comunismo foram considerados enquanto verdades que se encontravam em luta. Uma luta de princípios e de práticas que ainda hoje povoa o imaginário das manifestações e dos protestos, principalmente nos países ocidentais, cujo modelo último parece ser o famigerado maio de 68, uma vez que a maior insatisfação parecer advir dos setores sociais que mais têm capacidade de autossatisfação, ao menos materialmente. Em muitos casos, no entanto, como ocorrido nos protestos de 2013 no Brasil, os manifestantes saíram às ruas lado a lado, direita e esquerda, progressistas e conservadores, democratas e neoliberais, “anticomunistas” e “antifascistas”. O *sentimento* de insatisfação era o mesmo, mas a *direção* à satisfação era outra. Ademais, a bipolarização que se apresentou após uma limitada depuração de direcionamentos parece se constituir mais pela determinação do inimigo do que pela criação de laços de amizade, o que coloca, sem qualquer cuidado, dois grandes blocos a partir dos quais se pode, de um lado ou de outro, determinar-se enquanto *anti*. O interessante é que boa parte dos que são etiquetados como comunistas assim não se julgam e, de fato, não o são, o mesmo ocorrendo com aqueles etiquetados de fascistas. Entretanto, mesmo com o incômodo que cada lado parece demonstrar com o rótulo que recebe, não parece de modo algum incomodado em rotular o outro, de molde que cada um deles pode representar bem o outro, mas sua própria representação também é feita somente a partir do outro. De qualquer modo, o inimigo, comum e primeiro, aparentemente foi a própria política e seus representantes.

Manuel Castells, em seu pequeno livro⁹, coloca alguns pontos interessantes quando “fala das causas e consequências da ruptura entre cidadãos e governos e da

⁸ *Ibidem*, p. 111.

⁹ Castells, como bom sociólogo que é, utiliza-se, ainda, de dados mais recentes (até 2017) de pesquisas acerca da “ruptura” entre governantes e governados. O “compêndio estatístico de fontes confiáveis”

mãe de todas as crises: a crise da democracia liberal, que havia representado a tábua de salvação para superar naufrágios históricos de guerras e violência.”¹⁰ O próprio termo democracia liberal já contém em si a crise, não somente entre a democracia e o liberalismo que a constituem, mas principalmente em relação à própria política, uma vez que, no decorrer do século XIX, estes termos constitutivos passaram a exteriorizar seu caráter político no Estado, para interiorizá-lo no social e no econômico.

Assim, de alguma forma, a democracia passava a se constituir como a sociedade contra o Estado e o liberalismo como a economia contra o Estado, inobstante este nunca poder ter sido abandonado nem pela sociedade nem pela economia. Isto se deu também a partir de uma ideia de liberdade, transfigurada na autodeterminação do povo e na autorregulação dos mercados, enfim, na autonomia da sociedade civil-burguesa diante do Estado, fundada, outrossim, na liberdade individual. Desse modo, o Estado deixou de ser um fim constituinte, um acabamento da comunidade política, para se tornar um mero instrumento para as finalidades sociais e econômicas, com a garantia racional e calculada da vida em sua forma mais básica. Cada vez parcelas maiores das populações dos Estados passaram a participar do *ambiente* socioeconômico burguês e, também, a participar de sua *cultura*. Mas mal se pode tomar nota das contradições desta *pólis* ampliada, que aqui se coloca como o Estado burguês, e já se enredou no processo de globalização em direção a uma suposta e equivocada *cosmópolis*. Tal ampliação, no entanto, é apenas quantitativa, é mensurável pela população e pela dimensão territorial, ao passo que o sentido da *pólis*, a cada momento, cai por terra. Ganha-se a Terra e o cálculo, mas perde-se o mundo e o sentido. Como diz Castells:

A essa crise de representação de interesses se une uma crise identitária como resultante da globalização. Quanto menos

encontra-se no site da editora espanhola, mas também da editora brasileira: www.zahar.com.br/livro/ruptura.

¹⁰ CASTELLS, Manuel. *Ruptura: a crise da democracia liberal*, p. 10.

controle as pessoas têm sobre o mercado e sobre seu Estado, mais se recolhem numa identidade própria que não possa ser dissolvida pela vertigem dos fluxos globais. Refugiam-se em sua nação, em seu território, em seu deus. Enquanto as elites triunfantes da globalização se proclamam cidadãs do mundo, amplos setores sociais se entrincheiram nos espaços culturais nos quais se reconhecem e nos quais seu valor depende de sua comunidade, e não de sua conta bancária. À fratura social se une a fratura cultural. O desprezo das elites pelo medo das pessoas de saírem daquilo que é local sem garantias de proteção se transforma em humilhação. E aí se aninham os germões da xenofobia e da intolerância. Com a suspeita crescente de que os políticos se ocupam do mundo, mas não das pessoas. A identidade política dos cidadãos, construída a partir do Estado, vai sendo substituída por identidades culturais diversas, portadoras de sentido para além da política.¹¹

Canfora também dá seu testemunho:

De fato, nos dias atuais, é uma oligarquia de poucas pessoas que detém a riqueza mundial. Segundo o célebre economista Jeremy Rifkin, apenas 366 pessoas detêm 40% da riqueza de todo o planeta. Os explorados, porém, que são bilhões, estão dispersos e divididos, para empregar, uma célebre hendíade oitocentista. Isso depende, como já foi dito, de vários fatores: geográficos, culturais, religiosos, raciais, etc., mas também – e não menos – da volta em grande estilo e em escala mundial de dependências do tipo escravista. Os poderosos são unidos e “internacionalistas”, prontos para enfrentar, por meio dos governos considerados “democratas”, que estão ao seu serviço, qualquer emergência; os

¹¹ *Ibidem*, pp. 19-20.

outros não dispõem mais nem de uma coligação internacional, nem de partido, nem de perspectiva.¹²

Entretanto, ainda que de fato haja um abismo crescente em termos de concentração de renda, a crise política atual é difícil de ser compreendida a partir da fórmula explorador-explorado, exploradores globalizados e explorados regionalizados, vez que a democracia e o capitalismo trouxeram grandes benefícios também aos explorados, à medida que foram sendo incorporados gradativamente à sociedade civil-burguesa e à sua “cultura”, tornando-se, também, consumidores globais. A melhora nas condições de vida em termos planetários nos últimos dois séculos e meio, ainda que ocorrida desigualmente entre as diversas sociedades e os diversos países, é bastante significativa e também devidamente registrada. O livro do médico sueco Hans Rosling, escrito principalmente durante seu último ano de vida, 2017, já em sua introdução, por meio de um pequeno questionário sobre as condições de vida da população global, a fim de demonstrar o desconhecimento mais ou menos geral sobre os *fatos*, mostra a grande melhora pela qual a humanidade passa, ainda mais no brevíssimo período das últimas duas décadas, sendo que a população que vive sob extrema pobreza diminuiu pela metade.¹³ Também é possível resumir tais condições nas palavras do economista Jeffrey Sachs:

Nossa geração é herdeira de dois séculos e meio de progresso econômico. Podemos vislumbrar de forma realista um mundo sem extrema pobreza até o ano 2025, porque o progresso tecnológico nos permite atender às necessidades humanas básicas em uma escala global e alcançar uma margem acima das necessidades básicas sem precedentes na história. O progresso tecnológico foi alimentado pelas revoluções em curso da ciência básica e

¹² CANFORA, Luciano. *Crítica da retórica democrática*, p. 106.

¹³ ROSLING, Hans. *Factfulness: ten reasons we're wrong about the world – and why things are better than you think*, n.p..

disseminado pelo poder dos mercados globais e pelos investimentos públicos em saúde, educação e infraestrutura. Notavelmente, ao contrário da visão sombria de Thomas Malthus, podemos realizar tudo isso com uma população mundial oito vezes maior do que em 1750.¹⁴

A própria explosão demográfica dos últimos dois séculos e meio é uma evidência da melhora nas condições materiais da vida. Porém, ao invés de um otimismo, parece que tal situação acabou por alimentar ainda mais o *nihilismo*, que paradoxalmente surge da segurança e do conforto dos *últimos homens* (*letzten Menschen*) que “inventaram a felicidade”¹⁵, e que Nietzsche apontava como a determinação da época e buscava superar na emergência extemporânea do *super-homem* (*Übermensch*). No fim do século XIX e princípio do século XX, no entanto, estes últimos homens, constituídos em massa, também inventaram a forma representativa para o reconhecimento de sua dignidade na ação coletiva, para também se sentirem “primeiros homens”, *princeps*. E esta invenção não foi mais bem colocada senão por Gramsci:

O príncipe moderno, o mito-príncipe não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto, só pode ser um organismo; um elemento de sociedade complexo no qual já tenha início a

¹⁴ SACHS, Jeffrey D.. *The end of poverty: economic possibilities of our time*, p. 347. No original: “Our generation is heir to two and a half centuries of economic progress. We can realistically envision a world without extreme poverty by the year 2025 because technological progress enables us to meet basic human needs on a global scale and to achieve a margin above basic needs unprecedented in history. The technological progress has been fueled by the ongoing revolutions of basic science and spread by the power of global markets and public investments in health, education, and infrastructure. Remarkably, contrary to the dark vision of Thomas Malthus, we can accomplish all of this with a world population that is eight times larger than in 1750.”

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*, p. 18. No original: “‘Wir haben das Glück erfunden’ – sagen der letzten Menschen und blinzeln.”

concretização de uma vontade coletiva reconhecida e afirmada parcialmente na ação. Esse organismo já é dado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político, a primeira célula em que se resumem os germes da vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais.¹⁶

É bastante interessante, deste ponto de vista, a crítica gramsciana ao individualismo do super-homem nietzscheano. Gramsci diz ser preciso saber, acerca dos admiradores de Nietzsche, se suas concepções "super-humanas" têm "genuína origem nietzscheana" e, assim, encontram-se na esfera da "alta cultura", ou se têm "origens muito mais modestas" e, assim, relacionam-se com a "literatura de folhetim"¹⁷. Isto porque, segundo Gramsci, Nietzsche teria sido influenciado pelo romance folhetinesco francês e, em boa medida, o super-humano teria por "modelo e origem 'doutrinal' o... *Conde de Monte-Cristo* de A. Dumas."¹⁸ "Monte-Cristo trazido para a política, certamente é pitoresco: a luta contra os 'inimigos' pessoais do Monte-Cristo."¹⁹ Ora, Edmond Dantès é aquele que encarna a vítima e o vingador, o *humilhado* que vive para alcançar a sua *justiça*. Dantès não é um explorado, ele não tem *utilidade* para um

¹⁶ GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*, v. III, p. 1558. No original: "Il moderno principe, il mito-principe non può essere una persona reale, un individuo concreto, può essere solo un organismo; un elemento di società complesso nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermatasi parzialmente nell'azione. Questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico, la prima cellula in cui si riassumono dei germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali."

¹⁷ *Ibidem*, p. 1657. No original: "Ogni volta che ci si imbatte in qualche ammiratore del Nietzsche, è opportuno ricercare se le sue concezioni «superumane», contro la morale convenzionale ecc. ecc., sono di genuina origine nicciana, sono cioè il prodotto di una elaborazione di pensiero da porsi nella sfera della «alta cultura», oppure hanno origini molto più modeste, per esempio sono connesse alla letteratura d'appendice."

¹⁸ *Ibidem*. No original: "In ogni modo pare si possa dire che molta se dicente superumanità nicciana ha solo come modello e origine 'dottrinale' il... *Conte di Montecristo* di A. Dumas."

¹⁹ *Ibidem*, p. 1658. No original: "Montecristo portato nella politica, è certo pittoresco: la lotta contro i 'nemici' personali del Montecristo."

explorador, mas é um oprimido que é *inutilizado* pelo opressor, abate-lhe o peso que o empurra contra a terra, o *húmus*. Mas Monte-Cristo não é nenhum último homem, porém são os últimos homens que, na atualidade, *desejam* ser Monte-Cristo, vítimas e vingadores. São os explorados; e não os oprimidos. Quando a “alta cultura” se torna folhetinesca, com a ampliação da sociedade civil-burguesa, do *social* e do *cultural*, muitos candidatos a Dantès, sentindo-se *humilhados*, tornam-se *soberbos*. A consciência de luta por *justiça social* também se transforma em luta por *vingança pessoal*. Nenhum partido político, portanto, é capaz de abarcar uma tal vontade, que já não pode se encontrar em um sujeito coletivo, mas que se localiza no sujeito individual, e que, não obstante, como diz Gramsci, tende a se tornar universal e total,

Desse modo, a crise de representação talvez não se dê em função da enorme desigualdade entre os polos da sociedade, como Castells e Canfora parecem sugerir, mas, ao contrário, da igualdade dos setores médios. Como o próprio Canfora mostra, as “previsões mais confiáveis indicam que ‘os operários de fábrica’ foram reduzidos a 15% de toda a força de trabalho, no Ocidente ‘rico’, no decorrer de poucas décadas.”²⁰ E isto ocorre pela *deslocalização industrial*, que leva as indústrias para países com incentivos fiscais e mão-de-obra barata, mas principalmente pela *automação*. Neste movimento, também, pode-se contar com o aumento de escolaridade e com o deslocamento gradativo dos trabalhos manuais para os trabalhos mais intelectualizados, o que se diz, atualmente, *trabalho imaterial*, cuja principal característica talvez seja sua natureza comunicacional em rede.

Conforme Castells: “A partir do ano 2000 perderam-se 7 milhões de empregos industriais, enquanto se acrescentavam 25 milhões nos serviços.”²¹ É de se pensar que, mesmo que toda a riqueza do planeta fosse distribuída igualitariamente entre todos os habitantes, ainda assim, poderia se esperar uma crise de representação, pois a questão não se traduz em termos materiais. Os verdadeiramente miseráveis são

²⁰ CANFORA, Luciano. *Crítica da retórica democrática*, p. 105.

²¹ CASTELLS, Manuel. *Ruptura: a crise da democracia liberal*, p. 49.

incapazes até de se manifestar e de protestar, eles apenas podem fugir, como ocorre atualmente, por exemplo, nos êxodos da Venezuela e da Síria. Estas grandes migrações são de oprimidos e não de explorados. Como bem disse Hannah Arendt:

Os homens das primeiras revoluções, embora soubessem muito bem que a libertação tinha de preceder a liberdade, ainda ignoravam o fato de que tal libertação significava mais que libertação política do poder absoluto e despótico; que estar livre para a liberdade significava, antes de tudo, estar livre não apenas do medo, mas também da necessidade.²²

Em outro momento, também, ela diz:

Pois nenhuma revolução, não importa o quanto tenha escancarado os portões para as massas dos pobres, jamais foi iniciada por eles, assim como nenhuma revolução, não importa quão geral o descontentamento e mesmo a conspiração possam ter sido em um determinado país, jamais foi o resultado de uma sedição.²³

Desse modo, poder-se-ia pensar, então, que a crise de representação, com o crescente número de protestos e manifestações, decorreria, ao menos nas democracias liberais, desta liberdade para ser livre, uma vez que nelas, em geral, boa parte da população já teria condições de libertação do medo e da necessidade e, assim, estariam livres para serem livres na ação pública. De certa maneira isto é

²² ARENDT, Hannah. *Liberdade para ser livre*, p. 32.

²³ *Idem*. *On revolution*, p. 115. No original: "For no revolution, no matter how wide it may have opened the gates to the masses of the poor, was ever started by them, just as no revolution, no matter how widespread discontent and even conspiracy may have been in a given country, was ever the result of sedition."

verdade, uma vez que a ampliação da sociedade e da cultura burguesas levam ao aumento do interesse na política, mas de modo algum, na atualidade, é traduzido para a liberdade na ação pública. A liberdade é tomada por uma liberdade de escolha entre alternativas que devem ser oferecidas como produto na esfera pública. E aí se encontram partidos, programas políticos e os próprios políticos, que se tornam, assim, descartáveis se não for satisfeito o *gosto* do consumidor, cujo critério é a utilidade imediata para a *urgência da vida*. Entretanto, a vida, em sua imensidão, acaba por ser reduzida à vida exclusiva do sujeito, o qual, porém, a estipula como medida para a vida em geral. De algum modo, a crise de representação é mesmo formulada na relação explorador-explorado, uma simples variante da fórmula dialética hegeliana do senhor e do servo, por meio da qual se estabelecem os primeiros movimentos em direção à autoconsciência de si na luta pelo reconhecimento. Desta maneira, sintomaticamente, a topologia ocidental é levada ao asseguramento e à autocerteza da *existência* do sujeito mediante sua *atualidade*, sua luta de vida e morte por prestígio, pela prova experimental de sua própria vida.

Assim, talvez seja possível pensar que a crise de representação não se dê simplesmente por uma luta contra a exploração, ainda menos contra a opressão, mas, afinal, a favor da exploração, uma vez que esta relação garante a certeza de ser no *mundo* do sujeito e a luta que ela implica lhe garante a certeza de ser no *sentido*. Desta feita, o sujeito sente que ainda *serve* para alguma coisa ou para alguém, ao contrário daqueles que vão gradualmente sendo substituídos no decorrer do desenvolvimento técnico e científico. O conhecido livro de Francis Fukuyama publicado logo após a queda do muro de Berlim, apesar das inúmeras interpretações equivocadas que lhe atribuíram um angelismo otimista em apontar a democracia liberal como o fim da história, ainda é capaz de tocar o problema, justamente ao confrontar a democracia liberal com os pensamentos de Hegel (o fim da história) e de Nietzsche (o último homem):

Enquanto não tenhamos, por enquanto, que compartilhar o ódio de Nietzsche pela democracia liberal, podemos fazer uso de seus *insights* concernentes à difícil relação entre democracia e o desejo de reconhecimento. Isto é, na medida em que a democracia liberal tiver sucesso em purgar a *megalotimia* da vida, substituindo-a pelo consumo racional, nós nos tornaremos os últimos homens. Mas os seres humanos vão se rebelar contra este pensamento. Isto é, eles se rebelarão contra a ideia de serem membros indiferenciados de um estado universal e homogêneo, cada um o mesmo que o outro, não importando para onde no globo se vá. Eles vão querer ser cidadãos ao invés de *bourgeois*, a achar a vida de escravidão sem senhor – a vida de consumo racional – por fim, *entediante*. Eles vão querer ter ideais pelos quais viver e morrer, mesmo que os maiores ideais tenham sido substancialmente realizados aqui na terra, e eles vão querer arriscar suas vidas, mesmo que o sistema estatal internacional tenha logrado em abolir a possibilidade de guerra. *Esta é a "contradição" que a democracia liberal ainda não resolveu.*²⁴

Ora, a cisão dos termos constitutivos da democracia liberal, na luta de vida e morte entre democracia e neoliberalismo, é completamente sintomática. O livro de Fukuyama, ao realizar a referida confrontação, ajuda a entender, em seus termos, esta

²⁴ FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*, p. 314. No original: "While we do not, for now, have to share Nietzsche's hatred of liberal democracy, we can make use of his insights concerning the uneasy relationship between democracy and the desire for recognition. That is, to the extent that liberal democracy is successful at purging *megalothymia* from life and substituting for it rational consumption, we will become last men. But human beings will rebel at this thought. That is, they will rebel at the idea of being undifferentiated members of a universal and homogeneous state, each the same as the other no matter where on the globe one goes. They will want to be citizens rather than *bourgeois*, finding the life of masterless slavery—the life of rational consumption—in the end, *boring*. They will want to have ideals by which to live and die, even if the largest ideals have been substantively realized here on earth, and they will want to risk their lives even if the international state system has succeeded in abolishing the possibility of war. *This is the "contradiction" that liberal democracy has not yet solved.*"

cisão sintomática, enquanto a luta entre *megalotimia*, o reconhecimento de distinção e superioridade, e *isotimia*, o reconhecimento de igualdade. Inobstante, a *megalotimia* do sujeito neoliberal é *totalizada* em uma ilusão, envolvida em seus critérios de meritocracia e empreendedorismo de si, enquanto que seus defensores, em boa parte, são constituídos por sujeitos medianos, que, no desejo de autodeterminação econômica, acabarão, provavelmente, por serem os maiores prejudicados. Por sua vez, a *isotimia* do sujeito democrático é *esvaziada* em um ideal, envolto nos critérios de dignidade e soberania popular, enquanto que seus defensores, em boa parte, são constituídos por sujeitos distintos, que, no desejo de autodeterminação sociocultural, acabarão, provavelmente, por prejudicar justamente aqueles que já são os maiores prejudicados, os oprimidos, vez que sua luta é pela exploração, e se possível pela inversão desta relação, e não contra a opressão. Quando se tem a autodeterminação do sujeito, e a luta da sociedade e da economia contra o Estado se consuma, não se pode mais reconhecer o explorador, então os últimos homens deverão ir novamente em busca de sua felicidade e dizer “Inventamos a infelicidade”.

O sentido e o mundo que os sujeitos demandam da política que exteriorizaram no Estado acabam por privá-los cada vez mais de sentido e de mundo, vez que o sentido de suas vidas no mundo somente é possível ser concedido pelo Estado na forma de exploração. Além de que lhes impõem, em sua topologia, a escolha alternativa *sob o* e *atrás do* sintoma que também lhes privam da decisão homológica *sobre o* e *adiante do* problema. O sujeito liberado, isto é, estando superada as demandas do medo e da necessidade, encontra-se na situação de querer-se livre, isto é, de querer superar as demandas da vontade. Entretanto, se suas vontades se mantêm no plano material, ele passa a ser aprisionado em uma lógica materialista das ocupações e dos desejos e se encontra em um momento hegeliano em que, caso o sujeito dê o próximo passo em direção à autoconsciência de si, como certeza de si, ele se verá transcendido pelo Espírito Absoluto, o que colocaria em questão o próprio estatuto de sua liberdade, haja vista que este é colocado como o progresso já

determinado que, assim, é incapaz de progredir. A história é finda e providencial, apenas que, em vez do Deus cristão, tem-se a Razão enquanto fator de individuação.

Parte do drama contemporâneo pode ser entendido pela própria mecânica a que, tanto no plano do pensamento quanto no plano da ação, pensadores e agentes submetem as relações do humano com o sentido e com o mundo, isto é, a maneira pela qual o sujeito se priva do sentido e do mundo e, enfim, do próprio pensamento e da própria ação, o que pode ser constatado na análise de algumas das mais influentes teorias políticas atuais. A democracia e o capitalismo são tomados sintomaticamente como as alternativas possíveis para a decisão política, enquanto que do interior do sintoma não se pode ver o problema. As relações humanas, justamente por obra humana, pela determinação da atualidade do sujeito, como por ilusionismo, vale-se sempre da acessibilidade imediata do visível, em que tudo vira o próprio sujeito. Assim, cria-se a ilusão de autonomia, mediante uma autorrepresentação e uma autodominação, em suma, uma delirante e onírica autogovernança, que transforma todo o público em privado, ao mesmo tempo em que se perde todo o privado no público. É justamente a fala, o comum, e o lugar, o próprio, que aí são privados e, principalmente, o lugar da fala. De qualquer modo, perde-se o horizonte do que, afinal, está em *jogo* e em *questão*.

Há, pois, que interrogar não apenas sobre os instrumentos básicos do tipo de governo que se tem atualmente, como partidos políticos e sistemas de escolha de representantes, apresentados nas *formas jurídico-institucionais*, nem apenas sobre as relações de exploração e domínio entre senhores e servos, apresentadas nas *fórmulas psico-socio-econômicas*. Talvez isto ocorra porque cada uma destas análises se atente de maneira diversa à história, porém possuam algo em comum, a saber, é possível que estejam se atentando à história de forma que somente se possa perceber a cicatriz que eventualmente se consegue com uma sutura superficial, mas que não se possa perceber a ferida que permanece aberta sob a epiderme.

Assim, apesar das análises formal e material, das formas *jurídico-institucionais* e das fórmulas *psico-socio-econômicas* poderem perceber muito bem os sintomas, sob a forma das mais diversas crises, e ainda que, em razão de algumas primorosas análises dos sintomas, seja possível entrever o problema, ocorre que, não apenas a ação, mas o próprio pensamento acaba por ser sintomático e, dessa forma, constitui-se como mais uma parte fragmentada e superficial do problema. Afinal, chegou-se ao presente humano, na forma em que ele agora se apresenta, não apenas pelas ações, mas também pelos pensamentos. Toda esta mundanidade do tempo e do espaço humanos é de fato espantosa e parece intangível e inapreensível, o que de fato o é, porém, neste caso, é preciso se atentar aos acontecimentos fundados sob a égide da durabilidade e da permanência, algo deveras dificultado na contemporaneidade do eterno *progresso*, cujas características essenciais são a descartabilidade e o desperdício, inclusive e principalmente do tempo e da linguagem.

Não se trata, no entanto, de uma periodização histórica nos moldes da historiografia mais tradicional e escolar, mesmo porque, numa tremenda falta de criatividade, acabou por decretar o fim da história. Segundo tal taxonomia do tempo humano, após a Revolução Francesa, a humanidade acabou por entrar no tempo do *sempre* e também do *nunca*, a Idade Contemporânea. Talvez haja alguma direção nisso, cujos méritos de forma alguma podem ser creditados à habilidade mesma de classificação, porém a própria qualidade sintomática de uma tal sistematização pode mostrar o que de certa maneira caracteriza o contemporâneo, o sintoma não só da modernidade, mas de toda a história ocidental, que topologicamente é sempre vista pela perspectiva do sintoma, da atualidade do sujeito. Talvez o derradeiro ato fundador da humanidade, o Iluminismo e as revoluções do século XVIII, tenha privado por um longo período ainda a própria possibilidade de fundar e constituir, ainda que a sua bandeira seja no sentido do sempre novo, uma fundação de modo constante, a ideia de revolução permanente, movimento e mudança incessantes, eterna atualização. Mesmo porque o que se perdeu na história foi o próprio fundamento.

Ora, o que pretende fundar sempre, não pode fundar nunca. Tudo se torna simplesmente contemporâneo, o que não deixa de ser de fato, mas quando este se torna uma categoria, a contemporaneidade, o tempo é planificado, tudo cabe neste plano, o velho e o novo, entretanto estes perdem suas dimensões próprias, vez que elas são tomadas pela formalização atemporal do tempo. Por esta razão é que se pode falar no fim, ou melhor, do fim. E a modernidade é a Idade do Fim, o fim de Deus, o fim da história, o fim da arte, o fim da filosofia, o fim do homem. Não se poderia esperar que também não se pudesse falar no fim da política. Também deste fato deriva a dificuldade da atividade do pensamento atual em consumir o seu fim, pois ou a contemporaneidade jamais foi moderna²⁵ ou ainda é moderna, dentro de algum determinado tipo, reflexiva²⁶, líquida²⁷ etc, ou, ademais, já não é mais moderna, que é a forma mais usual de se atestar a incapacidade fundadora da contemporaneidade, com a engenhosa expressão *pós-modernidade*²⁸.

Portanto, se a pretensão é compreender de que se tratam as diversas crises nomeadas na atualidade, é preciso entender de que se trata a crise em si, a qual, a princípio, não é nada senão o momento em que se abrem as possibilidades de *cisão* e de *decisão*, as possibilidades de encontro com o fundamento, de criar e de constituir, bem como de destruir e destituir. É preciso, no entanto, que não se tome o sintoma pelo problema, ainda que o fenômeno sintomático possa, por si, aparentar todo o problema, pois é de sua própria natureza a possibilidade tanto de encobrir quanto de desencobrir. Diante da vastidão de possibilidades, a decisão é a possibilidade mesma de abertura da história, o tempo que se descobre a partir do próprio tempo e, assim, é

²⁵ Cf. LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

²⁶ Cf. GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. *A Reinvenção da Política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva*. In: *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*.

²⁷ Para este tipo de modernidade ver os livros de Zygmunt Bauman.

²⁸ Cf. LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

capaz de manter sua própria cisão, seu intervalo, o quase e o talvez de sua própria indeterminação, independente das determinações do sujeito humano e de sua atualidade, ao mesmo tempo em que é a medida imensurável que integra toda a sua possibilidade e assim é tomada de propriedade, em contrariedade à escolhas funcionais entre alternativas pelas quais se determina precisamente a não decisão, pela soldadura superficial da cisão, pela mitigação dos efeitos sintomáticos, que, mesmo assim, acaba, por vezes, sendo percebida como o mais alto grau decisório, ou porque toma a forma do bem ou porque é tomada pela matéria do poder. Por ambas maneiras atuam, no processo de globalização, a democracia, que se quer como a matéria da representação, e o neoliberalismo, que se quer como a forma do que se convencionou chamar de biopolítica. Neste querer de completude entre forma e matéria é que se consuma o vazio e o total, na topologia ocidental, na atualidade do sujeito.

Assim, a exigência se torna a repetição da fórmula do sempre novo, sem que se possa repetir a essência da novidade, cujo fim não poderia ser outro senão a essência do humano, como acabamento a partir e no sentido de seu fundamento, o ser. Peter Sloterdijk, que, inclusive, é um dos signatários do “apelo” anteriormente mencionado, mas que, entretanto, não se ocupou com a mera “mundialização” de um modelo, valendo-se também da ideia nietzscheana de último homem, compreendeu a atualidade do seguinte modo:

Para a autopercepção da sociedade isso produz consequências quase imprevisíveis; uma sociedade do Novo e Último se vê como uma forma sem substância – um campo com um número inquantificável de vetores múltiplos. Nele o futuro quase não pode ser determinado pela valoração do existente. Por isso, as novas gerações herdarão e legarão algo diferente do mundo tradicional; do antigo se assumem menos qualidades do que quantidades, mais chances de partida do que virtudes concretas; nos espólios, pergunta-se nove vezes quanto e somente uma vez o quê. Testamentos se transformam em dar-com-os-ombros – quem já acredita que no futuro viverão aqueles que têm e fazem o melhor?

Em toda parte, nomes estão prestes a tornar-se ruído e fumaça – ou marcas de produtos.²⁹

Herdar e legar, eis um binômio fundamental. Fundamental porque funda no tempo, mais precisamente, na atualidade (*actualitas*) e é o *lugar* da possibilidade do fundamento do ato (*actus*). A autopercepção, a que Sloterdijk se refere, envolve a todos, ainda que em diferentes gradações. As heranças e os legados são, então, de alguma forma individuais e coletivos e possuem os ônus e os bônus dos quais ninguém, verdadeiramente, pode se desincumbir, no entanto, pela ordem da qualidade, a história pode ser compreendida, a herança é necessária e o legado é transmitido, mas, pela ordem da quantidade, a história é ignorada, a herança é voluntária e o legado é findo. A ideia de *progresso*, na qual tanto a democracia quanto o neoliberalismo se assentam, não permite qualquer forma de *regresso*, a não ser em seu próprio propósito, como na notória expressão de Lênin em que seria preciso “dar um passo atrás para dar dois à frente”, a qual curiosamente foi proferida no contexto da NEP, a nova política econômica por ele implantada, cuja expressão assim elaborada justificaria um *retrocesso* com a tomada de medidas capitalistas para o desenvolvimento da economia soviética. Dessa forma, é possível notar que o *progresso* não é uma propriedade da democracia liberal, mas da modernidade como um todo, podendo ser ocupado com os mais diversos conteúdos. Assim que Simone Goyard-Fabre pode fazer o seguinte apontamento:

Esse requisitório contra a democracia é o mesmo que é pronunciado contra a “modernidade”, acusada de proceder de uma “razão instrumental”, para a qual a legitimidade da política e do direito decorre – dizem – de considerações de oportunidade e de eficácia. Portanto, quando, dados esses considerandos, acusa-se a democracia de ser apenas uma utopia intelectual e favorecer, mesmo sem saber, consequências nihilistas, o motivo profundo do

²⁹ SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*, pp. 89-90.

ato de acusação reside no fato de que forma política, tipo de sociedade ou estado de espírito, ela está carregada em sua lógica interna, dos próprios pecados da “modernidade”.³⁰

Pois bem, para a autora tal julgamento é superficial. Para ela, a condição ambivalente da democracia não decorre da condição própria da modernidade, mas de uma gravidade mais ampla, inscrita na natureza humana e, assim, a sua condição, enquanto constructo, decorre da própria imperfectibilidade humana, uma vez que, para ela, “não há (e não pode haver) diferença entre as democracias antigas e as democracias modernas e contemporâneas.”³¹ Deste modo, “a crise de que padecem, em escala planetária, as democracias contemporâneas não é acidentalmente conjuntural, mas essencial.”³² Ora, a despeito de Goyard-Fabre ampliar a noção de democracia ao acontecimento humano, sua noção fica restrita em razão de seu kantismo um tanto deslocado, como se a democracia fosse a única expressão da *Ideia de liberdade* e como se a *Razão* pudesse sustentá-la, acompanhando, outrossim, o pensamento de Hans Kelsen. Trata-se de uma obra de fôlego e de grande erudição, em que se demonstra todas as ambiguidades da democracia, acompanhada por grandes pensadores, entusiastas ou críticos, bem como se percebe e se reconhece onde reside a falha, ou melhor, a falta, no âmago da democracia moderna, isto é, a ausência do fundamento do seu ato fundador. Não obstante, há um pequeno equívoco em sua compreensão da questão fundamental, que gera um enorme equívoco em sua incompreensão do que constitui mesmo o ato fundador. Isto é exposto na seguinte passagem:

O problema que assim se coloca é grave, pois diz respeito a uma das “questões fundamentais” que conformam a própria “base” da política. Com efeito, em nossa época, esta repugna a só

³⁰ GOYARD-FABRE, Simone. *O que é democracia?*, p. 346-7.

³¹ *Ibidem*, p. 347.

³² *Ibidem*, p. 348.

reconhecer como válido um “pensamento único”. Cientistas políticos, juristas e filósofos concordam em ver na pluralidade, que é, como tão bem disseram Hannah Arendt e Carl Schmitt, “a lei da Terra”, o critério que nenhuma organização política aceitável ousaria desafiar.³³

A autora já havia anteriormente dito que “a democracia está envolta numa aura mágica como se devesse possuir uma dimensão planetária e ser a ‘lei da Terra’ (*Nomos der Erde*), e são muitos os que crêem que ela já o é.”³⁴ Dois pequenos detalhes não permitem uma tal interpretação, que, ademais, leva ao desvio do problema diante do qual a própria autora se colocou. O primeiro diz respeito a Hannah Arendt, pois a autora, em trecho anterior de seu livro, faz menção a um pensamento de Arendt, em que, segundo ela, a “uniformização democrática na verdade erode a pluralidade humana que é o fato fundador da política.”³⁵ Ora, não se pode confundir *fato* com *ato*. A pluralidade humana, de fato, é a base em que se faz necessária e possível a política e, neste sentido, é aí que reside sua potência (δύναμις – *dýnamis*)³⁶, mas simplesmente porque a política somente pode ser humana e a humanidade somente pode ser plural. Mas esta também é a potência da guerra. E deve-se entender a colocação arendtiana no contexto político da uniformização democrática e no seu potencial totalitário. Como poderia, então, um fato estranho às virtudes da ação

³³ *Ibidem*, p. 301.

³⁴ GOYARD-FABRE, Simone. *O que é democracia?*, p. 03.

³⁵ *Ibidem*, p. 270.

³⁶ É preciso lembrar que a potência do fazer (ποιεῖν – *poieîn*) e do padecer (πάσχειν – *páskhein*) é uma (μία – *mía*), mas também é outra na medida em que está no agente (ἐν τῷ ποιοῦντι) e no paciente (ἐν τῷ πάσχοντι), assim se lê em Aristóteles (*Met.* IX, 1046a 19-30. In: ARISTÓTELES. *Metafísica*, p. 396-7). Como se sabe, o que concerne à predicação ontológica aristotélica é a busca da causa (αἰτία – *aitía*) e do princípio (ἀρχή – *arkhè*), ou causas e princípios, dada toda multiplicidade dos modos de significá-los, que se dá também em relação às causas e aos princípios do movimento e da mudança e, assim, além dos famosos gêneros categoriais de qualidade, quantidade etc, o ser se diz também em termos de potência (δύναμις – *dýnamis*) e de ato (ἐνέργεια – *enérgeia*).

humana ser “a lei da Terra”? Para Hannah Arendt, o fundamento não reside no fato fundamental, mas no ato fundamental em que o fato pode ser estabelecido e garantido, ou seja, é uma questão de *autoria*, mais precisamente, de *autoridade* (*auctoritas*). Por isto que a crise no mundo, para ela, é primordialmente política e o *declínio do Ocidente* consiste “no declínio da trindade Romana da religião, tradição e autoridade, com o concomitante enfraquecimento das fundações especificamente romanas da esfera política (...)”³⁷.

Por sua vez, o segundo detalhe diz respeito a Carl Schmitt e a seu livro *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum europaeum* (O *nomos* da Terra no direito das gentes do *jus publicum europaeum*), em que, primeiramente, é explicitada a inadequação da tradução de *nomos* por lei, “que deve ser evitada a todo custo”³⁸, ou mesmo por norma ou, ainda, por qualquer classificação regulatória e estatutária e seus contrapontos como usos e costumes. De fato, basta observar no título do livro que a palavra não é traduzida, bem como o autor dedica o primeiro capítulo de sua obra a expender o significado de *nomos*, a fim de afastá-lo principalmente das confusões legalistas do positivismo normativista. Portanto, a única explicação plausível para que uma teórica do cabedal de Goyard-Fabre não tenha se atentado a este detalhe, pequeno no significante, mas enorme no significado, decorra de sua adesão conceitual ao positivismo normativo do kantismo-kelseniano.

Da mesma maneira, de forma alguma a pluralidade humana, em Carl Schmitt, pode ser tomada pelo *nomos* da Terra, ainda que por uma interpretação muito

³⁷ ARENDT, Hannah. *What is authority?* In: *Between past and future*, p. 140. No original: “For if I am right in suspecting that the crisis of the present world is primarily political, and that the famous ‘decline of the West’ consists primarily in the decline of the Roma trinity of religion, tradition, and authority, with the concomitant undermining of the specifically Roman foundations of the political realm, then the revolutions of the modern age appear like gigantic attempts to repair these foundations, to renew the broken thread of tradition, and to restore, through founding new political bodies, what for so many centuries had endowed the affairs of men with some measure of dignity and greatness.”

³⁸ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, p. 68.

equivocada possa parecer, já que, em certo momento, faz referência a uma passagem na qual Heródoto “fala justamente da diversidade de costumes e hábitos dos diversos povos”³⁹, concluindo com a expressão *nomos basileus* de Píndaro. Segundo Schmitt, “o recinto, o cercamento (*Hegung*) e a localização sacra, que estão contidos na palavra *nomos*, expressam justamente as ordenações que partem e diferenciam (...)”⁴⁰. Entretanto, em seguida, desfaz o possível equívoco e explica que enquanto esta palavra fundamental, em Píndaro e em Heráclito, continuar sendo tomada nos termos do dever-ser “e – segundo o modo de pensar de um sistema de legalidade positivista – for traduzida para o alemão pela palavra *Gesetz* (lei), toda controvérsia em torno de sua interpretação continuará a ser inútil e toda perspicácia filológica será infrutífera”⁴¹. Assim como em Hannah Arendt, o fato não pode ser confundido com o ato e Carl Schmitt é bastante claro em definir *nomos* enquanto “ato originário constituinte e ordenador do espaço.”⁴²

Portanto, o equívoco em que recai Goyard-Fabre é ele mesmo fundamental e ocorre de ser este erro o *ato fundamental desfundante* da modernidade, o ato possível de sua própria impossibilidade. Assim como *nomos* não pode ser lei, a autoridade (*auctoritas*) também não pode ser poder (*potestas*). *Nomos* e *auctoritas* se encontram fora dos limites do Estado Legal moderno, porém, em razão dele ser entendido enquanto *sujeito*, com sua própria *vontade de saber e de poder*, vigiar e punir, não se pode esperar que admita qualquer externalidade, ele se torna a externalidade colocada diante da sociedade e da economia. Foi a subjetivação do Estado Constitucional, em função da razão moderna, que criou um sistema fechado incapaz de se reportar a qualquer outra coisa senão a si mesmo, a criar a ilusão de uma ideia de autonomia e autodeterminação, numa circular de *soberania*, que desde Hobbes tomou o lugar próprio da autoridade, na tentativa de sustentar-se apenas por uma autorização

³⁹ *Ibidem*, p. 77.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 78.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

advinda do próprio poder material, a multidão, e pelo consentimento das vontades de seus sujeitos. Quando esta circular se quebra, em função da sociedade e da economia, da materialidade do poder, passam a exigir total autonomia e soberania diante de sua forma, fica claro que não se pode mais haver autoridade e, assim, o poder se totaliza no domínio da vida material e a representação se esvazia. Mas esta é uma determinação moderna que apenas se radicaliza diante da atualidade.

O caso de Goyard-Fabre é exemplar, vez que demonstra a dimensão e a gravidade do problema, haja vista uma grande teórica não poder concluir o problema, apesar de ter chegado a tocá-lo, mas, ao contrário, ter sido concluída por ele. E neste sentido, também, é que não pode fazer a distinção que é própria da modernidade e que não reside nas formas jurídico-institucionais do governo nem na materialidade das fórmulas psico-socio-econômicas, vez que estas configuram apenas o sintoma, o que decai junto. Porque a novidade da modernidade decorre do fato não de haver uma materialidade humana distinta, mas, de gradativamente, num processo de imanentização radical, esta matéria perder sua forma e seu fundamento, portanto, ser privada de sua própria humanidade. Neste sentido, interessante observar a leitura tomista da predicação ontológica de Aristóteles:

Assim, portanto, é patente que este nome homem (*homo*) e este nome humanidade (*humanitas*) significam a essência do homem, mas de modo diverso, como foi dito: porque este nome homem a significa como um todo, na medida em que não prescinde da designação da matéria, mas a contém implícita e indistintamente, como foi dito que o gênero contém a diferença; assim, este nome homem é predicado dos indivíduos. Mas, este nome humanidade a significa como parte, porque não contém na sua significação senão aquilo que pertence ao homem na medida em que é

homem e prescinde de toda designação da matéria; daí não ser predicado dos homens individuais.⁴³

A despeito da, por si só, complicada noção de essência, a sua utilização tomista traz uma complicação a mais, vez que a palavra grega οὐσία (*ousía*), em termos aristotélicos, foi traduzida para o latim por *essentia*, conforme Cícero, e por *substantia*, conforme Boécio. Assim, *essência* também traduziria a expressão τὸ τί ἦν εἶναι (*tò tí ên eînai*), a despeito de haver a expressão latina correlata *quod quid erat* esse, que significa, literalmente, *aquilo que algo era ser*. Assim, é possível observar porque *essência*, para Tomás de Aquino, também é designada por quididade (*quiditatis*), como ele próprio diz que os filósofos anteriores a transformaram. Não obstante, ele também diz que *ousía* entre os gregos é o mesmo que *essência* para eles. Ora, Aristóteles, principalmente no livro VII da sua *Metafísica* (*Met.* 1028b 33 – 1032^a),⁴⁴ mostra que a οὐσία pode ser falada de vários modos, mas principalmente em quatro, dentre os quais, a *essência*, entendida como τὸ τί ἦν εἶναι, é apenas uma deles, sendo os outros o universal (καθόλου – *kathóλου*), o gênero (γένος – *génos*) e o subjacente (ὑποκείμενον – *hypokeímenon*). Assim, τὸ τί ἦν εἶναι se diz οὐσία do particular (ἐκάστου – *hekástou*) – *Met.* VII, 1031a, 18 –, e de modo que o *lógos* de um particular seja uma definição (ὁρισμός – *horismós*) – *Met.* VII, 1030a, 06-07 –, sendo que o *lógos* próprio de τὸ τί ἦν εἶναι é a própria definição – *Met.* VII, 1031a, 11-14. Dessa maneira, a essencialização depende de um movimento próprio de determinação pela linguagem e, por esta razão, que a quididade também depende da adequação da palavra com a coisa (*est hoc quod*

⁴³ S. THOMAE DE AQUINO. *De ente et essentia*. In: *Opera omnia*, tomus XLIII, p. 373. No original: *Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diuersimode, ut dictum est: quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non precipit designationem materie sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo predicatur hoc nomen homo de indiuiduis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo, et precipit omnem designationem; unde de indiuiduis hominis non predicatur.*

⁴⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, p. 290-311.

significatur per diffinitionem indicantem quid est res), cuja formulação, assim feita, será desconstruída por Heidegger.

De modo geral, *homo* e *humanitas*, portanto, significam a essência do humano, mas a significam de maneiras distintas, isto é, pode-se dizer que o primeiro nome se diz da essência material do humano e o segundo da essência formal, entretanto, não se trata de uma separação do que é inseparável, mas antes de uma distinção do modo. Dessa forma, a definição *homo* deve considerar a matéria, não a de um indivíduo particular, mas a do humano como um todo e de modo indeterminado e, por isso, não diz somente da matéria, mas também da forma, como um todo, na medida em que a forma humana não subsiste fora da matéria, sendo que, assim, coloca o que é comum a todos os humanos. *Humanitas*, por sua vez, não diz respeito à matéria, mas à parte imaterial do humano, isto é, para Tomás de Aquino, à alma e ao intelecto, o que define o humano como *animal rationale*, entretanto, ainda que se diga como parte, é a forma que se diz sobre o todo, é propriamente a “forma do todo” (*forma totius*) ou, ainda, “uma forma que é um todo” (*forma que est totum*)⁴⁵ e, assim, parte da diferença e não do gênero. Isto porque, “pela forma que é ato da matéria, a matéria é feita ente em ato e este algo.”⁴⁶ Pois que na parte imaterial, da substância simples, não se encontram matéria e forma, mas potência e ato (*potentia et actus*), de modo que a inteligência “esteja em potência com respeito ao ser que recebe de Deus; e esse ser é recebido pelo modo de ato.”⁴⁷

Não se poderia esperar, ademais, que o ato fundador, em Tomás de Aquino, fosse outro senão o ato divino, porém, não é isto que importa no momento. Tampouco importa se se concorda ou se discorda da leitura tomista, seja pelo modo de

⁴⁵ S. THOMAE DE AQUINO. *De ente et essentia*. In: *Opera omnia*, tomus XLIII, p. 373.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 370. No original: *Per formam enim, que est actus materie, matéria efficitur ens actu et hoc aliquid (...)*

⁴⁷ *Ibidem*, p. 377. No original: *(...) ergo oportet quod ipsa quidditas uel forma que est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus.*

determinação da causa primeira, seja pela própria determinação desta causa, que ao final convergem de qualquer maneira. O que aqui se coloca como importante, porém, é a noção de *humanidade*, uma vez que, existente no e pelo intelecto, vale dizer na e pela *ratio*, nela se encontram a *potência* (δύναμις – *dýnamis*) e o *ato* (ἐνέργεια – *enérgeia*), enquanto sua possibilidade. Assim, também, é necessário que se encontre a impotência (ἀδυναμία – *adynamía*) ou mesmo o *impossível* (ἀδύνατον – *adýnaton*), enquanto privação (στέρησις – *stéresis*) contrária. E das coisas que se diz que há falta ou privação, se diz das que não tem, por força ou violência, o que teriam por natureza, assim como diz Aristóteles (*Met.* IX, 1046a 35-6)⁴⁸, isto quer dizer o que naturalmente deveria ou poderia ocorrer, mas não ocorre. Daí, não é difícil concluir o que, pelas considerações tomistas, significaria o fim de Deus, determinado por Hegel e decretado por Nietzsche, pois, assim, não decorreria a impossibilidade ou a impotência como privação de potência, mas a impossibilidade de atualização, do ato mesmo, não podendo haver nada capaz de articular as potências particulares. Entretanto, subtraindo-se da aporia divina, podemos notar que subsiste ainda a relação entre a razão e a humanidade, pois, se a essência é dada pela definição e se a essência, de alguma forma, é a própria definição neste caso, ou, que seja, o ato de definição, constitui-se, assim, uma relação necessária. Onde podemos novamente nos socorrer de Aristóteles (*Met.* IX, 1047b 29-30) acerca das relações entre o possível e o impossível, visto “que se A é possível em determinado tempo e de determinado modo, também B é possível necessariamente no mesmo tempo e do mesmo modo.”⁴⁹

Dessa maneira, somente seria possível compreender a humanidade como uma universalidade, seja mediante a ideia de uma natureza humana seja mediante a ideia do progresso humano, ambas planificadoras. Curiosamente, estas duas noções antitéticas, paradoxalmente confluem, sendo que se comportam contrariamente ante o princípio de movimento e de mudança: uma elimina o movimento e a mudança e a outra elimina o princípio. Certamente já se escutou que é da natureza humana o

⁴⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, p. 396.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 407.

progresso, quando não ela própria. De qualquer maneira, dentro destas ideias, por força de sua própria qualidade, fica muito difícil perceber o princípio do movimento e da mudança, pelo qual todas as coisas estão submetidas à geração e à corrupção. Somente por este sentido é que podemos compreender que, para Goyard-Fabre, todas as democracias “repousam sobre o mesmo princípio antropológico intangível”⁵⁰, bem como a democracia “está inscrita na essência da humanidade.”⁵¹

É de se notar como o que outrora era essência, a humanidade, agora carece de sua própria essência e se apresenta como se uma coisa previamente dada. Talvez disto decorra, pelas relações de possibilidade e impossibilidade da lógica aristotélica, que a razão também careça, pois *no mesmo tempo e no mesmo modo*. A taxinomia tomista do intelecto se efetiva de forma que “uma inteligência superior, que está mais próxima do Primeiro, tenha mais ato e menos potência”, decorrendo daí encontrar-se “outras formas que têm mais potência e mais próximas da matéria”⁵². Assim, uma essência que se torna outra coisa que careça de sua própria essência evidencia propriamente a diminuição do ato e o aumento da potência. E esta potência aumentada configura justamente a aproximação da matéria e o distanciamento da forma, isto é, propriamente da forma que é um todo e não da forma vazia que se coloca como todo pela própria ausência de seu fundamento e, assim, de fato, parece que quanto mais se afasta da *humanitas*, cada vez mais se aproxima do *homo*. A humanidade perde sua atualidade em favor da atualidade do sujeito, que, desse modo, é divinizado e ao mesmo tempo bestializado. Já não é novidade esta imanentização do mundo.

⁵⁰ GOYARD-FABRE, Simone. *O que é democracia?*, p. 347.

⁵¹ *Ibidem*, p. 349.

⁵² S. THOMAE DE AQUINO. *De ente et essentia*. In: *Opera omnia*, tomus XLIII, pp. 377-8. No original: *Est ergo distinction earum ad inuicem secundum gradum potentie et actus, ita quod intelligentia superior que magis propínqua est primo habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis. (...) Et ideo post istam formam que est anima inueniuntur alie forme plus de potentia habentes et magis propinque materie (...)*

Não se pode, no entanto, deixar de reconhecer os méritos de Goyard-Fabre que, apesar da falta que de modo algum é própria dela, em vista de todos os sintomas reconheceu o problema e não se abdicou de enfrentá-lo e, ainda que de um modo também sintomático, tentou fazê-lo de modo a abrir espaço para “uma teorização fundadora da democracia”⁵³. Ela, inclusive, não deixou de reconhecer todos os riscos e o perigo potencialmente fatal de que padecem as democracias modernas. Porém, talvez o que ela tenha deixado passar fosse justamente no que deveria ter permanecido:

O problema não é o fato de o racionalismo cartesiano ser incriminado. Descartes sem dúvida ficaria muito surpreso com os delitos político-institucionais de que o acusam. Deixaremos, portanto, de lado essa interpretação, no mínimo audaciosa, de sua obra filosófica, e consideraremos apenas o mundo moderno.⁵⁴

Ora, não se trata de colocar Descartes na cadeira dos réus e declará-lo culpado de antemão, mas, por outro lado, não se pode ignorar a influência de sua obra, pela qual também não se pode culpá-lo, pois, se atingiu toda esta magnitude, é porque havia potência para receber o ato. Ademais, ela se torna mais um marco, pela amplitude que tomou, para todo um movimento e toda uma mudança que já havia sendo gerada nas almas ocidentais. Não obstante, talvez não seja possível considerar “apenas o mundo moderno” sem considerar propriamente o sentido cartesiano para o mundo moderno, vez que aí o próprio mundo pode ter mudado, ao menos, se é verdade que houve uma mudança no intelecto, é de se admitir que houve uma mudança fundamental na humanidade. E, neste sentido, é interessante a atenção que Foucault concedeu, em seus últimos cursos e livros, ao cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e à relação íntima que possui com o conhecimento de si (*gnôthi seautón*):

⁵³ GOYARD-FABRE, Simone. *O que é democracia?*, p. 348.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 347.

Com efeito, se admitimos uma conexão, uma interferência entre ambos, se até admitimos, como tentei lhes mostrar, que a *epiméleia heautoû* constitui o verdadeiro suporte do imperativo “conhece-te a ti mesmo”, se é para ocupar-se consigo que é preciso conhecer-se, então, é nas diferentes formas da *epiméleia heautoû* que se deve procurar a inteligibilidade e o princípio de análise das diferentes formas do conhecimento de si. No interior da própria história do cuidado de si, o *gnôthi seautón* não tem a mesma forma nem a mesma função. A consequência é que os conteúdos de conhecimento que o *gnôthi seautón* propicia ou libera não serão sempre os mesmos. Isto significa que as próprias formas do conhecimento que são praticadas não são as mesmas. O que significa também que o próprio sujeito, tal como é constituído pela forma de reflexividade correspondente a um ou outro tipo de cuidado de si, se modificará.⁵⁵

Não é preciso dizer que seria demasiado leviano considerar que a preocupação foucaultiana diz respeito meramente ao sujeito, assim considerado como o indivíduo em busca do autoconhecimento, porém, em tempos em que a autoajuda se tornou filosofia e, não tão raro assim, a filosofia se tornou autoajuda, a precaução não desatina a prudência e evita que o sujeito se descuide. Aliás, esta prática literária da autoajuda, conjuntamente com outras correlatas, não deixa de participar da *história do cuidado de si*, porém se trata de mais um sintoma agravante, pelo que se pode notar que o *método* mesmo acabou por virar *fórmula*, mas do tipo que qualquer farmácia de

⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p. 561. Ele ainda assim continua: “Por conseguinte, não se deve constituir uma história contínua do *gnôthi seautón* que teria por postulado, implícito ou explícito, uma teoria geral e universal do sujeito, mas deve se começar, a meu ver, por uma analítica das formas da reflexividade, na medida em que são elas que constituem o sujeito como tal. Começa-se, pois, por uma analítica das formas da reflexividade, uma história das práticas que lhes servem de suporte, para que se possa dar sentido – sentido variável, histórico, jamais universal – ao velho princípio tradicional do “conhece-te a ti mesmo”.

manipulação pode manufaturar. E, neste sentido, nada mais atual que a seguinte formulação de Kant: “Preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos do uso racional ou, antes, do mau uso dos seus dons naturais são os grilhões de uma menoridade perpétua.”⁵⁶

O que se pode notar no movimento próprio do pensamento de Foucault é uma aproximação com o pensamento de Heidegger⁵⁷ e, num aparente paradoxo, com uma tradição filosófica desde Kant, cuja interrogação que se coloca é: “O que somos neste tempo que é o nosso?”⁵⁸. E, assim, se afastou, por um lado, da arqueologia do saber e da genealogia do poder e, por outro, as aprofundou na hermenêutica do sujeito, pois talvez aqui é que as questões mesmas do saber e do poder possam ser melhor compreendidas, pois, ainda que não se reconheça a profunda influência do âmbito do pensamento e do âmbito da ação, dada a improbabilidade, ou mesmo a impossibilidade, de lhe mensurar, ao menos é possível extrair dos textos, de um lado, o modo específico em que ali a teoria e as práticas ocorrem e, de outro, o próprio tempo deste texto. Dessa maneira, Foucault também se apropriou, mas não foi apropriado, pelas questões fundamentais do *ser* e do *tempo*, que, por sua vez, parece que lhe colocaram uma diferente perspectiva quanto às questões da verdade e da liberdade.

Portanto, não se trata de trazer uma grande novidade para o pensamento, mas a propriedade de Foucault reside na demonstração do *esquecimento do ser*, não a partir

⁵⁶ KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?* In: *A paz perpétua e outros opúsculos*, p. 12.

⁵⁷ O próprio Foucault, no meio do curso, quando respondia a algumas questões, assim diz: “Não foram tantas as pessoas que perguntaram: o que se passa com o sujeito e com a verdade? E: qual é a relação do sujeito com a verdade? O que é o sujeito da verdade, o que é o sujeito que diz a verdade, etc.? quanto a mim, só vejo duas: Heidegger e Lacan. Pessoalmente, como vocês devem ter percebido, é antes do lado de Heidegger e a partir de Heidegger que tentei refletir a respeito.” (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, p.233)

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *A tecnologia política dos indivíduos* In: *Ética, sexualidade, política (Ditos e escritos, V)*, p. 301.

dos pensamentos em si, mas a partir das práticas que estas formas de pensar suscitaram. E, assim, ele pode tecer um fio condutor que perpassa toda a história da filosofia ocidental, em cujo caminho aquele esquecimento é acompanhado pelo *esquecimento do cuidado de si*, na ordem das práticas de si. Em ambos, parece haver um deslocamento da *tekhné* em um duplo sentido, que, segundo Foucault, ocorre inversamente na objetividade e na subjetividade, o que provavelmente se dê, justamente, pelo caráter de domínio que nela predomina. Se, por um lado, a linguagem em relação ao mundo cessou de pensá-lo para passar a conhecê-lo, medi-lo, dominá-lo, por outro, a linguagem em relação a si mesmo cessou de dominar-se, de ser uma arte da vida (*tékhne tou bíou*), para tornar-se uma prova de si⁵⁹. Daí resulta não apenas uma mudança no pensamento e na ação, mas uma mudança do modo mesmo de pensar e de agir. Colocar o pensamento no tempo; e não o tomar por uma aptidão humana universal e progressiva.

E é precisamente isto que possibilita que um pensamento se coloque em ato, isto é, seja destinado à sua própria atualidade; e não seja apenas o recipiente passivo de um sem fim da tradição filosófica, nem se fixe na autocerteza da *coisa pensante*, na atualidade do sujeito, o que Foucault, afinal, acaba por reforçar e sintomatizar. Que se coloque adiante do e sobre o problema, aberto à questão fundamental, que o fundamenta justamente por questioná-lo, por colocá-lo, ele nele mesmo, em questão. Por que se pensa deste e não de outro modo? Seria possível pensar de outro modo? Habermas percebeu muito bem esta primazia da atualidade em Foucault, precisamente no artigo, que viria a ser um de seus últimos textos, em que ele comenta e retira fundamento do texto de Kant sobre o Esclarecimento:

O filósofo torna-se um contemporâneo; ele sai do anonimato de um empreendimento impessoal e se dá a conhecer como uma pessoa de carne e osso, à qual tem que estar ligada toda investigação clínica sobre o próprio presente confrontador. Mesmo

⁵⁹ *Ibidem*, p. 588-590.

retrospectivamente, o período do Esclarecimento continua a aparecer sob a descrição que ele deu a si mesmo; ele assinala a entrada em uma modernidade que se vê condenada a extrair de si mesma sua autoconsciência e sua norma.⁶⁰

É mesmo esclarecedor o opúsculo de Kant e é fundador mesmo da modernidade política, na medida em que, como Foucault lhe interpretou, “a questão se refere à pura atualidade.”⁶¹ E a atualidade kantiana da *Aufklärung* “é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão.”⁶² Foucault fala em se pensar a atualidade nos termos de diferença, a diferença que se instaura no presente em relação ao passado e parece mesmo que ela reside na mudança das relações de autorização, em que de alguma forma a razão se tornou o parâmetro para as ações humanas, posicionando-se, de certo modo, sobre todos os humanos e ao mesmo tempo em cada humano. Portanto, a razão funcionaria como medida e como prática, em que de certa maneira criaria uma circularidade própria em que a razão autoriza e desautoriza os seus próprios usos, a criar o “duro invólucro”⁶³ de um paradoxo que Kant traz à luz, isto é, o Esclarecimento (ou Iluminismo), enquanto passagem para a maioria humana, depende não só da liberdade, mas também da ordem, não só do uso da razão, mas também da obediência, enfim, depende do *uso correto* da razão. Ademais, no pensamento kantiano da atualidade, além da diferença nela e por ela introduzida, presume também um dever da razão direcionado ao futuro, que talvez implique, por um pensamento fundador, um ato fundador desfundante:

⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*, p. 195.

⁶¹ FOUCAULT, Michel. *O que são as luzes?* In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (Ditos e escritos, II)*, p. 337.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?* In: *A paz perpétua e outros opúsculos*, p. 18.

Uma época não pode coligar-se e conjurar para colocar a seguinte num estado em que se deve tornar impossível a ampliação dos seus conhecimentos (sobretudo os mais urgentes), a purificação dos erros e, em geral, o avanço progressivo na ilustração. Isto seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste justamente neste avanço.⁶⁴

Se for o caso de apenas se atentar ao que normalmente se acusa o pensamento kantiano de, direta ou indiretamente, implicar em sua postulação, como a futura exacerbação positivista-normativista, uma universalização inflada dos valores morais, o fim de qualquer autoridade tradicional, a impossibilidade de um ato fundador com durabilidade, o encargo moral etc, talvez não se possa compreender, como Foucault o fez, que a modernidade pode ser vista, não como um período histórico, mas como uma atitude, um modo de ser, de pensar, de sentir no “seu” próprio tempo, um modo de se relacionar consigo, com os outros e com o mundo.

De fato, Kant compreende “sua” própria atualidade, que de certa maneira ainda é atual, como um momento de cisão à espera de decisão, de potência à espera de ato, porém sem a possibilidade de que seja uma atualidade fora do sujeito, o que acaba por demandar a escolha de cada sujeito, vez que a causa da menoridade “não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem.”⁶⁵ Ora, fica claro que esta razão já não recebe o ser em ato divino, mas advém da atualização da potência pelo próprio sujeito, sua individuação não “se dá por pura bondade”⁶⁶, mas por decisão e coragem. Deste modo, enquanto *atitude*, seria “uma escolha voluntária que é feita por alguns”⁶⁷.

⁶⁴ *Ibidem*, p, 16-7.

⁶⁵ *Ibidem*, p, 16-7.

⁶⁶ S. THOMAE DE AQUINO. *De ente et essentia*. In: *Opera omnia*, tomus XLIII, pp. 379.

⁶⁷ FOUCAULT, Michel. *O que são as luzes?* In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (Ditos e escritos, II)*, p. 341-2.

Se assim é, a modernidade, a partir de então e mesmo desde muito antes, enquanto topologia histórica, não seria nada além de um longo tempo antimodernista e os maiores críticos da modernidade não seriam senão os poucos realmente modernos e “se antes Foucault farejara essa vontade de saber nas formações modernas do poder apenas para denunciá-las, ele a mostra agora sob uma luz inteiramente diferente: como o impulso crítico digno de conservação e carente de renovação”, conforme colocou Habermas.

Entretanto, este modo de pensar implica em colocar a própria política em xeque, o que irradia para a atualidade. Basta, para entender isto, retornar à lógica deste pensamento: a predicação tomista, em que a essência é dada por definição e no caso da humanidade a definição advém do próprio ato de definição, pela *ratio* ser uma na definição, donde intelecto e humanidade constituem uma relação necessária; a relação aristotélica dos possíveis e impossíveis, em que se A é possível e existe em certo modo e em certo tempo, então B necessariamente existe no mesmo modo e no mesmo tempo; e, por fim, se admitirmos que a razão não recebe em potência seu ser por ato divino, mas por decisão e coragem de cada indivíduo, sendo que, como o próprio Kant falou: “É tão cômodo ser menor.”⁶⁸

Daí que, se o nome humanidade corresponde à essência do homem e esta se diz pela parte imaterial que recebe a diferença, sendo esta a racionalidade, bem como que ela não é recebida pelo ato de uma unidade primeira, tem-se que, haja vista a atribuição voluntária no uso da razão, a humanidade não pode mais ser a essência do humano como um todo, mas tão somente de cada humano particular. Portanto, há tantas humanidades quantos forem os sujeitos, ademais, em gradações conforme o uso da razão de cada um, conforme sua própria atualidade. Não é difícil, porém, perceber o perigo em que se incorre quando, sem a unidade de um ato fundador, ainda se queira conceder unidade e universalidade por meio de uma Razão Pura. De modo

⁶⁸ ⁶⁸ KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?* In: *A paz perpétua e outros opúsculos*, p. 11.

que se não se é Kant, não se é esclarecido e, portanto, passa-se a ser menos humano. Por outro lado, o bruto, por sua própria natureza, não pode ter a percepção de sua brutalidade, então pode se considerar tão esclarecido quanto Kant. E a fórmula do imperativo categórico é tão válida para um quanto para o outro. Pois esta é uma das qualidades pela qual se pode definir a filosofia moderna, ainda que possa não ser sua exclusividade, a saber, pensar o mundo a partir e, tão somente, a partir do sujeito, ou melhor, pensar o mundo do sujeito e a partir dele estabelecer valores universais para o restante do mundo, o que justamente gera a falta de mundo. Assim que se coloca a razão como princípio não se pode ter ato fundador, porquanto o princípio da razão é a diferença e não o comum, ela define e não agrega, ainda que nela, quando universal, pura e absoluta, tudo possa agregar, mas, a partir dela, não.

No final, ocorre que a modernidade, por um lado, é só para alguns, os seus agentes, que por atitude e por escolha podem colocar em ato o projeto de liberdade e, por outro lado, é para todos, os seus pacientes, que apenas por potência passiva padecem daquele ato. Ora, não há nenhuma novidade no fato de que a participação na política difere entre os membros de uma sociedade, assim como ocorre na potência em que, mesmo uma, há o agente e o paciente. O que é novo é que foi eliminado o fundamento, que, conforme dito anteriormente, não pode ser substituído por um princípio de razão, pois assim se perde o que é comum, perde-se a comunidade (*κοινωνία* – *koinōnia*). Parece, portanto, que a chamada crise de representação pode decorrer também, no mais imediato, desta determinação imperativa há muito atual.

E esta história topológica moderna, afinal, pelo primado da quantidade frente à qualidade, não seria a vitória do indivíduo, mas do *anti-indivíduo*, cujo “direito que ele reclamava, o direito compatível com seu caráter, era o direito de viver em um protetorado social que o libertava do fardo da autodeterminação.”⁶⁹ A obrigatoriedade imposta da liberdade provavelmente não poderia gerar outra coisa senão uma rebelião

⁶⁹ OAKESHOTT, Michael. *As massas em uma democracia representativa*. In: *Conservadorismo*, p. 122.

das massas ou, se quiser, em um termo antigo que entrou novamente em voga, mais “colorido”, da multidão. Por esta paleta de cores, talvez, é que os atuais progressistas não conseguem decidir se são liberais, socialistas, liberais-socialistas, comunistas ou até conservadores, e mesmo dentre aqueles rotulados como fascistas existem muitos progressistas, ainda que haja uma tendência de todos se considerarem democratas, a tornar o *progressismo* uma peculiar e estranha panaceia, cuja espantosa falta de depuração poderia colocar Ned Ludd e seus destruidores de máquinas entre os seus principais representantes. De fato, é curioso que haja mesmo uma atualização do ludismo, um movimento progressista antiprogresso denominado *neo-luddism* ou *reformed luddism*⁷⁰. Ora, a bandeira do progresso pode ser flamejada pelas forças mais conservadoras de uma sociedade. De qualquer maneira, há algo que possibilita identificar a unidade em todas as variantes do progressismo e está justamente expresso na frase de Lênin, isto é, não pode haver retorno, o passo atrás é inexoravelmente em direção aos dois à frente, o que configura, na verdade, três passos à frente. Nesta medida é que “o último homem é o homem sem retorno” cuja qualidade também aparece “nos produtos sem retorno, nas matérias-primas sem retorno, nas espécies sem retorno e finalmente nos biótopos e atmosferas sem retorno.”⁷¹

Esta marca da modernidade a qual chamamos progresso, portanto, foi habitada por diversos valores, sendo que seus arautos lhe atribuíram, cada qual, o seu próprio fim, a sua própria medida. E, ao final, a atualidade é prenhe de fins, mas estéril de princípios, todo o passado, que é constitutivo, é desconstituído. Tal fato se revela no uso pejorativo dos termos *velho* e, o que é ainda mais significativo, *arcaico*, dada a etimologia que se refere justamente ao *princípio* (ἀρχή - *arkhè*). Não se pode, no entanto, tomar o progresso por um sujeito absoluto, com vontades e fins, por força do qual os humanos são carregados como se numa enxurrada. Proceder desse modo é

⁷⁰ BARTLETT, Jamie. *Will 2018 be the year of neo-luddite?* Disponível em: <https://www.theguardian.com/technology/2018/mar/04/will-2018-be-the-year-of-the-neo-luddite>. Acesso em: 20/05/2019.

⁷¹ SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*, pp. 91-2.

tentar não cair no risco de se manter introduzido no sintoma e, por esta tentativa, tentar concluí-lo. Isto somente é possível quando se está no fim; mas somente se está no fim, quando se está no princípio, na circunferência do círculo, tal qual a definição heraclitiana do *comum*.⁷²

A atenção que se dá aqui com o progresso na verdade não diz respeito a ele, mas é o cuidado com o tempo. Como progresso, pode-se deixar ao que ele ainda propriamente indica, à única coisa que, todavia, é bastante eficazmente *traditada*, isto é, o progresso tecnológico. Ninguém poderia negar que há aí um absurdo acúmulo de saber aplicado, muito embora seja bastante improvável, para não dizer impossível, que uma só pessoa conheça todo o mecanismo ou todo o funcionamento das atuais supertecnologias. A técnica, como verdade, tornou-se hegemônica para os humanos e suas relações, é por ela que se mede o tempo, é por ela que se mede a linguagem, é por ela, enfim, que se mede a vida; e nisto os humanos se privaram do tempo, da linguagem e da própria vida. Inclusive, ao ser humano permitiu a sua própria cosmogonia, não em termos míticos, ainda que não deixe de possuir qualidades mitológicas, mas técnicos.

A técnica, enquanto elemento da verdade, não só passou à supremacia nas relações da linguagem, mas também entre os modos da verdade, o que ocorre quando passa a subjugar o próprio *mito* e, afinal, o próprio *lógos*. E isto talvez seja algo com que os humanos, diante mesmo de sua humanidade e, neste caso, tampouco importando se individual ou não, deversem conceder um especial cuidado, pois este é o próprio problema junto ao qual se decai junto e, portanto, que diz respeito tanto ao *lógos* quanto ao *tópos*, diz respeito tanto à questão quanto ao jogo, quanto ao sentido e ao mundo.

⁷² Fragmento 103: *ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφέρειας*. HERAKHLEITOS. *Apanta*, p. 125. Cf. ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, Os pensadores originários. Petrópolis: Vozes, 2017. Cf. HERÁCLITO. Fragmentos contextualizados. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

É claro, portanto, que não basta se estar no sintoma, sem que se perceba já estar no problema, além do mais, quando se considera o sintoma como se ele mesmo fosse o problema, retira-se toda a possibilidade de sua abertura. Assim, talvez seja prudente retomar a compreensão da política de onde ela retira o seu fundamento. E, portanto, perceber a natureza abrangente do que assim se pode denominar *logotopia*⁷³, em consonância àquela bem conhecida, porém às vezes mal compreendida, classificação aristotélica do ser humano (*Pol.* 1253a, 1-18), qual seja, o homem é naturalmente um vivente político (*anthropos phýsei politikón zôon*) e o homem é o único dentre os viventes a deter o *lógos* (*lógon dè mónos anthropos ekhei ton zóon*).⁷⁴ Desta forma, o *problema* se apresenta homologado, assim como mostra Hannah Arendt acerca desta dupla predicação do humano: elas “se complementam uma à outra e ambas referem-se à mesma experiência na vida da *pólis* grega.”⁷⁵ Homologa-se o plano da ação, *o que está em jogo*, e o plano do pensamento, *o que está em questão*. No entanto, a tradução da definição grega ζῶον λόγον ἔχον para a versão interpretativa romana do *animal rationale* parece, ainda e principalmente na atualidade, determinar o modo do humano de ser no mundo, que acabou por privá-lo do sentido do ser e do mundo.

Ainda que o senso-comum e o lugar-comum, ou ainda, o senso e o lugar do humano comum seja dotado de vagueza, pois fértil de sensação e direção, mas árido de sentido, nenhuma ação e nenhum pensamento relativos à política podem prescindir de tal senso, seja lá qual for a concepção que se tenha ou se queira sobre a política: como comunidade (Aristóteles), aquisição e manutenção do poder (Maquiavel), liderança (Weber), determinação de amigos/inimigos (Schmitt), liberdade em ação para a liberdade (Arendt), etc. Pode-se dizer que a *política* se funda neste e se destina a

⁷³ O termo assim sugerido consiste numa necessária reconstituição, ou melhor, repetição catártica do fundamento da política, tão espezinhada na atualidade. Pois é justamente o *tópos* do *lógos* o fundamento do sentido e do mundo, à espera da cisão e da decisão do humano.

⁷⁴ ARISTÓTELES. *Polítikhá*, p. 54.

⁷⁵ ARENDT, Hannah. *On revolution*, p. 19.

este senso e a este lugar comuns, pois também eles submetidos aos princípios e aos fins, porém, nesta curvatura, ela, simultaneamente, repete e renova, inclusive abrindo a possibilidade para o paradoxo de se tornar ela própria *apolítica*, ou até mesmo, *antipolítica*, na medida em que o senso-comum atual parece ser não haver mesmo senso-comum. Mas a política é a ação dentro da qual todas as demais ações são partilhadas. Por outro lado, é o pensamento no qual todos os demais pensamentos são reunidos. É ação que partilha ações e o pensamento que reúne pensamentos.

Pois, aqui, quer-se dizer, que a política, em toda sua amplitude, é o modo de ser do humano no mundo, que, conforme é bem ou mal pensada e atuada, conforme as concepções acima, pode, mais ou menos, unir e separar, estabilizar e desestabilizar, dirigir e desviar, pacificar e guerrear, libertar e escravizar. Todos estes conceitos e acontecimentos são próprios ao conceito e ao acontecimento da política, os quais, por sua vez, parecem ter se distanciado um do outro e ambos da própria política. Assim, o perigoso paradoxo que se abre possibilita uma indiferença ou uma diferença radical diante do modo de ser no mundo, a qual coloca em risco o próprio ser. O momento atual está mais propenso à separação, à desestabilização, ao desvio, à guerra e à escravidão.

