



MUTAÇÕES

A OUTRA MARGEM DA POLÍTICA





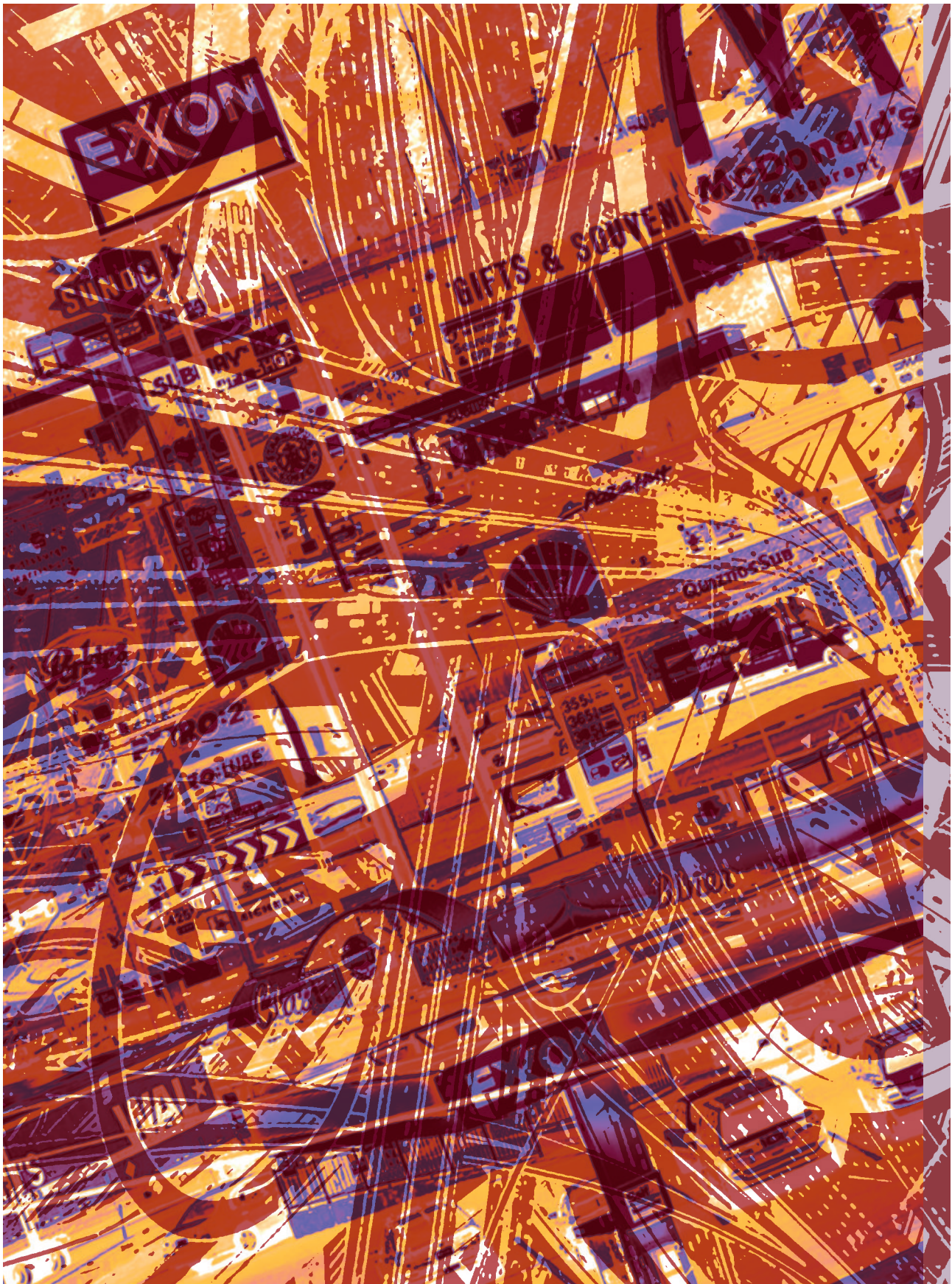
EM FAVOR DO PENSAMENTO PROFUNDO E SOFISTICADO

Desde a sua fundação, em 1988, o Instituto Cultural do Banco de Desenvolvimento de Minas Gerais (BDMG Cultural), se mantém fiel à missão que justifica a sua existência: o fomento à cultura e às artes. Entendidas como motores do desenvolvimento econômico e fatores de inclusão, ambas fornecem as bases a partir das quais um povo constrói a sua identidade, configurando a sua história e projetando o seu futuro. São elas, ainda, indispensáveis à articulação das utopias e dos sonhos, sem os quais não é possível manter a esperança nem educar as novas gerações.

Ciente dos desafios enfrentados pela sociedade brasileira no plano de suas relações políticas e sociais, o BDMG Cultural incluiu, há alguns anos, entre as suas prioridades, o apoio a programas que incentivem o florescimento da reflexão e da crítica, elementos preciosos ao avanço do pensamento profundo e sofisticado. O decidido patrocínio ao Ciclo de Conferências realizado anualmente sob a curadoria de Adauto Novaes implementa essa visão.

Prestigiado por uma larga audiência, pela academia e pelos meios de comunicação, o Ciclo se consagrou como um dos mais importantes acontecimentos do calendário da intelectualidade brasileira, erguendo trajetória de consistência e credibilidade, seja pela pertinência das temáticas propostas, seja pela qualidade dos convidados. Vertidos em publicações hoje consideradas de referência e incorporadas ao repertório do melhor ensaísmo nacional, os conteúdos apresentados durante os Ciclos geraram contribuição inestimável ao debate público realizado no país nas últimas três décadas. Animado pelo tema “A outra margem da política”, o evento chega a 2018 com o vigor e o viço de seu início. Como é fácil confirmar pelas informações contidas nesse catálogo, a edição cuidadosamente preparada para esse ano ampliará o sucesso colhido pelas anteriores, perspectiva que alegria e anima toda a equipe do BDMG Cultural.

ROGÉRIO FARIA TAVARES | *Diretor Presidente – BDMG Cultural*





MUTAÇÕES A OUTRA MARGEM DA POLÍTICA

ADAUTO NOVAES

“Um novo mundo pede uma nova política”

Alexis de Tocqueville

1. No livro publicado em 1954 – *A crise da cultura, oito exercícios de pensamento político* – Hannah Arendt nos desafia com estas interrogações:

Como pensar no intervalo entre passado e futuro posto em evidência com o desaparecimento da tradição? O que são Autoridade e Liberdade a partir do momento em que nenhuma resposta oferecida pela tradição vale mais? Como pensar o acontecimento: a crise da cultura, a crise da educação, o advento da mentira na política, a conquista do espaço? Pensar supõe ter a coragem de afrontar o mundo, a pluralidade de nossos semelhantes, instaurar novos começos. Renunciar a pensar é renunciar a ser homem.

Poucos negariam o diagnóstico: há uma evidente decomposição do sistema de representação política e do corpo político como um todo, o que deixa exposta a diferença abissal entre “governo democrático” e vida democrática, isto é, o povo criando de forma permanente e vivendo em democracia; vivemos um momento de incerteza e desordem, sérios conflitos criados pela ocupação das instituições do Estado por entidades religiosas; falta de alternativas claras; redes digitais que surgem como os novos mediadores entre a sociedade e o Estado; crise dos partidos políticos; crise dos universais; singularização e fragmentação das lutas fora da visão da história e do futuro; a definição da “democracia” como consumo democrático, “supermercados dos estilos de vida”; mentiras sobre legitimidade política; pequenos e grandes golpes sem disfarce; e mais: democracias contemporâneas que se servem da técnica para estabelecer limites para o poder político do povo. Em síntese, um absoluto apolitismo.

Além dos velhos problemas que nascem ao mesmo tempo com as noções e as formas originárias da própria democracia – problemas com as ideias de representação política, o teológico-político, o chamado poder popular, as



formas jurídico-políticas, a própria ideia de república etc. – é importante pôr em discussão também as novas questões trazidas à política pelas invenções técnicas e científicas.

A outra margem da política é isso: ir aos fundamentos da política para romper “as construções e idéias petrificadas, e retomar as coisas nas suas fontes”, de onde pode – e deve – surgir o novo: “começar pelo começo – aconselha Valéry – o que quer dizer recomeçar, refazer todo um caminho como se tantos outros não o tivessem traçado e percorrido...” É evidente que houve, ao longo da história, desvios das noções originárias da política, o esquecimento dos ideais preconcebidos; eis porque o futuro *sonhado* jamais é verdadeiro hoje. Foi o que escreveu Wittgenstein a propósito da decadência: “Se pensamos no futuro do mundo, visamos sempre o ponto no qual ele estará se ele continuar a seguir o curso que fez hoje; não pensamos que ele não segue uma linha reta mas uma curva e que sua direção muda constantemente”. De desvio a desvio, chegamos à ilusão da democracia.

Um fragmento de Alain, *Mercadores do sono*, que trata dos sistemas do pensamento, pode ser lido também como uma bela síntese dos sistemas políticos ultrapassados: “Os homens que querem verdadeiramente pensar assemelham-se, muitas vezes, ao bicho da seda, que prende seu fio a todas as coisas em torno dele e não percebe que esta teia brilhante logo se torna sólida, seca, opaca, que lança um véu sobre as coisas e que, em seguida, as encobre; que esta secreção plena de rica luz torna-se, apesar de tudo, noite e prisão em torno dela; que tece com fios de ouro seu próprio túmulo e que não resta a ele senão dormir, crisálida inerte, diversão e elegância para os outros, inútil para si mesmo. Assim, os homens que pensam adormecem-se em seus sistemas necrópoles; assim eles dormem separados do mundo e dos homens; dormem enquanto outros desenrolam seu fio de ouro para se adornar. Eles criam um sistema como uma armadilha para aprisionar. Este tipo de pensamento é como uma gaiola que pode ser admirada; espetáculo admirável, espetáculo instrutivo para as crianças, tudo ordenado em gaiolas preparadas, tudo antes regulado pelo sistema.”



A idéia de sistema político sempre foi problema que pede discussão permanente. Em geral, as noções – sedimentadas – tornam-se arbitrárias e indiscutíveis, levando à análises mecânicas (sistematizadas) das coisas. Sistemas homogêneos sempre propõem significações cômodas e simplificadas da realidade, o que leva o pensamento a coisas já feitas e pensadas. Quando Valéry escreve uma frase enigmática – “*Le système c'est moi*” – e atribui ao sistema dominante as ruínas produzidas pela Primeira Guerra, ele não queria propor outro sistema, e sim um trabalho de arqueólogo em busca de vestígios de humanismo, fundado sobre a observação e a experiência. No lugar das “construções conhecidas” (a arquitetônica do poder), ele propõe ir às coisas dispersas, incompletas e invisíveis. Isso não quer dizer uma defesa do empirismo, pois a resposta de Valéry seria definitiva: “Com os filósofos, jamais se deve temer não compreender. É preciso temer enormemente o compreender”. Eis, pois, uma das positivities das mutações: deixar em evidência que vivemos um *indeterminado* da significação do mundo e que é preciso resignificá-lo. Redesenhar o mundo e acrescentar a ele novos poderes.

Sobre o mundo em ruínas, Wittgenstein propõe saída semelhante: “Da antiga cultura restará apenas um monte de escombros, um monte de cinzas, mas restarão espíritos que flutuarão sobre essas cinzas”. Este é nosso trabalho, o trabalho do espírito.

2. Vivemos a era da desordem e dos fatos. Não os fatos que povoavam a vida cultural e política de qualquer sistema, mas fatos inteiramente novos. Ora, os fatos científicos – que dão origem à inconsistência, ao fugaz e veloz, à precisão e à racionalidade técnica – abolem aquilo que permitia a precária ordem do mundo, isto é, o trabalho da razão, a relativa consistência e constância das coisas. A tecnociência ganhou autonomia e passou a definir a estrutura social e política. De maneira uniforme e cada vez mais poderosa, ela se distancia das outras instituições e ganha a força de uma religião: domina as instituições políticas, as artes, os costumes, a linguagem, as igrejas, as mentalidades... Mesmo o espírito mais sagaz, armado de certo conhecimento, sente-se vulnerável e impotente. Para o homem comum, ela se tornou coisa necessária nos seus prazeres e até mesmo no



“saber”, uma entidade quase misteriosa que conduz todas as ações cotidianas. Pensa-se menos, ou melhor, pensa-se mais de maneira prática: exigir o menor esforço de um pensamento abstrato é quase uma ofensa. Musil define a descrença política do nosso tempo como a crença apenas nos fatos (científicos). A representação da realidade “só reconhece o que é, por assim dizer, realmente real... A filosofia sofreu ligeiro atraso em relação aos fatos... não ter filosofia é a filosofia que convém ao nosso tempo”. No mundo da incerteza filosófica, muitos buscam refúgio nas crenças religiosas e nos fatos científicos. A incerteza da Razão conduz ao retorno mais explícito ainda das velhas certezas sobrenaturais. No lugar de destruir velhas crenças e opiniões, como propunham os Iluministas, vê-se uma retomada da tradição e dos dogmas. O sentimento religioso passa a ter grande peso na política, o que, de certa maneira, é novo entre nós. Basta ver a enorme influência da bancada evangélica no Congresso e no Ministério da Cultura. Já aqueles que não partilham da fé religiosa praticam, em contrapartida, o culto do progresso da ciência e as invenções técnicas destinadas ao “bem-estar” do homem comum. A existência de Deus não precisa ser provada, apenas sentida (“sinto Deus no meu coração”, dizem os pastores) e o mundo também não precisa mais ser pensado, apenas vivido pelo que define a ciência. Tudo está determinado. A nova ciência cria a experiência desordenada, contrária à verdadeira experiência que supõe ordenamento teórico, como já podíamos ler na crítica de Descartes a certo empirismo que prefere “seguir a ordem das coisas à ordem das razões”, entendendo por “ordem das razões” o trabalho imanente ao espírito e à suas idéias. Vemos, então, o surgimento de um mundo que fragmenta a vida social, cultural e política. Tudo vira opinião sem discernir o verdadeiro do falso. Isso se expressa de maneira mais visível nas redes sociais: tudo vale tudo, tudo é verdade e falsa verdade, tudo é news e fake news!

3. Mais: fatos tendem a abolir as coisas vagas, isto é, as abstrações e o pensamento, que ajudam a ordenar os sentimentos e as ações, os ideais estéticos e políticos; em síntese, como escreve Valéry, a ordem política exige a *ação de presença de coisas ausentes* (as utopias, os desejos de emancipação, as





invenções artísticas) que dão equilíbrio ao mundo dos instintos. Sem elas, o sujeito perde sua forma, do ponto de vista moral, submetendo-se ao egoísmo ordinário dos fatos. São as *coisas vagas* tornam possível o trabalho do espírito, esta “potência de transformação” do próprio espírito.

É natural que se lamente, com tristeza, a perda de muita coisa que era parte dos nossos ideais. Mas é preciso sair dos lamentos e das antigas especulações. Só nos resta – e não é pouca coisa – pensar uma nova política, abandonar os velhos conceitos, mesmo porque “não se pode querer curar a decadência”.

Ora, em todos os domínios da atividade humana – esferas do saber e do poder, costumes, mentalidades, sensibilidade ética, valores – vivemos hoje, como já dissemos, transformações sem exemplo na história e a política é, certamente, a parte mais afetada por estas transformações – mutações trazidas pelo espírito científico e pelo poder da técnica. Lemos no ensaio *A política do espírito*, de Valéry:

O mundo moderno, em toda sua potência, de posse de um capital técnico prodigioso, inteiramente penetrado de métodos positivos, não soube entretanto criar uma política, uma moral, um ideal, nem leis civis ou penais que estejam em harmonia com os modos de vida que ele criou, e até mesmo com os modos de pensamento que a difusão universal e o desenvolvimento de certo espírito científico impõem pouco a pouco a todos os homens.