No plano da ação, o *jogo* é ameaçado pela impossibilidade da ação em partilhar ações, uma incapacidade da sabedoria prática. Nos termos da representação, há uma insatisfação praticamente geral dos chamados representados, talvez a mais abrangente da história, porquanto ocorre simultaneamente, planetariamente e independentemente de regimes políticos, classes sociais, gêneros, faixa etária *etc*, somada à incapacidade, também praticamente geral, dos denominados representantes em satisfazer a demanda de tais exigências. Na ação, perdeu-se o que poderia marcar em permanência e durabilidade, o ato fundador. De um lado ou de outro, há uma profunda incompreensão das regras do jogo, ou seja, do seu fundamento, a colocar em jogo o próprio jogo, como se, por exemplo, em um mesmo tabuleiro, de um lado se

jogasse xadrez e de outro, damas; jogar por jogar. Perde-se o sentido. *O que está em jogo é o mundo.*

No plano do pensamento, a *questão* é ameaçada pela impossibilidade do pensamento em reunir pensamentos, uma incapacidade de sabedoria teórica. A filosofia, já há tempos, tomada pela lógica e pela metafísica, foi levada por uma predeterminação do sentido numa relação de causalidade e, portanto, com o princípio decidido e determinado, a questão restou impossibilitada pela limitação dos meios relacionados a fins (que se tornaram os próprios meios), das perguntas e respostas autodirecionadas, o que se esperaria de uma razão instrumentalizada, talvez mais propensa ao jogo pelo jogo. A ciência política, como decorrência lógica, se mostra insuficiente para a análise do problema, haja vista que suas categorias tradicionais são incapazes de perceber o problema, mas tão somente tomar os sintomas como se fossem o problema. Isto porque há a necessidade de inquirir o próprio ser do humano, tarefa impossibilitada pelo cientificismo moderno, cartesiano, culminando no positivismo que dominou as ciências humanas desde a segunda metade do século XIX. Ao contrário do que possa parecer, metafísica e cientificismo/positivismo não são antagônicos como a princípio é dado, mas, ao contrário, conformam-se em uma continuidade de um mesmo movimento de predeterminação do sentido. No pensamento tradicional, a resposta passou a determinar e direcionar o resultado do problema, a impossibilitar o sentido da questão, como se sua tarefa fosse responder a perguntas e comprovar logicamente o resultado. O caminho à questão é obstruído quando o problema é tomado como algo passível de resolução, como uma dúvida, uma pergunta, uma equação matemática, ou mesmo, um comportamento desviante, que demandem uma resposta e um tratamento racionais. Perde-se o mundo. *O que está em questão é o sentido.*

A atualidade é sintomática, mas a atualização é problemática. Isto é, sintoma e problema sempre convivem no atual, mas no sintoma sempre se estará em potência, cada vez mais próximo da matéria, mas a simples conclusão do problema é capaz da

introdução do ato, é preciso epilogar, o que não consiste em outra coisa senão homologar o sintoma e o problema, o *que decai junto e junto a que, o lançado adiante*. No plano da ação, entendida de modo sintomático e topológico, aqui pouco se pode fazer a respeito, pois isto está lançado à *virtú* e à *fortuna* dos humanos. Porém, isto não pode significar que o pensamento deva se privar de sua *propriedade*, o *lugar da fala*, a *logotopia*, pois é somente aqui que se pode homologar o próprio e o comum, o privado e o público, como sentido e como mundo. Para a atualização problemática da atualidade sintomática é preciso, pois, que se compreenda a ação de modo mais amplo, homologada ao pensamento, e, assim, que se compreenda o sentido da decisão. Como Heidegger falou, a essência da ação (*Handelns*) é a conclusão (*Vollbringen*)⁷⁶, no sentido do acabamento, de trazer à completude, de modo que se afasta da direção da ação, usualmente dada, aquela finalizada, que produz um efeito, na realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Assim, libertar o pensamento é também libertar a ação, é necessário que combata a violência que lhe priva do que tem por natureza.

A tragédia começou não quando a libertação do país como um todo arruinou, quase automaticamente, as pequenas ilhas ocultas da liberdade que estavam condenadas de qualquer maneira, mas quando se descobriu que não havia nenhuma mente para herdar e questionar, pensar e lembrar. A questão é que a "conclusão" (completion), que de fato todo evento atuado deve ter na mente daqueles que então devem contar a história e transmitir o seu sentido, os escapou; e sem essa conclusão do pensamento após o ato, sem a articulação realizada pela lembrança, simplesmente não havia mais história que pudesse ser contada.⁷⁷

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Brief über den "Humanismus" in: Wegmarken*, p. 313. No original: "Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen."

⁷⁷ ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 06. No original: "The tragedy began not when the liberation of the country as a whole ruined, almost automatically, the small hidden islands of freedom that were doomed anyhow, but when it turned out that there was no mind to inherit and to question, to think about and to remember. The point of the matter is that the 'completion', which indeed every enacted event must have in the minds of those who then are to tell the story and to convey its meaning, eluded

Desta arte, é preciso retomar a constatação de Habermas na constatação de Foucault na constatação de Kant, o “impulso crítico digno de conservação e carente de renovação.” Pois “não pode ser desaprendida a mais antiga das artes, a de repetir o homem pelo homem”⁷⁸ e talvez este intervalo da atualidade, “determinado pelas coisas que já não mais são e pelas coisas que ainda não são”⁷⁹, contenha *o momento da verdade* e talvez, ainda, o tema “do progresso, ou melhor dizendo, toda uma forma de reflexão sobre a história, toda uma nova dimensão da consciência histórica do Ocidente, será tardiamente alcançada (...) quando se puder pensar que o olhar para a memória é ao mesmo tempo um olhar para o porvir.”⁸⁰

them; and without this thinking completion after the act, without the articulation accomplished by remembrance, there simply was no story left that could be told.”

⁷⁸ SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*, pp. 89-90.

⁷⁹ ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 09. No original: “(...) determined by things that are no longer and by things that are not yet (...)”

⁸⁰ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*, p. 564.

I – SINTOMAS

Something is rotten in the state of Denmark.

Hamlet – Shakespeare

Não se trata, aqui, de dar conta de todo o debate político da atualidade, tampouco de fazer um “panorama” ou dar uma “visão geral”, mas, fundamentalmente, de mostrar como a teoria política atual é dividida, de maneira geral, em dois modos de análise. Um que se pode chamar, não sem equívocos, de “mais tradicional”, e outro que, a uma primeira vista, se inaugura com as investigações de Foucault da segunda metade da década de 1970, e que certamente já adquiriu sua própria tradição. O primeiro, atrelado mais às *formas jurídico-institucionais*, como *princípios*, modos de organização e desenvolvimento de categorias mais amplas como sistemas de freios e contrapesos, partidos políticos, fórum público, métodos de escolha de cargos etc, diz respeito, portanto, ao *governo representativo* e suas transformações. O segundo, mais atrelado às *fórmulas psico-socio-econômicas*, como *técnicas*, modos de controle, práticas e dispositivos disciplinares na esfera microfísica do poder, que acabam por se generalizar a diversos campos e mesmo se tornar uma norma geral de conduta das condutas, diz respeito à *governamentalidade liberal* e suas transformações.

De qualquer maneira, as duas abordagens, por um lado, delimitam a história da modernidade como ato fundador da atualidade, principalmente a partir das inflexões que dominaram desde o final do século XVIII, e, por outro, também são delimitadas por

esta história, como talvez não pudesse deixar de ser, enquanto atualização da atualidade. De certa forma, elas percorrem um caminho paralelo, porém não em linhas retas que não se tocam, mas como em ondas que se entrecruzam constantemente, de modo que é possível dizer que a primeira *parte de e se dirige a* uma perspectiva *do que institucionaliza* e a segunda, *do que passa a ser institucionalizado*. Esta história paralela e simultaneamente concorrente está na base da *democracia liberal*, cujo nome mesmo demonstra esta ambivalência.

Talvez nada seja mais esclarecedor para compreender este paralelismo histórico do que as palavras de quem fixou esta separação no pensamento político atual, o próprio Foucault:

Historicamente, o processo pelo qual a burguesia se tornou, no curso do século XVIII, a classe politicamente dominante estava oculto por trás do estabelecimento de um quadro jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário, e através da organização de um regime de tipo parlamentar e representativo. Mas o desenvolvimento e a generalização de dispositivos disciplinares constituíram o outro lado, obscuro, desses processos. A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos, em princípio igualitários, era sustentada por esses mecanismos minúsculos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente desiguais e assimétricos que constituem as disciplinas. E se, de maneira formal, o regime representativo permite que direta ou indiretamente, com ou sem revezamentos, a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas fornecem, na base, uma garantia de submissão das forças e dos corpos. As disciplinas reais e corporais têm constituído o subsolo das liberdades formais e jurídicas.⁸¹

⁸¹ FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, p. 223-4. No original: "Historiquement, le processus par lequel la bourgeoisie est devenue au cours du XVIIIe siècle la classe politiquement dominante s'est abrité derrière la mise en place d'un cadre juridique explicite, codé, formellement égalitaire, et à travers l'organisation d'un régime de type parlementaire et représentatif. Mais le développement et la

Desse modo, é prudente, antes de qualquer coisa, reconhecer, ainda que inicialmente de modo superficial, estas duas abordagens atuais da política, das formas jurídico-institucionais do governo representativo e das fórmulas psico-socio-econômicas da governamentalidade liberal, bem como apresentar o modo pela qual elas desenvolvem a temática da tão pronunciada crise.

1 – Formas jurídico-institucionais

Uma primeira abordagem da situação política atual concerne à uma análise que *parte de e se dirige a* formas jurídico-institucionais, isto é, reporta-se às formas como as relações políticas ocorrem no interior do que se convencionou chamar *democracia representativa*. Entretanto, a própria composição de tal denominação já é digna de crise em si mesma, haja vista que, conforme a interpretação que se dê a cada um dos termos, a existência mesma de uma democracia representativa pode ser ameaçada, não apenas pela eliminação de um de seus termos pelo outro, mas pelo estatuto de seu próprio fundamento. Dessa forma, é preciso repassar por alguns modos atuais pelos quais se lida com a democracia e com a representação, bem como com a interação entre elas.

Talvez a obra mais influente sobre a discussão acerca dos governos representativos no século XXI, muito embora escrita no final do século passado, seja o

généralisation des dispositifs disciplinaires ont constitué l'autre versant, obscur, de ces processus. La forme juridique générale qui garantissait un système de droits en principe égalitaires était sous-tendue par ces mécanismes menus, quotidiens et physiques, par tous ces systèmes de micro-pouvoir essentiellement inégalitaires et dissymétriques que constituent les disciplines. Et si, d'une façon formelle, le régime représentatif permet que directement ou indirectement, avec ou sans relais, la volonté de tous forme l'instance fondamentale de la souveraineté, les disciplines donnent, à la base, garantie de la soumission des forces et des corps. Les disciplines réelles et corporelles ont constitué le sous-sol des libertés formelles et juridiques.”

livro *The Principles of Representative Governments*, de Bernard Manin⁸². O autor percebeu, no momento de escolha, na modernidade, a própria separação que havia entre estas duas formas, a qual foi de algum modo quase completamente esquecida. Logo no primeiro parágrafo da introdução de seu livro, ele mostra e recoloca o problema da noção democrática da representação:

Os governos democráticos contemporâneos evoluíram de um sistema político que foi concebido por seus fundadores em oposição à democracia. O uso corrente distingue entre democracia "representativa" e "direta", tornando-as variedades de um só tipo de governo. No entanto, o que hoje chamamos de democracia representativa tem suas origens em um sistema de instituições (estabelecido a partir das revoluções inglesa, americana e francesa) que não era, de modo algum, inicialmente percebido como uma forma de democracia ou de governo pelo povo.⁸³

O autor, entretanto, quando do lançamento de seu livro, não considerava a hipótese de uma crise de representação, ainda que observasse e colocasse o sintoma representativo da seguinte maneira:

Por vezes alega-se que, nos países ocidentais, a representação política está passando por uma crise. Por muitos anos, a

⁸² O referido livro foi inicialmente escrito em francês e lançado, em 1995, com o título *Principes du gouvernement représentatif*. Entretanto, a conversão para o inglês, pelo próprio autor, permitiu que ele reformulasse alguns pontos do original, razão pela qual se deve considerar a edição em inglês enquanto uma versão revisada do original.

⁸³ *Opus cit.*, p. 01. No original: "Contemporary democratic governments have evolved from a political system that was conceived by its founders as opposed to democracy. Current usage distinguishes between "representative" and "direct" democracy, making them varieties of one type of government. However, what today we call representative democracy has its origins in a system of institutions (established in the wake of the English, American, and French revolutions) that was in no way initially perceived as a form of democracy or of government by the people."

representação pareceu estar fundamentada em uma poderosa e estável relação de confiança entre eleitores e partidos políticos, com a grande maioria dos eleitores se identificando e permanecendo leal a um partido em particular. Hoje, no entanto, mais e mais pessoas mudam a maneira como votam de uma eleição para a seguinte, e pesquisas de opinião revelam um número crescente de pessoas que se recusam a se identificar com qualquer partido existente. As diferenças entre os partidos já pareceram ser um reflexo das clivagens sociais. Atualmente, ao contrário, tem-se a impressão de que são os partidos que impõem clivagens à sociedade, clivagens que os observadores deploram como “artificiais”. Cada partido costumava propor ao eleitorado um programa detalhado de medidas que prometia implementar caso chegasse ao poder. Hoje, ao invés disso, as estratégias eleitorais de candidatos e partidos baseiam-se na construção de imagens vagas, a destacar a personalidade dos líderes. Finalmente, aqueles que se movimentam nos círculos políticos hoje se distinguem do resto da população por sua ocupação, sua cultura e seu modo de vida. O cenário público é cada vez mais dominado por especialistas em mídia, especialistas em pesquisas e jornalistas, nos quais é difícil ver um reflexo típico da sociedade. Os políticos geralmente alcançam o poder por causa de seus talentos na mídia, não por se assemelharem socialmente aos seus eleitores ou por serem próximos a eles. O vão entre governo e sociedade, entre representantes e representados, parece estar ampliando.⁸⁴

⁸⁴ *Ibidem.* p. 193. No original: “It is sometimes claimed that, in Western countries, political representation is experiencing a crisis. For many years, representation appeared to be founded on a powerful and stable relationship of trust between voters and political parties, with the vast majority of voters identifying themselves with, and remaining loyal to, a particular party. Today, however, more and more people change the way they vote from one election to the next, and opinion surveys show an increasing number of those who refuse to identify with any existing party. Differences between the parties once appeared to be a reflection of social cleavages. In our day, by contrast, one gets the impression that it is the parties imposing cleavages on society, cleavages that observers deplore as “artificial.” Each party used to propose to the electorate a detailed program of measures which it promised to implement if returned to

Em entrevista concedida em 2007, uma década após a publicação de seu livro, em que também foi entrevistada Nadia Urbinati, Manin ainda não considerava a existência de uma crise, pois tal noção, para ele, deve ser utilizada em *condições específicas*, para que seja *analiticamente útil*, o que de modo preciso ocorre “particularmente no caso em que mudanças e tendências bem estabelecidas parecem, por alguma razão, inconsistentes com as características constitutivas do objeto sob consideração, potencialmente ameaçando a sua sobrevivência.”⁸⁵ Pois bem, o objeto em questão seria o governo representativo, cujas características constitutivas são por ele elencadas enquanto princípios, porém, como ele pontua, não enquanto ideais e abstrações, mas enquanto ideias que se concretizaram em práticas e instituições e que perduraram e perduram desde a invenção desta forma de governo. Tais princípios, notadamente, são: 1 - *Aqueles que governam são nomeados por eleições em intervalos regulares*; 2 - *A tomada de decisão daqueles que governam conserva um certo grau de independência quanto aos desejos do eleitorado*; 3 - *Os governados podem expressar suas opiniões e desejos políticos, sem serem sujeitos ao controle daqueles que governam*; 4 - *As decisões públicas passam pelo julgamento do debate*.⁸⁶

Assim, é possível observar mediante tais critérios ou princípios que, ao menos formalmente, não há realmente uma ameaça à sobrevivência do governo

power. Today, the electoral strategies of candidates and parties are based instead on the construction of vague images, prominently featuring the personality of the leaders. Finally, those moving in political circles today are distinguished from the rest of the population by their occupation, culture, and way of life. The public scene is increasingly dominated by media specialists, polling experts, and journalists, in which it is hard to see a typical reflection of society. Politicians generally attain power because of their media talents, not because they resemble their constituents socially or are close to them. The gap between government and society, between representatives and represented, appears to be widening.”

⁸⁵ MANIN, Bernard; URBINATI, Nadia. *Is representative democracy really democratic?*, n.p. No original: “It must be the case in particular that well established changes and trends seem for some reason inconsistent with the constitutive characters of the object under consideration, potentially threatening its survival.”

⁸⁶ MANIN, Bernard. *The Principles of Representative Governments*, p. 06.

representativo. O que Manin aponta, portanto, não é uma crise, mas tão somente uma mudança paradigmática no modelo representativo, o que já ocorrera anteriormente. E, dessa forma, elabora três tipos ideais para ilustrar sua análise das *metamorfoses do governo representativo*, a saber, parlamentarismo (*Parliamentarianism*), democracia de partido (*Party democracy*) e democracia de “audiência” (*“Audience” democracy*).⁸⁷

Nadia Urbinati bem pontuou, na mencionada entrevista conjunta, acerca do último capítulo do livro de Manin (precisamente sobre as metamorfoses do governo representativo), em que se diz não ser possível falar de uma crise de representação “porque a representação foi instituída desde o início para conter, e não implementar, a democracia.”⁸⁸ Em boa medida, de tal fato decorre a escolha da *aristocrática eleição* em recusa do *democrático sorteio (lot)*, bastante difundido na Antiguidade e na Renascença, como método de seleção dos representantes. Para Manin, isto não se apresenta como um ponto de grandes preocupações, mas tão somente como um espanto: “O que é realmente surpreendente, à luz da tradição republicana e da teorização que ela gerou, é a total ausência de debate nos primeiros anos do governo representativo sobre o uso do sorteio na alocação de poder.”⁸⁹ Assim, ocorreu o *triunfo da eleição*, resolvendo-se o paradoxo da igualdade política entre os cidadãos, pela prevalência de um *direito igual de consentir ao poder* e não uma *oportunidade igual de ocupar cargos*.⁹⁰

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 193-235.

⁸⁸ MANIN, Bernard; URBINATI, Nadia. *Is representative democracy really democratic?*, n.p. No original: “When you read Bernard's book's last chapter, you are told that we cannot talk of a crisis of representation because representation was since its inception instituted in order to contain rather than to implement democracy.”

⁸⁹ MANIN, Bernard. *The Principles of Representative Governments*, p. 79. No original: “What is indeed astonishing, in the light of the republican tradition and the theorizing it had generated, is the total absence of debate in the early years of representative government about the use of lot in the allocation of power.”

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 92. No original: “By the time representative government arose, the kind of political equality that was at center stage was the equal right to consent to power, and not - or much less so - an equal chance to hold office.”

Tal fato talvez não seja concebido enquanto crise por Manin, porquanto ele realiza não uma teoria normativa e valorativa, mas uma análise descritiva. Assim, a representação pode ser separada da democracia, a permitir que contenha elementos democráticos e não-democráticos simultaneamente. Pode-se, então, realizar uma *composição* entre os dois conceitos ou os dois acontecimentos.

Entretanto, para Urbinati, o método descritivo não é suficiente. E dessa maneira ela se pergunta: “Mas deveríamos ser somente descritivos quando diagnosticamos este fenômeno? A democracia de audiência não é uma violação do governo representativo?”⁹¹ Para ela, certamente sim, pois concebe a democracia de audiência enquanto uma nova forma de *Cesarismo* ou *populismo* que viola a democracia representativa. É de se notar que Urbinati não separa os dois conceitos-acontecimentos, mesmo porque sua compreensão é da “representação como uma instituição democrática”, sendo que, assim, “coincide com a reabilitação de uma dimensão ideológica inevitável da política”. Dessa forma, não se trata de uma *composição*, mas de uma *justaposição*, onde a democracia, enquanto regra do jogo, é a base ideológica sobre a qual a representação deve ocorrer, com a participação dos cidadãos enquanto “uma forma concreta de se promover concepções e de se identificar com aqueles que as apoiam ou fazem alegações convincentes em sua defesa.”⁹² Portanto, pode-se dizer, segundo a autora, que a democracia representativa se trata de uma forma procedimental cujo fundamento ideológico é a própria democracia e cuja realização se dá pela identificação representativa das concepções dos representados com as dos representantes, sendo que, simultaneamente, a representação deve ser democrática e a democracia deve ser representativa.

⁹¹ MANIN, Bernard; URBINATI, Nadia. *Is representative democracy really democratic?*, n.p. No original: “Bernard is right descriptively to diagnose a move from party democracy to an audience one. But should we be only descriptive when we diagnose this phenomenon? Audience democracy is not a violation of representative government?”

⁹² URBINATI, Nadia. *O que torna a representação democrática?*, p. 224-5.

E é por esta razão que, ao contrário de Manin, Urbinati vislumbra uma crise da representação, sendo esta necessariamente democrática, justamente nas *metamorfoses da democracia*. A democracia se encontra ameaçada, segundo ela, por três tipos de *desfiguração* ou *deformidade*, que ela assim demonstra:

O declínio da participação eleitoral e a fragmentação do público são fenômenos entrelaçados que devem ser tratados como indícios das metamorfoses da democracia representativa ou de desafios internos à sua natureza diárquica. Nesse cenário atual, que pertence em vários graus a todas as democracias consolidadas, situo a análise teórica de três formas de desfiguração da política democrática - epistêmica, populista e plebiscitária - como reação contrária ou uso instrumental do fato de que a democracia é um governo de e por meio de opinião.⁹³

Como se pode notar, assim como em Manin, não se trata de uma ruptura do sistema, mas de uma mudança formal como possibilidade interna dele próprio, como *metamorfose*. Assim, os *mitos*, tidos por deformidade, consistem em *discursos* que emergem do *mesmo* fundamento ideológico, na tentativa de materializar a forma conceitual da democracia, seja pela busca normativa da verdade no debate, cujo pressuposto constitui a valorização técnica do conhecimento e o abandono de interesses particulares e das opiniões⁹⁴, seja pela busca da unidade popular pelo

⁹³ *Idem. Democracy disfigured: opinion, truth and the people*, p. 04. No original: "The decline of electoral participation and the fragmentation of the public are intertwined phenomena to be treated as indications of metamorphoses of representative democracy or challenges from within to its diarchic nature. Within this actual scenario that belongs in various degrees to all consolidated democracies I situate the theoretical analysis of three forms of disfiguration of democratic politics – epistemic, populist, and plebiscitarian – as either a reaction against or an instrumental use of the fact that democracy is a government of and by means of opinion."

⁹⁴ *Ibidem*, p. 81. No original: "Unpolitical democracy is the name of a complex family that includes both proposals of extending the domains in which non-partisans decisions are made and proposals that

discurso, a colocar uma parte como todo sobre e contra as demais partes, em que o objetivo é hegemônico dentro do aparato estatal,⁹⁵ ou ainda, pelo julgamento da verdade pelo povo, mediante a transparência, cujo órgão de juízo é o olho.⁹⁶ De acordo com a noção de que as ameaças à democracia não são externas a ela, mas presentes dentro de suas próprias fronteiras, e de que ela se configura em um governo por meio da opinião, Urbinati relaciona estas deformações aos três papéis da opinião (*doxa*) que identifica no fórum público da “democracia moderna”, *cognitivo*, *político* e *estético*, sendo que cada uma das formas desfiguradas constituem uma radicalização relativa a um destes papéis.⁹⁷

Em um artigo de 2016, intitulado *Reflexions on the meaning of the “Crisis of Democracy”*, a teórica italiana retoma as análises de seu livro sobre a desfiguração da democracia, porém enfatiza os discursos e o significado formal acerca da noção de crise e, assim, sugere que naquele momento, quase uma década após a entrevista conjunta com Manin, a noção de crise se tornou *analiticamente útil*, haja vista que agora utilizada em *condições específicas*. Dessa forma, as condições, em que Urbinati coloca a crise, encontram-se, como se pode notar, dentro da própria democracia e, portanto, a crise constitui-se exclusivamente em relação tão somente a um tipo de democracia representativa, a saber, a *democracia parlamentar, construída sobre*

advance a conception of democratic authority that receive legitimacy from the quality of the outcomes that its procedures allow. I list these approaches under the name of ‘unpolitical democracy’ because they tend to neutralize that which makes democratic politics so characteristically associated with dispute, disagreement, deliberation, and majority decisions that are open to change.”

⁹⁵ *Ibidem*, p. 128-9. No original: “Populism is the name of a complex phenomenon, It is certain political style or set of rhetorical tropes and figures, but it also seeks state power to implement an agenda whose main and recognizable character is hostility against liberalism and the principles of constitutional democracy, from minority rights, division of powers, and pluriparty system.”

⁹⁶ *Ibidem*, p. 171. “Being under the eyes of the people is a plebiscitarian view that seeks to replace accountability by means of procedures and institutions with popularity while giving the public sphere a new meaning and configuration as it makes the public play mainly an aesthetic, theatrical function.”

⁹⁷ *Ibidem*, p. 06.

eleições e partidos políticos.⁹⁸ De alguma forma, ela já havia notado isso antes do lançamento do seu livro e a partir mesmo do diagnóstico descritivo de Manin. Assim, em uma conferência proferida em 2012 (no encontro anual da ANPOCS⁹⁹), intitulada *Crise e Metamorfoses da Democracia*, pode notar que:

Claramente, Manin julgou a transição de debater e participar para assistir e olhar como um sinal de “mal-estar”, e não como uma melhoria. A bem dizer, ele concluiu, em seu livro, com estas palavras desconfortáveis: “o governo representativo parece ter cessado o seu progresso rumo a uma autogovernança popular”.¹⁰⁰

De fato, a partir da conclusão de Manin, em uma análise mais apressada seria possível, mesmo em seus termos, evidenciar uma crise, porém, se houver cuidado, vê-se a sutileza de que ele não conclui pelo fim do governo representativo, mas somente pelo fim de seu progresso. Urbinati bem percebe a sutileza e, também sutilmente, não lhe imputa uma conclusão pela crise, mas por um “mal-estar”. Como não tem uma noção ingênua e vulgar de democracia e a *justapõe* à representação, a crise, para Urbinati, se dá em relação ao que conceituou como *natureza diárquica* da democracia representativa.

Tal conceito consiste basicamente na coexistência de dois poderes (*arquia*) na soberania democrática, a *vontade* (*will*) e a *opinião* (*opinion*), sendo eles diferentes e devendo se manter assim, ainda que necessitem estar em constante comunicação.¹⁰¹ A vontade, para Urbinati, emprestada da terminologia própria das teorias de soberania (Bodin, Hobbes, Rousseau), equivale ao âmbito jurídico e institucional das tomadas de *decisão*, de confecção e implementação de leis. A opinião, por sua vez, consiste no

⁹⁸ *Idem. op. cit.*, p. 21.

⁹⁹ ANPOCS – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.

¹⁰⁰ *Idem. op. cit.*, p. 14-5.

¹⁰¹ *Idem. Democracy disfigured: opinion, truth and the people*, p. 22.

poder próprio dos cidadãos, que, sobretudo numa democracia eletiva, não pode ser ignorado, a elevar, dessa maneira, os eleitores a atores políticos. Entretanto, este poder dispõe de uma “força externa às instituições e sua autoridade é informal”.¹⁰² Dessa forma, a autora consagra a diarquia como dois modos de *participação* política que constituem a soberania democrática, a *decisão*, por meio da vontade institucional e jurídica, e o *julgamento político*, por meio da opinião colocada em deliberação pública.

Portanto, o *mito epistêmico* se configura em uma ameaça à diarquia porquanto exacerba o papel cognitivo do fórum público, contrapondo a verdade à opinião e, dessa forma, apesar de bem-intencionado, tenta purificar a esfera pública da imprecisão das opiniões e da competição ideológica, a tender, no mais das vezes, a um governo técnico-científico que busca elidir um dos poderes da *diarquia*, notadamente a opinião. Por esta razão, Urbinati o nomeia de *democracia apolítica* (*unpolitical democracy*) ou *platonismo democrático* (*democratic Patonism*). Por outro lado, o *mito populista* é uma ameaça que exacerba o papel político, polarizando e simplificando a esfera pública e, dessa forma, utiliza o âmbito opinativo como simples instrumento para se chegar a uma unidade popular que, no entanto, se sobrepõe e se contrapõe às próprias partes desta unidade. Assim, o *mito populista*, segundo a autora, opera uma transformação *total-política* (*all-political*) no fórum público, o que também contraria a sua concepção diárquica de democracia. Por sua vez, o mito plebiscitário ao exacerbar o papel estético não renega o caráter diárquico, porém reduz o âmbito próprio da diarquia, o fórum público, a um papel de *construir a autoridade do líder*, pela publicização midiática de sua vida privada, de modo que as opiniões se concentrem em um juízo imagético da pessoa e não no julgamento crítico dos atos de governo, a gerar uma passividade no espectador, ao invés de participação ativa.

Aparentemente, este último mito, uma transfiguração do “vocal” ao “visual”, é o que mais incomoda Urbinati, a despeito de ser o único em que a *natureza diárquica* de

¹⁰² *Ibidem*.

sua justaposição democrática-representativa não é contestada. Talvez justamente por esta razão seja a que lhe incomode mais e que apresente o maior perigo à sua concepção. Outrossim, é este mito que corresponde ao conceito de *democracia de audiência*, consagrado por Manin como a nova metamorfose do governo representativo. Entretanto, o significado de populismo concebido por Ernesto Laclau não deveria ser considerado um perigo, porque, neste caso, haveria que se concordar que, ao contrário, a representação democrática é que representaria um risco à política. Como Laclau indaga:

(...) ao invés de contrapor a 'vagueza' a uma lógica política madura, governada por um alto grau de determinação institucional precisa, devemos começar a nos perguntar um conjunto diferente e mais básico de questões: "não é a 'vagueza' dos discursos populistas consequência da própria realidade social, ela mesma sendo, em algumas situações, vaga e indeterminada?" E, nesse caso, "o populismo não seria, antes que uma operação política e ideológica desajeitada, um ato performativo dotado de uma racionalidade própria - isto é, dizer que, em algumas situações, a vagueza é uma condição prévia para a construção de sentidos políticos relevantes?" Finalmente, "o populismo é realmente um momento transitório derivado da imaturidade dos atores sociais e fadado a ser superado em um grande palco, ou é, antes, uma dimensão constante da ação política que surge necessariamente (em diferentes graus) em todos os discursos políticos, subvertendo e complicando as operações das chamadas ideologias 'mais maduras'?"¹⁰³

¹⁰³ LACLAU, Ernesto. *On populist reason*, pp. 17-8. No original: "(...) instead of counterposing 'vagueness' to a mature political logic governed by a high degree of precise institutional determination, we should start asking ourselves a different and more basic set of questions: 'is not the "vagueness" of populist discourses the consequence of social reality itself being, in some situations, vague and undetermined?' And in that case, 'wouldn't populism be, rather than a clumsy political and ideological operation, a performative act endowed with a rationality of its own – that is to say, in some situations, vagueness is a precondition to constructing relevant political meanings? Finally, 'is populism really a

Ora, parece ser o caso de se admitir que o populismo, assim definido, é realmente uma constante da ação política, pois aí sim aquele fato humano essencial referente à pluralidade não permite que o discurso político tenha uma depuração “científica”, apodítica, como diria Aristóteles. Necessariamente, ele dispõe de uma vagueza, ainda mais nas sociedades modernas, constituídas de sujeitos senhores de suas próprias realidades. Esta talvez seja uma deficiência da análise das formas jurídico-institucionais, isto é, em um receio atento às “deformações”, Urbinati não se atenta à “desmaterialização” desta forma “povo”. O próprio discurso político moderno foi que a inventou e o populismo seria, então, uma consequência necessária desta invenção, que, atualmente, parece ser uma tentativa vã de recriar o “mito” imanente. Mas há quem pense ser possível salvá-lo mediante uma democracia mais “real”, ou seja, com maior participação popular.

Manin influenciou diversos autores, inclusive teóricos que colocam em xeque precisamente o primeiro princípio do governo representativo por ele elencado, isto é, a eleição de governantes em intervalos regulares. É o caso de David Van Reybrouck¹⁰⁴, que parece realizar não uma *composição*, como Manin, ou uma *justaposição*, como Urbinati, da representação e da democracia, mas uma *sobreposição*, na qual a última é sobrevalorizada. Em seu livro, com o autoexplicativo título *Contra as Eleições*, ele se fundamenta justamente no espanto de Manin acerca da ausência de debate sobre o sorteio como método alternativo de seleção dos governantes e sua indignação reside logo naquela primeira constatação da obra de Manin de que os governos representativos modernos nasceram em contrariedade ao anseio democrático.

transitional moment derived from the immaturity of social actors and bound to be superseded at a large stage, or is it, rather, a constant dimension of political action which necessarily arises (in different degrees) in all political discourses, subverting and complicating the operations of the so-called “more mature” ideologies?”

¹⁰⁴ Nas referências bibliográficas, Van Reybrouck assim diz: “A obra mais importante que li para meu ensaio foi *The Principles of Representative Government*, de Bernard Manin (Paris, 1995).” Além do mais, ele elenca uma série de outras referências que por ela foram inspiradas e influenciadas.

Conquanto este trabalho não aponte ao sintoma nestes termos, o livro do autor belga se utiliza da metáfora médica, já consagrada por Platão desde os primórdios do pensamento político ocidental; ele o divide em sintomas, diagnósticos, patogênese e remédios. Assim, sintomaticamente, vale-se de uma pesquisa da *World Values Survey*, em que, considerado cerca de 85% da população mundial, 91,6% dos entrevistados se mostraram favoráveis à democracia ou, ao menos, a consideraram um bom sistema de governo¹⁰⁵. Ele também reporta o aumento significativo no número de países que se tornaram democráticos a partir da Segunda Guerra Mundial. Entretanto, conta que o mesmo programa de pesquisas revelou o aumento também significativo no número de pessoas que apoiam líderes fortes, bem como a aguda falta de confiança nas instituições – parlamento, governo e partidos políticos –, sendo que, atualmente (o livro é de 2013), “de dois terços a três quartos das pessoas desconfiam do próprio ecossistema político.”¹⁰⁶ Outrossim, mostra o autor, a partir da pesquisa de Peter Kanne com os representantes no parlamento dos Países Baixos, que o sentimento de desconfiança é recíproco, vez que 87% deles “descrevem-se, eles mesmos, como inovadores, respeitadores da liberdade e orientados para o exterior”, ao passo que 89% consideram que “a população é tradicional, nacionalista e conservadora.”¹⁰⁷

Um dado deveras interessante que o pesquisador traz é que, ao contrário do que se acredita comumente, tal desconfiança dos representados não se trata de uma “apatia” por parte dos cidadãos em função da diminuição do espírito crítico por força da *individualização* e do *consumismo*. Na verdade, diz ele, apesar de muitas pessoas serem pouco interessadas em assuntos políticos, estas sempre foram um “contingente substancial”. O que ocorre atualmente, pelo contrário, é o crescimento do interesse pela política. Entretanto, este movimento duplo e simultâneo, de crescimento de interesse e de desconfiança, muda a natureza dos sentimentos, a transfigurar a “apatia e confiança” de outrora para “entusiasmo e desconfiança”, bem como, diz Van

¹⁰⁵ VAN REYBROUCK, David. *Op. cit.*, p. 21.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 24.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 26.

Reybrouck, “tem claramente um caráter explosivo.”¹⁰⁸ Passa-se da *apatia* à *frustração*. Assim, pode-se fazer perguntas que de fato são perturbadoras:

Qual pode ser a consequência para a estabilidade de um país quando cada vez mais cidadãos acompanham com paixão as ações dos detentores do poder, em quem têm cada vez menos confiança? Quantos olhares desconfiados pode suportar um sistema? E são apenas olhares desconfiados de uma época em que cada um pode exprimir e compartilhar seus sentimentos na internet?¹⁰⁹

Tais perguntas são *retóricas*, como se acostumou a chamar, porém, em termos aristotélicos, se tomarmos o livro como um diálogo entre autor e leitor, talvez elas se aproximem de uma outra classificação e devam ser colocadas enquanto *tópicas*. Elas permitem, ou até obrigam, que a resposta participe do jogo em direção à questão, mesmo que aqui todavia não se chegue, ou se chegue de forma limitada, ao *problema*, vez que ainda se está no *sintoma*, no que decai junto. Elas também vão de encontro à passividade que Urbinati constata na “audiência” e, apesar de perturbadoras, são bastante importantes. Na verdade, em virtude de serem perturbadoras, são tão importantes. David Runciman fez um preciso apontamento acerca da quase total ausência de tratamento das tecnologias digitais em Urbinati, sendo que, quando tratou, o fez como se fossem uma mera extensão da mídia televisiva ou de jornais impressos, uma vez que não poderia haver simplesmente uma passividade visual, pois “há tantas avenidas para a voz quanto há para o visual”.¹¹⁰

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 28.

¹¹⁰ RUNCIMAN, David. *Rescuing democracy in the age of the internet*. “The web is not only an ocular medium – there are as many avenues for voice as there are for visuals – nor is it one in which a clear line can be drawn between the manipulators and the manipulated. Television depends on transmission, which makes communication inherently one-way. Digital technology is the great enabler of networks, whose lines of communication and influence move in multiple directions. Furthermore, it seems almost absurd to

Além desta experiência *entusiástica e desconfiada*, Van Reybrouck elenca outros dois acontecimentos sintomáticos, o que ele nomeou de *crise de legitimidade* e *crise de eficiência*. Para Van Reybrouck, esses “dois critérios são, em geral, inversamente proporcionais”¹¹¹, isto porque se tratam, respectivamente, de *apoio* e de *poder de ação*, sendo que, por exemplo, seria mais eficiente a decisão em uma ditadura, pois decorrente apenas da vontade do ditador, porém, provavelmente, também seria menos legítima ou sua legitimidade teria pouca duração.

A crise de legitimidade, em que se *desfaz o apoio*, é subdividida em três sintomas, a saber: *abstinência eleitoral*, em vista da diminuição dos eleitores que comparecem às urnas para votar; *inconstância dos eleitores*, em vista de uma “infidelidade” em relação a um partido ou mesmo a um programa; e, por fim, diminuição progressiva de filiação a partidos políticos, em vista da já mencionada desconfiança nestas instituições.¹¹²

Por seu turno, a crise de eficiência, em que se *desfaz o poder de ação*, também é dividida em três sintomas: *a demora na formação de governo*, em vista da complexidade da formação de coalizão, vez que os representantes tendem a maior

believe that dominant power currently lies with the owners of television stations and newspapers. Their monopolies have been irredeemably fractured by a plethora of online rivals, competing for multiple new audiences. Yet it is not as if the age of monopoly is itself dead. The past decade has seen the growth of new monopoly powers on a scale that Berlusconi or Rupert Murdoch could only dream of. Facebook, Amazon, Google, and Apple (and before them, Microsoft) have a range of products, levels of influence, and access to information and means of controlling it that are unprecedented, and that given them unprecedented resources, both material and (potentially) intellectual. Unlike previous media moguls, these new corporate behemoths claim to be above politics, but it is hard to see how that can be true. Again, Urbinati discusses none of this.” Disponível em: <https://www.ethicsandinternationalaffairs.org/2015/rescuing-democracy-age-internet/#fnref-9530-4>.

Acesso em: 13/10/2019.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 29.

¹¹² *Ibidem*, p. 30-5. O autor não simplesmente intui tais fatos, mas traz inúmeros dados que os comprovam, em pesquisas devidamente referidas.

diversidade, bem como os partidos temem perder votos; os *partidos governistas ficam em evidência*, em vista de que é preferível se omitir e manter o eleitorado, fato de que decorre o sintoma anterior; e, por fim, a *demora nas ações públicas*, em vista da *impotência* frente à relativização da soberania nacional diante de atores locais e supranacionais, levando à paralisia de obras estruturais e estruturantes para cair em discussões midiáticas, mercadológicas e, em consequência, triviais.

Estes sintomas correspondem justamente às metamorfoses do sistema representativo, a demonstrar bem detalhadamente e com base em dados de pesquisas a derrocada do parlamentarismo e da democracia de partidos, em direção ao que foi chamado de democracia de audiência. Van Reybrouck cita um trecho do relatório da comissão parlamentar dos Países Baixos que investigou esta situação, o qual mostra a relação estabelecida entre os três setores (política, mídia e empresariado) que acabam “em uma paralisia mútua (...), onde tudo é misteriosamente engolido sem se saber o motivo. (...) A interação entre política e mídia é na verdade um fator importante de acentuação do *incidentalismo* na política.”¹¹³ Este *incidentalismo* se constitui na profusão de discussões que não condizem com as reais necessidades de um governo, mas tão somente discussões com *finalidade* midiática, com vistas a uma reeleição. Assim, diz o autor, “o político é obrigado a continuar a jogar a partida midiático-eleitoral, frequentemente contra sua vontade e a do cidadão, que começa a se cansar do espetáculo.”¹¹⁴ Entretanto, como se pode notar, não há, para ele, uma passividade, mas um cansaço ou, ainda, uma fadiga ativa. Neste ponto, faz-se mostrar de forma muito clara, ainda que no âmbito restrito da discussão democrática, a ameaça ao jogo, o jogar por jogar, a *perda do sentido*.

E é dessa maneira que Van Reybrouck sumariza a primeira parte de seu livro, *sintomas*:

¹¹³ *Ibidem*, p. 35-41. Da mesma maneira que no caso anterior, os fatos são muito bem documentados.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 44.

O resultado está aí. Os sintomas da doença de que sofre a democracia ocidental são tão numerosos quanto vagos, mas se colocamos juntos o abstencionismo, a instabilidade eleitoral, a hemorragia dos partidos, a impotência administrativa, a paralisia política, o medo das eleições, a penúria no recrutamento, o desejo compulsivo de aparecer, a febre eleitoral crônica, o estresse midiático extenuante, a desconfiança, a indiferença e outras convalescências vemos se desenhar uma síndrome, a síndrome da fadiga democrática, ainda não estudada sistematicamente, mas que inegavelmente afeta inúmeras democracias ocidentais.¹¹⁵

É de se notar que, para ele, não se trata de uma crise de representação, mas de uma crise de democracia, cujo fundamento é mesmo a representação com base nas eleições. Apesar de partir diretamente da obra de Manin, ele se envereda por um caminho diverso, não oposto, mas, pode-se dizer, especular, haja vista que, muito embora nenhum dos dois opere uma cisão completa, Van Reybrouck separa a democracia da representação, enquanto que Manin parece separar a representação da democracia. Aparentemente, pode soar uma distinção meramente formal, porém tal mudança de ênfase implica em resultados visíveis. Ainda que, a princípio e todavia, apenas de ordem conceitual, o conceito também acontece e, portanto, ganha materialidade e resulta do desenvolvimento lógico de um determinado modo de pensar.

Manin, conforme dito acima, notou, então, que abaixo de uma sutura bem feita havia ainda um corte mais profundo e, assim, reabriu a cisão entre representação e democracia. Porém, enquanto que para ele é mais uma evidência, para Van Reybrouck é uma “taça envenenada”¹¹⁶. É possível que tal esquecimento se dê em virtude de uma tentativa de democratização radical da representação, um encaixe, no mais das vezes, forçado de uma ideia abstrata em formas concretas. Ou seja, a soberania popular

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 44.

¹¹⁶ VAN REYBROUCK, David. *Contra as eleições*, p. 156.

precisa ser legitimada e validada a qualquer custo, ainda que a seu próprio custo ou que este seja ela própria, isto porque, a despeito de relativas evidências práticas, *soberania* e *povo*, bem como a própria *democracia* e a própria *representação* modernas, são constituídos teoricamente em *conceitos*, os quais, é bom esclarecer, somente podem surgir a partir de um *acontecimento*, ainda que este possa ser também já conceitual. A construção dos acontecimentos por meio de conceitos já parte de uma perspectiva lógica e metafísica, como se o sujeito se apropriasse do acontecimento e não o contrário.

Desse modo, assim como o acontecimento é passível de ser conceituado, o conceito também é submetido ao acontecimento, ou seja, acontece. E, portanto, são ambos *eventos* e *eventualidades*, submetidos à geração e à corrupção. Ocorre, inobstante, que é da natureza do evento a mobilidade e a mudança, assim, acontecimentos e conceitos podem se desconjuntar, se deslocar um do outro, e, o que se torna mais grave, se deslocar aparentemente de si próprios e deixa de *funcionar*. Na verdade, os eventos, tanto o acontecimento quanto o conceito, mantêm as suas propriedades, mas podem se tornar *anacrônicos* na *experiência* humana. O que perde seu lugar, afinal, é o próprio *evento humano*, quando sua *experiência*, que é simultaneamente prática, no acontecimento, e teórica, no conceito, não se homologa, mas se desloca em alternativa. E é tarefa da experiência humana homologar o próprio evento, colocar-se em seu lugar, em sua fala. Somente assim o acontecimento e o conceito podem tomar mundo e ser tomados de sentido.

Conceitos podem circunscrever tanto acontecimentos concernentes ao que se pode chamar de *condição humana*, de ordem mais ou menos perene, quanto àqueles concernentes ao que se pode chamar de *estado das coisas*, de ordem mais ou menos contingente. Os conceitos de natureza política necessariamente dizem respeito a ambas situações. Ocorre que por vezes o continente conceitual não abarca mais o que teoricamente ou praticamente continha, em virtude de seu próprio movimento e de sua própria mudança ou do movimento e da mudança do acontecimento. Tal deslocamento

e desconjuntura, em termos dos conceitos políticos, decorre na maioria dos casos em querer que um conceito sobre a condição humana se enquadre no estado das coisas ou, principalmente, que um conceito sobre este seja aplicado sobre aquela.

A representação, enquanto relação de poder, entre o poder-agir e o poder-falar, bem ou mal, reporta-se à condição humana. A democracia, enquanto forma de governo, por sua vez, reporta-se tão somente ao estado das coisas, mesmo que isso possa ferir fatalmente o espírito progressista moderno. Neste âmbito específico, seria o caso de enquadrar a representação na democracia ou aplicar a democracia sobre a representação, ainda que tais situações desloquem tanto uma quanto a outra de seus lugares próprios. Tal ocorre em virtude de um esvaziamento ou de uma totalização da memória e de um esvaziamento ou uma totalização da palavra, em que o acontecimento é esquecido na palavra e o conceito é planificado no tempo. Perde-se, enfim, o evento humano em um processo de superficialização superficial, que, no entanto, ainda “funciona”.

É realmente desesperador, especialmente, neste caso particular, para um defensor da democracia, quando o acontecimento transborda o conceito, mas este ainda teima em abarcar aquele. Entretanto, talvez isto se dê em virtude de que o acontecimento nunca de fato coube em certo conceito democrático, isto é, talvez o que se teorize como democracia somente aconteça enquanto sua imagem, pois o poder popular nunca integrou, de modo cabal, as esferas decisórias formais e institucionais, nem mesmo em Atenas. Evidente que os teóricos aqui mencionados bem o sabem, ainda que na sobreposição democrática de Van Reybrouck a proposta seja que isso deixe de ocorrer. Outrossim, pode ser que ocorra de uma forma inversa, em virtude de que o conceito nunca de fato disse respeito a certo acontecimento democrático, isto é, talvez o que se possa praticar como democracia ocorra tão somente fora dos limites da sua imagem, pois o poder popular sempre existiu e nunca pode ser simplesmente ignorado por um poder formal, nem sequer nas tiranias. Daí a vontade moderna de institucionalização tanto do acontecimento quanto do conceito democráticos, o que não

pode instituir nada além de um inconveniente mal-estar colocado em *alternativa*, o conceito alheio ao acontecimento ou o acontecimento alheio ao conceito.

Apesar de Van Reybrouck perceber certa deformação, ele apenas o faz na circunscrição democrática, que, de inúmeras formas, foi submetida ao deslocamento. Ele nomeia este processo de *patogênese*, em que o procedimento democrático do sorteio, presente na Antiguidade e no Renascimento, foi recusado em favor do procedimento aristocrático das eleições, no século XVIII, e, a partir daí, nos séculos XIX e XX, ocorreu o que ele chama de *a democratização das eleições: um processo aparente*. Assim, pode observar como foi possível uma *aristocracia eletiva* ser conformada em uma *democracia representativa*.

Que se tome, então, a seguinte citação: “Os fundamentalistas eleitorais recusam ver as eleições como um *método* para o exercício da democracia; consideram-nas um fim em si mesmo, um princípio sagrado de valor intrínseco e inalienável.”¹¹⁷ Que se a recoloque do seguinte modo: Os fundamentalistas democráticos recusam ver a democracia como um *método* para o exercício da política; consideram-na um fim em si mesmo, um princípio sagrado de valor intrínseco e inalienável.

De qualquer forma que se analise, o contexto todo da crise se dá na percepção de que, na prática, a ligação entre representantes e representados foi de alguma forma rompida e a preocupação de quase todos os teóricos diz respeito às formas pelas quais se busca reestabelecê-la. Impotência da grande política e insapiência da pequena. Os sintomas demonstram uma crise, mas os teóricos a tomam apenas como uma crise interna das chamadas democracias representativas. Porém, somente pode-se nomeá-la de crise quando não se coloca a democracia representativa meramente como um sistema de governo, de regulação, mas quando se observa que ela se tornou,

¹¹⁷ VAN REYBROUCK, David. *Contra as eleições*, p. 79.

principalmente a partir da última década do século passado, uma demanda por poder que se autoriza a si próprio, uma tentativa de materialização e totalização do poder popular na forma representativa. O fato de basicamente não haver mais inimigos externos é emblemático de tal condição. Como Runciman percebeu, “as forças das quais a democracia necessita de resgate não mais a pressionam de fora.”¹¹⁸ E de alguma forma se vê que, ainda que incapaz disso, ela tomou mesmo a imagem do *nomos* da Terra., Assim, no exercício de se substituir *Idade Média* por *Idade Contemporânea* e *Roma* por *democracia* na seguinte expressão de Carl Schmitt, notamos que há uma nítida analogia: “A história da Idade Média, consequentemente, é a história de uma luta *por* Roma, não de uma luta *contra* Roma.”¹¹⁹ Entretanto, basta ler a passagem logo anterior do livro de Schmitt para se entender o abismo que existe entre a forma e a matéria desta analogia:

A unidade dessa *Respublica Christiana* tinha no *imperium* e no *sacerdotium* suas instâncias hierárquicas adequadas, e no imperador e no papa seus portadores visíveis. O enlace com

¹¹⁸ RUNCIMAN, David. *Rescuing democracy in the age of the internet*. “Throughout almost the entire history of democracy – from pre-Socratic Greece up to the second half of the twentieth century – its champions faced little difficulty in identifying its enemies, critics of democracy consistently lined up to attack it on ideological and philosophical grounds. (...) Over the past quarter century, however, that situation has changed such that democracy no longer has clearly defined ideological or philosophical enemies. Even in those places where electoral democracy is not the default option – notably in China – the appetite to confront its legitimacy head-on and work for its overthrow has been muted. The widespread existence of democratic systems of rule has become a fact of life, seemingly in little need of justification. Of course, that does not mean we live in a world where there is overwhelming satisfaction with democracy. Far from it: democracy has as many critics as ever. But these criticisms are primarily internal, coming from the friends of democracy and aimed at rescuing it from its own weaknesses. At the same time, there is a growing awareness that the greatest threat to democracy may no longer derive from human agency but from new forms of technology, which have the capacity to undermine democracy without anyone having intended it. The forces from which democracy needs rescuing are no longer pressing on it from the outside. They come from within.

¹¹⁹ SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, p. 57.

Roma significava uma continuidade com localizações antigas, que a fé cristã havia levado adiante.¹²⁰

Ora, basta que se pergunte quais são as instâncias hierárquicas adequadas e quem são os seus portadores visíveis na democracia. Ademais, qual a real continuidade espacial que ela possui? Topologicamente, ela ainda se coloca em continuidade à Roma, quando se vê o Ocidente como processo civilizacional ou cultural, mas a modernidade tratou de cortar justamente o fio desta tradição, é uma continuidade que já não pode continuar. Talvez fossem estas perguntas que deveriam ser feitas antes de se perguntar se deve haver escolha de representantes por eleição ou por sorteio ou como deve se controlar as relações entre política e mídia no estabelecimento do fórum público ou, ainda, como aumentar a participação popular e, até mesmo, como qualificá-la. Parece, então, que as tarefas formais que assim são colocadas para as sociedades democráticas, em conceber “estratégias legais e culturais” para conter a demagogia que “se torna científica”, ao mesmo tempo manter a liberdade, “o caráter político da deliberação e a configuração procedimental e representativa da democracia”,¹²¹ não são suficientes diante daquelas perguntas. Criar alternativas não poderá levar à decisão pela abertura da história. Mesmo diante da perspectiva simples do interior semântico do binômio democracia e representação, parece que não há sustentação, ao menos em termos da durabilidade e da permanência.

E assim se mantém uma atualidade sem atualização, pois também não se percebe o deslocamento da própria atualidade para o sujeito, sendo que dificilmente

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ URBINATI, Nadia. *Democracy disfigured: opinion, truth and the people*, p. 05. No original: “The task of democratic societies consists in devising legal and cultural strategies that contain the threat of demagoguery at a time in which “demagoguery becomes scientific” without curtailing freedom and without obliterating the political nature of deliberation and the procedural and representative configuration of democracy.”

pode se manter a categoria “povo”, como a expressão de uma unidade dotada de uma vontade reconhecível, como sujeito coletivo, a não ser que, com este termo, se queira se referir aos que realmente são oprimidos e empurrados contra a terra. Pois aí já não se trata de vontade, mas de necessidade. Curiosamente, os inimigos da democracia parecem ser aqueles que mais por ela são beneficiados, os explorados que lutam pela exploração.

2 – Fórmulas psico-socio-econômicas

A outra abordagem da situação política atual concerne à uma análise que *parte de e se dirige a* fórmulas psico-socio-econômicas, isto é, às formas como as relações políticas ocorrem no interior do que se convencionou chamar *capitalismo neoliberal* ou somente *neoliberalismo*. Entretanto, aqui a composição da denominação parece não conter em si nenhuma crise, como se viu entre a democracia e a representação, haja vista que o neoliberalismo é tido como uma forma *adaptativa* do próprio capitalismo. Não obstante, assim como a democracia, o capitalismo está distante de uma interpretação unívoca, do mesmo modo que, assim como a representação, o neoliberalismo apresenta diversas ambiguidades. Da mesma maneira em que a democracia ultrapassou seu significado de um mero modelo político, o capitalismo, em sua forma neoliberal, ultrapassou seu significado de um mero modelo econômico, o que, todavia, já estava inscrito em sua base no liberalismo clássico.

A diferença de abordagem com relação à anterior talvez tenha sido explicitada da melhor maneira por Roberto Esposito:

A verdade é que enquanto permanecemos presos desta linguagem abundantemente clássica – dos direitos, da democracia, da liberdade – não daremos um real passo avante diante de uma situação não apenas totalmente inédita, mas cuja

radical novidade lança uma luz diversa também sobre a interpretação da fase precedente.¹²²

Talvez, ainda, devessem ser acrescentados os termos *representação*, *soberania* e *povo* a esta nomeada linguagem clássica. Não é à toa este deslocamento lexical da análise política, haja vista que esta abordagem se dá a partir de um campo semântico desenvolvido por Foucault, o qual, em sua genealogia, deslocou o próprio sentido de governo, das instituições para as práticas, numa longa história da governamentalidade. É usual separar a obra de Foucault em três fases, a *arqueologia do saber*, a *genealogia do poder* e a *ética do sujeito* (ou simplesmente *ética* ou mesmo *cuidado de si*), sendo que o próprio, em seu rigor metodológico, sugeria, não como temas separados, um certo movimento contíguo de seus interesses temáticos. É justamente no ponto culminante da intersecção entre o poder e o sujeito que irá se delinear aquele campo semântico em que se encontra esta segunda forma de abordagem, mais precisamente no curso proferido em 1979, *O Nascimento da Biopolítica*, o qual se apresenta, no entanto, como uma continuidade das investigações anteriores¹²³. Conforme afirma Timothy Campbell, no ensaio introdutório do livro de textos de Esposito: “Nenhum conceito atraiu tanto o interesse da filosofia política nos últimos anos quanto o conceito de biopolítica.”¹²⁴

¹²² ESPOSITO, Roberto. *Termos da Política: comunidade, imunidade, biopolítica*, p. 152.

¹²³ A temática da biopolítica pode ser vista como um desenvolvimento da temática do poder disciplinar já a partir do lançamento de *Vigiar e Punir*, em 1975. Portanto, seria mais preciso localizar as bases desta segunda abordagem nas pesquisas feitas por Foucault durante o período compreendido entre 1975 e 1980, em que, além do lançamento, em 1976, do primeiro volume da *História da Sexualidade*, *A vontade de saber*, foram ministrados os seguintes cursos: *Em defesa da sociedade*, em 1976, *Segurança, território, população*, em 1978, o já mencionado *Nascimento da biopolítica*, em 1979 e o *Governo dos vivos*, em 1980. No ano de 1977 não houve curso, pois, como dizem os diretores da edição dos cursos de Foucault, em sua apresentação, “il a pu bénéficier d’une année sabbatique”.

¹²⁴ CAMPBELL, Timothy. *Política, imunidade, vida: o pensamento de Roberto Esposito no debate contemporâneo*. In: ESPOSITO, Roberto. *Termos da Política: comunidade, imunidade, biopolítica*, p. 13. Vale citar o trecho seguinte do mesmo parágrafo, a fim de dar a dimensão e a generalidade que o termo

No mencionado curso, Foucault explicita mais uma vez sua opção metodológica, à qual se reporta diretamente o posicionamento de Esposito diante da “linguagem abundantemente clássica”:

Isso implica imediatamente uma certa escolha de método, sobre o qual tentarei enfim retornar um dia de maneira mais prolongada, mas gostaria, de pronto, indicar-lhes que escolher falar ou partir da prática governamental é, certamente, uma maneira bastante explícita de deixar de lado como objeto primeiro, primitivo, inteiramente dado, um certo número de noções, como, por exemplo, o soberano, a soberania, o povo, os súditos, o Estado, a sociedade civil: todos esses universais que a análise sociológica, bem como a análise histórica e a análise da filosofia política, utiliza para dar conta efetivamente da prática governamental. Eu gostaria de fazer precisamente o inverso, isto é, partir desta prática tal como ela se dá, mas ao mesmo tempo tal como ela se reflete e se racionaliza, para ver, a partir daí, como pode se constituir um certo número de coisas, sobre o estatuto das quais será certamente necessário se interrogar, que são o Estado e a sociedade, o soberano e os súditos, etc.¹²⁵

biopolítica tomou: “Filósofos provenientes de diferentes tradições, como o marxismo, o pós-estruturalismo e a psicanálise, utilizaram-no para descrever aquilo que surgiu como mudanças radicais na semântica da vida. Essa atenção renovada pela biopolítica data de quando pareceu que tal conceito poderia captar, na fusão entre biologia e política, uma transformação do modo como a própria política é entendida e teorizada. Trata-se de uma mudança reconhecível não somente no âmbito do debate filosófico, mas também no âmbito de mídias populares como a televisão e a internet. Tanto o precário desembarque dos imigrantes nas costas dos países ocidentais – com a respectiva resposta por parte da política (e, ultimamente, da polícia) – quanto a prática terrorista de homens e mulheres que se explodem com a intenção de suprimir o maior número de vítimas possível, em função de uma presumível recompensa mundana ou religiosa, dão a impressão de que a política e o poder estejam relacionados, muito mais do que antes, à própria vida, ou seja, que se use a vida humana como meio para adquirir poder ou como seu instrumento de expressão.”

¹²⁵ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, p. 04. No original: “Ceci implique immédiatement un certain choix de méthode sur lequel j'essaierai tout de même enfin de revenir un jour de façon plus

É possível que se perguntar o porquê de se falar em biopolítica quando o tema proposto diz respeito ao neoliberalismo. A pergunta parece ainda mais pertinente quando se atém ao fato de que Foucault, durante todo o curso, menciona o termo *biopolítica* apenas em duas ocasiões e outra vez no resumo do curso. Porém, é justamente nestas breves menções que ele indica a relação mesma que se estabelece entre uma e outro. É logo ao final da primeira aula de 10 de janeiro de 1979 que Foucault anuncia aos seus ouvintes que gostaria de propor um curso sobre a biopolítica, cuja análise lhe parecia não ser possível sem que se tenha compreendido “o regime geral desta razão governamental (...), este regime geral que se pode chamar a questão da verdade, primordialmente a verdade econômica no interior da razão governamental.” Este regime seria precisamente o liberalismo, que, para Foucault, se opõe à razão de Estado¹²⁶, ou melhor, a “modifica fundamentalmente sem talvez colocar em questão os fundamentos.”¹²⁷

longue, mais je voudrais tout de suite vous indiquer qu'en choisissant de parler ou de partir de la pratique gouvernementale, c'est, bien sûr, une manière tout à fait explicite de laisser de côté comme objet premier, primitif, tout donné, un certain nombre de ces notions comme, par exemple, le souverain, la souveraineté, le peuple, les sujets, l'État, la société civile: tous ces universaux que l'analyse sociologique, aussi bien que l'analyse historique et l'analyse de la philosophie politique, utilise pour rendre compte effectivement de la pratique gouvernementale. Moi, je voudrais faire précisément l'inverse, c'est-à-dire partir de cette pratique telle qu'elle se donne, mais telle en même temps qu'elle se réfléchit et se rationalise pour voir, à partir de là, comment peuvent effectivement se constituer un certain nombre de choses, sur le statut desquelles il faudra bien sûr s'interroger, et qui sont l'État et la société, le souverain et les sujets, etc.”

¹²⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*, p. 283: “Le problème, c'est la richesse de l'État et pas celle de la population. La raison d'État, c'est un rapport de l'État à lui-même, une automanifestation dans laquelle l'élément de la population est esquissé mais non présent, esquissé mais non réfléchi.” Pode-se, então, dizer que a razão de Estado é esta relação do Estado consigo mesmo, é o meio que articula e faz o Estado se reportar a si mesmo, sendo assim, o fim do Estado é o próprio Estado e a razão de Estado é sua essência, cuja função é refletir sobre sua prática a fim de manter sua integridade e, no mais, ampliá-la, para o seu próprio bem, sua própria riqueza, sua própria prosperidade etc.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 24. No original: “Mais il me semble que l'analyse de la biopolitique ne peut se faire que lorsque l'on a compris le régime général de cette raison gouvernementale dont je vous parle, ce régime général que l'on peut appeler la question de vérité, premièrement de la vérité économique à l'intérieur de

Posteriormente, mais próximo do final do curso, na aula de 07 de março de 1979, Foucault justifica-se com seus ouvintes porquanto sua intenção era falar sobre biopolítica, porém deteve-se longamente a falar do neoliberalismo, mais especificamente o alemão. Assim, justifica tal prolongamento temático por duas razões, uma *razão de método* e uma *razão de moralidade crítica*. A primeira corresponde a tentar averiguar a extensão de sua *grade de análise*, que chamou de *governamentalidade*, “a maneira que se conduz a conduta dos homens”, isto é, se esta grade que se coloca sobre as relações de poder não se limita apenas a uma análise de escala limitada, de setores delimitados, mas se, ao contrário, a análise de seus procedimentos e a análise dos micropoderes podem ser “um ponto de vista, um método de decifração que pode ser válido para a escala inteira, qualquer seja sua grandeza.”¹²⁸

A segunda razão corresponde a fazer uma contraposição crítica a um certo “lugar-comum crítico” que se apresentava em seu tempo, em sua atualidade, qual seja, a temática da crítica do Estado (*la phobie d'État*), em que Foucault vê dois elementos recorrentes: o primeiro é a ideia que o Estado, por uma dinâmica que lhe seria interior e

la raison gouvernementale, et par conséquent si on comprend bien de quoi il s'agit dans ce régime qui est le libéralisme, lequel s'oppose à la raison d'État, - ou plutôt [la] modifie fondamentalement sans peut-être en remettre en question les fondements -, c'est une fois qu'on aura su ce que c'était que ce régime gouvernemental appelé libéralisme qu'on pourra, me semble-t-il, saisir ce qu'est la biopolitique.”

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 191-2. É interessante ver que Foucault parece ter encontrado na governamentalidade a dimensão abrangente de suas pesquisas acerca do poder, que, desde *Vigiar e Punir*, e até mesmo antes, se situava no âmbito da racionalização das técnicas de poder, a passar da soberania e da razão de Estado, que a articula com a governamentalidade, às instituições disciplinares e que agora pode ser generalizada nas práticas e nos dispositivos liberais sobre toda a população. Cf. *Surveiller et punir*, pp. 140-1: “Pas question de faire ici l'histoire des différentes institutions disciplinaires, dans ce qu'elles peuvent avoir chacune de singulier. Mais de repérer seulement sur une série d'exemples quelques-unes des techniques essentielles qui se sont, de l'une à l'autre, généralisées le plus facilement. Techniques minutieuses toujours, souvent infimes, mais qui ont leur importance: puisqu'elles définissent un certain mode d'investissement politique et détaillé du corps, une nouvelle « microphysique » du pouvoir; et puisqu'elles n'ont pas cessé, depuis le XVIIe siècle, de gagner des domaines de plus en plus larges, comme si elles tendaient à couvrir le corps social tout entier.

própria, se expande indefinidamente frente à sociedade civil e o segundo é a ideia que há um *parentesco genético*, uma linhagem compartilhada, “de implicação evolutiva entre diferentes formas de Estado, o Estado administrativo, o Estado-providência, o Estado burocrático, o Estado fascista, o Estado totalitário (...)”. E, assim, se coloca em circulação um “valor crítico”, uma “moeda crítica”, que Foucault chama de *inflacionista*.

Como lhe é típico, Foucault esquematiza e enumera as razões deste inflacionismo, a saber: primeiro, esta temática faz crescer, aceleradamente, a “intercambialidade das análises” e, dessa forma, faz com que a especificidade se perca, o que se mostra pelo exemplo que ele dá, em que uma análise sobre a seguridade social e seu respectivo aparelho administrativo pode recair em uma análise de campos de concentração; segundo, ela possibilita o que Foucault chamou de desqualificação geral pelo pior, já que, com a força expansiva inerente do Estado e com a indiferenciação das formas estatais, é sempre possível ter em vista que se assuma a pior delas; e, terceiro, ela permite a elisão do real e do atual, na medida em que sempre é possível suspeitar de qualquer coisa como o “grande fantasma do Estado paranóico e devorador”, sem se importar com que “perfil de atualidade o real apresenta”. Por fim, existe uma quarta razão desse inflacionismo, que condiz com a falta de autocrítica desta crítica generalizada do Estado que se fazia bastante presente na atualidade de Foucault, sendo incapaz de perceber seus próprios fundamentos, isto é, o momento e as circunstâncias em que tal temática foi elaborada nas formulações neoliberais a partir dos anos 1930, frente à alternativa keynesiana e bem diante do surgimento dos Estados totalitários, a partir do que uma desconfiança quanto ao Estado ganhou força.¹²⁹

Por fim, no resumo, Foucault diz que o curso acabou por ficar no que seria apenas a introdução ao tema, que seria a biopolítica. Nesta ocasião ele indica o quis dizer com este conceito:

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 192-5.

O tema escolhido era, portanto, a "biopolítica": eu entendia por isso a maneira como se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças... Sabe-se o lugar cada vez maior que esses problemas têm ocupado desde o século XIX e que desafios políticos e econômicos eles têm constituído até hoje.

Pareceu-me que não se poderia dissociar esses problemas do quadro de racionalidade política no interior do qual eles apareceram e tomaram sua acuidade. A saber, o "liberalismo", pois é em relação a ele que eles assumiram a aparência de um desafio. Em um sistema preocupado com o respeito dos sujeitos de direito e com a liberdade de iniciativa dos indivíduos, como o fenômeno "população" com seus efeitos e problemas específicos pode ser levado em conta? Em nome de quê e segundo quais regras se pode gerenciá-lo?¹³⁰

Desse modo, somente é possível entender a biopolítica a partir das implicações desta racionalização das práticas governamentais, que implica uma mudança fundamental na arte de governo, no interior da qual é inserida a lógica econômica como verdade e mediante a qual deverá ser administrada a vida da população, constituída por sujeitos de direito, a necessitar uma articulação técnica para a prática de uma

¹³⁰ *Ibidem*, p. 323. No original: "Le thème retenu était donc la 'biopolitique': j'entendais par là la manière dont on a essayé, depuis le XVIII^e siècle, de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués en population: santé, hygiène, natalité, longévité, races ... On sait quelle place croissante ces problèmes ont occupée depuis le XIX^e siècle, et quels enjeux politiques et économiques ils ont constitué jusqu'à aujourd'hui. Il m'a semblé qu'on ne pouvait pas dissocier ces problèmes du cadre de rationalité politique à l'intérieur duquel ils sont apparus et ont pris leur acuité. À savoir le 'libéralisme', puisque c'est par rapport à lui qu'ils ont pris l'allure d'un défi. Dans un système soucieux du respect des sujets de droit et de la liberté d'initiative des individus, comment le phénomène «population» avec ses effets et ses problèmes spécifiques peut-il être pris en compte? Au nom de quoi et selon quelles règles peut-on le gérer?"

governamentalidade sobre o todo da sociedade e, ao mesmo tempo, sobre os indivíduos. É preciso lembrar, entretanto, que, para o método de análise proposto por Foucault, governo não é tido como instituição, mas como atividade, consistente em “reger a conduta dos homens dentro de um quadro e com instrumentos estatais”¹³¹. É a partir e, de certa forma, dentro deste plano metodológico e conceitual foucaultiano, portanto, que este segundo modo de abordagem da política irá se desenvolver, a conceder maior ou menor ênfase a um ou outro aspecto deste plano, seja metodologicamente seja conceitualmente, ainda que a governamentalidade, pode-se dizer, enquanto um conjunto de práticas, técnicas e dispositivos de micropoderes disciplinares e enquanto uma grade de análise, seja tanto um conceito quanto um método. Outrossim, uma eventual crise política não é vista por um prisma das “formas objetivas” de princípios jurídico-institucionais, ou universais, mas das “fórmulas subjetivas” de práticas psico-socio-econômicas, ou singularidades, muito embora ambas sejam indissociáveis.

Pierre Dardot e Christian Laval, talvez por possuírem uma base em Marx, enfatizam a racionalização governamental imbuída da lógica econômica neoliberal.¹³² Não é mera coincidência que o livro em que tratam deste assunto seja intitulado *A nova*

¹³¹ *Ibidem*, p. 324. No original: “il s'agit là, bien sûr, non pas de l'institution 'gouvernement', mais de l'activité qui consiste à régir la conduite des hommes dans un cadre et avec des instruments étatiques”.

¹³² Salvo engano, os autores não se utilizam do termo biopolítica, embora a análise diga respeito diretamente às práticas que lhe convém. Apenas na introdução à edição inglesa de seu livro parece ser citado o termo, a articulá-lo, ademais, com o pensamento de Marx. Cf. DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*, p. 26-7: “Interessando-se de perto pela história do governo liberal, ele (Foucault) mostra que aquilo que chamamos desde o século XVIII de ‘economia’ está no fundamento de um conjunto de dispositivos de controle da população e de orientação das condutas (a ‘biopolítica’) que vão encontrar no neoliberalismo uma sistematização inédita. Com este último a concorrência e o modelo empresarial constituem um modo geral de governo, muito além da ‘esfera econômica’ no sentido habitual do termo. (...) Embora se distinga de um marxismo estreito, essa análise vai ao encontro de uma das intuições mais profundas de Marx, que compreendeu muito bem que um sistema econômico de produção era também um sistema antropológico de produção.”

razão do mundo. O percurso deste livro, de certa maneira, segue à risca as investigações foucaultianas, principalmente em termos metodológicos, tanto que uma das grandes preocupações nele contida é traçar o caminho do neoliberalismo desde seu nascimento e através de suas práticas, vez que “a análise da gênese e do funcionamento do neoliberalismo é condição para uma resistência eficaz em escala europeia e mundial.”¹³³ Assim, a primeira parte do livro é dedicada à “refundação intelectual”¹³⁴, isto é, ao nascimento do neoliberalismo a partir da crise do liberalismo clássico como sua reinvenção, cujo registro, dizem os autores, encontra-se no Colóquio Walter Lippmann, realizado em Paris no ano de 1938, ao contrário do que é frequentemente mencionado, isto é, de que o surgimento do neoliberalismo teria ocorrido com a criação da Sociedade Mont-Pèlerin, em 1947.¹³⁵

Entretanto, os autores preocupam-se em demonstrar as tensões que constituíram o liberalismo mesmo bem antes dos anos 1930, contrariamente a uma usual noção unitária, que leva a equívocos, não inconsequentes, de interpretação, a reduzir o liberalismo “à crença nas virtudes do equilíbrio espontâneo dos mercados” e situar “as contradições na esfera das ideias.”¹³⁶ Tal análise reducionista do liberalismo não permite a compreensão do contexto político, econômico e intelectual, que se faz base do próprio neoliberalismo, enquanto formulação e proposta intelectual, o qual, também nasceu em meio às próprias tensões internas, que, de alguma maneira, não deixavam de ser uma continuação reflexiva das contradições já existentes no século XIX. Esta percepção da cisão interna do liberalismo e do neoliberalismo, da sua gênese e de seu funcionamento, segundo Dardot e Laval, é o que pode prevenir certos

¹³³ DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*, p. 14.

¹³⁴ Esta primeira parte se refere, entretanto, apenas às edições inglesa e brasileira, vez que a edição francesa possui quatro capítulos iniciais sobre o liberalismo clássico que nas demais foram subtraídos.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 71.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 38.

diagnósticos apressados, como a decretação do fim do neoliberalismo e o retorno da intervenção estatal na economia após a crise financeira de 2008.¹³⁷

Há, portanto, também nesta abordagem, uma cisão fundamental, a qual se deu, como no nascimento das democracias representativas e no mesmo momento de decisão no ponto culminante da modernidade, entre conceito e acontecimento, ou, como aqui se coloca mais à vista, entre princípio e prática. A confusão ocorre pela identificação total, e comodamente reducionista, do liberalismo com o princípio do *laissez-faire*, ou seja, com o ideal de um mercado naturalmente autorregulado e livre da intervenção estatal, analogamente ao que, por outro lado, ocorreu na identificação do governo representativo com o ideal democrático. Por conseguinte, também se confunde o neoliberalismo como uma mera retomada do mencionado princípio. Da mesma maneira, esta cisão também foi ordinariamente esquecida. E, assim, Dardot e Laval se preocupam em rememorar-la em vista de suas consequências:

Por razões contrárias, tanto os “liberais” como os “antiliberais” parecem sempre ratificar a separação tradicional entre a esfera dos interesses privados e a do Estado, como se a primeira pudesse funcionar de forma autônoma e autorregulada. É assim que a crítica “antiliberal” continua a cair na armadilha da representação que faz do mercado um sistema fechado, natural e anterior à sociedade política. Mais ainda, essa interpretação do neoliberalismo como puro *laissez-faire* permitiu que uma “esquerda moderna” se apresentasse como alternativa à direita neoliberal, unicamente pelo fato que afirmava pretender dar um “quadro sólido” à economia de mercado.
(...)

¹³⁷ *Ibidem*, p. 13: “Muitos pensavam, na Europa e nos Estados Unidos, que a crise financeira soara as badaladas finais do neoliberalismo e que seria a vez do ‘retorno do Estado’ e da regulação dos mercados. Joseph Stiglitz percorria o mundo anunciando ‘o fim do neoliberalismo’, e autoridades políticas, como o presidente francês Nicolas Sarkozy, proclamavam a reabilitação da intervenção governamental na economia.”

No entanto, há muito tempo a fábula da imaculada concepção do mercado espontâneo e autônomo foi posta em dúvida. Pode causar espanto que a mesma constatação se repita várias décadas depois: o que agrada a alguns chamar de “livre mercado” está ligado a um mito que, embora tenha efeitos de altíssimos riscos, ainda assim está muito distante das práticas reais.¹³⁸

Curioso que os próprios mentores intelectuais do neoliberalismo que participaram do Colóquio Walter Lippmann, incluído o próprio Lippmann, foram talvez os que mais incisivamente denunciaram a naturalização do livre mercado autorregulador. Assim que os autores puderam constatar que, a partir dos anos 1930, “parecia que a questão não se colocava mais nos termos da alternativa simplista entre o mercado autorregulador e a intervenção do Estado, mas tratava da natureza da intervenção governamental e seus objetivos.”¹³⁹ Assim, vê-se ainda mais contundente a crítica de Foucault ao discurso inflacionista da *fobia do Estado* de sua época, vez que os próprios formuladores do arcabouço teórico do neoliberalismo não eram propriamente contra o Estado, mas contra determinadas maneiras de agir e governar estatais, sendo que não se “procura tanto a ‘retirada’ do Estado e a ampliação dos domínios da acumulação do capital quanto a *transformação da ação pública*”¹⁴⁰.

Para Dardot e Laval, a crise, assim como visto no caso das democracias representativas, de certa maneira apresenta-se como uma crise interna ao próprio liberalismo, justamente da sua forma neoliberal, que é, simultaneamente, a causa e o efeito desta *transformação da ação pública* que se desenvolveu *estrategicamente*¹⁴¹ ao

¹³⁸ *Ibidem*, p. 271.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 272.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 191-2. Novamente os autores se colocam nos passos de Foucault ao se apropriarem desta noção da dimensão estratégica, mais relacionada à “lógica das práticas”, do desenvolvimento de técnicas de poder e de sua extensão a uma direção geral, do que à intencionalidade subjetiva. Assim:

longo de quase cinquenta anos até sua institucionalização nos anos 1980, a qual os autores chamam de “a grande virada”, e que, a partir de então, não cessou de se racionalizar e de aprimorar e criar técnicas e dispositivos. Desse modo, podem dizer que a “crise mundial é uma crise geral da ‘governamentalidade neoliberal’, isto é, de um modo de governo das economias e das sociedades baseado na generalização do mercado e da concorrência.” Fielmente ao método foucaultiano, os autores asseveram que não se poderá compreender o neoliberalismo pela simples “realização” da teoria na prática. Não se trata da implementação de um modelo já pronto, não resulta da ação de “uma monocausalidade (da ideologia para a economia ou vice-versa), mas de uma multiplicidade de processos heterogêneos que resultaram, em razão de ‘fenômenos de coagulação, apoio, reforço recíproco, coesão, integração’, nesse ‘efeito global’”, o qual concerne justamente à “implantação da nova *racionalidade* governamental”.¹⁴²

Por sua vez, esta “crise generalizada de um modo de governar os homens” não implica o seu fim, o que pelo critério de Manin deixaria de poder se nomear como crise. “É mais certo que estejamos entrando em uma nova fase do neoliberalismo.”¹⁴³ Entretanto, se pensar no paralelismo da história da modernidade, é um dos momentos em que as ondas se entrecruzam, de modo que, para os autores, esta crise

“Para se tentar explicar o surgimento do objetivo a partir das condições de um confronto já iniciado, devemos recorrer a outro sentido do termo ‘estratégia’, um sentido que não a faz proceder da vontade de um estrategista nem da intenção de um sujeito.” É importante esta delimitação na medida em que pensar a estratégia do outro modo implica em ficar a um passo de “pensar a virada em termos de um ‘complô’ (...) – que alguns se apressam em dar, em particular na esquerda.”

¹⁴² *Ibidem*, p. 34. Aqui Dardot e Laval fazem a citação direta do curso de Foucault, *Segurança, território, população*. Porém, vale a pena notar que, ao menos desde *Vigiar e Punir*, Foucault já possuía praticamente a mesma perspectiva. Cf. *Surveiller et punir*, pp. 140-1: “L’ ‘invention’ de cette nouvelle anatomie politique, il ne faut pas l’entendre comme une soudaine découverte. Mais comme une multiplicité de processus souvent mineurs, d’origine différente, de localisation éparse, qui se recoupent, se répètent, ou s’imitent, prennent appui les uns sur les autres, se distinguent selon leur domaine d’application, entrent en convergence et dessinent peu à peu l’épure d’une méthode générale.”

¹⁴³ *Ibidem*, p. 386.

generalizada implica no “esgotamento da democracia liberal”; e esta é a forma com que concluem seu livro.

Deste modo, para entender a crise como os autores, importa saber o que caracteriza fundamentalmente esta *nova razão do mundo* que constitui uma crise geral e, ao mesmo tempo, leva ao esgotamento da democracia liberal. Dardot e Laval, então, a esquematizam em quatro traços fundamentais, quais sejam: o primeiro demonstra que “o mercado apresenta-se não como um dado natural, mas como uma realidade construída que, como tal, requer a intervenção ativa do Estado, assim como a instauração de um sistema de direito específico”; o segundo mostra que “a essência da ordem de mercado reside não na troca, mas na concorrência, definida como relação de desigualdade entre diferentes unidades de produção ou ‘empresas’”; o terceiro evidencia que “o Estado não é simplesmente o guardião vigilante desse quadro; ele próprio, em sua ação, é submetido à norma da concorrência”; e, por fim, o quarto afirma que “a exigência de uma universalização da norma da concorrência ultrapassa largamente as fronteiras do Estado, atingindo diretamente até mesmo os indivíduos em sua relação consigo mesmos.”¹⁴⁴ Os dois primeiros traços se relacionam mais às constatações e às elaborações conceituais de seus preceptores intelectuais, enquanto que os dois últimos, embora logicamente interligados, mais às consequências práticas, que se colocam quase que necessariamente diante do próprio desenvolvimento desta racionalização. Todos eles, no entanto, constituem uma especificidade desta nova razão e que, da maneira que se colocam, não apenas se diferenciam da sua própria base, isto é, do liberalismo clássico, mas se opõem mesmo a ele.

Assim, o que fundamentalmente caracterizava a democracia liberal, “certa irredutibilidade da política e da moral ao econômico”, “certa primazia da lei como ato do Legislativo”, “uma consciência aguda da necessária delimitação” das esferas do direito público e do direito privado e “certa relação do cidadão com o ‘bem comum’, ou ‘bem

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 377-8.

público””, é tomado e colocado em questão pela nova razão neoliberal, que, ainda que se adapte formalmente a estas características, opera uma “desativação” normativa, a direcionar a primazia ao econômico, ao Executivo, ao direito privado e ao cidadão-consumidor¹⁴⁵. Dardot e Laval colocam nos seguintes termos:

Quando o desempenho é o único critério de uma política, que importância tem o respeito à consciência e à liberdade de expressão? Que importância tem o respeito às formas legais e aos procedimentos democráticos? A nova racionalidade promove seus próprios critérios de validação, que não têm mais nada a ver com os princípios morais e jurídicos da democracia liberal. Sendo uma racionalidade estritamente gerencial, vê as leis e as normas simplesmente como instrumentos cujo valor relativo depende exclusivamente da realização dos objetivos. Nesse sentido, não estamos lidando com um simples “desencantamento democrático” passageiro, mas com uma mutação muito mais radical, cuja extensão é revelada, a sua maneira, pela dessimbolização que afeta a política.¹⁴⁶

Os dois últimos traços sistematizados pelos autores correspondem aos dois últimos capítulos do livro, a saber: *O governo empresarial* e *A fábrica do sujeito neoliberal*. São os capítulos que trazem à atualidade, nos termos dos autores, toda a genealogia e o funcionamento do neoliberalismo, em que figuram centralmente o Estado-empresa e o homem-empresa, todos em estado de concorrência entre si. E é justamente esta a centralidade do livro, em que a “nova razão” não se limita a um sistema de produção econômica, mas realiza uma produção social e uma produção de subjetividades. Assim que os autores articulam a análise de Foucault com a análise de

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 379-380.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 382

Marx, em vista da compreensão de que “um sistema econômico de produção era também um sistema antropológico de produção.”¹⁴⁷

Esta análise, bem como esta articulação, condiz com as análises de outra dupla de autores, a saber, Michael Hardt e Antonio Negri. Mas antes de ver o que eles têm a dizer sobre a atualidade, é preciso notar que o próprio Foucault expressamente articulou a sua análise à de Marx, da qual, mais especificamente do livro II *d'O Capital*, pode encontrar os elementos fundamentais para a sua própria análise, que tornam possível se afastar de uma *noção formal, negativa e jurídica do poder*, em direção a uma *noção material, positiva e tecnológica do poder*. Foucault enumera quatro destes elementos. O primeiro diz que “não existe *um* poder, mas muitos poderes”, isto quer dizer que são heterogêneos, locais e regionais e precisam ser identificados “em sua especificidade histórica e geográfica.”¹⁴⁸ O segundo diz que “esses poderes não podem e não devem ser compreendidos simplesmente como a derivação, a consequência de uma espécie de poder central que seria primordial”, o que quer dizer que se coloca o poder estatal como secundário e, de certa forma, derivado.¹⁴⁹ O terceiro diz que “esses

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 27.

¹⁴⁸ FOUCAULT, Michel. *Les mailles du pouvoir in: Dits et écrits*, IV, p. 186-7. No original: “En somme, ce que nous pouvons trouver dans le livre II du Capital c’est, en premier lieu, qu’il n’existe pas un pouvoir, mais plusieurs pouvoirs *. Pouvoirs, cela veut dire des formes de domination, des formes de sujétion, qui fonctionnent localement, par exemple dans l’atelier, dans l’armée, dans une propriété de type esclavagiste ou dans une propriété où il y a des relations serviles. Tout cela, ce sont des formes locales, régionales de pouvoir, qui ont leur propre mode de fonctionnement, leur procédure et leur technique. Toutes ces formes de pouvoir sont hétérogènes. Nous ne pouvons pas, alors, parler du pouvoir, si nous voulons faire une analyse du pouvoir, mais nous devons parler des pouvoirs et essayer de les localiser dans leur spécificité historique et géographique.”

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 186. No original: “En second lieu, il semble que ces pouvoirs ne peuvent et ne doivent pas être compris simplement comme la dérivation, la conséquence d’une espèce de pouvoir central qui serait primordial. Le schéma des juristes, que ce soit celui de Grotius, de Pufendorf ou celui de Rousseau, consiste à dire: ‘Au début, il n’y avait pas de société, et ensuite est apparue la société, à partir du moment où est apparu un point central de souveraineté qui a organisé le corps social, et qui a permis ensuite toute une série de pouvoirs locaux et régionaux’; Marx, implicitement, ne reconnaît pas ce

poderes específicos, regionais, não tem absolutamente por função primordial proibir, evitar, dizer ‘você não deve’”, sendo a sua função fundamental “serem produtores de uma eficiência, de uma aptidão, produtores de um produto.”¹⁵⁰ O quarto, por fim, diz que é preciso considerá-los como “técnicas, isto é, como procedimentos que foram inventados, aperfeiçoados, que se desenvolvem sem cessar”, o que equivale dizer que existe uma *tecnologia dos poderes*.¹⁵¹

Não é necessário dizer que esta concepção de poder é a base da noção foucaultiana de disciplina e de biopolítica, como duas invenções de tecnologia política que se deram, sobretudo, durante os séculos XVII e XVIII, a primeira como exercício do poder sobre os indivíduos e a segunda sobre a população, ou ainda, sobre o corpo e sobre a vida. “O poder se tornou materialista.”¹⁵² Assim, é possível vislumbrar a razão para que Negri considere que o “materialismo hoje é o contexto biopolítico”,¹⁵³ bem como considere este contexto envolto das categorias de produção e reprodução, não somente econômica, mas social e psíquica. Desse modo, apesar de Hardt e Negri

schéma. Il montre, au contraire, comment, à partir de l'existence initiale et primitive de ces petites régions de pouvoir — comme la propriété, l'esclavage, l'atelier et aussi l'armée -, a pu se former, petit à petit, des grands appareils d'État. L'unité étatique est, au fond, secondaire par rapport à ces pouvoirs régionaux et spécifiques, lesquels viennent en premier lieu.”

¹⁵⁰ *Ibidem*. No original: “Troisièmement, ces pouvoirs spécifiques, régionaux n'ont absolument pas pour fonction primordiale de prohiber, d'empêcher, de dire 'tu ne dois pas'. La fonction primitive, essentielle et permanente de ces pouvoirs locaux et régionaux est, en réalité, d'être des producteurs d'une efficacité, d'une aptitude, des producteurs d'un produit.”

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 189. No original: “Enfin, quatrième idée importante: ces mécanismes de pouvoir, ces procédés de pouvoir, il faut les considérer comme des techniques, c'est-à-dire comme des procédés qui ont été inventés, perfectionnés, qui se développent sans cesse. Il existe une véritable technologie du pouvoir ou, mieux, des pouvoirs, qui ont leur propre histoire.”

¹⁵² *Ibidem*, p. 194.

¹⁵³ NEGRI, Antonio. *Alcune riflessioni sull'uso della dialettica in*: EuroNomade, 18/07/2013, n.p., disponível em: <http://www.euronomade.info/?p=741>

iniciarem sua análise¹⁵⁴ em busca da conceitualização da nova ordem planetária, nos termos do direito e da soberania, eles concebem que as transformações jurídicas “apontam em direção a mudanças na constituição material do poder e da ordem mundiais” e “funcionam como sintoma das modificações da constituição biopolítica material de nossas sociedades”¹⁵⁵, isto é, apesar de iniciarem a análise a partir das formas jurídico-institucionais, eles compreendem estas como derivadas das fórmulas psico-socio-econômicas. Nestas fórmulas, portanto, é que se encontra o fundamento do Império, tal como eles o concebem. E é justamente a ordem imperial, como a totalidade maquínica da nova ordem global, que constitui o “termo complementar” do contexto biopolítico:

A ordem imperial é formada não apenas com base em seus poderes de acumulação e extensão global, mas também com base na sua capacidade de se desenvolver mais profundamente, renascer e se estender ao longo da treliça biopolítica da sociedade mundial. O caráter absoluto do poder imperial é o termo complementar de sua completa imanência à máquina ontológica de produção e reprodução e, portanto, ao contexto biopolítico.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Apesar de que Hardt e Negri já haviam lançado um livro anteriormente juntos (*O trabalho de Dionísio*), aqui o início da análise é referido à série de livros que lançaram a partir de *Império* (*Empire*), no ano 2000, a qual frequentemente se considera uma trilogia, formada, ainda, por *Multidão* (*Multitude*), de 2004, e por *Bem-estar comum* (*Commonwealth*), de 2009. Talvez, com o lançamento de *Assembly* (a versão brasileira manteve o título em inglês e incluiu um subtítulo), de 2017, fosse mais apropriado considerar uma tetralogia. Ademais, é preciso lembrar do livreto *Declaração* (*Declaration*), de 2012, que em boa medida sintetiza a trilogia anterior e antecipa o livro posterior.

¹⁵⁵ HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Empire*, pp. 09-10.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 41. No original: “The imperial order is formed not only on the basis of its powers of accumulation and global extension, but also on the basis of its capacity to develop itself more deeply, to be reborn, and to extend itself throughout the biopolitical latticework of world society. The absoluteness of imperial power is the complementary term to its complete immanence to the ontological machine of production and reproduction, and thus to the biopolitical context.”

Dessa maneira, a busca pela conceitualização jurídica-institucional do Império não pode encontrar sua fonte no direito internacional, nos mecanismos de contratos e tratados, nem nas fontes federativas. “A fonte da normatividade imperial nasce de uma nova máquina, uma nova máquina econômica-industrial-comunicativa - em suma, uma máquina biopolítica globalizada.”¹⁵⁷ Isto é coerente com a análise foucaultiana em que se opõem lei e norma, sendo que não se pode encontrar um fundamento propriamente jurídico para este conceito de Império. Entretanto, a despeito desta elusiva razão jurídica, o Império, em sua gênese, possui uma racionalidade que pode ser reconhecida “mais claramente na história frequentemente escondida da gestão industrial e dos usos políticos da tecnologia” e que “nos situa no coração da biopolítica e das tecnologias biopolíticas.”¹⁵⁸

É possível notar, portanto, que a preocupação de Hardt e Negri possui muito em comum com a de Dardot e Laval, inclusive por partirem de uma mesma base teórica que se pode situar em Marx e Foucault. Tanto uns como os outros buscam compreender a atualidade política baseada numa razão governamental global, com a diferença de que aqueles são muito mais propositivos, enquanto estes são mais descritivos¹⁵⁹. É bem possível que isto decorra de que Hardt e Negri estejam menos

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 40. No original: “The source of imperial normativity is born of a new machine, a new economic-industrial-communicative machine—in short, a globalized biopolitical machine.”

¹⁵⁸ *Ibidem*. No original: “In the genesis of Empire there is indeed a rationality at work that can be recognized not so much in terms of the juridical tradition but more clearly in the often hidden history of industrial management and the political uses of technology. (...) This is a rationality that situates us at the heart of biopolitics and biopolitical technologies.”

¹⁵⁹ Tal constatação de forma alguma implica em uma diferença fundamental de objetivos, uma vez que para todos estes autores uma análise descritiva é a base da compreensão que permite realizar uma teoria e uma prática propositivas. Assim, também, os autores possuem um objetivo comum, tanto em *A nova razão do mundo* quanto em *Império*, sendo que o descritivo e o propositivo se encontram de modo que se tornam muitas vezes indissociáveis. Em Hardt e Negri: “O que nós esperamos ter contribuído com este livro é um quadro teórico geral e um conjunto de instrumentos conceituais para teorizar e agir no e contra o Império.” No original: “What we hope to have contributed in this book is a general theoretical

metodologicamente e mais conceitualmente atrelados às análises de Foucault, tanto que, ao contrário de Dardot e Laval, eles pouco se utilizam do termo governamentalidade e muito do termo biopolítica, o qual constitui, de certo modo, um conceito decorrente do método que corresponde à governamentalidade. Assim, é possível dizer que enquanto Dardot e Laval procuram descrever a *nova razão do mundo*, a governamentalidade neoliberal, Hardt e Negri procuram conceituá-la, da forma como a entendem, com a noção de *Império*, em seu contexto biopolítico. É bem provável que esta busca pela conceituação seja decorrente de uma influência bastante forte que Deleuze e Guattari exercem em suas análises.¹⁶⁰ É importante pontuar que, para os autores, a soberania do Império se funda precisamente no declínio da soberania dos Estados-nação, o que implica em ser a noção de Império essencialmente diferente do imperialismo europeu da modernidade. O Império marcaria, então, a passagem da modernidade para a pós-modernidade.

Neste ponto é que Dardot e Laval fazem uma pequena crítica à análise de Hardt e Negri, que, no entanto, possui grandes consequências analíticas. Os franceses também constatarem “uma forma inédita de ‘poder mundial’, adaptado às características da economia globalizada.”¹⁶¹ Entretanto, ao invés de procurar conceituar esta nova forma nos termos da soberania, eles partem da descrição do modelo que no final do século XX convencionou-se chamar de *governança*. “O termo ‘governança’ tornou-se

framework and a toolbox of concepts for theorizing and acting in and against Empire.” In: HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Empire*, p. XVI. E em Dardot e Laval: “É essa coerência prática e normativa, mais do que a das fontes históricas e das teorias de referência, que fundamenta nosso argumento. Este último, esclarecendo a forma como se impõe e funciona em todos os níveis um certo sistema de normas, não tem outro objetivo além de contribuir para a renovação do pensamento crítico e a reinvenção das formas de luta.” In: DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*, p. 34.

¹⁶⁰ Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 08: “(...) a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos.”

¹⁶¹ DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*, p. 286.

palavra-chave da nova ordem neoliberal, em escala mundial.”¹⁶² Ademais, para eles, a categoria de governança se apresenta como um substituto e “toma pouco a pouco o lugar da categoria ‘soberania’, antiquada e desvalorizada.”¹⁶³ Há, pois, uma relação próxima entre o conceito de Império e a categoria de governança, sendo que os próprios elaboradores daquele conceito reconhecem tal relação quando, referindo-se principalmente a Rosenau, afirmam que alguns “chamam esta situação de ‘governança sem governo’ para indicar a lógica estrutural, por vezes imperceptível, mas sempre e cada vez mais efetiva, que varre todos os atores para dentro da ordem do todo.”¹⁶⁴ Mais diretamente ainda, em *Assembly*, livro mais recente da dupla, apesar de não se utilizarem tanto do termo, o Império é expressamente colocado como a forma da nova da governança global¹⁶⁵. A crítica que Dardot e Laval colocam se encontra justamente em um subitem do capítulo 8 de seu livro, *O governo empresarial*, o qual é intitulado *Governança mundial sem governo mundial*:

¹⁶² *Ibidem*, p. 275. Em continuação, os autores fazem um breve, porém importante, histórico do termo: “A própria palavra ‘governança’ (*gubernantia*) é antiga. No século XIII, designava o fato e a arte de governar. Durante o período de constituição dos Estados-nações, o termo desdobrou-se progressivamente nas noções de *soberania* e *governo*. Reincorporado à língua francesa pelo presidente senegalês Léopold Sédar Senghor no fim do século XX, recuperou o vigor nos países anglófonos com o sentido de uma modificação das relações entre gerentes e acionistas, até adquirir significado político e alcance normativo quando foi aplicado às práticas dos governos submetidos às exigências da globalização. (...) De fato, ele une três dimensões cada vez mais entrelaçadas do poder: a condução das empresas, a condução dos Estados e, por fim, a condução do mundo.”

¹⁶³ *Ibidem*, p. 276.

¹⁶⁴ HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Empire*, p. 14. No original: “Some call this situation ‘governance without government’ to indicate the structural logic, at times imperceptible but always and increasingly effective, that sweeps all actors within the order of the whole,”

¹⁶⁵ *Idem*. *Assembly*, p. 192: “Finalmente, uma forma de governança global, um Império distribuído e multinivelado emerge hoje para organizar o dinheiro como uma forma de vida e de instituição biopolítica do trabalho e da exploração (e para estabelecer o controle político necessário para a reprodução de uma sociedade de classes)” No original: “ Finally, a global form of governance, a distributed and multilevel Empire (3j) is emerging today to organize money as a form of life and biopolitical institution of labor and exploitation (and to establish the political control necessary for the reproduction of a class society).”

A extensão do campo da governança, portanto, não é apenas uma trama de relações múltiplas com atores não estatais ou simplesmente o sinal do declínio do Estado-nação, ela significa, mais profundamente, uma mudança do “formato” e do papel do Estado, que é visto agora como uma *empresa a serviço das empresas*. É, sem dúvida, nessa transformação do Estado que se pode apreender melhor a nova articulação entre a norma mundial da concorrência e arte neoliberal de governar os indivíduos.¹⁶⁶

Esta compreensão do estado, como dizem os autores em nota, corresponde precisamente à expressão *corporate state* utilizada por Naomi Klein e é justamente esta mudança da natureza da ação pública e da função do Estado que constituem um fator central da racionalidade neoliberal. Esta crítica mostra-se como um ponto fundamental que diferencia as análises, qual seja, o lugar e o papel dos Estados nacionais nesta nova ordem mundial. Se por um lado, a crítica é válida, na medida em que, de fato, para Hardt e Negri, os Estados-nação entraram em declínio, por outro lado, não se pode dizer que eles não reconhecem uma mudança de função na nova ordem global. A diferença, que é capital para Dardot e Laval, é que os próprios Estados se tornaram empresas; e neste sentido, Hardt e Negri pouco ou nada discorrem, ainda que admitam que os Estados-nação, a despeito de ainda possuírem poderes nas esferas legal, econômica e administrativa, estejam cada vez mais subordinados “a, por um lado, estruturas e instituições da governança global e, por outro, demandas do mercado mundial capitalista.”¹⁶⁷ Entretanto, esta subordinação não faz com que se constituam em Estados-empresas.

¹⁶⁶ DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*, p. 288.

¹⁶⁷ HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Assembly*, p. 32. No original: “Nation-states retain important legal, economic, and administrative powers, of course, but increasingly these are subordinated to, on one hand, structures and institutions of global governance and, on the other, the demands of the capitalist world market.”

Esta diferença analítica se dá justamente em razão de Hardt e Negri buscarem o conceito de Império também na noção de soberania, tão central na constituição dos Estados-nação modernos, de modo que se a soberania se desloca para um nível supranacional, este Estado, ou esta ideia de Estado, somente pode estar em declínio, por força mesmo de uma constituição imperial. Outrossim, para Hardt e Negri, o que entra em declínio concomitantemente é a noção de *autonomia do político*. Estas noções de soberania e de autonomia do político são bastante caras aos autores, pois, no horizonte de toda a sua obra conjunta, é contra elas que eles se colocam, na contraposição entre a multidão, em que não se pode separar o político da produção social, e o Império, em que o domínio e a exploração se exercem pelo comando soberano, tanto que “a primeira questão da filosofia política hoje”, para eles, é “como determinar o inimigo contra o qual se rebelar.”¹⁶⁸

Apesar da análise de Hardt e Negri não caminhar diretamente à importante constatação de Dardot e Laval na mudança do papel dos Estados, de que se tornaram empresas e também se subordinam à norma geral da concorrência, há uma vantagem na noção de soberania em compreender a participação dos Estados nas funções de comando da nova governança global, o que em Dardot e Laval é colocado apenas em uma nota de rodapé¹⁶⁹, ainda que bastante coerente com sua análise da relação mesma entre soberania e governança.

Assim, na medida em que o Império se constitui enquanto um conceito formulado não apenas a partir de um conjunto de práticas governamentais, mas

¹⁶⁸ *Idem. Empire*, pp. 210-1. No original: “The first question of political philosophy today is not if or even why there will be resistance and rebellion, but rather how to determine the enemy against which to rebel.”

¹⁶⁹ DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*, p. 276, nota 9: “Portanto, as noções de ‘governança’ e ‘soberania’ são, em parte, antinômicas. A governança pressupõe, antes de mais nada, obediência às injunções dos organismos que representam os grandes interesses comerciais e financeiros; ela também permite, em função das relações de força internacionais e dos interesses geoestratégicos, o direito de ingerência de ONGs, forças armadas estrangeiras ou credores, em nome dos direitos humanos ou das minorias, ou então, de forma mais prosaica, da ‘liberdade de mercado’.”

também a partir de uma noção de soberania, necessariamente é preciso confrontá-lo com suas possibilidades de autorização e legitimação. Primeiramente, os autores colocam a constituição imperial em uma estrutura piramidal, com três camadas contendo vários níveis.

Na primeira camada tem-se: no primeiro nível, os Estados Unidos, como detentor hegemônico do uso da força global; no segundo nível, um grupo de Estados-nação que controlam os instrumentos monetários e, portanto, o comércio internacional; e, no terceiro nível, “um conjunto heterogêneo de associações”, formadas em geral pelos mesmos países que controlam o globo militarmente e monetariamente, que exercem o poder cultural e biopolítico numa escala global.¹⁷⁰

Na segunda camada tem-se: no primeiro nível, a rede das corporações transnacionais e a organização do mercado mundial, que garantem os fluxos de capital, de tecnologias, de bens, de população e, assim, constroem “uma vasta rede de comunicação e proporcionam a satisfação das necessidades”, sendo que, ao mesmo tempo em que está sob a guarida da primeira camada, é esta rede que a anima e a articula¹⁷¹; no segundo nível, “o conjunto geral de Estados-nação soberanos”, que “captam e distribuem os fluxos de riqueza do e para o poder global” e “disciplinam suas próprias populações tanto quanto ainda isto é possível.”¹⁷²

¹⁷⁰ HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Empire*, pp. 309-310.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 310. No original: “In effect, through the global distribution of capitals, technologies, goods, and populations, the transnational corporations construct vast networks of communication and provide the satisfaction of needs. The single and univocal pinnacle of world command is thus articulated by the transnational corporations and the organization of markets.”

¹⁷² *Ibidem*. No original: “Still on the second tier, on a level that is often subordinated to the power of the transnational corporations, reside the general set of sovereign nation-states that now consist essentially in local, territorialized organizations. The nation-states serve various functions: political mediation with respect to the global hegemonic powers, bargaining with respect to the transnational corporations, and redistribution of income according to biopolitical needs within their own limited territories. Nation-states are filters of the flow of global circulation and regulators of the articulation of global command; in other

Na terceira camada, por fim, tem-se: “os grupos que representam os interesses populares no arranjo do poder global”, em que se encontram: os próprios Estados-nação, principalmente os menores e subordinados, que participam da Assembleia Geral das Nações Unidas e outros fóruns mundiais, sendo que aqui, segundo os autores, a representação se dá em dois níveis, “o estado-nação representando o Povo representando a multidão”; e, ademais, organizações da sociedade civil, “relativamente independentes dos estados-nação e do capital”, em que se colocam organizações mais tradicionais como a mídia e as instituições religiosas, bem como organizações mais recentes, conhecidas como organizações não-governamentais, ONG’s. Colocado o problema de que a mídia, de fato, não é tão independente do Estado e do capital e de que a religião, como no caso dos fundamentalismos, quando se coloca contra o Estado tende a se tornar ela mesma o Estado, Hardt e Negri demonstram um interesse maior nas ONG’s, que julgam ser “talvez as mais importantes forças na sociedade civil global”, ainda que muitas possam de fato servir “para promover o projeto neoliberal do capital global”. Para eles, um tipo especial destas organizações é que mais interessa, aquele que representa os que não podem se representar. Está-se falando das ONG’s que trabalham a serviço das causas humanitárias, que, por estarem na capilaridade das redes de poder, suas atividades “coincidem com o funcionamento do Império ‘além da política’, no terreno do biopoder, atendendo às necessidades da vida em si.”¹⁷³

Segundo os autores, esta descrição empírica corresponde à descrição teórica da estrutura imperial, tal como formulada por Políbio, em que o Império Romano¹⁷⁴ combinava a três boas formas de governo, isto é, a monarquia, a aristocracia e a democracia, sem permitir que decaíssem nas más formas, respectivamente, a tirania, a oligarquia e a oclocracia ou a anarquia. Entretanto, há uma mudança interpretativa ao

words, they capture and distribute the flows of wealth to and from the global power, and they discipline their own populations as much as this is still possible.”

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 311-4.

¹⁷⁴ Políbio, na verdade, viveu no período anterior ao estabelecimento do Império. Porém, o argumento pode ser considerado, desde que se tenha em vista o caráter imperial romano, e não o Império em si.

longo do tempo, que já em Maquiavel e no Renascimento e na Inglaterra pré-revolucionária, “a síntese polibiana foi concebida como um edifício que une três distintos corpos de classe”, e em Montesquieu e nos Federalistas ou *Founding Fathers* dos Estados Unidos, “esta síntese foi transformada em um modelo que regulamentava *não corpos, mas funções*”, isto é, uma abstração dos corpos sociais em formas jurídicas expressas no executivo, no judiciário e no representativo (que corresponde ao legislativo).¹⁷⁵ Para Hardt e Negri, o modelo imperial atual parece mais próximo ao de Políbio, vez que não é priorizado um arranjo total entre as classes nem um equilíbrio entre as funções. Não obstante, não se trata de um retorno ao modelo polibiano, nem ao seu negativo, isto é, às formas más. Em razão do Império, ao contrário dos espaços nítidos da modernidade, ser caracterizado como um *não-lugar*, em que o poder está simultaneamente “em todo lugar e em lugar nenhum”¹⁷⁶, há uma transformação qualitativa na constituição imperial, na passagem para o que os autores chamam de pós-modernidade, que se dá em dois eixos, um espacial e outro temporal. O espacial “força as figuras do poder a destruir as medidas espaciais e a distância que havia definido suas relações” e pode ser colocado como “uma passagem da constituição mista para constituição híbrida”¹⁷⁷.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 315. No original: “In a still medieval, proto-bourgeois society such as Machiavelli’s Florence or even prerevolutionary England, the Polybian synthesis was conceived as an edifice uniting three distinct class bodies: to monarchy belonged the union and force, to aristocracy the land and the army, and to the bourgeoisie the city and money. If the state were to function properly, every possible conflict among these bodies had to be resolved in the interest of the totality. In modern political science, however, from Montesquieu to the Federalists, this synthesis was transformed into a model that regulated *not bodies but functions*. Social groups and classes were themselves considered embodying functions: the executive, the judiciary, and the representative. These functions were abstracted from the collective social subjects or classes that enacted them and presented instead as pure juridical elements.”

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 190. No original: “In this smooth space of Empire, there is no *place* of power—it is both everywhere and nowhere. Empire is an *ou-topia*, or really a *non-place*.”

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 317-8. No original: “The processes of the real subsumption, of subsuming labor under capital and absorbing global society within Empire, force the figures of power to destroy the spatial measure and distance that had defined their relationships, merging the figures in hybrid forms.”

Assim, a monarquia pós-moderna, a despeito dos Estados Unidos possuírem um lugar privilegiado, é “multiforme e espacialmente difusa”, vez que, por governar sobre o mercado mundial e precisar garantir a livre circulação, está intimamente ligada às outras camadas, principalmente à aristocrática, que também já não se presta a ligar o centro e a periferia da produção, haja vista a dispersão global tanto da produção quanto do consumo, tornando-se mais importante ainda quando a produção se torna imaterial e disposta em estruturas de rede. A função democrática também é hibridizada e gera “novas relações de força.”¹⁷⁸ As funções, que interagem e se mantinham separadas, aqui tendem a se hibridizar.

O eixo temporal, por sua vez, “é revelado pelo fato de que, na presente fase, o comando precisa ser exercido em uma extensão cada vez maior sobre as dimensões temporais da sociedade e, portanto, sobre a dimensão da subjetividade.”¹⁷⁹ O *momento monárquico*, então, não somente garante a livre circulação de bens, tecnologias e trabalhadores, mas funciona também “como um mecanismo de organização do trabalho social coletivo que determina as condições de sua reprodução.”¹⁸⁰ Já o momento aristocrático não se atém ao comando “através de instrumentos monetários tradicionais, mas também, em um grau cada vez maior, através de instrumentos e dinâmicas de cooperação entre os próprios atores sociais.”¹⁸¹ O democrático, enfim, é

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 318. No original: “A second axis of constitutional transformation, which demonstrates both a displacement of constitutional theory and a new quality of the constitution itself, is revealed by the fact that in the present phase, command must be exercised to an ever greater extent over the temporal dimensions of society and hence over the dimension of subjectivity.”

¹⁸⁰ *Ibidem*. No original: “We have to consider how the monarchic moment functions both as a unified world government over the circulation of goods and as a mechanism of the organization of collective social labor that determines the conditions of its reproduction.”

¹⁸¹ *Ibidem*. No original: “The aristocratic moment must deploy its hierarchical command and its ordering functions over the transnational articulation of production and circulation, not only through traditional monetary instruments, but also to an ever greater degree through the instruments and dynamics of the cooperation of social actors themselves.”

considerado pelos autores como o momento chave da transformação, vez que se refere à multidão, noção fundamental em todos seus livros. Aqui é colocado o ponto crucial das relações biopolíticas, nos movimentos da produção social da multidão e nos movimentos de controle do Império. A grande transformação, para Hardt e Negri, a passagem do moderno ao pós-moderno, é expressa também na passagem da sociedade disciplinar, como descrita por Foucault, para a sociedade de controle, como descrita por Deleuze¹⁸².

O que, entretanto, constitui o amálgama que mantém juntos os diversos corpos e as diversas funções da constituição híbrida do Império, segundo os autores, é o *espetáculo*, tal como apresentado por Guy Debord, “um integrado e difuso aparato de imagens e ideias que produzem e regulam o discurso e a opinião públicos.”¹⁸³ Ademais, o espetáculo “cria formas de desejo e de prazer intimamente casadas com o medo.”¹⁸⁴ Aqui começa a ser delineada a forma de legitimação do Império, que os autores separam nos planos da administração e do comando. No plano administrativo, o que se impõe é o fato de que ao mesmo tempo que se realiza uma *segmentação* da população, também é preciso colocá-la num *plano comum*. A diferença em relação ao modelo da modernidade é assim colocada:

A segmentação da multidão tem sido, de fato, a condição da administração política através da história. A diferença hoje reside no fato de que, enquanto nos regimes modernos de soberania nacional a administração trabalhava em direção a uma integração *linear* dos conflitos e em direção a um aparato coerente que pudesse reprimi-los, isto é, em direção a uma normalização racional da vida social no que diz respeito tanto ao objetivo

¹⁸² Cf. DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle in: Pourparlers*, pp. 240-7. De fato, não se trata de uma ruptura, mas de uma transformação que se dá em continuidade, o que o próprio Deleuze reconhece.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 321.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 323.

administrativo de equilíbrio quanto ao desenvolvimento de reformas administrativas, no quadro imperial a administração torna-se *fractal* e visa integrar conflitos não por imposição de um aparato social coerente, mas por controle das diferenças.¹⁸⁵

Ao final, parece que tudo decorre de um caráter difuso e descentralizado do Império, em que o “poder é feito imanente e a soberania se transforma em governamentalidade.”¹⁸⁶ Assim, os princípios da administração imperial que os autores enumeram são todos decorrentes desta condição singularizada e não universalizada: o primeiro é que “a *gestão dos fins políticos tendem a ser separados da gestão dos meios burocráticos*”; o segundo que ao invés de contribuir para a integração social, “a *administração imperial age antes como um mecanismo disseminador e diferenciador*”; e o terceiro que a “*ação administrativa tornou-se fundamentalmente não-estratégica e, então, ela é legitimada através de meios heterogêneos e indiretos.*”¹⁸⁷

Entretanto, é um quarto princípio, não colocado de forma negativa, mas positiva, que permite a “este sistema desarticulado de controle, desigualdade e segmentação uma medida suficiente de consenso e legitimação”¹⁸⁸, a saber, a *efetividade local*. Não obstante, este princípio, para os autores, não é suficiente para garantir que as forças internas não se rebelem e não se voltem contra o Império, sendo justamente neste ponto que se entra no campo do comando. O comando também é exercido neste plano

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 339-340. No original: “The segmentation of the multitude has in fact been the condition of political administration throughout history. The difference today lies in the fact that, whereas in modern regimes of national sovereignty, administration worked toward a *linear* integration of conflicts and toward a coherent apparatus that could repress them, that is, toward the rational normalization of social life with respect to both the administrative goal of equilibrium and the development of administrative reforms, in the imperial framework administration becomes *fractal* and aims to integrate conflicts not by imposing a coherent social apparatus but by controlling differences.”

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 339.

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp. 340-1.

¹⁸⁸ *Ibidem*, pp. 342.

difuso, móvel, flexível e pleno de diferenças que os autores descrevem e é por isso que ele somente pode ser exercido na concepção que fazem do controle biopolítico, isto é, não sendo mais possível uma normalização linear sobre um sujeito universalizado em sua identidade, como seria o caso do *povo*, é preciso passar a governar sobre este novo sujeito singularizado em suas diferenças, o qual eles denominam de *multidão*. “Esta mudança desmistifica e destrói a ideia moderna circular da legitimidade do poder, pela qual o poder constrói a partir da multidão um único sujeito que poderia então, por sua vez, legitimar este mesmo poder.”¹⁸⁹ O comando imperial, entretanto, não consegue chegar às capilaridades em que a administração chega e é nisso em se diferenciam no Império. Portanto o comando é exercido quando chamado em nome do equilíbrio total do sistema, que assim se faz autorregulador e autolegitimador, onde se vê a influência da teoria dos sistemas sobre a análise de Hardt e Negri.

Dessa forma, o comando é exercido também por três meios globais que correspondem exatamente às três camadas da constituição híbrida do Império, quais sejam, a força, a moeda e a linguagem, que os autores nomeiam de *bomba*, enquanto poder monárquico, *dinheiro*, aristocrático, e *éter*, democrático.¹⁹⁰ Todos estes meios de uma forma ou de outra minam as soberanias nacionais. Pela bomba, os Estados nacionais perdem seu poder de decisão sobre guerra e paz e toda guerra se torna guerra civil e todo o exercício deste poder se torna policial, isto é, de controle interno, na medida que não há mais exterioridade com relação ao Império. Pelo dinheiro, não é mais possível manter um mercado nacional diante das imposições do mercado mundial e as políticas monetárias são decididas nos grandes centros financeiros. Pelo éter, os grandes sistemas de comunicação retiram dos Estados suas prerrogativas territoriais e nacionais, inclusive ligadas à cultura e à educação. Hardt e Negri se utilizam muito da terminologia de Deleuze e Guattari, portanto aqui se diz *desterritorialização*.

¹⁸⁹ *Ibidem*, pp. 344.

¹⁹⁰ *Ibidem*, pp. 345.

O espaço da comunicação é completamente desterritorializado. Ele é absolutamente outro no que diz respeito aos espaços residuais que analisamos em termos de monopólio de força física e de definição de medidas monetárias. Aqui é uma questão não de resíduo, mas de *metamorfose*: uma metamorfose de todos os elementos da economia política e da teoria do estado. Comunicação é a forma da produção capitalista em que o capital conseguiu submeter a sociedade, inteiramente e globalmente, ao seu regime, suprimindo todos os caminhos alternativos. Se alguma alternativa tiver que ser proposta, ela terá que surgir de dentro da sociedade da subsunção real e demonstrar todas as contradições em seu cerne.¹⁹¹

É precisamente neste ponto que se demonstra a ambivalência da interpretação da biopolítica feita pelos autores, pois é mesmo nesta rede de comunicação que se produz a legitimidade do Império, que se produz o espetáculo, que dissemina o desejo, o prazer e o medo. Para eles, é “o elemento central que estabelece as relações de produção, guiando o desenvolvimento capitalista e também transformando as forças produtivas.”¹⁹² Entretanto, é aí que se criaria a abertura, a luta entre o Império e as subjetividades produtivas da multidão. A comunicação, como produção, é o meio, então, pelo qual o capital conseguiu subsumir a totalidade da sociedade e deste movimento faz parte também a transformação do próprio trabalho que se torna cada

¹⁹¹ *Ibidem*, pp. 347. No original: “The space of communication is completely deterritorialized. It is absolutely other with respect to the residual spaces that we have been analyzing in terms of the monopoly of physical force and the definition of monetary measure. Here it is a question not of residue but of *metamorphosis*: a metamorphosis of all the elements of political economy and state theory. Communication is the form of capitalist production in which capital has succeeded in submitting society entirely and globally to its regime, suppressing all alternative paths. If ever an alternative is to be proposed, it will have to arise from within the society of the real subsumption and demonstrate all the contradictions at the heart of it.”

¹⁹² *Ibidem*, pp. 347-8.

vez mais imaterial e estruturado em redes de comunicação, ao mesmo tempo em que se realiza de forma cooperativa e afetiva.

O contexto biopolítico do Império seria, portanto, um espaço completamente ambíguo, pelo qual é preciso manter as diferenças e a autonomia das subjetividades produtivas e desejantes ao mesmo passo em que é preciso controlá-las. É por esta razão também que a crise é vista pelos autores de um modo ambivalente, uma vez que se constitui como algo inerente ao Império. Na medida que é preciso produzir subjetividades produtivas, é preciso mesmo produzir crise. Eis aqui o paradoxo que se impõe diante do Império: “O Império reconhece e se beneficia do fato de que em cooperação os corpos produzem mais e em comunidade os corpos gozam mais, mas deve obstruir e controlar essa autonomia cooperativa para não ser por ela destruída.”¹⁹³

Hardt e Negri se utilizam da clássica terminologia aristotélica para completar sua compreensão da atualidade e colocam esta luta interna entre o próprio Império e a multidão em termos de corrupção e geração. A corrupção é vista como a condição inerente de múltiplas crises geradas pelo próprio Império na produção de subjetividades produtivas e a geração é vista como a própria produção e o desejo da multidão, em que se mistura sua própria reprodução.

Aqui se pode reconhecer a diferença mais fundamental entre as análises de Hardt e Negri e de Dardot e Laval, justamente nesta perspectiva acerca da biopolítica. Enquanto para estes, certamente mais fiéis a Foucault, trata-se de “um conjunto de dispositivos de controle da população e de orientação das condutas”, para aqueles, mais focados no plano produção e, portanto, mais fiéis a Marx, trata-se da produção da própria vida e, “vista do ponto de vista do desejo, não é nada senão produção concreta,

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 392. No original: “Empire recognizes and profits from the fact that in cooperation bodies produce more and in community bodies enjoy more, but it has to obstruct and control this cooperative autonomy so as not to be destroyed by it.”

coletividade humana em ação.”¹⁹⁴ Como visto, não há uma diferença essencial entre os objetivos destes autores, que, pode-se dizer, constitui-se na luta contra o que uns chamam Império e os outros a nova razão do mundo, bem como não há diferença essencial na proposta, já que em todos não se busca uma saída no retorno a uma condição anterior a toda esta lógica imperial ou neoliberal, mas na construção de um *novo sujeito* e na construção do *comum*. A diferença reside, portanto, na visão que uns e outros têm das práticas de subjetivação e da localização do sujeito diante deste processo, o que se pode reconhecer mesmo na noção que têm das formas atuais de trabalho, em que uns veem um modelo cooperativo, afetivo e cognitivo e os outros, um cruel e bruto modelo concorrencial. Neste ponto, Dardot e Laval fazem uma dura, porém bastante apropriada, crítica:

Encontramos semelhante ilusão de exterioridade na tese de uma “autonomia ontológica da multidão”, defendida por Michael Hardt e Antonio Negri. Obviamente, esses autores repetem que nenhum lugar dentro do espaço do “Império” escapa à investida do biopoder, mas isso é para conferir à multidão um lugar ontológico próprio, que lhe permite subtrair-se – ao menos em parte – ao controle imperial. O desconhecimento do processo de subjetivação posto em prática pelo neoliberalismo é tal que Negri chega a afirmar que os “homens novos” do comunismo já estão aí, produzidos pela própria dinâmica do novo “capitalismo cognitivo”.¹⁹⁵

Esta noção de multidão também sofre críticas por parte de um outro autor, Byung-Chul Han, que vão de encontro à mesma percepção de Dardot e Laval:

Os modos de produção contemporâneo não são constituídos pela “multitude” colaborativa que Antonio Negri eleva à sucessora pós-

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 387.

¹⁹⁵ DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*, p. 398.

marxista do “proletariado”, e sim pela *solitude* do empreendedor que luta consigo mesmo, enquanto explorador voluntário de si. Logo, é um erro acreditar que a “multitude” cooperante derruba o “império parasitário” e produz uma ordem social comunista. O esquema marxista ao qual Negri se prende se mostra novamente uma ilusão.¹⁹⁶

Neste sentido, a análise de Han sobre os processos de subjetivação do neoliberalismo é muito mais próxima de Dardot e Laval do que de Hardt e Negri. Isto é, a autonomia que estes veem na produção da multidão não passa de um processo de internalização da coerção, “na forma de obrigações de desempenho e otimização.” Entretanto, como Hardt e Negri, Han também se baseia no pequeno texto de Deleuze sobre a sociedade de controle e, assim, também enxerga uma mudança de paradigma a partir das sociedades disciplinares, porém esta passagem implica no abandono da biopolítica, já que ela “está fundamentalmente relacionada ao biológico e ao corporal”, constituindo “uma *política dos corpos* em sentido amplo”, ao passo que o regime neoliberal “descobre a psique como força produtiva.”¹⁹⁷ Assim que a forma de governo neoliberal se torna *psicopolítica*. Não obstante, apesar da grande ênfase que concede a esta virada, o próprio autor afirma que a técnica de dominação neoliberal, que seria a psicopolítica, não visa explorar apenas a jornada de trabalho, “mas a pessoa por completo, a atenção total, e até a própria vida.”¹⁹⁸ Neste caso, quando a própria vida

¹⁹⁶ HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*, p. 15.

¹⁹⁷ *Ibidem*, pp. 39-40.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 45. Talvez haja um certo exagero estilístico aqui do autor que, no entanto, lhe parece fundamental. De fato, ele faz uma citação em que Foucault diz ser o corpo uma realidade biopolítica e é sabido o quanto o tema corpo importa a ele, porém não é possível simplesmente inverter os termos da sentença e dizer que a biopolítica é uma realidade corpórea, ainda que como visto acima o poder possa ter se tornado materialista. No entanto, parece que aqui se confunde biopoder, que está ligado à ortopedia disciplinar, com biopolítica. De qualquer maneira, esta dualidade entre corpo e alma é bastante problemática por si só.

que está colocada no horizonte, talvez o termo biopolítica pudesse continuar válido. De qualquer modo, o que Han entende por biopolítica é basicamente o poder disciplinar.

Há uma outra diferença, mais fundamental, vez que para Hardt e Negri a soberania repousa na transcendência e o capital opera no plano da imanência, sendo que o processo histórico de mediação se deu em mão única, “da posição transcendente da soberania em direção ao plano de imanência do capital.”¹⁹⁹ Por sua vez, para Han, ocorre justamente o inverso, já que o “capital representa uma nova *transcendência*, uma nova forma de subjetivação.”²⁰⁰ Importante lembrar que aqui a subjetivação tem o sentido de sujeição. Desse modo, tem-se que, para aqueles, o movimento se realiza como se o poder transcendente descendesse à produção imanente e para este, como se a produção imanente ascendesse ao poder transcendente. De uma forma ou de outra, por conseguinte, o poder é tomado pelo capital. Para todos eles, no entanto, em razão da forte influência deleuziana, a liberdade se encontra no plano da imanência, o que faz com que a localização do capital em um ou outro plano mude radicalmente a proposta da posição a partir de onde ele deve ser combatido. Conforme já visto, para Hart e Negri, a abertura se encontra na própria produção da multidão, na cooperação e no afeto do trabalho imaterial das subjetividades desejantes, no poder de geração, ou seja, no mesmo plano imanente do capital, na produção biopolítica. Por sua vez, Han, curiosamente utilizando uma expressão praticamente idêntica a utilizada no título de uma compilação em livro de seminários proferidos por Negri em Paris, *Marx oltre Marx (Marx além de Marx)*, assim diz:

¹⁹⁹ HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Empire*, pp. 327. No original: “The historical process of mediation has been not an equal give and take, but rather a one-sided movement from sovereignty’s transcendent position toward capital’s plane of immanence.”

²⁰⁰ HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*, p. 16.

Contrariamente ao pressuposto de Marx, a dialética das forças produtivas e as relações de produção não conduzem à liberdade. Em vez disso, envolve-nos em uma nova relação de exploração. Assim, teríamos que pensar com Marx e para além de Marx para que possamos realmente nos apropriar da liberdade, ou melhor, do tempo livre. Ela só poderia ser esperada do Outro do trabalho, de uma força completamente diferente, que não fosse uma força produtiva e que não se deixasse transformar em força-trabalho, isto é, de uma *forma de vida* que não fosse mais nenhuma *forma de produção*, logo *algo totalmente improdutivo*. Nosso futuro dependerá de sermos capazes de *fazer uso do inutilizável* para além da produção.²⁰¹

Ora, as propostas, ainda que a partir do mesmo arcabouço teórico, são radicalmente opostas, a liberdade pela produtividade ou pela improdutividade. Não obstante, elas são, outrossim, congruentes, pois, afinal, a ideia em ambos os casos é se libertar da transcendência, seja a soberania, seja o capital. A diferença reside no fato de que, para Hardt e Negri, o capital, em seu momento neoliberal, realiza algo que eles próprios desejam, acabar com a soberania e com a autonomia do político, faz parte da ambivalência do contexto biopolítico, assim por eles compreendido, restando apenas a luta interna neste plano total e imanente do capital, em que a “produção torna-se indistinguível da reprodução” e “as forças produtivas se fundem com as relações de produção”.²⁰²

Em boa medida, em seu livro sobre a psicopolítica, Han desenvolve noções que já havia discutido em livros anteriores. Por exemplo, o processo de positivação do mundo que substitui a dialética da negatividade, sendo que o “paradigma imunológico

²⁰¹ HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*, p. 72.

²⁰² HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Empire*, pp. 385.

não se coaduna com o processo de globalização.”²⁰³ Na sociedade do cansaço, contra a sociedade do desempenho, também já se vislumbraria o “uso do inútil.”²⁰⁴ Outrossim, a relação íntima existente entre a “liberdade” da autoexposição e da autoexploração na sociedade da transparência, em que “o globo como um todo está se transformando em um único panóptico”, “ele se torna total, não existindo muralha que possa separar o interior do exterior.”²⁰⁵

Han situa a crise, portanto, no plano da liberdade, seria de fato uma *crise da liberdade* e é este nome que intitula o primeiro capítulo de sua *Psicopolítica*. Tal crise também passa pela mudança paradigmática do poder, ele deixa de ser negativo e passa a ser positivo, o que seria a expressão também da passagem do regime disciplinar, “completamente dominado pela negatividade”, para o regime neoliberal, que “reluz na positividade.”²⁰⁶ Então afirma: “A atual crise da liberdade consiste em estar diante de uma técnica de poder que não rejeita ou oprime a liberdade, mas a explora. A livre escolha é extinta em prol de uma livre seleção entre as ofertas disponíveis.”²⁰⁷ A crise da liberdade é articulada em uma *ditadura do capital*, em que, conforme Marx já havia prenunciado e Han retoma, a liberdade individual expressa pela livre concorrência serve apenas para liberar o próprio capital, constituindo afinal uma *autoexploração voluntária*, e uma *ditadura da transparência*, em que a liberdade de informação e a comunicação ilimitada servem ao controle total e ao monitoramento constante, constituindo afinal uma *autoexposição voluntária*. “A autoexploração e a autoexposição seguem a mesma lógica. A liberdade é sempre explorada.”²⁰⁸

²⁰³ HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*, p. 13. Aqui se faz uma crítica direta à noção de *immunitas* de Roberto Esposito. Cf. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protezione e negazione della vita*, 2002 e *Idem. Termos da política: comunidade, imunidade, biopolítica*, 2017.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 76.

²⁰⁵ *Idem. Sociedade da transparência*, p. 115.

²⁰⁶ *Idem. Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*, p. 26.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 27.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 57.

Pelo lado do capital, as forças produtivas e as relações de produção, como Hardt e Negri apontaram, já não mais se contradizem, estão fundidas, em boa medida pela mudança mesma para os modos de produção imateriais e pós-industriais, e aqui Han concorda com aqueles autores. Entretanto, isto não cria a autonomia da multidão, mas a sujeição do sujeito por ele próprio, o empreendedor de si. “Não é a revolução comunista, e sim o neoliberalismo que elimina a exploração alheia da classe trabalhadora.”²⁰⁹ Não só a dialética marxista se resolve, mas também a dialética hegeliana do senhor e do servo, que agora convivem numa mesma pessoa. Pelo lado da transparência, as mídias sociais, ao invés de um meio ilimitado de livre informação e livre comunicação, como a princípio havia sido celebrada a rede digital, cada vez mais “se assemelham a pan-ópticos digitais que observam e exploram impiedosamente o social.”²¹⁰ O que Hardt e Negri veem como algo positivo, o aumento da produção imaterial pelos sistemas de comunicação, a liberação dos desejos da multidão e das singularidades subjetivas, a construção do “general intellect”, aqui é totalmente capturado em uma *conformidade total*, um efeito nivelador que, pela vigilância de cada um sobre o outro, a comunicação se torna consenso, “como que por moderadores invisíveis”²¹¹

A exigência de transparência dos políticos, por sua vez, “é tudo menos uma demanda *política*.”²¹² Aqui pode-se se ver mais um momento em que os dois tipos de abordagem se tocam, quando, em vista da transformação do cidadão em consumidor, Han compartilha da análise de Urbinati sobre a passividade e a reatividade, ainda que não seja uma passividade quieta, mas com críticas, queixas e reclamações, como um verdadeiro consumidor desgostoso com o produto ou o serviço adquirido. O que se demanda não é a transparência nos processos decisórios, mas a exposição dos

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 14.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 19.

²¹¹ *Ibidem*, p. 21.

²¹² *Ibidem*.

sujeitos da classe política, “para transformar indivíduos em objeto de escândalo.”²¹³ Assim, não se tem o engajamento do cidadão, mas a passividade do espectador. Na linha da “*audience*” *democracy* de Manin, Han assevera que “a sociedade da transparência funda uma *democracia de espectadores*.”²¹⁴ Enfim, sobre toda esta rede comunicacional o que se coloca em jogo é a própria liberdade da vontade e da decisão, pois os *big data* se apresentam como um conhecimento absoluto, como *registro total da vida*, e, assim, podem agir, enquanto instrumentos psicopolíticos, em níveis pré-reflexivos, e “talvez tornem legíveis aqueles nossos desejos dos quais nós mesmos não estamos conscientes.”²¹⁵

Assim também é que o neoliberalismo se articula com uma *ditadura da emoção*, que, no entanto, está associada a uma *crise dos sentimentos*. A emoção e o afeto são de certa forma imediatos, são completamente subjetivos, e o sentimento tem duração, tem narrativa, possui objetividade. Dessa forma, o neoliberalismo opera também a passagem da *racionalidade*, que passou a ser “percebida como uma restrição, uma inibição”, para a *emocionalidade*, “celebrada como expressão da subjetividade livre.”²¹⁶ Aqui se instala, então, um novo paradigma para a ação, tanto para a aceleração e eficiência comunicacional, diante do novo trabalho imaterial, quanto para o aumento motivacional. “A demanda atual não é apenas por competência cognitiva, mas também emocional. Por causa deste desenvolvimento, a pessoa é inteiramente aplicada no processo de produção.”²¹⁷ A emoção, além de constituir a base motivacional da produção, ela também se encontra no lado do consumo, “não consumimos coisas, mas emoções.”²¹⁸

²¹³ *Ibidem*, p. 22.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 88.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 65.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 66.

²¹⁸ *Ibidem*.

Pode-se notar, portanto, que a análise dos processos de subjetivação neoliberais de Han estão muito mais próximos à análise de Dardot e Laval, em que a modelagem do sujeito ocorre no dispositivo de desempenho/gozo, em que os discursos econômicos e psicológicos são articulados. De fato, Dardot e Laval também assinalam a mudança da disciplina do corpo para uma *ultrassubjetivação*, sem que, ao contrário de Han, tenham apontado este fato como uma falha, ou melhor, uma falta na análise de Foucault.²¹⁹

Ao mesmo tempo, a dimensão subjetiva tornou-se tanto uma realidade em si como um instrumento objetivo de sucesso da empresa. A “motivação” no trabalho apareceu, então, como o princípio de uma nova maneira de conduzir os homens no trabalho, mas também os alunos nas escolas, os doentes nos hospitais e os soldados nos campos de batalha. A subjetividade, feita de emoções e desejos, paixões e sentimentos, crenças e atitudes, foi vista como a chave do bom desempenho das empresas. (...) Daí a ênfase na harmonia de grupo, no “sentimento de pertencimento” e na “comunicação”, com suas virtudes terapêuticas e seu alcance persuasivo.²²⁰

No sentido desta subjetivação do excesso, do desejo, do gozo, a “liberdade se tornou uma obrigação de desempenho.”²²¹ ‘Pelo lado da produção, é a *gestão* que estimula esta “liberdade” e pelo lado do consumo é o *marketing* que “promete, pela simples posse dos signos e dos objetos do ‘sucesso’, o impossível gozo último.”²²² É

²¹⁹ DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*, p. 357: “Se pareceu por um momento que Foucault restringia o campo da disciplina ao adestramento e à gestão dos corpos, é porque os traços corporais eram os primeiros na classificação e na distribuição dos indivíduos, assim como em seu modo de gestão.”

²²⁰ *Ibidem*, p. 359.

²²¹ *Ibidem*, p. 360.

²²² *Ibidem*, p. 361.

neste ponto que as análises dos autores aqui discutidos se unem de certa maneira, ainda que esta *liberação* subjetiva do gozo possa se confundir, em Hardt e Negri, com uma *liberdade* do desejo da multidão. Assim, Dardot e Laval, por outra perspectiva, evidentemente menos otimista, colocam o tema da corrupção do Império, de sua crise generalizada.

A questão central que se coloca ao governo dos indivíduos é saber como programar os indivíduos o quanto antes para que essa injunção à superação ilimitada de si mesmo não descambe em comportamentos excessivamente violentos e explicitamente delituosos; é saber como manter uma “ordem pública” quando é preciso incitar os indivíduos ao gozo, evitando ao mesmo tempo a explosão da desmedida. A “gestão social do desempenho” corresponde precisamente a este imperativo governamental.²²³

Por fim, ao contrário dos outros autores, porém, a proposta de Han diante deste regime neoliberal, biopolítico ou psicopolítico, não conduz ao *comum*, mas, por assim dizer, ao *próprio*. Porém, como em Hardt e Negri e seguindo Foucault e Deleuze, é na imanência e na singularidade que se encontra uma saída, um fora, mas, aqui, uma prática da liberdade, como *arte de viver*, não repousa, ao menos em tese, na criação de novas subjetividades, mas, ao contrário, realiza uma *despsicologização* e uma *dessubjetivação* pela experiência no acontecimento. O próprio, então, é caracterizado no idiota. “O idiotismo torna acessível ao pensamento um *campo da imanência de acontecimentos e singularidades* que escapa a qualquer subjetivação e psicologização.”²²⁴

Diferentemente da primeira abordagem, das formas jurídico-institucionais, esta abordagem das fórmulas psico-socio-econômicas, em geral, tem menos a dizer com

²²³ *Ibidem*, p. 375-6.

²²⁴ *Ibidem*, p. 109.

relação a um *a favor de* do que um *contra a*. Assim, enquanto que aquela se esforça no sentido de defender as democracias representativas, esta se preocupa mais em combater o capitalismo neoliberal. Será necessário, portanto, perguntar qual seria o problema, o lançamento adiante, que decai nestas abordagens sintomáticas e, então, qual seria o problema, o lançamento adiante, que decai nos sintomas.

II – O SINTOMA E O PROBLEMA

No capítulo precedente foram expostos os sintomas pelos modos em que são vistos, que também se constituem em visões sintomáticas. Pode-se dizer que se vê o sintoma do interior do sintoma. É inegável que ambas abordagens trazem colaborações significativas capazes de elucidar o conteúdo múltiplo e abrangente do sintoma, tanto que não se faz necessário apontar outros *fatos* além dos que já foram trazidos por estas análises acerca do momento em que o planeta se encontra. Também parece que as discordâncias existentes entre as análises dentro de cada uma das abordagens se referem menos às ocorrências *factuais* do que a um *juízo* e a uma *valoração* das suas eventuais *causas* e dos seus eventuais *efeitos* . Neste sentido, pode-se dizer que as duas abordagens vistas previamente trazem à sua maneira a *atualidade* . Porém, talvez fosse mais consoante dizer que são trazidas por ela, ainda que neste movimento não possam deixar de trazer a parte que lhes cabe ou, melhor, a parte em que cabem da atualidade. Dessa forma, ao mesmo tempo em que colocam os sintomas também são colocadas por eles. Por este motivo, estes dois modos de análises foram aqui expostos enquanto sintomas. Isto implica que pensar em termos de atualidade não pode ser simplesmente pensar sobre a conjuntura no plano da ação, mas é preciso que o pensamento se dobre sobre o próprio pensamento. Nos termos do Ocidente, expõe-se, assim, a cisão fundamental do *sentido* e do *mundo* , expressa nos nomes de filosofia e política. Aquela, por um longo tempo, tomada pela teologia e, após o movimento de secularização, tomada pela ciência, em uma constante sintomatização do pensamento.

O *sintoma* (σύμπτωμα – *symptōma*), o acontecimento conjunto, o que decai junto, é sempre atual e a atualidade é sempre sintomática. Atualidade é *actualitas* , *actus* , a tradução latina para o *ser em obra* grego (ἐνέργεια – *enérgeia*). E, desde então, passou a designar o *real* , o *existente* e mesmo o *verdadeiro* .²²⁵ A atualidade,

²²⁵ Em português, o termo não é expresso diretamente por esses significados, mas se acomodou em uma semântica temporal, que, não obstante, significa o mesmo, isto é, o presente, a presença. No

portanto, enquanto sintoma, é sempre determinada. Na determinação encontra-se o fim, o *terminus*, o limite pelo qual o que é real e verdadeiro se impõem ao humano. O *fim* é a marca da modernidade, tanto no âmbito do pensamento quanto da ação, imbuídos do princípio da *razão*. De certa forma, na modernidade, a razão é o princípio do fim. A razão de Descartes, em que se conclui o mundo no sujeito, a razão de Kant, em que o sujeito é concluído dentro dos limites dela, de Hegel e Marx, em que a própria história se conclui, mas também de Weber, em que se conclui o encantamento, e dos frankfurtianos, em que se conclui a arte, enquanto sentido amplo da cultura. Por outro lado, a razão principia seu próprio fim, na “irrazão” de Schopenhauer e de Nietzsche, bem como em Freud em que conclui a própria civilização. Em tudo isso conclui-se Deus, e com ele o demônio. Por fim, o próprio fim é findado. Dessa forma, a atualidade moderna nega tanto o tempo cíclico dos antigos quanto o tempo linear da escatologia bíblica, ou seja, não é nem um princípio que encontra com seu próprio fim e retorna a si, nem um princípio que leva diretamente a um fim determinado. É o princípio que já é fim, é o *sempre agora* e o *sempre novo*, imediato e planificado, é o *progresso*, que, porém, por sua própria determinação, é privado de progredir. Assim, a atualidade hoje é ao mesmo tempo o *vazio* e o *total*. A atualidade é o *sujeito*. Ser e tempo se presentificam determinantemente como sujeito e progresso.

Entretanto, não se pode compreender esta sentença e suas implicações a partir da internalidade dos sintomas. É preciso aforar, sair desta determinação do sintoma, ou, seria melhor dizer, é preciso *adentrar afora* na indeterminação. O esvaziamento e a totalização da atualidade somente podem ser compreendidos de fora, sem poder deixar de estar dentro. Assim, se distinguir o ponto central a que se referem as duas abordagens, sem agora observar os seus *conteúdos* múltiplos e suas lutas internas, isto é, se observar o *continente* da análise formal e da análise material do sintoma, torna-se possível sair da determinação sintomática do sintoma e ao menos vislumbrar uma possibilidade do *problema*. Dessa forma, parece possível determinar, não

entanto, para o inglês e o francês, ao menos, ele ainda está diretamente conjugado com a realidade e com a verdade.

sintomaticamente, mas agora *problematicamente* o que permanece indeterminado na determinação, a saber, a *representação*, como forma sem matéria, e a *biopolítica*, como matéria sem forma.

E parece, também, que há uma tentativa sintomática, isto é, determinante de conceder uma matéria à representação, a *democracia*, bem como uma forma à biopolítica, o *neoliberalismo*. E nesta tentativa é que se encontra o acabamento do vazio e do total. Porém, isto serve para que o sintoma mesmo se mostre em todo o seu vigor de atualidade, o sujeito, como *agente* da democracia, e o sujeito, como *paciente* do neoliberalismo, isto é, como agente e paciente do progresso, conforme as valorações das análises formal e material. Serve apenas para que se possa pensar e agir a favor de algo e/ou contra algo, a favor de um progresso *desejado* e/ou contra um progresso *indesejado*, para que se possa *fazer a livre escolha entre alternativas*, variando apenas o *valor* que se concede a uma ou a outra. Afinal, de uma maneira ou de outra, é preciso pensar no sentido e agir no mundo. Aqui o próprio pensamento é tomado pela ação, a questão é tomada pelo jogo, o ser é tomado pelo ente. Isto, entretanto, não constitui um favorecimento da ação ou do pensamento, como seria possível supor, tampouco um favorecimento do sentido e do mundo. É justamente o contrário que ocorre. Na determinação vazia e total do sintoma o que se oculta é o próprio problema e o que se perde é o *fundamento*. E o fundamento da filosofia e da política homologa o sentido e o mundo, ou seja, é o próprio λόγος (*lógos*) ²²⁶ que se perde em sua determinação lógica e metafísica, já a partir de uma primeira transformação com os sofistas e seus refutadores, Platão e Aristóteles, mas principalmente a partir de sua determinação romana enquanto *ratio*.

Dessa maneira, as abordagens sintomáticas do sintoma podem apenas conceder uma visão lúcida do sintoma, do que decai junto, e ser seu próprio

²²⁶ Aqui decide-se pela não tradução do termo e, mais, não significa a sua apropriação no vernáculo, pois o vernáculo é que é apropriado por ele. Somente o seu sentido, de forma não traduzida, pode conceder sentido às chamadas línguas naturais.

testemunho, porém não podem dizer junto a que. Elas podem dizer o sintoma, mas sem poder dizer o problema, podem determinar a determinação, mas não podem determinar a indeterminação. Acabam, pois, sendo concluídas pelo problema, ao invés de poder concluí-lo. Não obstante, é somente a partir do sintoma, da determinação, que se torna possível avistar o problema, mas do lado de fora e não de dentro. Não se trata, no entanto, de um dentro e fora meramente espacial, ainda que se esteja diante de uma mudança de lugar, de τόπος (*tópos*).

O *adentrar afora*, de modo algum, é uma dialética do interior e do exterior, como a criticada por Bachelard.²²⁷ Em primeiro lugar, porque aqui não se invoca uma dialética há tempos tomada por aquela que a princípio foi sua grande rival, a antilogia, mas se evoca a homologia, a qual, por sua vez, também há tempos foi tomada por certa ideia de concessão de validade. E, em segundo lugar, porque não se pronuncia uma *espacialização geometrizar* do pensamento, mas se anuncia mais uma *temporalização logocizar* do pensamento. Na verdade, em alguma medida, vai-se de encontro à crítica de Bachelard, tal como é possível notar no seguinte trecho:

O aquém e o além repetem surdamente a dialética do interior e do exterior: tudo se desenha, mesmo o infinito. Queremos fixar o ser e, ao fixá-lo, queremos transcender todas as situações para dar uma situação de todas as situações. Confrontamos então o ser do homem com o ser do mundo, como se tocássemos facilmente as primitividades. Fazemos passar para o nível do absoluto a dialética do *aqui* e do *aí*. Atribuímos a esses pobres advérbios de lugar poderes de determinação ontológica mal controlada. Muitas metafísicas exigiram uma cartografia. Mas em filosofia todas as facilidades têm seu preço; e o saber filosófico começa mal se tiver como base experiências esquematizadas.²²⁸

²²⁷ Cf. BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*, pp. 215-233.

²²⁸ *Ibidem*, p. 216.

A crítica de Bachelard é dirigida à filosofia francesa de sua época, que carregava uma grande influência da filosofia alemã, e já da fenomenologia heideggeriana. Parece, em especial, uma insurgência contra a expressão *être-là*, utilizada para traduzir o termo alemão *Dasein*. Entretanto, pode-se entender sua crítica mais direcionada à má compreensão francesa do prefixo *Da-*, entendido como um *além* metafísico, do que ao pensamento de Heidegger, que, desta maneira, é completamente mal interpretado. Pode-se mesmo concordar com Bachelard quando diz ser “preciso devolver cada metáfora ao seu ser de superfície, fazê-la remontar do hábito de expressão à atualidade de expressão.”²²⁹ Ora, parece que nesta colocação se almeja estar *sobre o* problema, o que se pode entender aproximadamente nas palavras *ser de superfície*, e estar *adiante do* problema, o que se pode também entender na *atualidade de expressão*. Outrossim, há que concordar com sua formulação de que o humano “é o ser entreaberto.”²³⁰ É o ser entreaberto no *entretempo*, seu *lugar* próprio.

Uma expressão corriqueira e muitas vezes banal é capaz, aqui, de ilustrar como esta relação entre dentro e fora não ocorre meramente por uma espacialidade determinada e, afinal, pode ajudar a compreender a própria relação entre o sintoma e o problema, ainda que de forma limitada. É quando se diz que algo é somente a ponta do iceberg que se quer dizer que algo ainda está oculto, mas no caso este algo é o próprio iceberg em sua completude. No fundo, coloca-se a limitação da determinação de uma perspectiva determinada, aquela que determina o iceberg todo pela parte que se encontra na determinação da sua perspectiva, isto é, pela superfície. O sujeito, a determinação, determina o objeto pela sua medida. Em um sentido meramente espacial, pela perspectiva determinada do sujeito, a partir da superfície, ele está fora, assim como vê o iceberg todo fora, enquanto que, na verdade, seu lugar é exclusivamente interior, assim como a sua determinação do iceberg. Por esta razão é que a expressão mais acabada se coloca como *adentrar afora*. Em analogia, o sintoma abrange todo este âmbito superficial em que se encontram tanto o sujeito quanto o seu

²²⁹ *Ibidem*, p. 224.