Uma idéia chama atenção neste fragmento: a potência do desenvolvimento técnico e o descompasso entre o espírito científico e a política. Em outras palavras: ausência de uma ordem política compatível com o tempo. Assim, o funcionamento da política reduz-se a um conjunto de expedientes técnicos e de interesses privados, criando uma detestável mecânica social. Uma das conseqüências mais funestas desta mecânica civilização está no esquecimento dos laços entre os indivíduos e da idéia de comunidade, o viver em comum. Entramos na era do “egoísmo organizado”. Assim, devemos ter prudência ao ouvirmos falar de “poder popular” como o conjunto de indivíduos que delegam poder a representantes, conceito deformado que põe em questão a própria ideia de política, que depende da relação entre a lógica



da democracia e a lógica da representação. O problema trazido pelas duas lógicas não é novo, é parte da própria democracia, mas é preciso buscar saídas para o que Rancière chamou de “anomalias e monstros” que elas secretam. Todas as anomalias são secretas e vivem do segredo. Mas pelo menos uma delas é visível: a astúcia dos poderes, como adverte Alain, que consiste em corromper seus representantes através do próprio poder. Uma dessas visíveis corrupções está na traição. Vemos, a cada dia, deputados mudarem de partido e o jogo político surge em todo esse movimento, “que leva lentamente, firmemente, da condição de representantes do povo a inimigos do povo”. Assim, resta aos governados a tarefa de um controle contínuo e eficaz.

4. As “coisas vagas” são noções e entidades “misteriosas”, sobre as quais toda sociedade se organiza. Elas são a origem do medo que domina até mesmo as almas rebeldes: “Um tirano de Atenas, que foi homem profundo, escreve Valéry, dizia que os deuses foram inventados para punir os crimes secretos”. Eis porque a desobediência é definida como uma tentativa de liberdade e uma tentativa de coragem da recusa de ordens superiores às leis injustas. Como nos lembra Frédéric Gros, qualquer desobediência exige um esforço que põe em causa a hierarquia, os hábitos e a imensa monotonia do mesmo. A obediência, na política, só tem sentido se aquele que comanda, diz Gros, comanda um semelhante em um fundo comum de igualdade: deve-se obedecer se ele se dirige a homens livres como ele. Eis a pergunta: democracia contemporânea baseia-se na política de homens livres? Citemos um trecho de Aristóteles, que resume tudo o que tentamos dizer: “Elogia-se o fato de ser capaz tanto de governar quanto de ser governado, e parece que, de certa maneira, a excelência de um bom cidadão é a de ser capaz de comandar e de obedecer (...) Existe um certo poder em virtude do qual comandam-se pessoas da mesma maneira que a si, isto é, livres. É o que chamamos de poder político; o governo aprende a governar sendo ele mesmo governado, como se aprende a comandar a cavalaria obedecendo na cavalaria... eis porque se diz, com razão, que não se comanda bem se não se é bem obedecido. Estes dois estatutos de governante e governado têm excelência diferentes, mas o bom cidadão deve saber e poder obedecer e





comandar, e a excelência própria de um cidadão é a de conhecer o governo dos homens livres nos dois sentidos”.

5. A representação – Eis a grande questão: como conciliar democracia e governo representativo quando se sabe que o representante não representa? Vemos no Brasil o surgimento de dois perigosos fenômenos que complicam ainda mais o velho problema trazido pela ideia de representação: o populismo e a prevalência do poder das igrejas na política. Estado laico já é quase coisa do passado. É conhecida a força da bancada evangélica no Congresso, em particular na Comissão de Ciência e Tecnologia, que é responsável pela concessão de canais de TV e rádio, onde a fé é difundida. Se, até fim do século 20 os católicos constituíam no Brasil 99% da população, hoje eles encolheram para 52% e os evangélicos já são 32% (segundo pesquisa do Datafolha). Eis o que diz o líder e pastor Edir Macedo no livro *Plano de poder*: é preciso acordar o eleitorado, “um gigante adormecido” para se pôr em prática “um projeto de nação pretendido por Deus”, um “sonho divinal”. Teria a democracia moderna e laica chegado ao limite? Como pode haver divergência de opinião, progresso moral e intelectual, que devem orientar a escolha da representação se o povo se submete às crenças que instituem a eterna soberania divina, preceitos religiosos, crença nos poderes da tecnocracia e demagogia dos poderosos?

Estas questões nos remetem ao belo e inacabado ensaio de Giordano Bruno, o *De Vinculis*, laços que podem levar à submissão e divisão entre os homens mas que podem também fundar comunidades políticas. Para Bruno, toda relação – seja religiosa ou política – deve ter um vínculo recíproco: impossível ligar-se a alguém a quem aquele que se liga não esteja também ligado ao outro. E mais: existe uma infinidade de afecções contrárias e múltiplas que criam vários vínculos. Mas, apesar disso, escreve Bruno, “acontece, às vezes, que um indivíduo fique sob o império de um só objeto (seja pela estupidéz de seus sentidos, cegos e indiferentes a qualquer outra ordem de coisas, seja pela violência extrema de um único vínculo, que atormenta de maneira tão exclusiva que qualquer outra sensação é impedida e abolida)”. Giordano Bruno referia-se aos espíritos que “pela esperança da vida eterna e pelo ardor



da fé ou da crença pareciam completamente encantados em espírito, como que arrancados de seu corpo; objeto que os ligava pela virtude da imaginação e de uma opinião que os constrangiam tão violentamente que nem pareciam sentir as mais terríveis torturas – como Anaxarque, o filósofo, o diácono Laurent e outros... Quanto a Diógenes, o Cínico, e a Epicuro, cujo espírito era ligado pela razão no desprezo de todas as coisas e na desconfiança em relação a todas as opiniões, seguindo os princípios e a ordem da natureza, é pela razão que se afasta o sentimento de todas as volúpias como de todas as dores.”

Nietzsche e Valéry tentam desfazer os nós criados por vínculos teóricos e conceituais – “verdadeiro columbarium” -. Acrescentemos a permanente luta de Wittgenstein contra os hábitos arraigados da linguagem que se desenvolve naturalmente “porque os homens experimentam o desejo de pensar assim. Eis porque a possibilidade de se livrar só acontece com aqueles que vivem, instintivamente, uma revolta contra a linguagem em questão e não por aqueles que, por instinto, são levados a viver no próprio rebanho que criou essa linguagem como sua *própria* expressão.”

A busca da opinião verdadeira (ou quase verdadeira) é reduzida ao silêncio pela sabedoria divina. Mas não é só a inteligência que é afetada. O sentimento do mundo e a ação no mundo tendem a se tornar crenças. Como escreve John Stuart Mill nas *Considerações sobre o governo representativo*, “as qualidades morais são igualmente limitadas no seu desenvolvimento. Cada vez que a esfera da ação dos seres humanos é artificialmente circunscrita, seus sentimentos sofrem uma constrição e uma limitação nas mesmas proporções. A ação é o alimento do sentimento”.

Voltando ao contemporâneo, certamente, Jacques Rancière está certo ao propor que devemos criar outra maneira de habitar o mundo sensível em comum, uma vez que, na atual configuração, “o povo não é o grande corpo coletivo que se exprime na representação. Ele é o quase-corpo que é produzido pelo sistema”. Podemos interpretar de duas maneiras o “quase-corpo”: o indivíduo que se submete às superstições e perde a forma humana; e a





perda do próprio corpo na simbiose com o político que o representa. Mais: “quase-corpo” é a origem da demissão voluntária da alma. O “eu” abandona o corpo, criando uma consciência flutuante e manipulável. A escolha em uma eleição torna-se um gesto vazio. Frédéric Gros, no ensaio *Désobeir*, nos lembra que a separação da alma e do corpo “não é um problema metafísico. É uma ficção política... uma perversão ética”. Ora, para dar sentido ao corpo próprio e ao corpo político, e, assim, criar um novo espírito político, é preciso romper com uma velha contradição, expressa por Paul Valéry que define a democracia contemporânea como “a arte de impedir o povo de se interessar por aquilo que lhe diz respeito... mas que, ao mesmo tempo, obriga as pessoas a decidir sobre o que nada entendem”. É preciso, pois, fugir da obediência política, do conformismo, do respeito à autoridade que corrompe os direitos, enfim, promover novas formas de desobediência.

Desta arquitetada exclusão do povo do pensamento político resulta outro problema: a escolha do tipo dos representantes, homens de valor (monetário) sem valores e sem potência, apenas funcionários de um poder mais alto e invisível, funcionários do capital e da técnica. Eis a conclusão de Valéry: “Olhe um pouco nos olhos do espírito estes grandes que possuem o mundo, os grandes condutores e chefes de povos, e os grandes condutores de almas e de intelectos, padres, sábios, poetas – e vocês verão seus projetos e seus discursos, seus objetivos e sistemas de ideias serem como leves pinturas sobre gazes flutuantes – e atrás dos quais a certeza oculta de que eles nada sabem e a expressão de toda a fraqueza real de sua força real. A sua força é mais de $\frac{3}{4}$ imaginária, fiduciária e esta parte maior exige, para existir e agir, que eles mesmos não tenham consciência nítida de sua fraqueza real. Em toda potência deve haver o temor de conhecer seu verdadeiro peso, e o verdadeiro valor do seu valor. O maior problema está na escolha do chefe – e, portanto, no modo de escolher”.

Os Estados nacionais – e seus chefes – não têm consciência da sua fraqueza real diante do capitalismo mundializado, que decide e age de maneira planetária. Uma ação da Bolsa de Londres faz tremer o mundo. Mais: a mundialização provocou enorme mutação na política e nas relações entre capital e trabalho. Em um ensaio, *Notre mal vient de plus loin*, Alain Badiou mostra de



que maneira a agressividade do capital destrói todas as tentativas anteriores de introdução de “medidas” de controle. “Chamo ‘medida’ os compromissos passados, notadamente no período do pós Guerra mundial, entre a lógica do capital e as outras lógicas. Outras lógicas que poderiam ser lógicas de controle estatal, de concessões feitas aos sindicatos, de reticências diante das concentrações industriais e bancárias, de lógicas de nacionalização parcial, de medidas de controle de certos excessos da propriedade privada, leis antitrust...” Grande parte da fraqueza dos sindicatos e dos movimentos sociais, desorganizados, vem desta nova investida do capital. Diante desta nova realidade, o que representam as eleições?

As eleições são hoje são a legitimação da escolha e do poder que o povo lhe atribui sem a consciência clara do que representam essas escolhas. Em outras palavras, como escreve ainda Rancière, a eleição não é mais, em si, “uma forma democrática pela qual o povo faz ouvir sua voz. Ela é, em sua origem, a expressão de um consentimento que um poder superior pede.” São as lutas democráticas que podem dar outro sentido a estes consentimentos voluntários. Mas atenção, não se trata de condenar as eleições, mas é preciso que o povo conheça os limites do chamado “poder eleitoral popular”. Mais ainda, ele deve saber que “vida democrática” é aquela que é capaz de dominar um mal que se chama simplesmente governo.

6. Mas, afinal, o que é apolitismo? O filósofo Francis Wolff nos dá uma boa e pertinente síntese da relação do povo com a democracia: “A democracia é um regime curioso. Quando ela não existe, é objeto de desejo; quando existe, cessa de ser este objeto. O povo parece politizado quando aspira à democracia; mas se ele a obtém afasta-se da política. É como se, de repente, ele rejeitasse uma amante tão desejada a partir do momento em que a conquistou. Ele está para a democracia como Don Juan para as mulheres: a conquista mobiliza toda sua energia, a posse o entedia. Este é o destino de quase todas as revoluções: o povo instala-se na cena da história para conquistar sua liberdade política, mas a partir do momento em que a obtém, usa de sua liberdade para não mais se meter com a política.





A democracia tem assim dois adversários: um inimigo externo, a tirania sob todas as suas formas; e um inimigo interno, o apolitismo. Existe um laço secreto entre estes dois adversários: “Democracia” pode bem significar poder do povo; o povo não gosta do poder. É o caso desde a invenção da democracia em Atenas no século 5 a.C. O povo execra naturalmente aqueles que exercem o poder contra ele, mas tem horror de exercê-lo ele mesmo. Ele tem outras coisas a fazer além da política e prefere que outros a façam no seu lugar. Daí esta forma estranha de regime que se chama hoje “democracia”, que não é outra coisa senão um governo representativo: um regime no qual o povo escolhe, se possível livremente, os políticos, isto é, aqueles que exercem o poder em seu lugar na esperança de que o seja em seu interesse e não no interesse deles. De certa maneira, eleger profissionais da política é uma traição à idéia de democracia. Mas, de outra maneira, obrigar o povo a se interessar pelas coisas públicas quando ele deseja apenas as coisas privadas é um atentado ao princípio da liberdade que funda também a democracia”.

Indo além, pode-se dizer que a noção de povo é, muitas vezes, ambígua. Como diz Jacques Rancière, um povo político não é um dado preexistente, mas um resultado. Não é o povo que se representa, mas a representação que produz certo tipo de povo.

7. A democracia e o mundo da técnica - É certo que um dos pressupostos fundamentais da mutação política está no papel atribuído à tecnociência. A ciência e a técnica produziram, na política e no pensamento, aquilo que os teóricos definem como o mundo da especialização. As sínteses teóricas permitiram, durante séculos, grandes realizações, mas hoje, com a crise dos ideais políticos, restam apenas as desvantagens de uma “democracia dos fatos”. A definição é de Robert Musil: a política, tal como a entendemos em nossos dias, é o contrário absoluto do idealismo, quase sua perversão: ao levar em consideração apenas os fatos, “o homem que especula por baixo sobre seu semelhante e que se intitula político realista só tem por reais as baixezas humanas, única coisa que considera confiável; ele não trabalha com a persuasão, apenas com a força e a dissimulação”.



Outro filósofo, nosso contemporâneo, vai além na observação: para Jean-Pierre Dupuy, é presunção fatal acreditar que a técnica, que tomou o lugar do sagrado, do teatro e da democracia, poderá desempenhar o mesmo papel que eles desempenhavam na época em que a capacidade de agir dizia respeito apenas às relações humanas: “Acreditar nisso [escreve Dupuy] é permanecer prisioneiro de uma concepção que vê na técnica uma atividade racional, submissa à lógica instrumental, ao cálculo dos meios e dos fins”. Francis Wolff reverte estas idéias para o campo da política: os utópicos de ontem foram substituídos pelos especialistas de hoje. Não disputamos mais os fins políticos, afirma Wolff, discutimos, sim, os meios e os fins técnicos. Como observa o filósofo Newton Bignotto, retomando Hannah Arendt, parecemos condenados a oscilar entre democracias apáticas, comandadas exclusivamente pelas forças de mercado, e regimes autoritários.

8 . Movimento permanente - Em um ensaio sobre o *Imaginário político grego e moderno*, Cornelius Castoriades escreve sobre a “ruptura radical”, uma criação histórica, que é a invenção da democracia moderna. Antes a política era regida por instâncias extra-sociais, externas ao poder e ao agir dos humanos (as leis emanavam dos deuses e heróis fundadores) para quem nenhuma questão poderia ser posta uma vez que eles já tinham resposta para tudo. Ora, o advento da democracia é o reconhecimento de que a fonte da lei é a própria sociedade – eis o grande fato fundador: a ruptura do fechamento antigo é a abertura de uma “interrogação ilimitada”. A interrogação da filosofia política “jamais cessa diante de um último postulado que jamais poderia ser posto em causa”. É isso a democracia: permanente criação de direitos. É como define com clareza Castoriades:

No verdadeiro significado, a democracia consiste nisso: a sociedade jamais se estabelece em uma concepção do que é o justo, o igual ou o livre, dada de uma vez por todas, mas institui-se de tal sorte que as questões da liberdade, da justiça, da equidade e igualdade possam sempre ser repostas no quadro do funcionamento “normal” da sociedade... Eu diria que uma sociedade é autônoma não apenas se ela sabe que faz suas leis, mas se ela está em condições de pô-las em questão.