²³⁰ *Ibidem*, p. 225.

objeto, em que a atualidade, a realidade, é a verdade da relação entre eles determinada pela perspectiva da superfície. A analogia, entretanto, é bastante insuficiente na medida em que se notar que a relação estabelecida entre o sintoma e o problema se reporta muito mais a uma dimensão temporal do que espacial. E é a isto que se refere a atualidade. Quando esta é o sujeito, que faz e é feito pelo progresso, a ponta do iceberg será sempre o iceberg em sua totalidade.

Portanto, não se trata de fazer uma crítica às abordagens formal e material da atualidade, como uma oposição teórica contrária, como se as análises fossem completamente absurdas, como se não houvesse qualquer contribuição para a compreensão da atualidade. Isto, sim, seria absurdo e, além do mais, sintomático. Pelo contrário, a atualidade delas próprias enquanto testemunho do sintoma é de grande ajuda para a possibilitação do ressurgimento do problema. Trata-se mais de tentar entender o próprio sintoma, enquanto atualidade e determinação nos campos do pensamento e da ação, no sentido de uma cisão na totalidade e no vazio da atualidade que possibilite recolocar a possibilidade de decisão.

As análises jurídico-institucionais e, como aparente oposição a estas, as análises psico-socio-econômicas, conjugadas, estabelecem uma engenharia comportamental que pode gerar *alternativas*, a partir das quais se pode *escolher* entre ações mais ou menos efetivas, por tempos mais ou menos duradouros, mas que, no entanto, é incapaz de tocar o âmago daquilo que buscam compreender, incapaz de abrir a possibilidade de decisão. Na verdade, no jogo infundado de perguntas e respostas, em vez de se aproximarem do problema, se distanciam, se afastam da tarefa comum, em busca de um inócuo *saber-poder-fazer*, absolutamente técnico, enquanto que a questão se encontra povoada por um absoluto qualquer. Curioso é como os teóricos políticos não perceberam o que o próprio psicanalista, o novo sofista²³¹, já vislumbrava:

²³¹ Cf. CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

Vou lhes dizer o que digo sobre isso em meu pequeno relatório, o material que cogitei para o Congresso: a psicanálise é um sintoma. Só que é preciso descobrir de quê. Ela faz nitidamente parte desse mal-estar da civilização de que Freud falou. O mais provável é que as pessoas não se limitem a perceber que o sintoma é o que há de mais real. Vão nos secretar sentidos a granel, o que alimentará não apenas a verdadeira religião, mas um monte de falsas.²³²

Esta é a resposta de Lacan, por ocasião de ser perguntado se a psicanálise se tornaria uma religião. Primeiramente ele nega, para, logo em seguida, admitir a possibilidade, a localizar sua prática e sua teoria “correlativamente a um passo capital, a um certo avanço do discurso da ciência.”²³³ É preciso esclarecer, em primeiro lugar, que para Lacan há “*uma* religião verdadeira, é a religião cristã.”²³⁴ Em segundo lugar, o sintoma²³⁵ “o que não funciona”, é uma manifestação, provavelmente a mais realizável, do real, o qual seria inatingível.

Ao contrário do que comumente possa se pensar e que a própria psicanálise se encarregou de pensar, esta não seria um sintoma de uma falta interior, mas de uma sobra interior. Lacan tem razão em localizá-la a um passo da ciência e a outro da religião, pois ela é o sintoma propriamente desta tradição, do absoluto, que agora se encontra singularizado na atualidade do sujeito e sobrecarregado na multidão, que não pode se predicar, que não pode saborear a plenitude divina, pois não pode comprovar racionalmente a existência do absoluto, como assim tentaram Descartes e Kant, no

²³² LACAN, Jacques. *O triunfo da religião*, pp. 66-7.

²³³ *Ibidem*, p. 66.

²³⁴ *Ibidem*, p. 67.

²³⁵ Um dos últimos seminários de Lacan, livro 23, é denominado justamente *o sinthoma*. Pode-se dizer, portanto, que o *sinthoma* é, ele próprio, sintoma da obra lacaniana, enquanto o seu mais próximo do real. A entrevista aqui citada é de 1974, enquanto que o mencionado seminário foi proferido nos anos de 1975 e 1976.

deslocamento moderno do absoluto, o que, afinal, vale dizer, não pode comprovar a própria existência, a não ser mediante critérios muito limitados de dor e de prazer, no corpo e na alma. Mas a psicologia contemporânea, em geral, e a psicanálise, em especial, configuram-se apenas em um sintoma dentre vários sintomas, pois em um âmbito mais abrangente, a própria ciência e a própria religião são, elas mesmas, sintomas sintomatizantes. Entretanto, como o próprio Lacan expõe, a psicanálise está “a um passo capital”; mas este passo capital no discurso da ciência se coloca justamente no discurso da religião. Assim como a atualidade de Deus demandou outrora uma teologia e uma religião, a atualidade do sujeito demanda a teoria e a prática psicologizantes. Uma metafísica e uma lógica não homologadas no problema, mas absolvidas no sintoma. Somente, então, pode-se perguntar sintoma de quê.

Ora, não se pode compreender o problema pelo sintoma, ou melhor, tomando o sintoma pelo problema, isto é, admitindo, como faz Lacan, o mais realizável como o mais real, o qual se suporia estar antes do próprio significante. Desta maneira, o sintoma se tornaria sintoma de si mesmo, uma mera tautologia formal, com consequências bastante atuais. Uma tal atitude somente é possibilitada mediante uma *ideia de progresso*, cuja expressão se dá em um encadeamento lógico das formas, em que o princípio já é dado *a priori*, encerrando-se numa prática dos meios e fins, num jogo de palavras e de coisas sem fundamento, uma prática *sofista, lógica e metafísica*. Assim é colocado um paradoxo aparente, haja vista que o *progresso* é primordialmente associado ao Iluminismo e, conseqüente, ao idealismo hegeliano, o qual o próprio Lacan assim criticou:

Ao lado de Freud, os idealistas da tradição filosófica não são mais que bagatela, pois, no fim das contas, essa famosa realidade, eles não a contestam seriamente, eles a domam. O idealismo consiste em dizer que somos nós que damos a medida da realidade, e que não se deve buscar para além disso. É uma posição reconfortante.

A de Freud, aliás como a de todo homem sensato, é coisa bem diferente.²³⁶

Porém, colocar o mais realizável enquanto o mais real não constitui um paradoxo, mas apenas uma inversão lógica, significa justamente idealizar o real, é a antilogia da lógica hegeliana, mas que nela permanece. O real torna-se um absoluto inatingível, não entra em questão, apenas o jogo do mais realizável passa a ser o objeto psicanalítico, como também das demais psicologias, sendo que, no limite, todas elas possuem um caráter comportamental, seja mais anímico seja mais corporal. Dessa maneira, ao contrário do que Lacan diz sobre o sintoma, “o que não funciona”, ele é o que *realmente funciona* e a medida da realidade, da atualidade do sujeito, é dada por este funcionar. Isto implica diretamente na determinação sintomática do total e do vazio, da biopolítica e da representação.

Para se entender melhor o sintoma problemáticamente, o exemplo chinês é emblemático, vez que lá a representação não é democrática e a biopolítica não é neoliberal. O que se tem hoje não é a globalização de uma democracia neoliberal e por isso, também, que os autores das duas abordagens não podem ver a possibilidade da conjunção destes termos. Mas o que ocorre é a expressão global da *representação biopolítica*. Não à toa que as promessas eleitorais são sempre as mesmas em suas formas genéricas: segurança, saúde, emprego e educação. Todas elas estão no mesmo plano, a saber, a garantia da vida, do processo biológico. A educação atual poderia levar a engano se fosse vista como formação, vez que se está muito longe de algo que se pudesse entender como *paidéia*. A vida aqui é, exclusivamente, a vida do sujeito. Se não considerar o termo biopolítica somente por uma interpretação restritiva da definição foucaultiana, pode-se ver que ela esteve presente em toda a história, assim como a representação, a despeito do termo ser romano e, a princípio, não possuir o significado político que lhe é dado modernamente. Como disse Hannah

²³⁶ LACAN, Jacques. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p 43.

Pitkin, através de boa parte de sua história, “o conceito e a prática da representação teve pouco a ver com democracia ou liberdade.”²³⁷

Em sentido amplo, a biopolítica é a própria vida humana, mas em convivência ou em coexistência, e a representação, conforme sua etimologia mesma, é o fazer presente algo que não o é, neste caso, uma mínima garantia de comunidade desta vida convvida. E esta garantia é apresentada, no mais das vezes, por um sistema normativo, que, por sua vez, deve se reportar diretamente à vida em comunidade, sob pena de não possuir qualquer eficácia e, assim, perder qualquer validade e legitimidade. Portanto, a representação biopolítica não poderia ser tomada como atualidade, enquanto diferença do presente, como Foucault gostava de pontuar. A diferença reside no sujeito material e na escolha pela forma de sua sujeição. Assim não é sábio nem prudente tomar o sintoma pelo problema, a determinação pela indeterminação. Pois que na topologia sintomática, somente é possível uma escolha entre alternativas de sujeição; e não uma decisão verdadeira pela liberdade.

Certa vez, Raymond Aron colocou em uma maneira simplificada os modos em que se poderia fazer uma filosofia política. Por oposição, “uns buscam sobretudo ver como funciona a política, enquanto os outros buscam sobretudo dizer como ela deveria funcionar.”²³⁸ No primeiro caso, a referência é, evidentemente, Maquiavel, mas Aron, ainda, honrou com sua companhia Montesquieu e Tocqueville. No segundo caso, por sua vez, a referência é Kant. Entretanto, faz-se a ressalva de que numa tal simplificação não faltam casos que não se encontram em nenhuma das categorias, exemplo concedido a Platão, do qual o pensamento, segundo o autor, ainda que parta da e se dirija a cidade grega, importa mais ao que diz respeito ao homem e às ideias.

²³⁷ PITKIN, Hanna. *The concept of representation*, p. 02.

²³⁸ ARON, Raymond. *Introduction à la philosophie politique*, p. 14. No original: “Cette opposition simplifiée reviendrait à dire que les uns cherchent surtout à voir comment fonctionne la politique, alors que les autres cherchent surtout à dire comment elle devrait fonctionner.”

Aron estava pensando também a atualidade de seu tempo, tanto no âmbito da ação quanto do pensamento:

Hoje, na França, não se trata de fazer uma filosofia política do tipo metafísico, simplesmente porque não há metafísica, concepção do cosmos ou concepção religiosa que são aceitas pelo conjunto dos cidadãos. Ademais, as filosofias que hoje estão mais na moda não são particularmente ricas do ponto de vista político. Acredito que se pode dizer, sem ser acusado de más intenções, que o forte do existencialismo não é a política. Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty têm opiniões políticas, mas a relação entre essas opiniões e a filosofia existencialista não é imediatamente evidente. Eles podem ser existencialistas e ter outras ideias sobre a situação atual do mundo. Pelo menos até o presente, eles não deduziram de sua concepção de liberdade uma certa teoria da sociedade.²³⁹

Ora, é possível ver alguma semelhança, ainda que, mediante um historicismo tradicional baseado nos *fatos* históricos e na *cultura* , o momento seja outro. De pronto, seria evidente que a primeira abordagem que aqui se tratou, a análise das formas jurídico-institucionais, está mais próxima à tradição de Maquiavel, certamente mais próxima ainda à de Montesquieu e de Tocqueville. Por outro lado, também de pronto,

²³⁹ *Ibidem*, pp. 14-5. No original: "Aujourd'hui, en France, il n'est pas question de faire une philosophie politique du type métaphysique, tout simplement parce qu'il n'y a pas de métaphysique, de conception du cosmos ou de conception religieuse qui soit acceptée par l'ensemble des citoyens. De plus, les philosophies qui sont aujourd'hui les plus à la mode ne sont pas spécialement riches du point de vue politique. Je crois que l'on peut dire, sans être accusé de mauvaises intentions, que la partie forte de l'existentialisme n'est pas sa politique. Jean-Paul Sartre ou Maurice Merleau-Ponty ont des opinions politiques, mais le rapport entre ces opinions et la philosophie existentialiste n'est pas immédiatement évident. Ils pourraient être existentialistes et avoir d'autres idées sur la situation actuelle du monde. Jusqu'à présent du moins, ils n'ont pas déduit de leur conception de la liberté une certaine théorie de la société."

seria evidente identificar a segunda abordagem, a análise das fórmulas psico-socio-econômicas, com esta tradição de Sartre e Merleau-Ponty, caracterizada por uma pobreza do *ponto de vista político*. Seria evidente, mas é justamente na evidência do que já é prontamente dado que a ponta do iceberg reluz em plenitude. Não porque Aron tenha feito uma análise sintomática dos sintomas de sua época, mas porque também não fez uma análise problemática do sintoma; e, sim, uma análise sintomática do problema.

O modo sintomático de Aron é expresso em suas próprias palavras, quando, primeiramente, separa os tipos entre os que buscam ver *como funciona* e os que buscam dizer *como deve funcionar*. O funcionar possui sua raiz etimológica no termo latino *functus*, o que é feito, o que é realizado. É neste mesmo campo semântico que a realidade é atualidade, é *actus*, é *actualitas*, e, portanto, *determinada* por causalidade. Curiosamente, o próprio existencialismo, a partir da noção da relação *essentia* e *existentia*, baseia-se na valorização da existência em desfavor da essência, como uma tentativa de superação de qualquer metafísica. Mais curioso, ainda, é que todas estas relações, *potentia* e *actus*, *essentia* e *existentia*, são formas de dizer o ser determinadas pela obra que, juntamente com os diálogos platônicos, fundou a tradição filosófica ocidental enquanto lógica e metafísica, justamente a *Metafísica* de Aristóteles, ainda que este nome não tenha sido dado pelo próprio e somente muito tempo depois um conjunto de seus textos tenha sido compilado sob esta alcunha, mais por um arranjo bibliotecário ou temático do que por um dizer superior à natureza.²⁴⁰ Assim, a

²⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e verdade*, pp. 35-9. Segundo Heidegger, o termo *metafísica* surge a partir de uma tentativa de classificação de textos aristotélicos encontrados no séc. I a.C., quando foram distinguidos mais facilmente os escritos sobre a Física. O organizador, sem saber bem como classificar, nomeou os demais escritos de *tà metà tà physicá*, a considerar somente a ordem dos textos (antes ou depois - *metà* - da Física). Posteriormente, na era cristã, talvez por Boécio, a expressão foi concentrada no latim num único termo *metaphysica*, o qual veio a calhar à ideia cristã de Deus superior à natureza. Cf. BRAGUE, Rémi. *Âncoras no céu: a infraestrutura metafísica*, pp. 11-4. Brague observa que atualmente se suspeita de certo trabalho de bibliotecário, “pois as mais antigas listas das obras de Aristóteles não situam os livros metafísicos logo após os livros de física” e que o ““após” (meta) poderia

metafísica, menos do que um modo de dizer o *sobrenatural*, seria mais um modo de dizer *sobre a “natureza”* das coisas, ou melhor, de dizer o que é uma coisa e, afinal, o que é o ser a partir do ente, que em Aristóteles toma a forma da Lógica. Neste sentido, e aqui se encontra a segunda expressão sintomática de Aron, não se pode dizer que não há metafísica, vez que é ela, ainda, que determina o modo do humano de se relacionar com o sentido e com o mundo, com a questão e com o jogo, não obstante tenha razão em dizer que não há uma concepção aceita pelo conjunto dos cidadãos, que é também o ponto em que toca o problema.

Como se sabe, o que concerne à predicação aristotélica é a busca da causa (αἰτία - *aitía*) e do princípio (ἀρχή - *arkhè*), ou causas e princípios, dada toda multiplicidade dos modos de significá-los, que se dá também em relação às causas e aos princípios do movimento e da mudança e, assim, além das famosas categorias de qualidade, quantidade etc, o ser se diz também em termos de potência (δύναμις – *dýnamis*) e de ato (ἐνέργεια – *enérgeia*), conforme tradução usual. Ora, o que se diz o que é pelas suas causas nada mais é do que a determinação, a atualidade, o sintoma. E quando se diz pelo movimento e pela mudança, se diz pelo seu funcionamento. Este modo de dizer o que é está inscrito na verdade científica moderna, que no mais, não deixa de ser uma exacerbação da Lógica. Entretanto, o modo de dizer o que é tem seu próprio funcionamento, movimento e mudança, o que se poderia chamar de história da metafísica, ou, em um sentido que a engloba, como Heidegger a denomina, a *história do ser* (*Seinsgeschichte*).²⁴¹ Um modo *determinado* de dizer o que é, ao seu modo,

estar ligado ao fato de que a metafísica possui maior dignidade que a física” ou “que ela é posterior à física na ordem da aprendizagem.” Outrossim, afirma que a cunhagem latina condensada do termo fora “realizada pela primeira vez no século XII por Jacobus Veneticus”. De qualquer maneira, o fato é que a expressão nunca foi utilizada pelo próprio Aristóteles ou pelos gregos anteriores. O curioso é que, o que a princípio poderia ser somente uma forma de organização de textos, se tornou uma forma de organização de mundo.

²⁴¹ Na *Introdução à filosofia*, Heidegger havia programado uma repartição do curso em três assuntos, a relação entre filosofia e ciência, entre filosofia e visão de mundo e entre filosofia e história, entretanto somente expôs os dois primeiros. Não obstante, a relação entre história e filosofia percorre todos os

determina o que é, isto é, um modo *sintomático* de dizer o que é, ao seu modo, *sintomatiza* o que é. A metafísica, portanto, em sua história, leva consigo não apenas a determinação dos modos de pensar, mas também a determinação dos modos de agir; e tanto o pensamento em ação quanto a ação em pensamento, pois determina o modo de agir do pensamento e o modo de pensar da ação. Isto porque tanto o pensamento quanto a ação são simultaneamente agentes e pacientes do modo em que o ser e a verdade são relacionados. Hans Barth, que pretendia lidar com o fundamento, colocou o assunto da seguinte forma:

Uma filosofia política deve necessariamente conter uma doutrina da verdade. Ou, mais precisamente: não podemos, em circunstância alguma, deixar de levar em consideração que toda teoria política depende absolutamente de uma teoria da verdade, seja ela explícita ou não. Como uma base para um programa de ação, sempre oculta uma teoria da verdade. Ao justificar qualquer tipo de estado, para mencionar apenas um exemplo, devemos saber de quem o reconhecimento da verdade em um corpo social pode ser esperado e em que condições pode ser possível. O problema da autoridade na realidade social e política está inextricavelmente ligado ao problema do conhecimento.²⁴²

caminhos heideggerianos, desde, ao menos, *Ser e Tempo*. Como tudo em Heidegger, a noção de história tradicional é subvertida em vista da diferença ontológica fundamental, isto é, entre ser e ente.

²⁴² BARTH, Hans. *The idea of order: contributions to a philosophy of politics*, p. 02. Na tradução em inglês: "A political philosophy must necessarily contain a doctrine of truth. Or to put it more precisely: we may under no circumstances fail to take into consideration that every political theory absolutely depends on a theory of truth whether it makes it explicit or not. As a basis for a program of action, it always conceals a theory of truth. In justifying any given type of state, to mention just one example, we must know of whom the recognition of truth in a social body may be expected, and under what conditions it may be possible. The problem of authority in social and political reality is inextricably tied up with the problem of knowledge."

Aqui o que se vê é o *tópos* da verdade como fundamento da ação e o *tópos* do conhecimento como fundamento da autoridade. De forma mediata, então, a autoridade tem seu lugar no fundamento da ação, como instância conhecedora ou, ao menos, reconhecedora da verdade. Na medida em que, porém, a verdade possui sua própria história e na medida em que o ser humano nela se encontra, o modo de agir também é determinado pelo movimento e pela mudança do modo de pensar. Entretanto, não é o caso, aqui, de como o pensamento de Hegel, assim como imaginado pelo próprio, colocava-se como o doador de completude e validade das ações de Napoleão ou, analogamente, como o pensamento de Kòjeve se colocava em relação a ação de Stálin, pois estes fatos mesmos seriam já um sintoma, um decair conjunto do modo de pensar. Feita esta ressalva, faz-se necessário indagar se a proclamada crise política atual em nada teria a ver com a crise da filosofia. E se o modo de pensar da modernidade, a colocar o fim ao próprio fim, tenha colocado fim ao próprio pensar e, assim, fim ao próprio agir? Não como uma negação absoluta de todo o pensamento e toda a ação, vez que isso seria impossível, mas como *privação* (στέρησις – *stéresis*), tal como entendida desde Platão. Das coisas que se diz que há falta ou privação, se diz das que não tem, por força ou violência, o que teriam por natureza, assim como disse Aristóteles (*Met.* IX, 1046a 35-6) ²⁴³, ou seja, aquilo que era para ser mas não é, e que neste não-ser mantém-se no âmbito do que é. Um pensar que, sem poder deixar de ser um pensar, não é um pensar; um agir que, sem poder deixar de ser um agir, não é um agir; enfim, um problema que, sem poder deixar de ser um problema, não é um problema. Dessa maneira, daquilo que é dito como funciona não se pode dizer o que é. Então, o sintoma em sua totalidade não é o problema, mas o sintoma é o problema em sua totalidade. O sintoma não é, pois, uma pura e simples negação do problema, mas a privação de sua possibilidade.

O problema (πρόβλημα - *próblema*), etimologicamente, é aquilo que é lançado adiante, o que foi atirado à frente. Ao se pensar, como na física, o lançamento de um

²⁴³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, p. 396.

corpo forma uma parábola (παράβολή - *parabolé*) no espaço em seu tempo de lançamento, até o cessar da força de seu lançamento pelas forças do ambiente, como, por exemplo, a resistência do ar e a gravidade. O pensamento baseado na causa e no efeito, o *como funciona* em geral, configura o domínio das ciências, tanto no sentido do que as domina como do que a elas cabe dominar. Deste modo, por esta determinação do pensamento é o determinado que ganha precedência. Assim Heidegger coloca: “Quando olhamos o copo, percebemos que espaço, espacialidade, envolve este copo e lhe confere lugar, mas de modo algum o que o espaço é em si. O espaço sempre foi visto no pensamento ocidental somente em relação a corpos e objetos, nunca o espaço por si e como tal.”²⁴⁴ Não é diferente quando se coloca no âmbito do tempo, vez que o movimento e a mudança também são considerados em vista dos corpos e dos objetos. Portanto, corpos e objetos são tomados pela maior concretude e o espaço e o tempo em si como abstrações.

O sintoma, o que decai junto, é sempre esta “concretude” em seu movimento parabólico, está sempre na determinação do traço e se percebe por esta determinação, em nome da corporeidade e da objetividade. Trata-se de uma permanência em si, digase, uma *imanência* que se *priva* de sua própria possibilidade de sentido imanente. E por isso, também, entende-se qualquer transcendência como metafísica e não se compreende que a metafísica é o próprio domínio desta imanência impossibilitada de sua *questão* e, portanto, fixada no *jogo* sem poder entender a própria jogada. A possibilidade da imanência encontra-se mesmo na transcendência, tal como Heidegger a compreendeu, na clareira da verdade do ser, em contraposição ao sentido tradicional de *existentia* e à realidade efetiva do *ego gogito* cartesiano, que se coloca como atualidade do sujeito.

²⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Zollikoner Seminare: Protokolle - Zwiegespräche – Briefe*, P. 40. No original: “Wenn wir die Tasse wahrnehmen, vernehmen wir, daß Raum, Raumhaftes, diese Tasse umgibt und ihr den Ort gewährt, aber ganz und gar nicht, was der Raum selbst ist. Raum wird immer nur im bisherigen abendländischen Denken in bezug auf die Körper und Gegenstände gesehen, nie der Raum als Raum für sich und als solcher.”

Assim como a abertura da proximidade espacial, vista a partir dela, ultrapassa qualquer coisa próxima e distante, assim o ser é essencialmente mais amplo do que todo o ente, pois é a própria clareira. Ali, então, em consonância à abordagem inicialmente incontornável da metafísica ainda dominante, o ser é pensado a partir do ente. É somente de tal perspectiva que o ser se mostra numa ultrapassagem e como tal.²⁴⁵

Dessa forma, por tal perspectiva, é preciso procurar entender o movimento, a parábola, que não o movimento físico do corpo no tempo e no espaço, que não a parábola sintomática, mas a parábola problemática. Problema e parábola são radicados no mesmo termo grego, a saber, o verbo *bállein* (βάλλειν), que significa justamente lançar, atirar. O prefixo *pro-* diz adiante, à frente, e o prefixo *para-* diz ao lado, ao redor. É preciso um deslocamento, do *tópos* do lançado em direção ao *tópos* da abertura em que é lançado, o *âmbito* próprio e circundante. Na medida em que o âmbito se dá como verdade do ser, o lançamento ao largo se dá na e pela linguagem, pelo *lógos*. Se isto parece uma total abstração, é porque na concretude do sujeito a própria concretude já se perdeu. E se parece algo totalmente irrelevante para o pensamento político, é porque na verdade científica a própria verdade se retraiu. Foi Hannah Arendt que tentou reabrir os caminhos do problema mediante a parábola e sua aptidão à *conclusão*, a conceder completude. Que se permita, então, uma citação demasiada longa.

Estamos apenas demasiadamente familiarizados com as recorrentes explosões de exasperação apaixonada com a razão, o pensamento e o discurso racional, que são as reações naturais

²⁴⁵ *Idem. Brief über den "Humanismus" in: Wegmarken*, pp. 336-7. No original: "So wie die Offenheit der räumlichen Nähe des nahe und ferne Ding, vom diesem her gesehen, übersteigt, so ist das Sein wesenhaft weiter als alles Seiende, weil es die Lichtung selbst ist. Dabei wird gemäß dem zunächst unvermeidlichen Ansatz in der noch herrschenden Metaphisik das Sein vom Seinden her gedacht. Nur aus solcher Hinsicht zeigt sich das Sein in einem Übersteigen und als dieses."

dos homens que sabem por suas próprias experiências que o pensamento e a realidade se separaram, que a realidade se tornou opaca à luz do pensamento e esse pensamento, não mais vinculado ao incidente como o círculo permanece vinculado ao seu foco, é passível de se tornar totalmente sem sentido ou a refazer velhas verdades que perderam toda a relevância concreta. Mesmo o reconhecimento antecipado da situação já se tornou familiar. Quando Tocqueville voltou do Novo Mundo, que ele soube tão soberbamente como descrever e analisar, que sua obra permaneceu um clássico e sobreviveu a mais de um século de mudanças radicais, ele estava bem ciente do fato de que o que Char chamou de "completude" de ato e evento ainda o iludiu; e a frase de Char "Nossa herança não é precedida de nenhum testamento" soa como uma variação da frase de Tocqueville, "Quando o passado não ilumina mais o futuro, o espírito caminha na escuridão". No entanto, a única descrição exata dessa situação pode ser encontrada, até onde eu sei, em uma daquelas parábolas de Franz Kafka que, talvez única na literatura neste aspecto, são reais *παραβολαί*, lançadas ao lado e ao redor do incidente como raios de luz que, entretanto, não iluminam sua aparência externa, mas possuem o poder dos raios X para revelar sua estrutura interna que, em nosso caso, consiste nos processos ocultos do espírito.²⁴⁶

²⁴⁶ ARENDT, Hanna. *Between past and future*, pp. 06-7. No original: "We are only too familiar with the recurring outbursts of passionate exasperation with reason, thought, and rational discourse which are the natural reactions of men who know from their own experiences that thought and reality have parted company, that reality has become opaque for the light of thought and that thought, no longer bound to incident as the circle remains bound to its focus, is liable either to become altogether meaningless or to rehash old verities which have lost all concrete relevance. Even the anticipating recognition of the predicament has by now become familiar. When Tocqueville returned from the New World, which he so superbly knew how to describe and to analyze that his work has remained a classic and survived more than a century of radical change, he was well aware of the fact that what Char called the "completion" of act and event had still eluded him; and Char's "Our inheritance was left to us by no testament" sounds like a variation of Tocqueville's "Since the past has ceased to throw its light upon the future, the mind of man wanders in obscurity." Yet the only exact description of this predicament is to be found, as far as I

A parábola, aqui, deixa mostrar o problema, pois seu lançamento concede o lugar, o *tópos*, no tempo e no espaço e, por estar ao lado e ao redor, está fora. E, assim, pode *adentrar afora*, pode realizar aquela ultrapassagem decisiva sobre a cisão fundamental entre o pensamento e a ação e resguardar, assim, o lugar próprio no tempo e no espaço. Arendt, logo em seguida, mostra como o existencialismo francês foi primordialmente “uma fuga do pensamento para a ação”, “uma fuga das perplexidades da filosofia moderna para o compromisso inquestionável da ação”, “uma rebelião do filósofo contra a filosofia”, mas argumenta que a desilusão com a falha da filosofia em se colocar no reino da política, como Platão teria entendido, é quase tão antiga quanto a filosofia ocidental.²⁴⁷ A parábola de Kafka mostra um “ele” que se encontra tensionado por dois antagonistas que o pressionam de cada lado, o passado e o futuro, e, como não lutam apenas entre eles e como “ele”, por estar *entre*, tem que lutar com ambos com o apoio de um contra o outro, o seu sonho é poder saltar fora da linha, por força mesmo de sua experiência em lutar, e imperar sobre seus antagonistas. Ora, trata-se de uma parábola da parábola.

O que importa, aqui, é o lugar, que se constitui como o *entre*, o intervalo, e somente na medida em que pensa é que o humano “na plena atualidade do seu ser concreto vive neste vão entre o passado e o futuro.”²⁴⁸ Este lugar não é o espaço e o tempo dos corpos e dos objetos, não é a historiografia dos fatos, mas sem ele o ser humano mesmo é privado do seu lugar próprio, ainda que possa ser localizado como forma e como matéria lançadas e determinadas. Este é o lugar do pensamento, é o *tópos* do *lógos*, que não sonha em sair da linha, mas que sai da linha justamente ao

know, in one of those parables of Franz Kafka which, unique perhaps in this respect in literature, are real παραβολαί, thrown alongside and around the incident like rays of light which, however, do not illuminate its outward appearance but possess the power of X rays to lay bare its inner structure that, in our case, consists of the hidden processes of the mind.” Os textos de René Char e de Tocqueville foram traduzidos do francês.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 08.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 12.

descobrir a linha e o seu próprio lugar, ao *adentrar afora*, onde primordialmente é questionado e, ao invés de cair no inquestionável compromisso da ação, abre a possibilidade de sentido à ação, a possibilidade de mundo em seu jogar, que encontra, agora, seu fundamento, ainda que este seja o próprio infundado. Entretanto, é preciso elucidar este pensamento, vez que “é diferente de processos mentais tais como dedução, indução e esboçar conclusões cujas regras lógicas de não-contradição e consistência interna podem ser aprendidas de uma vez por todas e então precisam somente ser aplicadas.”²⁴⁹ Arendt não está preocupada, nestes exercícios do pensamento, com o “problema da verdade”, mas com a abertura para a possibilidade da verdade, com o movimento em direção à questão que questiona.

O problema que ela coloca é que não se está preparado para a ação do pensar nem para se colocar no intervalo entre o passado e o futuro. A preocupação é que o progresso da modernidade rompeu com o fio da tradição que, desde a fundação de Roma, preenchia esta lacuna e, assim, o intervalo deixou de ser prerrogativa da ação do pensamento e de se restringir como experiência dos que se dedicam a ela, mas “tornou-se uma realidade tangível e uma perplexidade para todos; isto é, tornou-se um fato de relevância política.”²⁵⁰ Ora, este novo lugar, o lugar do sempre novo, é um lugar sem pensamento e, portanto, privado da sua própria possibilidade de lugar. Este lugar ele funciona, mas não pode ser, é uma *topologia*. E funciona como o vazio e como o total, o jogo privado da questão, a ação privada do pensamento, o sintoma privado do problema, o mundo privado do sentido, a cisão privada de decisão, o ente privado do ser, o *tópos* privado do *lógos*.

Ao contrário do que se fez com relação ao sintoma, o que decai junto, isto é, ao invés de partir de seu conteúdo em direção ao seu continente, com o problema, o lançado adiante, é preciso que se delimite primeiro pelo continente, a fim de que se

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 13.

²⁵⁰ *Ibidem*.

possa entender fundamentalmente o seu conteúdo posteriormente. Assim, após determinar o determinado é preciso que se determine o indeterminado. Portanto, foi e é necessário fazer esta pequena e aparente digressão em relação ao que concretamente parece ser o fundamento do presente texto, isto é, os fatos e eventos políticos da atualidade colocados enquanto crise.

O próprio problema se mostra como problema, pois que não há para ele uma única definição, ele é a indeterminação. Neste caso, diante do problema do problema, prudente é decidir escolher pela companhia de Aristóteles, vez que, como pai da Lógica, de certa forma foi quem determinou primordialmente o determinado a partir do indeterminado. Assim, nos Tópicos se determina (*Top. I*, 104b):

“Problema dialéctico” é uma tomada de posição que leva a decidir entre escolha e rejeição, ou entre verdade e conhecimento, tomada quer por si mesma, quer como auxiliar na procura da solução de outras questões similares; trata-se de questões acerca da qual as pessoas, ou não têm opinião definida, ou a maioria pensa de maneira oposta aos conhecedores, ou estes de maneira oposta à maioria, ou mesmo uns em oposição a outros. Conhecer alguns problemas é útil para nos facilitar a escolha ou a rejeição de qualquer coisa; por exemplo, se o prazer é, ou não é, uma coisa digna de escolha. Outros há, porém, que apenas têm interesse pelo gosto de conhecer, por exemplo, saber se o Universo é eterno ou não. Outros ainda não têm nenhuma destas finalidades, mas funcionam como auxiliares na resolução de algum problema semelhante: muitas questões, de facto, não as desejamos esclarecer por si mesmas, mas sim por algum outro motivo, ou seja, com o fim de por intermédio delas obtermos algum conhecimento novo. Existem ainda problemas que dão lugar a argumentos contraditórios. São casos em que é difícil discernir qual a posição que devemos tomar devido ao facto de se poderem construir argumentos convincentes num sentido ou noutro. Existem ainda outros de natureza tão complexa que não conseguimos descobrir para eles nenhuma solução adequada,

como, por exemplo, a questão de saber se o Universo é eterno ou não; no entanto, são problemas que não podemos deixar de investigar.²⁵¹

Antes de qualquer coisa, é preciso esclarecer que Aristóteles, quando aqui diz problema dialético²⁵², não quer dizer um problema próprio de um sistema filosófico estruturante do pensamento, como se habituou a entender a dialética já a partir de Platão, mas sim o problema que se impõe a todo e qualquer debate dialógico²⁵³. No entanto, sendo assim, a forma mais simples do problema é também a forma mais geral.

Dito isso, é preciso notar que o problema, para Aristóteles, implica necessariamente em uma tomada de decisão, pois reside justamente onde não há mais um senso-comum ou um lugar-comum, seja entre as pessoas, seja entre os sábios, ou ainda, entre estes e aquelas. Portanto, o problema pode adquirir diversas formas e variar substancialmente seu conteúdo. Entretanto, sua propriedade, ou mesmo sua definição, para se valer dos termos aristotélicos, é a tomada de posição, é a decisão diante da cisão no senso-comum e no lugar-comum. E esta decisão se

²⁵¹ ARISTÓTELES. *Tópicos*, p. 248-9.

²⁵² Nos *Tópicos*, Aristóteles lida com os *silogismos dialéticos*, diferentemente do que lida nos *Analíticos*, em que se refere aos *silogismos apodícticos*. Na ótima introdução dos *Tópicos*, da edição portuguesa, a diferença é bem explicitada: “Sem dúvida que existem discrepâncias, talvez mais aparentes do que reais, entre, u. g., os Top. e os Anal.: mas talvez essas discrepâncias se devam mais à circunstância, bem vinculada por Aristóteles, de que os Top. se ocupam do ‘silogismo dialético’ enquanto os Anal. se ocupam do ‘silogismo apodíctico’, ou seja, a diferença estará na natureza das premissas de que são compostos os dois tipos de silogismos, verosímeis no primeiro caso, verdadeiras no segundo” (p. 166). Porém, como aqui se trata de um problema político, dificilmente poder-se-ia tratar com premissas, logo a princípio, verdadeiras, mas somente com as opiniões aceites (ἐνδοξα – *éndoxxa*), seja por todos ou pela maioria, pelos sábios ou pela maioria deles.

²⁵³ *Ibidem*, p. 236. Assim diz Aristóteles: “São iguais em número e em conteúdo os elementos de que constam os debates e as matérias sobre que versam os raciocínios. Os debates nascem a partir de certas proposições; as matérias sobre que versam os raciocínios são os problemas.”

traduz tanto em termos práticos, escolha e rejeição, quanto em termos teóricos, verdade e conhecimento. Assim, como comentado por Robin Smith:

Para usar a terminologia comum em seus (de Aristóteles) próprios trabalhos posteriores, alguns desses problemas são práticos – concernem à deliberação e à ação – enquanto outros são teóricos, i.e., concernem ao conhecimento somente. De fato, o modo em que ele faz, posteriormente, a distinção no capítulo está bastante de acordo com o tratamento acerca da ‘sabedoria teórica’ (*sophia*) e da ‘sabedoria prática’ (*phronēsis*), as duas principais virtudes intelectuais, em EN VI (*Ethica Nicomachea*).²⁵⁴

O problema, portanto, não é algo que se problematize, mas é justamente o que problematiza, vez que é a *cisão* que implica na *decisão*. Certamente, a decisão não constitui a via da permanência, da perenidade, porém, justamente ao contrário, uma posição há que ser tomada no momento do diálogo, para que haja mesmo o movimento do próprio pensamento e da própria ação. Ao pensamento e à ação, a partir do e em direção ao senso e ao lugar, não é permitido que se assentem em imobilidade silenciosa, é preciso que sejam encaminhados. E, para tanto, é preciso que a decisão não seja colocada como pedra no meio do caminho, como obstáculo absoluto da fluidez.

É mesmo necessário que se enverede para uma resposta, pois o método dialético se constitui em pergunta (ἐρώτησις – *erōtēsis*) e resposta (ἀποκρίσις –

²⁵⁴ Tradução e comentários de Robin Smith dos livros I e VIII dos *Tópicos* in: ARISTOTLE. *Topics: books I and VIII with excerpts from related texts*. New York: Oxford University Press, 2003, p. 81. Tradução do autor: “To use terminology common in his own later works, some of these problems are practical – concerned with deliberation and action – while others are theoretical, i.e., concerned with knowledge only. In fact, the way in which he makes the distinction later in the chapter is very much in accordance with treatment of ‘theoretical wisdom’ (*sophia*) and ‘practical wisdom’ (*phronēsis*), the two principal intellectual virtues, in EN VI.”

apokrisis), ou ainda, em quem pergunta (ὁ ἐρωτῶν – *ho erōtōn*) e em quem responde (ὁ ἀποκρινόμενος – *ho apokrinómenos*). *Apokrisis* é justamente o que se coloca a partir da crise, a resposta que é separação, escolha, e, portanto, já é decisão. E, assim, a resposta somente é diante do problema, pois ele, de certa forma, se configura na pergunta, mas não na pergunta perguntada, na pergunta que pergunta, que também é separação, abertura, e, portanto, já é decisão. E, desta forma, ele também se configura na resposta. O problema, então, mostra a cisão no sentido e implica a decisão no mundo, bem como implica a cisão no mundo e mostra a decisão no sentido. O problema homologa a pergunta e a resposta, pois é nelas que se atinge o comum, a partir da cisão do senso-comum e do lugar-comum torna-se possível a decisão em direção a um sentido comum e a um mundo comum. Porém, o problema do problema consiste na possibilidade de decidir pela não cisão, isto é, negar o problema, enquanto pergunta, pelo próprio problema, enquanto resposta. Assim, o *lógos* é desviado de seu caminho e o diálogo perde o que é seu próprio fim, enquanto *finitude*, para ganhar um fim, enquanto *finalidade*. Segundo Aristóteles (*Top.* VIII, 161a):

(...) na realidade, o trabalho de levar até ao fim um argumento é comum, e não apenas da responsabilidade de um dos dialogantes. Com frequência é necessário argumentar contra a pessoa e não contra a tese, o que sucede sempre que o interrogando contraria sistematicamente o interrogador, recorrendo mesmo ao insulto. Os que assim agem de má fé transformam os debates em conflitos de palavras, em vez de discussões dialécticas.²⁵⁵

Desta maneira que o diálogo perde sua forma dialética (Διαλεκτικῶς – *Dialektikōs*), própria da *filosofia*, e passa a uma forma erística (ἐριστικῶς – *Eristikōs*), própria da *sofística*. O *lógos* passa a ser determinado pela sua funcionalidade e utilidade. Esta é a possibilidade de abertura do problema à impossibilidade na fechadura dele próprio. Na verdade, não é nem preciso que o argumento se dirija à

²⁵⁵ ARISTÓTELES. *Tópicos*, p. 486.

pessoa e não à tese²⁵⁶, pois, mesmo que se dirija a esta, ainda assim é possível o desencaminhar do *lógos*. Isto porque a decisão pode ser no sentido de vedar a cisão através da qual se pode entrever o farol do comum, em seu mostrar-se intermitente.

Portanto, é preciso que se tome certas precauções para que não se perca o lugar e o caminho. Desta maneira, o sentido do problema, enquanto pergunta, não é a resposta, é a questão, a cisão. Por outro lado, o sentido do problema, enquanto resposta, não é a pergunta, é o jogo, a decisão. Na questão e no jogo é o lugar em que está tanto o que pergunta quanto o que responde. É precisamente nisto que reside a *homologia*, quando a pergunta não se dirige à resposta e esta não se dirige àquela.

Tem-se, portanto, que não somente a matéria em que é constituído o problema se homologa no plano do pensamento e no plano da ação, mas a sua forma mesma também assim se constitui. Caso não haja *sophia*, torna-se impossibilitada a questão; e caso não haja *phronēsis*, torna-se impossibilitado o jogo. Alguém pergunta, não porque questiona, mas porque é questionado. Alguém responde, não porque joga, mas porque é jogado. Quando se é questionado, se pergunta e quando se é perguntado, se responde. Na questão se problematiza, no problema se pergunta, na pergunta se responde e na resposta se joga. A questão impõe o problema que impõe a pergunta que impõe a resposta que impõe o jogo. A despeito do jogo também possuir uma

²⁵⁶ Para Aristóteles, uma tese é um problema, ainda que nem todo problema seja uma tese. Assim ele diz (*Top.* I, 104b): “Uma tese, por outro lado, é uma suposição paradoxal proposta por algum filósofo famoso: por exemplo, que ‘não pode haver contradição’, conforme defende Antístenes, ou que ‘tudo está em movimento’, de acordo com Heraclito, ou que ‘o ser é uno’, segundo diz Melisso. Seria falta de senso ligar importância a afirmações assim contrárias à opinião comum se o seu autor fosse um homem vulgar. São teses igualmente aquelas suposições contrárias às opiniões correntes que parecem possuir algum fundamento sério, por exemplo, que não é verdade que todos os entes, ou se tornaram o que são, ou são-no eternamente, conforme sustentam os sofistas: a verdade é que o facto de um músico ser também um letrado não implica que ele se tenha tornado tal, nem que o seja eternamente. Talvez esta conclusão possa não ser clara para toda a gente, mas é uma suposição que pelo menos aparenta ter algum fundamento.” (*Ibidem*, p. 249)

precedência, como a questão, ele apenas aparece no seu acabamento, como fim da questão, mas ela própria, em sua antecipação, já se constitui como fim do jogo. É o movimento circular do comum. Assim, estar *adiante do* e *sobre o* problema, é estar no lugar próprio da cisão e da decisão, na abertura para a questão e para o jogo.

O pensamento ocidental tradicional cuidou de deslocar o *lógos* de seu lugar próprio, se configurou muito mais em responder a perguntas e em perguntar a respostas, em uma verdadeira corrupção dialógica. Isto decorre de uma propriedade da linguagem em portar em si própria a possibilidade mesma de sua impossibilidade. Há uma ligação íntima entre os modos próprios da *verdade*, enquanto pensamento e ação, que, caso bem escutada, abre as possibilidades de aproximação e de distanciamento em direção ao que está sempre mais próximo e sempre mais distante, à questão e ao jogo. Isto quer dizer que a compreensão dos modos da verdade, a saber, τέχνη (*tékhnē*), μῦθος (*mýthos*) e λόγος (*lógos*), abre a possibilidade para as possibilidades próprias de se estar no problema, inclusive para sua possibilidade de impossibilidade, ao contrário de se fechar na impossibilidade de possibilidade. Trata-se da forma em que se lida com o *princípio* e o *fim*. Pois são estes modos próprios da verdade que definem a relação do humano com o sentido e com o mundo. No final, o modo próprio em que cada um destes modos participa na relação interna da verdade define a relação que é estabelecida com o problema. Isto é, se se abre, através do problema, à questão e ao jogo; ou se se fecha, a partir do problema, num encadeamento lógico e metafísico cuja premissa deixou de ser o problema; e o jogo, estabelecido pelas perguntas e respostas, se distanciou do seu fundamento, a questão, e tornou-se, por si, o modo predominante da verdade, inclusive, colocando-se enquanto a própria questão.

Esta luta interna da verdade define todas as possibilidades de sentido e de mundo, inclusive sua impossibilidade em privação. Também aí são definidos os modos de pensar e de agir do ser humano, bem como as relações próprias entres eles estabelecidas, isto é, entre história, política, arte, filosofia, religião e ciência. O *lógos*, o comum, em seus *usos próprios*, dispõe de uma técnica para sua realização prática,

bem como dispõe do mito para sua realização teórica, o que já se encontra em Platão e Aristóteles, em suas refutações à sofística. Assim, mito e técnica participam do *lógos* para a tarefa comum de seu fim, para seu próprio acabamento. Quando, porém, a técnica se torna prevalente na linguagem, está-se diante da *sofística*, da *lógica* e da *metafísica*, desde as formas antigas às contemporâneas, que, no mais, constituem o deslocamento do lugar próprio, o fechamento da abertura do problema.

Assim, na medida em que a luta interna da verdade define as relações de sentido e de mundo, ela própria é afetada pela luta externa entre os modos de pensar e de agir que engendra. Aqui a linguagem se mostra em sua propriedade comum e nos usos particulares, que bem podem conjugar com aquela em homologia ou dela podem se alijar, ou melhor, alijá-la, como se fosse uma mera alternativa. Assim ocorre, quando a técnica se desvincula de sua tarefa de meio e se coloca enquanto o fim, ou quando o mito se desvincula de sua tarefa de princípio e se coloca enquanto meio, o que torna a linguagem mesma em um meio ou um princípio para uma *finalidade da vontade particular*, em oposição ao *acabamento de um pensamento e de uma ação comuns*.

Nicola Abbagnano, a partir do problema aristotélico, mostra que de modo geral, o problema foi negligenciado, vez que a “lógica medieval desprezara a análise e a definição dessa noção, e, quando ela volta a atrair a atenção dos lógicos, no século XVII, o significado que eles lhe atribuem, é extraído da matemática”, bem como, no pensamento moderno, o problema na maioria das vezes “foi considerado como condição ou situação subjetiva e confundido com a dúvida.”²⁵⁷

Ora, tal negligência somente pode ocorrer em função do que já foi dito, de uma decisão primordial em face do problema, em que se escolhe, não pela abertura da indeterminação do problema, mas pela fechadura da determinação do resultado do problema. Assim, o problema é selado por qualquer que seja a forma, inviabilizando o

²⁵⁷ ABBAGNANO, Nicola. *Problema*. In: *Dicionário de Filosofia*, p. 934.

reluzir da questão, e daí se procede ao jogo mediante a lógica e os cálculos matemáticos, a linguagem inteira se torna pura e absoluta técnica, um funcionar incessante para o funcionar. É fácil intuir porque a lógica medieval desprezou o problema, haja vista que não se poderia partir do indeterminado e do verossímil, mas somente do supremo determinado, determinante e verdadeiro, Deus. Por outro lado, com o cientificismo do século XVII, máxime cartesiano, é a dúvida que vestirá o problema, também a impossibilitar a abertura à questão, e, como que um milagre, o absoluto determinado e verdadeiro passará ao sujeito da dúvida, que, ao final, será o do conhecimento, cuja determinação final é a certeza de si, a *atualidade do sujeito*, pois a dúvida é colocada de maneira meramente formal, com a finalidade de um conhecimento também formal, que, entretanto, será materializado no sujeito, enquanto suas representações e suas vontades, como asseguramento essencial de sua existência.

Apesar de Abbagnano considerar que a indeterminação do problema “é dado pela alternativa” ²⁵⁸, ele bem observa como se encaminhou o problema e, assim, se desencaminhou o problema. Deste modo, pode bem concluir que o problema “é diferente não só da dúvida (que uma vez resolvida, está eliminada e é substituída pela crença), mas também da pergunta, que, uma vez respondida, perde o significado.” ²⁵⁹

O fato de Abbagnano tomar a indeterminação do problema pela concessão da alternativa parece decorrer de uma perspectiva, ela mesma, lógica. Ora, ao problema não pode ser concedido o caráter de indeterminação, muito menos pela alternativa. Esta sugestão é absurda, uma vez que o problema constitui a própria indeterminação, pela qual se concede a alternativa. Ademais, na topologia sintomática, a alternativa se dá tão somente como uma aparente liberdade de escolha. A decisão, por sua vez, dá-se na homologia entre pergunta e resposta no sentido à sua tarefa comum, ou seja, no sentido do mundo. Pela homologia, o jogo mesmo deve ser colocado em questão e a

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 935.

questão mesma deve ser colocada em jogo, vez que constituem princípio e fim, um do outro. Caso a decisão diante do problema, como no mais das vezes ocorreu e ainda ocorre, seja tomada na direção da determinação dos resultados, do mero funcionar, o próprio problema sofrerá um estancamento e não se permitirá a vazão da questão, restando apenas a aridez de um jogo de palavras esvaziadas, uma técnica que se reproduz automaticamente a partir de uma premissa qualquer absoluta. Desloca-se virtualmente o humano de seu lugar próprio. Assim, adiante do e sobre o problema, é preciso decidir pela sua indeterminação, no problema, e, desse modo, escancarar a cisão e abrir novamente a possibilidade de decisão. A decisão é a própria possibilidade de decisão; e não uma escolha entre alternativas sobre resultados esperados. E é preciso se dirigir à *sophia* e à *phronēsis*, de modo que a decisão seja não apenas *filosófica*, mas, também, pode-se dizer, *filofronésica*, no sentido da abertura à questão e ao jogo, ao sentido e ao mundo, lugar próprio do humano, cuja única determinação é a indeterminação.

Talvez, agora, após estas tentativas de determinar a determinação e a indeterminação, o que decai junto e o que é lançado adiante, seja possível, ao menos, vislumbrar do que se trata o conteúdo do problema, lançar aquele raio X de que falou Hannah Arendt acerca da parábola.

III – PROBLEMAS

“A morte pergunta-se onde estará agora anfitrite, a filha de nereu e de dóris, onde estará o que, não tendo existido nunca na realidade, habitou não obstante por um breve tempo a mente humana a fim de nela criar, também por breve tempo, uma certa e particular maneira de dar sentido ao mundo, de procurar entendimentos desta mesma realidade.”

As intermitências da morte – José Saramago

O problema, o lançado adiante, é o que decai. O sintoma, o que decai junto, é o lugar em que a atualidade sempre se encontra na parábola. Pela perspectiva do determinado, a própria indeterminação se torna determinação. A unidade da indeterminação do problema é lançada, então, como uma sequência de múltiplos problemas determinados, os quais foram aqui chamados de sintomas. Estes, vistos de fora, isto é, problematicamente, na atualidade do sujeito, são o vazio e o total, vez que o sintoma em sua totalidade não pode ser o problema, assim ele é vazio, mas, ao mesmo tempo, o sintoma não pode deixar de ser o problema em sua totalidade, assim ele é o total. Ainda em termos sintomáticos, o vazio se configura na representação e o total, na biopolítica, respectivamente em forma sem matéria e em matéria sem forma. Ainda mais sintomática é a tentativa em determinar a democracia como matéria da representação e o neoliberalismo como forma da biopolítica. É preciso compreender o problema que se manifesta no problema, tentar vê-lo no que ele é e não em como ele

funciona. Para tanto, talvez somente pelo lançar-se na parábola é que se possa retomar o problema, a possibilidade de cisão e de decisão, na tentativa de dizer o que é pelo que é. Assim, talvez seja ainda possível pensar *adiante dos* e *sobre os* problemas do mundo e do sentido, na ultrapassagem da determinação dos sintomas. Outrossim, talvez seja ainda possível lançar alguma luz nos termos mais usados sintomaticamente no cotidiano da política, tais como *razão* e *vontade*, *ação* e *poder*, *verdade* e *liberdade*, bem como nos seus pares sintomáticos, isto é, *fé* e *necessidade*, *pensamento* e *autoridade*, *falsidade* e *servidão*.

1. Parábola

O lançar adiante é fundamentalmente humano. O problema é o lançado adiante, mas ele não diz o que é lançado, mas, como sintoma, ele se diz pelo que é lançado. Primordialmente, o humano lança uma pedra, um osso, e, afinal, lança a própria lança, que ele então produziu. Aí o humano adentra na *verdade* do como funciona e, neste movimento, esta verdade faz com que ele próprio seja colocado afora. Por seu próprio *ato*, seu *poder* aumenta, sua realidade se expande, ele ganha alcance, o distante se torna mais próximo e, ao mesmo tempo, o próximo se torna mais distante. Isto porque a relação que estabelece com seu entorno, o *ambiente*, deixa de ser imediata e passa a ser mediata. E este médio, este meio, torna-se um fim em si mesmo, a *instrumentalidade*. Dessa maneira, o humano passa também a criar meios para ativar os próprios meios, como o arco que passa a lançar a flecha, um instrumento que passa a instrumentalizar outro instrumento. A pólvora, neste sentido, nada mais é que uma mera continuidade, a *função* é a mesma. Significa apenas *conservar*, diminuir o gasto e aumentar o ganho de energia e, por isso, a palavra de ordem do funcionar é *eficiência*. Daí a chegar aos botões, à robótica, ao comando por voz e à inteligência artificial é apenas um passo, ou uma sucessão de passos adiante, como literalmente em alemão se diz *progresso* (*Fortschritt*). Este é o lançar primordial do humano, o lançar da *mão*, a *maneira* com que traz todo o distante à sua mão, ao passo que leva sua mão ao

distante. Esta verdade primordial é o que se chama de *técnica* e ela determina o lugar do humano no espaço e lhe concede *abrigo*. Entretanto, esta determinação espacial está intimamente ligada ao tempo, uma vez que diminuir a distância é também *ganhar* tempo. Ganha-se tempo ao flechar uma caça ao invés de tentar correr até ela, ganha-se tempo ao usar uma vara para pegar uma fruta no alto de uma árvore ao invés de ter que subir até ela, ganha-se mais tempo ainda ao criar *seus* animais e cultivar *seus* vegetais. Saber como funciona faz *ganhar* espaço e *ganhar* tempo. Pode-se mensurar e calcular.

Espaço e tempo passam, portanto, a se tornar próprios, a se tornar propriedade. Aqui, então, o humano passa a ter *imperium* sobre as coisas e sobre os outros seres vivos, sobre o *mundo*. As legiões romanas, neste sentido, nada mais eram que as mãos de Roma. Com o lançamento aeroespacial, vê-se a dimensão da perda de fundamento, a mão se distancia tanto que aparentemente ganha autonomia na forma de astronautas. Eis a *liberdade* humana primordial. Porém, há sempre mais espaço e mais tempo a se ganhar. Ao menos, há pela *vontade*, este sintoma humano da *necessidade*, em que *ato* (*actus*) e *poder* (*potentia*) se engendram mutuamente, a ação passa a gerar novas possibilidades que passam a gerar novas ações. Todo poder se torna ação e toda ação se torna poder. O funcionamento determina o modo de pensar e o modo de agir e o próprio humano passa a funcionar, porém agora não apenas como lançado, mas também como lançador. Neste ganhar tempo e espaço do funcionar, não demora a perceber que algumas funções não podem ser cumpridas pelos instrumentos de sua *produção*, mas somente de sua *reprodução*. Esta liberdade humana primeva é também a *servidão* humana primordial. Ganhar mais tempo e mais espaço cada vez mais pelo incessante *poder-agir* funcionante demanda, portanto, que um outro humano funcione em seu lugar, a humanidade passa a ser individuada pelo poder-agir. Um que funciona por outro é o que serve para outro.

O problema, o lançado adiante pela mão, a verdade técnica, que chega agora como sintoma, nada mais é do que aquilo que ficou sintomaticamente denominado de

biopolítica, porquanto na medida em que o progresso tecnológico avança, mais os instrumentos podem ocupar o lugar dos humanos que funcionam por outro e servem para outro, a vida passa a depender cada vez menos da convivência, pois esta liberdade fundamental da técnica também é a liberação do outro, do que pode agir menos. O paradoxo é que, por esta liberação, os humanos liberados de sua servidão, ao mesmo tempo, deixam de funcionar. Ora, o valor da verdade técnica é bem simples, é dado pelo funcionamento, pelo quanto faz ganhar tempo e espaço, seu *valor* esta na unidade entre a ação e o poder, na sua eficiência e eficácia. Não é muito difícil perceber aonde isto pode levar e já está levando, quando aos disfuncionais resta apenas reproduzir sua disfuncionalidade, no entanto, “livre”. A liberdade técnica é concedida pela verdade técnica do que funciona, é a liberdade da *vontade*, da identidade absoluta do poder-agir incessante. Quando se ouvir, então, a célebre frase de Neil Armstrong ao pisar na lua “um pequeno passo para o homem, um salto gigante para a humanidade”, será preciso, então, perguntar para qual humanidade.

Mas o lançar adiante humano não se dá somente de maneira manual, mas também *cordial*, isto é, o lançar do *coração*, da *concordância*. O coração é o que foge da *vontade*, sua batida foge ao controle do mero funcionar, não se pode simplesmente fazê-lo funcionar. A metáfora do coração, apesar de banalizada, mas em razão disto mesmo, é capaz de demonstrar seu lugar no sentido. Ainda que seja na cabeça que se processem as sensações e que se encontrem os órgãos sensoriais, fora o tato que se encontra por todo o corpo, mas de maneira essencial na mão, é no coração que se sente, que o humano descobre um funcionar interno que lhe foge ao controle e, ao mesmo tempo, a *necessidade* de um funcionar externo que também lhe foge ao controle. Com o tato, o humano tem a concretude do seu lugar, ele é tocado pelo *ambiente*, ele sente o chão firme em que pisa, o vento, a chuva, o calor, ele é elementarmente lançado. De certo modo, todas as sensações são táteis, a visão é o toque da cor, a audição é o toque do som, o olfato é o toque do odor e o paladar é o toque do gosto, todos são o tocar da matéria energizada, nesta troca ininterrupta de energia e matéria em que o humano se encontra lançado. Se com a mão o humano

passa a tocar de *maneira* cada vez mais ativa e efetiva, o mundo passa a mudar, ele passa a dominar o ambiente que o dominava, ele passa a lançar adiante e, assim, cria a cisão fundamental em que o mais próximo ganha uma distância abissal.

Simultaneamente ao seu ganhar tempo e espaço, ao seu ganhar mundo, o humano acabou de perdê-los de forma fundamental, ele perde sua propriedade e no momento em que ganha domínio do mundo e do outro, perde o domínio de si. Esta cisão fundamental é justamente o problema, o seu lançar adiante manual. Sua troca de energia essencial, seu estar no mundo, é cada vez mais indireta, tanto mais determinada pelo funcionar, tanto mais indeterminada pelo que faz funcionar. A indeterminação advém da própria determinação, quando o humano descobre por seu *actus* o seu *terminus*, mas o que sua ação determina é indeterminado e indeterminada é sua atualidade pela atualidade do passado. O próprio lançar adiante que lhe garantiu o mundo, retirou-lhe, agora, o mundo, ou melhor, retirou-o do mundo e novamente o humano se encontra lançado e *desabrigado*. Mas já agora não lhe basta funcionar e fazer funcionar. Enquanto lançado, ele próprio é um meio e está no meio, mediante seu próprio funcionar perde chão, mas ganha *altura* e *profundidade*, ganha *interioridade* e *exterioridade*, então ele olha para o *alto* e olha para *baixo*, para *dentro* e para *fora*, e descobre o *princípio* e o *fim*. Aqui o humano não ganha tempo, mas ganha o tempo e, então, precisa novamente lançar adiante, seu *mundo* tão próprio agora carece de *sentido*. E, então, o que ele lança é a *fala*, primeiro a *imagem* e depois a *palavra*, não só adiante, mas ao lado e ao redor, é a própria parábola, o seu novo abrigo, o que preenche o abismo. Esta verdade é, primordialmente, *mito*. A vontade, a liberdade, o poder-agir ilimitados agora encontram um *sim*, mas também um *não*, o sim e o não do sentido. A coisa ganha a palavra, o mundo ganha o sentido. Mas, também, o sentido ganha seu próprio mundo, e, assim, ocorre a cisão fundamental de *Terra* e *Mundo*.

O problema manual passa a ser ele mesmo lançado pelo problema cordial. O poder-agir incessante sobre o mundo (terra) agora é determinado por um *poder-falar* sobre o mundo ao redor. O *imperium* humano, em seguida, é acompanhado pelo

sacerdotium. A verdade mítica retoma ao humano sua propriedade, faz também ganhar tempo e espaço, mas agora eles são concedidos, é a *dádiva*, que, no entanto, demanda sempre uma oferta em troca, o *sacrifício*. O como funciona não pode mais simplesmente funcionar, é preciso que funcione *de acordo* com o que faz funcionar, o que faz o fazer, ou melhor, o que o *possibilita* e o que o *autoriza*. E, assim, o poder lhe foge às mãos. É justamente a descoberta deste *âmbito*, que já não é simplesmente o *ambiente*, que agora confere a propriedade do lugar do humano, que, no entanto, já não lhe pertence. A multiplicidade da verdade técnica que individua pelo poder-agir ganha aqui a unidade da verdade mítica, que individua a partir do poder-falar, o coração une o que a mão separa. Daqui parte toda a diferenciação entre *natureza* e *cultura* tão presente no desenvolvimento ocidental, inclusive na moderna separação entre direito natural e direito positivo, também entre natural e artificial.

O problema, o lançado adiante, ao lado e ao redor pelo coração, a verdade mítica, que chega agora como sintoma, nada mais é do que aquilo que ficou sintomaticamente denominado de *representação*, na medida em que não diz mais sobre o funcionar, mas sobre o funcionar que permite funcionar, presentifica a ausência, faz presente o que não é, e, desse modo, é o que *possibilita* e *autoriza* a ação e, assim, reestabelece a cisão entre a ação e o poder, pela *autoridade*. Portanto, permite a possibilidade de uma decisão, ainda que determinada e somente em um determinado momento, e garante aquela mínima convivência no estabelecimento de um comum, de uma concordância. Porém, aqui, a própria parábola no mais das vezes é determinada, é resolvida e passa, ela mesma, a funcionar, o poder é retomado pela mão, mas mediante a dádiva. Dessa forma, o que faz funcionar também precisa funcionar e o *mito* é deslocado do seu elemento essencial, do pensamento e da poesia, e torna-se *rito*, retorna ao ambiente do funcionar da ação, torna-se norma e moral, direito e religião. A liberdade mítica já não é a liberdade da *vontade* do poder-agir do funcionar, mas a liberdade da *necessidade* de um *dever-agir de acordo* com um funcionar que permite a continuidade do funcionar, da batida do coração que já não é de um indivíduo humano, mas de uma determinada humanidade compartilhada por um

determinado grupo, que, pela concordância a algo que copertencem, estabelece suas próprias diferenças internas e sua delimitação externa, sua hierarquia e seus inimigos, com os devidos sacrifícios para a manutenção da dádiva. A liberdade mítica, portanto, é confundida tanto com a *igualdade* quanto com a *segurança*. Porém, o coração da comunidade continua a bater quando mantém o batimento do coração daqueles que se *diferenciaram* pela *coragem*. Não é difícil perceber, então, que, quando se quer fazer presente na unidade o que é *de fato* presente na multiplicidade, quando se obriga a parábola a uma identidade absoluta com o problema, isto é, quando, no sintoma, se demanda a representação democrática do povo, não mais como uma unidade abstrata, mas como a multiplicidade dos corpos individuais, a multiplicidade dos *sujeitos* da vontade ou do desejo, fica claro que não se trata de uma crise de representação, mas da extinção da representação. O vazio se totaliza. Com todas essas mãos desejosas em funcionar, está-se à beira de um infarto fulminante. Quando se ouvir o slogan “não me representam”, será preciso, então, perguntar se a “multidão” está de fato lutando pelo “comum” ou, mesmo, pelo que lhe é “próprio”.

Não obstante, o lançamento adiante tampouco se dá somente *de maneira manual* e *de acordo com o cordial*, mas também se dá de modo *capital*, isto é, o lançar da *cabeça*, o que dá sentido à mão e ao coração. Somente por este lançar é que o problema sintomatizado em biopolítica tem seu acabamento como problema e a parábola sintomatizada em representação tem seu acabamento como parábola. Antes e adiante da biopolítica está a técnica e antes e adiante da representação está o mito. O lançar da cabeça é como *Zeus*, que apesar de ser um deus de terceira geração, ainda assim é o pai de todos os deuses e de todos os humanos. Zeus é o lançador da luz, do fogo, que concede e retira a vida, mas também o lançador da palavra. As *musas*, suas filhas com *Mnemosyne*, a memória, são as portadoras de sua palavra. Este lançar capital é o *fundamento* mesmo do lançar manual e do lançar cordial, é o problema da parábola e a parábola do problema. Assim, é tanto o lançar das coisas, como o lançar das palavras. Na verdade técnica o humano ganha a coisa e o mundo, enquanto que, na verdade mítica, a coisa ganha a palavra e o mundo ganha o sentido,

porém a palavra perde a coisa e o sentido perde o mundo, justamente ao ganharem a coisa e o mundo próprios. Então, o lançar capital não é simplesmente o humano ganhar mundo, perdendo-o, como na verdade técnica, ou o humano ganhar sentido, perdendo-o, como na verdade mítica, mas é o próprio mundo que ganha mundo e o próprio sentido que ganha sentido, porém, afinal, perdendo-se.

Ambiente e âmbito ganham seu próprio ambiente e seu próprio âmbito e o humano descobre seu *lugar* próprio, sua *morada*. E este *lugar* é a verdade do *lógos*. Pode-se dizer, outrossim, a verdade do *ser*. Nesta longa história, a verdade do *ser* passou à *certeza do sujeito*, em que o mundo se torna o sujeito, o sentido se torna a sua própria certeza e o problema se torna a dúvida sobre tudo que se possa colocar enquanto outro, inclusive si mesmo quando se inventa o *inconsciente*. Eis a atualidade do sujeito, a totalidade do sintoma. Mas isto somente pode ocorrer *a partir da e na* verdade do *lógos*, a partir do momento em que ela concebe técnica à própria técnica e, assim, é tomada pela *lógica*, e em que concebe mito ao próprio mito e, assim, é tomada pela *metafísica*. Estes modos se conjugam pela *maneira* de dizer o que é em como funciona, a *causa efetiva*, e dizer o que é *de acordo* com o funcionar que faz funcionar, o *princípio cósmico*. O lançar capital é, em todo o sentido, o fundamento, tanto do lançar manual quanto do lançar cordial. E o fundamento, não como *causa efetiva* nem como *princípio cósmico*, mas como mundo e sentido do próprio mundo e do próprio sentido.

É preciso, no entanto, colocar a diferença entre a verdade do *lógos* e as verdades técnica e mítica, a saber, ela não é nem a imanência do mundo nem a transcendência do sentido, esta cisão que há muito determina o Ocidente e, portanto, a atualidade humana, mas ela é justamente a transcendência do mundo, em que se coloca a *diferença* com o animal, e a imanência do sentido, em que se coloca a *diferença* com os deuses. Entretanto, não no sentido impróprio em que se acabou por determinar no sintoma, isto é, como *representação biopolítica*, pela qual, em uma espetacular inversão, a transcendência do mundo é o que coloca a *identidade* com os

deuses e a imanência do sentido é o que coloca a *identidade* com o animal. Na verdade do *lógos* isto é apenas privação do mundo e do sentido. Pois esta verdade, ao conceder técnica à técnica e mito ao mito, é também apropriada por estas outras verdades e, com hábeis *sofistas*, torna-se, enfim, *tecnologia* e *mitologia*, o que tem seu ponto de inflexão a partir do momento mesmo em que se desenvolveu uma *logomítica*, o funcionar que autoriza funcionar do *lógos*, com Platão, e uma *logotécnica*, o funcionar do *lógos*, com Aristóteles. Aí também reside a fraternidade conflituosa entre a filosofia e a ciência, a determinação do modo de pensar e de agir ocidental, baseado no *método*, *dedutivo* ou *indutivo*, o que determinaria na modernidade, também, o conflito entre *racionalismo* e *empirismo*.

Poderia se objetar, como se tornou recorrente, que aqui se fala somente do Ocidente. Mas o que seria este fenômeno da globalização senão o sintoma, como ocidentalização do globo? Mas não se deve entender, aqui, Ocidente como um espaço físico, tampouco como cultura, mas justamente como lançamento, não apenas sintomaticamente como fala do lugar, *topologia*, mas, principal e problematicamente, como lugar da fala, *logotopia*. Trata-se do lançar fundamental, que, no entanto, se deu como um instante, como um intervalo, cujo lugar se encontra no pensamento originário dos gregos, em que foi lançada a própria humanidade. Como diz Heidegger, é o *acontecimento apropriativo* (*Ereignis*), que, no entanto, foi tomado como *acontecimento apropriado*. E como a humanidade se fez sujeito e se fez objeto, *alma* (*espírito*) e *corpo*, o lançamento é visto pelo sujeito apenas em relação ao objeto, topologicamente, e não em relação ao espaço e ao tempo por si e como tais, na *logotopia*.

A modernidade, do ponto de vista desta história problemática e parabólica, não é nada senão a luta da *verdade técnica* contra a *verdade mítica*, em cujo confronto aquela foi mitificada e esta foi tecnicizada, o que somente poderia ocorrer no interior da *verdade do lógos*, enquanto *lógica* e *metafísica*, *tecnologia* e *mitologia*. Aqui é possível reconhecer, respectivamente, a *liberdade neoliberal* e a *liberdade democrática*, que se colocam em luta na atualidade, isto é, a liberdade neoliberal nada mais é do que a

verdade técnica mitificada, *tecnologia*, quando o poder-agir incessante se torna norma e autorização da ação, e a liberdade democrática nada mais é do que a verdade mítica tecnicizada, *mitologia*, quando a norma e a autorização da ação se tornam o poder-agir incessante. Vale dizer, o problema é tomado enquanto parábola e a parábola é tomada enquanto problema; e ambos se *privam* um ao outro. Da mesma forma, é possível reconhecer a tomada da ação política pela ação econômica e a tomada do pensamento filosófico pelo pensamento científico, mormente pelos discursos médico e psicológico (a saúde do *corpo* e da *alma*), num movimento de interiorização ininterrupta. Neste movimento, entretanto, o que permaneceu oculto, pela ação e pelo pensamento sintomáticos, foi o próprio fundamento, vez que o *lógos*, transformado em *ratio* e depois em razão, deixa de ser a *morada do ser*, para dizer com Heidegger, no momento em que o sujeito passa a ser a sua morada exclusiva e cativa. *A partir do* e *no* sintoma não é possível perceber, portanto, o problema, vez que impossibilitada também a parábola. Sem o fundamento do *lógos*, a técnica se tornou mito e o mito se tornou técnica, a coisa se torna palavra e a palavra se torna coisa. Perdem-se ambos, mundo e sentido. Eles se encontram na atualidade, enquanto coisa-palavra e palavra-coisa, em que a *logotopia* é totalmente tomada pela *topologia*. E esta *fala do lugar*, o comum do próprio, tem seu fim no que se chama de *cibernética*, o mundo e o sentido do sujeito, onde ele é bestificado e divinizado simultaneamente e perde, então, sua humanidade.

O vivente político e dotado da palavra, conforme a dupla definição aristotélica, torna-se, assim, simplesmente o vivente cibernético, tanto um mero funcionamento como um funcionamento que faz funcionar. O seu próprio, o lugar, é incessantemente privatizado e publicizado, assim como o seu comum, a fala. A cibernética, o acabamento da *topologia*, está para o sujeito assim como a *logotopia* está para o ser, e, portanto, a atualidade cibernética que se tornou o espaço e o tempo da atualidade, que é o próprio sujeito, coloca-se como *privação*. A realidade, a verdade, do que é tão somente funciona. O *progresso*, o tempo do fim e do sempre novo, permite que a cibernética seja tanto a *causa efetiva* quanto o *princípio cósmico* do sujeito, sua lógica e sua metafísica, sua tecnologia e sua mitologia. O sujeito, agente e paciente,

encontra-se tanto no ambiente da verdade técnica como no âmbito da verdade mítica, sem, contudo, ser-lhe possível diferenciá-los entre si e, principalmente, sem ser-lhe possível diferenciá-los em relação à morada da verdade do *lógos*. Talvez seja agora possível tentar perceber como, na atualidade, o mundo tenha se colocado em questão e como o sentido tenha se colocado em jogo e, assim, tentar perceber qual a parábola tornada problema, mitologia, que se oculta e é privada no sintoma da representação tornada democracia e qual problema tornado parábola, tecnologia, que se oculta e é privado na biopolítica tornada neoliberalismo.