Assim, a política é entendida não apenas como “instrumento de dominação” (o que é, em grande parte, verdade) mas também, e no sentido forte e originário do termo, polo de organização de direitos.

9. Uma época nula? Eis o grande problema dos nossos tempos. Muitos pensadores afirmam que nossa época nem chega a ser niilista, mas “simplesmente nula”; outros, mais pessimistas, afirmam que nem mesmo chega a ser “uma época”. Ora, como observa ainda Castoriades, a sociedade só pode viver criando significação, e significação para ele quer dizer “idealidade”, coisa mais importante do que as coisas materiais. Na mesma linha de pensamento, Valéry começa um dos famosos ensaios dizendo que a era da barbárie é a era dos fatos e que nenhuma sociedade se estrutura, se organiza, sem as “coisas vagas”. Por coisas vagas ele entendia também os ideais políticos. Perguntamos: que ideais nos estruturam hoje, quando notamos uma enorme prevalência da ciência, da técnica e do domínio do capital financeiro em todas as áreas da política? Seria uma nova forma de totalitarismo, sem alusão expressa a formas de dominação passada? Essa nova forma reivindica até mesmo certo “parentesco” com a democracia: “democracia científica”, “democracia burocrática”, “democracia técnica”, “democracia financeira” etc.? Mais: é patente que existe hoje o que alguns denominam “o outro da política”, que representa a economia, momento de superação da ideia de Estado-Nação pela mundialização.

Outro pensador da filosofia política, Claude Lefort, autor dos grandes ensaios sobre o totalitarismo, observa que, para pensar este enigma da democracia, devemos recorrer menos a uma construção conceitual definitiva e dar mais atenção ao acontecimento, à história e aos testemunhos dos homens. Mas toda política, segundo ele, vive de enigmas e ambiguidades: uma sociedade que se inventa permanentemente traz potencialidades de desenvolvimento democrático e riscos de poder totalitário. Relembremos a interpretação que Lefort dá a Maquiavel em um dos livros mais importantes sobre a política – *Le travail de l'oeuvre* (1971): toda cidade ordena-se e se constrói a partir de uma divisão primeira que se manifesta inicialmente pelo desejo dos grandes de comandar e oprimir e do povo de não ser comandado nem oprimido – desejo de liberdade.



O poder totalitário pode assumir hoje novas formas, que dispensam a dominação hierarquizada e centralizada. Lemos, por exemplo, em um dos ensaístas que participam dos ciclos de conferências sobre as mutações, o filósofo Frédéric Gros, que, no nosso mundo liberal, trata-se de dispor as coisas de tal maneira que, através delas, sem obrigar, obtém-se a reação adequada. Com as redes sociais e a geolocalização, diz Gros, ninguém nos obriga a dizer o que estamos fazendo nem onde estamos. A técnica consiste em saturar os objetos técnicos a fim de fazê-los interagir sem a intervenção da vontade do homem: “De repente, a dúvida, a hesitação, a decisão, a consciência e a vontade desaparecem”. Esse modo de funcionamento parece dar razão a Heidegger.

Mas há um segundo caminho: novas formas de expressão democrática surgem a partir das novas tecnologias. É certo que vivemos uma mudança na ideia e na prática da representação: sentimos que somos cada vez menos representados pelos partidos políticos e pelos sindicatos: os Estados estão cada vez mais prisioneiros e dependentes do mercado e da lógica financeira. Mas vemos, ao mesmo tempo, surgir novas tecnologias de comunicação – internet etc. – que abrem espaço para novas formas de participação e intervenção políticas. Manifestar-se, defender posições, reagir sem passar por “corpos intermediários”, ou seja, os partidos políticos, os sindicatos, as mídias: “a realidade atual é dupla e ambivalente” – ou, segundo Gros:

Profunda crise da democracia quando se sabe que os instrumentos tradicionais da democracia são desprezados e que representantes políticos não aparecem mais como legítimos; dinâmica democrática nova, trazida pelas novas tecnologias, que permite a todos os cidadãos exprimir-se de maneira direta, fácil e sem custo.

Mas isso seria o bastante para redefinir a democracia crítica? Exemplos recentes no Oriente Médio talvez nos tragam mais desmentidos do que certezas. Ora, o avanço da técnica é tido como símbolo do “progresso” moderno e da realidade democrática, em princípio, ao alcance de todos. Isso chega a caracterizar democracia? Mas a questão que se deve por é se tal mutação produzida pela tecnociência eleva o nível moral e político. Talvez





a maneira mais justa de por a questão seja: como reativar a democracia a partir dessa mutação? É certo que a mutação pode trazer no seu bojo um poder instituinte jamais explicitado completamente, oculto nos intramundos da sociedade, mas que abre espaço também para o seu contrário. Cabe à política dar expressão e visibilidade e esses movimentos implícitos, de dimensões temporais não controladas, “um futuro a ser construído” que jamais se realiza inteiramente.

As ideias de representação, consenso, poder da imagem, ética e moral, poder da palavra, estado democrático de direito, “ciberdemocracia” são alguns dos temas propostos neste ciclo de conferências: *Democracia em tempos de mutações*.

10. O que é o homem político hoje? Resta, enfim, a questão: *O que é o homem político?* Ou melhor, como definir o homem hoje diante de tudo isso? A noção de homem passou a ser fluida, cambiante, múltipla, dependendo do interesse imediato da política e dos problemas e circunstâncias de cada momento. O homem, tal como a filosofia antiga pensava, perdeu o seu caráter abstrato e universal. Nosso pensamento desdobra-se, de maneira anárquica, e considera o homem ora “cidadão”, ora “consumidor”, “contribuinte”, “eleitor”, “especulador”, segundo a “excitação do momento”. Uma democracia e uma política sem forma podem facilmente adotar as mais disformes idéias de homem. Daí as características atuais de “economicus”, “connecticus”, “pós-político”, “neo-humano” ou “simples dado abstrato da razão instrumental”. Talvez seja difícil sustentar o que dizia Aristóteles: “O homem é um animal político”.

Lemos, assim, pelo menos cinco noções sobre o homem contemporâneo que pedem para ser discutidas em um ciclo de conferências que discute a democracia contemporânea:

Francis Wolff define-o, em seu apolitismo, como *Homo economicus*. O que resta ao homem hoje, pergunta ele: “Viver juntos? Não. O bem viver em comum? Jamais. A vida apenas: a troca de bens e serviços, as duras necessidades do mercado. No lugar da ação política... apenas as atividades do dia a dia do *Homo economicus*”. Impossível não retornar, mais uma vez, a Robert



Musil, para quem uma sociedade baseada na especulação não passa de um “egoísmo organizado”, isto é, a mais revoltante organização do egoísmo, fundada sobre a maior ou menor capacidade de fazer dinheiro. Não apenas os Estados, mas também os indivíduos estão cada vez mais prisioneiros dos mercados e dependentes das lógicas financeiras: “Esta maneira de contar com as más capacidades do homem – escreve Musil – consiste na especulação por baixo. Uma ordem em baixa consiste no trilhar a baixaza: tal é a ordem do mundo atual: ‘Eu o deixo ganhar para que eu possa ganhar mais’ ou ‘Eu o deixo ganhar mais para que eu possa ganhar alguma coisa’”. Eis a lógica da política regida pela especulação.

Para Frédéric Gros, nasce um novo indivíduo, o *Homo connecticus*. O homem hoje está em permanente conexão. Tecnicamente, afirma Gros, é mais fácil para o cidadão exprimir-se em forums, defender posições, dar opinião “sem passar por corpos intermediários – os partidos, os sindicatos e as mídias clássicas.” Mas esta realidade atual é ambivalente: “profunda crise da democracia quando os instrumentos tradicionais são esquecidos e quando os representantes políticos não mais aparecem como legítimos; dinâmica democrática nova trazida pelas novas tecnologias que permitem a todos os cidadãos exprimir-se de maneira direta, fácil e barata”. As novas tecnologias trazem grandes mudanças da percepção do tempo, do espaço, mas também na nossa relação com os outros e com a democracia gerando transformações importantes na vida política.

Ao falar da ética, da moral e da política, Franklin Leopoldo e Silva pensa o homem hoje como um dado abstrato da razão instrumental. O indivíduo passa a ser um agente econômico formalmente definido: “É evidente, escreve Franklin, que o processo de abstração do indivíduo burguês é paralelo ao progressivo desaparecimento da política, substituída pela gestão das necessidades no contexto da racionalidade instrumental”.

Entre os cinco pontos que o filósofo Sergio Paulo Rouanet apresenta para caracterizar o recuo da esfera pública e a atrofia do político, um deles é particularmente importante na definição do homem hoje. Rouanet fala da



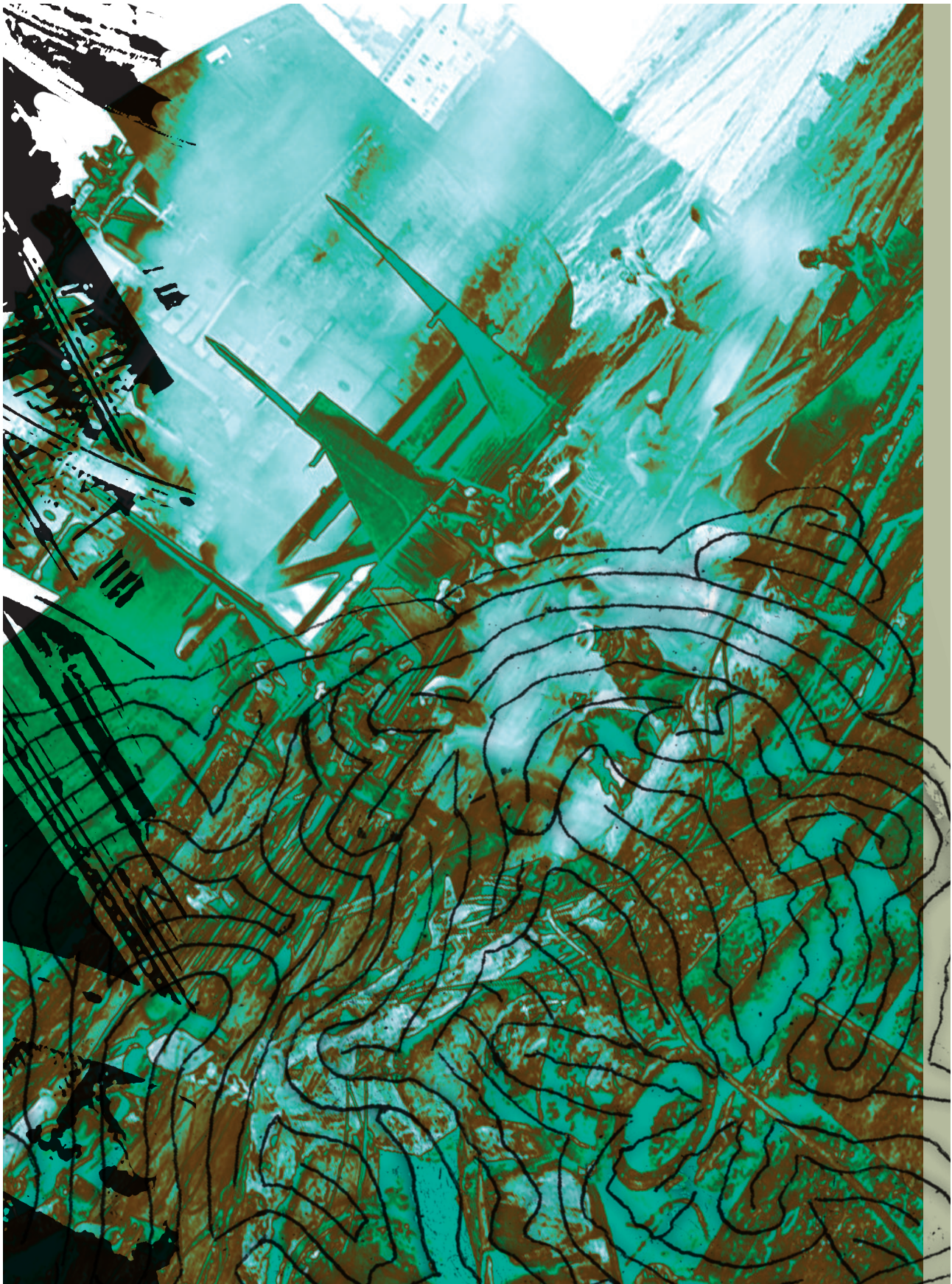


criação de homens pós-políticos. Pesquisas científicas tendem a construir, biologicamente, um homem novo, dotado de predisposições genéticas de comportamentos autômatos: “Desapareceria com isso, escreve Rouanet, a necessidade de mediação política, forma tradicional de conciliar interesses de indivíduos e grupos com interesse social. Teríamos, em vez disso, a fabricação em laboratório de homens pós-políticos”.

Por fim, a nova definição do homem, a partir das grandes mutações provocadas pela ciência e pela biotecnologia exige nova relação com a política. O físico e filósofo Luiz Alberto Oliveira considera que o homem caminha em direção ao inevitável *Homo Civilis* (ou *Homo sapiens 2.0*). Como pensar a democracia na sua relação com o que o físico chama de “evolução da Evolução” isto é, o “aparecimento – ou antes, a produção – de um novo estágio da Vida”? Torna-se assim indispensável, diz Luiz Alberto Oliveira, debater os aspectos “éticos, políticos e históricos desta transição autogerada para uma condição neo-humana”.

A complexidade da democracia política e intelectual hoje exige, de todos, permanente trabalho de criação de obras de pensamento: eis uma das maneiras de combater as incertezas, a apatia, o pessimismo e, principalmente, o apolitismo.







Observações de Franklin Leopoldo e Silva sobre o tema

Adauto,

a primeira impressão que o seu texto me causou foi a de uma iniciativa de grande oportunidade, não apenas por abordar a crise da política, mas por fazê-lo de um modo que contempla tanto as urgências do presente quanto os elementos internamente constitutivos da política, dos pontos de vista conceitual e histórico, que nos apresentam as contradições e a dialética, principalmente da democracia.

Tais contradições se devem apenas à deterioração histórica do sistema representativo, decorrente da separação entre ética e política, ou estariam inevitavelmente, como uma fatalidade, inscritas na vida histórica e social, como ambivalências enraizadas na dimensão intersubjetiva e coletiva dos povos? Neste segundo caso, teríamos que observar um aspecto dramático da socialidade e, mais ainda, as dificuldades intrínsecas à experiência da liberdade, que é, basicamente, o conflito entre liberdade e determinação constitutivo da dimensão ético-política da subjetividade.

Este caráter conflituoso exige um sujeito efetivamente *ativo*, isto é, consciente das dificuldades e contradições inerentes à liberdade, e não apenas um expectador que assista ao espetáculo que se passa ao seu redor. Como as condições objetivas *resistem* à atuação do sujeito, este acaba muitas vezes por acomodar-se a um simulacro de liberdade, que consiste muito mais na adoção de parâmetros extrínsecos do que numa escolha inventiva de valores. A consolidação desta situação (de servidão voluntária) cristaliza o tempo histórico, de modo minimizar significativamente o alcance das decisões e das perspectivas de futuro, empobrecendo a vida ética por via do enrijecimento dos sistemas políticos. É algo desta natureza que justifica o diagnóstico de Alain: os homens estão dormindo, ou estão semimortos, de maneira que as relações humanas acabam sendo tecidas por fios que



aprisionam ou determinam os movimentos, como se vivêssemos em gaiolas construídas por nós mesmos ou, pelo menos, com nossa colaboração.

Em outras palavras, a supremacia dos fatos, transfigurada na hegemonia de critérios tecnológicos, que fazem com que todos os aspectos da vida estejam inscritos no registro operacional da racionalidade instrumental. Inclusive a política, cenário onde prevalece, de forma exacerbada, o pragmatismo de uma civilização que já não pode mais distinguir fatos e valores. Identificação que faz do *fato* a *fatalidade*: os seres humanos estão por tal modo submetidos ao poder que eles mesmos criaram, que esta servidão supera em muito as relações com as divindades ou com Deus, referências antes decisivas para constituição do humano. Com a diferença de que os novos critérios, instituídos a partir da relatividade assumida, não têm a força de constituir a personalidade, mas antes a desfiguram e a desconstituem.

A ordem tecnológica, proveniente da racionalidade analítica, pode talvez *representar* o mundo numa imagem científica, mas não pode *instituí-lo* como processo livre e criativo de realização dos projetos que não são forçados na esfera da objetividade tecno-científica-industrial, mas no plano de uma relação complexa com a temporalidade histórica, cenário de expectativas e incertezas onde se desenrola o drama humano. Ora, a racionalidade ético-política, que os gregos denominavam *discernimento*, seria o instrumento essencial para que o ser humano pudesse mover-se neste terreno. Mas a racionalidade instrumental e os critérios tecnológicos invadiram o espaço da ética e da política, razão pela qual a experiência sócio-histórica encontra-se ocupada e sufocada pela inteligibilidade pragmática e seus produtos, que paradoxalmente (uma espécie de paradoxo coerente, como diriam os frankfurtianos) suscitam várias atitudes acríticas irracionais, como podemos observar na influência crescente que exercem sobre a política as seitas religiosas em regime de grande proliferação, ou, de modo análogo, a religião laica do progresso baseada numa crença total no poder da tecnologia – artefatos e procedimentos destinados a racionalizar e controlar a vida. Curioso amálgama das possibilidades inerente à natureza da razão e da sobrenaturalidade que nos é oferecida como apoio e solução de impasses e incertezas.





Os poderes sabem como exercer o domínio a partir deste misto, aparentemente estranho.

Chega-se assim à situação de renúncia à liberdade: quanto mais determinação – científica e/ou religiosa – mais felicidade. E nesta renúncia inclui-se a delegação acrítica da vontade política que constitui o simulacro de representação vigente, por ex., na política brasileira. Quando os seres humanos deixam de ocupar-se de si mesmos, acontece o *eclipse da política*, isto é, a falência do interesse comum. Que fazer diante de uma situação que parece ser fruto de um desenvolvimento histórico objetivo da modernidade, ou ainda mais, de um projeto político de despolitização coerente com a globalização tecnológica? Como superar, se possível, o que Valéry entende como o descompasso entre o espírito científico e a política? A potência do desenvolvimento tecno-científico e a impotência da política?

As vertentes críticas da filosofia nos ensinaram que é preciso um distanciamento crítico para avaliar as possibilidades e limites nos aspectos teóricos e práticos da vida. Ainda assim, mesmo Kant entende que a razão prática tem alguma supremacia no sistema, certamente pelas urgências que temos de atender em nossa vida moral. Assim, como tomar distância da política sem tomar distância de si mesmo? Trata-se de uma situação relativa porque sabemos, por experiência, que as pessoas não têm qualquer problema para afastar-se da política, exatamente porque a alienação é fundamentalmente em relação a si próprio. Daí o fato de que o apolitismo tende a tornar-se a atitude mais natural na atualidade. Apesar da grande disseminação das mais variadas informações, o indivíduo não consegue fazer mais do que aderir a alguma proposta, sem firmeza, seriedade ou autonomia, como é de uso no comportamento vigente nas redes sociais. Parece que a dimensão do político já não é mais necessária para dar sentido à vida. Mas esta situação equivale ao abandono, pelo indivíduo, de sua própria individualidade ou subjetividade – sua liberdade.

Daí a perversão do regime político que as revoluções modernas consagraram: a democracia. Por uma série de razões, a democracia, reduzida



e um formalismo vazio, voltou-se contra si mesma: tornou-se “a arte de impedir o povo de se interessar por aquilo que lhe diz respeito ... mas que, ao mesmo tempo, obriga as pessoas a decidir sobre o que nada entendem”, como diz Valéry. Em outras palavras, a democracia tornou-se o regime da obediência, em vez do regime da liberdade. O desinteresse do povo suscita o aparecimento de políticos profissionais, cuja representatividade é nula, porque a sua capacidade maior é a de calcular como se manter no poder e utilizá-lo em proveito de si e do seu grupo. A ética tornou-se cálculo de probabilidades; o discurso político tornou-se retórica da dissimulação. Acreditamos viver sob a democracia enquanto vivemos e decidimos sob a autocracia do mercado. Previsibilidade e rotinas tecnicamente estabelecidas para garantir a estabilidade do mercado. Há muito a política deixou de ser uma questão (vívida) para tornar-se algo estabelecido com a firmeza das coisas e dos dogmas, isto é, algo muito semelhante ao totalitarismo.

Alguns vêem esta situação como a falência dos velhos instrumentos políticos e, assim, a restauração da política seria possível por via de novos instrumentos, como as mídias e as novas possibilidades de conexão. Creio que este tipo de pensamento contém alguma ingenuidade. Supõe que os poderes que manipulam o apolitismo não seriam capazes de prever o uso “democrático” dos novos meios de comunicação e, assim, adiantar-se a possíveis tentativas de transformação que não fossem absorvidas pelo sistema. É mais plausível imaginar que o alcance do poder se mobiliza na mesma proporção da criação de novas possibilidades de comunicação. O poder tem que dominar a comunicação, e sempre o fez com razoável competência. Não há que deixar brechas, e para isso o poder se reinventa e aumenta seu potencial continuamente. As pessoas já perceberam isso e preferem cuidar de si mesmas num sentido rigorosamente apolítico, praticando de modo sistemático e em grande escala o egoísmo, que não é apenas uma característica psicológica, mas um sucedâneo (mais seguro) da vida política. Mais seguro porque não humano ou pós-humano. O individualismo egoísta é uma técnica de cuidar de si completamente alheia a qualquer significação do ethos humano. Sua prevalência faz com que a política não tenha lugar.



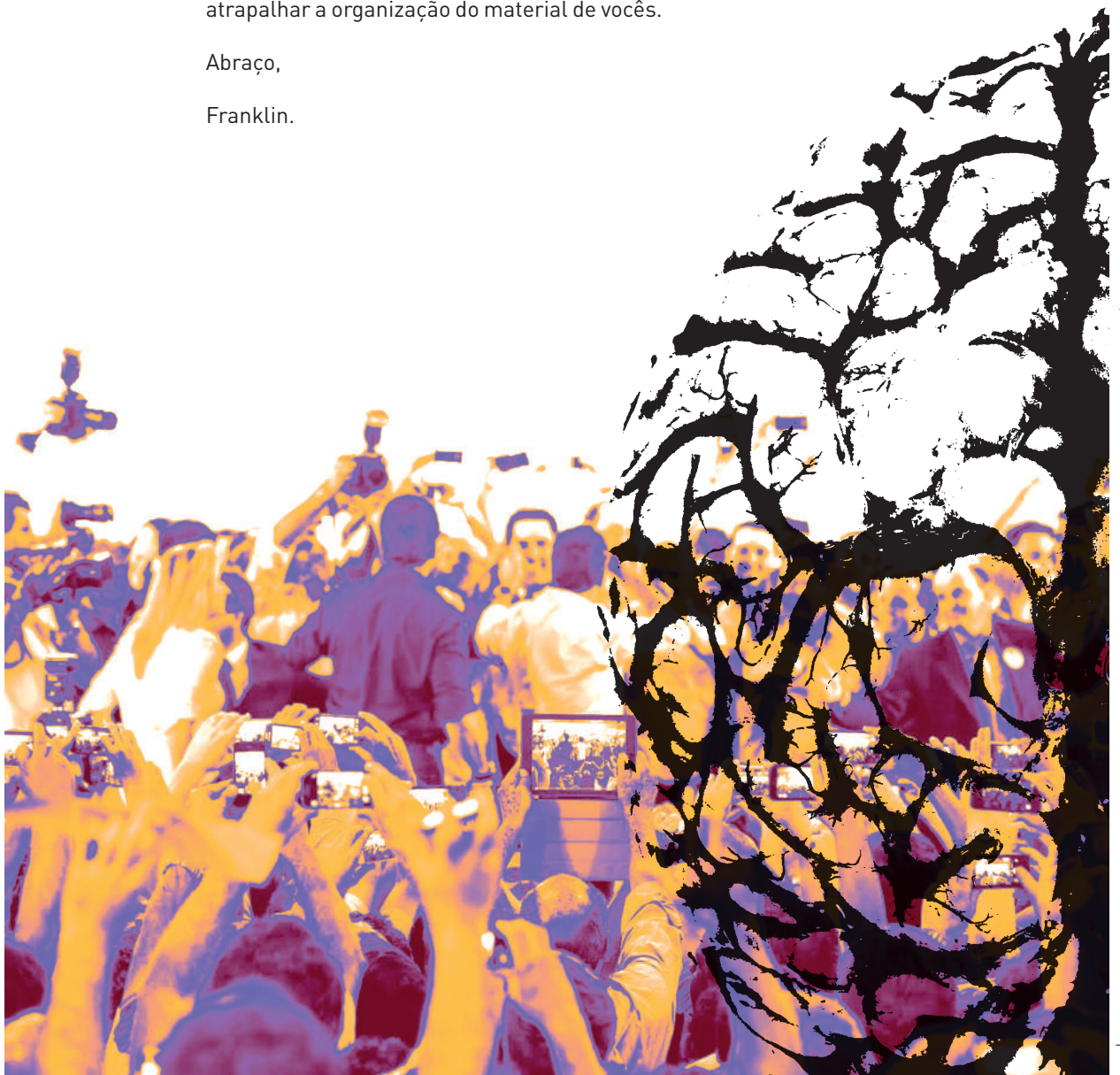


A descrição do não-lugar da política na civilização e na cultura contemporâneas me pareceu a tônica do texto, o que se reflete na sugestão de temas, que de algum modo podem ser vistos, em sua maioria, como desdobramentos possíveis do fenômeno do desaparecimento da política.

Por isso a sinopse indica como tema da palestra o eclipse da política. Mas como o tema só pode ser tratado parcialmente, tenho muitas dúvidas sobre o resumo que enviei e, se possível, gostaria de reformular, se isso não for atrapalhar a organização do material de vocês.

Abraço,

Franklin.





DA POLÍTICA COMO GESTÃO AO POLÍTICO COMO LÓGICA DO PODER

MARILENA CHAUI

Certa vez, Claude Lefort propôs a distinção entre a política e o político, tendo como horizonte a diferença de perspectiva entre a ciência política e a filosofia política.

De fato, a ciência política pensa a política como um conjunto de instituições específicas que circunscrevem uma esfera própria no interior da sociedade, à distância de outras como a economia, a religião, as artes, as ciências e as técnicas. Donde o interesse pelas diferenças entre regimes políticos, a partir da idéia de governabilidade e dos sistemas partidários e eleitorais e pelas instituições que compõem o Estado. A política é um fato observável recortado e analisado pelo cientista.

Em contrapartida, a filosofia política pensa o político como práxis, ação social e histórica cujo centro é a divisão social demarcada, desde Aristóteles, como divisão entre ricos e pobres, e, desde Maquiavel como divisão entre os grandes – que desejam comandar e oprimir – e o povo – que deseja não ser comandado nem oprimido. O político exprime, portanto, uma formação social às voltas com a questão de sua unidade e identidade. O político, concebido como passagem das relações de força à lógica do poder, entendida como instituição do espaço público, ofereceria uma unificação e uma identidade ao social dividido. Pensar o político como lógica do poder e criação do espaço público significa pensar a ação política como criação de instituições sociais múltiplas nas quais uma sociedade se representa a si mesma, se reconhece e se oculta de si mesma, se efetua e trabalha sobre si mesma, transformando-se temporalmente.

Sob esse prisma, podemos dizer que três grandes concepções do político foram elaboradas pela modernidade: a utopia como elaboração da boa sociedade indivisa e do bom poder que a conserva; a revolução como momento decisivo em que as contradições sociais levam o Baixo da sociedade a recusar





a legitimidade do Alto, contestando-o e o destruindo, a fim de reunificar o social dividido sob a égide da igualdade; e a república democrática que, pela criação de direitos e pela legitimidade dos conflitos, pretende que a divisão social possa exprimir-se na exigência de igualdade, justiça e liberdade.

Ora, nosso presente não pensa em termos de utopia, mas de distopias, nascidas tanto do fracasso das revoluções quanto dos desenvolvimentos da tecnociência como prática de controle e vigilância sobre a sociedade e cada um dos indivíduos. Por seu turno, o fracasso das revoluções socialistas e o surgimento do totalitarismo colocaram em suspenso o projeto de transformação radical da sociedade pela ação organizada do Baixo contra o Alto. Finalmente, a república democrática foi solapada pela ideologia neoliberal que, ao encolher o espaço público dos direitos e alargar o espaço privado dos interesses de mercado, introduziu a idéia do Estado como empresa e do político como gestão empresarial.

Nossa questão, portanto, se voltará para a indagação das condições possibilidade ou de impossibilidade de recuperar o político enquanto lógica do poder e da política como retomada de instituições de representação e participação republicanas e democráticas.







O ECLIPSE DA POLÍTICA

FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA

Seria preciso, para explicar o fenômeno do apolitismo em todo seu alcance, mobilizar duas vertentes de reflexão. Em primeiro lugar, a linha arendtiana da destruição da tradição como – pelo menos parcialmente – o advento da impossibilidade de pensar, sobretudo no sentido kantiano do *judgar*. Como colocar-se ENTRE o passado e o futuro a partir de um presente fraco e desprovido de ousadia ética e histórica? Em segundo lugar a dissolução da política liga-se também a um empobrecimento da subjetividade, decorrente da atitude de demissão de si mesmo como a base de toda alienação. Da conjugação desses dois fatores resulta a concepção operacional do sujeito como unidade econômica num regime de total impessoalidade. Estão dadas aí as condições do individualismo e da sociedade de massas.

Depois da interpretação da Crítica do Juízo (o gosto) como a teoria política de Kant, podemos acompanhar Hanna Arendt na concepção de política como a vida comunitária governada pela capacidade de julgar. Percebe-se então que as condições da política estariam dadas, primeiramente, na existência da comunidade (polis) e, em segundo lugar, mas não menos importante, na racionalidade judicativa (pensar=julgar) que desde Aristóteles é vista como a essência política do ser humano. O que caracteriza o curso da modernidade e sobretudo a contemporaneidade é a recusa sistemática da formação da *opinião política*, estreitamente vinculada à *opinião pública*.

Liga-se a esta situação o fenômeno contemporâneo do desaparecimento do espaço público e o caráter concretamente civil da *sociedade*.