2. História

Todo lançamento possui um sentido. A isto se dá o nome de história. No entanto, em sua ambiguidade essencial, como *fato* e como *conhecimento*, está também subordinada à lógica e à metafísica, pois tanto o *acontecimento* quanto a *ciência* são de alguma forma determinados por elas, vez que são as formas determinantes do homem se relacionar com o espaço e com o tempo. História, portanto, é tanto o problema quanto a parábola. Esta história, então, também é tomada sintomaticamente e, como tal, não lhe é possível conceber o acabamento do lançar, mas tão somente conceber uma *finalidade* histórica, o *sentido* é determinado apenas pela sua *direção*, arbitrariamente determinada topologicamente, a partir do corpo ou do objeto que é lançado. A história, como determinação lógica e metafísica, também funciona e se subordina ao fazer humano. A luta interna desta determinação, expressa nos diversos *sistemas* historiográficos, somente demonstra a impossibilidade da história em pensar a história, mesmo quando a história passa a pensar em si historicamente como filosofia da história, mas, principalmente, quando ela deixa de pensar em si como filosofia para reivindicar seu primado epistemológico (científico). Na medida em que o sintoma não pode deixar de ser o problema em sua totalidade, ainda que se veja a totalidade do sintoma como o problema, a historiografia também lida com as palavras fundamentais do lançar, o tempo e o espaço, a unidade e a multiplicidade, o ser e o devir. Aqui reside

a grande dificuldade, vez que o sintoma se identifica completamente com o problema, sendo que, na medida que isto ocorre fundamentalmente na linguagem, o *adentrar afora* torna-se impossibilitado, assim como o mundo e o sentido. Mas a direção da história, como sintoma, pode tanto mostrar como ocultar o sentido, caso continue na direção de sua determinação ou se dirija à sua indeterminação.

A historiografia tem por desígnio a atualidade, porém a má compreensão da atualidade, que ela própria estabeleceu, faz com que a realidade, a verdade da existência, não possa ser vista pelo que é, mas somente pelo como funciona, o real pelo realizado, tanto no que permanece quanto no que perece. Na luta lógica e metafísica entre essência e existência, entre poder e ação, a existência acabou por se tornar a totalidade da essência e a ação a totalidade do poder. “Encoberta em sua origem essencial, a distinção entre *essentia* (essencialidade) e *existentia* (realidade efetiva) perpassa e domina o destino da história ocidental e de toda história determinada pela Europa.”²⁶⁰ Quando não se compreende a “origem essencial” encoberta, o problema, esta distinção torna-se uma cisão na própria *razão*, cujos termos se apresentam como alternativas, que estão longe de ser a indeterminação do ser, mas são simplesmente a determinação do sujeito, que reside assim na *indecisão*, entre a verdade técnica de sua existência material e corporal e a verdade mítica de sua essência ideal e espiritual. Entretanto, nem a essência nem a existência do humano podem ser tocadas dentro desta lógica metafísica e desta metafísica lógica. De qualquer modo, a multiplicidade dos fatos pode ser colocada na unidade de uma verdade, em um determinado essencialismo universalista, ou a unidade do fato pode ser colocada na multiplicidade de verdades, em um determinado existencialismo relativista, seja lá como for que a verdade seja entendida ou, por vezes, se faça de desentendida.

²⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Brief über den “Humanismus”*. In: *Wegmarken*, pp. 329. No original: “Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von *essentia* (Wesenheit) und *existentia* (Wirklichkeit) durchherrscht das Geschick der abendländischen und der gesamten europäisch bestimmten Geschichte.”

Acabou por se tornar uma história verdadeira pela luta e uma luta pela história verdadeira, colocada em alternativas da verdade, a perder, assim, o que há de decisivo na verdade, isto é, a questão sobre o sentido do ser. A história fica cativa de uma luta entre a verdade técnica, como dimensão da existência material e da ação (*actus*), e a verdade mítica, como dimensão da essência espiritual e do poder (*potentia*), como interioridade e exterioridade, imanência e transcendência, mas sempre relativas ao sujeito histórico. Sintomaticamente, na atualidade, esta história se expressa na luta entre a biopolítica e a representação ou, ainda, entre o neoliberalismo e a democracia. E mais, nas próprias lutas entre neoliberalismo e biopolítica e entre democracia e representação. Na injunção destas verdades está a determinação lógica e metafísica da essência do humano, cuja tradição ocidental coloca no *ambiente da animalidade* e no *âmbito da racionalidade*, como *gênero* e *diferença*, como *animal rationale*. Esta determinação é uma tradução da definição grega ζῶον λόγον ἔχον (*zōon lōgon ékhon*), o vivente dotado da palavra. Já aí não só fundamento do *lógos* é perdido, mas também a palavra primordial do *mythos*.

Por meio da reinterpretação romana da experiência grega da essência do homem, o λόγος, isto é, a palavra, tornou-se *ratio*. A essência da palavra é expulsa de seu fundamento e de seu lugar essencial. Em seu lugar, advêm a *ratio* e a razão. Apesar de que se reconhece e se nota que o homem tem a faculdade da “linguagem”. A linguagem, no entanto, passa a ser uma faculdade entre outras.²⁶¹

²⁶¹ *Idem. Parmenides*, p. 101. No original: “Durch die römische Umdeutung des griechisch erfahrenen Wesens des Menschen ist aus dem λόγος, d. h. dem Wort, die ratio geworden. Das Wesen des Wortes wird von seinem Grunde und aus seinem Wesensort verstoßen. An seine Stelle tritt die ratio und die Vernunft. Zwar kennt und beachtet man auch weiterhin, daß der Mensch das Vermögen der “Sprache” hat. Die Sprache wird jedoch zu einem Vermögen unter anderen.”

Animal rationale quer dizer que o *comum* de todos os humanos é a animalidade, dentro da qual são todos colocados, e que o *próprio* de todos os humanos é a racionalidade, a qual pode ser colocada tanto dentro da humanidade como um todo, sendo concebida por Deus ou por ela mesma enquanto Razão Pura, ou, como acabaria por acontecer, é colocada dentro de cada humano, não apenas como diferença quanto aos demais animais, mas como diferença interna entre cada indivíduo. Este “acabar por acontecer” é historicamente bem localizado, situa-se na filosofia pós-kantiana e pós-hegeliana do século XIX, quando Deus já não possuía força vinculativa no interior dos assuntos humanos e, assim, restava por eliminar o vínculo com a própria Razão em sua pureza e com o Espírito em absoluto. Hannah Arendt mostra que este *desafio à tradição* foi feito por Kierkegaard, Marx e Nietzsche, contra a própria determinação do *animal rationale*:

Mais importante é o fato de que cada uma de suas rebeliões parece estar concentrada no mesmo assunto sempre repetido: Contra as alegadas abstrações da filosofia e seu conceito do homem como um *animal rationale*, Kierkegaard quer afirmar homens concretos e sofredores; Marx confirma que a humanidade do homem consiste em sua força produtiva e ativa, que em seu aspecto mais elementar ele chama de força de trabalho; e Nietzsche insiste na produtividade da vida, na vontade e na vontade de poder do homem.²⁶²

Entretanto, este atentado contra a razão não poderia ser uma eliminação do *animal rationale*, mas a sua própria consumação, a consumação da metafísica e do

²⁶² ARENDT, Hannah. *Tradition and modern age*. In: *Between past and future*, pp. 34-5. No original: More important is the fact that each of their rebellions seems to be concentrated on the same ever-repeated subject: Against the alleged abstractions of philosophy and its concept of man as an animal rationale, Kierkegaard wants to assert concrete and suffering men; Marx confirms that man's humanity consists of his productive and active force, which in its most elementary aspect he calls labor power; and Nietzsche insists on life's productivity, on man's will and will-to-power.

sujeito, como vontade de poder, assim como Heidegger sempre colocou. Principalmente quando se entende que a *ratio* romana consiste no pensamento do cálculo e da medida, significa também a proporção matemática. Como diz Heidegger, a *ratio* é uma *facultas animi*: é “uma faculdade do espírito humano, cujo *actus* ocorre no interior do homem. Na diferença da *ratio*, está a “*res*”, a coisa. Na *rectitudo*, como *adaequatio*, elas devem ser equacionadas.”²⁶³ Aqui Heidegger identifica uma mudança fundamental na essência da verdade, quando a assimilação da coisa ocorre quando a *ratio*, em *potentia*, é colocada em *actus* no interior do homem, isto é, na *atualidade do sujeito*. E aí se define o verdadeiro, o correto e, por fim, o real. É verdade que, como Heidegger demonstra, esta determinação, mas ainda no âmbito da ἀλήθεια (*alétheia*), já se encontrava em Platão e em Aristóteles, enquanto ὁμοίωσις (*homoiósis*), a correspondência da asserção, mas aí já havia uma transformação no interior da essência grega da verdade, bem como na essência do *lógos*. Pode-se ver em Aristóteles, na *Metafísica* (*Met.* VII, 1030a), a colocação do *lógos* também como definição, ὁρισμός (*horismós*). E só “há essência (τὸ τί ἦν εἶναι - *tò tí ên eînai*) na medida em que o *lógos* for uma definição.”²⁶⁴ E este é o modo pelo qual os pensadores cristãos da Idade Média tomaram a essência enquanto *quiditatis*. Tomás de Aquino diz que foi assim que seus predecessores entenderam e também assim entende: “essência é aquilo que é significado pela definição da coisa.”²⁶⁵ Dessa maneira, a essência depende de um movimento próprio de determinação pela linguagem e, por esta razão, que a *quididade* é a adequação da palavra com a coisa.

Para Heidegger, portanto, esta transformação da essência da verdade é o que é determinante para a história, a latinização da Grécia. Na verdade, pode-se dizer que é

²⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*, p. 74. No original: “Die ratio ist eine facultas animi, ein Vermögen des menschlichen Geistes, dessen actus sich innerhalb des Menschen abspielt. Unterschieden von der ratio ist die “res”, die Sache. An diese soll in der rectitudo als adaequatio eine Angleichung erfolgen.”

²⁶⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, p. 298. No original: ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός

²⁶⁵ S. THOMAE DE AQUINO. *De ente et essentia*. In: *Opera omnia*, tomus XLIII, p. 370. No original: *Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud, quod per diffinitionem rei significatur.*

a própria história. E nesta história tem-se a passagem da ἀλήθεια para *veritas* como *rectitudo* e *adaequatio*, no mundo romano e na dogmática cristã, que já antecipam a consolidação da metafísica moderna, para *certitudo* e *iustitia*, o dizer certo e reto, o dizer justo e justificado. “Esta transformação da essência da verdade e do ser é o genuíno acontecimento (*Ereignis*) da História.”²⁶⁶ Todos os dados e fatos que podem ser objetos da historiografia estão fundados nesta transformação. Isto porque determina o modo do ente humano se relacionar com o ser e com a verdade, sendo que, na transformação, também acaba por determinar o modo de ser do humano fundado no *imperium*, no comando, o que aqui se chamou também da verdade técnica.

A essência da verdade como *veritas* e *rectitudo* passa para a *ratio* do homem. O ἀληθεύειν grego, descobrir do descoberto, que para Aristóteles ainda domina a essência da τέχνη, transforma-se no autoajuste calculista da *ratio*. No futuro, em consequência de uma nova mudança na essência da verdade, isso vai determinar o tecnicismo do moderno, ou seja, a técnica das máquinas. Esta tem sua origem no âmbito originário de onde vem o imperial. O imperial surge da essência da verdade como correção, no sentido de que dá direção, no ajuste da garantia da segurança de dominação. O “tomar por verdadeiro” da *ratio*, do *reor*, torna-se um asseguramento amplo e antecipatório. A *ratio* torna-se o calcular, o cálculo. A *ratio* é o autoajuste para o correto.²⁶⁷

²⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*, p. 62. No original: “Dieser Wandel des Wesens der Wahrheit und des Sein ist das eigentliche Ereignis in der Geschichte.”

²⁶⁷ *Ibidem*, p.74. No original: “Das Wesen der Wahrheit als der *veritas* und *rectitude* geht an die *ratio* des Menschen über. Das griechische ἀληθεύειν, entbergen des Unverborgenen, das noch für Aristoteles das Wesen der τέχνη durchwaltet, wandelt sich in das rechnende Sicheinrichten der *ratio*. Diese bestimmt inskünftig zufolge einer neuen Wesenswandlung der Wahrheit das Technhafte der modernen, d. h. der Maschinen-Technik. Diese hat ihren Ursprung im Ursprungsbereich, aus dem das Imperiale kommt. Das Imperiale entspringt aus dem Wesen der Wahrheit als Richtigkeit im Sinne der richtunggebenden, einrichtenden Sicherung der Sicherheit der Herrschaft. Das “für-wahr-halten” der *ratio*, des *reor*, wird zum aus- und vorgreifenden Sicherstellen. Die *ratio* wird zur Rechnung, zum calcul. Die *ratio* ist das Sicheinrichten ad das Richtige.” É importante notar que as palavras usadas por Heidegger também estão

Talvez seja um exagero de Heidegger atribuir à latinização dos gregos todo o estatuto imperial, pois, assim, o modo de ser imperial seria consequência desta transformação na essência da verdade.²⁶⁸ Ocorre que foram os próprios gregos que colocaram em obra a transformação da essência da verdade, não aquela já antecipada por Platão e Aristóteles, de outro modo, e, com isso, tenham sido um *intervalo* determinante nesta história da verdade, em cujo decorrer a verdade técnica, sem palavra, é primordial, é o problema, o lançamento da coisa pela mão. Assim, a partir dos gregos, que estabeleceram este intervalo, este *quase* e este *talvez*, com sua palavra fundamental, o *lógos*, e com seu entendimento da palavra primordial, o mito, a história da essência da verdade (ἀλήθεια) somente pode ser vista como declínio, como decaimento, pois tanto o mito quanto o *lógos*, tanto o coração quanto a cabeça, mediante a *ratio*, passam a ser novamente dominados pela mão, pela verdade primordial da técnica, ainda que a ela tenha sido concebida sua própria palavra com os gregos, τέχνη. Mas, principalmente, já com os sofistas, ela foi utilizada para a própria palavra. O *imperium* é anterior ao *lógos*, a transformação em *ratio* seria apenas a devolução da palavra à coisa; e a atualidade, a consumação da palavra-coisa e da coisa-palavra, cuja realização no sintoma é a privação da própria palavra e da própria coisa. Como diz Pascal Quignard, em seu estudo sobre Marco Cornélio Frontão, rebelde contra a filosofia e preceptor do Imperador Marco Aurélio: “O *logos* dos gregos, antes de ser o dos filósofos, e mesmo ainda no tempo do grande Platão, foi primeiro *gestum*, uma mão que toma, e continuará para sempre sendo assim. Deus, o mundo, o império pertencem ao relatado.”²⁶⁹

Já aí, a palavra é a própria lança, a própria flecha, a espada. Frontão diz a Marco Aurélio: “Lute com a linguagem, cuja lâmina debes desenferrujar dia após dia

sempre no âmbito do direito, do certo, do correto e do justo, centradas nos termos Recht e Richt, como correção (Richtigkeit), autoajuste (Sich einrichten) e, mesmo as relacionadas ao cálculo (rechnende, Rechnung).

²⁶⁸ *Ibidem*, pp. 69-70.

²⁶⁹ QUIGNARD, Pascal. *Marco Cornélio Frontão: Primeiro tratado da retórica especulativa*, p. 27.

para fazê-la resplandecer.”²⁷⁰ E a ferrugem (*robignoso*), para ele, era a própria filosofia. Varrão (*De Lat*, VII, 107) também mostra esta conexão entre língua e espada, “como em Navius, em *Hesione*, a ponta da espada é ‘*lingula*’, de *lingua*.”²⁷¹ Toda história, então, se torna uma *predação mimética*, uma *imitação predatória*, ela “não foi senão o akmè, o ápice das predações (a invenção da guerra) acompanhado do entesouramento dos produtos (a invenção da contabilidade da escrita).”²⁷² O Império Romano é a consolidação do *imperium* como modo de agir e de pensar, mas a partir da interpretação do fundamento grego e da verdade técnica retirada de seu fundamento das coisas e da ação e levada às palavras e ao pensamento, isto é, a parábola lançada como problema. Quignard proporciona uma bela imagem deste lançamento:

A invenção do homem foi a imitação da predação dos grandes carnívoros. Essa invenção não se chama riso, linguagem, mão preensora, posição ereta, morte. Chama-se caça. Retesar um arco quer dizer vergar a vara a ponto de que ela se curve, e aplicar um esforço sobre ela para estiar ao máximo a corda retida por suas extremidades, cuja tensão (tonos) servirá de propulsor à flecha. Os caçadores paleolíticos, ao inventarem o arco, na origem do arco inventaram a origem do som da morte na corda única (a música), isto é, da linguagem apropriada à presa.

Ler é buscar com os olhos, através dos séculos, a flecha única disparada a partir do fundo das idades.²⁷³

Em outro estudo, desta vez sobre Pórcio Latrão, o cordobês que amava a caça acima de tudo, Quignard diz que seu pensamento “dá testemunho mais do que

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 19.

²⁷¹ VARRO. *On the latin language*, p. 360. No original: “(...) *ut apud Naevium in Aesiona mucro gladii ‘lingula’ a lingua.*”

²⁷² *Ibidem*, p. 30.

²⁷³ *Ibidem*, p. 30.

qualquer outro – mais do que o pensamento de Lucrécio ou aquele de Tácito – da realidade romana.”²⁷⁴ Latrão, caçador, também não se admirava com a Grécia: “Buscar a verdade é como montar a cavalo para penetrar na corola de uma flor. Onde está a justiça senão na fome que abre os lábios da loba, senhora de Roma, no momento em que ela uiva?”²⁷⁵ Esta passagem de Latrão mostra claramente a *veritas* tomada pela *iustitia*, que será determinante na modernidade. Mas ela só pode ser assim tomada, pois é tomada pela *ratio*, a *actualitas* no interior do *animal rationale*. Há na razão um lugar próprio para as afeições: “*In ratione habere aliquem locus affectus.*”²⁷⁶ Apesar de Latrão negar os gregos, aqui não pode negar o *lógos* dos sofistas e nem a *Retórica* aristotélica, em que se lida com o movimento e a mudança das paixões através das palavras. E o destino da palavra não é sequer a vitória, mas o triunfo, que “não se satisfaz na vitória nem na morte: seu elemento é o grito público, o desfile, o jogo, a visão do sangue derramado e a possibilidade da graça.”²⁷⁷ E, ainda: “Agradecer não quer dizer: ‘Eu dou a vida’, mas: ‘Sou poderoso a ponto de poder decretar ou deter a morte’.”²⁷⁸ Como não escutar os ecos da vontade de poder?

A *veritas* está também no triunfo, na *ação* que gera o *poder* de deixar o outro *em suas mãos*. Assim, Heidegger mostra que tanto a *veritas* quanto o *falsum* têm seu âmbito essencial no *imperium*. “A essência do *imperium* reside no *actus* da constante ‘ação’.”²⁷⁹ É o poder-agir incessante. O *falsum*, como essência da não-verdade, é a transformação e prioridade em relação ao ψεῦδος (*pseûdos*) grego, enquanto essência contrária à verdade. Assim como a ἀλήθεια, ψεῦδος não depende primordialmente do comportamento humano e mesmo do enunciado, mas está relacionado ao

²⁷⁴ *Idem*. *A Razão*, p. 35.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 49.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 41.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 33.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 35.

²⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*, p. 60. No original: “Das Wesen des imperium ruht im actus der ständigen ‘Aktionn’.”

acontecimento, como encobrimento. O *falsum*, como diz Heidegger, advém do *fallere*, da queda. “O ψεῦδος grego, através da sua tradução para o *falsum* romano, é transposto para o reino romano-imperial do trazer-à-queda.”²⁸⁰ E este trazer-à-queda, não pela guerra, mas pelo enganar, trapacear e desviar, é a real *imperiale actio*. O que é trazido à queda “não é destruído, mas de certa forma elevado novamente no interior dos limites demarcados por aquele que domina.”²⁸¹

Como mostra Quignard, os romanos estavam cientes do estatuto de seu próprio idioma: “Admitiam, sem vergonha, que a sua língua havia se formado como a sua cidade: um pedaço de pau, um pedaço de pedra, um homem e o medo da chuva.”²⁸² Entretanto, esta origem bruta, ao invés de inibir os romanos, determinou mesmo seu modo de agir e de pensar. E na verdade, o modo de pensar romano era totalmente direcionado à ação. Quintiliano, em sua *Institutio Oratoria*, mais de uma vez defendeu a palavra latina, apesar de reconhecer seus limites e sua *pobreza*, inclusive na formação da palavra *essentia*, que julgava ser um pouco grosseira:

Livro II, XIV, 1-2:

Retórica, no latim, é denominada pelos tradutores ora por *oratoriam* ora por *oratricem*. Não irei, de modo algum, privá-los do devido louvor por tentarem aumentar o vocabulário da língua romana. Mas como tudo nem sempre é satisfatório, assim segue a tradução do grego para o latim, como também quando se quer com suas palavras selar as nossas. E esta interpretação não é

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 61. No original: “Das griechische ψεῦδος wird durch die Übersetzung in das römische falsum übergesetzt in den römisch-imperialen Bereich des Zu-Fall-bringens.”

²⁸¹ *Ibidem*, p. 60. No original: “Dabei wird der Zu-Fall-Gebrachte nicht vernichtet, sondern in gewisser Weise wieder aufgerichtet in den Grenzen, die durch den Herrschenden abgesteckt werden.”

²⁸² QUIGNARD, Pascal. *A razão*, pp. 40-1. No original: “Ils avouaient sans honte que leur langue s’était formée comme leur ville: un bout de bois, un morceau de Pierre, un homme et la crainte de la pluie.”

menos dura do que aquelas *essentia* e *queentia* de Plauto, mas nem mesmo apropriada (...)²⁸³

Livro VIII, III, 33:

Muitas (palavras) novas foram formadas a partir do grego, e várias por Vergínio Flavo, algumas das quais parecem muito duras, como *queens* e *essentia*, mas não vejo porquê desprezá-las tanto, exceto porque somos juízes injustos contra nós mesmos e, assim, sofremos com a pobreza da linguagem.²⁸⁴

Mas, segundo Heidegger, foi com os cristãos que a transformação na essência da verdade foi consolidada, foi fixada, porém sendo ainda uma obra romana. “A forma efetiva desta obra, porém, já não é mais o ‘*Imperium*’ do Estado, mas o da Igreja, isto é, o *Sacerdotium*. O “Imperial” surge na forma do curial da cúria do Papa romano.”²⁸⁵ Porém não foi o império que se tornou sacerdotal, mas o sacerdócio que se tornou imperial. Ao modo romano, a verdade mítica é comandada pela verdade técnica, bem como também a verdade do *lógos*. *Nisi homini deus placuerit, deus non erit.*²⁸⁶ “A não ser que um deus favoreça o homem, ele não será deus”, assim que Tertuliano (*Apol*, V,

²⁸³ QUINTILIAN. *Institutio oratoria*, v. I, pp. 297-299. No original: “*Rhetorice in Latinum transferentes tum oratoriam, tum oratricem nominaverunt. Quos equidem non fraudaverim debita laude, quod copiam Romani sermonis augere temptarint. Sed non omnia nos ducentes ex Graeco sequuntur sicut ne illos quidem, quotiens utique suis verbis signare nostra voluerunt. Et haec interpretatio non minus dura est quam illa Plauti essentia atque queentia, sed ne propria quidem (...)*”

²⁸⁴ *Idem*. *Institutio oratoria*, v. III, p. 228. No original: “*Multa ex Graeco formata nova ac plurima a Verginio Flavo, quorum dura quaedam admodum videntur, ut queens et essentia; quae cur tantopere aspernemur nihil video, nisi quod iniqui iudices adversus nos sumus ideoque paupertate sermonis laboramus.*”

²⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*, p. 67. No original: “Das Wirkende bei diesem Werk ist aber jetzt nicht mehr das staatliche, sondern das kirchliche ‘Imperium’, d. h. das Sacerdotium. Das ‘Imperiale’ kommt in die Gestalt des Kurialen der Kurie des römischen Papstes.”

²⁸⁶ TERTULLIAN. *Apology*, p. 28.

1) se dirigiu aos magistrados romanos em sua defesa do cristianismo, ao comentar a existência de um antigo decreto pelo qual o Imperador não poderia consagrar um deus sem a aprovação do Senado. Neste trecho de sua apologia, Tertuliano referia-se à injustiça da lei quando o Senado, à submissão do Imperador Tibério, rejeitou, sumariamente, a *verdade da divindade de Cristo* (*veritatem ipsius divinitatis*). Tertuliano faz sua defesa nos termos do *iudicare*, dizer a verdade como dizer o justo, novamente a *veritas* como *iustitia*, sua apologia é mesmo jurídica. Esta luta cristã, em seus primórdios, lembra a antiga luta de Antígona e Creonte, entre a justiça dos deuses e a justiça dos homens, que tem sua versão secularizada na luta entre o direito natural e o direito positivo. Como Varrão (*DLL*, V, 155) mostra, mesmo a cúria é de dois gêneros (*Curiae duorum generum*): a cúria dos sacerdotes para os assuntos divinos (*curarent sacerdotes res divinas*) e o senado para os assuntos humanos (*senatus humanas*).²⁸⁷ De qualquer modo, a cúria é o lugar da *auctoritas*, seja pela *religio* seja pela *traditio*, mesmo porque no mundo romano estas três categorias eram indissociáveis. E esta autoridade tinha o poder de controlar inclusive o *imperium* do próprio *Imperator*. Claro que, na época de Varrão, Roma ainda era uma República, ele morreu no mesmo ano em que o Império nasceu (27 a.C.), e que, também, o *sacerdotium* cristão somente se tornou *imperium* a partir do momento em que se consolida a separação entre o Ocidente e Oriente e se inicia o primado da Igreja Romana, já a partir do século IX, mas principalmente a partir do *Dictatus papae* (1074-1075) de Gregório VII, que determinou “que o papa dispunha da *plenitudo potestatis*, a um só tempo, sobre a Igreja e, indiretamente, sobre os reinados seculares.”²⁸⁸ Daí também seguiram os concílios “papais” do século XII ao XIV.

Porque mesmo a história cristã foi determinada por Roma, o que se pode ver pela história dos concílios. Houve não só a romanização dos gregos, mas também a

²⁸⁷ VARRO. *On the latin language*, pp. 144-6. No original: “*Curiae duorum generum: nam et ubi curarent sacerdotes res divinas, ut curiae veteres, et ubi senatus humanas, ut Curia Hostilia, quod primus aedificavit Hostilius rex.*”

²⁸⁸ NEMO, Philippe. *O que é o Ocidente?*, p. 60.

romanização do cristianismo, que a princípio também fora grego, mais precisamente com influência grega do período helenista, como testemunha a própria escritura do Novo Testamento. Pode-se dizer que, antes da romanização da Grécia, houve uma helenização da própria Grécia, com as diversas escolas deste período helenístico, iniciado por Alexandre Magno e determinado, após sua morte, pelo governo dos Ptolomeus no Egito. Assim desenvolveram-se o epicurismo, o estoicismo, o ceticismo e o ecletismo, que influenciaram tanto os romanos quanto os cristãos. Em Alexandria mesmo, centro do conhecimento no período helenista, foi encomendada a alguns sábios judeus a elaboração e a consolidação das Escrituras em grego, e já havia alguma influência destas escolas em sua exegese. Tais escolas, entretanto, ainda situadas em Atenas, apesar de seus expoentes não terem lá nascido, acabaram por estabelecer e fixar a separação das disciplinas que acabaram por tomar a filosofia em geral, isto é, a Física, a Lógica e a Ética. É bem possível que aí o pensamento tenha se tornado mais uma busca pela realização pessoal por força do declínio mesmo das categorias míticas gregas e da própria pólis. Este pensamento, curiosamente, influenciou tanto Hegel quanto Marx, justamente no sentido da tomada de *autoconsciência*.

Quanto aos concílios, como diz Giuseppe Alberigo, a “evolução histórica parece caracterizada por uma progressiva redução da ‘ecumenicidade’ dos concílios – de universais a ocidentais, de ocidentais a romanos – e também do seu horizonte.”²⁸⁹ Entretanto, é possível pensar esse caminho, pela transformação do *sacerdotium* em *imperium*, como justamente ao contrário, isto é, de romanos a ocidentais, de ocidentais a universais. A Igreja romana, mais do que todas as demais, agiu de modo imperial e, dessa maneira, pode se tornar católica, isto é, universal (καθολικός – *katholikós*). E por sua ação pode determinar o *verum* e o *falsum*, os crentes verdadeiros e os hereges.

²⁸⁹ ALBERIGO, Giuseppe. *Prefácio*. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). *História dos concílios ecumênicos*, p. 09.

O primeiro concílio realmente ecumênico, isto é, com universalidade de representação e de normatividade, diferentemente dos sínodos locais, é considerado pelos estudiosos como sendo o de Nicéia, em 325. Dele é dito como um “sínodo imperial”, mas aqui não ainda pelo comando da cúria papal romana, mas pelo comando do próprio Imperador Constantino, que tinha a prerrogativa de convocá-lo, bem como total liberdade de intervir. É dito, inclusive, que o próprio presidiu a assembleia, ao menos a sessão inaugural, em busca da pacificação e unificação cristã. Estava em questão, em um sentido invertido à lógica aristotélica, não o *lógos* da *essentia* como *definição*, mas a definição da essência do *lógos*, o que perdurou por um longo tempo na cristandade. Mas este *lógos* era aquele do prólogo do evangelho de João: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.²⁹⁰ Como tradução usual: No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e Deus era o Verbo. A discussão era em torno da Trindade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, no espaço aberto de possibilidades que existiam entre o “perigo monarquiano” e a “suspeição triteísta”²⁹¹, ou seja, entre o perigo de se considerar a unidade absoluta de Deus e o perigo de se considerar a existência de três substâncias divinas diferentes.

Ao final, o símbolo niceno, com suas interpolações e anatematismos, acabou por rejeitar a teologia de Ário, a concluir que o Filho era Deus verdadeiro, eterno, que foi gerado e não criado e que possuía a mesma essência do pai. Esta mesma essência criou problemas ainda para a posteridade, justamente pelo termo escolhido para defini-la, ὁμοούσιος (*homooúsios*), mesma οὐσία (*ousía*), primeiro porque não se encontrava nas Escrituras e depois porque dava margem a interpretações materialistas, corpóreas, e, portanto, poderia ser interpretado segundo o arianismo. O próprio Imperador, em sua tentativa conciliatória, pediu que o termo fosse incluído no símbolo, mas, segundo Eusébio de Cesaréia, acerca das dúvidas suscitadas pelos conciliares, também

²⁹⁰ *The New Testament in the original Greek: Bizantine textform*, p. 193.

²⁹¹ PERRONE, Lorenzo. *De Nicéia (325) a Calcedônia (451): os quatro primeiros concílios ecumênicos: instituições, doutrinas, processos de recepção*. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). *História dos concílios ecumênicos*, p. 19.

assegurou que o termo “não devia ser entendido em sentido materialista, tal como ocorre em relação aos corpos; como se tratava de realidades incorpóreas e espirituais, a geração do Filho pelo Pai não produziu cisão ou divisão na divindade (*Ep. ad Caes. 7*).”²⁹²

O que importa, no entanto, é que o modo de definição da verdade cristã já nasce no reino do imperial, primeiramente sob a presidência do Imperador, assim continuou por longo tempo no oriente, e depois por seu próprio *imperium*. E a *veritas* cada vez mais era colocada não apenas no sentido da verdade mítica, que neste caso seria concebida pela teologia e suas discussões “essenciais”, mas também no sentido da tecnicização desta verdade, na transformação em verdade técnica pela formalização do próprio *rito*, em obediência e observância aos dogmas. Tal movimento se expressa pelo binômio *fides et mores*, a escolha das questões de fé que separam os verdadeiros cristãos dos falsos e as normas que disciplinam a vida dos verdadeiros cristãos. É a forma cristã romana de concluir a questão e introduzir o jogo. Assim mostra Alberigo:

Depois do rompimento da comunhão entre Oriente e Ocidente, os concílios gerais da Idade Média apresentam uma fisionomia substancialmente diferente, não só pela sua limitação à Igreja latina – com as estéreis exceções do Lionense e do Florentino –, mas também por outros aspectos significativos. Antes de tudo, começa a aparecer – e de maneira cada vez mais consistente – a aceção abstrata da *fides*, entendida como *doctrina* e *veritas*, conceitualmente formulada e definida. Essa é uma orientação que logo encontra, na escolástica, a sua abalizada dimensão científica. Por sua vez, as normas para a disciplina da comunidade transformam-se em verdadeira legislação social, destinada a regular aspectos cruciais da vida da “cristandade” (propriedade; procedimentos jurídicos; matrimônio etc.). assim, o direito

²⁹² *Ibidem*, p. 33.

canônico vai adquirindo a centralidade eclesial que era desconhecida no primeiro milênio.²⁹³

Na Igreja ocidental, isto é, latina, ao contrário das demais, aparentemente as questões de fé estavam submetidas às questões disciplinares, isto porque desde cedo, a partir da queda do Império Romano do Ocidente em 476 d.C., teve que assumir um relevante papel na esfera dos assuntos humanos, enquanto que a Igreja oriental continuou com seus serviços sacerdotais, na medida que ela mesma continuou subordinada ao Imperador, o que ficou conhecido como *cesaropapismo*. Assim é que, apesar de ter enviado poucos delegados ao niceno, foi a única que acolheu completamente suas determinações. A questão do *Lógos*, de certa maneira, já havia sido “resolvida” de modo latino por Tertuliano há mais de um século antes do concílio de Nicéia, e sua latinização foi em boa medida seguida por Novaciano. A solução de Tertuliano foi se valer não somente de *ratio*, mas também de *sermo*, como extensão (prolação) da mesma substância, ou mesma essência, já que tanto uma como a outra são traduções latinas para οὐσία. Em sua apologia (*Apol*, XXI, 10), ele defende o *Lógos*, baseando-se, inclusive, nas formas que encontra, como ele diz dirigindo-se aos magistrados romanos, “entre vossos próprios sábios” (*Apud vestros quoque sapientes*), a citar Zenão, o fundador da escola estóica, e Cleantes, seu discípulo e continuador. Assim, o *Lógos*, como Palavra e Razão (*id est sermonem atque rationem*), seria visto como artífice do Universo.²⁹⁴ A partir daí, então, ele coloca sua noção trinitária:

E nós mesmos inscrevemos a Palavra (*sermoni*), a Razão (*rationi*) e o Poder (*virtuti*), pelo que, como já dissemos, Deus planejou todas as coisas, na sua substância própria do Espírito, o qual, nele a Palavra, pronuncia, com ele a Razão, dispõe, e, adiante dele o Poder, aperfeiçoa. De Deus, assim aprendemos, é prolatado, e

²⁹³ ALBERIGO, Giuseppe. *Prefácio*. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). *História dos concílios ecumênicos*, p. 06.

²⁹⁴ TERTULLIAN. *Apology*, p. 106.

pela prolação é gerado e, por isso, é chamado Filho de Deus e Deus pela unidade da substância. Porque também Deus é Espírito. Quando um raio se projeta do sol, ele é uma porção do todo; mas o sol estará no raio, porque do sol é o raio e não uma substância separada, mas extensa. Assim, Espírito de Espírito e Deus de Deus, como a luz da luz se acende. A matriz da matéria permanece íntegra e inalterada, embora haja muitas ramificações de sua qualidade: assim o que de Deus é proferido é Deus e Filho de Deus e ambos são um.²⁹⁵

Mas aí também a *ratio* é predominante, pois, como diz Tertuliano a respeito do *lógos* de Zenão, ele é a mente de Júpiter (*animus Iovis*). Segundo Minúcio Felix (*Oct*, XVII, 2-3), outro apologista latino, provavelmente contemporâneo de Tertuliano, *sermo* et *ratio* são as qualidades pelas quais os humanos, em diferença quanto às feras que tem o olhar vertido para terra à procura do alimento, podem reconhecer, sentir e imitar Deus (*per quae deum agnoscimus, sentimus, imitamur*). E quem não vê a grandeza do mundo como obra da vontade perfeita da razão divina (*divina ratione perfectum volunt*) não pode ter mente, sentido e olhos.²⁹⁶ Ademais, na opinião de Varrão (*DLL*, VI, 64), *sermo* advém de *serie*, como *serta* (guirlanda, arranjo em série), e do mesmo modo, como *disserit*, seria usado como uma metáfora (*translatio*) proveniente das atividades do campo (*agris*), como o jardineiro distribui (*disserit*) as coisas em sua área segundo os respectivos gêneros. Por isso que “a conversa (*sermo*) não é possível para

²⁹⁵ *Ibidem*, pp. 106-8. No original: “*Et nos autem sermoni atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit pronuntianti et ratio adsit disponenti et virtus praesit perficienti. Hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae. Nam et deus spiritus. Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius nec separatur substantia sed extenditur. Ita de spiritu spiritus et de deo deus ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris : ita et quod de deo profectum est, deus est dei filius et unus ambo.*”

²⁹⁶ MINUCIUS FELIX. *Octavius*, p. 356.

um homem que está só, mas quando o discurso (*lo|ratio*) é conjunto com os outros.”²⁹⁷ Além disso, é por esta razão que também está ligado à mão, a fazer ajuste pelas mãos, e aos antigos procedimentos do direito romano, em geral pela disputa sobre direito reais, reivindicação de propriedade, muitas vezes por violência, tomar a coisa pela mão (*conserere manum, ex iure manum consertum*), mas também para reivindicar a liberdade de um preso (*adserere manu in libertatem*). Também não rara é a expressão *a mão de Deus*²⁹⁸. Assim, ainda que estes apologistas restituam ao *lógos* a palavra, ela se torna cativa, a extensão da faculdade racional da mente, como o Filho é a extensão (prolação) do Pai, torna-se simples expressão da vontade e do poder divinos, que os humanos devem aprender a reconhecer, sentir e imitar. E se Cristo é a expressão da vontade e do poder de Deus, o Anticristo seria somente a expressão da vontade e do poder do animal, ainda que racional. Dessa forma é possível entender a inversão nietzscheana. “Portanto, Nietzsche pode dizer: ‘Justiça é o representante máximo da própria vida’. Esse é um pensamento cristão, embora no modo do Anticristo. Todo ‘Anti’ pensa no sentido daquele contra quem é ‘anti’. Justiça, segundo o sentido de Nietzsche, apresenta a vontade de poder.”²⁹⁹

²⁹⁷ VARRO. *On the latin language*, pp. 230-2. No original: “*sermo enim non potest in uno homine esse solo, sed ubi (o)ratio cum altero coniuncta.*” Na *Editio Vulgata* de Antonius Augustinus, de 1554, encontra-se *ratio* ao invés de *oratio*.

²⁹⁸ Novaciano diz que estas imagens corporais de Deus, ainda que se encontrem nas próprias Escrituras, são menos suas atribuições do que atribuições do povo, isto é, são apenas fábulas para que o povo posso entender: “Porque Deus não é medíocre, porém medíocre é o entender do povo, nem estreito, mas estreita é a condição da inteligência racional do povo.” Mas essas partes significariam os poderes de Deus: “É todo mão, porque todo age” e “quando mãos, prova-se que é autor de toda criatura”. Entretanto, “por que suspiraria por mãos aquele de quem até a vontade silenciosa é artífice para criar todas as coisas?” in: NOVACIANO. *A Trindade, escritos éticos, cartas*, pp. 35-8.

²⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*, p. 77. No original: “Deshalb kann Nietzsche sagen: Die ‘Gerechtigkeit ist höchster Repräsentant des Lebens selber’. Das ist christlich gedacht, aber in der Weise des Antichristen. Alles ‘Anti’ denkt im Sinne dessen, wogegen es ‘anti’ ist. Die Gerechtigkeit nach dem Sinne Nietzsches präsentiert den Willen zur Macht.”

Somente com a transformação do *sacerdotium* em *imperium*, sob o domínio papal é que foi possível também preparar o campo para o movimento de secularização, que, segundo Hannah Arendt, “significa, antes de tudo, simplesmente a separação entre religião e política”, e não a “gradual transformação de categorias religiosas em conceitos seculares”.³⁰⁰ Assim, evidente que, na medida em que se trata de uma separação, somente pode ocorrer caso tenha havido uma união. Ela mostra que a secularização foi feita por homens que não duvidavam “da verdade dos ensinamentos religiosos tradicionais (mesmo Hobbes faleceu com medo mortal do ‘fogo do inferno’ e Descartes orou para a Santa Virgem)” e nada justificaria considerá-los “como ateístas secretos ou inconscientes.”³⁰¹ A despeito de Arendt falar dos teóricos políticos do século XVII, pode-se observar que este movimento e esta mudança tiveram seu início muito antes, já quando o poder Papal foi bastante contestado no século XIV; e isto ocorreu não somente pelos soberanos medievais, mas também, e talvez principalmente, pelos próprios teólogos, o que pode ser atestado pelas vidas e obras de Marsílio de Pádua e de Guilherme de Ockham. Na verdade, além de sustentarem a separação dos poderes, terreno e espiritual, eles chegaram, inclusive, a apoiar o Imperador Luis IV do Sacro Império Romano-Germânico contra o Papa João XXII. Entretanto, estes pensamentos e estas ações talvez sejam melhor entendidos a partir da disputa interna da Igreja, isto é, pela tentativa dos escolásticos em restabelecer a *autoridade sacerdotal* diante do *poder imperial* do Papa, a retirar o seu pleno poder e subordiná-lo às decisões conciliares. Já no Lionense II, de 1274, já se via certa fraqueza do *imperium* papal e algumas exigências de reforma, a partir de então viu-se

³⁰⁰ ARENDT, Hannah. ARENDT, Hannah. *The concept of history: ancient and modern. In: Between past and future*, p. 69. No original: “Secularization means first of all simply the separation of religion and politics, and this affected both sides so fundamentally that nothing is less likely to have taken place than the gradual transformation of religious categories into secular concepts which the defenders of unbroken continuity try to establish.”

³⁰¹ *Ibidem*, p. 70. No original: “This secularization was frequently brought about by men who did not doubt in the least the truth of traditional religious teaching (even Hobbes died in mortal fear of ‘hell-fire’ and Descartes prayed to the Holy Virgin) and nothing in the sources justifies us in considering all those who prepared or helped to establish a new independent secular sphere as secret or unconscious atheists.”

uma crescente influência francesa, iniciada com o Rei Filipe IV. Como mostra Alberto Melloni:

Esse é apenas um dos sinais indicativos de que – embora querendo remediar os excessos do centralismo (como o *Licet ecclesiarum*) – a exigência de reforma permanecia branda e pouco sentida; o teor das decisões e dos concílios sobre a reforma da Igreja recolhidos nessa ocasião mostra que a simbiose entre papado reformador e concílio está encaminhando para o esgotamento e anuncia a situação oposta, ou seja, a do concílio como referência das aspirações de reforma que envolva em primeiro lugar justamente o Pontífice.³⁰²

Não obstante, a secularização não se deu da noite para o dia. O golpe final provavelmente tenha vindo somente no século XIX, cuja imagem foi pintada por Jacques-Louis David, *A coroação de Napoleão*. Mas neste meio tempo ainda houve uma determinação da modernidade, uma nova transformação da essência da verdade, e seu marco é a filosofia cartesiana. Descartes legou ao pensamento moderno uma forma diversa de unidade metafísica, o sujeito. As revoluções científicas dos séculos XVI e XVII e as Reformas Protestantes tiveram papel fundamental nesta mudança. Por um lado, houve todo um deslocamento da verdade e, por outro, por consequência, o deslocamento no portador legítimo da verdade. A *dúvida* cartesiana leva apenas a aparência da *questão*, haja vista que todo o ser é concludido na coisa pensante subjacente e indubitável, na abstração pura do método matemático, ou seja, o ser é tomado pelo sujeito, enquanto *eu* e *consciência*, e, dessa forma, torna-se tão somente representação, sem que se possa questionar a própria coisa e o próprio pensamento. Assim Heidegger coloca a consequência de tal metafísica, a qual, segundo ele, ainda teria seu acabamento em Hegel e, enfim, em Nietzsche:

³⁰² MELLONI, Alberto. *Os sete concílios “papais” medievais*. In: ALBERIGO, Giuseppe. *História dos concílios ecumênicos*, p. 210.

Consoante o primado do eu enquanto consciência, é a consciência que determina a essência, isto é, a vigência do ser. Ser “é” o que se torna e se faz consciente no modo bem-determinado da indubitabilidade matemática – e esta consciência é ser, em sentido próprio. Não se vê, nem se quer ver, que neste ser-consciente (Bewusst-sein) – já se embutiu, antes, um conceito bem-determinado de ser, de maneira a esquivar-se totalmente à questão da dúvida ou até à fundamentação.³⁰³

É possível que as consequências tenham sido ainda mais profundas, vez que tal característica negativa, a saber, o encobrimento do ser e da possibilidade de sua *questão*, leva à característica positiva que tal método trouxe. Isto porque o deslocamento da questão para a dúvida, da verdade para a certeza, na homologia do problema, implica também o deslocamento do jogo, pois da *verdade do ser à certeza do sujeito*, a verdade passa a ser atributo da coisa pensante, que, assim, torna-se a única autoridade para determinar sua essência e, simultaneamente, sua existência. E tal determinação é dada no modo da experiência ou, melhor, do experimento. Em geral, coloca-se Descartes em uma tradição racionalista, que, na sistematização hegeliana, seria oposta ao empirismo, porém este entendimento sistemático dificilmente leva ao entendimento do efeito da filosofia cartesiana no pensamento e na ação. Do mesmo modo que a dúvida se torna a privação da questão, a separação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, isto é, do racional e do empírico, torna-se a privação da cisão fundamental sobre a qual seria possível a decisão. Na verdade, trata-se não de uma separação, mas de uma união radical e absoluta na autocerteza do sujeito, como único dado simultaneamente racional e empírico. A *res extensa* é, então, a extensão (prolação) da *res cogitans*, como na metáfora de Tertuliano, “o sol estará no raio, porque do sol é o raio e não uma substância separada, mas extensa.” Se por um lado o

³⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; a essência da verdade*, pp. 59-60.

mundo como um todo é colocado em dúvida (*omnibus dubitandum*), por outro lado, ele todo é assegurado como extensão do sujeito e, assim, inicia-se a sua atualidade.

As famosas sentenças cartesianas *Cogito, ergo sum* (Penso, logo existo) e *Ego sum res cogitans* (Eu sou a coisa pensante) implicam a absolutização da coisa pensante, o *subiectum*. “Conforme observado anteriormente, embora as coisas que eu sinto ou imagino possam não ser nada fora de mim, estou certo que estas formas de pensar, a que chamo de sentimentos e imaginações, desde que sejam certas formas de pensar, estão em mim.”³⁰⁴ Este excerto é parte da *Meditatio* III, *De Deo, Quod Existat*, ou seja, a prova cartesiana da existência de Deus. Ocorre basicamente uma *Teofagia*, Deus é engolido pelo sujeito cartesiano e somente por esta razão é concedida a prova de Sua existência.

Talvez a sandice da razão, própria da Modernidade, tenha sido garantida por esta impossibilidade da possibilidade da existência de dois absolutos, o ser absoluto (*Deus*) e a representação absoluta (*idea Dei*). Desse modo, de forma positiva, é possível que Descartes, a despeito (ou mesmo em razão) de impedir a questão pela dúvida, tenha colocado a dúvida metafísica *per se*. Não que Descartes tivesse duvidado da existência de Deus, mas, em razão da certeza cartesiana, em virtude de seu método, Deus foi duplicado, foi colocado nos eixos do plano cartesiano, se tornou sujeito e objeto. Algo impossível de ser feito pelo pensamento cristão medieval, tanto pela patrística quanto pela escolástica, em que Deus é a essência simples e indivisível. É precavido lembrar que este duplo nada tem a ver com a doutrina da Trindade, Deus uno e trino, pois, como visto, apesar de todas as objeções que isto possa levar, a substância (essência) e sua extensão não são separadas, o absoluto mantém sua unidade e sua simplicidade, ao passo que, no plano cartesiano, o absoluto divide-se ao

³⁰⁴ DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia*, pp. 63-4. No original: “ut enim ante animadverti, quamvis illa quae sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos, quos sensus et imaginationes apello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus.”

mesmo tempo em que se multiplica em duas unidades, coloca-se Deus fora de Deus e, assim, cria-se a impossibilidade da possibilidade de dois Reinos para dois absolutos.

Apesar de ter feito uma síntese de toda a metafísica, Descartes colocou no mundo uma aporia, ou melhor, colocou o próprio mundo, na forma em que se o compreendia, em aporia. A absolutização sintética do sujeito é, então, formulada. O sujeito é agora o ser absoluto e a representação absoluta, ele é o autoasseguramento na certeza da sua própria essência e da sua própria existência. Destarte, o cartesianismo é deveras radical, não por suas conclusões, mas pela conclusão de suas conclusões.

Assim, a consequência positiva é que, somente com a comprovação cartesiana da existência de Deus, é que se pode decretar sua morte. E, neste sentido, foi Descartes quem criou a possibilidade da impossibilidade de Deus. Hegel e Nietzsche, portanto, vieram a ser somente os porta-vozes desta impossibilidade. Entretanto, ao assim fazerem, retiraram a aporia do mundo, ou melhor, retiraram o mundo da aporia e, desta feita, nutriram e liberaram o absoluto escondido nas entranhas do sujeito. A impossibilidade do ser “objetivo” absoluto escancarou as portas para a possibilidade da representação subjetiva absoluta. No pensamento ocidental, Deus subjaz, ademais, liberto da “objetividade” do seu nome que sempre pode lhe trazer objeções.

Para Heidegger, a metafísica hegeliana é o início do acabamento da própria metafísica, o *crepúsculo da verdade dos entes*. “No crepúsculo, tudo, isto é, o ente na totalidade da verdade da metafísica, encaminha-se para o fim” ³⁰⁵. De fato, o sentido hegeliano se direciona à vontade do espírito na unidade do *Ego*, tomando a consciência absoluta como certeza racional. O próprio *Dasein* se apresenta, em Hegel, enquanto certeza, pois a consciência “sabe que seu *ser-aí*, como tal, é a pura certeza de si mesma: o elemento objetivo, para o qual se traslada enquanto operante, não é

³⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*, p. 63.

outra coisa que o puro saber do Si sobre si mesmo” ³⁰⁶. Como é possível notar nessa passagem, o sujeito é recuperado em e para sua objetividade, enquanto pura certeza e pura representação do absoluto. A representação absoluta (*Idea Dei*), que estava entranhada no sujeito desde ao menos Descartes, agora, liberta de seu ser absoluto (*Deus*), vem tomar o mundo objetivo, como não poderia deixar de ocorrer com qualquer absoluto. Antes do fracionamento cartesiano, o ser absoluto objetivo não poderia deixar de ser também subjetivo, pois uno e indivisível, já, agora, a representação absoluta subjetiva não pode deixar, também, de ser objetiva. Isto ocorre, primeiramente, pela inversão de sentidos de sujeito e objeto operada no pensamento cartesiano.

Por sua vez, nos dois volumes destinados à confrontação com o pensamento nietzschiano, bem como no que talvez seja seu texto mais político, *A Superação da Metafísica*, Heidegger pensa o Super-Homem enquanto “sujeito supremo da subjetividade consumada”.³⁰⁷ A consumação aqui referida dá-se como cúmulo ou ápice da subjetividade incondicionada, ocorrida a inversão no sentido da razão representativa para a vontade de poder, ou seja, a inversão do primado da razão para o primado da vontade, a esgotar “a derradeira possibilidade do ser enquanto subjetividade” ³⁰⁸. É a gota que transborda. A *Teofagia* finalmente se reestrutura em *Teoemia*; e este vômito irá inundar o mundo dos assuntos humanos. É justamente neste ponto que é possível perceber as implicações da metafísica do sujeito no âmbito político da modernidade. E com a habitual serenidade e clareza foi que Hannah Arendt constatou esta conexão entre o pensamento e a ação:

A ideia realmente revolucionária de Hegel foi que o antigo absoluto dos filósofos revelou-se a si próprio no reino dos assuntos humanos, isto é, precisamente naquele domínio das experiências

³⁰⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, p. 533.

³⁰⁷ HEIDEGGER, Martin *Nietzsche*, vol. II, p. 231.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 229.

humanas que os filósofos unanimemente haviam rejeitado como fonte ou criadouro de critérios absolutos.³⁰⁹

Para a história, o pensamento cartesiano ainda traria outras consequências. Segundo Hannah Arendt, o evento decisivo para tal pensamento foi a descoberta de que a Terra gira em torno do sol, o que levou a uma desconfiança na capacidade humana, mediante seus órgãos sensoriais, de conceber a verdade das coisas. Assim, não teria sido, como usualmente se alega, uma diminuição na fé em Deus ou mesmo uma suspeita em relação à própria razão a causa desta marca da modernidade, mas tão somente “a altamente justificada perda de confiança na capacidade de revelação da verdade dos sentidos.”³¹⁰ Mas, com a sua própria certeza, com o problema “resolvido” na *experiência da razão*, restaria ao sujeito pensar e agir com base no *experimento*, em escolher *o que funciona e como funciona*; e não mais decidir *o que é*. Isto foi determinante para a noção de história moderna, na medida em que, como Hannah Arendt mostra, passou-se a entender tudo enquanto processo, sendo que somente se pode compreender as coisas feitas pelo humano. E esta seria a noção de um dos pais da “consciência histórica moderna”. “Vico voltou-se à esfera da história somente porque ele ainda acreditava ser impossível ‘fazer a natureza’.”³¹¹ Assim, a

³⁰⁹ ARENDT, Hannah. *On the revolution*, p.45. No original: “Hegel’s truly revolutionary idea was that the old absolute of the philosophers revealed itself in the realm of human affairs, that is, in precisely that domain of human experiences which the philosophers unanimously had ruled out as the source or birthplace of absolute standards.”

³¹⁰ ARENDT, Hannah. ARENDT, Hannah. *The concept of history: ancient and modern*. In: *Between past and future*, p. 54. No original: “This mistrust of the human capacities has been ever since one of the most elementary conditions of the modern age and the modern world; but it did not spring, as is usually assumed, from a sudden mysterious dwindling of faith in God, and its cause was originally not even a suspicion of reason as such. Its origin was simply the highly justified loss of confidence in the truth-revealing capacity of the senses.”

³¹¹ *Ibidem*, p. 57. No original: “Vico turned to the sphere of history only because he still believed it impossible ‘to make nature’.”

história, feita pelos homens, pode ser conhecida em sua verdade, no *funcionar* do seu processo.

Na era moderna, a história surgiu como algo que nunca tinha sido antes. Não era mais composta de feitos e sofrimentos de homens, e não mais contava a história de eventos que afetavam as vidas dos homens; tornou-se um processo feito pelo homem, o único processo todo abrangente que deve sua existência exclusivamente à raça humana. Hoje, essa qualidade que distinguia a história da natureza também é coisa do passado. Sabemos hoje que embora não possamos "fazer" a natureza no sentido da criação, somos bastante capazes de iniciar novos processos naturais e que, em certo sentido, portanto, "fazemos a natureza", na medida em que "fazemos história." É verdade que chegamos a esse estágio apenas com as descobertas nucleares, onde as forças naturais são liberadas, desencadeadas, por assim dizer, e onde os processos naturais que assim ocorrem nunca teriam existido sem a interferência direta da ação humana. Esse estágio vai muito além não apenas da era pré-moderna, quando o vento e a água eram usados para substituir e multiplicar as forças humanas, mas também da era industrial, com sua máquina a vapor e motor de combustão interna, em que as forças naturais eram imitadas e utilizadas como meios de produção feitos pelo homem.³¹²

³¹² *Ibidem*, p. 58. No original: "In the modern age history emerged as something it never had been before. It was no longer composed of the deeds and sufferings of men, and it no longer told the story of events affecting the lives of men; it became a man-made process, the only all-comprehending process which owed its existence exclusively to the human race. Today this quality which distinguished history from nature is also a thing of the past. We know today that though we cannot "make" nature in the sense of creation, we are quite capable of starting new natural processes, and that in a sense therefore we "make nature," to the extent, that is, that we "make history." It is true we have reached this stage only with the nuclear discoveries, where natural forces are let loose, unchained, so to speak, and where the natural processes which take place would never have existed without direct interference of human action. This stage goes far beyond not only the pre-modern age, when wind and water were used to substitute for and multiply human forces, but also the industrial age, with its steam engine and internal-combustion motor, where natural forces were imitated and utilized as man-made means of production."

Nesta mudança e neste movimento, a ação e o pensamento humanos chegaram a um ponto comum no fazer e no funcionar da ciência, cujo modo de fazer e de funcionar são determinados pela experiência do experimento. E isto é determinante não apenas para as ciências da natureza, mas também para as chamadas ciências humanas. Na história, o que se toma como processo, ao final, é a própria vida. Mesmo que tanto a verdade técnica tenha se mitificado, como tecnologia, quanto a verdade mítica tenha se tecnicizado, como mitologia, e, de qualquer modo, a verdade do *lógos* esteja sempre deixada ao largo, o que se nota é que a verdade primordial da técnica, do funcionar, é o que determina e predomina. Arendt ainda adverte para o perigo de se ignorar “que pela primeira vez na nossa história a capacidade humana de ação começou a dominar todas as outras – a capacidade de admiração e de pensamento em contemplação não menos que as capacidades do *homo faber* e do humano *animal laborans*.” No entanto, somente é possível dizer “pela primeira vez na nossa história” caso tome-se a referência da verdade do *lógos* como fundamento, a partir da qual e dentro da qual, ainda que no sintoma não se possa saber, há uma força que impele para a identificação completa da coisa com a palavra, da existência com a essência, do poder com a ação, da natureza com a história, do homem com o animal. As estranhas combinações que se fazem com o *lógos* nas palavras tecnologia e mitologia são apenas o sintoma do problema que acena aos humanos para o sentido de sua indeterminação, mas que, ao mesmo tempo, os mantém na mais rígida direção de sua determinação.

“Não as capacidades do homem, mas a constelação que ordena suas relações mútuas pode (mudar) e muda historicamente.” O que testemunha tal mudança, segundo Arendt, seriam as autointerpretações humanas no curso da história, nas quais, além da grega e da romana e medieval, ela inclui a moderna, enquanto *homo faber*, e a partir do século XIX, como *animal laborans*. Contra estas “definições esquemáticas”, ela propõe uma definição do homem “como um ser capaz de ação”.³¹³

³¹³ *Ibidem*, pp. 62-3.

Entretanto, há que se concordar com Heidegger que a interpretação romana do *animal rationale* ainda é determinante e que dificilmente se pode ver nas definições do *homo faber* e do *animal laborans* uma “autointerpretação”. Mesmo porque, pela própria determinação do sujeito como atualidade, o problema resta “resolvido” e uma autointerpretação sequer é *cogitada*.

Com o movimento de imanentização radical e incessante da modernidade, de trazer toda a verdade mítica ao *terreno* da verdade técnica, o que restou de comum ao *animal rationale* foi apenas sua animalidade, que se expressa na colocação da própria *vida* enquanto *razão* primeira e última, a partir da qual e em direção a qual devem ser determinadas todas as ações e todos os pensamentos. Desse modo, a própria história torna-se uma *necessidade vital*, ela se torna *imediata*. Neste imediatismo ela é privada do problema e da parábola, e se sintomatiza ainda mais. A história é direcionada para e pela ação, para e pela vida, em seu *fazer histórico* como *fazer vital*. Entretanto, a vida guarda também uma ambiguidade essencial, ela é a vida em geral, mas também a vida particular de um ente qualquer. Tal ambiguidade obriga que toda e qualquer ação humana seja dotada da mais alta contradição, não menos do que todo e qualquer pensamento humano. Pois nem sempre a ação para a vida em geral poderá assegurar a vida em particular, ao mesmo tempo em que nem toda ação para a vida em particular deverá respeitar a vida em geral, o mesmo ocorrendo com o pensamento. Entretanto, pela atualidade do sujeito, a vida particular é que determina a vida em geral. Além disso, a cisão fundamental entre a ação e o pensamento fica ainda mais difícil de ser decidida, vez que o pensamento foi apropriado pelos modos próprios da ação. O fim é tomado completamente pela finalidade da direção e não pelo acabamento do sentido, sendo que o próprio sentido se torna uma finalidade, na medida em que, no sintoma, a própria parábola é lançada como problema. Tal movimento não passou despercebido por Hannah Arendt em sua análise histórica do conceito da história:

A crescente falta de sentido do mundo moderno talvez não seja mais claramente prenunciada do que nesta identificação de

sentido e fim. O sentido, que nunca pode ser o objetivo da ação e que, no entanto, inevitavelmente surgirá dos atos humanos após a própria ação ter chegado ao fim, agora era perseguido com a mesma maquinaria de intenções e de meios organizados como eram os objetivos diretos particulares da ação concreta – com o resultado de que era como se o próprio sentido tivesse partido do mundo dos homens e os homens tivessem sido deixados com nada além de uma cadeia interminável de propósitos em cujo progresso o sentido de todas as realizações passadas era constantemente cancelado por objetivos e intenções futuras.³¹⁴

Toda a ação e todo o pensamento passa a ser determinado pelo fazer imediato da vida. A vida se torna, simultaneamente, a finalidade e o sentido da história, os quais, por sua vez, são *feitos* pelo vivente humano. Mas é preciso saber como isso passou a ser historicamente determinado e como passou a determinar a história. Toda luta interna da historiografia a partir do século XIX é determinada pela atualidade e isto quer dizer, pelo sujeito. A discussão gira entorno da *subjetividade* e da *objetividade*. E isto diz respeito à subjetividade e à objetividade tanto do sujeito quanto do objeto. Esta é uma aparente indeterminação da história, isto é, um aparente problema. Entretanto, nada mais é do que a profunda determinação sintomática da historiografia, o sujeito como atualidade e sua determinação como *topologia*. Assim, a *decisão* da história é apenas sintomática, torna-se mera escolha entre alternativas, passa a se encontrar, de um lado, no sujeito, no caso o historiador, que pode escolher por uma determinação

³¹⁴ ARENDT, Hannah. *The concept of history: ancient and modern*. In: *Between past and future*, pp. 78-9. No original: “The growing meaninglessness of the modern world is perhaps nowhere more clearly foreshadowed than in this identification of meaning and end. Meaning, which can never be the aim of action and yet, inevitably, will rise out of human deeds after the action itself has come to an end, was now pursued with the same machinery of intentions and of organized means as were the particular direct aims of concrete action – with the result that it was as though meaning itself had departed from the world of men and men were left with nothing but an unending chain of purposes in whose progress the meaningfulness of all past achievements was constantly canceled out by future goals and intentions.”

parcial, subjetiva, ou imparcial, objetiva, dos fatos e, de outro lado, no objeto, no caso a própria história, cuja determinação é escolhida entre os fatos subjetivos, singulares, e os fatos objetivos, universais.

No primeiro caso, pode-se reconhecer a luta do *positivismo* em busca de uma objetividade absoluta, luta que se travou com alguns predecessores, mas que também foi travada com seus sucessores relativistas que concluíram pela determinação subjetiva, no entanto, bem determinada como ciência. No segundo caso, é possível reconhecer a concepção dialética da história de Hegel e de Marx, a luta da ideia determinando a vida material ou a luta material determinando as ideias, em que, na verdade, tanto em um quanto no outro, o sujeito mesmo constitui a objetividade, o Espírito Absoluto ou as classes em luta. De todos os modos, entretanto, a história modernamente é vista em termos de *luta* e de *consciência* em direção a um *progresso*, ainda que o progresso seja, paradoxalmente, tomado como *providência* ou como *declínio*. Assim que é possível dizer: “O Ocidente, que inventou o progresso, o crescimento, o desenvolvimento, que vive na crença bem ancorada de uma marcha indefinida, constitui seu próprio objetivo e o bem em si, também, paradoxalmente, inventou o declínio, a decadência, o caos.”³¹⁵

É a luta pela determinação da história e a história pela determinação da luta. As *escolhas* entre *alternativas* colocam-se sintomaticamente no lugar da *decisão*. No fundo, toda historiografia moderna e sua respectiva filosofia têm em seu horizonte a *mudança* e o *movimento*, mais ou menos duradouros ou perecíveis, que se reportam sempre ao humano e à humanidade e, neste sentido, são *humanistas*. Pois, afinal, ainda que se contradiga tal objetivo, procura-se uma *verdade* no interior da história que possa conduzir à uma *liberdade*, como a realização de uma determinação histórica e,

³¹⁵ LATOUCHE, Serge. *L'occidentalisation du monde: essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, p. 160. No original: “L'Occident, qui a inventé le progrès, la croissance, le développement, qui vit dans la croyance bien ancrée d'une marche indéfinie constituant son propre objectif et bonne en soi, a aussi paradoxalement inventé le déclin, la décadence, le chaos.”

assim, como liberação em relação à própria história, vista como uma sucessão unitária ou uma sobreposição múltipla, que se apresentam de modo linear ou dialético (que nada mais é, em seu senso moderno, do que uma linearidade polarizada), ou mesmo fixo. Enfim, a história é tomada pelo comportamento humano no tempo e no espaço, a partir da atualidade e em direção à atualidade. Assim, a história se torna a determinação do que ela própria determinou, o sujeito, o qual, por sua vez, se torna ele mesmo a história.

Quando se diz história ocidental, pela historiografia, pouco se diz sobre história e menos ainda sobre ocidente. Em geral, coloca-se a história como tempo em vista de uma sucessão ou uma sobreposição de fatos ou de estruturas, independentemente da maneira que os *valorem*, sejam formais sejam materiais, e o Ocidente como espaço em que esta sucessão ou esta sobreposição factual ou estrutural pode ser concebida, enfim, como uma unidade ou como uma multiplicidade. Uma *topologia*, afinal. Tal conjunção é dada, então, como *cultura* ou como *civilização*, em uma unidade, ou como *culturas* e *civilizações*, em uma multiplicidade. Como exemplo, pode-se ver a descrição da finalidade do livro de Edward McNall Burns:

O fim deste trabalho é apresentar uma descrição concisa das lutas, ideais e conquistas do homem, desde a sua origem mais remota até os tempos atuais. Devido às limitações de espaço, a exposição teve no entanto de restringir-se, em princípio, à Ásia Ocidental, ao norte da África, à Europa e às Américas. Em geral, a evolução havida na parte do mundo situada a leste da Pérsia só figura no quadro na medida em que esteja intimamente relacionada com a história do Ocidente. Mas, dentro dos limites acima traçados, o objetivo foi retratar o drama da civilização como um todo uno. Nenhum dos atos ou cenas mais importantes desse drama foi esquecido ou desprezado. As civilizações anteriores aos gregos não foram tratadas como um mero prólogo, mas como fases significativas da luta interminável do homem para dominar o seu ambiente e resolver os seus problemas. Se alguma idéia

filosófica se encontra na base da narrativa, é ela a profunda convicção de que a maioria dos progressos até hoje realizados pelo homem resultou do desenvolvimento da inteligência e da tolerância, e de que nisso reside a maior esperança de um mundo melhor no futuro.³¹⁶

Aqui, vê-se *uma* civilização formada por *múltiplas* civilizações, a partir de uma determinação geográfica, bem como é possível ver as noções de *luta*, *consciência* e *progresso*. Este exemplo demonstra bem a historiografia moderna. Ainda que os historiadores de ofício possam colocar diversas objeções, as lutas internas dos sistemas modernos pouco ou nada mudam em relação às limitações da historiografia. Estas lutas travestidas de lutas “epistemológicas” e “metodológicas” mostram-se, em geral, apenas como uma luta de *valores*, de valorização ou desvalorização dos *fatos* e dos *sujeitos* históricos, sejam estes individuais ou coletivos, para, enfim, a própria história ser vista como sujeito ou, afinal, o próprio sujeito ser visto como a história. Se a história é colocada em uma linha causal evolutiva da cultura e da civilização, em uma pretensa objetividade, ou se ela é colocada em um paralelismo relativo de diversas culturas e civilizações, em uma, também pretensa, subjetividade, nada disso é capaz de mostrar o sentido, porque somente consegue colocar-se como alternativa, a unidade *vale* mais ou a multiplicidade *vale* mais, o absoluto *vale* mais ou o relativo *vale* mais. De qualquer modo, de uma ponta à outra desta história, é o sujeito que se apresenta com suas *vontades* e suas *representações*, seus *valores*. A subjetividade ou objetividade do historiador não passa de uma *vontade* do sujeito; e a subjetividade ou objetividade da história não passa de uma *representação* da realidade. Assim, *sujeito* e *fato* tornam-se identidades, razão pela qual a historiografia atual é determinada pela atualidade do sujeito, que se torna, por fim, a própria história.

³¹⁶ BURNS, Edward McNall. *História da civilização ocidental*, pp. XIX-XX. Curiosamente, o título em inglês não diz civilização no singular, mas no plural, e assim o subtítulo referente à história e à cultura também se pluraliza: *Western Civilizations: their history and their culture*.

Assim o sujeito humano, tomado por sua ação, é o fazedor de cultura, como produção e reprodução material e espiritual. Daí que a atual historiografia, independente da corrente, ou melhor, do *sistema de valores*, é determinada, por um lado, pela história cultural (*Kulturgeschichte*), ou da civilização, intimamente ligada à história do espírito (*Geistgeschichte*), ou das mentalidades, como viria a ser definida na historiografia francesa, e, por outro, em um aparente paradoxo, pelo materialismo histórico (*historische Materialismus*). Estas determinações encontraram-se nas lutas externas e internas daquela que viria a ser provavelmente a historiografia mais determinante da atualidade, a saber a escola dos *Annales* (*Annales d'Histoire Économique et Sociale*), que se colocaria posteriormente como a *história nova*.³¹⁷ É curioso que esta corrente historiográfica se tenha definido a partir do conceito de “história-problema”, em luta justamente contra a “história eventual”, dos fatos e acontecimentos pontuais, entretanto, não poderia ser mais sintomática. Um erudito brasileiro, com expressas menções aos fundadores desta escola, Lucien Febvre e Marc Bloch, assim prefacia seu livro em que se propôs a empreitada de relatar a história da civilização ocidental:

A História tradicional – História político-social ou “externa” – costumava salientar o relato das guerras, conquistas e revoluções, destacando as aventuras dos monarcas e guerreiros mais afamados pela sua vitalidade impetuosa e pelo êxito das suas empresas materiais. Relegava a um plano secundário fatos

³¹⁷ Cf. BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*, p. 12: “Esse movimento pode ser dividido em três fases. Em sua primeira fase, de 1920 a 1945, caracterizou-se por ser pequeno, radical e subversivo, conduzindo uma guerra de guerrilhas contra a história tradicional, a história política e a história dos eventos. Depois da Segunda Guerra Mundial, os rebeldes apoderaram-se do establishment histórico. Essa segunda fase do movimento, que mais se aproxima verdadeiramente de uma “escola”, com conceitos diferentes (particularmente estrutura e conjuntura) e novos métodos (especialmente a “história serial” das mudanças na longa duração), foi dominada pela presença de Fernand Braudel. / Na história do movimento, uma terceira fase se inicia por volta de 1968. É profundamente marcada pela fragmentação. A influência do movimento, especialmente na França, já era tão grande que perdera muito das especificidades anteriores.”

essenciais da história humana, os quais constituem o objetivo da moderna História da Civilização (*Kulturgeschichte*) ou “História interna”: a vida do povo, os sistemas culturais, a economia, as artes e as ciências, os costumes, o direito, a moral, a religião, a concepção de mundo e sua filosofia, os anelos individuais e coletivos.

Quanto à compreensão íntima dos acontecimentos, faltava à historiografia política uma sólida envergadura científica. Não permanecia inteiramente alheia à preocupação do geral, mas deixava de procurá-lo em forma sistemática.³¹⁸

No livro de Burns encontra-se a seguinte afirmação: “Como o indica o seu título, este livro não é exclusivamente, nem mesmo fundamentalmente, uma história política. Sem negar a importância dos fatos políticos, não vemos nêles a substância inteira da história.”³¹⁹ Ora, esta culturalização da história, sendo cada vez mais parcial, subjetiva ou objetivamente, tem a pretensão de dar conta do total, quanto mais singular, mais universal. Ela separa para unir, mas a partir de sua perspectiva, que se quer interdisciplinar, mas que é sempre em função da ciência. Idel Becker, logo após colocar a separação entre a história externa e a interna, aponta a ilusão em separar estas historiografias, tendo em vista a *unidade* da “História”: “E só o estudo desta história *total* permitirá à humanidade a tomada de consciência da sua própria vida. A fim de poder dirigi-la com mais clara e certa visão, Consciência, portanto, do sentido ideal da sua existência e do seu destino.”³²⁰ Mais interessante, ainda, como Jacques Le Goff, expoente da chamada terceira geração da escola dos *Annales*, apresenta, de modo reflexivo sobre sua própria historiografia, a *História Nova*:

Toda forma de história nova – ou que se faz passar por nova – e que se coloca sob a bandeira de uma etiqueta aparentemente

³¹⁸ BECKER, Idel. *Pequena história da civilização ocidental*, p. 13.

³¹⁹ BURNS, Edward McNall. *História da civilização ocidental*, p. XX.

³²⁰ BECKER, Idel. *Pequena história da civilização ocidental*, p. 13.

parcial ou setorial, quer se trate da história sociológica de Paul Veyne, quer da história psicanalítica de Alain Besançon, é, na verdade, uma tentativa de história total, hipótese global de explicação das sociedades grega e romana da Antiguidade, ou da Rússia do século XIX e mesmo do século XX.³²¹

Esta história parcial totalizante está, mais do que nunca, presente. Ela possui um caráter antagônico ao positivismo, ainda que admita e se aproprie de certa evolução de sua técnica historiográfica, ao passo que estabelece relações mais ou menos conflituosas e complementares com o materialismo histórico e mais ou menos conflituosas e complementares com o historicismo, sendo este último dotado de uma enorme vagueza. Conforme sua pretensão, ela não poderia, também, deixar de possuir suas próprias lutas internas. No final, esta história nova, na tentativa de delimitar o lugar da história e seu primado epistemológico e metodológico, acaba por abarcar não somente toda a historiografia, mas também todas as demais ciências; e não apenas as humanas, mas também as exatas e as biológicas. Isto porque, no sentido mais amplo, trata-se de uma antropologia total, uma ciência do homem como um todo, ou, melhor, dos homens como um todo. Entretanto, em sua base, no princípio de sua busca de diferenciação, estava a luta contra a história política³²², o que, afinal, se tratava de uma luta contra a política. No primeiro momento, então, desta história, a *cultura*, a *civilização*, é separada da *política*, ou, melhor, esta é separada daquela. O que não se percebe com clareza é que esta separação é apenas uma derivação sintomática de outra separação que o próprio termo civilização já indica, a saber, a moderna, mas também sintomática, cisão entre sociedade civil e Estado.

³²¹ LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *A História Nova*, pp. 27-8.

³²² *Ibidem*, p. 31. “Essa história política que é, por um lado, uma história-narrativa e, por outro, uma história de acontecimentos, uma história fatural, teatro de aparências que mascara o verdadeiro jogo da história, que se desenrola nos bastidores e nas estruturas ocultas em que é preciso ir detectá-lo, analisá-lo, explicá-lo.”

Neste sentido, nada mais determinante para a história atual da luta e da consciência em direção ao progresso do que quando Marx começou a se tornar, por assim dizer, marxista, a saber, quando deixou de ser um hegeliano crítico e passou a ser um crítico de Hegel, precisamente com sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e, principalmente, quando escreveu posteriormente, para este texto, a sua *Introdução*. No prefácio de *Para a crítica da economia política*, Marx rememora momentos decisivos para o seu pensamento, fundamentalmente a partir de quando assumiu a redação da *Gazeta Renana* e viu-se confrontado com discussões acerca dos “interesses materiais”, pois antes sua especialidade era a jurisprudência, como “disciplina secundária” junto à filosofia e à história. Foi justamente com a crítica à Hegel que passou a buscar “resolver a dúvida” que lhe foi colocada nesta confrontação, chegando à seguinte conclusão:

Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrario, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de "sociedade civil" (*biirgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa (*biirgerliche Gesellschaft*) deve ser procurada na Economia Política.³²³

É a partir daí, primeiramente, que a análise política é dividida entre as *formas jurídico-institucionais* e as *fórmulas psico-socio-econômicas*, sendo que, neste momento, a parte psicológica restringia-se, todavia, à tomada de *consciência*, que, como tal, em Marx, não estaria na base material, mas na *superestrutura*. A despeito de criar esta cisão na análise política, a cisão mais profunda e fundamental, entretanto,

³²³ MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*, p. 25.

dá-se na noção de história. Topologicamente, aí o próprio Ocidente é dividido. Aqui é que Marx percebe o seu motor da história e o fio condutor de sua análise, a contradição em que periodicamente as *forças produtivas* se colocam diante das *relações de produção*, as quais formam a base sobre a qual se erguem as formas jurídico-institucionais, isto é, uma *superestrutura*. É na *produção social da vida* que estas relações se estabelecem e é neste ser social que a consciência é determinada. Este prefácio é bastante elucidativo e pode mostrar porque, também, quanto à análise material, se disse *fórmulas*. Segundo Marx, é preciso diferenciar a transformação da base econômica da transformação *superestrutural*, sendo que aquela “pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural”³²⁴. Ora, o que é *verificável* pela ciência natural somente pode estar dentro de uma *verdade formulada*, a fórmula é a expressão mesma da verdade desta ciência e, por conseguinte, de todas as ciências, na medida em que lhes é o modelo. A fórmula é a verdade que funciona, é, portanto, a *verdade técnica* que se *fala* logicamente. Por outro lado, Marx sumariza todas as *formas* da superestrutura, “jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas”, enquanto *formas ideológicas*, a partir das quais se toma consciência daquelas contradições³²⁵. Daí, portanto, a *formulação da história*, por Marx e Engels, como se lê logo no início do Manifesto do Partido Comunista: “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes.”³²⁶

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ *Ibidem*.

³²⁶ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*, p. 40. Vale notar a nota inserida por Engels na edição inglesa de 1988 e reproduzida nesta edição brasileira. Parece que Engels tenta fazer uma reparação à formulação histórica, num sentido de relativizá-la, porém esta tentativa se mostra bastante incoerente, uma vez que limita a formulação à história escrita. Ora, não é possível compreender se ele quer dizer, com a expressão história escrita, a escrita da história ou a história da escrita, ou, mesmo, se, para ele, elas coincidem, isto é, não se pode saber precisamente se a luta de classes se torna a fórmula da história a partir do surgimento da historiografia ou do surgimento da escrita. Inobstante esta ambiguidade, de qualquer modo, a ressalva contraria a própria expressão formular e, assim, contraria o próprio materialismo histórico, vez que, por seu estatuto, a luta de classes somente poderia derivar das contradições na base econômica material; e não da historiografia ou da escrita. Caso

O que ocorre, a partir desta fórmula, é que, por um lado, toda a política é formalmente exteriorizada para, concomitantemente, ser totalmente interiorizada materialmente no cerne das relações de produção social da vida e, por outro, mais fundamental ainda, toda a história é reduzida a um *processo histórico*, cuja fórmula é a luta de classes e cuja verdade pode ser verificada pela aplicação desta fórmula em qualquer tempo e em qualquer espaço, inclusive a permitir a previsibilidade do fim da própria história, sendo ela, portanto, dispensável em todos os sentidos e “dispensante” de todo o sentido, apenas sendo necessária a fórmula para a tomada de consciência da direção da finalidade histórica determinada formularmente. Consequentemente, portanto, tanto a política quanto a história tornam-se meras determinações das relações de poder existentes no interior das sociedades e somente deste interior passam a ser valoradas. Afinal: “Que demonstra a história das ideias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material? As ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante.”³²⁷ Neste ponto, compreende-se melhor a colocação de Foucault acerca do poder ter se tornado materialista, pois eis aí um devir que nunca de fato pode ser, simplesmente porque o poder nunca foi outra

se admita de modo incontestado esta ressalva de Engels seria possível a seguinte reformulação: A historiografia de todas as sociedades até hoje existentes é a historiografia das lutas de classes. Resta patente o absurdo, já que a historiografia das lutas de classes surgiu apenas e justamente com o materialismo histórico. Assim, seria imperativo admitir ou que a luta de classes tem uma base superestrutural ou que nem toda história de todas as sociedades é a história da luta de classes. Assim consta na nota: “Isto é, toda história escrita. A pré-História, a organização social anterior à história escrita, era desconhecida em 1847. Mais tarde, Haxthausen (August von, 1792-1866) descobriu a propriedade comum da terra na Rússia, Maurer (Georg Ludwig von) mostrou ter sido essa a base social da qual as tribos teutônicas derivaram historicamente e, pouco a pouco, verificou-se que a comunidade rural era a forma primitiva da sociedade, desde a Índia até a Irlanda. A organização interna dessa sociedade comunista primitiva foi desvendada, em sua forma típica, pela descoberta de Morgan (Lewis Henry, 1818-1881) da verdadeira natureza de *gens* e de sua relação com a *tribo*. Após a dissolução dessas comunidades primitivas, a sociedade passou a dividir-se em classes distintas. Procurei traçar esse processo de dissolução na obra *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado), 2ª ed., Stuttgart, 1866.”

³²⁷ *Ibidem*, p. 57.

coisa senão materialista. Mesmo no caso de se pensar em termos das ciências naturais, somente na matéria há o poder de ação. É o poder-agir incessante da determinação, em que poder e ação são completamente identificados, retira-se qualquer *autoridade*.

Isto fica claro em um breve artigo de Engels, *Sobre a autoridade*, em que critica a posição de alguns socialistas que entraram em “uma verdadeira cruzada contra o que chamam de *princípio da autoridade*”. O texto é bastante lúcido em colocar cautela ao antiautoritarismo indiscriminado que se apresentava e em concluir pela necessidade de certa autoridade. “Portanto, é absurdo falar do princípio da autoridade como um princípio absolutamente mau e do princípio da autonomia como um princípio absolutamente bom.”³²⁸ Entretanto, Engels coloca a autoridade fora de seu lugar próprio, ainda que esclareça, logo no início do texto, o sentido que é dado ao termo, qual seja, a “sobreposição (*Überordnung*) da vontade do outro sobre a nossa”, por um lado, e, por outro, a pressuposição de “subordinação” (*Unterordnung*).³²⁹ Tal definição poderia se referir à autoridade, porém, na medida em que Engels a coloca simplesmente no campo das relações de produção sociais e econômicas, ela é confundida com a identificação completa do poder-agir, tanto que ele confere autoridade à máquina nos processos de produção e ao povo armado no processo revolucionário, concedendo, portanto, o cunho de “tirania” e “autoritarismo” à autoridade. Para Engels, entretanto, a autoridade é uma necessidade organizacional, mesmo a partir de uma suposta revolução social, e nisso há sentido, mas não quando se limita às condições dos processos de produção e circulação de produtos cada vez mais complicados. A sua defesa da autoridade frente aos autonomistas antiautoritários é limitada na medida da necessidade que dela se tem para a organização social da

³²⁸ ENGELS, Friedrich. *Von der Autorität*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Gesammelte Werke*, p. 672. No original: “Es ist folglich absurd, vom Prinzip der Autorität als von einem absolut schlechten und vom Prinzip der Autonomie als einem absolut guten Prinzip zu reden.”

³²⁹ *Ibidem*, p. 669.

produção. Daí a sua provocação, que, no mais, demonstra sua compreensão restrita da ordem humana e do sentido de autoridade:

Por que os antiautoritários não se contentam em protestar contra a autoridade política, o Estado? Todos os socialistas são da opinião que o Estado político, e com ele a autoridade política, desaparecerá na esteira da próxima revolução social, e isso significa que as funções públicas perderão seu caráter político e se transformarão em simples funções administrativas, que guardam os verdadeiros interesses sociais.³³⁰

No entanto, soa clarividente esta transformação das funções públicas e a revolta contra a autoridade política. É uma pressuposição de que as pessoas podem conviver harmoniosamente em sociedade desde que possuam o controle e domínio técnico dos meios de produção econômica. Toda a política e a autoridade que ela pressupõe passam a ser prescindíveis, pois foram trazidas para o nível da organização social da economia, da administração das coisas. Pressupõe que o funcionar, por si só, possa autorizar o funcionar, isto é, a verdade técnica torna-se mítica. Isto somente pode funcionar em comunidades tradicionais mais simples, em que a autoridade advém da terra, do ambiente, e é representada por aqueles que conhecem seu movimento e sua mudança. O *lógos*, fundamento da política, já nem mais lógica, é transformado em *logística*, o poder-agir, na forma de labor do *experimento social*, é contraposto ao poder-falar. A autoridade advém somente do poder técnico e da organização, da realidade efetiva, do imediatamente dado à mão, mas que, enquanto experimento, é o

³³⁰ *Ibidem*, p. 672. No original: "Warum begnügen sich die Antiautoritarier nicht damit, gegen die politische Autorität, den Staat, zu wettern? Alle Sozialisten sind einer Meinung darüber, dass der politische Staat und mit ihm die politische Autorität im Gefolge der nächsten sozialen Revolution verschwinden werden, und das bedeutet, dass die öffentlichen Funktionen ihren politischen Charakter verlieren und sich in einfache administrative Funktionen verwandeln werden, die die wahren sozialen Interessen hüten."

social determinado pela medida e pelo cálculo de sua produção e reprodução. Tal decorre também de uma transformação na própria noção de experiência, levada ao experimento e, assim, contrária a ela mesma. Heidegger mostra esta diferença do *experiri* na lógica medieval que se colocava contrária ao *prolatado* em autoridade, ao argumento e ao discurso, que não se pode mostrar, e o experimento na ciência moderna, que somente se torna possível com a *certeza do eu* e com a *ciência matemático-racional*, o que seria confuso entender quando se coloca esquematicamente, como normalmente se faz, o empirismo contrário ao racionalismo. Este experimento é a determinação do nexo da *existência* das coisas, a determinação da realidade efetiva deixa de ser a determinação lógica da *essência* para a medição da regularidade dos resultados singulares, passa da universalidade do particular à particularidade do universal. A estatística torna-se autoridade na determinação do funcionar e, no experimento social, da administração das coisas, mas aí é achado o que já se buscava.

Na Idade Média e mesmo antes, era a diferença do λόγος em oposição a *sermo* (*componere scripta de aliqua re*), em oposição ao que era apenas dito, comunicado, mas não mostrado na realidade efetiva (*Wirklichkeit*), contra o que foi proclamado *em autoridade* e, como tal, *de todo não mostrável*. Em contrapartida, o observar e o abordar sobre algo, *fazer*, sempre algo buscado, na dependência do *que* é buscado, um *experimento* (*Erproben*).³³¹

Como Hannah Arendt diz, a “era moderna, com sua crescente alienação do mundo, levou a uma situação em que o homem, aonde quer que vá, encontra somente

³³¹ HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 165. No original: “Im Mittelalter und früher schon Unterschied zu λόγος gegen sermo (*componere scripta de aliqua re*), gegen das nur Gesagte, Mitgeteilte, in Wirklichkeit aber nicht Gezeigte, gegen das *autoritativ* Verkündete und als solches *überhaupt nicht Zeigbare*. Dagegen das Zu-sehen und Zugehen darauf, ausmachen, dabei immer ein Gesuchtes, je nachdem, *was* gesucht, ein *Erproben*.”

a si próprio.”³³² O que ocorre com esta determinação do particular é que, pelos métodos científicos, o que é dado a conhecer é preconcebido e, então, a inteligibilidade do particular já é preconcebida pela verdade dada do processo como um todo, de modo que qualquer coisa que ocorra passa a receber um sentido pelo seu próprio funcionar, quando devidamente comprovada e calculada sua regularidade e assim deduzida sua realidade. Qualquer hipótese é possível, quando a sucessão de resultados pode ser mensurada, porquanto, de qualquer maneira, algo ocorreu e mostrou seu *funcionamento* e, portanto, sua verdade. Não é muito difícil imaginar como o experimento pode funcionar quando levado ao social, em que qualquer hipótese é possivelmente comprovável e dedutível. Na verdade, não é preciso imaginar.

O que é decisivo é que a nossa tecnologia, que ninguém pode acusar de não funcionar, é baseada nestes princípios, e que as nossas técnicas sociais, cujo real campo de experimentação está nos países totalitários, teve apenas que ultrapassar um certo lapso temporal para serem capazes de fazer pelo mundo das relações humanas e dos assuntos humanos tanto quanto já havia sido feito pelo mundo dos artefatos humanos.³³³

A historiografia, portanto, acaba por se alienar da própria história quando se quer científica. A *história nova*, fundada nos *Annales*, não obstante não reconhecer uma determinação predominante, tal como a base econômica, reconhece nesta determinação materialista os seus conceitos fundamentais, a *longa duração* e a

³³² ARENDT, Hannah. *The concept of history: ancient and modern*. In: *Between past and future*, p. 89. No original: “The modern age, with its growing world-alienation, has led to a situation where man, wherever he goes, encounters only himself.”

³³³ *Ibidem*. No original: “What is decisive is that our technology, which nobody can accuse of not functioning, is based on these principles, and that our social techniques, whose real field of experimentation lies in the totalitarian countries, have only to overcome a certain time-lag to be able to do for the world of human relations and human affairs as much as has already been done for the world of human artifacts.”

estrutura. A primeira na periodização das relações de produção (escravidão, feudalismo e capitalismo) e a segunda nas noções mesmas de infraestrutura e superestrutura. Ademais, reconhece que a “colocação, em primeiro plano, do papel das massas na história pode coincidir com o interesse da história pelo homem cotidiano, que também é um homem socialmente situado.”³³⁴ Porém, há ressalvas importantes:

Contudo, o primado grosseiro do econômico na explicação histórica, a tendência a situar nas superestruturas as mentalidades, cujo lugar, sem ser o de um nível fundamental de causalidade, é mais central na história nova e, sobretudo, a crença numa história linear, que se desenvolve segundo um só modo de evolução, enquanto a história nova insiste sobre as diferenças das experiências históricas e sobre a necessidade de uma multiplicidade de enfoques, todos esses problemas indicam que a história nova pode ser considerada pela história marxista oficial como um desafio. Cabe aos historiadores da história nova – marxistas e não-marxistas – aprofundar essa confrontação. É uma das tarefas da história, hoje...”³³⁵

Ora, a diferença que se coloca é apenas entre uma unidade e uma multiplicidade modais da determinação histórica, sendo que a noção formular é completamente mantida na ideia de estrutura que permanece em longa duração. Ainda que os arautos desta escola possam negar, a estrutura nada mais é do que uma fórmula que, teoricamente, pode ser verificada em longos períodos temporais no interior de uma cultura, ou de várias culturas, mesmo que para encontrá-la seja necessária uma abordagem interdisciplinar, uma *história total*. Daí também advém a noção sintomática de *problema* concebida por esta escola. O problema, aqui, seria a postura ativa do historiador em *teorizar*, isto é, segundo eles, em *problematizar* a história. O problema torna-se uma qualidade do sujeito inquiridor do passado a partir do

³³⁴ LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *A História Nova*, p. 52.

³³⁵ *Ibidem*.

e em direção ao presente, a história não passa de uma *vontade* e de uma *representação* do historiador, com pretensa validade globalizante e total. Aqui se manifesta a atualidade do sujeito. Esta “história-problema”, então, não pode ser mais do que uma *história-sintoma*.

Neste ponto é possível reconhecer outra determinação da historiografia atual. Se, por um lado, esta historiografia empenhou-se em determinar a subjetividade e a objetividade do objeto, a história, mediante uma tentativa sintética de unir o *espiritual* e o *material*, a *alma* e o *corpo*, bem expressa pelo termo *cultura material*³³⁶, por outro lado, empenhou-se em determinar a subjetividade e a objetividade do sujeito, o historiador, não mediante uma tentativa de união sintética das alternativas, mas pela exclusão de uma das alternativas, a saber, excluiu-se qualquer tentativa de objetividade passiva do sujeito diante do objeto em favor da subjetividade ativa em *selecionar* e *inquirir* a história, o que em seus termos seria “problematizar”. Assim, conjugou-se, de certa maneira, a história do espírito com o materialismo histórico (Hegel e Marx), em que o espiritual se tornou material e o material se tornou espiritual, a essência é existência e a existência é essência, ao passo que se optou em direção a um determinado relativismo contra o positivismo.

Ainda que não seja expressamente reconhecida pela escola dos *Annales*, há aqui uma determinação que não se encontra somente na historiografia, mas é uma determinação da metafísica em geral. Trata-se da obra de Nietzsche. Para a historiografia atual, o seu perspectivismo é determinante. Assim, na pretensão de explicar “o mundo ao mundo”, Lucien Febvre anuncia o seguinte em seu manifesto:

Através da história. Mas que história? A que «romanceia» a vida de Maria Stuart? que «lança a luz» sobre o cavaleiro d'Eon e as

³³⁶ Cf. PESEZ, Jean-Marie. *História da cultura material*. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *A História Nova*, pp. 177-213.

suas saias? que, durante cinquenta anos, estuda os dois últimos segmentos do quarto par de patas? Perdão, estava a confundir. Pois bem, não! Já não temos tempo para isso. Demasiados historiadores e, o que é pior, bem formados e conscienciosos — demasiados historiadores se deixam ainda enganar pelas pobres lições dos vencidos de 70. Oh, eles trabalham muito! Fazem história como velhas avós fazem tapeçaria. Em ponto miúdo. Aplicam-se? Mas se lhes perguntam porquê todo esse trabalho, o melhor que podem responder, com um sorriso bom de criança, é a expressão do velho Ranke: “Para saber exactamente como se passou”. Com todos os pormenores naturalmente.³³⁷

Ninguém poderia negar que esta postura diante da história e da historiografia já havia sido bem colocada por Nietzsche:

Pensar a história objetivamente dessa maneira é o trabalho silencioso do dramaturgo; isto é, pensar tudo em conexão, tecer um todo a partir do isolado: em toda a parte com o pressuposto de que uma unidade de plano deve ser colocada nas coisas, quando nelas não está. Assim, o homem tece sua teia sobre o passado e o doma, assim seu impulso artístico se expressa - mas não seu impulso para a verdade, para justiça. Objetividade e justiça nada têm a ver uma com a outra. Deveria se pensar em uma historiografia que não contém uma gota de verdade empírica comum e, ainda assim, deve se afirmar no mais alto grau no predicado da objetividade.³³⁸

³³⁷ FEBVRE, Lucien. *Frente ao vento: manifesto dos novos “Annales”*. In: *Combates pela história*, p. 48.

³³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *On the advantage and disadvantage of history for life*, p. 35. O texto desta *Segunda Consideração Extemporânea* utilizado como base deste trabalho é o original em alemão (NIETZSCHE, Friedrich. *Unzeitgemässe Betrachtungen: Zweites Stück vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Leipzig: E. W. Fritsch, 1874.), entretanto, como se trata de livro digital, não possui paginação, motivo pelo qual se fará referências à edição em inglês. No original: “In dieser Weise die Geschichte objectiv denken ist die stille Arbeit des Dramatikers; nämlich Alles aneinander denken,

Ora, trata-se da mesma crítica aos operários da história, tapeceiros e tecelões, e à sua “objetividade”. Também não foge à crítica nietzscheana aquilo que seria um dos principais, juntamente com a história política, alvo dos *annalistas*, isto é, a idolatria ao *fato*: “Então, sois os advogados do diabo, fazendo do sucedido, do *factum*, o seu ídolo: enquanto o *factum* é sempre estúpido e, em todos os tempos, sempre se assemelhou a um bezerro mais do que a um deus.”³³⁹ Nietzsche, aqui, está criticando a história providencial ao modo de Hegel, em que todos os homens se encontram na condição de “descendentes tardios”, neste progresso inexorável que não pode progredir, a partir do qual, segundo ele, os alemães passaram a falar em “processo do mundo” e, assim, passaram a ser subservientes ao “poder da história” e a justificar sua época como necessidade daquele processo. A posição de Febvre não é diferente: “Não esmaguemos o esforço humano sob o peso esterilizante do passado. Repitamos claramente, nós historiadores — e porque historiadores— que o passado não obriga.”³⁴⁰ Contra a “tirania do real”, a atualidade histórica, Nietzsche contrapõe o *homem ao mundo* e a *vida à história*. Por esta perspectiva é que Heidegger pode dizer: “A questão principal a respeito da Segunda Consideração Extemporânea de Nietzsche não é sobre a desvantagem ou o benefício da história, mas sobre o direito de definir a “vida” como a realidade fundamental no sentido de uma biologia cultural.”³⁴¹

das Einzelne zum Ganzen weben: überall mit der Voraussetzung, dass eine Einheit des Planes in die Dinge gelegt werden müsse, wann sie nicht darinnen sei. So überspinnt der Mensch die Vergangenheit und bündigt sie, so äussert sich sein Kunsttrieb —nicht aber sein Wahrheits-, sein Gerechtigkeitstrieb. Objectivität und Gerechtigkeit haben nichts miteinander zu thun. Es wäre eine Geschichtschreibung zu denken, die keinen Tropfen der gemeinen empirischen Wahrheit in sich hat und doch im höchsten Grade auf das Prädicat der Objectivität Anspruch machen dürfte.”

³³⁹ *Ibidem*, p. 48. No original: “So seid ihr die Advocaten des Teufels und zwar dadurch, dass ihr den Erfolg, das Factum zu eurem Götzen macht: während das Factum immer dumm ist und zu allen Zeiten einem Kalbe ähnlicher gesehen hat als einem Gotte.”

³⁴⁰ FEBVRE, Lucien. *De 1882 a 1933: exame de consciência de uma história e de um historiador*. In: *Combates pela história*, p. 25.

³⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, p. 255. No original: “Die Hauptfrage zu Nietzsches Zweiter

Esta concepção vitalista, de uma biologia cultural, daria margens a interpretações históricas das civilizações como se fossem seres vivos, que nascem, se desenvolvem e morrem. Tal noção foi concretizada na obra do alemão Oswald Spengler (*Declínio do Ocidente*), a partir de uma visão pessimista, e na obra do inglês Arnold J. Toynbee (*Um estudo da história*), a partir de uma visão otimista. Ambas foram “combatidas” por Lucien Febvre em um artigo intitulado *Duas filosofias oportunistas de história: de Spengler a Toynbee*³⁴². Entretanto, a crítica de Febvre não é direcionada ao vitalismo cultural, mas está mais preocupada na delimitação epistemológica da história, contrária, ao seu ver, aos “fabricantes de Filosofias da História baratas”³⁴³, cujas ideias “não são as idéias desinteressadas de um homem de ciência.”³⁴⁴ Febvre chega mesmo a concordar com certas posições de Toynbee, mas não concorda com o modo pelo qual elas são “aplicadas” à *ciência* da História. A “fórmula filosófica” ou a “Verdade filosófica, se Toynbee prefere”, não interessaria se ele “não pretendesse ter descoberto essas leis graças a um método: o método comparativo da história.”³⁴⁵ Entretanto, a despeito deste sarcasmo quanto à fórmula filosófica, Febvre não deixa de buscar a fórmula histórica: “Generalizar no concreto, sem a preocupação de abstrações feitas em série: é um último cume a ser transposto pelo historiador, o mais alto e o mais árduo”³⁴⁶

Unzeitgemäßer Betrachtung ist nicht die nach Nachteil oder Nutzen der Historie, sondern nach dem Recht der Ansetzung “des Lebens” als der Grundwirklichkeit im Sinne einer Kulturbilogie.”

³⁴² *Opus cit.* In: *Combates pela história*, pp. 122-143.

³⁴³ *Ibidem*, p. 143.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 128. Em continuação: “Por diferentes que sejam as duas obras, por autônomo que se reconheça, em relação ao doutrinador alemão, o publicista inglês — aqui e ali permanece a mesma mistura (senão a mesma dosagem) de elementos críticos (ataques contra os historiadores e a sua ineficácia), de elementos construtivos (filosofia da História que se considera original), de segundas intenções políticas, enfim, ao mesmo tempo conscientes e determinantes.”

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 138.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 141.

Na verdade, o intuito de Febvre era dizer que as obras de Spengler e de Toynbee não se tratavam de História, enquanto *ciência*. Afinal, não se poderia cair nestas tentações diante da “crise geral e profunda das idéias e das concepções científicas que provocou um desenvolvimento súbito de certas ciências, em particular a física”, ainda que fosse necessário rever, a partir de tais transformações, as *ideias* e, então, os *métodos*, vez que “a Ciência é uma e todas as ciências solidárias”.³⁴⁷ Ora, trata-se, aqui, da ciência contra a ciência, não se contesta o primado científico, mas somente o método e as antigas leis que foram subitamente substituídos por um novo método e por novas leis. É uma marca da modernidade que as ciências humanas sejam determinadas pelas ciências naturais e sendo aquelas devedoras destas, seria preciso, então, adaptá-las às novas condições científicas. O que a física do início do século XX fez, com a teoria da relatividade de Einstein e os desenvolvimentos no campo da mecânica quântica com Planck, Heisenberg e Bohr, foi justamente desestabilizar a relação estabelecida na mecânica clássica entre sujeito e objeto. O sujeito não pode mais se isolar do objeto, ele influencia diretamente no resultado da ação objetiva. O sujeito é o experimento. Assim, coloca-se o que Bohr chamou de “problema observacional”, a que ele mesmo refere como uma lição para a ciência em geral, no que chama “a unidade do conhecimento”:

Essas considerações apontam para as implicações epistemológicas da lição referente a nossa posição observacional, que o desenvolvimento da ciência física deixou impressa em nós. Em troca da renúncia às exigências habituais da explicação, ela oferece um meio lógico de compreendermos vastos campos da experiência, exigindo uma atenção adequada à instauração da distinção objeto-sujeito. Uma vez que, na literatura filosófica, às vezes se faz referência a diferentes níveis de objetividade ou subjetividade, ou mesmo de realidade, pode-se enfatizar que a noção de um sujeito último, bem como de concepções como realismo e idealismo, não tem lugar na descrição objetiva tal como

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 143.

a definimos; mas essa circunstância não implica, é claro, nenhuma limitação do alcance da investigação em que estamos interessados.³⁴⁸

Como se vê, a lição da ciência natural é “aplicável” a vários campos da experiência e aí se incluem a biologia, a psicologia, a história, a antropologia, a própria filosofia e, até mesmo, a arte, a religião e a cultura em geral, haja vista que “difícilmente se poderia separar o problema da unidade do conhecimento e o esforço pela compreensão universal, como meio de elevar a cultura humana.”³⁴⁹ A unidade do conhecimento só pode ocorrer, portanto, numa base científica, cujo fundamento, ademais, encontra-se nas ciências da natureza. A forma com que se aprendeu a lição está baseada na noção de “complementaridade”, a qual, diante da impossibilidade de se observar os fenômenos no nível atômico mediante a clássica separação cartesiana de sujeito e objeto, exige “conceitos elementares diferentes” para a descrição de um mesmo fenômeno experimental, isto é, um mesmo sistema físico possui propriedades distintas, pois no nível quântico não é possível separar o fenômeno e os meios pelos quais ele pode ser *conhecido*. A antiga mecânica da causalidade não é mais suficiente para legislar sobre o objeto e o próprio objeto, de certa maneira perdeu seu primado, não pode mais seguir sua determinação independente do sujeito e de seus instrumentos de medida. O primado agora pertence à *interação*, a complementaridade entre os “fenômenos observados” e as “condições experimentais”.³⁵⁰ Entretanto, ao invés de cair no abismo da indeterminação, ainda que com Heisenberg se diga o *princípio da indeterminação*, a nova física determinou “novos caminhos para o

³⁴⁸ BOHR, Niels. *A unidade do conhecimento*. In: *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*, p. 100.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 104.

³⁵⁰ *Idem*. *A ciência física e o problema da vida*. In: *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*, p. 126.

restabelecimento da ordem lógica”³⁵¹, sendo, em algum aspecto, “uma generalização racional da física clássica, em que cada etapa do curso dos acontecimentos é descrita por quantidades mensuráveis.”³⁵² Mas, então, é necessário saber como se mede o fenômeno atômico a fim de se reestabelecer a ordem lógica, a fim de reestabelecer a relação propriamente científica entre o *conhecimento* e a *realidade*, reestabelecer, enfim, a certeza. Bohr nos mostra:

Na física atômica, é claro, preservamos a liberdade, através da experimentação, de formular perguntas à natureza, mas temos de reconhecer que as condições experimentais, que podem ser variadas de muitas maneiras, são definidas somente por corpos tão pesados que, na descrição de suas funções, podemos desconsiderar o *quantum*. As informações concernentes aos objetos atômicos consistem unicamente nas marcas que eles deixam nesses instrumentos de medida, como, por exemplo, um ponto produzido pelo impacto de um elétron numa chapa fotográfica instalada no arranjo experimental. O fato de essas marcas se deverem a efeitos irreversíveis de amplificação dota os fenômenos de um caráter singularmente fechado, que aponta diretamente para a irreversibilidade, em princípio, da própria noção de observação.³⁵³

É possível notar que a causalidade não foi abandonada, mas que apenas o modo de sua determinação, como ocorre na mecânica clássica, é abandonado, sendo necessárias formulações estatísticas e probabilísticas para estabelecer a regularidade dos fenômenos quânticos. Ao invés de se determinar o efeito a partir da causa, em

³⁵¹ *Idem*. *A unidade do conhecimento*. In: *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*, p. 94.

³⁵² *Ibidem*, p. 93.

³⁵³ *Idem*. *A ciência física e o problema da vida*. In: *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*, p. 125.

uma sucessão linear, procura-se a probabilidade causal a partir do efeito, sem que se possa estabelecer a dependência imediata com outro fenômeno físico determinado. Mas, afinal, o que isto significa ou significou para a história? Segundo Febvre, significava: que “nossos conhecimentos ultrapassavam bruscamente a nossa razão”, que o “concreto fazia estalar os quadros do abstracto”³⁵⁴, “que qualquer facto científico é ‘inventado’ — e não um dado bruto que se apresenta ao sábio”, que “a velha distinção entre observação, essa fotografia do real, e experimentação, essa intervenção no real, é de rever inteiramente”, que “se trata de construção”, tal como “as próprias ‘perspectivas’ de que as pessoas entendem servir-se para esta ou aquela verificação ou demonstração da teoria.”³⁵⁵ Eis a condenação do racionalismo científico. E, no entanto: “É através das formas do nosso espírito que nos apercebemos tanto da ‘realidade histórica’ como da realidade física.”³⁵⁶ Pode parecer estranho que alguém que fale em solidariedade entre todas as ciências coloque, agora, o conhecimento acima da razão, porém somente assim o é se não se entender do que se trata a lógica e a metafísica, ou, ainda, a lógica da metafísica e a metafísica da lógica.

O que se condena não é a razão em si, mas a Razão Pura. E as “formas do espírito” que *percebem* não são o Espírito Absoluto. A Razão Pura kantiana e o Espírito Absoluto hegeliano são ainda formas que tentam conceber unidade ao mundo, na tentativa de individuar os humanos a partir de algo que ainda lhes seja comum, mesmo que aí a verdade mítica já esteja dominada pela verdade técnica e, ao invés de um *sacerdócio*, tenha-se um *imperativo*. A partir daí a razão é determinantemente separada da fé, e a política da religião, e demanda-se, então, a *consciência*, que não deixa, entretanto, de ter suas *profissões de fé*. A Razão e o Espírito não são simplesmente concedidos, é preciso tomá-los, como consciência, isto é, como consciência de si. Há menos *dádiva* e mais *sacrifício*. Quem não tomar consciência

³⁵⁴ FEBVRE, Lucien. *Viver a história: palavras de iniciação*. In: *Combates pela história*, p. 38.

³⁵⁵ *Idem*. *Por uma história dirigida: as investigações colectivas e o futuro da história*. In: *Combates pela história*, p. 63.

³⁵⁶ *Ibidem*.

simplesmente não participa da história. A estes a história obriga, como outrora Deus obrigava, e não pode haver “construção”, como outrora não poderia haver “criação”.

É justamente aí o lugar *póstumo* de Nietzsche, seu pensamento não está ancorado em nenhuma pureza e em nenhum absoluto e, portanto, também não poderia estar aí a sua história. Ou melhor, em nenhuma pureza e em nenhum absoluto que ao tempo fosse assim considerado. E, então, Nietzsche solta seu grito: Vida! Pura e absoluta dádiva, sem sacrifício. Mas somente porque o sacrifício é a própria dádiva, “a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos”³⁵⁷. *Vivo, ergo cogito* e não *cogito, ergo sum*.³⁵⁸ Assim, Nietzsche parecia ter soterrado a metafísica cartesiana antes do *quantum*. O fenômeno histórico é tão irreversível quanto o fenômeno quântico, assim como as condições de sua experiência “complementam” o próprio fenômeno. Como a história poderia, então, ser critério para outra coisa senão a própria vida, a vida pela e para a vida? “Quer dizer, precisamos dela para a vida (*Leben*) e para a ação (*That*), não para o conforto de nos afastarmos da vida e da ação ou mesmo para embelezar a vida egoísta e a ação covarde e má.”³⁵⁹

O fenômeno irreversível cuja observação também é irreversível, em que a ação e o pensamento, a *experiência*, constituem também a própria vida, possibilidade ilimitada de movimento e mudança. E qual seria o instrumento de medida do *experimento* que *interage* e que se mostra como a marca do fenômeno, sendo ele próprio parte do fenômeno? Não poderia ser outro senão o *corpo*, um corpo marcado,

³⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*, p. 106.

³⁵⁸ *Idem*. *On the advantage and disadvantage of history for life*, p. 61.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 07. No original: “Das heisst, wir brauchen sie zum Leben und zur That, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der That oder gar zur Beschönigung des selbstsüchtigen Lebens und der feigen und schlechten That.” A palavra *That* (atualmente apenas *Tat*) designa ação, porém parece se aproximar do sentido de *feito* (ex: o feito heróico), também pela aproximação com *fato* (*Thatsache* ou *Tatsache*). Parece próxima também do termo inglês *deed*, que nem sempre é substituível por *act* ou *action*.

de um indivíduo (*eines Einzelnen*), de um povo (*eines Volkes*), de uma cultura (*einer Cultur*).³⁶⁰ Neste sentido, Foucault pode bem observar sobre a proveniência (*Herkunft*), que situa a genealogia “no ponto de articulação do corpo com a história.”³⁶¹ E como se daria a *interação* entre o sujeito e o objeto no caso do fenômeno histórico? Pelos fatos? Como já visto, certamente que não. Daí a famosa afirmação de Nietzsche, de seu perspectivismo contra o positivismo: “Contra o positivismo, que se detém no fenômeno “só existem fatos”, eu diria: não, não há fatos, apenas interpretações.”³⁶²

Nesta *segunda consideração extemporânea*, Nietzsche já delineia o que seria o fio condutor de seu pensamento, inclusive para os fragmentos que viriam a ser compilados sob o título *A vontade de poder: tentativa de transvaloração de todos os valores*, título que ele próprio concebeu em suas anotações. No sentido histórico, o homem para se tornar homem deve, “através do seu poder, trazer o passado para a vida e refazer a história do que aconteceu, entretanto, o excesso de história faz o homem cessar novamente e sem o abrigo, a “concha”, do não-histórico (*des Unhistorischen*), ele nunca teria começado e sequer ousado a começar.”³⁶³ Este não-histórico é a esfera própria do animal, em que, segundo Nietzsche, ele pode ser feliz, sendo isto baseado em sua capacidade de esquecimento. É por isso também que ele

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 10.

³⁶¹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, p. 22.

³⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, p. 315. No original: “Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt “es giebt nur Thatsachen”, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen.” Os fragmentos póstumos desta edição da obra completa de Nietzsche, em seus volumes 12 e 13, constituem os fragmentos compilados para o livro *A vontade de poder*, mas aqui foram coletados, por Giorgio Colli, diretamente das anotações de Nietzsche e, portanto, sem as polêmicas alterações que teriam sido feitas por sua irmã.

³⁶³ *Idem*. *On the advantage and disadvantage of history for life*, p. 11. No original: “(...) also erst durch die Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch

zum Menschen: aber in einem Uebermaasse von Historie hört der Mensch wieder auf, und ohne jene Hülle des Unhistorischen würde er nie angefangen haben und anzufangen wagen.”

concede um lugar privilegiado à *juventude*, que ainda reserva seu frescor instintivo para a vida, ainda não foi coberta totalmente pelas camadas do conhecimento erudito e decorativo e pode, assim, se abrir para uma *verdadeira cultura*. Desse modo, o humano precisa saber conceder a medida do histórico e do não-histórico, do lembrar e do esquecer, do ser humano e do animal.

Daí advém o senso de *justiça*, a vontade instintiva para a vida. Somente aquele indivíduo e aquele povo que forem aptos a interpretar e a julgar a história e a dirigi-la à vida, que forem capazes de saber o que *vale* lembrar e o que *vale* esquecer, é que poderão se abrir para uma verdadeira cultura. A cultura, assim, é aristocrática, para os que tem a força deste juízo, esta determinação da validade, que podem *tresvalorar todos os valores*, quem tem a *vontade de poder*. Não se pode dizer que a historiografia dos *Annales*, por mais paradoxal que possa parecer, também não tenha esta mesma postura, basta ouvir as palavras de Febvre:

É tudo? Não. Não é mesmo nada, se vocês continuarem a separar a acção do pensamento, a vida do historiador da vida do homem. Entre a acção e o pensamento não há separação. Não há barreira. É preciso que a História deixe de vos aparecer como uma necrópole adormecida, onde só passam sombras despojadas de substância. É preciso que, no velho palácio silencioso onde ela dorme, vocês penetrem, animados da luta, todos cobertos da poeira do combate, do sangue coagulado do monstro vencido — e que, abrindo as janelas de par em par, avivando as luzes e restabelecendo o barulho, despertem com a vossa própria vida, com a vossa vida quente e jovem, a vida gelada da Princesa adormecida...³⁶⁴

³⁶⁴ FEBVRE, Lucien. *Viver a história: palavras de iniciação*. In: *Combates pela história*, p. 40.

Na vida, ação e pensamento são unidos pela experiência (ou melhor, pelo experimento) do fenômeno histórico. Também é possível observar esta postura na noção de Marx de teoria e práxis e no fazer histórico. Parece, assim, que a vida e também o *quantum* tivessem acabado por soterrar a história hegeliana, o idealismo do conceito que se autorrealiza, e a história positivista, o realismo dos fatos que também se autorrealizam, e, por conseguinte, o sistema cartesiano que os determina. Assim, o progresso da Razão ou a realização providencial do Espírito acabaram por se tornar declínio, *nihilismo*. Mas também Nietzsche sussurra nos ouvidos do conservador: “Não adianta: há que ir adiante, quero dizer, *passo a passo adiante na decadence* (-- eis a *minha* definição do moderno ‘progresso’...).”³⁶⁵ De alguma forma, era mesmo o sintoma que ele criticava ou, ao menos, a sintomatização pela história, em que ela própria se tornara o sujeito. Entretanto, o *vivo, ergo cogito* de Nietzsche apenas inverteu a lógica e a história deixou de ser o sujeito, porém o sujeito é que passou a ser a história. Dessa maneira, como o sujeito também é o fenômeno quântico da quântica, o sujeito também é o fenômeno vivo da vida. Assim que Bohr, na perspectiva científica, pode dizer:

De fato, assim como o *quantum* de ação aparece na descrição dos fenômenos atômicos como um elemento sobre o qual não é possível nem exigida uma explicação, a noção de vida é elementar na ciência biológica, na qual, ao tratarmos da existência e evolução dos organismos vivos, estamos interessados em manifestações de possibilidades da natureza a que pertencemos, e não no resultado dos experimentos que possamos efetuar.³⁶⁶

Isto quer dizer, a vida, assim como o *quantum*, é um dado, um *fato* pressuposto e inquestionável. Apenas importa, então, como ela funciona e como ela deve funcionar

³⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*, p. 93.

³⁶⁶ BOHR, Niels. *A unidade do conhecimento*. In: *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*, pp. 96-7.

e este dever funcionar já não é mais uma verdade mítica que concede autorização, mas se coloca na verdade técnica do próprio funcionar. No lugar de qualquer ideia, ou melhor, no lugar da *ideia* mesma, é a vida que se coloca como pressuposto, como *unidade* a partir da qual se estabelecem as representações e as vontades dos sujeitos, isto é, a partir do qual devem se estabelecer os valores e também os desvalores. A vida, desse modo, como critério de valor, pode ser medida e calculada e a verdade somente pode ser encontrada na interpretação da *justiça*, que pode conceber à história *o grau mais elevado do predicado da objetividade*, isto é, somente pode ser encontrada no *juízo*, que pode conceber à história *o grau mais elevado do predicado da subjetividade*, sobre o que aumenta e o que diminui a vida. A vida, *como funciona*, como devir, é colocada no lugar do *o que é*, do ser. Como diz Heidegger: “Porque Nietzsche não coloca a questão do ser, ele pode arbitrariamente entender “vida” como “ser”, ou seja, como devir, e pela mesma razão ele pode e deve, fundado no conceito tradicional de ser (o “é” da lógica), determinar a verdade como fixação e segurança da existência.”³⁶⁷

A questão do ser, a verdade do *lógos*, não é colocada porque a vida é tomada como o dado, o evidente, o que está à mão. Não é raro, entretanto, nos textos de Nietzsche um certo apelo ao coração, mas é porque ele sempre esteve *com o coração na mão*. A vida, como o *quantum*, é o *princípio universal da ação*, do movimento e da mudança. Mas é preciso lembrar daquela ambiguidade fundamental da vida. E como o experimento científico requer, não mais o universal que determina o particular, mas é o particular que determina o universal. Então, a vida como um todo é a vida do sujeito. O sujeito, este consumidor insaciável, não bastasse engolir Deus, o mundo, agora engoliu a vida.

³⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, p. 145. No original: “Weil Nietzsche die Frage nach dem Seyn nicht stellt, kann er willkürlich genug einfach das ‘Leben’ als ‘Seyn’, d.h. Werden ansetzen, und aus dem gleichen Grunde kann er und muß er in der Anlehnung an den überlieferten Begriff des Seyns (das “ist” der Logik) die Wahrheit als Festmachung und Bestandsicherung bestimmen.”

Mas como a história atual, e não somente a historiografia, poderia ser determinada por perspectivas tão antagônicas como a de Marx e a de Nietzsche? O que o arauto do proletariado teria em comum com o arauto da aristocracia³⁶⁸? Não que Marx e Nietzsche sejam os *formuladores* e *formadores* desta história, mas seus pensamentos e ações são marcas da história do ser, são sintomas do problema e, em suas críticas do próprio sintoma, acabaram, de certa maneira, por sintomatizar ainda mais o problema. A história de Marx e de Nietzsche tem em comum o trazer da *forma* à *fórmula* e, ao mesmo tempo, o levar da *fórmula* à *forma*. Na tentativa de liberar a ação e de liberar o pensamento dos grilhões e dos dogmas acabaram por aprisioná-los em novos grilhões e novos dogmas. Representa-se o passado pelo presente para a vontade presente de futuro. O *passado* torna-se *representação* e o *futuro* torna-se *vontade*, ou seja, são determinados pela atualidade do sujeito e, em suas *valorações* acabam por perder qualquer valor que poderiam conter em si. O tempo e o espaço são colocados, porém somente na medida do sujeito, na medida do cálculo que ele faz mediante o valor e o desvalor da vida. Na atualidade vital do sujeito, o passado é esvaziado, como todo o fim, e o futuro totalizado, como todo o não-fim, porém aí não se pode mais haver passado ou futuro, pois privados na medida do experimento subjetivo da vida.

Tanto para Marx quanto para Nietzsche, a vida é um dado, uma premissa lógica e metafísica, mesmo (ou justamente) em sua inversão, a partir do qual toda ação recebe o seu valor ou seu desvalor. Porém, ainda que a ação se coloque, em ambos, na esfera do *fazer*, coloca-se de forma distinta em um e em outro. Em Marx, o fazer da vida se dá como produção social, como *trabalho* (*Arbeit*). Daí que o *mais-valor* (ou mais-valia), o trabalho gratuito do proletário apropriado pelo capitalista, é desvalorização, diminuição, da vida. Em Nietzsche, o fazer da vida se dá como produção cultural, como *feito* (*That*). Daí que a cultura, enquanto for apenas *decoração*

³⁶⁸ Aristocracia, aqui, não no sentido de *classe* dominante, como no Antigo Regime e como seria analisada por Marx, mas no sentido daqueles que são os melhores, os mais capazes em julgar e agir. No entanto embora não seja classe, mas indivíduos, o sentido de domínio ainda prevalece.

da vida (Dekoration des Lebens) é desvalorização, diminuição, da vida. De qualquer modo, tanto o fazer social, em Marx, quanto o cultural, em Nietzsche, estão profundamente fundados na *necessidade*. Toda a *vontade*, então, é baseada nesta verdade profunda da necessidade e é impelida ao *apoderar* dos meios para dominá-la. O *sacerdotium* já não diz mais *não*, mas apenas *sim* ao *imperium*. Assim a verdade mítica se torna verdade técnica e esta, por sua vez, torna-se aquela, no mesmo lançamento. Isto fica claro em algumas passagens de seus próprios textos, como por exemplo:

Em Marx:

É *tarefa da História*, depois que o *além da verdade* estiver desaparecido, estabelecer a *verdade do aquém*. A primeira *tarefa da Filosofia*, que está a serviço da História, é, depois de exposto o disfarce da *forma sagrada* da autoalienação humana, expor o disfarce da autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do Céu é, assim, transformada em crítica da Terra, a *crítica da religião*, em *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, em *crítica da política*.³⁶⁹

Em Nietzsche:

³⁶⁹ MARX, Karl. *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie – Eintellung*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Gesammelte Werke*, p. 13. No original: “Es ist die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.”

Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*³⁷⁰

Esta citação de Nietzsche é realmente extemporânea, é extraída da seção IV do *Crepúsculo dos Ídolos*. Tal seção intitula-se: *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula - História de um erro*. Trata-se de uma fantástica parábola em seis curtos tópicos que talvez mostrem melhor a história da metafísica do que monumentais obras de história da filosofia, em sabe-se lá quantos volumes. No primeiro tópico, o mundo verdadeiro *alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso*, como a ideia (Platão); no segundo, inalcançável, mas prometido para aqueles mesmos, como *Civitas Dei* (Cristandade); no terceiro, também inalcançável, sem poder ser prometido, mas, como pensamento, *um consolo, um imperativo*, como a Razão Pura (Kant); no quarto, não alcançado e *desconhecido*, não obriga, como Ciência (positivismo); no quinto, a ideia mesma é eliminada, como vontade de poder, apesar de não se dizer, a inversão platônica realizada pelo próprio Nietzsche. No sexto, supracitado, o fim do erro, Nietzsche extemporâneo, *INCIPIT ZARATUSTRA*. Claro que falta o complemento do lado lógico, em que certamente teria que se acrescentar alguns tópicos para Aristóteles, para a escolástica, para Descartes e para Hegel, mas é que nestes casos o mundo verdadeiro brota do próprio mundo aparente, que se sente. Ele provavelmente ficaria aterrorizado diante da impossibilidade de mundo atual, em que seu Zaratustra bem poderia ter se tornado um alto executivo de multinacional ou um autor de *bestsellers* de autoajuda. Ou, simplesmente, tenha voltado a sua montanha e prometido nunca mais retornar.

Marx, ele mesmo, prometeu a Terra e, então, esta se tornou o Céu e Nietzsche, ele mesmo, tornou verdadeiro o mundo aparente. O fazer da vida para a vida acaba sempre em morte e, ainda pior que esta negação biológica pura e simples, acaba em

³⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*, p. 32.

mera vida, em privação. Mas entra na *conta* do lançamento, quando este se *calcula* sempre pelo efeito no corpo. Este é o preço do valor da vida, de deslocar o *âmbito* humano para o *ambiente* animal e transformá-lo em âmbito, do produzir, reproduzir e consumir a vida, do poder-agir incessante, ainda que seja de modo *social* ou *cultural*. O poder-falar já não é sequer lógico, é logístico. A topologia fundamental da atualidade do sujeito faz as palavras circularem, serem distribuídas, segmentadas por gênero e armazenadas, tal como ocorre com *containers*. É o preço de não saber mais a diferença entre a pintura na parede da caverna e a parede da caverna com uma pintura, estes dois abrigos fundamentais da história humana, que vistos sempre de dentro perdem sua própria essência de abrigo. Mas Marx e Nietzsche sabiam muito bem, mas em suas críticas sobre a *técnica*, sobre o *rito*, o mito tecnicizado em *religião*, *moral*, *direito* e *política*, acabaram por findar com o próprio *mito*. Nada mais técnico que a vida mitificada, tornada imagem e palavra primordiais, é a inversão completa do lançamento em que o Mundo volta a ser Terra, a parábola retorna como problema, a pedra é lançada de acordo com o coração e a palavra à maneira da mão. Afinal, agora é preciso *filosofar com o martelo* e, neste caso também, talvez com a *foice*. Ainda é o mesmo *animal rationale*, que, mesmo se querendo dentro da determinação desta categoria, é privado tanto de sua animalidade quanto de sua racionalidade, pois sequer pode perguntar sobre a lógica e a metafísica que lhe colocou o *gênero* e a *diferença*, sem que seja de modo lógico e metafísico.

Se o humano se mantém na definição do animal que vive e que raciocina, isto é, que calcula, parece mesmo que nunca poderá encontrar a cisão fundamental sobre a qual há, ao menos, a possibilidade de decisão. Ele encontra-se, assim, na *indecisão*. Ele coloca-se entre alternativas que, afinal, não constituem nenhuma ruptura, mas parecem mais uma continuidade, até uma *fórmula*, pois é cálculo. Entre o animal, a inteligência natural, e a máquina, a inteligência artificial, ao invés de ser a diferença do humano, é a corrente em que ele é apenas um elo. Mas esta história parece não acontecer, ela parece ser tão agora e tão somente agora, e tão decisiva, pois a atualidade do sujeito faz com que tal escolha pareça tão profundamente essencial e

determinante, que não se pode perceber que sequer se trata de uma escolha. Pois mesmo a cisão fundamental entre ação e pensamento, *vita activa* e *vita contemplativa*, não se trata de uma escolha quando o humano é o *animal rationale*, pois aí a forma de ação e de pensamento é a mesma, no animal, no humano e na máquina, isto é, direcionados completamente ao processo vital, que, ao final, determina a privação da própria vida na medida em que a máquina cada vez mais se ocupa desta ação e deste pensamento. E mesmo a vitória do *animal laborans* que nos mostra Hannah Arendt seria apenas a determinação da racionalidade e da animalidade deste sujeito indeciso. Ela deu-nos testemunho, em *A condição humana*, das consequências de reduzir o pensamento a um só tipo de pensamento e a ação a um só tipo de ação, a vitória do *cálculo* e do *labor* no *processo da vida*, quais sejam, a perda do mundo e a perda do sentido:

Se compararmos o mundo moderno com o do passado, a perda da experiência humana envolvida neste desenvolvimento é extraordinariamente impressionante. Não é apenas e nem mesmo principalmente a contemplação que se tornou uma experiência totalmente sem sentido. O próprio pensamento, quando se tornou "cálculo das consequências", tornou-se uma função do cérebro, com o resultado de que instrumentos eletrônicos desempenham essas funções muito melhor do que jamais poderíamos. A ação foi logo e ainda é quase exclusivamente entendida em termos de fazer e fabricar, apenas que o fazer, por causa de sua mundanidade e indiferença inerente à vida, era agora considerada apenas outra forma de laborar, uma função mais complicada, mas não mais misteriosa do processo de vida.³⁷¹

³⁷¹ ARENDT, Hannah. *The human condition*, pp. 321-2. No original: "If we compare the modern world with that of the past, the loss of human experience involved in this development is extraordinarily striking. It is not only and not even primarily contemplation which has become an entirely meaningless experience. Thought itself, when it became "reckoning with consequences," became a function of the brain, with the result that electronic instruments are found to fulfil these functions much better than we ever could. Action was soon and still is almost exclusively understood in terms of making and fabricating, only that making,

Com o labor, enquanto a ação, e com o cálculo, enquanto o pensamento, direcionados ao asseguramento do processo metabólico do *indivíduo*, da *sociedade* e da *cultura*, a *vita activa* torna-se a verdade mítica e a *vita contemplativa* torna-se a verdade técnica. A vida se torna o próprio lançamento, como universal, e os corpos se tornam o que é lançado, como singulares. Mas o experimento deduz o universal da regularidade do particular, que, no entanto, é irreversível. A vida tornou-se o espaço e o tempo do sujeito, individual, social ou cultural, mas que não é pensada como tal e por si, mas apenas com relação a estes corpos, o que possibilita apenas que seja tomada por privação, o que permite que, em seu asseguramento e fixação, haja uma tentativa violenta de que ela se torne cada vez mais virtual, mais interna e mais segura, enfim, *cibernética*.

Não obstante, ainda não se levou a cabo a historiografia atual, enquanto história social e cultural, como história vital, e o que esta posição implica em termos da impossibilidade de decisão e da possibilidade de incontáveis alternativas que se tomam de grande importância. É possível que ainda não se possa compreender seu acabamento, mesmo que possa parecer evidente, como se desenvolve a separação entre sociedade civil e Estado em direção à separação entre cultura e política. E, principalmente, como que, pelo processo vital, a política é exteriorizada e logo interiorizada nesta totalidade. “Necessidades vitais.” Assim bradava entusiasticamente Febvre aos seus alunos: “Faz o passado de que tem necessidade.”³⁷² A história, como arma e como ferramenta.

Neste sentido, Hannah Arendt mostra a relação íntima que se estabelece entre sociedade e cultura. Ela diz, quando se refere à ampliação da sociedade às parcelas numerosas da população, que “sociedade de massa e cultura de massa parecem ser um fenômeno interrelacionado, mas seu comum denominador não é a massa, mas

because of its worldliness and inherent indifference to life, was now regarded as but another form of laboring, a more complicated but not a more mysterious function of the life process.”

³⁷² FEBVRE, Lucien. *Viver a história: palavras de iniciação*. In: *Combates pela história*, p. 36.

antes a sociedade, dentro da qual as massas também foram incorporadas.”³⁷³ A história política dos primeiros, dos príncipes, passa a ser *valorada* pela história social dos últimos. Entretanto, esta história social somente pode ser expressa *culturalmente* por um nível intermediário, cujos representantes viriam a ser chamados *intelectuais*, o que abrange uma vasta gama de atividades. Por sua vez, quanto mais a massa é incorporada à sociedade, mais ela é incorporada à cultura e, portanto, mais à *intelectualidade*. Neste ponto, é preciso tomar cuidado com conclusões precipitadas, como um pretense *bem* inquestionável desta história. Como Arendt adverte: “Acreditar que tal sociedade se tornará mais ‘cultura’ com o passar do tempo e com a educação tendo cumprido seu trabalho é, penso eu, um erro fatal.”³⁷⁴

O perigo, no entanto, segundo ela, não se encontra no fato da massa passar a se educar e a se cultivar, mas no modo da sociedade de massas em se relacionar com sua história e com sua cultura, isto é, o modo do *consumo*. E para poderem ser consumidas, história e cultura precisam ser processadas, o que por outra forma, os frankfurtianos chamaram de *indústria cultural*, na qual a classe operária é formada por estes novos intelectuais, de um lado, pelo que se começou a denominar de “classe artística” e, por outro, pelo produto da industrialização do ensino superior, o que se poderia chamar de uma “classe universitária”, em geral, e “classe acadêmica”, especificamente. Não seria um equívoco reconhecer aqui a “multidão” de Hardt e Negri, esta parcela da massa que se destacou e se intelectualizou, cujo trabalho é agora “imaterial”. Desse modo, estas cisões sintomáticas, problematicamente vistas, encontram-se essencialmente na cisão fundamental entre ação e pensamento, que em sua história, em seu movimento e em sua mudança, como funcionamento, chega, atualmente, à *privação* de seus termos.

³⁷³ ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 195. No original: “Hence, mass society and mass culture seem to be interrelated phenomena, but their common denominator is not the mass but rather the society into which the masses too have been incorporated.”

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 208. No original: “To believe that such a society will become more 'cultured' as time goes on and education has done its works, is, I think, a fatal mistake.”

Do ponto de vista do *processo civilizatório*, portanto, a unidade própria da política deixa de ser possibilitada, ela se torna apenas a atividade de um Estado que paira sobre a sociedade e que *deve* representar sua vontade *culturalmente* e *tecnicamente*. E no cerne da atualidade civilizatória global encontram-se, como principais artífices, tanto a democracia, enquanto pretensa matéria, quanto o neoliberalismo, enquanto pretensa forma. Há uma mudança e um movimento de interiorização em que o exterior passa a ser meramente um capricho da *representação*, como sua causa, e da *vontade*, como seu efeito, passa a ser *valorado*. Primeiro determina-se um exterior que, logo após, é violentamente determinado interiormente e torna-se, portanto, tão somente *forma*, pela *representação*, e *fórmula*, pela *vontade*, torna-se o outro dentro do mesmo. Cada vez mais o outro é chamado a se tornar o mesmo, é interiorizado, com a mesma violência com que havia sido exteriorizado. Esta é a história da sintomatização do problema. O sintoma se coloca fora do problema, ou melhor, na medida em que sempre é a partir de sua perspectiva, coloca o problema fora de si, para, no mesmo movimento, determiná-lo totalmente dentro de si. O sintoma, a atualidade, é a impossibilidade do *adentrar afora*, ele é determinado, simultaneamente, pelo total do adentrar e pelo vazio sem qualquer adentrar, que se constitui, afinal, em um *aforar adentro*. Neste sentido, esta história do Ocidente é apenas o sintoma da história do Ocidente.

Por outro lado, esta história, com seu humanismo, é cada vez mais, no sentido da ciência moderna, por um lado, antropológica, e por outro, fisiológica e psicológica, vez que a *humanidade* se torna o seu sujeito como *cultura* e o *humano* se torna o seu sujeito como *corpo* e *espírito*. Nas noções modernas, pela cultura, o pensamento passa a ser determinado pela representação do sujeito e, pelo corpo e pelo espírito, a ação passa a ser determinada pela vontade do sujeito. Pela antropologia, a humanidade é determinada culturalmente, seja numa unidade evolutiva seja numa multiplicidade relativista. Pela fisiologia, o humano é determinado corporalmente, seja numa unidade orgânica, seja numa multiplicidade de funções. E, pela psicologia, o humano é determinado espiritualmente, seja numa unidade comportamental seja numa

multiplicidade conflituosa. De qualquer modo, a história, culturalizada, corporalizada e espiritualizada, não é nada senão a determinação do outro, que, por sua vez, modernamente se torna violentamente cada vez mais o mesmo, mas a determinação não se cansa de criar cada vez mais *alternativas*, isto é, o outro, que se torna cada vez mais interno. Richard Weaver faz uma lúcida apresentação sobre este caráter cultural e espiritual:

Ninguém foi capaz de definir exatamente como uma cultura integra e homologa as ideias e ações de muitos homens durante um longo período de tempo, não mais do que como a consciência dá uma continuidade temática à vida de um indivíduo. Até onde se pode dizer, a consciência coletiva do grupo cria um modo de olhar para o mundo ou chega a algum suporte visual imaginativo. Ela "vê" o mundo metaforicamente de acordo com alguma necessidade sentida do grupo, e isso envolve uma ordenação que denota insatisfação com "as coisas como elas são". É claro que as culturas respondem às diferenças no que a natureza oferece, como o mar, ou um tipo de terreno, ou um clima quente ou frio, estes tendo o poder de iniciar reações imaginativas. Mas o homem encontra a parte dada do caminho e então prossegue com algo seu. Portanto, as culturas refletem diferentes regiões e vários tipos de dotação histórica. Mas o que é decisivo é a obra do espírito, que opera sempre positivamente por transfiguração e exclusão. É da essência da cultura sentir seu próprio imperativo e acreditar na singularidade de seu valor. Ao fazer isso, ela tem que rejeitar outras que são "objetivamente" tão boas quanto, mas, ainda, irrelevantes para ela.³⁷⁵

³⁷⁵ WEAVER, Richard. *Visions of order: the cultural crisis of our time*, pp. 10-1. No original: "No one has been able to define exactly how a culture integrates and homologizes the ideas and actions of many men over a long period of time any more than how the consciousness gives a thematic continuity to the life of an individual. As far as one can tell, the collective consciousness of the group creates a mode of looking at the world or arrives at some imaginative visual bearing. It 'sees' the world metaphorically according to some felt need of the group, and this entails an ordering which denotes dissatisfaction with 'things as they are'. Of course cultures do respond to differences in what nature has provided, such as the sea, or a kind

Neste sentido, a ideia de uma cultura ocidental que se globaliza somente pode *transfigurar* e *excluir* o que está em seu interior, principalmente quando as noções de cultura e de espírito, essencialmente aristocráticos, são colocados na lógica do processo de democratização. E no movimento de interiorização e criação de alternativa, o sujeito é colocado na posição de fazer escolhas *atrás do* e *sob* o sintoma, ao invés de poder tomar a decisão *adiante do* e *sobre* o problema. Cada vez mais sintomáticos, a cultura vai se tornando incessantemente uma mera expressão do *gosto* e o binômio corpo/espírito, uma mera expressão do *desejo*. A humanidade e o humano, então, passam a ser determinados pelo *gosto* e pelo *desejo*, para os quais qualquer contrariedade é vista como desumanidade. A necessidade da tomada de *consciência* é o que equivale à incessante interiorização e a necessidade de *luta* é o que equivale à incessante criação de alternativa. A política exteriorizada e violentamente interiorizada passa, sorrateiramente, a ter que não mais representar a cultura de um povo e expressar a sua necessidade corporal e sua vontade espiritual, como na modernidade revolucionária, mas representar o gosto e expressar o desejo de *cada* sujeito.

Assim, com esta problematização da história sintomática já é possível ter um alumbramento do que seja o sintoma da *representação biopolítica* e da paradoxal *democracia neoliberal*, pelo que ele comporta do problema. A consumação histórica do *animal rationale* se dá na transformação, no decorrer da modernidade, da cultura, como representação, e do corpo/espírito, como vontade, do povo, determinados pela razão, em gosto e desejo do sujeito, cuja determinação é dada por categorias aparentemente opostas à razão, isto é, a *sensação* e a *emoção*. Mas este movimento e esta mudança não seriam uma reviravolta desta história ocidental, mas a própria determinação desta

of terrain, or a hot or cold climate, these having the power to initiate imaginative reactions. But man meets the given part way, and then proceeds with something of his own. So cultures reflect different regions and varying kinds of historical endowment. But the decisive thing is the work of the spirit, which always operates positively by transfiguring and excluding. It is of the essence of culture to feel its own imperative and to believe in the uniqueness of its worth. In doing so, it has to reject others which are 'objectively' just as good, yet for it irrelevant."

história, de sua direção que em algum momento perdeu o sentido e perdeu o mundo. Neste movimento de interiorização e nesta mudança de criação do outro, a própria *consciência* em sua *luta* teve que determinar o seu outro, o *inconsciente*. E o inconsciente tanto é individual, como sugere a psicanálise freudiana, quanto é coletivo, como sugere o estruturalismo de Lévi-Strauss ou mesmo a psicologia analítica junguiana. Isto também demonstraria a razão de uma determinação antropológica, fisiológica e psicológica em direção a uma determinação do ser, isto é, em sua tomada sintomática pelo sujeito. A cultura (civilização) e o espírito experimentam, então, o *mal-estar* (*Unbehagen*), cuja essência constitui-se na perda de sua própria *autodeterminação*, há um outro dentro do mesmo que é determinante.

A história, entretanto, somente pode ser essencialmente compreendida na *homologia* do problema e não na *alternativa* do sintoma, está na decisão *adiante da e sobre a* indeterminação e não na escolha *atrás da e sob a* determinação. Mas o sintoma, por seu próprio modo de ser, não apenas impossibilita o problema pelo seu encobrimento, como privação, mas ocorre que somente ele mesmo carrega a possibilidade do problema, de seu desencobrimento, vez que é sempre o seu acabamento. No entanto, as perguntas a serem colocadas em vista da homologia não podem se prestar ao jugo do entendimento funcional, pois não se dirigem à resposta *procedimental*. A ciência histórica, como sintoma, é alienada da própria história, como problema, pois ela mesma participa como objeto no lançamento e somente se entende enquanto objeto, como a fala do lugar, e não como o lugar da fala. É preciso, então, ver o que a história, como determinação e indeterminação do Ocidente, tem por direção, enquanto topologia, e por sentido, enquanto logotopia.

3. Orientação

A parábola é curta e a história é longa. Mas somente se não for entendido que a história está na parábola. A questão e o jogo, o sentido e o mundo, podem ser

entendidos tanto sintomaticamente pela topologia, quanto problematicamente pela logotopia. Do mesmo modo que a autoridade e o poder e a essência e a existência. Na topologia, entretanto, sempre se é decidido de antemão pela não decisão e nesta fixação do lugar, como predeterminação, sempre se abrem as alternativas entre as quais se deve escolher como uma “questão” de vida ou morte. Como se aí houvesse realmente uma alternativa. O ocidente também pode ser entendido por estes modos e, assim, é determinada sua orientação, ou na *direção* da finalidade topológica ou no *sentido* do acabamento logotópico. Mas aqui não se trata de uma escolha entre alternativas, pois já no instante que a diferença é colocada e que a *cisão* surge diante do humano de onde ela nunca deixou de estar, pelo espanto da distância que tomou o mais próximo, aí já se vê que a questão pertence à decisão fundamental.

De um lado tem-se a apropriação da terra e, do outro, a apropriação do mundo. O genitivo confere a ambiguidade, de modo que, gramaticalmente, terra e mundo constituem tanto a parte subjetiva quanto a parte objetiva da oração, mas, na verdade, a terra é apropriada e o mundo apropria. A verdade técnica e a verdade mítica, o ambiente animal e o âmbito divino. Cada vez mais, no entanto, a verdade técnica exerce seu comando, o poder-agir incessante decide o destino humano, sem que com isso o humano possa decidir, mas apenas escolhe entre alternativas que são valoradas ou desvaloradas *de acordo* com sua utilidade e com sua funcionalidade. E quando se diz aqui *de acordo* é que o próprio coração e seu pulsar já não passam de uma mera utilidade e uma mera funcionalidade para a manutenção da vida orgânica, que, ademais, já não passa de um processo maquinal. Não à toa que também se fala em *vida útil* para certas máquinas e equipamentos. A vida é vista como funcionar e o funcionar como vida. A vida dos indivíduos, a vidas dos povos, a vida das culturas, a vida das sociedades. Não se fala a vida das políticas. Não se trata, no entanto, de desvalorizar a vida, pois assim se coloca no mesmo campo de batalha do valorizar a vida. A vida, como premissa lógica e metafísica, como critério da *verdade* e da *justiça*, é a própria privação da vida. A determinação do *animal rationale*, que afinal determinou

a valoração da vida, da sua produção e da sua reprodução, é ela mesma esquecida e, em seu oblívio, é tornada determinação absoluta.

A topologia do humano ocidental, por excelência, é a atualidade do sujeito, determinada pelo *animal rationale*, como *interpretação determinante* romana. Seu *tópos* é a *natura* e seu *lógos* a *ratio*. E pela *ratio*, a *natura* é medida, mensurada, calculada, dividida, enfim, *cultivada* e *cultuada*. E *natura* é dividida em dois lugares primordiais, a terra e o céu (*terra et caelum*), e estes são divididos em muitas partes, os lugares superiores do céu (*caeli loca supra*) pertencem aos deuses e os lugares inferiores da terra (*terrae loca infera*) pertencem aos humanos.³⁷⁶ Assim, não só a terra é cultivada para os humanos (*ager cultus*), mas o céu é cultuado pelos humanos (*deorum cultus*). E Céu e Terra, enquanto deuses, são como a alma e o corpo (*anima et corpus*).³⁷⁷ Juntos eles geram tudo, o Céu, quente e seco, concede a alma e a mente, e a Terra, fria e úmida, concede o corpo, mas também os retiram. “A separação entre a alma e o corpo é a partida (*exitus*), daí a destruição (*exitium*), assim como a entrada na unidade é o início (*initia*).”³⁷⁸ E o que nasce dessa força (*vi*) é dito vida (*vita*). Assim Varrão cita Lucílio: “A vida é vontade (*vis*), vês, a vontade a fazer tudo nos coage.”³⁷⁹ O Céu é *Saturnus*, pois é princípio e semeadura (*satus*) e a Terra é *Ops*, “porque nela tudo é trabalho (*opus*) e o trabalho necessário para continuar vivendo”.³⁸⁰ E a terra, seguindo as regiões do céu, é dividida em Europa e Ásia, o que, topologicamente, se conhece hoje como Ocidente e Oriente. *Ubi quidque consistit, locus*.³⁸¹ “Onde cada coisa consiste”, assim Varrão define o lugar. Consistir é manter-se

³⁷⁶ VARRO. *On the latin language*, pp. 14-6. No original: “*Loca natura(e) secundum antiquam divisionem prima duo, terra et caelum, deinde particulatim utriusque multa. Caeli dicuntur loca supra et ea deorum, terrae loca infera et ea hominum.*”

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 54. No original: “*Haec duo Caelum et Terra, quod anima et corpus.*”

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 58. No original: “*Animae et corporis discessus quod natis is exi(t)us inde exitium, ut cum in unum ineunt, initia.*”

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 58. No original: “*Vis est vita, vides, vis nos facere omnia cogit.*”

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 58. No original: “*Terra Ops, quod hic omne opus et hac opus ad vivendum (...)*”

³⁸¹ *Ibidem*, p. 14.

em pé, inabalável e estável, até mesmo estático. Daí *Consistorium*, a sala de reuniões do Imperador e depois do Papa. Como também no *Senaculum* o Senado ou os anciões (*seniores*) “consistem”, lugar que se chamava γερουσία (*gerousía*) entre os gregos.³⁸²

Mas em que, afinal, consiste o Ocidente? Em geral, quando se tenta responder esta pergunta, acaba-se por responder outra: o que consiste no ocidente? Assim que Philippe Nemo respondeu:

Procuro definir o ‘Ocidente’ não como um *povo*, mas sim como a *cultura* constituída sucessivamente por *vários povos*. Nessa história, envolveram-se homens de diferentes etnias que, voluntariamente, assumiram valores estranhos aos de seus grupos de origem: penso nos romanos que se helenizaram; nos gauleses vencidos que, de bom grado, aceitaram a latinidade (abandonando totalmente sua língua, no espaço de duas ou três gerações); nos europeus pagãos que se converteram em massa ao cristianismo; e, mais tarde, na própria Europa cristã que decidiu apropriar-se do direito romano e da ciência grega, reconhecendo esses passados como seu passado, como a fonte de suas normas, de seu imaginário e de sua identidade. Em cada oportunidade, esses grupos assumiram, portanto, retrospectivamente, uma filiação espiritual que não correspondia à de sua origem, seja ela biológica, seja étnica, acompanhando a livre escolha de seus dirigentes e pensadores.³⁸³

Cultura, valores e espírito. O ocidente pela topologia é visto como cultura, como civilização, entretanto, a própria topologia foi deslocada, é a atualidade do sujeito, cuja determinação é dada pelo gosto e pelo desejo. Aparentemente, Nemo percebeu tal

³⁸² *Ibidem*, p. 146. No original: “*Senaculum vocatum, ubi senatus aut ubi seniores consisterent, dictum γερουσία apud Graecos.*”

³⁸³ NEMO, Philippe. *O que é o Ocidente?*, p. 11.

deslocamento e seu esforço parece mais uma tentativa de recompor os valores a uma realidade mais abrangente ainda capaz de individuar os humanos por uma determinada generalidade, por uma forma, a cultura e o espírito do Ocidente. Entretanto, entre alternativas, o progresso não tem volta, e é sintomático que ele proponha, para esta *forma cultural comum*, uma *forma política comum*, uma *identidade objetiva* para uma *identidade subjetiva*, a União Ocidental. Pelo livro de Nemo é possível ver a determinação historiográfica da escola dos *Annales*, ainda que em boa medida também seja contrário a ela. Mas não poderia ser diferente, já que a historiografia assim determinada também seguiu o próprio movimento de internalização e criação de alternativa da história topológica. Em sua história singular totalizante, internalizou cada coisa e de cada coisa fez total. Assim, cada coisa total somente pode entrar em conflito com outra cada coisa total e, portanto, se tornam alternativas em luta.