Parece, pois, que é no entrecruzamento dos fatores objetivos e subjetivos que poderemos encontrar a via para a compreensão do apolitismo atual. Pois trata-se de um gesto que não se explica inteiramente por uma recusa consciente da política, proveniente de objeções éticas ou relativas ao terreno da competência. Tudo se passa como se a política se tivesse esgotado, não em suas promessas na sucessão de suas conjunturas, mas em si mesma,



como vida e linguagem, como projeto humano fundamental. Assim, como consequência, a recusa superficial da política deixa prevelacer seus simulacros, desde a condição tragicômica até a transformação da representação política em ocasião para crimes. De modo que a situação deve ser colocada em seu verdadeiro grau de deterioração: já não estamos tratando com conflitos de interesse ou irresponsabilidade, mas sim com ocorrências policiais das quais os políticos somente escapam devido a privilégios, imunidades e outras licenças para prevaricar. A cumplicidade e a tolerância entre os poderes torna a situação sistemicamente irreversível. Os criminosos não precisam de álibi: basta serem quem são.

A ironia maior é que, em meio a todos os tipos de sem-vergonhices, é a democracia que está em jogo: os atores se protegem por via da identificação, na prática, entre democracia e criminalidade. Só não sou livre para deixar de ser livre, disse Sartre. Assim também o democrata poderia dizer que só o é enquanto seus atos não transbordarem para o autoritarismo: por isso a democracia se faz e refaz a cada lance da realidade política; que a vontade se cristalice ou que a lei se enrijeça: eis a passagem da democracia para seu contrário, nomeado ou não. Equilíbrio delicado, que as circunstâncias históricas tornaram uma imitação grosseira da política.

Em suma, a democracia, por sua natureza e desde os gregos, sempre foi o regime que põe o indivíduo e a polis em questão – e assim os mantém como experiência de risco, como já afirmou Castoriadis. Mas esta condição tende a ser substituída, na contemporaneidade, por uma outra: a democracia de mercado como possibilidade de um egoísmo agressivo: salve-se quem puder.



APATIA E DESOLAÇÃO NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Newton Bignotto

Os eventos que ficaram conhecidos como *Primavera árabe* estão entre os mais relevantes no cenário político do começo do século XXI. As imagens de milhares de pessoas nas ruas, questionando regimes autoritários e corruptos, que se mantinham no poder há anos, pareciam indicar que no tempo de mutações algo novo ocorria e trazia novamente para o centro da política pessoas que há muito não participavam de nada e sofriam as consequências da paralisia política de seus países. O mais interessante é que para muitos o que propiciara essa ressurgência da contestação era o aparecimento de novas formas de comunicação digital, que permitiam conectar quase instantaneamente milhares de pessoas. O uso de ferramentas digitais pareceu a muitos analistas o sinal de que a política passaria a partir de agora a ser feita de outra maneira. Falou-se mesmo que a própria noção de esfera pública deveria ser transformada tendo em vista que as pessoas podiam se falar instantaneamente e sem a aparente interferência do poder. A velha noção de esfera pública parecia caduca diante de movimentos que se gestavam em um tempo muito reduzido e que pareciam capazes de mudar a face das sociedades políticas. Por meio de mensagens era possível convocar multidões para resistirem finalmente aos desmandos do poder. O WhatsApp parecia reescrever a gramática da política fazendo da comunicação instantânea a linguagem dos novos tempos.

Não há como negar que o aparecimento e a expansão em escala planetária de meios de comunicação, antes impensáveis, alterou de forma definitiva a maneira como concebemos as relações interpessoais e a interação com nosso meio social e político. O uso da internet fez nascer um planeta interconectado no qual é difícil esconder um acontecimento das pessoas como se fazia no passado. Com aparelhos simples de telefones celulares é possível mandar imagens imediatamente para redes de relacionamento cada vez mais extensas. Informações sobre uma gama imensa de temas se tornaram disponíveis para parcelas cada vez maiores de usuários da rede.



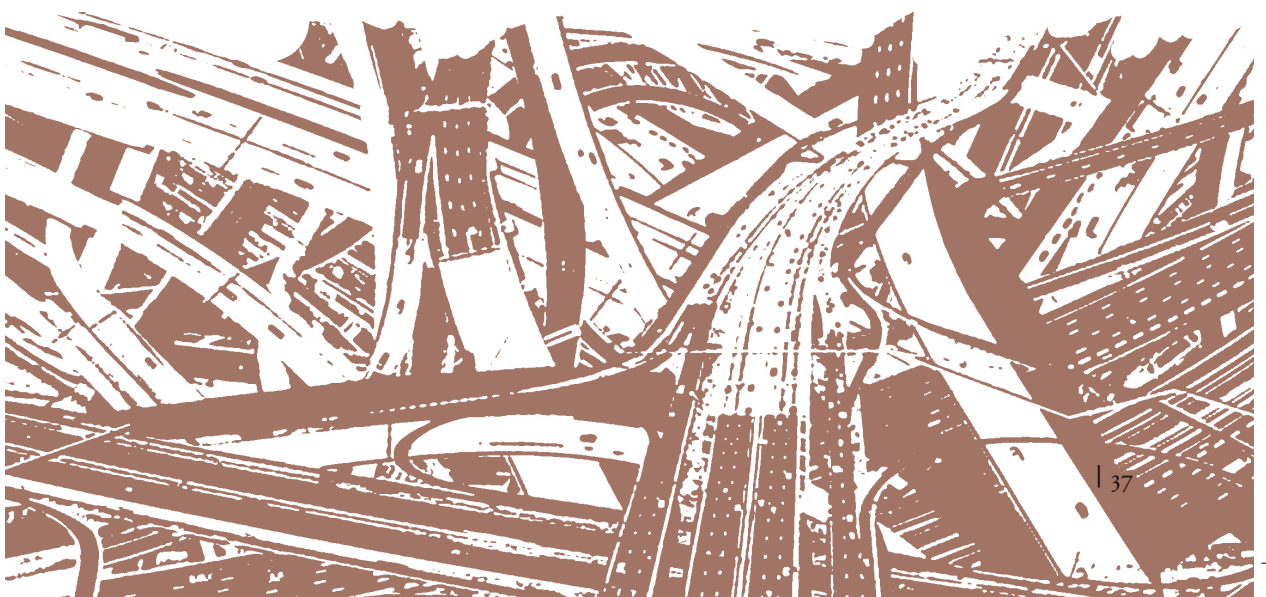
Esses fenômenos provocaram ondas de otimismo e o sentimento de que a política mudava ao ritmo das transformações tecnológicas. As mutações às quais assistíamos tornavam caducas teorias e ideias das quais nos servíamos no passado para pensar as atividades públicas. No entanto, o passar dos anos trouxe também muitas dúvidas quanto ao real alcance das novas tecnologias e seu potencial transformador da política. O Egito, país central na *Primavera Árabe*, depois de tempos revoltos, retornou ao mesmo ponto no qual estava antes: continua a ser governado pela mesma elite corrupta que perdura no poder há décadas. Sua população se calou sob o peso das mesmas botas que o silenciaram por tanto tempo. O Brasil, depois dos acontecimentos que levaram um grupo importante de intelectuais a imaginar que algo novo despontava no horizonte político, vive um tempo de desmonte da cena pública raramente visto em nossa história. A internet acolhe o burburinho das redes sociais, mas a cena pública se mostra apática e desolada, mesmo quando direitos fundamentais da população são revistos e destruídos sem que tenha havido qualquer consulta aos principais interessados. Nas eleições americanas a internet foi a ferramenta para a difusão em escala nunca antes vista de mentiras e falsas notícias, que tiveram um papel determinante no desenlace do processo de escolha do Presidente.

Se há os aspectos positivos nas transformações tecnológicas, precisamos também observar que formas clássicas de dominação também passaram a se servir das mesmas ferramentas, que pareciam prometer a redenção da esfera pública. Ao lado de uma montanha de mensagens trocadas e difundidas em comunidades de interesses os mais variados, se gestam novas formas de isolamento e solidão. A aparente potência dos meios produz a impotência das ações. Grupos de interesses vão se fechando cada vez mais em círculos homogêneos e veem sua capacidade de ação na cidade cada vez mais reduzidas. Na era da hiperconectividade surgem novas formas de opressão, que os governos autoritários, com todos os seus rostos, não deixam de explorar. Elemento de inovação na política, os novos meios digitais também são os instrumentos para a criação de verdadeiros universos paralelos no interior das cidades, que não se comunicam e não são capazes de efetivamente mudar o cenário político.





Nosso desafio na conferência será o de tentar pensar de que forma os conceitos de apatia e desolação, herdados do pensamento greco-romano, nos ajudam a pensar a face sombria de sociedades que, galvanizadas pelos efeitos das novas tecnologias, no lugar de aumentar a participação das pessoas na arena pública, dão mostras de ser o local de novas formas de solidão e isolamento. Apatia e desolação indicavam na antiguidade formas de afastamento da cidade e da política, num mundo que pensava o isolamento dos outros seres humanos como uma forma de degradação do humano. Em nosso tempo, observamos, ao longo dos últimos cem anos, que as sociedades de massa contribuíram para afastar os cidadãos de um mesmo corpo político e impedir que se expressassem numa pluralidade composta não apenas pela vizinhança física, mas, sobretudo, pela capacidade de produzir discursos em comum e pelo anseio de visar o bem comum por meio de suas ações. Esse não é, no entanto, um processo ligado apenas às transformações mais recentes na esfera tecnológica. Sua gestação ocorre no seio da modernidade e nas terríveis experiências de destruição do século XX, quando pela primeira vez na história as tecnologias disponíveis multiplicaram os efeitos devastadores da guerra e da repressão política. Partindo do presente, vamos alargar os horizontes de nossa investigação, tentando encontrar um apoio teórico para refletir sobre as novas formas de solidão e incapacidade de agir na arena pública, que se gestaram no seio das sociedades contemporâneas.







DECADÊNCIA E NIILISMO

OSWALDO GIACÓIA JR.

Um dos temas mais complexos da filosofia de Nietzsche é sua teoria da decadência. É a partir de seu âmago que Nietzsche se lança na empreitada de transvaloração de todos os valores. Em *Ecce Homo*, no capítulo intitulado *Por que sou tão sábio*, Nietzsche caracterizou a si mesmo como um decadente e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, como o pleno contrário de um decadente, e dá como prova disso o fato de ter escolhido os remédios mais adequados para sua convalescença justamente nas piores situações de sua vida. - enquanto que um típico decadente, pelo contrário, sempre escolhe os remédios mais nocivos para si próprio. Foi justamente nessas condições de existência que ele *deixou de ser pessimista, curando-se de seu adoecimento com Schopenhauer*.

Temos aqui uma preciosa indicação, generosamente oferecida pelo filósofo, para o enfrentamento do desânimo, da funda depressão e desesperança que abatem sobre nós na pesada atmosfera e no horizonte sombrio da nossa atual vida política. Sabemos, com Nietzsche, que este é o efeito mais ominoso de nosso presente: justamente a ruína dos fundamentos da política é uma das faces mais perturbadoras do niilismo. Ora, niilismo é justamente a lógica da decadência. Daí porque se impõe a pergunta: à sombra do niilismo extremo e devastador - que exhibe a mais abjeta decadência da realidade política que vivemos - é possível ainda uma superação, uma cura da decadência? Ou estamos condenados a sempre escolher, como pseudo farmacos, justamente o que mais aprofunda e torna irreversível a decadência - como, por exemplo, a nostalgia do absoluto preterito, em suas mais distintas variações e disfarces.

Também quanto a isso, vale outra alusão de Nietzsche, desta vez ironicamente 'otimista': "a condição para tal - todo o fisiologista o admitirá - é estar fundamentalmente são. Um ser tipicamente doente não se pode tornar são, e menos ainda curar-se a si mesmo; para quem é tipicamente saudável, estar doente pode, pelo contrário, ser até um enérgico estímulo de



vida, de mais vida. Assim me surge agora efetivamente aquele longo período de enfermidade: descobri, por assim dizer, de novo a vida, avalei-me a mim próprio, saboreei todas as coisas boas e até mesmo as coisas pequenas, como não é fácil que os outros as possam saborear – da minha vontade de saúde, de vida, fiz a minha filosofia...” Quem *pode* curar-se da decadência e tornar a respirar livremente, mesmo sob o céu de chumbo do niilismo, tem de proibir-se uma filosofia da pobreza e do desânimo. Essa terapia que faz da própria vontade de afirmação da vida o núcleo pulsante da filosofia, que a transfigura o sofrimento atroz em exigências e conceitos, é a condição tanto do que Nietzsche denominou a grande saúde quando a grande política. Minha contribuição para esta edição do Ciclo Mutações, que tem por objeto os fundamentos da política, visa lançar luz sobre a confluência entre saúde e política, decadência e niilismo.

Um dos temas mais complexos da filosofia de Nietzsche é sua teoria da decadência. É a partir de seu âmagô que Nietzsche se lança na empreitada de transvalorização de todos os valores. Em *Ecce Homo*, no capítulo intitulado *Por que sou tão sábio*, Nietzsche caracterizou a si mesmo como um decadente e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, como o pleno contrário de um decadente, e dá como prova disso o fato de ter escolhido os remédios mais adequados para sua convalescença justamente nas piores situações de sua vida. - enquanto que um típico decadente, pelo contrário, sempre escolhe os remédios mais nocivos para si próprio. Foi justamente nessas condições de existência que ele *deixou de ser pessimista, curando-se de seu adoecimento com Schopenhauer*.

Temos aqui uma preciosa indicação, generosamente oferecida pelo filósofo, para o enfrentamento do desânimo, da funda depressão e desesperança que abatem sobre nós na pesada atmosfera e no horizonte sombrio da nossa atual vida política. Sabemos, com Nietzsche, que este é o efeito mais ominoso de nosso presente: justamente a ruína dos fundamentos da política é uma das faces mais perturbadoras do niilismo. Ora, niilismo é justamente a lógica da decadência. Daí porque se impõe a pergunta: à sombra do niilismo extremo e devastador - que exhibe a mais abjeta decadência da





realidade política que vivemos - é possível ainda uma superação, uma cura da decadência? Ou estamos condenados a sempre escolher, como pseudo farmacos, justamente o que mais aprofunda e torna irreversível a decadência - como, por exemplo, a nostalgia do absoluto perempto, em suas mais distintas variações e disfarces.

Também quanto a isso, vale outra alusão de Nietzsche, desta vez ironicamente 'otimista': "a condição para tal - todo o fisiologista o admitirá - é estar fundamentalmente são. Um ser tipicamente doente não se pode tornar são, e menos ainda curar-se a si mesmo; para quem é tipicamente saudável, estar doente pode, pelo contrário, ser até um enérgico estímulo de vida, de mais vida. Assim me surge agora efetivamente aquele longo período de enfermidade: descobri, por assim dizer, de novo a vida, avaliei-me a mim próprio, saboreei todas as coisas boas e até mesmo as coisas pequenas, como não é fácil que os outros as possam saborear - da minha vontade de saúde, de vida, fiz a minha filosofia..." Quem *pode* curar-se da decadência e tornar a respirar livremente, mesmo sob o céu de chumbo do niilismo, tem de proibir-se uma filosofia da pobreza e do desânimo. Essa terapia que faz da própria vontade de afirmação da vida o núcleo pulsante da filosofia, que a transfigura o sofrimento atroz em exigências e conceitos, é a condição tanto do que Nietzsche denominou a grande saúde quando a grande política. Minha contribuição para esta edição do Ciclo Mutações, que tem por objeto os fundamentos da política, visa lançar luz sobre a confluência entre saúde e política, decadência e niilismo.





QUEM TEM MEDO DOS “GOLPES DEMOCRÁTICOS”

LILIA SCHWARCZ

Golpe é termo que entrou de vez no nosso imaginário e na nossa realidade. No entanto, da mesma maneira que ele ganhou espaço na poderosa teoria do senso comum, também recebeu uma pletora de sentidos; os mais variados. Na sua definição mais canônica um Golpe de Estado representa um tipo de movimento que leva a derrubar ilegalmente um governo constitucionalmente estabelecido. Golpes de Estado podem assumir formas violentas ou não, e corresponder a interesses que dizem respeito a uma maioria e por vezes a uma minoria. Na história, Golpes de Estado que triunfaram contaram e foram amparados pelo apoio popular e justificados por motivações de claro apelo político. No entanto, se Golpes de Estado podem ser populares ou não, dizerem respeito a parte significativa dos cidadãos ou apenas a um segmento determinado, o que define o conceito (ou definia) era a certeza da sua ilegalidade: do não cumprimento da regra jurídica. Ou seja, trata-se de um tipo de movimento político que atenta contra o Estado de Direito de determinada nação. Pois bem, mais recentemente criou-se um conceito que chama atenção pela contradição que anuncia; a expressão “Golpe democrático”. Se essa é uma prática que tem tomado forma internacionalmente, o caso brasileiro, e o mais recente impeachment da presidente Dilma Rouseff, exemplificam muito bem a nova modalidade. Trata-se de seguir a norma jurídica até determinado momento, para depois escapar dela a partir de justificativas que desviam da lei. O objetivo dessa comunicação é portanto analisar, na história do Brasil, alguns casos recentes mas também do passado, em que pretensamente respeitou-se a norma e o ritual jurídicos para logo a seguir simplesmente anulá-los. Esses são momentos que colocam em perigo a nossa cidadania e a saúde da democracia em nosso país .





O QUE É POLÍTICA

RENATO JANINE RIBEIRO

Desde a filosofia grega, chamamos de *política* o que se refere ao poder. Faz parte desse conceito a organização coletiva num corpo criado pelos homens, o Estado, e portanto as relações de mando e obediência em seu interior. O mundo político se distingue do doméstico (que vem de *domus*, “casa”, em latim): ele é o que está fora da intimidade e da privacidade, é o que vai além do pequeno mundo familiar.

No final do século XX, porém, um acréscimo importante impacta este conceito: cada vez mais se diz que o mundo da política é o da linguagem, da persuasão, até mesmo do diálogo – em contraste com o mundo da força, das armas, do mando ilimitado. Assim, se na primeira metade do século passado o controverso jurista alemão Carl Schmitt ainda podia dizer que o conceito fundamental na política é o de *inimigo*, repudiaremos essa ideia para dizer que seu principal conceito é o de *adversário* ou competidor.

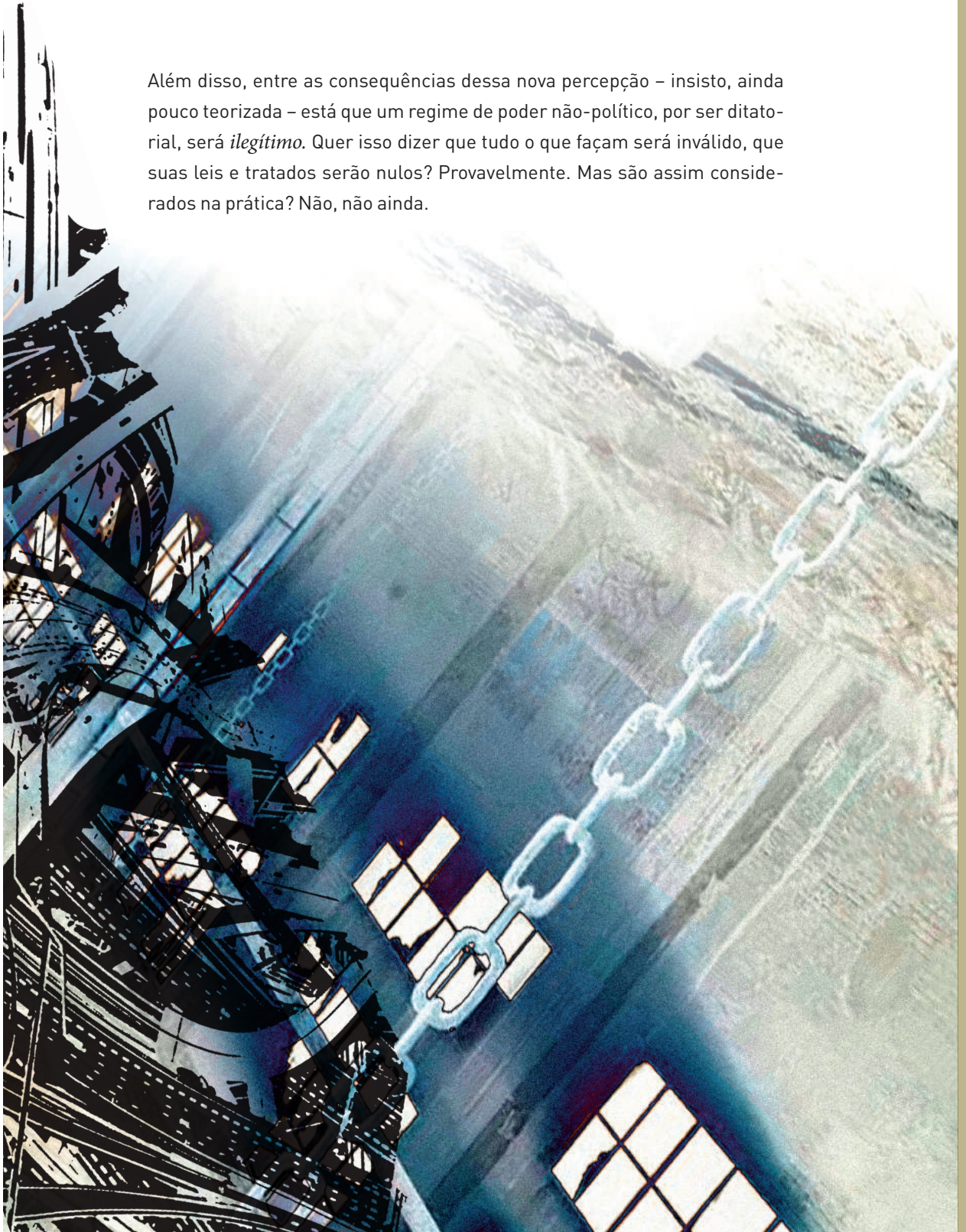
Inimigos só há na guerra, eis a ideia-chave do vívido político destes últimos tempos, especialmente desde que, com a queda do Muro de Berlim e das ditaduras latino-americanas, foi-se firmando a oposição entre guerra e política. Na guerra, usa-se a força. Na política, a palavra, o diálogo.

Mas essa nova percepção da política foi ainda pouco teorizada. Significa que política não é mais tudo o que se refere ao poder. Política tende a se identificar com democracia. Política não democrática vai deixando de ser política. Não temos ainda um nome corrente para essa ex-política, a das ditaduras. Mas o fato é que as ditaduras, sobretudo as totalitárias, mas também as autoritárias, foram saindo do campo político. O correto seria, talvez, dizer que são regimes que *fazem guerra*, e acrescento: a seus próprios povos.

Mesmo a ideia de *poder*: o poder sempre supõe algum tipo de assentimento, ainda que apenas parcialmente livre, dos dominados. Um contrato, ainda que implícito – uma aceitação. Ora, isso se aplica aos totalitarismos? Pode-se dizer que nazismo, fascismo, stalinismo eram aceitos? Não é óbvio. Serão regimes da força quase bruta? Se o forem, cabe ainda a palavra *poder* para eles?



Além disso, entre as consequências dessa nova percepção – insisto, ainda pouco teorizada – está que um regime de poder não-político, por ser ditatorial, será *ilegítimo*. Quer isso dizer que tudo o que façam será inválido, que suas leis e tratados serão nulos? Provavelmente. Mas são assim considerados na prática? Não, não ainda.





O SENTIDO POSITIVO DA POLÍTICA

PEDRO DUARTE

Na história ocidental, a existência política plural foi, em geral, concebida de uma forma negativa. Ignorante, o povo deveria ser governado pelo filósofo que sabe a verdade, para Platão. Violentos, os homens precisariam abdicar da plenitude de sua liberdade para viverem em paz, segundo Hobbes. Caóticas, as ações humanas careceriam do sentido geral do tempo para ganharem ordem, dizia Hegel. O rei-filósofo na antiguidade, o contrato social na modernidade ou a história universal no iluminismo foram operadores conceituais do pensamento político, que porém demonstravam que seu objeto era entendido como um problema, com um valor negativo. Faltariam à nossa existência política significado e controle.

Não por acaso, o que há em comum nas ideias do rei-filósofo, do contrato social e da história universal é a razão, precisamente o que a política não teria, e daí a sua negatividade. Era a irracionalidade da plebe o que faria dela ignorante, temerária e caótica. Mesmo a tradição liberal, ao definir a política como mal necessário que garante a felicidade privada, é refém dessa concepção, que coloca a segurança no centro da política, por causa do medo e da violência. Sintomaticamente, toda essa metafísica priorizou a fixidez das leis reguladoras sobre o movimento das ações livres, quando o desafio da política é definir a compatibilidade dessas coisas.

Na contramão dessa tradição, a pensadora Hannah Arendt desenvolveu, durante a segunda metade do século XX, um conceito positivo de política, segundo o qual a experiência diante dos outros e junto aos outros seria capaz não apenas de nos auxiliar instrumentalmente a achar soluções para dilemas sociais como também de garantir o espaço no qual aparecemos espontaneamente em atos e palavras. É que, para ela, a política tinha importância em si e por si mesma. Não garantiria os interesses privados, mas abriria um espaço de exercício da liberdade pública no mundo. Hannah Arendt falava que o homem não existe, só existem os homens. É entre nós que algo de novo pode surgir. Não dentro e nem fora, mas entre.



Nesse contexto, o perdão do passado e a promessa de futuro tornam-se decisivos para regenerar a teia de relações que liga os homens em meio às mutações de um presente que, no mais das vezes, parece opô-los e polarizá-los, a despeito de toda a retórica da conexão alimentada pelo avanço tecnológico. Essa teia é constituída por atos, mas também pela linguagem, que se encontra, contudo, ameaçada pelo tecnicismo e pela demagogia. Dependemos dela para a conversa entre iguais que manifestam suas diferenças em palavras, seguindo o esforço do que Kant chamou de pensamento alargado, pelo qual nos colocamos no lugar do outro, evitando o fanatismo unilateral (função que o escritor Amós Oz concedeu à literatura).





BEM DEPOIS, MAS LOGO ALI HORIZONTES DA TECNOCIÊNCIA

LUIZ ALBERTO OLIVEIRA

Costuma-se entender a Astronomia como a “primeira” das Ciências, em vista da antiguidade imemorial da atividade de contemplar as configurações celestes. Todas as culturas humanas exibem alguma vinculação do Céu e de suas mudanças com os afazeres e vicissitudes da sociedade. Revoluções na Astronomia têm assim um caráter refundador das próprias bases do conhecimento sobre o mundo natural, como a História do Pensamento bem demonstra.

Um dos momentos decisivos desta história ocorreu nas primeiras décadas do Sec. XX, com a observação de que os agregados de estrelas que chamamos de galáxias apresentavam um padrão coletivo de movimentação, indicando estarem submetidas a um dinamismo global. Ou seja, para além dos eventos físicos locais, haveria uma espécie de transformação que abrangeria o Universo astronômico como um todo; a Totalidade seria, ela mesma, histórica. Dito de outro modo: o estado natural do Cosmos, do Tudo-o-que-existe, é o inacabamento.

Para muitos, a observação empírica deste processo evolutivo global – que hoje chamamos de expansão de Hubble – foi a maior descoberta jamais feita sobre a Natureza. Pois constitui a infra-estrutura dinâmica em última instância para todas as outras variedades de transformação que hoje observamos – da geração de estrelas à formação de sistemas planetários, da aparição dos elementos químicos à Evolução biológica. E, naturalmente, da emergência da Cultura. O cosmólogo John Barrow assinala que ao apreendermos o Cosmos e reconhecermos nosso pertencimento a ele, enquanto seres Terranos, Solares, Via-Lácticos, Clustéricos e Laniakeanos (em escala crescente de dimensão), o Cosmos também passa a fazer parte de nós.

Isto nos leva a uma questão filosófico-científica – que, como veremos, tem imediatamente um transbordo ético-político – sobre como assimilar, em nossa cognição recém-saída do Pleistoceno, esta nova condição de seres



cósmicos. O aspecto mais evidente deste campo problemático parece ser o de como engrenar as durações breves típicas da cultura com os larguíssimos andamentos dos processos naturais. Com efeito, a fusão entre Técnica e Ciência, ou seja, entre conhecimento e ação, que caracteriza a civilização contemporânea implica em que a capacidade crescente de discernir a variedade de ritmos presentes nos sistemas naturais – dos moleculares aos astrofísicos, englobando de trilionésimos de segundo a trilhões de séculos – é inseparável de uma capacidade igualmente crescente de atuar sobre eles. Isto significa deslocarmos o âmbito da intervenção técnica na reprodução de ovelhas, digamos, para o domínio dos prazos e escalas da reprodução do genoma das ovelhas – isto é, de meses para minutos, e do contexto ambiental para o molecular. Através da Tecnociência, a Evolução acha-se, ela própria, em vias de evoluir.

Abre-se assim um horizonte inédito e imprevisível de transformações – melhor talvez chamá-las de *mutações* – de aspectos os mais diversos que até aqui têm integrado e definido o que costumamos entender como Humanidade. Seja qual for a dimensão examinada – corporal, fisiológica, cognitiva, comunicacional, simbólica, social, econômica, política – os elementos que constituíam a condição humana estão, sem exceção, em estado de transiência, em deslizamento.

Seguindo as ideias de Carl Sagan, parece claro que a civilização engendrada pelo *Homo sapiens* desde a última Era do Gelo está prestes a completar sua planetarização – o passo seminal para que possa eventualmente disseminar-se para outros sistemas planetários e tornar-se, assim, multiestelar. Os requisitos tecnocientíficos para esta mudança de fase civilizacional estão presentes hoje: vasta remodelação dos habitats naturais devido à expansão das atividades econômicas, amplo poder de manipulação de estruturas e processos microscópicos – sejam materiais, biológicos ou informacionais.

A aceleração exponencial de ambos os domínios de intervenção, macro e micro, a artificialização virulenta do território e de seus integrantes que sucede em nossos dias não deixa dúvidas: a Humanidade entrou em um





regime intrinsecamente deslinear em que, tipicamente, o desenrolar da dinâmica do sistema converte-se em contexto para a continuidade do próprio processo. Sistemas em que vigora um tal regime deslinear são capazes de autoadaptar-se e autogerir-se – desde que o façam incorporando uma instabilidade estrutural, irremovível, a seu desempenho, isto é, sigam trajetórias dinâmicas caóticas, nas quais escolhas de percurso que forem feitas num breve período de viabilidade influenciarão de modo definitivo a configuração futura do sistema – no caso, da civilização.

No momento mesmo em que o Homem vislumbra a substituição de seu estatuto ontológico prévio – de ente Universal para agente Cósmico – seu desenvolvimento se precipita rumo a um ponto crítico: estão em jogo a valorização do ambiente natural ou sua exploração sem freios, a distribuição equânime dos bens econômicos ou sua concentração exacerbada. Os riscos de cenários de descalabro ambiental e da desigualdade intolerável, índices de um colapso temporário ou irreversível do sistema, apontam para duas possíveis formas de estabilização, dificilmente compatíveis: a horizontalidade democrática e a verticalidade totalitária. Esta disputa de valores determinará a constituição do *Homo sapiens 2.0* hoje em gestação, e o destino de seu futuro astronômico.