Nemo procede por medida e cálculo. A história do ocidente, aqui entendida como uma história cultural, ou *morfogênese*, ocorre pela *apropriação* ao longo do tempo de “cinco acontecimentos essenciais”, que constituem, cada um, “uma solução de continuidade” ou um “salto evolutivo”³⁸⁴, quais sejam:

1. A invenção, pelos gregos, da Cidade, da liberdade sob a lei, da ciência e da escola.
2. A invenção, por Roma, do direito, da propriedade privada, da noção de ‘pessoa’ e do humanismo.
3. A revolução ética e escatológica da Bíblia: a caridade prevalece sobre a justiça, e o tempo linear, o tempo da História, é posto sob tensão escatológica.
4. A ‘Revolução Papal’, do século XI ao XIII, que preferiu utilizar a razão sob duas configurações – ciência grega e direito romano – para inscrever a ética e a escatologia bíblicas na História, realizando assim a primeira síntese verdadeira entre ‘Atenas’, ‘Roma’ e ‘Jerusalém’.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 10.

5. A promoção da democracia liberal consumada pelo que se convencionou designar como as grandes revoluções democráticas (Holanda, Inglaterra, Estados Unidos, França e, depois, sob diferentes formas, todos os outros países da Europa Ocidental). Como o pluralismo – nos três campos: ciência, política e economia – é mais eficaz do que uma ordem natural ou artificial, este último acontecimento conferiu ao Ocidente uma dinâmica de desenvolvimento sem precedentes, permitindo-lhe engendrar a modernidade.³⁸⁵

Pela topologia, um lugar se apropria da fala de outro lugar. Esta topologia não é *falsa*, ao contrário, é *verdadeira*, mas do modo próprio de determinar os resultados pelos efeitos no objeto, pela mensurabilidade do que *consiste*. Nemo, valendo-se expressamente das noções *annalistas* de *longa duração* e de *estrutura*, afirma que “a cultura ocidental só pode ser atribuída às sociedades que tenham passado por todos e cada um dos *cinco* acontecimentos”, mas, em seu *cálculo*, entram as sociedades próximas que passaram por alguns e as estrangeiras que não passaram por nenhum. Por esta visão, Nemo acaba por acatar a possibilidade inserida na tese do *choque de civilizações*, o que “confere ao livro de Samuel P. Huntington um toque de verdade”³⁸⁶, sendo que sua proposta seria, então, um *diálogo entre civilizações*, que, no entanto, deve ser diferente das “versões edulcoradas”. Desse modo, não poderia ocorrer na forma de *negociações políticas* e na *lógica da diplomacia*, pois, pelos acordos feitos por concessões, poderia se perder o “elemento de verdade” que há em cada cultura, enquanto que os frutos da relação diplomática “são infinitamente frágeis.”³⁸⁷ Por outro lado, para “conciliar unidade e diferenças” não se pode “aceitar as fórmulas atualmente em moda: o multiculturalismo ou a mestiçagem cultural.” Tampouco poderia “contar unicamente com o pragmatismo.” Este não seria capaz de criar “uma visão comum do

³⁸⁵ *Ibidem*, pp. 09-10.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 156.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 153.

mundo”, o multiculturalismo seria como um jogo em que cada um segue suas próprias regras e a mestiçagem cultural uma empobrecedora busca pelo “maior denominador comum”.³⁸⁸

O curioso é que Nemo não separa a democracia do liberalismo, ainda continua em defesa pela democracia liberal, com seu “valor universal da sociedade de direito e de mercado”, isto é, com seu lado pertinente às formas jurídico-institucionais e seu lado pertinente às fórmulas psio-socio-econômicas. Este “valor universal”, no entanto, é concebido justamente a partir da ideia de *vida*, no seu sentido mais básico, de sobrevivência, pois para garanti-la são condenados também os países não-ocidentais “a uma civilização técnica de origem ocidental e que consegue manter-se unicamente porque existe uma economia globalizada que funciona com instituições jurídicas, econômicas e monetárias internacionais”.³⁸⁹ Ora, as capacidades técnicas e as melhorias materiais não ocorrem sem um respectivo crescimento demográfico, faz parte do funcionar da verdade técnica, isso ocorreu tanto na revolução neolítica quanto na revolução industrial.

O absurdo aumento populacional do planeta a partir da metade do século XVIII não passou batido a Nemo que faz uma ousada afirmação, “correndo o risco de chocar algumas pessoas”: “os 5 bilhões de seres humanos suplementares, surgidos na Terra depois de 1750, são os filhos e as filhas do capitalismo – e, nesse sentido, os filhos e as filhas do Ocidente.”³⁹⁰ A noção romana de cultura, ainda que obliterada pelas camadas dos séculos, nunca deixará de se relacionar à terra, tampouco à valoração da vida, mesmo que sua relação seja feita de modo indigente, já que tão longe da terra as sociedades industriais se encontram. Assim a história vai se tornando cada vez mais uma unidade para a mesma humanidade, mas esta humanidade que se ocidentaliza, no desenvolvimento topológico do *animal rationale*, isto é, no movimento e na mudança

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 152.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 123.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 120.

de interiorização e criação de alternativa, foi paulatinamente abandonando seu fundamento. Do *lógos* para a *ratio*, do *sermo* para a lógica, da lógica para o método, do método para a logística e da logística para a cibernética. Da experiência comum da *pólis* ao experimento “singular” do sujeito.

Apesar de notar que “muros de incompreensão” se encontram “em toda a topologia cultural do mundo atual”³⁹¹ e ainda tentar determinar o perigo em uma possível inconciliação com um “fora”, o que Nemo não levou tanto em conta em sua medida foi justamente a mudança topológica do ocidente e, por isso, pode entender que os direitos humanos teriam rompido com a “velha lógica do puro poder”, mediante uma evolução não moral, mas intelectual, isto é, por uma razão de cálculo torna-se mais vantajoso “atribuir um preço mais elevado à ciência e ao desenvolvimento socioeconômico do que à pilhagem.” Daí concluir que “é menos por causa de seu caráter odioso do que de sua esterilidade que, no Ocidente moderno, Maquiavel e Hobbes começaram a ceder lugar a Kant e a Herbert Spencer.”³⁹² Ora, esta parece ser uma concessão ambivalente, pois quanto mais lugar se dá a Kant, mais ainda se cede a Hobbes, mas menos a Maquiavel. Também é bastante incomum a colocação de Spencer ao lado de Kant, ainda que o autor provavelmente tenha querido com isso sublinhar a ideia de progresso e evolução, porém o “evolucionismo social” de Spencer não tem uma relação tão clara com o progresso racional de Kant.

O que ocorre é que, ao tentar manter uma topologia cultural, como um gênero ocidental, e deixar os perigos para fora, Nemo não considerou propriamente os perigos da própria topologia ocidental para o Ocidente. Ele vê apenas o progresso da fala deste lugar chamado Ocidente, como desenvolvimento científico, técnico e socioeconômico. Mas fica claro que percebe a necessidade de uma forma política, uma identidade objetiva, vale dizer, uma instância representativa. Nesta topologia, quanto mais o

³⁹¹ *Ibidem*, p. 155.

³⁹² *Ibidem*, p. 122.

cosmopolitanismo kantiano avança, a deixar Hobbes para fora, mais o Leviatã é gestado internamente.

Francis Fukuyama tratou da mesma temática em seu famoso e controverso livro em que faz uma defesa da democracia liberal. Entretanto, leva muito mais em consideração a mudança topológica ocidental e levanta, assim, os perigos internos, tanto que coloca a democracia liberal diante dos dois gigantes que consolidaram tal mudança, Hegel (ou, melhor, Hegel-Kojève) e Nietzsche. Com o primeiro, e com sua interpretação kojéviana, Fukuyama coloca a democracia liberal diante da noção de *fim da história* e do seu motor primeiro, que seria, então, a *luta de vida e morte pelo reconhecimento*. Com o segundo, a democracia liberal se depara diante da noção dos *últimos homens*.

Pode-se ver em Hegel de que se trata esta luta:

Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade (se comprova); e se prova que a essência da consciência-de-si não é o *ser*, nem o modo *imediatamente* como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro *ser-para-si*. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais do que ele próprio.³⁹³

³⁹³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, pp. 145-6.

Já, em Nietzsche, acerca dos *últimos homens*: “Tem-se seu prazerzinho pelo dia e o seu prazerzinho pela noite; mas a gente reverencia a saúde. ‘Inventamos a felicidade’ – dizem os últimos homens e piscam.”³⁹⁴ Assim, para Fukuyama, o que se coloca, como também se colocava a Kojève, são os perigos internos que a própria democracia liberal acaba por engendrar para si, caso seja entendida com o estatuto de fim da história, no sentido de ser capaz de propiciar não só a satisfação material, mas o reconhecimento e o prestígio de cada consciência, cujos contemporâneos por excelência são os últimos homens. Entretanto, a própria condição de segurança e conforto, de paz e prosperidade, relegaria os humanos à condição de animal, pois, em Hegel, o “primeiro homem”, na abstração do tempo, seria aquele que, por diferença aos animais, travaria a luta sangrenta por puro prestígio. Ainda que o fundamento da diferença aqui, como nota Fukuyama, não seja de cunho estritamente racional, mas timótico, não se pode, mesmo assim, retirar a determinação de *animal rationale* do humano, pois, como visto, a luta e a irrazão também constituem a *ratio* enquanto imitação predatória e guerra.

“A democracia liberal poderia, a longo prazo, ser subvertida internamente seja por um excesso de *megalothymia* ou por um excesso de *isothymia* - isto é, o desejo fanático por igual reconhecimento.”³⁹⁵ Os termos utilizados aqui por Fukuyama advêm do grego θυμός (*thymós*) e está ligado à cólera e à ira, mas ele ainda liga à autoestima, a dar-se valor, à busca pela glória e por prestígio, mas também o impulso de dominar os outros, como *imperialismo*. Desse modo, ele cria as palavras *megalothymia* e *isothymia* para dizer, respectivamente a busca por ser reconhecido como superior e o desejo de ser reconhecido como igual a todos. Segundo Fukuyama, seriam os dois

³⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*, p. 19. No original: “Man hat sein Lustchen für den Tag und sein Lustchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit./ ‘Wir haben das Glück erfunden’ – sagen die letzten Menschen und blinzeln.”

³⁹⁵ FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*, p. 314. No original: “Liberal democracy could, in the long run, be subverted internally either by an excess of *megalothymia*, or by an excess of *isothymia*—that is, the fanatical desire for equal recognition.”

modos de desejo por reconhecimento pelos quais se pode entender a transição para a modernidade³⁹⁶ e, assim, ele reconhece essas categorias, ainda que não por estes nomes, em diversos autores, tais como Maquiavel, para quem o *thymós* teria que ser controlado pelo próprio *thymós* nas repúblicas mistas, em que a vontade de dominar do Príncipe e dos grandes se contraporía à vontade de independência do povo. Em Hobbes e em Locke, haveria uma tentativa de substituir o *thymós* por uma “combinação de desejo e razão.”³⁹⁷

Vale lembrar que, na teoria tripartite da alma (*psyché*) de Platão (*Rep*, IV, 436b – 442d), duas partes são radicadas neste sopro ardoroso (*thymós*), a saber, a parte concupiscente ou o desejo (*epithymetikon*) e a parte colérica ou o ímpeto (*thymoeidés*), sendo que esta, apesar de destituída da razão, deve auxiliar a parte “racional” (*logistikon*), a qual constitui a parte mínima da alma, na tentativa de controlar aquela que constitui a maior parte:

Logo, quando esses dois princípios forem educados como dissemos, e tiverem, de fato, aprendido o que lhes compete fazer, dirigirão a parte concupiscente que em todos nós ocupa a maior porção da alma e é por índole insaciável de riqueza. Terão de vigiá-la para que não venha a abusar dos denominados prazeres do corpo, tornando-se, com isso, cada vez maior e mais forte, e em lugar de exercer suas funções naturais, procure escravizar e governar os que não lhes estão naturalmente sujeitos, com o que acabará por destruir a vida.³⁹⁸

A parte colérica seria apropriada à classe guerreira, que tradicionalmente constituiu, no Ocidente, a aristocracia. Justamente contra esta classe é que o

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 182.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 185.

³⁹⁸ PLATÃO, *A República*, p. 389.

“liberalismo moderno declarou guerra.”³⁹⁹ Aqui também há uma razão econômica, de otimização, vez que a guerra é dispendiosa e sub-ótima, sendo assim, muito melhor “convencer o guerreiro aristocrata da vaidade de suas ambições e transformá-lo em um pacífico homem de negócios, cujas atividades de autoenriquecimento serviriam também para enriquecer aqueles a sua volta.”⁴⁰⁰ Dessa maneira, a modernização seria o resultado da supressão timótica em favor do desejo controlado pela razão, a vitória da burguesia sobre a aristocracia. Como se sabe, o livro ficou mais conhecido e, portanto, foi também mais criticado por colocar a democracia liberal como fim da história, o que tampouco ocorre como uma localização absoluta. No entanto, traz muitas análises originais que se perdem em críticas afobadas.

Em suas categorias de *megalothymia* e de *isothymia* é possível reconhecer aquelas determinações da historiografia atual, que, afinal, não deixam de ser as determinações da história atual, isto é, de sua privação, a saber, o fazer cultural de Nietzsche, que conduz à vontade de poder, e o fazer social de Marx, que conduz ao fim das classes sociais. Agora é possível ver melhor de que forma essas duas determinações podem se ligar no *chão da terra*. Apesar de ambos serem críticos ardorosos de Hegel, anti-Hegel, é daí que encontram sua direção, pois, como diz Heidegger, o lugar do *anti* é o mesmo daquele contra o que é *anti*. Ambos tiveram predecessores críticos de Hegel, em quem a princípio se sustentaram e contra os quais também depois se voltaram, Feuerbach, no caso de Marx, e Schopenhauer, no caso de Nietzsche. É precisamente na fórmula da dialética do senhor (*Herr*) e do servo (*Knecht*), o lugar onde a história principia e o lugar onde a história finda, porém o fim e o princípio aí não se tocam, mas se privam um ao outro. Para Marx, a história aí finda quando os últimos homens, os muitos, impõem o reconhecimento da igualdade de todos e, para Nietzsche, a história aí inicia quando os primeiros, os poucos, impõem o

³⁹⁹ FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*, p. 186.

⁴⁰⁰ *Ibidem*. No original: “Much better, then, to convince the aristocratic warrior of the vanity of his ambitions, and to transform him into a peaceful businessman, whose self-enriching activities would serve to enrich those around him as well.”

reconhecimento de sua superioridade. De qualquer forma, a história não findou nem cessou, mas encontra-se em privação no interior dos sujeitos. Então, a determinação última da história atual é este primeiro movimento da *consciência de si* hegeliana na direção do Outro, para o asseguramento de sua autocerteza, em que a *vida* mesma é o experimento (*Erproben*) último e por isso deve ser colocada à prova, a dádiva precisa ser comprovada pelo *gosto* e *pelo* desejo da terra no autossacrifício pelo reconhecimento. A prova da vida somente pode ser a morte. O sacrifício é a própria dádiva, o humano para *experimentar* sua humanidade concede a própria vida à *prova*.

Pode-se ver como Nietzsche se reporta em relação aos servos:

Na época moderna, não é o homem sensível que tem necessidade de arte, mas é o escravo que determina as representações comuns, pois, segundo a sua natureza, ele não pode garantir a sua sobrevivência senão atribuindo nomes enganadores a todas as suas relações com o mundo. Fantasmas como a dignidade do homem e a dignidade do trabalho constituem os produtos indigentes da escravidão que se esconde de si mesma.⁴⁰¹

Em contrapartida, pode-se ver em Marx, como resposta sobre onde se encontraria a possibilidade positiva de emancipação alemã:

Resposta: Na formação de uma classe com *grilhões radicais*, uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, uma esfera que tenha um caráter universal por seus sofrimentos universais e não reivindique nenhum *direito especial* porque nenhuma *injustiça especial* é perpetrada contra ela, mas a *real injustiça*, que não possa mais invocar um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não seja uma oposição unilateral às

⁴⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre Direito*, p.55.

consequências, mas sim uma oposição total aos pressupostos do Estado alemão, uma esfera, finalmente, que não possa se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, portanto, sem emancipar todas as outras esferas da sociedade, que, em uma palavra, seja a *perda completa* da humanidade, e que, então, somente pela *recuperação completa do homem* possa ganhar a si mesma. Essa dissolução da sociedade, como estamento especial, é o *proletariado*.⁴⁰²

Ambos, no entanto, tinham um inimigo comum, a vida burguesa segura e confortável, que, inobstante, não seria propriamente vida pois alienada de seu fazer social, o trabalho (*Arbeit*), por um lado, e destituída de seu fazer cultural, o feito (*That*), por outro. Em um e em outro, o humano somente se realiza na prova da vida, em luta pelo reconhecimento seja, em um caso, de igualdade seja, em outro, de superioridade. De qualquer maneira, o ser do humano não é pensado, mas de antemão completamente tomada pela existência na forma da vida, pois tanto a essência quanto a existência são pensadas de maneira topológica. Assim, a determinação da história do *animal rationale* chega à sua sintomatização completa na atualidade do sujeito em seu processo vital. Se para Fukuyama os riscos da democracia liberal se encontravam ou

⁴⁰² MARX, Karl. *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie – Eintellung*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Gesammelte Werke*, p. 27. No original: "Antwort: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besonderes Recht* in Anspruch nimmt, weil klein *besonderes Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechtin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen ubrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle ubrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als besonderer Stand ist das *Proletariat*."

no excesso de *megalothymia* ou no excesso de *isothymia*, o que ocorre na atualidade é um excesso simultâneo das duas categorias, com a junção e ampliação da sociedade democrática e da cultura aristocrática. A diversidade é valorada, mas não se pode ser diferente, afinal quantas vezes se escuta “ninguém é melhor do que ninguém”. Ninguém é a forma própria do total e do vazio. O trabalho ganha *dignidade* e o feito ganha *mérito*, mas isso na vida dentro da vida do sujeito. A fagocitose do sujeito é absoluta e ele tem seus valores sociais que o iguala e seus valores culturais que o diferencia, o comum e o próprio, que já haviam se transformado em social e cultural. Agora um e outro são unidos na atualidade do sujeito imerso no processo de sua vida, que, então, ganha a sua própria topologia, a fala do seu lugar. Combinam-se, então, a *humildade* e a *soberba*, a terra e o céu, que *animam* o sujeito, que assim pode bradar: “Eu sou igual a todos, mas ninguém é melhor do que eu”.

O mundo se torna o próprio sujeito e o sentido a sua própria certeza. Isto quer dizer a completa privação do mundo e do sentido. Dessa forma, talvez se possa compreender melhor os atuais conflitos ocidentais, mesmo topologicamente, pelo movimento e pela mudança de interiorização e criação de alternativa. É possível entender a modernização, tal como Nemo e Fukuyama, como o desenvolvimento fraterno do capitalismo e da democracia, enquanto democracia liberal, ainda mantida em sua integridade, porém, em algum momento deste progresso, irrompeu um impulso fraticida. Talvez por uma radicalização timótica da irmandade, a soberania da igualdade e da dignidade e a soberania da liberdade e do mérito. Para Nemo, a modernização consiste em um desenvolvimento técnico e socioeconômico e “a sobrevivência da população mundial não poderia ser garantida sem uma modernização que implique certo grau de ocidentalização”.⁴⁰³ Para Fukuyama a modernização consiste na “vitória gradual da parte desejante da alma, guiada pela razão, sobre a parte timótica da alma, realizadas em incontáveis países ao redor do mundo.”⁴⁰⁴

⁴⁰³ NEMO, Philippe. *O que é o Ocidente?*, p. 151.

⁴⁰⁴ FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*, p. 185. No original: “The ‘modernization’ process described by contemporary social science can be understood as the gradual victory of the

Modernização, portanto, seria *racionalização técnica dos desejos socioeconômicos*, o que de certa maneira também definiria a democracia liberal e, topologicamente, o próprio Ocidente.

Na teoria da alma de Platão, em que o *lógos* aí também já se diz *logistikón*, este deve ser educado juntamente com a parte timótica e controlá-la, para, enfim, controlarem a parte desejante, que, em caso contrário, pode destruir a vida. Ora, para Fukuyama a democracia liberal seria a forma que melhor equilibraria estas três partes, entretanto, o próprio movimento que ele descreve de modernização levou a parte timótica para a racionalidade, para o *business*, mas este acabou por ser levado, também, para toda a parte desejante, é o que professa o neoliberalismo como a *nova razão do mundo*. Assim ocorre uma unidade anímica deveras confusa, mas que, se compreendida a partir da determinação do *animal rationale* e da história das transformações da verdade, tem bastante “lógica”, mas não tem *lógos*. Isto quer dizer que não há aí uma separação das funções, a racionalidade e a animalidade se encontram no mesmo *funcionar*, mas também a maquinalidade, que a elas veio de encontro como determinação lógica. Quando se vê o sintoma apenas pelo sintoma não é possível entender o lançamento, pois se está decaindo junto com tudo que decai junto, a verdade técnica, primordial, não aparece em sua primordialidade, pois no sintoma parece simplesmente o apogeu do progresso, é mitificada em tecnologia e sempre atualizada no poder-agir incessante.

No entanto, o corporativismo com suas adulações e suas garantias mútuas, por um lado, e as tribos com suas identidades e seu senso de pertencimento, por outro, são sintomas que mostram modos de organização primordiais ligados à racionalidade da sobrevivência em grupo, do funcionar para a vida. Nem um nem outro tem a fala da amizade (*philia*), o verdadeiro âmbito da comunidade humana. Quando a verdade técnica é mitificada tem-se de fato um mito, mas que é pura técnica, mas quando a

desiring part of the soul, guided by reason, over the soul's thymotic part, played out in countless countries around the world.

verdade mítica é tecnicizada tem-se de fato uma técnica, mas que em nada é mito, mas tão somente *ilusão*, colocado no jogo (*in ludere*).

Por isso que na topologia, o lugar dos lugares é a cibernética, a racionalidade total que guarda e dirige toda a entropia irracional e tímótica. O Ocidente, topologicamente, então, parece estar orientado para duas direções, que, afinal, parece não se tratar realmente de alternativas. Mas é o modo próprio da topologia, de seu movimento e de sua mudança, da interiorização e da criação de alternativas. A primeira é o governo (κυβερνήτης – *kubernētēs*) totalmente tecnicizado, a linguagem do *animal* e da *máquina*, enquanto comunicação e fonte de informação, sob total controle, onde não há realmente uma dimensão política, onde o funcionar mais basilar regula o próprio funcionar, o experimento total da vida, o *imperium* absoluto do funcionar ótimo, da máquina. Para esta direção, basta ver a motivação do próprio criador da cibernética, Norbert Wiener:

Decidimos chamar todo o campo da teoria do controle e da comunicação, seja na máquina ou no animal, pelo nome de Cibernética, que formamos do grego κυβερνήτης ou timoneiro. Ao escolher este termo, desejamos reconhecer que o primeiro artigo significativo sobre mecanismos de feedback é um artigo sobre governadores, que foi publicado por Clerk Maxwell em 1868, e que governador é derivado de uma corrupção latina de κυβερνήτης. Também desejamos nos referir ao fato de que os motores de direção de um navio são de fato uma das formas mais antigas e mais bem desenvolvidas de mecanismos de feedback.⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ WIENER, Norbert. *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*, p. 18. No original: "We have decided to call the entire field of control and communication theory, whether in the machine or in the animal, by the name Cybernetics, which we form from the Greek κυβερνήτης or steersman. In choosing this term, we wish to recognize that the first significant paper on feedback mechanisms is an article on governors, which was published by Clerk Maxwell in 1868, and that governor is derived from a Latin corruption of κυβερνήτης. We also wish to refer to the fact that the steering engines of a ship are indeed one of the earliest and best-developed forms of feedback mechanisms."

Ora, a ideia básica da cibernética é o *controle* da entropia mediante a mensuração e registro estatístico da própria vida, mas mediante o fluxo de comunicação e de informações por ela provido. Sistemáticamente, entretanto, a vida é vista como um *autômato* e, por essa razão, o processo vital e o processo maquinal, enquanto *mecanismos*, podem ser equiparados em suas medidas estatísticas, o cérebro e o computador, a sociedade e a rede de comunicação. A “quantidade de informação em um sistema é uma medida do seu grau de organização”, na mesma medida em que “a entropia de um sistema é uma medida do seu grau de desorganização”, de modo que “uma é simplesmente o negativo da outra.”⁴⁰⁶ Wiener ainda discute as concepções de autômato em Descartes, Spinoza e Leibniz, o que demonstra claramente o vínculo e a determinação da transformação da verdade na filosofia moderna em direção à ciência, em geral, e à cibernética, em especial. Heidegger a colocou como a ciência das ciências e como substituta da filosofia, que teria chegado ao seu fim.⁴⁰⁷ Por ela, o humano pode ser completamente mensurado, calculado e, enfim, comparado, tanto com outros animais como com as máquinas.

Assim, a medida comparativa para outros “mamíferos inferiores” encontra-se no nosso cérebro, cuja “espessura relativa da massa cinzenta é praticamente a mesma, mas está espalhada por um sistema muito mais complexo de giros e sulcos.”⁴⁰⁸ Por sua vez, quanto aos computadores, o sistema nervoso possui a mesma função “exigida para máquinas computadoras”, qual seja, a “memória, a capacidade de preservar os

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 17. No original: “Just as the amount of information in a system is a measure of its degree of organization, so the entropy of a system is a measure of its degree of disorganization; and the one is simply the negative of the other.”

⁴⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *Escritos políticos 1933-1966*, p. 235.

⁴⁰⁸ WIENER, Norbert. *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*, p. 210. No original: “If we compare the human brain with that of a lower mammal, we shall find that it is much more convoluted. The relative thickness of the gray matter is much the same, but it is spread over a far more involved system of gyri and sulci.”

resultados de operações passadas para uso no futuro.”⁴⁰⁹ Neste ramo da cibernética destinado as psicopatologias, aparece a *medida* da “psicanálise e outras psicoterapias similares”, que se tornam um instrumento da cibernética, na medida em que não se tem “nenhuma arma puramente farmacêutica ou cirúrgica para intervir diferencialmente na memória permanente.”⁴¹⁰ Dessa forma, somente essas terapias poderiam atingir certas informações que de outro modo se manteriam inacessíveis. Ademais, quanto à comparação com o computador, “o cérebro, em circunstâncias normais, não é o análogo completo da máquina de computação, mas sim o análogo de uma única execução em tal máquina.”⁴¹¹ Ao menos a cibernética, enquanto sintoma último do lançado adiante, como topologia da própria topologia (atualidade do sujeito), pode mostrar o que permaneceu oculto na transformação do *lógos* em *ratio* e, finalmente, em prova do experimento científico, da *alétheia* em *veritas* e, finalmente, em certeza estatística, isto é, a equiparação do animal, do humano e da máquina:

Pois a ideia de que a suposta criação de Deus do homem e dos animais, a geração de seres vivos de acordo com sua espécie e a possível reprodução de máquinas são todas parte da mesma ordem de fenômenos é emocionalmente perturbadora. Se é uma ofensa ao nosso próprio orgulho ser comparado a um macaco, agora já superamos isso; e é uma ofensa ainda maior ser comparado a uma máquina. A cada sugestão em sua própria

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 166. No original: “A very important function of the nervous system, and, as we have said, a function equally in demand for computing machines, is that of memory, the ability to preserve the results of past operations for use in the future.”

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 206. No original: “We do not seem to possess any purely pharmaceutical or surgical weapon for intervening differentially in the permanent memory. This is where psychoanalysis and other similar psychotherapeutic measures come in.”

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 167. No original: “Thus the brain, under normal circumstances, is not the complete analogue of the computing machine but rather the analogue of a single run on such a machine.”

época atribui-se algo da reprovação que se vinculava em épocas anteriores ao pecado da feitiçaria.⁴¹²

Evidente que não se trata de nenhuma acusação de feitiçaria, o que está em questão é a impossibilidade da razão científica no questionamento do ser. Pouco importa se o humano, em sua composição físico-química, no nível quântico, é criado pelo mesmo processo e, afinal, não difere quanto ao animal e à máquina, não é um julgamento moral ou religioso contra a ciência. O que importa é que enquanto o humano se ativer em medir e comparar o ente humano em relação a outros entes, jamais poderá se abrir, não à diferença ôntica entre ele e os outros entes, mas à diferença que tanto Heidegger fala, isto é, à *diferença ontológica* entre o ente e o ser, o lugar próprio do *lógos*, a logotopia.

Ainda resta ver, no entanto, o que a cibernética implica para a topologia política, em que o *lógos* também foi transformado em mero meio de comunicação. Uma noção importante para Wiener é a de *homeostasis*, “absolutamente essencial para a continuação da vida”.⁴¹³ O mecanismo homeostático é o regulador e o compensador de todo um sistema. “Em conexão com a quantidade efetiva de informações comuns, um dos fatos mais surpreendentes sobre o corpo político é sua extrema falta de processos homeostáticos eficientes.”⁴¹⁴ E é aqui que entra o papel da cibernética atual, tal como a

⁴¹² *Idem. God and Golem, Inc: a comment on certain points where cybernetics impinges on religion*, p. 47. No original: “For the idea that God’s supposed creation of man and the animals, the begetting of living beings according to their kind, and the possible reproduction of machines are all part of the same order of phenomena is emotionally disturbing. If it is an offense against our self-pride to be compared to an ape, we have now got pretty well over it; and it is as even greater offense to be compared to a machine. To each suggestion in its own age there attaches something of the reprobation that attached in earlier ages to the sin of sorcery.”

⁴¹³ *Idem, Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*, p. 156.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 220. No original: “In connection with the effective amount of communal information, one of the most surprising facts about the body politic is its extreme lack of efficient homeostatic processes.”

conhecemos ou, de modo geral, desconhecemos. O projeto dos fundadores do Vale do Silício, nas décadas de 1960 e 1970, em não tinha a ver com o que se vê nos dias atuais, pelo contrário, era criar um meio livre e integrador de comunicação, o que estava bastante conforme às ideias de Wiener, para quem o controle dos meios de comunicação era o fator anti-homeostático mais importante:

Assim, por todos os lados, temos uma tripla constrição dos meios de comunicação: a eliminação dos meios menos lucrativos em favor dos mais lucrativos; o fato de que esses meios estão nas mãos de uma classe muito limitada de homens ricos e, portanto, expressam naturalmente as opiniões dessa classe; e ainda o fato de que, como uma das principais vias para o poder político e pessoal, eles atraem acima de tudo aqueles que ambicionam tal poder. Esse sistema que mais do que todos os outros deveria contribuir para a homeostase social é jogado diretamente nas mãos daqueles que mais se preocupam com o jogo do poder e do dinheiro, que já vimos ser um dos principais elementos anti-homeostáticos na comunidade. Não é de se admirar, então, que as comunidades maiores, sujeitas a essa influência disruptiva, contenham muito menos informações disponíveis comunitariamente do que as comunidades menores, para não falar dos elementos humanos dos quais todas as comunidades são constituídas.⁴¹⁵

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 224. No original: “Thus on all sides we have a triple constriction of the means of communication: the elimination of the less profitable means in favor of the more profitable; the fact that these means are in the hands of the very limited class of wealthy men, and thus naturally express the opinions of that class; and the further fact that, as one of the chief avenues to political and personal power, they attract above all those ambitious for such power. That system which more than all others should contribute to social homeostasis is thrown directly into the hands of those most concerned in the game of power and money, which we have already seen to be one of the chief anti-homeostatic elements in the community. It is no wonder then that the larger communities, subject to this disruptive influence, contain far less communally available information than the smaller communities, to say nothing of the human elements of which all communities are built up.”

Aparentemente, as ideias de Marck Zuckerberg também eram plenas das melhores intenções. Entretanto, como diz Doug Hill no prefácio do livro de Wiener: “Certamente Mark Zuckerberg falhou em perceber que a ‘comunidade global’ de dois bilhões de usuários do Facebook produziria inevitavelmente inúmeras mensagens que eram contrárias à homeostase e, portanto, à comunidade genuína.”⁴¹⁶ De certa maneira, a cibernética não deixa de ter algo em comum com a criação do Estado moderno, caso se entenda que já em Hobbes, e mesmo antes, a autorização era feita também de forma “técnica”, pelo consentimento de cada um da multidão. Se admitir, com Hannah Pitkin⁴¹⁷, que a representação moderna tem seu fundamento em Hobbes, é possível entender melhor a cibernética em termos políticos, não antes, entretanto, de se entender as relações entre a verdade técnica e a verdade mítica, o problema e a parábola. Ora, é possível ver este senso homeostático da comunicação em Hobbes (*Speech*), “sem o que não haveria entre os homens, nem comunidade, nem sociedade, nem contrato, nem paz, não mais do que entre leões, ursos e lobos.”⁴¹⁸ Autoridade, em Hobbes é entendida a partir de *autoria*, que concede a própria autoridade, entendida como “o direito de praticar qualquer ato: e *feito por autoridade*, feito por comissão, ou licença daquele a quem o direito pertence.”⁴¹⁹ E a representação assim se dá:

Uma multidão de homens é feita *uma* pessoa, quando eles são por um homem, ou uma pessoa, representados; que então seja feita com o consentimento de cada um daquela multidão em particular. Pois é a *unidade* do representante, não a *unidade* do

⁴¹⁶ HILL, Doug. Foreword. In: WIENER, Norbert. *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*, p. XI.

⁴¹⁷ Cf. PITIKIN, Hannah. *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.

⁴¹⁸ HOBBS, Thomas. *Leviathan*, p. 20. No original: “But the most noble and profitable invention of all other, was that of SPEECH, consisting of names or appellations, and their connexion; whereby men register their thoughts; recall them when they are past; and also declare them one to another for mutual utility and conversation; without which, there had been amongst men, neither commonwealth, nor society, nor contract, nor peace, no more than amongst lions, bears, and wolves.”

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 107. No original: “So that by authority, is always understood a right of doing any act: and *done by authority*, done by commission, or licence from him whose right it is.”

representado, que faz a pessoa *una*. E é o representante que porta a pessoa, e apenas uma pessoa: e *unidade* não pode ser entendida em multidão.⁴²⁰

Logo no trecho anterior, Hobbes diz que Deus fora tornado pessoa, isto é, representado, por Moisés, por Jesus e pelo Espírito Santo. Ora, quando ele desloca a autoria de Deus para a multidão nada mais faz do que tecnicizar a verdade mítica em um procedimento de concessão de licença, ainda que meramente formal. Como já visto, o movimento de secularização brotou do interior da própria Igreja, com os escolásticos, o que provavelmente tornou possível os escritos de Maquiavel. Mas é provável que tenha sido Hobbes o primeiro a conceder a autoria à multidão, ou seja, a conceder o ato de autorização ao poder mais humilde, quer dizer, mais próximo da terra, do *húmus*. Assim, também, a autoridade, que em relação à autoria devia ser *humilior*, agora teria que estar acima, ser *Superbi*, isto é, soberana. A partir de então a autoridade é igualada à soberania, passa a uma pessoa que é, formalmente, a própria multidão. *Auctoritas autem partim divina est, partim humana*. Para Agostinho somente pode se chamar divina a autoridade que ensina “seu poder pelos feitos (*et factis potestatem suam*), sua clemência pela humildade (*et humilitate clementiam*) e sua natureza pela orientação (*et praeceptione naturam*)”.⁴²¹ Há uma grande inflexão aqui no caminho das ideias políticas, quando o poder da autoridade, que era autorizado por um poder celeste ou, então, ancestral/primordial, para autorizar e controlar o poder terreno, passa a ser autorizado pelo poder terreno para controlar a ele mesmo. A parte divina caiu por terra.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 109. No original: “A multitude of men, are made one person, when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the unity of the representer, not the unity of the represented, that maketh the person one. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and unity, cannot otherwise be understood in multitude.”

⁴²¹ SAINT AUGUSTINE. *On order (De ordine)*, p. 86.

De certa maneira, atualmente são as grandes corporações possuem este tipo de representação e autoridade. David Runciman também mostrou em seu livro esta relação aparentemente tão longínqua e improvável:

Olhe novamente para a imagem do Estado de Hobbes. Adequadamente atualizado, pode ser uma imagem do Facebook. Basta colocar a cabeça de Zuckerberg no topo. Ele não é nenhum imperador. Ele é o soberano de uma vasta máquina corporativa, cujas partes componentes são feitas a partir da entrada de um imenso número de seres humanos individuais. Essas pessoas fornecem ao Facebook seus poderes, mas eles próprios compartilham muito pouco desse poder. O que eles recebem em troca é a liberdade de fazer suas próprias coisas. Essa era a promessa do Estado de Hobbes também. Hobbes não ofereceu aos cidadãos controle sobre o monstro que eles criaram. O que ele lhes ofereceu em vez disso foi o controle sobre suas próprias vidas em troca de dar vida a uma criatura artificial que poderia sustentar sua existência compartilhada. Ele trocou-lhes a liberdade pessoal pelo controle político.⁴²²

A despeito de parecer, em Hobbes, menos um assunto de liberdade pessoal e mais de segurança pessoal, a análise de Runciman é bastante lúcida. Entretanto, há que se pontuar uma nova inversão que se dá nesta troca de Leviatãs, a saber, no

⁴²² RUNCIMAN, David. How democracy ends, l. 1724. No original: "Look again at Hobbe's picture of the state. Suitably updated, it could be a picture of Facebook. Just put Zuckerberg's head at the top. He is no emperor. He is the sovereign of a vast corporate machine, whose component parts are made from the input of huge numbers of individual human beings. These people provide Facebook with its powers, but they share very little of that power themselves. What they get in return is the freedom to do their own thing. That was the promise of Hobbe's state, too. Hobbes didn't offer the citizens control over the monster they had created. What he offered them instead was control over their own lives in exchange for giving life to an artificial creature that could underpin their shared existence. He traded them personal freedom for political control."

modelo de autoridade hobbesiana é a verdade mítica, principalmente, que é tecnicizada e, assim, cria-se a mitologia do povo, a qual ainda *consiste*. No modelo cibernético, porém, é a verdade técnica, principalmente, que é mitificada e, assim, cria-se a soberania da tecnologia. Se Hobbes é um dos principais nomes do movimento e da mudança da secularização, a cibernética é o principal nome do movimento e mudança da dessecularização. De modo algum um retorno em direção à verdade mítica, à palavra primordial, seu progresso continua na mesma direção, de modo que talvez fosse melhor chamar de metasecularização, em seu movimento e em sua mudança topológicos de interiorização e criação de alternativa. Seguindo aquelas falas de Marx e de Nietzsche, já havia findado o mundo do céu e o mundo verdadeiro, agora findaram-se o mundo da terra e o mundo aparente. E com eles a possibilidade da política, até mesmo aquela mais mesquinha que já era sua privação. Sem qualquer verdade mítica, o humano está fadado a toda sorte de tecnologia e de ilusões míticas, o jogo pelo jogo. *INCIPIT ZARATUSTRA!*

David Runciman também aponta para a segunda alternativa de orientação topológica do Ocidente, qual seja, o próprio Oriente, mais precisamente a China. Ele chama esta alternativa de autoritarismo pragmático:

O autoritarismo pragmático do século XXI representa uma alternativa real à democracia contemporânea. Ele oferece um tipo diferente de troca. O que preferimos: dignidade pessoal ou dignidade coletiva? Recompensas de curto prazo ou benefícios de longo prazo? Essas são questões sérias. Dito isso, a forma como a democracia moderna funciona atualmente torna difícil dizer se alguém está levando-as a sério.⁴²³

⁴²³ RUNCIMAN, David. How democracy ends, l. 2249. No original: "Pragmatic twenty-first century authoritarianism represents a real alternative to contemporary democracy. It offers a different sort of trade off. Which do we prefer: personal dignity or collective dignity? Short-term rewards or long-term benefits? These are serious questions. That said, the way modern democracy currently works makes it hard to tell whether anyone is taking them seriously."

Europa, a princesa fenícia, deseja voltar à Ásia, resta saber se o touro que a raptou irá permitir, talvez com o nome de Zeus não, mas, como Júpiter, é possível que ele mesmo já esteja por lá. Se o Ocidente for calculado topologicamente pelo processo de modernização, isto é, pela racionalização técnica sobre os desejos socioeconômicos, a China se torna, então, o modelo ocidental a ser seguido. Claro que a representação também somente pode ocorrer pelo modelo cibernético, com a diferença que lá o antigo Leviatã domou o novo. É curioso que os autores que tratam do Ocidente, como Nemo e Fukuyama, falem do desenvolvimento extraordinário de alguns países asiáticos, a princípio o Japão, mas atualmente a China, porém, pela topologia cultural, consideram que eles passam por um processo de ocidentalização, mas ainda são completamente alheios ao Ocidente. O Japão, claro, considera-se um processo desde o pós-guerra, mas a China somente agora estaria passando por esta ocidentalização. Mas isso decorre do fato de não considerarem a fase maoísta como ocidental, o que somente pode decorrer, outrossim, do fato de não considerarem o próprio Marx ocidental. Ora, o bolchevismo e o maoísmo foram os movimentos que realmente ocidentalizaram a Rússia e a China, haja vista que os russos e os chineses não tiveram muitas opções. Pode-se dizer da Rússia que já era bastante ocidentalizada, ao menos desde o czar Pedro I e a sua grandiosa São Petesburgo contruída do chão, nem se fale da francofilia dos Romanov e mesmo de seus grandes literatos, porém, estes registros ocidentais encontravam-se bem distante da enormidade da terra russa e da maioria de sua população.

Vale lembrar, no entanto, que o vislumbre desta orientação ocidental não é tão atual assim como se poderia pensar. Há mais de um século, Weber, quem poderia suspeitar, já acenava para esta direção, ainda que a sua expressão petrificação chinesa ("*chinesische*" *Versteinerung*) tenha um sentido metafórico para a consistência de uma sociedade rígida e mecânica, conforme seu julgamento. Não obstante, a carapaça serve muito bem, ainda mais quando ele se vale de Nietzsche:

Ninguém sabe ainda quem viverá no futuro naquela carapaça (de aço), e se no fim deste monstruoso desenvolvimento haverá profetas totalmente novos ou um poderoso renascimento de velhos pensamentos e ideais, *ou* então – se nenhuma das coisas – uma petrificação "chinesa" (mecanizada), disfarçada por um tipo convulsivo de autoestimação (Sich-wichtig-nehmen). Então, para os “últimos homens” deste desenvolvimento cultural, as palavras de fato poderiam se tornar verdade: “Especialistas sem espírito, gozadores sem coração, estes Nadas imaginam ter escalado os degraus da humanidade nunca antes alcançados.”⁴²⁴

Entretanto, Fukuyama já previa que o autoritarismo asiático, em uma nova forma “não seria o severo estado policial totalitário com o qual nos familiarizamos”, bem como a “tirania seria de deferência, a obediência voluntária das pessoas à autoridade superior e sua conformidade com um conjunto rígido de normas sociais.” Dessa forma, acreditava que dificilmente este sistema seria exportado “para outras culturas que não compartilhem a herança confucionista da Ásia”.⁴²⁵ Ainda assim, tal orientação parece se apresentar como uma forte alternativa na direção topológica ocidental, mesmo que em termos de representação não seja realmente uma alternativa.

⁴²⁴ WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus*, p. 172. No original: Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird, und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, *oder* aber – wenn keins von beiden – “chinesische” Versteinerung, durch eine Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die “letzten Menschen” dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: “Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz, dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.”

⁴²⁵ FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*, p. 243. No original: “A new Asian authoritarianism would most likely not be the harsh totalitarian police state with which we have become familiar. The tyranny would be one of deference, the willing obedience of people to higher authority and their conformity to a rigid set of social norms. It is doubtful whether such a political system would be exportable to other cultures that did not share Asia's Confucian heritage, any more than Islamic fundamentalism has been exportable to the non-Islamic parts of the world.”

Talvez, agora, tenha se chegado ao sintoma e em sua topologia mais fundamentalmente. Portanto, talvez seja possível compreender a determinação sintomática e topológica do vazio e do total na expressão representação biopolítica, em cujas alternativas o sujeito em sua atualidade se encontra. Outrossim, talvez seja até mesmo possível ao menos acenar para algo próximo à indeterminação problemática e logotópica da cisão e da decisão, em que o humano pode se abrir ao ser e, assim, ser livre para a verdade e ir de encontra à abertura da história.

Na tentativa de preencher a forma da representação com a matéria da democracia, é que se chega a entender esta como o *nomos* da Terra. Mas precisamente nisso reside sua natureza direcionada ao vazio. E, atualmente, as inflexões entre a *mitologia* hobbesiana e a *tecnologia* cibernética são testemunhas disso, pois a forma da *auctoritas*, do *sacerdotium*, não pode ser preenchida pela matéria da *potestas*, do *imperium*. O que resta é apenas o poder-agir incessante, a substituição incansável de toda a ação e de todo o pensamento humanos pelo outro, animal (inclusive o *rationale*) ou máquina, que passa, então a servir, até que toda a humanidade passe a servir. Entra-se determinantemente na privação histórica estabelecida na fórmula hegeliana da história, que serve tanto a Marx quanto a Nietzsche. Sendo, entretanto, que as explosões de *megalothymia* e *isothymia*, que ocorrem *de maneira* simultânea, se dão por uma *falsa humildade social* e uma *injusta soberba cultural*.

As contendas infantis entre a esquerda e a direita demonstram isso claramente, em que a esquerda, dignatária do pensamento racional, acusa a direita, dignatária da ação racional, de ser ignorante e estúpida, enquanto que, ao contrário, a direita acusa a esquerda de ser indolente e preguiçosa. Não obstante ambas sejam da mesma classe social e cultural expandida. E o campo de batalha para trocar golpes com suas *lingulas* (pontas de espada) é o não-chão da não-terra cibernética. Entretanto, este *jogo* impúbere, esta *ilusão*, enquanto se disfarça em sua autoestimação, poderá ser

fatal, pois aí a *questão* está completamente encoberta no autoasseguramento da atualidade do sujeito.

Por outro lado, é na tentativa de encobrir a matéria da biopolítica com a forma do neoliberalismo em que reside a direção ao total. A própria vida é totalizada. E a ambiguidade, que nela se faz presente, é resolvida na privação da vida em geral transformada em um mero valor, a mera representação e a mera vontade *encarapaçadas* na atualidade do sujeito. Não se trata mais dos totalitarismos analisados tão bem por Hannah Arendt, com uma liderança paradoxalmente descartável e mediados por uma burocracia partidária. Mas é a totalidade da atualidade do sujeito, em que a história, que antes já havia se tornado o sujeito, agora é apenas a história do sujeito, resumida à autoestimação do valor da sua própria vida. E, se alguma coisa aqui conseguiu ser trazida à luz, o sintomático termo biopolítica, enquanto matéria, não pode receber a forma do neoliberalismo, justamente porque não se pode atribuir a ele a totalização da vida como critério último de validade para a ação e para o pensamento, ao contrário, em vista do problema, parece que o neoliberalismo é apenas uma determinação lógica e sintomática. Como representar a vida total de cada sujeito singular senão na virtualidade dos cálculos, dos armazenamentos e dos dados cruzados da maquinaria? A história total topológica se torna os dados armazenados na máquina, dados de cada história contida na atualidade do sujeito. O progresso que não pode progredir, mas que também não pode conhecer o intervalo.

A topologia sociocultural do Ocidente colocou a democracia liberal no fim da história, mas o fim da história fez com que as duas categorias nela irmanadas se tornassem fraticidas, diante da perspectiva sintomática. Por isso, no movimento e na mudança da globalização (ocidentalização), na interiorização e na criação do outro, uma se apresenta como alternativa para a outra, como a luta do bem e do mal, dispersa nas consciências de si autoestimadas, humildes e soberbas. Se Hannah Arendt havia alertado a humanidade sobre a banalidade do mal, talvez seja preciso, na atualidade, alertar sobre a *excepcionalidade do bem*. Com toda o cálculo e toda a

mensurabilidade delegada às máquinas, ao humano restou apenas a sua desmedida, ao menos a esta classe sociocultural ampliada, que, no mais, ganhou sua própria topologia, a fala do seu lugar, que, entretanto, ao melhor modo do *animal rationale* kantiano, tem pretensões *imperativas* de validade universal. É uma topologia expansiva. A história topológica é esta imanentização do lugar e da fala, privada do próprio imanente, que não permite qualquer individuação, mas tão somente universalizações, isto é, não permite qualquer próprio a partir do comum. E o comum somente pode ser a arbitrariedade de um próprio, de modo que comum e próprio encontram-se, também, em privação. Por que soberba, se humilde? Por que humilde, se soberba?

Talvez o melhor registro da história sintomática e topológica seja aquele livro que não poderia se referir à outra coisa senão à Terra, da qual se diz o *nomos*. Mas é claro que em Carl Schmitt, o novo *nomos* da Terra de modo algum poderia ser a democracia. Primeiramente, é explicitada a inadequação da tradução de *nomos* por lei, “que deve ser evitada a todo custo”, ou mesmo por norma ou, ainda, por qualquer classificação regulatória e estatutária e seus contrapontos como usos e costumes. Sua análise mostra mesmo o movimento e a mudança topológicos, a *tomada de terra*, a *tomada de mar*, a *tomada de ar*. É a Terra medida. Mas pelo *némein* é *dividida e apascentada*. Para Heidegger, outrossim, νόμος é alocação/atribuição (*Zuweisung*), νέμειν (*Zuweisen*) é atribuir o lugar próprio, também como destinação, e isto somente pode ocorrer a partir da logotopia:

Somente enquanto o homem, ek-sistindo na verdade do ser, pertence a ele, pode vir do próprio ser a atribuição/alocação (*Zuweisung*) daquelas orientações, que devem se tornar lei e regra para o homem. Atribuir (*Zuweisen*) significa νέμειν em grego. O νόμος não é apenas lei, mas, mais originariamente, a atribuição que é encoberta na destinação do ser. Só isso é capaz de dispor o homem no ser. Somente tal disposição pode portar e vincular. De outro modo, toda lei permanece apenas o artifício da razão

humana. É mais essencial do que qualquer estabelecimento de regras que o homem se encontre na estadia (Aufenthalt) da verdade do ser. Somente esta estadia concede a experiência do estável (Haltbaren). O suporte (Halt) para todo comportamento (Verhalten) é concedido pela verdade do ser. “Suporte”, em nossa língua, significa “abrigo” (Hut). O ser é o abrigo que guarda (behütet) o homem em sua essência ek-sistente, de tal forma para sua verdade, que faz a morada da ek-sistência na fala/linguagem (Sprache). É por isso que a fala/linguagem é, de uma vez, a casa do ser e a morada da essência do homem. É apenas porque a fala/linguagem é a morada da essência do homem que as humanidades históricas e os homens podem não estar em casa em sua linguagem, de modo que ela se torna para eles a carapaça (Gehäuse) de suas maquinações.⁴²⁶

Tanto Weber como Heidegger utilizam o termo *Gehäuse*, que aqui foi traduzido por carapaça. Na famosa tradução de Talcott Parsons, o termo weberiano *Stahlhartes Gehäuse* tornou-se a gaiola de aço (*Iron Cage*). Em ambos, a palavra é aprisionada pela maquinação, pela verdade técnica. Schmitt entendeu, melhor do que todos os

⁴²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Brief über den “Humanismus”*. In: *Wegmarken*, pp. 360-1. No original: “Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zweisen heißt griechisch νέμειν. Der νόμος ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden. Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemächte menschlicher Vernunft. Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins. “Halt” bedeutet in unserer Sprache die “Hut”. Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaust. Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens. Nur weil die Sprache die Behausung des Wesens des Menschen ist, können die geschichtlichen Menschentümer und Menschen in ihrer Sprache nicht zu Hause sein, so daß sie ihnen zum Gehäuse ihrer Machenschaften wird.”

juristas, o fundamento da verdade técnica, e porque ela também só pode ser controlada pela palavra primordial que autoriza ou desautoriza o funcionar, o poder-agir incessante, que, principalmente, concede Mundo à Terra. Assim, pode-se reconhecer em sua obra a problematização do sintoma da mitologia hobbesiana e da ordem legal moderna:

Consideram razoável remeter toda a legalidade à constituição ou à vontade do Estado, concebido como pessoa. Quanto à questão ulterior sobre a origem dessa constituição ou sobre o surgimento do Estado, aceitam ambos – o surgimento de uma constituição e o surgimento de um Estado – como um mero dado, como um fato. Em tempos de uma segurança não problemática, tal perspectiva tem certo significado prático, especialmente considerando-se que a moderna legalidade é, acima de tudo, o modo de funcionamento da burocracia estatal, a qual não se interessa pelo direito de sua origem, mas apenas pela lei de seu funcionamento. A despeito disso, a teoria dos eventos constituintes e das formas de manifestação de um poder constituinte faz parte da discussão no âmbito da ciência jurídica. Existem muitos tipos de direito. Não existe apenas a legalidade estatal, mas também um direito pré, extra e interestatal.⁴²⁷

A verdade técnica que dominou o direito, como ciência jurídica, priva também toda a comunidade do entendimento de sua ordenação formal. A própria topologia é privada pelas suas próprias consequências. Por isso, autoestima-se ao proclamar o direito, a dignidade e a justiça, no entanto, não se sabe sobre o que se está falando. O curioso é que, na topologia, o gosto e o desejo foram sendo determinados e passaram a determinar, as categorias mais humildes, mais próximas da Terra, porém, a partir delas o sujeito acabou por se desterrar, pois se tornam também as categorias mais soberbas. Todo o valor normativo é por eles determinado, mas seu próprio fundamento,

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 82.

o mais humilde, é completamente desterrado. E toda a discussão sobre o direito de expressão e direito de opinião também é deslocada. A topologia, enfim, gira sobre seu próprio eixo, sem poder questionar o seu próprio estatuto. Tão próximo e tão distante, completamente tomada pela verdade técnica e iludida por sua mitologia. No prefácio para seu livro, Schmitt deixa bem clara sua preocupação:

Em nossos dias, a ordem do direito das gentes centradas na Europa, que vigorou até agora, está desmoronando. Com ela afunda o antigo *nomos* da Terra. Ele surgiu a partir do descobrimento, fabuloso e inesperado, de um Novo Mundo, um acontecimento histórico irrepetível. Uma nova ocorrência desse tipo em nossos dias só pode ser imaginada em paralelos fantásticos, se homens a caminho da Lua descobrissem um planeta até então desconhecido que pudesse ser livremente explorado e usado para o desafogo dos conflitos na Terra. A questão de um novo *nomos* da Terra não pode ser respondida com tais fantasias. Tampouco será solucionada por meio de novas invenções de caráter técnico-científico. O pensamento do homem precisa se dirigir novamente à ordem elementar de sua existência terrestre. Nós buscamos o reino de sentido da Terra. Eis o risco deste livro e o dever do nosso ofício.

Aos pacíficos foi prometido o reino da Terra. Somente a eles também se descortinará o pensamento de um novo *nomos* da Terra.⁴²⁸

O aviso não poderia ser mais claro. Nem a democracia, nem o neoliberalismo podem assumir o posto. No entanto, a representação cibernética, com a descoberta de todo um *novo mundo* virtual, parece assegurar momentaneamente algum desafogo dos conflitos da Terra. A própria humilhação dos humanos é vingada no lugar do seus lugares, o *verum* de sua *iustitia* pode ser agora todo jorrado com a soberba da

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 34.

vingança, com o direito de sua opinião e de sua expressão. A pergunta seria, então, até quando este *animal rationale* irá conseguir, em sua humilhação terrena, se satisfazer em sua soberba no mundo virtual. Não necessariamente os últimos serão os primeiros, mas pode ser que esta convulsiva exposição e ostentação de ilusões comece a lhe apetecer. O gosto e o desejo, em última instância, podem levar ao canibalismo autofágico, simplesmente pela insaciabilidade do experimento da vida, consumir toda a vida. Assim, a representação biopolítica não pode ser uma alternativa verdadeira, mesmo porque, topologicamente, a tomada de não-terra cibernética não depende mais das escolhas de ninguém e, com ela, a tomada de terra continua, além de sem *mythós* e sem *lógos*, também sem *nomos*, o fundamento topológico. Quando o humano e a dominação total da verdade técnica da vida expulsaram os deuses e os heróis do mundo, não só os expulsaram, mas expulsaram a possibilidade mais humana, a possibilidade do ser, que não é divino nem heróico, mas é a possibilidade do espaço e do tempo do divino, é o espaço e o tempo da *alethéia* e do *lógos*, é o lugar da fala, que já não se ouve, que já não se vê.

É preciso lembrar da história. Lembrar com Heidegger:

Os deuses são como θεάοντες (*Theáontes*), necessariamente ἱστορες (*hístores*). ἱστορία significa "trazer para a visão" (da raiz *Fid*; *videre*, *visio*), colocar na luz, na clareza. Portanto, é próprio ao ἱστορεῖν, realmente e antes de tudo, o raio de luz. Cf. Ésquilo, *Agamemnon*, 676, é dito de Menelau: εἰ γοῦν ἄκτις ἡλίου νιν ἱστορεῖ - se algum raio de sol ainda o tiver na visão, ou seja, faz ser visível, deixa-o estar na luz.⁴²⁹

⁴²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*, p. 165. No original: "Die Götter sind als θεάοντες notwendig ἱστορες. ἱστορία besagt "zu Gesicht bringen" (vom Stamm *Fid*; *videre*, *visio*), ins Licht stellen, in die Helle. Deshalb eignet das ἱστορεῖν eigentlich und zuerst dem Lichtstrahl. Vgl. Aischylos, *Agamemnon*, 676, ist von Menelaos gesagt: εἰ γοῦν ἄκτις ἡλίου νιν ἱστορεῖ - wenn noch irgendein Strahl der Sonne ihn erblickt, d.h. sichtbar sein, im Licht stehen läßt."

Ora, não se pode olvidar também que para Aristóteles (*Poet.* 1451b), o historiador (ἱστορικός) apenas se diferencia do poeta (ποιητής) por contar o que aconteceu, enquanto o poeta conta o que poderia ter acontecido.⁴³⁰ E a essência da poesia trágica encontra-se no mito, ainda que já aqui ele seja colocado no modo aristotélico de sistematizar e, assim, alguns traduzem tal palavra por enredo. O que importa é que não se decide na história pela economia calculista do que vale e do que não vale, na escolha de alternativas que se achou porque de antemão já estavam achadas. Não é pela topologia, que vê a história como uma apropriação das falas dos lugares e, dessa maneira, com suas medidas, não pode deixar ver o que se mostra, mas apenas vê o que já visava. Quer se concluir algum lugar pelo Ocidente, mas o lugar já havia concluído o Ocidente.

Para Aristóteles (*Phys*, IV, 209a, 31-6), deve haver um lugar que seja comum (κοινός) a todos os corpos, que também seja próprio (ἴδιος) e primeiro (πρώτω) a todos eles. E este lugar é o céu (οὐρανῶ), mas porque também se está na terra (γῆ) se está no céu. Mas como o lugar é o continente do corpo, o céu não está em lugar algum (*Phys*, IV, 212b, 05-22), ele próprio não pode ser determinado pelo lugar, diferente das demais coisas que estão no lugar por potência (κατὰ δύναμιν), quando homogêneas, e por ato (κατ' ἐνέργειαν), quando separadas e em contato, pois ele está em lugar por acidente (κατὰ συμβεβηκός), assim como a ψυχὴ (*psikhè*), e ele é a totalidade que não está contida, mas contém os corpos em movimento. Contém, imóvel, em círculo todo o movimento circular.⁴³¹ Mas esta imobilidade forma um anel móvel, é móvel em si, pela mobilidade dos lugares particulares que contém. Como Bergson diz, “esse anel se move mais por suas partes que por si e, por isso, mantido dentro de limites imóveis, como um rio em seu leito, mantém o mesmo lugar no decurso de sua revolução.”⁴³² E o movimento circular dos *topói* particulares ocorre mimeticamente pelo movimento

⁴³⁰ ARISTÓTELES. *Poética*, pp. 96-7.

⁴³¹ ARISTOTELIS. *Physica*, n.p.

⁴³² BERGSON, Henri. O que Aristóteles pensou sobre o lugar, pp. 148-9.

circular do céu. O lugar, então, é o recolhimento de tudo o que pertence entre si, é o comum e o próprio de todos os entes. Segundo Heidegger:

A essência do lugar (*Ort*) consiste em que mantenha recolhida, no respectivo local (*Wo*), a circunferência do que co-pertence, o que pertence a ele e é “nele”, o lugar. O lugar é a retenção originária do que co-pertence e, portanto, é principalmente uma multiplicidade através da qual os lugares relacionados uns aos outros pertencem, o que nomeamos de localidade (*Ortschaft*). Na extensão do domínio da localidade existem, portanto, caminhos, corredores e veredas. Um δαιμόνιος τόπος é uma “localidade extraordinária”. Isso agora diz: um local em cujos lugares e corredores o Extra-ordinário brilha especialmente e a essência do ser vige em um sentido eminente.⁴³³

Mas o lugar não se diz tão somente por espaço, mas mais essencialmente pelo tempo. “O ‘Tempo’ entendido de modo grego, κρόνος, corresponde em essência a τόπος, que traduzimos erroneamente por ‘espaço’.”⁴³⁴ Tempo e lugar dispõem os entes, em seu pertencimento e co-pertencimento, ao seu quando e ao seu onde, liberando-os e retomando-os em seu aparecimento e desaparecimento, constituem o comum e o próprio dos entes, cujo acesso privilegiado do humano não se faz pelos números e pelos cálculos. Mas o lugar, como céu, não é uma instância metafísica, mas é propriamente o mundo que se reporta à terra. Para os gregos havia uma simetria

⁴³³ HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*, pp. 169-170. No original: “Das Wesen des Ortes liegt darin, daß er als jeweiliges Wo den Umkreis dessen gesammelt hält, was zusammengehörig zu ihm und “an” ihn, den Ort, gehört. Der Ort ist das ursprünglich sammelnde Innehaben des Zusammengehörigen und ist deshalb meist ein Mannigfaltiges durch die Gehörigkeit aufeinander bezogener Orte, was wir eine Ortschaft nennen. In dem sich erstreckenden Bereich der Ortschaft sind daher Wege, Gänge und Pfade. Ein δαιμόνιος τόπος ist eine “ungeheure Ortschaft”. Das sagt jetzt: ein Wo, in dessen Plätze und Gänge das Un-geheure eigens hereinscheint und das Wesen des Seins in einem ausgezeichneten Sinne west.”

⁴³⁴ Ibidem, p.209. No original: “Die griechisch zu verstehende ‘Zeit’, der κρόνος, entspricht im Wesen dem τόπος, was wir falschlichemeise mit ‘Raum’ übersetzen.”

entre o inframundo e o supramundo, o subterrâneo e o sobreterrâneo, como mostra o clássico livro sobre os pré-socráticos de Kirk e Raven, a partir dos textos de Homero e Hesíodo: “O âmbito do Tártaro é, pois, ‘brônzeo’ (e, então, firme, inabalável) como o céu: a simetria reflete-se também na equidistância entre o céu e a superfície da terra, e a superfície desta e as suas fundações (...)”.⁴³⁵ São os lugares dos deuses e dos demônios, onde e quando surgem à superfície e se recolhem, onde e quando o extraordinário se mostra a partir do ordinário. É no mito que eles aparecem.

Desse modo, como logotopia, o Ocidente é o ocaso, é justamente quando, e não simplesmente onde, o humano precisa de seu abrigo, no por-do-sol, em que sua visão falha e ele carece, primeiro, de sua verdade técnica, precisa da sua caverna, do seu lugar e, depois, carece de sua verdade mítica, precisa da pintura na parede da caverna, do seu lugar que, então, realiza a abertura para o mundo. E seu lugar é sua morada e o que assim se faz próprio é estar no mundo, ser no mundo. E não há mundo sem os outros, sem a co-pertença. Ocidente também é morte, morrida e matada. *Non occides*, não matarás, assim Tertuliano traduz o mandamento.⁴³⁶ O humano somente poderá retomar o sentido e o mundo pelo próprio sentido e pelo próprio mundo, que lhe fala, e nesta fala silencia, que aparece, e neste aparecer se esconde. O humano no Ocidente se orienta, espera que a luz venha se mostrar e, assim, mostre também a escuridão. Apenas no próprio é que se pode encontrar o comum e apenas pelo comum é que se pode encontrar o próprio, a intimidade com o fim e sua orientação não de iluminar, mas de deixar ser iluminado. A orientação logotópica é o princípio, não o sempre novo que se apropria do que está à mão, mas o que se faz presente no todo que já sempre é apropriado pelo princípio. Aí o humano encontra também a *mímesis*, mas não dos outros entes, ele mimetiza o próprio ser, não como existência a partir da

⁴³⁵ KIRK, G. S.; RAVEN, J.E.. *The presocratic philosophers*, pp. 10-1. No original: “The circuit of Tartarus is thus ‘brazen’ (and so firm, unyielding) like the sky: the symmetry is reflected also in the equal distance between sky and earth’s surface, and earth’s surface and its foundations (...)”

⁴³⁶ TERTULLIAN. *De spectaculis*, p. 236.

essência da ideia. É onde ele pode homologar a questão e o jogo. Pode homologar, na caverna, a pintura e a parede.

Como Varrão (*DLL*, VII, 14) mostra, o termo grego *polus* (πόλος) significa o círculo do céu (*circum caeli*).⁴³⁷ De acordo com Heidegger, πόλις é o πόλος, a abóbada. É, então, “a essência do lugar”, é a “estadia histórica da humanidade grega”, que concede o lugar próprio aos viventes políticos que nela *circulam* de acordo com seu movimento, isto é, mimetizam, e, assim, a pólis possui uma “relação primordial com o ser dos entes”.⁴³⁸ Porém, a política assim é imbuída de um caráter trágico, pois como o lugar comum, o céu, não pode ser determinado por um lugar, a pólis não pode ser determinada por uma política. Neste sentido,

A πόλις é o lugar essencial do homem histórico, o onde, a que o homem pertence como ζῶον λόγον ἔχον, o onde, a partir do qual a vinculação é vinculada para ele e no qual ele é vinculado. A πόλις é o onde como e em que a vinculação se revela e se esconde, porque a πόλις é o meio pelo qual tem lugar o desencobrimento e o encobrimento da articulação, de modo que neste ter-lugar o homem histórico chega especialmente à sua essência e à sua inessência. É por isso que chamamos de πόλις, na qual o ser do homem em sua relação com os entes como um todo se reuniu, o lugar essencial do homem histórico. Cada πολιτικόν, todo “político” é sempre e apenas a consequência essencial do πόλις, isto é, da πολιτεία. A essência de πόλις, quer dizer, a πολιτεία, não é em si “politicamente” determinada ou mesmo apenas determinável. A πόλις é algo tão pouco “político” quanto o próprio espaço é algo espacial. A própria πόλις, no entanto, é apenas o pólo do πέλειν, o caminho pelo qual o ser dos entes, em seu encobrir e desencobrir, tem um onde no qual a história de uma raça humana permanece recolhida. Porque os gregos são o povo totalmente impolítico, e o são em essência, porque sua humanidade é primordial e

⁴³⁷ VARRO. *On the latin language*, p. 282. No original: “*polus Graecum, id significat circum caeli*”.

⁴³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*, pp. 132-133.

exclusivamente baseada a partir do próprio ser, isto é, determinada a partir da ἀλήθεια, portanto, somente os gregos poderiam e tiveram que chegar à fundação da πόλις, ao lugar, onde têm lugar a coleta e a guarda da ἀλήθεια.⁴³⁹

O que se traduziu por vinculação é o que Heidegger nomeou de *Fug* e que seria a versão alemã de δίκη, usualmente traduzida por justiça. Seria, então, um modo de encadeamento e integração dos entes, um modo de dispô-los na justeza, isto é, o modo de articular o próprio ao comum. Por isso, a *imitatio* do ente pelo ente pode levar à desarticulação da comunidade; e ser *justo* é mimetizar o ser. O problema da representação se coloca já na emergência da humanidade, está já nas pinturas rupestres, é a irrupção do *lógos* na *phýsis*, está no âmago da unidade múltipla e da multiplicidade una. Nem a constituição do legislador nem a criação do poeta podem daí fugir. A linguagem criadora/constituente deve ser capaz de poder recolher em si esta multiplicidade.

⁴³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*, pp. 141-2. No original: “Die πόλις ist die Wesensstätte des geschichtlichen Menschen, das Wo, wohin der Mensch als ζῶον λόγον ἔχον gehört, das Wo, von woher allein ihm zugefügt wird der Fug, in den er gefügt ist. Weil die πόλις das Wo ist, als welches und worin der Fug sich entbirgt und verbirgt, weil die πόλις die Weise ist, wie die Entbergung und Verbergung des Fugs statt-hat, so daß in diesem Statt-haben der geschichtliche Mensch zu seinem Wesen und Unwesen zumal kommt, deshalb nennen wir die πόλις, worin das Sein des Menschen in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen sich gesammelt hat, die Wesensstätte des geschichtlichen Menschen. Jedes πολιτικόν, alles “Politische” ist stets und erst die Wesensfolge der πόλις, und d. h. der πολιτεία. Das Wesen der πόλις, und d. h. die πολιτεία, ist nicht selbst ‘politisch’ bestimmt oder auch nur so bestimmbar. Die πόλις ist genausowenig etwas ‘Politisches’, wie der Raum selbst etwas Räumliches ist. Die πόλις selbst jedoch ist nur der Pol des πέλειν, die Weise, wie das Sein des Seienden in seinem Entbergen und Verbergen sich ein Wo verfügt, in dem die Geschichte eines Menschentums gesammelt bleibt. Weil die Griechen das schlechthin unpolitische Volk sind, das sie im Wesen sind, weil ihr Menschentum anfänglich und ausschließlich vom Sein selbst her, d. h. aus der ἀλήθεια bestimmt ist, deshalb konnten die Griechen allein und mußten gerade sie zur Gründung der πόλις kommen, zu Stätten, in denen die Sammlung und Verwahrung der ἀλήθεια statt-hat.”

O rapsodo Íon, neste homônimo, belo e pouco mencionado diálogo da juventude de Platão, é questionado por Sócrates se deve ser considerado técnico (*tekhnikos*) e, assim, injusto (*adikos*) ou divino (*theios*)⁴⁴⁰. Isto porque os poetas (*poietai*), louvados pelo rapsodo, seriam intérpretes (*hermenês*) e não criadores do poema, obra dos deuses (*theôn*), e, dessa forma, o rapsodo seria o intérprete dos intérpretes (*hermenéon hermenês*)⁴⁴¹. A despeito da forma irônica com que Sócrates dialoga com Íon, a separar a *tekhné* da *poiesis*, não se pode ignorar a importância desta tarefa hermenêutica, pois já se indica esta forma de interpretação enquanto a própria criação, como *representante* dela. Heidegger relacionou a hermenêutica com o nome do deus Hermes, o mensageiro dos deuses, definindo-a como “a exposição que dá notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem.”⁴⁴²

Ora, a criação, dessa maneira, não se trata de um ato único e monológico, mas sim, de uma articulação por elos, pois depende de uma compreensão profunda da mensagem, a fala do próprio depende da escuta originária do comum. Somente assim, o poeta pode ressoar a mensagem dos deuses e o rapsodo, a mensagem do poeta e, logo, dos deuses. Somente assim, eles podem representar, sendo e não sendo. Porém, há que considerar que a representação, em última instância, não ocorre essencialmente pelos entes humanos, o que passa e o que fica é o *lógos*, a fala, a única capaz de “representar” o ser.

A metáfora de Sócrates, a saber, a pedra magnética de Hércules, que atrai os anéis de ferro e lhes concede o mesmo poder de atrair outros anéis, é o que demonstra a força do que sintomaticamente se chama representação, mediante a construção de elos, que nas comunidades humanas é realizada pela linguagem. Como no diálogo de

⁴⁴⁰ *Op. cit.*, p. 59.

⁴⁴¹ *Ibidem*, pp. 38-41

⁴⁴² HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*, p. 96. Tal referência foi lembrada pelo Professor Cláudio Oliveira, tradutor do diálogo em questão, em sua introdução (p.18).

Platão, a técnica traz em si a desarticulação. Voegelin constatou que a condição da representação é a articulação:

(...) Quando a articulação se expande por toda a sociedade, também o representante se expandirá até que se alcance o limite determinado pela articulação política total da sociedade, até o último indivíduo, e pelo fato correspondente de que a sociedade se torna o representante de si mesma.⁴⁴³

Voegelin, ainda que de modo sintomático, também constatou os perigos da representação, quando da confusão entre uma representação elementar e uma existencial, vez que quando, no plano interno, “um representante não cumpre com sua tarefa existencial, a legalidade constitucional da sua posição não o salvará”, bem como, no plano externo:

A nossa própria política exterior foi um fator de agravamento da desordem internacional através do seu propósito, sincero mas ingênuo, de curar os males do mundo pela disseminação das instituições representativas, no sentido elementar, em áreas em que as condições existenciais necessárias ao seu funcionamento não se faziam presentes.⁴⁴⁴

Tal não passou despercebido pelo filólogo italiano Luciano Canfora:

Neste ponto há um retorno a Sócrates: a “política” como educação. A contraprova da justeza dessa intuição pode ser vista na difusão e no impetuoso – e à primeira vista inesperado – êxito dos atuais movimentos obscurantistas e antiigualitários, que

⁴⁴³ VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*, p. 41.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 46.

conquistam a maioria (e às vezes até mesmo chegam ao poder), mediante uma vasta, sutil e eficaz deseducação de massa, tornada possível nas sociedades ditas avançadas ou complexas pela força, hoje ilimitada, dos instrumentos de comunicação e de manipulação de mentes. (E nas sociedades sob a forte influência do obscurantismo arcaico de base religiosa, em movimentos até eleitoralmente irresistíveis, como por exemplo, a Frente Islâmica na atual Argélia.⁴⁴⁵

Pois bem, o problema, como a verdade técnica, agora se instaura pela quebra dos elos da articulação, um anel de ferro desmagnetizado irá desmagnetizar toda uma fileira. O elo vinculador, além de desencobrir o comum, é o responsável por desencobrir o próprio, desde que parta da justeza do seu fundamento. Quando destruído o elo, na obstrução do lugar da fala, toda a corrente é *desernegizada*, isto é, *desatualizada*, resta apenas a atualidade de cada anel de ferro e mesmo as condições existenciais, de que fala Voegelin, encontra-se em perigo pelo próprio progresso topológico. Desse modo, decai em um total sem mundo, mas em terra, e um vazio sem sentido, mas em direção.