É assim cada vez mais indispensável debater os aspectos éticos, políticos e históricos desta transição autogerada para uma condição neo-humana.





SOBRE A REPRESENTAÇÃO: HISTÓRIA NATURAL E FILOSOFIA POLÍTICA

RENATO LESSA

O tema da representação política tem sido invariavelmente acompanhado por diagnósticos que indicam sua crise, para muitos terminal, em escala planetária. Em âmbito brasileiro, há décadas o mantra da “reforma política” se impôs como espectro a rondar nossa crônica insatisfação com a cultura política nacional. Um dos efeitos deste *mal-estar na representação* tem sido o vínculo do debate a dois eixos principais, a saber: (i) uma disputa doutrinária entre “modelos de democracia”- “direta” versus “representativa”- e (ii) a associação do problema a uma dimensão técnico-institucional, voltada para busca da melhor maneira de organizar os sistemas eleitorais e as regras de competição política.

Ainda que seja indiscutível o fato de que todo problema de natureza pública é afetado por injunções institucionais, isto não significa dizer que tal domínio – o das instituições políticas – possa ser tomado como suficiente para lidar com as questões envolvidas no tema da representação.

Pretendo tomar como ponto de partida para reflexão uma questão de fundo: *o que institui uma comunidade cívica e política, diferenciando-a de um agregado demográfico ou biológico?* A pergunta, na verdade, não passa de paráfrase de uma proposição tão célebre quanto fundamental, posta por Jean-Jacques Rousseau, no Capítulo 5, Livro I, do *Contrato Social*: “Antes portanto de examinar o ato pelo qual um povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo. Porque esse ato, sendo necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade”.

A pergunta-paráfrase deixa entrever dois âmbitos possíveis para a reflexão: (i) a forma e a simbologia pelas quais uma coletividade se auto-representa como comunidade cívica, e (ii) os modos de determinação das relações entre o corpo metafísico-político, enquanto unidade artificial e comunidade imaginária, e suas partes específicas e finitas, dotadas da prerrogativa de



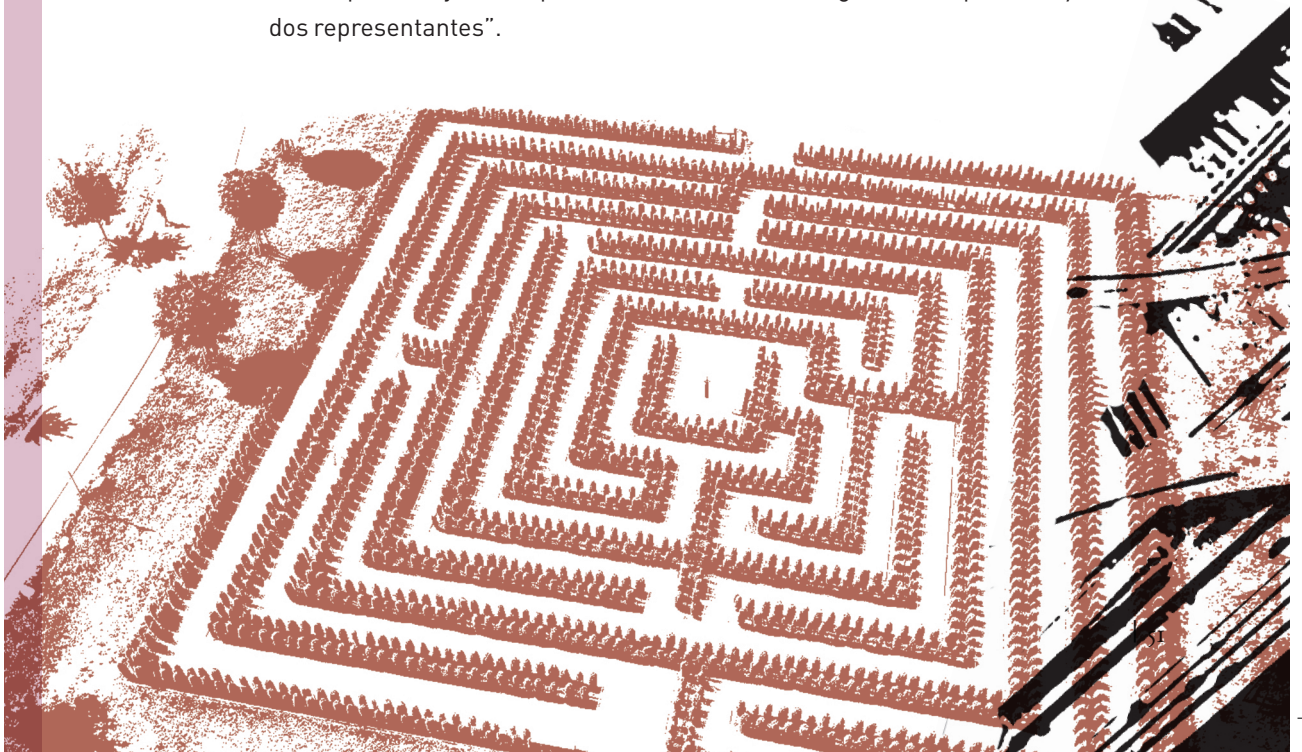


simbolizar e re-apresentar o “comum”: não há corpo político que não seja formado por *crenças de pertencimento* e no qual, em diversas situações, partes específicas denotam e representam o todo, e assim são reconhecidas.

A apresentação pretende considerar a amplitude semântica do termo “representação” – presente nos domínios da estética, do direito, da economia e da filosofia – e indicar a presença de uma tensão, no âmbito político, entre a centralidade da representação para a política moderna e a indeterminação de seu significado. Para tal, tomará como ponto de partida a proposição de que o tema da representação, e suas tensões constitutivas, é inerente à instituição do corpo político e traz em si tensões inescapáveis.

A expressão “história natural” diz respeito ao exame de modos distintos de apresentar e instituir partes específicas da comunidade política, enquanto totalidade metafísico-política, como suas expressões metonímicas. Vale aqui a prescrição de Hobbes, que definiu os corpos políticos como “animais artificiais”, proposição que sustenta a possibilidade de uma “história natural”.

O trajeto que pretendo percorrer, fortemente fixado na tradição da filosofia política clássica e moderna, terá como fecho menção à experiência brasileira, a partir do juízo de que nela se constituiu um regime de “representação dos representantes”.



POLÍTICA E PAIXÃO - POR QUE SIM, POR QUE NÃO

MARIA RITA KEHL

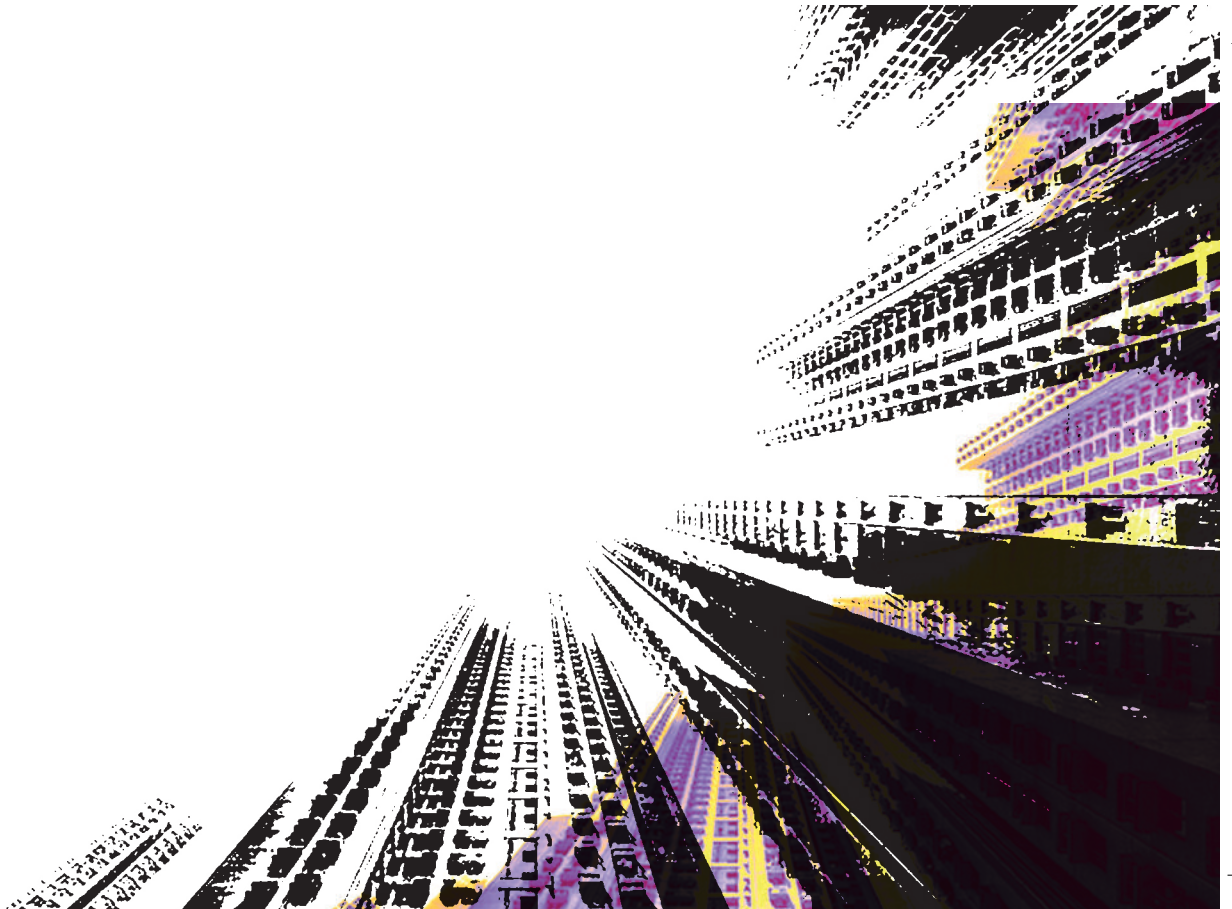
É evidente que a política seja um terreno fértil para o domínio das paixões. Pois na política, tratamos de que? Do poder. E quem há de negar que o poder seja uma paixão? Quantas guerras e carnificinas a humanidade conheceu, movidas por disputas de poder. E quantos amores sinceros, duradouros, apaixonados, o poder não mobiliza entre aqueles que ele submete. “Dinheiro compra tudo, até amor verdadeiro” – isso é Nelson Rodrigues. É fácil constatar que o poder faz o mesmo. Do lado daqueles que serão, de uma forma ou de outra, submetidos ao poder, devemos nos perguntar: como impedir que todas as formas de servidão voluntária nos apaixonem? Pois alguns desses desejos de servidão, quando tomam o espaço da política, têm consequências devastadoras.

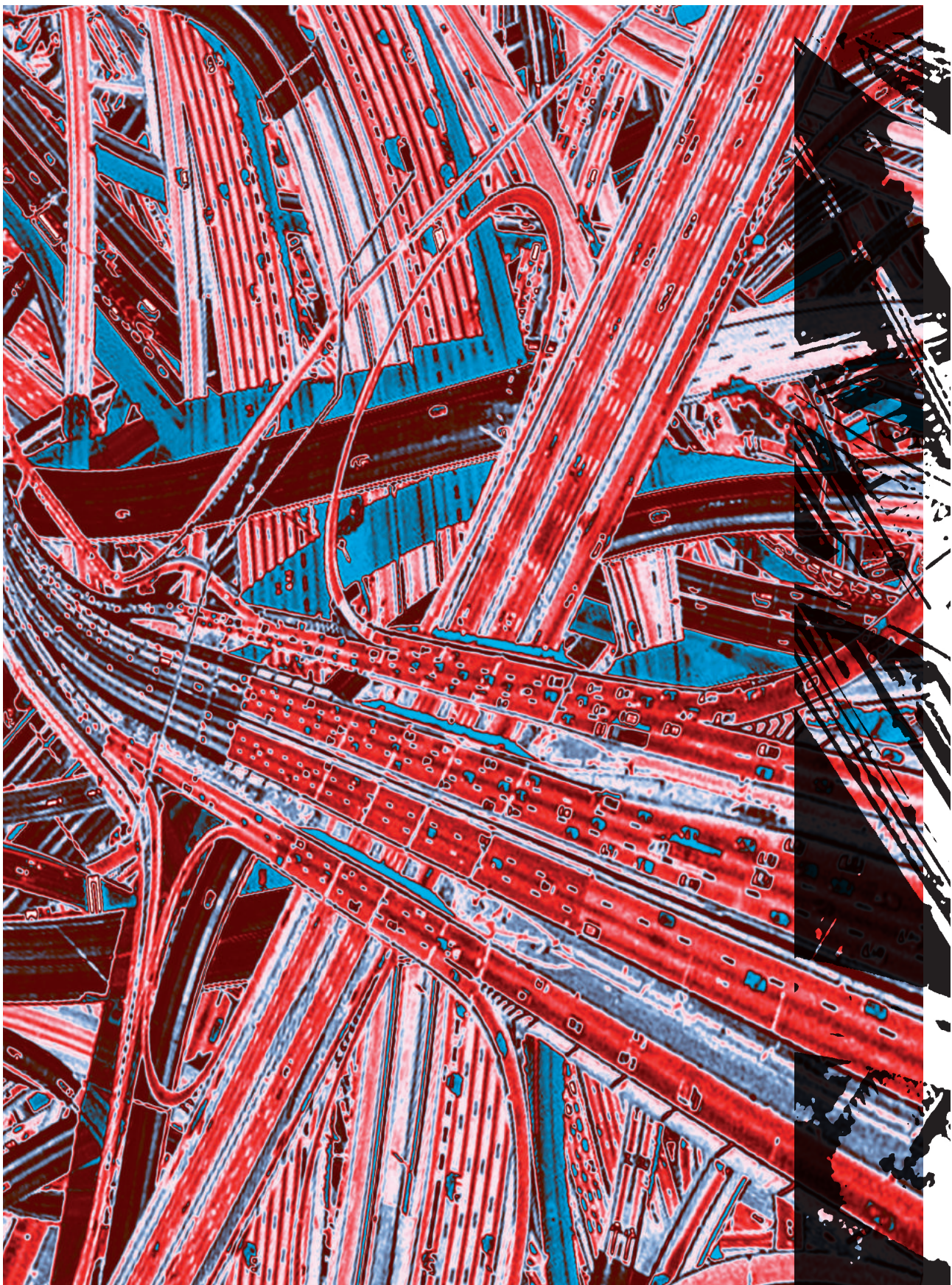
Freud, ao analisar o “masoquismo moral”, talvez possa nos ajudar a entender isso. O sujeito, em dívida para com seus ideais, considerando-se muito aquém daquilo que gostaria de ter sido, sente certo prazer/alívio ao se deixar dominar, aviltar ou mesmo maltratar pelo ser amado. Em muitos casos, o masoquista quer ser castigado por suas fantasias “inconfessáveis” (já nem consigo imaginar o que seria *inconfessável* hoje, na era da pornografia viral...). Mas nem todo masoquismo é moral. Existe a excitação causada pela própria dor. Esta que quase todos nós tememos – de ir além, muito além, do chamado “princípio do prazer”. Volto a Freud. O que estaria “além do princípio do prazer”? A pulsão de morte. O gozo da dissolução dos limites corporais, estes que naturalmente nos separam dos outros, do Outro. Não entro nesse terreno por ora. Se houver interesse, o tema pode voltar no debate após a conferência. Sabe-se que o poder fascina tanto quem o exerce quanto os que se submetem a ele. Freud entendeu a “Psicologia de massas”, em 1921, a partir do sentimento de devoção filial e da necessidade de proteção infantil que o líder mobiliza entre as multidões. Ele estava diante do fenômeno, para muitos, incompreensível, do fascínio dos alemães



pelo bufão que em breve lançaria a Europa na maior experiência de terror da era moderna (mas isso Freud ainda não poderia saber). Mais tarde, Wilhelm Reich escreveu “Psicologia de massas do fascismo”. O que faltava a compreensão deste fenômeno tão frequente nas jovens democracias do século vinte foi complementado por Lacan, ao introduzir em sua renovação da metapsicologia o conceito de *gozo do Outro*: aquele empuxo psíquico, tão próximo da pulsão de morte, que nos conduz para além, muito além dos limites do princípio do prazer.