Lacoue-Labarthe, apesar de toda negação do conceito de *mímesis* por parte de Heidegger, aponta para possibilidade de sua interpretação da arte constitua uma *mimetologia*. O filósofo francês explica que não se trataria do caso da *homoiosis* ou *adequatio*, isto é, de um modelo a partir da *idea*, tendo em vista, como horizonte, a *alétheia*, o que possuiria, assim, um caráter meramente ôntico, mas sim, uma concepção ontológica da *mímesis*, a se aproximar, desse modo, ao entendimento aristotélico, onde ocorre a separação entre a terra e o mundo, o que permite “fazer da arte aquilo de que a *phusis* (sic) precisa para aparecer como tal (...)”.⁴⁴⁶ Assim, segundo sua hipótese, a *mímesis* seria a essência da *alétheia*, ao contrário da *imitatio*

⁴⁴⁵ CANFORA, Luciano. *Crítica da Retórica Democrática*, p. 20.

⁴⁴⁶ LACOUÉ-LABARTHE, Phillippe. *Poética e Política*, pp. 154.

ôntica, constituiria, dessa forma, a própria diferença ontológica, que permite o ocultar e o desvelar. Permite o princípio e o fim, o Oriente e o Ocidente, em sua homologia, e não em sua alternativa.

Em Heráclito (*Fr.* 103): ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας⁴⁴⁷. O comum (ξυνὸν - *xynòs*) como princípio e fim (ἀρχὴ καὶ πέρας – *arkhè kai péras*) na circunferência (ἐπὶ κύκλου περιφερείας – *epí kýklos periphereías*). O fragmento é todo circular, está em constante circulação, suas partes circulam e fazem circular umas as outras, ele mesmo é uma homologia. Assim, comum, princípio/fim e circunferência se homologam. A circunferência não se absolve, ela é não é, por si, a circunferência, mas ela é, em si, a periferia do círculo (κύκλου περιφερείας), é solvida com o centro, no círculo. A circunferência, não obstante, pode ser tomada como a própria configuração do círculo, enquanto circulação. Tem-se aí a circulação no círculo, mas este também circula. Pois princípio e fim são comuns no enunciado, mas devem poder valer, também, ao enunciado. Assim, o círculo, como homologia de centro e circunferência, circula totalmente em sua totalidade e, dessa forma, configura-se em esfera. É o próprio lógos. Aquele pelo qual se homologa ser tudo um (ἐν πάντα εἶναί - *hèn pánta eînaî*)⁴⁴⁸ e que é ele mesmo o comum (ξυνοῦ - *xynoû*), ainda que a multidão (οἱ πολλοὶ - *oi polloi*) viva como se tendo um saber prático (φρόνησιν - *phrónesin*) próprio (ἰδίαν - *idían*).⁴⁴⁹ E é, assim, o comum de todos os *lógoi* particulares, dos que podem com ele homologar e dos que não podem ou não querem. Vale lembrar, para não se perder de vista o problema logotópico, que este comum (ξυνὸν) está intimamente ligado ao termo κοινός (*koinós*),⁴⁵⁰ que é a base da comunidade (κοινωνία – *koinōnía*) aristotélica.

⁴⁴⁷ HERAKLEITOS. *Apanta*, p. 125. Cf. ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 2017. Cf. HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 96. Fragmento 50.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 72. Fragmento 2: τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (*toû lógou dè xynoû zóousin oi polloi hōs idían ékhontes phrónesin*).

⁴⁵⁰ *Ibidem*. O fragmento 2 foi retirado da obra *Contra os Matemáticos* de Sexto Empírico (*Prós Mathematikoús* VII 133), em que assim explicita: ξυνός γὰρ ὁ κοινός – *xynós gàr ὁ koinós*, que quer dizer

Conforme é possível enunciar, estar no sintoma é estar na circunferência e, de modo algum, deixa de constituir o estar no círculo, pois, neste caso imagético, não se pode não estar. É preciso saber como se está. A preposição de lugar utilizada no fragmento (ἐπι) é justamente o prefixo de epílogo. Portanto, vê-se que o sobre não está desligado, não é *além*, mas é, precisamente, *em*. Sobre a circunferência (periferia do círculo). Porém, quando se absolve a circunferência do círculo, estar sobre a circunferência pode significar tanto estar dentro quanto fora do círculo. A totalização da circunferência corresponde justamente ao esvaziamento do círculo e, portanto, a totalização do sintoma corresponde ao esvaziamento do problema, sendo que, de modo algum, se encerra a circulação e a problematização. O *lógos* próprio que pode enunciar o *lógos* comum é aquele que sabe que estar sobre a circunferência é estar sobre o círculo, adiante da circunferência, de onde pode admirar, no intervalo e na pausa do silêncio, toda a circulação estática do *lógos*. Do contrário, está-se privado de sentido e de mundo. É preciso descobrir o fundamento no *lógos*.

basicamente - que o comum é comum, mas na fórmula de uma universalidade. Interessante que esta edição traz ao lado do grego antigo a tradução para o grego moderno. O termo aqui em questão é traduzido como *καθολικός* – *katholikós*, o que significa universal. Portanto, vê-se que tradicionalmente o comum contém uma noção de universalidade.

EPÍLOGO

(...)

a máquina do mundo se entreabriu
para quem de a romper já se esquivava
e só de o ter pensado se carpia.

Abriu-se majestosa e circunspecta,
sem emitir um som que fosse impuro
nem um clarão maior que o tolerável

pelas pupilas gastas na inspeção
contínua e dolorosa do deserto,
e pela mente exausta de mentar

toda uma realidade que transcende
a própria imagem sua debuxada
no rosto do mistério, nos abismos.

(...)

A máquina do mundo – Carlos Drummond de Andrade

Epílogo, esta *fala fim*, é preciso que aqui seja homologado, que recolha no mesmo o próprio prólogo, esta *fala princípio*. Desse modo, é que se pode *homologar* que este *epílogo* se coloca *sobre e adiante*. É o seu lugar o fim, de lá e de antes, e que esta *presença do instante* já seja sobre. Ele não se coloca sobre, ele *é sobre*. Enquanto *prólogo*, seu lugar também é o princípio, de aqui e de agora, e que este *instante da*

presença já seja *adiante*. Ele não se adianta, ele *é adiante*. Epílogo e prólogo, então, são na homologia. *Sobre* e *adiante* são o *mesmo*. São, portanto, homologados no mesmo *lugar*. Não se pode enganar, porém, na facilidade com que o *sobre* e o *adiante* podem ser deslocados para outro lugar, o *além*. Imagens em palavras e palavras em imagens, uma fórmula tão antiga, de matéria e forma *no mundo* e de matéria e forma *no sentido*, quanto antiga é a humanidade. Tão fácil que uma se desconecte da outra, de matéria repetida na forma da novidade ou de matéria nova na forma da repetição, sempre a criar um disjuntivo que demande o conectivo *ou* – aqui ou lá, neste ou naquele mundo, se revezam na primazia de um ou outro sentido. Portanto, não se trata de criar uma *alternativa*; mas uma *homologia*. Estar *sobre* e *adiante* não é estar *além*, mas é, precisamente, estar *em*. Neste *sentido*, é o *lugar* em que se está *no mundo*. Somente neste *lugar* é que se pode estar disposto *sobre o* e *adiante do* problema, ou seja, *no problema*. E daí é que se pode perguntar *no problema* e libertar a *questão* no sentido, e, assim, libertar o *jogo* no mundo, a partir de seu fundamento. Que cada coisa no mundo e cada palavra no sentido tem princípio e fim. Que é preciso saber *onde* e *quando* se coloca o princípio do princípio e o fim do fim. E na política não é diferente.

Portanto, que se finde do princípio, que se coloque, enfim, o sintoma no problema (πρόβλημα - *próblema*), etimologicamente, é aquilo que é lançado adiante, o que foi atirado à frente. Neste sentido, é prudente tomar, afinal, o acontecimento pelo qual os humanos são apropriados na atualidade, o que é lançado no princípio, para posteriormente poder se perguntar: *adiante a que?*

Como diz Heidegger, o “princípio (Anfang) é o que, na história essencial, advém por último.”⁴⁵¹ O acontecimento apropriativo (*Ereignis*), por um lado, é o lançado adiante, o problema, a verdade técnica, que ultrapassa na atualidade o humano, concluído em sua atualidade do sujeito e, assim, se distancia do que também é apropriante que, por outro lado, é o lançado ao redor, a parábola, a verdade mítica. Na

⁴⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*, p. 02. No original: “Der Anfang ist das, was in der wesenhaften Geschichte zuletzt kommt.”

atualidade do sujeito tudo lhe parece poder ser apropriado por si, em sua conclusão total e universalizante. O sujeito, com sua mitologia técnica, na certeza conclusiva de si, apropria-se de todo o processo vital e, desse modo, pode imitar a própria natureza, que vê enquanto geração e corrupção ininterruptas, e se gaba mesmo de poder superá-la com sua “cultura”. No movimento e na mudança topológicos, de interiorização e criação de alteridade, o humano se encontra na repetição incessante do ente, na *imitatio* predatória, a que Frontão se refere, da guerra e do canibalismo. A sociedade civil-burguesa, na valorização indiscriminada do desenvolvimento técnico-científico de otimização dos processos, somada ao horizonte das críticas imanentes de Marx, de uma sociedade igualitária, e de Nietzsche, de uma cultura superior, na valorização total da vida, tornou-se mesmo autofágica.

Assim, segundo a frase de Sloterdijk, segundo a qual “não pode ser desaprendida a mais antiga das artes, a de repetir o homem pelo homem”⁴⁵² A repetição do homem pelo homem acaba por ser a repetição do sintoma pelo sintoma, da topologia pela topologia, do ente pelo ente, de modo que a repetição repetida trouxe à atualidade irrepetível, à privação da própria repetição. Isto é, a atualidade do sujeito e seu experimento vital. Entretanto, também, a repetição do sintoma é sempre a continuação do problema e a repetição da topologia é sempre a continuação da logotopia, mas a continuação aparenta ser descontinuada pela privação. No entanto, é a própria privação que se manifesta, então, como a continuação. A topologia, a fala do lugar, portanto, continua incessantemente como se não houvesse a logotopia, o lugar da fala, mas é somente aí que pode haver qualquer topologia. A repetição do ente pelo ente, *imitatio*, é o esquecimento do ser e, na *pólis*, pode aparecer como a desvinculação e a desarticulação. O poder se repete incessantemente, enquanto se priva da autoridade. É a repetição do fim pelo fim até que o fim se finde por ter findado o princípio, o fundamento. E o fundamento é o abismo, o infundado, aquele que Gilgámesh viu e colocou-lhe limite ao próprio poder, o abismo de onde emerge a

⁴⁵² SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*, pp. 89-90.

autoria própria do ser e comum aos entes, a forma pela qual unicamente o humano pode ser autorizado. E sua autoridade é a única forma que pode colocá-lo adiante do e sobre o problema, no problema; e ao redor dele, pela parábola. Assim, de encontro à logotopia pode fundar sua própria topologia e se colocar no vão, no intervalo, entre o passado e o futuro, o que também significa se colocar no vão entre o animal e a máquina; e não nesta totalidade vazia da atualidade do sujeito determinada pela definição do *animal rationale*.

Se as análises formal e material, das formas jurídico-institucionais e das fórmulas psico-socio-econômicas, são capazes de mostrar muito bem o sintoma, ao serem concluídas pelo problema, acabam por sintomatizar ainda mais o problema. É mesmo curioso que na análise material, Hardt e Negri, Dardot e Lavall e Byung-Chul Han apresentem “soluções” de *contra-conduta*. Ao colocarem-se no antineoliberalismo, apenas mudam o vetor do sujeito que deve ser valorizado, entram na luta imanente do bem e do mal. Isto se dá, em boa medida, pela base teórica pelas quais buscam as saídas, isto é, Foucault e Deleuze, ou se quiser, Marx e Nietzsche, somada ainda ao psicologismo sofista. A transcendência da imanência se conjuga com a imanência da transcendência hegeliana, o absoluto nos assuntos humanos, mas apenas por uma dialética aparente. Não à toa que, afinal, os humanos tornam-se, em Deleuze e Guattari, *máquinas desejantes*, determinadas por seu *inconsciente maquínico*. Assim inicia seu Anti-Édipo:

Isso funciona em qualquer lugar, às vezes sem parar, às vezes descontínuo. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso é uma merda, isso fode. Que erro ter dito o isso. Eles são máquinas em toda a parte, nem um pouco metaforicamente: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Um órgão-máquina está conectado a uma fonte-máquina: um emite um fluxo, que o outro corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada a ele. A boca da anoréxica hesita entre uma máquina de comer, uma máquina anal, uma máquina falante, uma máquina de respirar (crise de asma). É assim que

são todos *bricoleurs*; cada um com suas próprias pequenas máquinas. Uma máquina-órgão para uma máquina-energia, sempre flui e corta. O presidente Schreber tem os raios do céu no cu. *Ânus solar*. E certifique-se de que funciona; O presidente Schreber sente algo, produz algo e pode teorizar sobre isso. Algo acontece: efeitos de máquina, não metáforas.⁴⁵³

Máquinas de trocar energias, sustentar a vida individual, alimento, e da espécie, libido, em um funcionar incessante, sem metáforas. Predar e copular, em termos biológicos, já que o humano se tornou meramente isso, a “máquina desejante”, é a troca de energia no mundo, um gasta energia para ganhar energia, energia que está na matéria, na *razão* de que deve ganhar mais e gastar menos. Predar é tão somente tirar energia de uma matéria para passar à outra. Manter o equilíbrio. Mas manter o equilíbrio não quer dizer uma estabilidade perene. Mais presa, mais predador; mais predador, menos presa; menos presa, menos predador; menos predador, mais presa. O *animal rationale* é o grande predador da Terra. E se colocarmos, conforme há muito tempo, a diferença na *ratio*, só há uma diferença em quantidade, não se preda melhor, mas tão somente se preda mais. A eficiência não diz melhora. E esta é simplesmente a evolução da técnica, uma verdade mais primordial, mas longe de ser própria. Entretanto, fizemos de uma mera diferença quantitativa uma propriedade e a imbuímos,

⁴⁵³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'anti-oedipe: capitalisme et schizophrénie*, p. 07. No original: “Ça fonctionne partout, tantôt sans arrêt, tantôt discontinu. Ça respire, ça chauffe, ça mange. Ça chie, ça baise. Quelle erreur d'avoir dit le ça. Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement: des machines de machines, avec leurs couplages, leurs connexions. Une machine-organe est branchée sur une machine-source: l'une émet un flux, que l'autre coupe. Le sein est une machine qui produit du lait, et la bouche, une machine couplée sur celle-là. La bouche de l'anorexique hésite entre une machine à manger, une machine anale, une machine à parler, une machine à respirer (crise d'asthme). C'est ainsi qu'on est tous bricoleurs; chacun ses petites machines. Une machine-organe pour une machine-énergie, toujours des flux et des coupures. Le président Schreber a les rayons du ciel dans le cul. Anus solaire. Et soyez sûrs que ça marche; le président Schreber sent quelque chose, produit quelque chose, et peut en faire la théorie. Quelque chose se produit: des effets de machine, et non des métaphores.”

ainda, com o caráter de qualidade. O *animal rationale* não tem como presa outro animal apenas, ele precisa preda os quatro elementos, o ar, água, a terra e o fogo. E na economia da energia, ganhar mais e gastar menos, ele precisa preda o próprio humano, o outro, até que a tecnologia possa substituí-lo. E faz um imenso circuito energético, gasta energia para ganhar energia.

No *ambiente* atual, desde o mais básico, a comida, ao intermediário, o refrigerador, à fonte, a grande usina de energia, hidrelétrica, nuclear etc. pode-se contar, ainda, aquilo que se aliena, como se pode ver em Marx, todo o dispêndio de energia do trabalho que está no dispêndio do corpo para toda a produção e manutenção deste circuito. Se por um lado a trivialidade de abrir a geladeira para ter a energia necessária para sobreviver obscurece toda a dimensão deste pequeno ato, por outro lado, a complexidade de decidir sobre todo o processo de geração desta energia obscurece o próprio sujeito trivial que abriu a geladeira. Isto é, na mesma medida em que o sujeito não se dá conta de todo o mecanismo que lhe fornece a energia necessária para existir, todo o mecanismo que fornece a energia para o sujeito existir também não se dá conta dele. O Humano perdeu-se na quantidade. O sujeito é o um absoluto e o processo o outro absoluto. E apesar do um ser o número da propriedade, aquele que define o ente, aqui não há nada de próprio, apenas o mesmo funcionamento, passível de classificação, divisão, categorização, mensuração, mas privado de sentido. Tampouco pode haver algo de comum, pois este se perde nas etapas do experimento, é assim, também, privado de mundo. Tarefa ingrata, tentar mostrar a não-metafísica pela metafísica, mostrar o não-ente pelo ente, o *lógos* pela *ratio*.

Por mais que a esquizoanálise queira se colocar contra a psicanálise freudiana, na liberação do desejo, pouco muda em essência, pois a base da determinação humana é a mesma, preda e copular, um mero funcionar. Não fugiu ao pensamento freudiano esta questão, que a partir de uma frase de Schiller, “segundo a qual ‘a fome e

o amor' sustentam a máquina do mundo"⁴⁵⁴, pode relacionar, sem metáfora, a primeira com a autopreservação e o segundo com a conservação da espécie, cuja antinomia o obrigou a distinguir a natureza dos instintos, concebendo a atuação, além do instinto de vida erótico, do instinto de morte ou destruição no que chama de *evolução cultural*, "designada, brevemente, como a luta vital da espécie humana".⁴⁵⁵

Entra-se em uma polarização de força progressiva nas noções de unidade e multiplicidade, que acabam por culminar também nas noções de natureza e cultura e, por fim, de civilização e barbárie, quando, numa estranha inversão, a cultura se torna a natureza e a barbárie a cultura. A unidade geralmente é relacionada à natureza, enquanto que a multiplicidade, à cultura. Entretanto, quando se insere um teor "político" na discussão, tanto a dicotomia quanto a solução parecem se anuviar. Por exemplo, caso se coloque em termos de barbárie e civilização, já não se pode estabelecer tão facilmente os pares, vez que barbárie se relaciona historicamente ao fictício "estado de natureza", e, contrariando a lógica tradicional, com à multiplicidade. Por outro lado, civilização possui, também historicamente, uma relação extremamente íntima e imediata com a cultura, porém, e também à revelia da lógica, não diz respeito à multiplicidade, mas converge com uma ideia de unidade, como que a supressão do caos, de onde emerge a noção de cosmopolitanismo. O sujeito é colocado, então, como elo desta imaginária dicotomia e empurrado à terra, na luta do bem e do mal, na qual toma partido pelo juízo do seu gosto e consome, assim, na insegurança de seus sentidos, a cartilha moralizante de uma alternativa ou de outra.

É compreensível, então, que Freud demonstre a construção da civilização enquanto uma "renúncia instintual" e a consequente pressuposição da "não satisfação (supressão, repressão, ou o quê mais?) de instintos poderosos".⁴⁵⁶ Ainda mais

⁴⁵⁴ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*, p. 84.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 91.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 60.

compreensível que se destaquem, dentre estes instintos, a sexualidade e a agressividade, haja vista a necessidade de ambos para assegurar a sobrevivência da espécie e do indivíduo, respectivamente. Aqui se apresenta o perigo não só da necessidade, mas também da vontade, representadas por instintos e desejos. Primeiro, a urgência de atender à necessidade e aos instintos primários: a demanda da natureza. Depois, atendida de forma razoavelmente satisfatória, ainda resta atender aos desígnios das vontades e dos desejos secundários: a demanda da cultura. Conforme visto, em Hannah Arendt, a superação, não só do medo, mas da necessidade representa a libertação para a liberdade e, no curso da Revolução Francesa, “a liberdade teve de se render à necessidade, à urgência do processo vital em si”.⁴⁵⁷ Ocorre que, dentro desta lógica, não sucedeu aos sujeitos libertos para a liberdade de buscarem a liberdade na ação pública, mas buscarem mais e mais liberdade de consumo, de escolha entre produtos, dentre os quais a própria política, pois a valoração irrestrita da vida leva o composto metafísico, corpo e alma, a uma insaciabilidade permanente. Daí também pode se ver a dicotomia que se uniu na atualidade do sujeito, em que o socioeconômico e o cultural tomam a política por inteiro, na demanda das necessidades sociais da vida, cujo teórico maior é Marx, e na demanda das vontades culturais para a vida, em que se fala com Nietzsche a vontade de poder.

Luuk van Middelaar mostrou em seu livro como a filosofia francesa do século XX, por meio da grande influência que teve nos cursos de Kojève sobre Hegel, teria assassinado a política, um *politicídio*. Em uma primeira fase, de 1945 a 1960, estaria o existencialismo marxista, cujos maiores expoentes seriam Sartre, Camus e Merleau-Ponty, sendo que se concede a este último um retorno à política. Deste momento, Raymond Aron é um dos maiores críticos, justamente pela ausência do político. E na segunda fase, de 1960 a 1975, o autor aponta o neonietzschianismo como marca da

⁴⁵⁷ ARENDT, Hannah. *On the revolution*, p. 54.

filosofia francesa, cujos principais autores seriam Foucault e Deleuze. Desse modo, ele faz uma crítica bastante interessante sobre este momento:

A pergunta é, entretanto, se essa luta neonietzschiana ainda tem algo a ver com *política*. Anteriormente constatamos diversas vezes que não é o caso. A guerra permanente não mais formava uma luta entre classes ou outros grupos, mas entre *indivíduos*. Para escapar do pensamento coletivista de seus predecessores neo-hegelianos, os neonietzschianos aclamaram a unicidade e a soberania irredutível do indivíduo – um indivíduo que, no intuito de satisfazer a predileção de seus colegas para descentralizar o homem à beira da morte, chegava mesmo a ser disfarçado de “máquina desejadora” ou “membro da resistência”. Deleuze e Foucault baniram toda a ideia de convívio social do seu pensar por considerá-lo homogeneizante e opressor do indivíduo. Assim, sua filosofia política definiu à condição de um *robinsonade*, que não podia oferecer muita substância para a análises político-teóricas e que em termos práticos levou a um tipo de anarquismo agressivo, pseudoengajado e niilista. Da “guerra de todos contra todos” que os nietzschianos viam, com Hobbes, no mundo, restou apenas uma “guerra de um contra todos” nos seus escritos. Um homúnculo altivo que resiste com unhas e dentes ao poder das massas, isso foi, em uma única imagem, o que sobrou a Nietzsche da dialética do senhor e o servo de Hegel. E isso também era, em uma única imagem, a filosofia política do neonietzschianismo francês.⁴⁵⁸

Não seria o caso de imputar o problema todo a Foucault ou a Deleuze, mas em suas teorias sintomáticas, sintomatizaram ainda mais o problema. E ao invés de concluir o problema, foram também por ele concluídos. Ao colocarem-se sempre no lugar do *contra*, do *anti*, poder e contrapoder, saber e contra-saber, sem dúvida fazem

⁴⁵⁸ MIDDELAAR, Luuk van. *Politicídio*, pp. 153-4.

uma magnífica crítica do poder-agir incessante, mas mantêm-se na sua própria dimensão e, no criar incessante de alternativas, somente expandem o poder-agir incessantemente. E para o jogo não se coloca o fundamento em questão, tudo se torna luta e relação de poder, o que na ação a política acabou por se tornar mesmo na modernidade, mas no pensamento não se poderia deixar entrar na mesma lógica, ainda que, como visto, foi o próprio pensamento que a criou. Em uma entrevista em 1975, Foucault mostra claramente seu modo próprio de ver o mundo: “Parece que a Ponte Royal às sete horas da noite, em setembro, quando há um pouco de bruma, é extraordinária. Eu não vejo absolutamente isso: luto com os engarrafamentos, com os carros, sempre a relação de forças.”⁴⁵⁹ É estranho que, na busca da liberação dos desejos, na satisfação do gosto e do gozo, um dos autores preferidos do novo estrato sociocultural seja justamente aquele que diz ter “uma incapacidade profunda de ter prazer.”⁴⁶⁰ A questão da liberdade, após a libertação da necessidade, não se tornou a liberdade política e comum, mas a exacerbação da liberdade privada e “própria” do sujeito, sua topologia autoassegurada, seja na dor do servo seja no gozo do senhor.

Por esta noção formular da luta e da consciência, conjugada às noções de cultura e barbárie e à busca da justiça e da correção, é possível vislumbrar o âmago do paradoxo, sendo que se torna possível, até, a constituição de uma barbárie civilizada, que, a despeito da possibilidade de subjugar a liberdade, não admite a desigualdade, representada pela fome, e de uma civilização bárbara, que, sob a mesma pena, também não admite a desigualdade, representada pelo sexo, no sentido freudiano de uma exigência de uniformidade da vida sexual:

A exigência, expressa em tais proibições, de uma vida sexual uniforme para todos, ignora as desigualdades na constituição sexual inata e adquirida dos seres humanos, priva um número

⁴⁵⁹ FOUCAULT, Michel. *Com o que sonham os filósofos?* In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento* (Ditos e escritos II), p. 297.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

considerável deles do prazer sexual e se torna, assim, a fonte de grave injustiça.⁴⁶¹

No entanto, o problema para a política se manifesta no fim do próprio mito, no qual a psicanálise freudiana e a antropologia de Lévi-Strauss deram um golpe fatal, aprisionando-o em *complexos* e *estruturas* internas do sujeito, individual ou coletivo, tornando-o, então o objeto de suas ciências. O ente humano passa a ser mensurado e comparado, a fim de saber o seu funcionamento e buscar a sua correção onde possa haver algo que se julgue como uma falha. Como mostra Heidegger, a barbárie não é o contrário da cultura, sendo que nessas alternativas o que se perde é o essencial, coloca-se a escolha meramente entre um poder-agir e outro poder-agir, ambos incessantes e a história continua fechada na atualidade do sujeito:

Os gregos distinguem-se eles mesmos em relação aos outros povos e os chamam de βάρβαροι, aqueles que têm uma espécie estranha de linguagem que não é nem μύθος, nem λόγος, nem έπος. Pois para os gregos, o oposto a “barbarismo” não é “cultura”, mas o morar no seio do μύθος e do λόγος. “Cultura” só existe a partir do início do período moderno; iniciou no momento em que veritas se tornou certitudo, quando o homem colocou-se por si mesmo e criou a si mesmo, pela sua própria “cultivação”, cultura, e, pelo seu próprio “trabalho criativo”, tornou-se um criador, isto é, um gênio. Os gregos não conhecem nem algo como “cultura”, nem algo como “gênio”. Assim, é curioso que, também, ainda hoje, os melhores filólogos clássicos façam divagações sobre a “cultura genial” dos gregos. Do ponto de partida dos gregos, o que é chamado de “cultura” no período moderno é uma organização do “mundo espiritual” produzido pelo poder próprio do homem. “Cultura” é o mesmo, essencialmente falando, que tecnologia moderna; ambas são, num sentido

⁴⁶¹ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*, pp. 68-9.

estritamente grego, não míticas. Pensado de modo grego, “cultura” e “tecnologia” são formas de barbarismo, não menos do que é “natureza” em Rousseau.⁴⁶²

Desse modo, fica claro que resta somente a vida internamente humilde e soberba e a luta de poder entre as atualidades totais dos sujeitos. Resta a esta biopolítica bárbara poucas alternativas de representação, pelas quais o sujeito terá que escolher entre as formas de sua sujeição. Por outro lado, a tentativa mitológica de trazer a democracia enquanto matéria da representação já não é suficiente, justamente pela condição dos *muitos*. É curioso como David Van Reybrouck, inicia seu livro *Contra as Eleições*: “Há algo estranho com a democracia: todos parecem desejá-la, mas ninguém acredita mais nela.” Sim, algo está corrompido no estado da Dinamarca. Não é possível dizer se esta analogia shakespeareana foi intencional ou não, mas que ela vem bastante a calhar é inegável. Por um lado, ela mitiga a corrupção em favor de um estranhamento, porém, por outro, exacerba o estado da Dinamarca em favor de uma suposta condição mundial, a democracia.

É possível que a modernidade esteja mais próxima da expressão e da impressão de Marcellus, compartilhadas com Horatio. Pois, ainda que o fantasma do

⁴⁶² HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*, pp. 103-4. No original: “Die Griechen unterscheiden sich gegen die anderen Menschentümer und Völker und nennen diese βάρβαροι, solche, die ein fremdartiges Wort haben, das nicht μύθος, das nicht λόγος und nicht έπος ist. Der Gegensatz zur ‘Barbarei’ ist für die Griechen nicht die ‘Kultur’, sondern das Innestehen im μύθος und λόγος. ‘Kultur’ gibt es erst seit dem Beginn der Neuzeit; sie beginnt in dem Augenblick, als die veritas zur certitudo wird, da der Mensch sich auf sich selbst stellt und sich selbst durch eigene ‘Pflege’, cultura, durch eigenes ‘Schaffen’ zum Schöpfer macht, d. h. zum Genie. Die Griechen kennen weder dergleichen wie ‘Kultur’ noch so etwas wie ‘Genie’. Es klingt seltsam, wenn auch heute noch die besten klassischen Philologen von der ‘genialen Kultur’ der Griechen faseln. Von den Griechen aus gedacht ist, was neuzeitlich ‘Kultur’ heißt, eine von der Eigenmacht des Menschen hergestellte Organisation der ‘geistigen Welt’. ‘Kultur’ ist dasselbe im Wesen wie die moderne Technik; beide sind im streng griechischen Sinne unmythisch. Griechisch gedacht sind ‘Kultur’ und ‘Technik’ Formen des Barbarismus nicht weniger wie die ‘Natur’ Rousseaus.”

rei nada lhes tenha falado, eles perguntam-lhe. Quando Hamlet se distancia com o fantasma, eles os seguem. E quando o fantasma se despede e Hamlet os chama, eles perguntam-lhe sobre as *novidades*. Eles têm o desejo de saber (*desire to know*), porém nem o fantasma nem Hamlet contam-lhes, sendo que este ainda lhes requisita que reprimam tal desejo (*O'ermaster't as you may.*), logo após sugerir que todos apertassem as mãos e partissem; eles, para onde suas *ocupações* e *desejos* os dirigissem, *porquanto todo homem tem ocupação e desejo* (*For every man has business and desire, such as it is*); ele, *de sua pobre parte*, iria rezar. O lugar deles é direcionado, portanto, pelas ocupações e pela vontade, mas não lhes cabe a ocupação com o desejo de saber. Eles sequer podem saborear o fruto proibido e, de certa maneira, estão-lhes reabertos os portões do Éden, mas com o desejo por nada além do desejo. E, assim, tudo se mantém num maravilhoso estranhamento (*wondrous strange!*), ao qual, diz Hamlet, devem dar boas-vindas como a um estranho (*And therefore as a stranger give it welcome.*). Neste mesmo momento é que o príncipe da Dinamarca, dirigindo-se a Horatio, profere outra famosa expressão: *há mais coisas no céu e na terra, do que sonhadas em sua filosofia* (*there are more things in heaven and earth, than are dreamt of in your philosophy*). Sua filosofia é de sonhos, não de realidade. O saber (*sophia*) cabe a Hamlet, e também a ele, ainda que penosamente, caberá o agir (*phronēsis*). Eles apenas ficarão com a vagueza de que *alguma coisa é corruta no estado da Dinamarca*.⁴⁶³

Eis que a questão se coloca a Hamlet e impõe-lhe a decisão topológica, escolher ou recusar. E toda a trama se dará a partir de sua decisão. O que se coloca é se seria tão poderosa e imutável esta natureza da corrupção do *estado*, que toda ação e todo pensamento, a política e a linguagem, estariam condenados um pelo outro. Pois é possível que o pensar, a questão, possa entrar em rota de colisão com o agir, o jogo. Não é a todos que cabe o pensar e o agir. E nesta direção, parece que se apresentam, na atualidade, alternativas para o agir, em Nietzsche e em Maquiavel. Pois a atualidade

⁴⁶³ SHAKESPEARE. *Hamlet, prince of Denmark in: The complete works of William Shakespeare*, pp. 1.071-1.112.

não permite que o sujeito se contente com a vagueza de que algo se decompõe, mas ele agora compõe com sua vagueza a certeza do que está corrompido; e isto é sempre o outro. A excepcionalidade do bem pode ser ainda mais perigosa do que a banalidade do mal, pois não possui simplesmente um sentimento de obediência à ordem, mas de obediência à justiça, a mão se disfarça em coração. Tal como Nietzsche, em seu primeiro livro, pensou o destino trágico de Hamlet:

Nesse sentido, o homem dionisíaco se assemelha a Hamlet: ambos lançaram alguma vez um olhar verdadeiro à essência das coisas, ambos passaram a *conhecer* e a ambos enoja atuar; pois sua atuação não pode modificar em nada a eterna essência das coisas, e eles sentem como algo ridículo e humilhante que se lhes exija endireitar de novo o mundo que está desconjuntado. O conhecimento mata a atuação, para atuar é preciso estar velado pela ilusão – tal é o ensinamento de Hamlet e não aquela sabedoria barata de João, o Sonhador, que devido ao excesso de reflexão, como se fosse por causa de uma demasia de possibilidades, nunca chega à ação; não é o refletir, não, mas é o verdadeiro conhecimento, o relance interior na horrenda verdade, que sobrepesa todo e qualquer motivo que possa impelir à atuação, quer em Hamlet quer no homem dionisíaco.⁴⁶⁴

O conhecimento mata a atuação (Die Erkenntniss tötet das Handeln⁴⁶⁵). O termo alemão para o agir está ligado à mão (*Hand*), ao manual. Contrapõem-se a cabeça à mão, o pensamento à ação, a questão ao jogo, o sentido ao mundo. Mas o problema de Nietzsche é colocado como se a ele a indeterminação fosse concedida pela alternativa e por esta razão é que ele se coloca na posição de solucionar o “problema” da *vontade*, enquanto mais alto perigo da vontade (*höchsten Gefahr des Willens*), na separação de mundos: a realidade do cotidiano (*alltäglichen*) e a dionisíaca

⁴⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*, p. 53.

⁴⁶⁵ *Idem. Die Geburt der Tragödie oder: Griechenthum und Pessimismus*, pp. 50-1.

(*dionysischen*)⁴⁶⁶. Neste sentido, a vontade, em Nietzsche, é a escolha não pela afirmação, mas pela negação da ação, pela recusa do jogo, é uma vontade que nega a si própria, mas que, justamente por isso, deseja a si própria. A ação se presta a quem não conhece o horror que o fantasma mostra a Hamlet – *O, horrible! O, horrible! most horrible!* –, cabe aos ocupados e desejosos, aos homens de negócio e de vontade (*business and desire*), na ilusão de sua filosofia que sonha, incapaz de tocar a realidade dionisíaca. *Handeln* significa também negócio, ocupação.

Este tipo de ação, para Nietzsche, é, então, tarefa da realidade cotidiana feita pelas mãos de súditos, que não veem o horror ou o absurdo do ser (*Ensetzliche oder Absurde des Seins*). A solução nietzscheana é separar a vontade, assim como separou os mundos. A *salvação* e a *cura* se dão pela arte e, assim, se contrapõem uma *vontade estética de direção* e uma *vontade política de sentido*. Por isso, para ele, na tragédia dionisíaca, o Estado e a sociedade (*der Staat und die Gesellschaft*), bem como, e sobretudo, a separação entre os homens (*die Klüfte zwischen Mensch und Mensch*) dão lugar a um *superpoderoso sentimento de unidade* (*übermächtigen Einheitsgefühle*), que faz retornar ao *coração da natureza* (*das Herz der Natur*)⁴⁶⁷. Dessa forma, diante do problema, Nietzsche decide pelo não problema, ele fecha a abertura do problema, e, estando muito mais próximo do mundo, está, ao mesmo tempo, muito mais distante. Enganam-se os que defendem a imanência fundados em Nietzsche.

Imobilidade do jogo dada pela incapacidade de mudar a *eterna essência das coisas* (*ewigen Wesen der Dinge*), cuja propriedade é a própria mobilidade, a geração e a corrupção. Daí sua metafísica, seu deslocamento do lugar próprio do ser humano, isto é, do estar adiante do e sobre o problema, pois é preciso sempre estar *além*, além do humano (*Übermensch*). Pode-se dizer, não sem algum equívoco, que a filosofia de Nietzsche não é da cabeça nem da mão, mas do coração. Um coração, entretanto, cativo. Aqui, porém, é o coração ligado à supremacia da *phýsis*, ao coração da

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, pp. 49-50.

natureza, seu surgir em toda beleza e todo horror, na animalidade. Em sua filosofia, o sentimento trágico (diga-se, a estética trágica) realiza a vontade não pela ação, mas pela imitação. É o jogo que, neste agir imitativo, se mantém na questão e, dessa forma, ignora o problema, separa a separação, *absolve*. Em seu escrito crepuscular, Nietzsche retorna ao seu primeiro livro e assim pode dizer:

Já no estado dionisiaco, todo sistema afetivo é excitado e intensificado: de modo que ele descarrega de uma vez todos os seus meios de expressão e, ao mesmo tempo, põe para fora a força de representação, imitação, transfiguração, transformação, toda espécie de mímica e atuação.⁴⁶⁸

A atuação a que agora Nietzsche se refere não é a do agir das ocupações e dos negócios humanos (*Handeln*), o termo utilizado é outro, é *Schauspielerei*, um jogo de cena, onde se encontram o artifício e o jogo (*spiel*) no espetáculo encenado. Atuar, então, é se comportar *como* a natureza, imitar o ente, é encenar a natureza em toda a mobilidade da mudança, o jogo imita o jogo, a *vontade* imita a *necessidade*. Esse *comportar* é συμφορά (*symphorá*), o *mesmo* movimento, o evento trágico. A transcendência do além humano se dá no retorno de sua imanência radical, sua existência é essencialmente *física*.

Isto decorre do fato de que, na luta da linguagem nietzscheana, se está sempre com o coração na mão. A vontade submete o pensamento e a ação. A inversão platônica é aqui consumada. O coração é que conduz ao corpo (σῶμα - *sōma*) todo; e não a cabeça que conduz à alma (ψυχή - *psikhé*) toda. O aparente e não o verdadeiro, o sensível e não o inteligível. Mas o coração se torna a cabeça, o corpo se torna a alma, o aparente se torna verdadeiro e o sensível se torna inteligível. E tudo, ao final, retorna à mão suprema da natureza. E, assim, a existência *física* se torna *metafísica*.

⁴⁶⁸ *Idem. Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*, p. 69.

Isto somente é possível pela vontade, a vontade que quer a si mesma. Por conseguinte, pela separação de mundos se impõe uma escolha e uma recusa e a decisão somente pode se dar em um sentido único, ainda que, pelo *perspectivismo* de Nietzsche, ele seja necessariamente polissêmico, ou melhor, *politeísta*.

Sentido e mundo passam a não poder homologar, mas se colocam como alternativas. Dentro do próprio sentido se criam alternativas na luta interna da linguagem. De uma forma ou de outra, a vontade desloca o humano do seu lugar, do problema, vez que a partir dele se decide pelo seu velamento, a partir dele se decide por uma alternativa: ou o sentido da questão sem o mundo ou o mundo do jogo sem a questão. De qualquer maneira, sentido e mundo são impossibilitados, bem como a questão e o jogo, vez que, imprescindíveis um ao outro na homologia, não podem se realizar na *homogenia* e *absolução* da alternativa.

Não parece que Hamlet sinta “como algo ridículo e humilhante”, conforme diz Nietzsche, diante da exigência de “endireitar de novo o mundo que está desconjuntado”. De certa maneira, Nietzsche se rebela contra a própria tragédia e o lugar trágico, contra o próprio comportar (*symphorá*). Não é o mundo que está desconjuntado, mas o tempo (*The time is out of joint*) e Hamlet nasceu para endireitá-lo. Ele se sente não como ridículo ou humilhado, mas amaldiçoado, como o diz e o é. Desde *sempre* e desde *já* ele nasceu para isso (*That ever I was born to set it right!*). Ele é contemporâneo à cisão, pois ele é a própria desconjunção no tempo, ele está no problema e, deste modo, é o próprio problema enquanto abertura à questão e ao jogo do ser. E, assim, o endireitar somente pode ser sempre e já o seu fim, enquanto finitude, enquanto Horatio e Marcellus devem se manter no fim, enquanto finalidade, de suas ocupações e de seus desejos, de seus negócios e de suas vontades. Mas, ainda assim, não pode haver conclusão, como acabamento. De um lado, o homem dionisíaco de Nietzsche em sua *vontade mítica da questão* e, de outro, Horatio e Marcellus em sua *vontade técnica do jogo*; todos deslocados do problema, aquele pela escolha em

se manter na questão sem o jogo e estes pela escolha, talvez não deles próprios, em se manter no jogo sem a questão.

Porém, é possível que Horatio e Marcellus tenham, além do desejo de saber, o próprio *lugar* da trama, do jogo, *quando* e *onde*, ainda que eles mesmos nela sejam colocados de forma limitada pelas suas condições de súditos espectadores e, desse modo, não possam se colocar no lugar do problema, pois lhes falta a questão. Não podem agir na ação nem atuar na imitação. Aquele lugar se revela na expressão *state of Denmark*. É de se notar que Shakespeare não coloca o termo em letra maiúscula. É no estado, e não no Estado. Não se perde a dimensão temporal do lugar, a qual fica ainda mais distante nas usuais traduções da peça que se utilizam do termo *reino*.

Shakespeare, bem ou mal, era familiarizado com a obra de Maquiavel, inclusive o menciona em suas peças⁴⁶⁹, o que sugere que o termo *state* mantenha seu significado temporal. E assim demonstram os grandes conhecedores da obra de Maquiavel acerca da expressão *stati*:

O pensamento político moderno ressemantiza e reifica a expressão, não sem equívoco e contradição na linguagem política, transformando-a de predicado em sujeito. A pergunta dos clássicos é somente aí esquecida, não se trata mais de saber *quem governa*, mas *o que é o Estado*. Somente a partir de então se pode falar de “Estado” como titular de direitos – com a *pretensão do monopólio da violência legítima* – e “ator”. Para Maquiavel, trata-se, pelo menos no mais das vezes, da predicação de quem exerce o poder político (domínio com império). Além disso, a determinação *temporal* invocada afasta tal conotação de

⁴⁶⁹ Cf. *Idem. Merry wives of Windsor e King Henry VI (first, second and third parts) in: The complete works of William Shakespeare*, pp. 45-72 e pp. 523-626. Tirantes as ações políticas, o que certamente foi aprendido para a escrita das peças, as menções diretas a Maquiavel são nominais e, pode-se dizer, não tão honrosas. Talvez, coloquem-se no sentido pejorativo, no que se acostumou a chamar de maquiavélico.

substância ou coisa, aderindo à de “ordem” transitória da associação humana e, nela, às relações concretas que a constituem. A política pertence à classe das coisas submetidas à geração e corrupção: seu *estado* é apenas enquanto está sendo; é momento. Seu “ser” está no presente vivo ou naquele da memória, pois até mesmo o que foi “é em seu tempo” e, de certa forma, no eterno presente (...)⁴⁷⁰

O lugar do Estado moderno é próprio e não comum e, por isso, não se possa encontrar nele algo como política propriamente dita. Talvez por esta subjetivação do predicado, que, em Nietzsche, o estado (*Staat*) e a sociedade (*Gesellschaft*) devam dar lugar a um *superpoderoso sentimento de unidade no coração da natureza*. Pois em seu tempo, o Estado já era sujeito, não podendo, portanto, substituir o *sujeito natural da vontade*. É possível que, compreendendo o estado em sua determinação temporal, ele entendesse a ação exigida a Hamlet não enquanto *Handeln*, mas enquanto *Schauspielerei*, como *comportamento*, em toda sua dimensão trágica, como imitação da geração e corrupção, de toda sorte de mudança e movimento. Seria possível que, juntamente com Maquiavel, fosse possibilitada novamente a homologia do jogo com a questão. Isto porque talvez haja uma outra inversão na filosofia de Nietzsche, mais sutil, mas talvez mais fundamental para as possibilidades próprias da política. Pois, na obra do florentino, é a questão que imita o jogo, a necessidade que imita a vontade. Não é o Estado e a sociedade que dão lugar a um superpotente sentimento de unidade, mas ao contrário, este dá lugar àqueles. O problema aqui também é velado, não pela vontade, mas pela necessidade, pois, ao contrário do que ocorre em Nietzsche, não é o jogo que fica preso à questão, mas é esta que fica presa àquele. A

⁴⁷⁰ NUNES, Edison. *A política à meia luz: ética, retórica e ação no pensamento de Maquiavel*, p. 36. A reflexão parte da seguinte sentença, logo na abertura d' *O Príncipe*: “Todos os Estados, todos os domínios que tiveram e têm império sobre os homens, são Estados e são ou repúblicas ou principados” (*Tutti li stati, tutti e dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra li uomini, sono stati e sono o republiche o principati.*)

partir de Nietzsche, toda violência é justificada pelo coração, mas a partir da mão e em direção a ela, enquanto que, em Maquiavel, a violência é justificada pela mão, mas a partir do coração e em direção a ele. Assim se lê no florentino:

E os homens, universalmente considerados, julgam mais com os olhos do que com as mãos: porque qualquer um vê, poucos sentem. Qualquer um vê aquilo que você parece, poucos sentem aquilo que você é; e esses poucos não arriscam se opor à opinião dos muitos que possuem a majestade do estado que os defenda... o vulgo agarra-se ao que parece e com o acontecimento da coisa; e não há no mundo mais do que vulgo; e os poucos não encontram lugar quando os muitos possuem onde se apoiar.⁴⁷¹

Ainda que se esteja fora do lugar e a *res publica* não possa se colocar como *Politéia*, talvez seja preciso repensar os seus termos. A própria formação deste termo nos empurra à beira do abismo, não bastando uma formal supressão deste na aglutinação em República. Tampouco basta a própria definição de Cícero: *non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensus et utilitatis communione sociatus*.⁴⁷²

Implica, ao contrário, numa dupla dificuldade, a qual deve ser devidamente homologada, consistente em tentar colocar as questões: *o que é a coisa?* e *o que é o povo?*. A princípio, se a coisa e o povo devem ser recolhidos conjuntamente, as ameaças principais inerentes a ambos também se conjugam, qual sejam, a violência e a mediocridade, pois retiram o ser próprio da República. Dessa forma, a *res publica*, a

⁴⁷¹ Apud NUNES, Edison. *A política à meia luz: ética, retórica e ação no pensamento de Maquiavel*, p. 90.

⁴⁷² “(...) não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum.” (CÍCERO. *Da república*. In: Os Pensadores, p. 155)

coisa do povo, poderá ser compreendida mais originalmente e logotopicamente enquanto a *fala do ser*.

Onde falta alguma coisa, há interrupção, ruptura, rompimento. Interromper uma coisa é retirar dela alguma coisa, é deixá-la falhar. Faltar significa falhar. Onde a palavra falha, não há coisa. A palavra disponível é o que confere ser à coisa.⁴⁷³

Se alguma coisa está corrompida, portanto, é porque a própria palavra foi relegada à coisa. E onde quer que a linguagem esteja reduzida a um mero instrumento informacional e tornada produto de hegemonia ou monopólio de produção, não pode haver a coisa do povo, sequer pode haver tal coisa como povo, isto porque a fala original criadora/constituente e o ser que por ela se presentifica e, assim, realiza a dobra, foram domesticados. Assim, é preciso verificar se é possível absolvê-las, não do crime, do parricídio original da escritura, mas do autossacrifício, e, desse modo, se é possível ainda ir ao encontro da abissalidade, a transcender a violência silente e a mediocridade amorfa e trazer o ato de criação, a autoria, como justeza e vinculação para a ordem humana, para seu ato de constituição, haja vista que, diferente da dor do parto (reprodução) e do suor do trabalho (produção), não realiza a união dos seres humanos por interesses e por utilidade, mas por uma inutilidade essencial, que há tempos é obscurecida pelo pragmatismo mal compreendido de um poder pelo poder, o que, na própria ordem pragmática, sujeita inequivocadamente a todos, sendo o senhor de servos o primeiro entre eles.

Da mesma forma, é preciso pensar e decidir sobre a essência do humano. Derrida, em *L'animal que donc je suis*, faz uma dura crítica à busca da propriedade do humano diante dos outros seres vivos, pois assim estar-se-ia a serviço de uma sujeição e de uma violência contra o que o humano nomeia no singular “o animal”.

⁴⁷³ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*, p. 174.

Nesta aula, o filósofo cunha o termo *animots* (neologismo pela junção dos termos *animaux*=animais e *mots*=palavras), como a escritura de si, o animal autobiográfico.

Dessa forma, apesar da polêmica instaurada, Derrida não chega a negar aquele próprio do ser humano, mas, ao final, o reafirma, não enquanto uma contraposição unívoca indivisível, mas como possibilidade de questionamento, ainda que conceda voz aos outros seres vivos para a possibilidade de resposta, mas mantém o humano na animalidade, ainda que restaure a palavra. Assim, apesar da dupla definição de Aristóteles não conduzir diretamente à essência do ser humano, ela dá abertura a esta possibilidade.

Em Max Scheler, encontra-se o que ele denomina “um novo princípio”, o “espírito”, por força do qual o homem “pode se comportar *asceticamente* em relação à sua vida, à vida que o faz estremecer violentamente – subjugando e reprimindo os próprios impulsos pulsionais, isto é, *recusando-lhes* alimento através das imagens perceptivas e das representações.”⁴⁷⁴ Assim, o homem é o asceta que pode dizer não à natureza. Para Scheler, isto de forma alguma quer dizer a passagem de um estado de natureza para um estado cultural, bem como não corresponde a perguntas acerca da origem da linguagem, do direito e do Estado, pois “apontam para um âmbito metafísico e não histórico.”⁴⁷⁵ Assim esclarece sobre a questão da linguagem:

Somente *palavras* deixam-se falar. No princípio da linguagem era a palavra! O animal não “fala” porque não possui a palavra. Apenas o começo e a mudança da *representação* e *aplicação* da palavra tem uma “história” positiva possível. Não a palavra mesma.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ SCHELER, Max. A Posição do Homem no Cosmos, pp. 52-3.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p.93.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p.104-5.

A palavra é originária e constituinte de toda história. A negativa do homem diante da natureza, sua autoconsciência e a consciência de mundo o impelem, segundo Scheler, à “consciência formal de Deus”, a esfera metafísica e religiosa, a qual, assim como a linguagem, seria cooriginária ao homem, que no movimento de negação de seu ambiente viu-se exilado no nada e em busca de abrigo.

Ernst Cassirer retomou a problemática de Scheler no que diz respeito à especialização das ciências, a qual, ao invés de aumentar o conhecimento sobre o homem, o obscureceu. Para Cassirer, “em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*.”⁴⁷⁷ Para ele, esta seria a *diferença específica e o caminho para a civilização*, sendo que a “diferença entre a *linguagem proposicional* e a *linguagem emocional* é a verdadeira fronteira entre o mundo humano e o mundo animal.”⁴⁷⁸ Esta antropologia filosófica não nos leva ao cerne da questão sobre a essência do ser humano, mas realiza o caminho ainda do *animal rationale*, que na modernidade, com Hobbes, opera uma separação drástica entre *lógos* e *physis*. A linguagem é tratada como uma invenção capaz de retirar o homem de seu estado de natureza. A linguagem, de fato, é a possibilitadora da articulação entre os indivíduos, mas a formulação conforme feita por Hobbes obscureceu a originalidade da própria linguagem como possibilidade do próprio ser humano, legando-lhe, então, apenas a condição normativa racional. Tal padrão ainda foi seguido e imitado por séculos.

É possível agora a aproximação da essência do ser humano, a fim de verificar onde pode residir a ilegitimidade da representação. Mas antes, ainda, vale lembrar a seguinte afirmação de Dante Alighieri: “Não é, com efeito, uma essência que o Criador se propõe como fim no ato de criar, mas sim a ação própria da essência. De onde se conclui que a ação própria de uma essência não existe para esta, mas, ao contrário,

⁴⁷⁷ CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem*, p. 50.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p.55.

que é antes a essência que existe em razão da ação.”⁴⁷⁹ Assim, Dante conclui que “a perfeição suprema da potência específica do homem reside na faculdade ou virtude da inteligência.”⁴⁸⁰ A princípio pode parecer contraditório, mas em seguida Dante esclarece que esta potência “carece da pluralidade existente no gênero humano”⁴⁸¹. E mais:

Eis porque se costuma dizer que o intelecto especulativo se transforma em intelecto prático, cujo fim é agir e fazer. Digo agir, por causa das ações que coordena a prudência política; digo fazer, por causa das ações manuais que as artes dirigem.⁴⁸²

Em todas essas referências, da longa história da metafísica ocidental, sobre o animal humano de diferentes autores, de épocas mais variadas, o caminho para uma essência do ser humano é um caminho do esquecimento, é o caminho do poder-agir incessante pela faculdade racional. Em todos há a referência à linguagem, mas não se pode deduzir daí simplesmente que a linguagem é a essência do ser humano, pois aí a linguagem é simplesmente a mera expressão do espírito, um comportamento do sujeito que prova de sua *própria* existência pela privação de sua propriedade concedida pelo comum. A linguagem também se apresenta como criadora e constituinte e, portanto, como arte e política, essência do lugar e essência do mundo. Mas também não se pode afirmar que estas constituam a essência do ser humano, vez que se configuram na ação e, se concordar com Dante, a essência virá em razão da ação. Mas, então, o que advém da ação criadora e da ação política, do pensamento e da ação como unidade da conclusão? A obra, sim. Mas em que consiste tal obra? Aqui, é possível se socorrer primeiramente à definição de arte de Heidegger:

⁴⁷⁹ ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*, p. 194.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p.195.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p.195.

⁴⁸² *Ibidem*

A arte é, como o pôr-em-obra da verdade, *poiesis*. Não somente o criar da obra é poietizante, mas também, do mesmo modo, o desvelar da obra é poietizante, apenas a seu próprio modo; pois uma obra somente é como uma obra real se nós próprios nos livrarmos de nossos hábitos e nos abrirmos ao que se inaugura pela obra, para assim trazer nossa própria essência para o permanecer na verdade do sendo.⁴⁸³

Assim, ousa-se em fazer a seguinte analogia: A política é, como o pôr-em-obra da liberdade, *poiesis*. Da mesma forma, também depende de um constituir e um desvelar poietizante. Dessa maneira, é possível agora assumir a verdade e a liberdade como a essência do ser humano. O problema reside, portanto, nesta essência, que pode tanto desencobrir quanto encobrir, pois muitas vezes implica apenas na *injustiça* da verdade técnica que funciona e libera, o que, paradoxalmente e aparentemente, contradiz a própria essência do ser humano, enquanto verdade e liberdade, como privação.

Tais definições, portanto, se tomadas a cabo, implicam diretamente naquele questionamento sobre a possibilidade de ser do humano, ainda mais diante da incapacidade política e da incapacidade para a linguagem do sujeito moderno inserido numa sociedade de massa e de consumo. E é justamente esta qualidade ambivalente de poder ser a própria natureza e poder ser a outra natureza que pode negar a si própria (que pode não sê-la) a causa de tantas perturbações deste trágico ente que se privou do ser. Não pode experienciar a plenitude de sua *physis* nem a plenitude de seu *lógos*, o que o torna um ser permanentemente incompleto.

Raymond Aron colocou uma alternativa na história da história. Enquanto a escola dos *Annales* retirou a política da história, Aron colocou a história na política.

⁴⁸³ HEIDEGGER, Martin. A Origem da Obra de Arte, p. 191.

Ainda que sua análise seja sintomática, no mais das vezes se coloca em direção ao problema e não apenas ao sintoma:

Filosofia histórica que é também, em certo sentido, uma filosofia da história, na condição de ser definida não como uma visão panorâmica do conjunto humano, mas como uma interpretação do presente ou do passado ligada a uma concepção filosófica da existência, ou como uma concepção filosófica que se reconhece indissociável da época que ela traduz e do futuro que ela pressente. Em outras palavras, a filosofia da história é uma parte essencial da filosofia, ela é, de uma só vez, a introdução e a conclusão. Introdução, já que é preciso compreender a história para pensar o destino humano, de um tempo e de sempre; conclusão, já que não há compreensão do devir sem uma doutrina do homem. Caráter duplo que seria contraditório se representássemos a filosofia segundo um esquema de teorias dedutivas, mas que se torna inteligível desde que seja vinculada à dialética da vida e do espírito, que se conclui na consciência de si do ser que se situa na história e se mede pela verdade.⁴⁸⁴

⁴⁸⁴ ARON, Raymond. *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*, p. 14. No original: "Philosophie historique qui est aussi en un sens une philosophie de l'histoire, à condition de définir celle-ci non pas comme une vision panoramique de l'ensemble humain, mais comme une interprétation du présent ou du passé rattachée à une conception philosophique de l'existence, ou comme une conception philosophique qui se reconnaît inséparable de l'époque qu'elle traduit et de l'avenir qu'elle pressent. Autrement dit, la philosophie de l'histoire est une partie essentielle de la philosophie, elle en est à la fois l'introduction et la conclusion. Introduction, puisqu'il faut comprendre l'histoire pour penser la destinée humaine, d'un temps et de toujours; conclusion, puisqu'il n'y a pas de compréhension du devenir sans une doctrine de l'homme. Double caractère qui serait contradictoire si l'on se représentait la philosophie selon de schéma des théories déductives, mais qui deviant intelligible dès qu'on la rattache à la dialectique de la vie et de l'esprit, qui s'achève dans la conscience de soi de l'être qui se situe dans l'histoire et se mesure à la vérité."

O que Aron diz é simplesmente que para compreender a história como destinação humana é preciso compreender também o que é o humano, sendo que a introdução e a conclusão se reportam uma a outra e somente tornam-se acessíveis a partir de uma posição em que vida e história e espírito e verdade se determinam mutuamente na consciência de si. Somente é possível uma introdução histórica a partir de uma conclusão filosófica, ao passo que esta conclusão somente é possível a partir daquela introdução, quando a vida se situa na história e o espírito se mede pela verdade. Em outras palavras, o que é dito problemáticamente, de forma mais ampla e simples, é que não pode haver *ser* sem *devir* e não pode haver *devir* sem *ser*. Esta é a homologia fundamental do problema. Mas vê-se que antes da escolha política que Aron coloca como finalidade da história, é preciso antes uma decisão essencial, a decisão que abre a história, que lhe dá um novo princípio diante do seu fim determinado pelo *animal rationale*. A topologia somente pode ser vinculante na justeza se for vinculada à logotopia.

A pergunta que se coloca talvez não seja *o que fazer?*, mas *o que fazer do fazer?*, haja vista que a primeira pergunta, tida como a pergunta política clássica, simplesmente não nos leva ao âmbito político essencial, mas simplesmente nos mantém no âmbito da técnica. Poder-agir incessante, sem autoridade, bárbaro.

Não se pode entender o que se chama *cesarismo* ou *bonapartismo*, que se diz ser uma das características mais prementes e ameaçadoras da atualidade política, sem que se entenda este âmbito da autoridade, da representação do funcionar que autoriza o funcionar. Pensar essas categorias como se fossem apenas uma determinação pessoal do líder e uma identificação direta com o povo, como se faz usualmente, é uma sintomatização do problema, apenas mostra o efeito imediato no *corpus* político, mas encobre o seu sentido. Dois acontecimentos determinam o seu sentido, a autoproclamação de Júlio César como *dictator perpetuo*, ainda que formalmente tenha sido nomeado pelo Senado, e a autocoroação de Napoleão. É verdade que as ações precedidas do prefixo *auto* demonstram o caráter de pessoalidade e de potencialidade

que elas contêm, mas o fundamental aqui é que ambos demonstram a sobrelevação do *imperium* sobre o *sacerdotium*, seja este senatorial ou propriamente sacerdotal, da *potestas* sobre a *auctoritas*. Ambos dizem “não há um funcionar que autoriza o funcionar, o próprio funcionar autoriza o funcionar”. O ato de César foi visto pelo Senado como uma traição de todo o fundamento da República Romana, uma violação de sua *traditio*. Por sua vez, o ato de Napoleão, diante da presença do Papa Pio VII, foi também uma violação da *religio*. De toda a maneira, a eficiência do funcionar era, então, o determinante e se colocou sobre a autoridade curial. Entretanto, o mais impressionante e mais perigoso para a atualidade é que o cesarismo ou bonapartismo é possível somente pelo fato de que ele é possível, isto é, o modo próprio do imperial em identificar absolutamente o poder e a ação, o poder-agir incessante, sem um poder-falar que o delimite. Esta relação imediata somente pode ocorrer pela semelhança de atualidades, pela identificação da *imitatio* ôntica, a mera coisa do povo; e não pelo vínculo da atualização, pela *mímesis* ontológica, pela fala do ser.

O sacerdócio atual, de já algum tempo, chama-se Ciência, representada pela classe ampliada dos intelectuais, mas ela é inteiramente dominada pela verdade técnica, ao mesmo tempo em que ela é o próprio domínio desta verdade. É ela que determina os critérios de funcionamento da *vida*, o *verum* e o *falsum* das condutas humanas. Mas, a partir do momento em que em qualquer experimento apenas se acha o que sempre se procura, a ciência passa a determinar sempre o *verum* e, assim, ela mesma se torna o *falsum*, sua *ratio* traz ela própria à ruína. Merleau-Ponty, em seus últimos textos, bem observou tal condição:

Dizer que o mundo é por definição nominal o objeto x de nossas operações é levar ao absoluto a situação de conhecimento do cientista, como se tudo o que existiu ou existe jamais tivesse existido senão para entrar no laboratório. O pensamento “operatório” torna-se uma espécie de artificialismo absoluto, como vemos na ideologia cibernética, na qual as criações humanas são derivadas de um processo natural de informação, mas ele próprio

concebido sobre o modelo das máquinas humanas. Se esse tipo de pensamento toma a seu encargo o homem e a história, e se, fingindo ignorar o que sabemos por contato e por posição, empreende construí-los a partir de alguns indícios abstratos, como o fizeram nos Estados Unidos uma psicanálise e um culturalismo decadentes, já que o homem se torna de fato o manipulandum que julga ser, entramos num regime de cultura em que não há mais nem verdadeiro nem falso no tocante ao homem e à história, num sono ou num pesadelo dos quais nada poderia despertá-lo.⁴⁸⁵

Se a morte de Deus é a vitória derradeira da razão, ao mesmo tempo a razão é uma derrota da política. Aqui se diz a razão desde a *ratio* romana, porque ninguém pode dizer que não havia razão na cristandade, esta razão que com Kant e Hegel tentou ser universal para suprir a lacuna deixada por Deus, mas que, no entanto, se tornou apenas imanente e se reconfigurou na vontade de poder e posteriormente no gosto e no desejo. Weber e os frankfurtianos já realizaram a crítica de uma razão que não pode mais ser pura e transcendental, ou objetiva, mas uma razão instrumental e imanente, ou subjetiva, da qual se pode ver facilmente o caminho para a vontade e para o desejo. Não pode haver política, propriamente dita, sem transcendência. Não se trata, entretanto, de um retorno nostálgico aos valores tradicionais da era cristã e à razão da salvação. De qualquer maneira, a insistência em uma política da mera ação, da mera vontade, do mero desejo, da mera imanência, isto é, da mera relação de poderes, apenas serve aos iluminados, desconsiderando que a *verittá effettuale* não se trata de mero materialismo, mas se trata em lidar com este materialismo. Enquanto se insistir na política de alguns, jamais aquilo que os mensageiros da luz intentam, o comum e o próprio, poderá ser alcançado. Pois dessa maneira, não pode haver a individuação propriamente dita, do geral ao específico, mas tão somente a generalização do específico, algo que já ocorre na tradição kantiana com seu imperativo categórico. Isto também concerne ao modo do sujeito em dispor do outro,

⁴⁸⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*, pp. 16-7.

pois a sua razão, a sua vontade e o seu desejo é que devem ser generalizados e não ele que deve ser individuado pelo tempo e pelo espaço. A justiça, como atualidade do sujeito somente pode se tornar vingança. O justo para a vida da história é calculado como um acerto de contas geral no presente. Na verdade, história é o que não há, mas somente fábulas moralistas. A individualização tampouco pode ser realizada em termos físicos e biológicos, esta é a medida de Simondon⁴⁸⁶ e de seu pré-individual, caro a Deleuze e que corresponde em boa medida ao espírito absoluto hegeliano, com a desvantagem de não haver qualquer história que possa sequer findar e, desse modo, principiar novamente. E a história que se está escrevendo traz o fim do *animal rationale* que poderá inaugurar um estado de natureza hobbesiano verdadeiramente histórico. A unidade do Leviatã repousará, entretanto, em sua autorização cibernética, o único lugar capaz de uniformizar a pluralidade e conter a entropia, conforme diz seu próprio criador, Norbert Wiener. Eis o fim da razão, da vontade e do desejo.

A partir de Sócrates, a filosofia passou a ser dividida em teoria e prática, pela necessidade de uma aplicação nos assuntos humanos. É preciso que ela retome sua unidade, para que não precise de um rei filósofo, mas que se tenha uma humanidade aberta à filosofia, mas não a acadêmica, que mais parece um sindicato que pede garantias da exploração da sua classe. Enquanto não houver a decisão na abertura da história, a humanidade estará condenada às causas e efeitos do poder-agir incessante e a criar meras alternativas que apenas intensificam este poder-agir incessante, ainda que *transvalorados* em um poder-resistir ou em um poder-reagir, a luta de forças que agem no corpo para que ele se movimente e mude para uma ou outra direção. Sem o adentrar afora, todavia, este corpo é direcionado sem qualquer sentido e, no mecanicismo, a resultante tenderá sempre a zero. Nem sequer se pode contar mais com a virtude da *verittá effettuale* de Maquiavel, que dentre as topologias é a que toca com sua mão a logotopia. E a violência não será efetivada pela mão, a partir do coração e em direção a ele, mas será feita pelo coração, a partir da mão e em direção

⁴⁸⁶ Cf. SIMONDON, Gilbert. L'individuation: à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005.

a ela, cada vez mais justificada e vindicada pela técnica. O humano, não por vontade, mas por necessidade, carece de findar o fim da história em que ele aforou adentro, na determinação determinante da atualidade do sujeito, para que principie um novo princípio e reencontre seu lugar próprio e comum, sem a humildade de determinado teísmo nem a soberba de determinado ateísmo e, mais ainda, sem a humildade soberba de um teísmo ateu ou uma soberba humilde de um ateísmo teísta. É preciso ir de encontro ao seu lugar, do seu pensamento e de sua ação, o lugar da fala, a logotopia.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2012.

ALBERIGO, Giuseppe (Org.). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 2017.

ARENDT, Hannah. *Between past and future: eight exercises in political thought*. New York: Penguin Books, 2006.

_____. *Liberdade para ser livre*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

_____. *On revolution*. London: Penguin Books, 1990.

_____. *The Human condition*. Chicago: Chicago University Press, 1998.

ARISTÓTELES. *Metafísica*, v. II. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

_____. *Poética*. São Paulo: Editora 34, 2015.

ARISTOTELIS. *Physica*. New York: Oxford University Press, 1950.

ARISTOTLE. *Topics: books I and VIII with excerpts from related texts*. New York: Oxford University Press, 2003.

ARON, Raymond. *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Éditions Gallimard, 1981.

_____. *Introduction à la philosophie politique: démocratie et révolution*. Paris: Éditions de Fallois, 1997.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BARTLETT, Jamie. *Will 2018 be the year of neo-luddite?*. Disponível em: <https://www.theguardian.com/technology/2018/mar/04/will-2018-be-the-year-of-the-neo-luddite>. Acesso em: 20/05/2019.

BARTH, Hans. *The idea of order: contributions to a philosophy of politics*. Dordrecht (Holanda): D. Reidel Publishing Company, 1960.

BECKER, Idel. *Pequena história da civilização ocidental*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

BERGSON, Henri. *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

BOHR, Niels. *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

BRAGUE, Rémi. *Âncoras no céu: a infraestrutura metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1997.

BURNS, Edward McNall. *História da civilização ocidental*. Porto Alegre: Editora Globo, 1975.

CANFORA, Luciano. *Crítica da retórica democrática*. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASTELLS, Manuel. *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CÍCERO. *Da República*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'anti-oedipe: capitalismo et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972/1973.

_____. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2005.

DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.

DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia*. In: *Oeuvres de Descartes*, v. VII. Paris: Léopold Cerf, 1904.

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protezione e negazione della vita*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a., 2002.

_____. *Termos da Política: comunidade, imunidade, biopolítica*. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.

FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento* (Ditos e escritos, II). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Dits et écrits*, v. IV. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

_____. *Ética, sexualidade, política* (Ditos e escritos, V). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

_____. *Naissance de la biopolitique*, Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

_____. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

_____. *Surveiller et punir: naissance e la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. New York: The Free Press, 1992.

GOYARD-FABRE, Simone. *O que é democracia?*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*, v. III. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a., 1975.

HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

_____. *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Assembly*. New York: Oxford University Press, 2017.

_____. *Empire*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2001.

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *A Origem da Obra de Arte*. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1989.

_____. *Escritos políticos 1933-1966*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Parmenides*. Gesamtausgabe, band 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1992.

_____. *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Wegmarken*. Gesamtausgabe, band 09. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1976.

_____. *Zollikoner Seminare: Protokolle - Zwiegespräche – Briefe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.

_____. *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*. Gesamtausgabe, band 46. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1976.

HERÁCLITO. Fragmentos contextualizados. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. New York: Oxford University Press, 1998.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

KIRK, G. S.; RAVEN, J.E.. *The presocratic philosophers*. London: Cambridge University Press, 1977.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

_____. *O triunfo da religião precedido de Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LANDEMORE, Hélène. *Is representative democracy really democratic?*. Entrevista com Bernard Manin e Nadia Urbinati. Nova Iorque, 10 de abril de 2007. Disponível em: <https://booksandideas.net/Is-representative-democracy-really-democratic.html>. Acesso em: 23/05/2019.

LATOUCHE, Serge. *L'occidentalisation du monde: essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris: Éditions La Découverte, 2005.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LE GOFF, Jacques (Org.). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

MANIN, Bernard. *The Principles of Representative Governments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. In: Os Economistas. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2016.

_____. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MINUCIUS FELIX. *Octavius* (Loeb Classical Library). London: William Heinemann Ltd, 1977.

NEGRI, Antonio. *Alcune riflessioni sull'uso della dialettica*. *EuroNomade*, 18/07/2013, n.p. Disponível em: <http://www.euronomade.info/?p=741>. Acesso em: 27/05/2020.

NEMO, Philippe. *O que é o Ocidente?*. São Paulo: Martins, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co.KG, 2010.

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com um martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Die Geburt der Tragödie*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co, 1993.

_____. *Escritos sobre direito*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

_____. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887. Sämtliche Werke, band 12. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 1999.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *On the advantage and disadvantage of history for life*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.

_____. *Unzeitgemässe Betrachtungen: Zweites Stück vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Leipzig: E. W. Fritsch, 1874.

NOVACIANO. *A Trindade, escritos éticos, cartas*. São Paulo: Paulus, 2017.

NUNES, Edison. *A política à meia luz: ética, retórica e ação no pensamento de Maquiavel*. São Paulo: Educ, 2008.

OAKESHOTT, Michael. *Conservadorismo*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.

PITIKIN, Hannah. *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.

PLATÃO. *A República*. Belém: Ed. UFPA, 2016.

_____. *Íon*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

QUIGNARD, Pascal. *Marco Cornélio Frontão: Primeiro tratado da retórica especulativa*. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. *A razão*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

ROSLING, Hans. *Factfulness: ten reasons we're wrong about the world – and why things are better than you think*. London: Sceptre, 2018.

RUNCIMAN, David. *How democracy ends*. London: Profile Books Ltd, 2018.

_____. *Rescuing democracy in the age of the internet*. Disponível em: <https://www.ethicsandinternationalaffairs.org/2015/rescuing-democracy-age-internet/#fnref-9530-4>. Acesso em: 13/10/2019.

SACHS, Jeffrey D.. *The end of poverty: economic possibilities for our time*. New York: The Penguin Press, 2005.

SAINT AUGUSTINE. *On order (De ordine)*. South Bend (IN): St. Augustine's Press, 2007.

SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Opera omnia, tomus XLIII*. Roma: Editori di San Tommaso, 1976.

SCHELER, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014.

SHAKESPEARE. *Hamlet, prince of Denmark*. In: *The complete works of William Shakespeare*. New York: Gramercy Books, 1997.

SIMONDON, Gilbert. *L'individuation: à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

TERTULLIAN. *Apology; De spectaculis* (Loeb Classical Library). London: William Heinemann Ltd, 1977.

THE NEW TESTAMENT IN THE ORIGINAL GREEK: Bizantine textform. Southborough: Chilton Book Publishing Company, 2005.

URBINATI, Nadia. *Democracy disfigured: opinion, truth and the people*. Cambridge (MA): Cambridge University Press, 2014.

_____. *Crise e Metamorfoses da Democracia*. Revista Brasileira de Ciências Sociais - RBCS, v. 28, n° 82, junho/2013, pp. 05-16.

_____. *Reflections on the Meaning of the "Crisis of Democracy"*. Democratic Theory, Volume 3, Issue 1, Summer 2016, pp. 6–31.

VARRO. *On the latin language (De lingua Latina)*, v. I (Loeb Classical Library). London: William Heinemann Ltd, 1938.

VAN REYBROUCK, David. *Contra as Eleições*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2017.

VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*. Brasília: Editora UNB, 1982.

WEAVER, Richard. *Visions of order: the cultural crisis of our time*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 1995.

WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. Wiesbaden: Springer VS, 2016.

WIENER, Norbert. *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*. Cambridge (MA): The MIT Press, 2019.

_____. *God and Golem, Inc: a comment on certain points where cybernetics impinges on religion*. Cambridge (MA): The MIT Press, 1963.