Garanto ao leitor e futuro ouvinte deste ciclo de conferências que tentarei dar muitas voltas nos parafusos que, por hora, deixo frouxos nessa breve apresentação. Quem sabe assim seja possível articular melhor a relação que, por nos parecer tão óbvia, deve esconder muito mais do que revela – entre política e paixão.







A TERCEIRA MARGEM DA POLÍTICA

JOSÉ MIGUEL WISNIK

Fora das instituições e das atividades codificadas formalmente como políticas, vigoram relações de força em jogo permanente que não se circunscrevem nem se explicitam mas que estão disseminadas, difusas e implícitas nas linguagens em ato cotidiano. Félix Guattari e Michel Foucault formularam essa questão em termos de micropolítica e microfísica do poder. Trata-se de relações políticas em que os domínios e as sujeições, as formas de exclusão, mas também de escapar à subjetivação dominante, não se localizam no enunciado mas na enunciação, não no dito, mas nas formas do dizer.

Ações afirmativas que denunciam e prescrevem o que veio a ser chamado, pejorativamente, de “politicamente incorreto” e “politicamente correto”, emergiram como maneira de politizar abertamente essa dimensão da política, trazendo-a a tona de um embate explícito em que a discriminação praticada *no* uso das palavras é rebatida, para o bem ou para o mal, com uma discriminação consciente *do* uso das palavras. A demarcação dos *lugares de fala*, que se tornou estratégica para movimentos identitários atuais, por sua vez, põe em foco não o vocabulário mas a enunciação, isto é, a apropriação da linguagem pelos sujeitos, rebatendo a *exclusão* histórica com a exigência de um direito *exclusivo* de fala. Num processo complexo e cheio de armadilhas por todos os lados, em que o fora da política assume foro político, o implícito é chamado a se reger pelas modalidades da explicitação e a emergência da diversidade das diferenças contra o império da identidade se converte, no limite, em absolutização identitária da diferença.

Isso posto, procuraremos sondar situações mais fluidas em que o embate político se manifesta no cotidiano de massa, muitas vezes sem dizer seu nome: a religião do capitalismo (tal como sugerida por Walter Benjamin) na maneira como é praticada e professada na publicidade; o tratamento jornalístico da vida diária na imprensa e na televisão; as formas artísticas e para-artísticas que respondem a essas formas dominantes de política implícita; a ficção da realidade, que se tornou arma política crucial no tempo das redes sociais e da manipulação de algoritmos; as relações entre fato e factóide, entre ativismo e arte.

UMA DEFESA DA VERDADE FACTUAL (ENTRE A “PÓS-VERDADE” EXCÊNTRICA E A DEMOCRACIA IMPROVÁVEL)

EUGÊNIO BUCCI

Pois então haveria, em nossa era, essa prevalência do *fato* em detrimento do *juízo de valor*. O fato se antecipa. O fato se anuncia. O fato se impõe. O fato cala. E, de fato, os discursos que vigoram trazem a marca de parecer terem sido emitidos diretamente a partir da evidência dos fatos – discursos, portanto, *objetivos*, uma vez que decorrentes da natureza mesma do objeto. Não restaria margem para controvérsias acerca do fato e de seu relato automático. Uma lógica límpida e implacável, de bases estritamente empíricas (você não vê?), assume a função de decidir num mundo dominado por diferentes emanações de burocracias pós-humanas e pela tecnociência – que, segundo Adauto Novaes, “ganha a força de uma religião”.

Ao que vale perguntar: os fatos, por acaso, pensam?

Não nos apressemos em proclamar que “não”. Nada de fazer cara de espanto ou de enfado. Reconheçamos que fatos crus andam a substituir certas categorias do pensamento. Constituem racionalidades, sulcam os veios pelos quais o presente escoia na direção do futuro, inapelavelmente habilitados por esse novíssimo argumento de autoridade: os fatos têm autoridade por estar investidos da condição de ser, ora, fatos. Não é difícil verificar, nas falas que por aí circulam, indícios de que os fatos foram alçados ao patamar de critério último da verdade, relegando a iniciativa humana a mera consequência de acontecimentos que, ainda que se sirvam da atividade das pessoas e delas eventualmente se teçam, escapam ao alcance das intenções, dos acordos e das expectativas dos atores que deles tomam parte.

Quanto aos atores, renunciaram à investidura de inventar mundos e mobilizar potências que não seriam passíveis de aprisionamento pelas tramas da realidade. O humano estaria à mercê das narrativas estabelecidas diretamente pelos fatos, esses novos gestores do tempo. Resignam-se os atores



a pensar que pensam mediante fatos, a interpretar-se como intérpretes dos fatos, sob as escusas do pragmatismo ou da responsabilidade, e nunca mais como autores da tal História com H maiúsculo. O sujeito esmoreceu sob o jugo do discurso da ciência, do discurso da precisão (econômica, notadamente) e do discurso da objetividade (jornalística, inclusive), aos quais, no fim das contas, delega o próprio destino. Ato contínuo, a política, ainda que não abolida, persistiria como um hábito residual, um resquício, uma reminiscência desnecessária, inútil e deslocada, sem envergadura para cingir a membrana que recobre a esfera do poder real. Ato contínuo, a política escorre à deriva.

Por outro lado – permitam-me –, será que os fatos não pensam?

Sim, convém considerar essa outra abordagem em face da mesma inquietação. Será que o pretendido predomínio das evidências fáticas não se põe como o invólucro mitigado da ideologia em estado puro, tão puro que a torna, enfim, perfeitamente inapreensível? Não seria a ideologia a pensar aí?

Mais interrogações. Estaríamos ao sabor das correntes inexoráveis dos fatos consumados ou, antes, teríamos perdido o espírito de lastrear a política na verdade factual – aquela mesma de que tanto nos falou Hannah Arendt? Seríamos naufragos (seguindo um pouco mais com metáforas náuticas) açoitados por tormentas feitas de estilhaços da realidade ou, muito ao contrário, a política é que teria fracassado ao desgarrar-se de suas âncoras e de seus lemes – obrigatoriamente – factuais?

Se essa segunda abordagem procede e se essas perguntas nos abrem um horizonte minimamente vislumbrável, eis que somos desafiados a intuir que o que se deu não foi a usurpação do espaço político pelos ultimatoss enfeitados em nome de fatos irrecorríveis, mas algo bem diverso: o que se deu foi que o domínio político se exilou de sua referência nos fatos – sobretudo nos fatos históricos, os fatos singelos, os fatos desprovidos de paixões – e passou a se guiar por preconceitos, ódios, superstições e fanatismos (inclusive o fanatismo da ciência), nos quais o critério da verdade deriva de fatalismos ou de variantes do fatalismo. Certezas peremptórias e convicções messiânicas



teriam triunfado e concorrido para degradar a política num mercado religioso de profetas sem espírito, que aparentemente nada têm em comum, mas guardam, exatamente em comum, a obsessão por se reivindicar dos fatos para tentar se apossar do domínio político, impedindo que o juízo de fato, requisito primordial da razão, seja propriamente exercido.

Nessa perspectiva, vai comigo uma desconfiança. Talvez o que estaria em declínio não seria o juízo de valor, que também vai mal, mas, antes, o próprio juízo de fato, ou seja, não mais se diferencia o princípio de realidade (a verdade factual) do princípio do prazer (a fantasia), não mais separa o dado objetivo (com o qual a política deve lidar, no sentido mesmo de que não há política sem o conhecimento do dado objetivo) da pregação doutrinária. Desprovida da prudência, a política vira religião – ou gestão maquinal desumanizada, aética, o que dá no mesmo.

Logo, o que se dissolveu foi a faculdade de identificar fatos materiais e pensar a partir deles ou, principalmente, pensar *contra* eles. Falta-nos compreender que a dimensão dos fatos objetivos, uma dimensão que, implicada no pensamento, não aprisiona, mas liberta o espírito. Falta ar. Donde passo a uma pergunta mais: se a tirania dos discursos que usurparam a condição de representar os fatos sufoca os espaços de liberdade, sufocamento que é, por definição, uma verdade factual, não será a indistinção entre fatos e opiniões – tão fácil de perceber, tão ridiculamente fácil de perceber, e tão característica da nossa era de “pós-verdade” – o mal que asfixia a política, amofina a imprensa e oblitera a democracia?



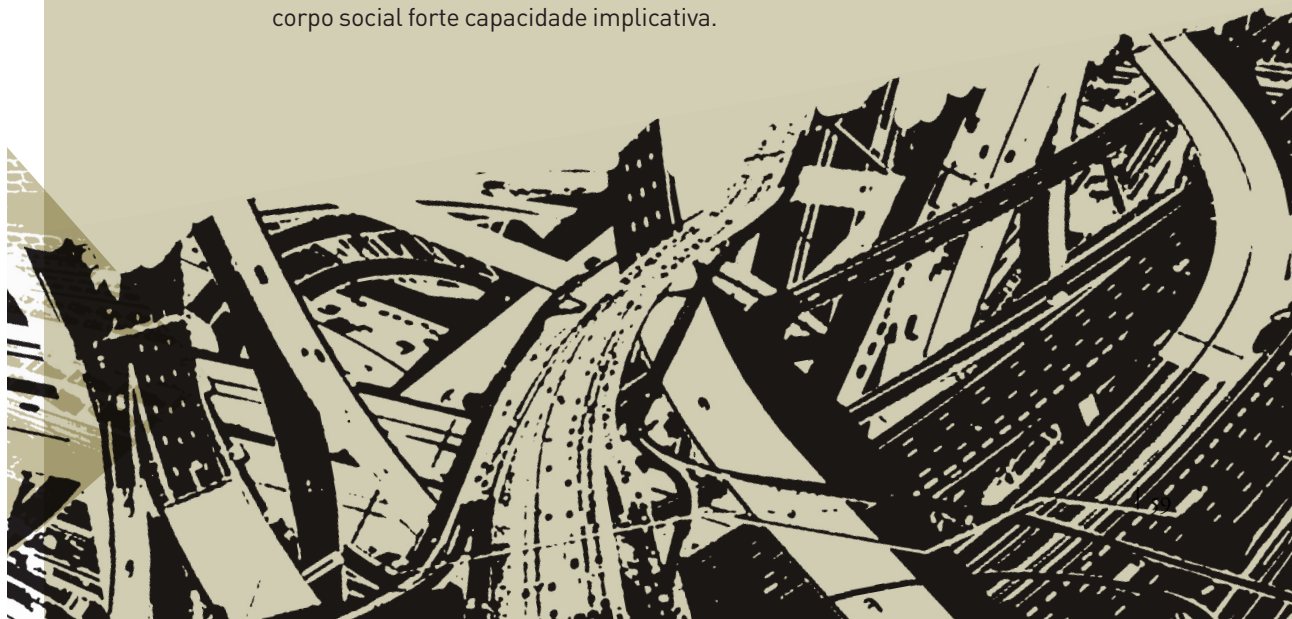


DANDO CORPO AO IMPOSSÍVEL: POR UM UNIVERSALISMO DES-COLONIAL

VLADIMIR SAFATLE

As discussões políticas hegemônicas atuais partem do pressuposto de que o campo político só pode ser o espaço de corpos particulares a procura da construção de mecanismos de defesa contra sua vulnerabilidade. A favor desta estratégia, está o diagnóstico de que as tentativas de criação de um corpo social baseado na universalidade seria, necessariamente, uma operação tributária de perspectivas fortemente normativas e coloniais. O universalismo sempre teria sido uma estratégia de imposição colonial de formas de vida nas quais estariam embutidos os princípios gerais da vida social da modernidade europeia. Neste sentido, à política não caberia mais lutar por alguma forma de universalidade concreta, mas apenas permitir a constituição de defesas contra violência dirigida à particularidade dos corpos em afirmação de suas identidades e atributos.

No entanto, gostaria de discutir nesta conferência a necessidade e as condições para a construção de uma política que consiga ultrapassar o horizonte colonial sem ter que sacrificar a noção de implicação genérica e de campo comum que a universalidade pressupõe. Neste sentido, trata-se de procurar medir as condições para uma política que não se deixe orientar apenas pela visibilidade dos corpos particulares, mas também pela emergência de um corpo social forte capacidade implicativa.





AS FORMAS DA ANTIPOLÍTICA

HELTON ADVERSE

Qual é o “outro” da política? Na Grécia clássica, seu “outro” era a tirania. A cidade democrática não podia construir uma imagem de si mesma sem evocar a figura do tirano, sua negação e, ao mesmo tempo, a diferença fundamental que lhe conferia identidade. E qual seria o “outro”, ou os “outros”, da democracia contemporânea ou, ainda, quais seriam as formas da antipolítica na atualidade? Podemos levantar algumas hipóteses: a primeira delas é, como já haviam assinalado Hannah Arendt e Claude Lefort, o totalitarismo. Contudo, o fenômeno totalitário consiste em uma negação sistemática do regime democrático, isto é, embora ele possa emergir no interior das sociedades democráticas, sua implementação coincide com o desaparecimento da democracia: onde um está o outro não está. Nesse sentido, o totalitarismo é a mais radical negação da política. Mas o que gostaríamos de pensar é se a democracia contemporânea não cria em seu interior formas de antipolítica e, em alguma medida, com elas convive, embora seja por elas ameaçada. Poderíamos então elencar algumas delas: 1) a derrisão (a desqualificação da política *tout court*); 2) a espetacularização (a transformação da política em espetáculo midiático); 3) a moralização (a redução da política à moral); 4) a tecnicização (a captura da política pela tecnologia); 5) a judicialização (misto de tecnicização e moralização: a política é enquadrada pelo aparato jurídico que se fundamenta na ideia de justiça). Sem configurar a negação radical da política, essas formas de antipolítica desempenhariam um papel dentro do sistema democrático. Nesse sentido, por mais paradoxal que seja, elas seriam simultaneamente formas da política. A derrisão, por exemplo, ao desqualificar a política em sua integridade, não se posiciona absolutamente fora do espectro político porque abre o caminho para a instauração de um regime autoritário. A moralização pode fazer o mesmo, na medida em que é a sementeira da demagogia. A espetacularização é a recusa a política tradicional em nome de um messianismo vulgar. A tecnicização não anuncia a época de um governo asséptico, plenamente regido por imperativos econômicos e sociais, mas viabiliza uma forma de





dominação mascarada pelo princípio da racionalidade. A judicialização, por sua vez, resulta no incremento do poder de uma de suas instâncias, isto é, o poder judiciário. Por conseguinte, as formas da antipolítica na sociedade democrática não preparam o advento de uma vida comunitária nova, onde a política estaria ausente ou neutralizada. Ao contrário, elas podem ser consideradas lutas políticas na medida em que ensejam a transformação das relações de poder.



DO POPULISMO À GUERRA

A QUEDA DA DEMOCRÁCIA (NORTE-)AMERICANA

JEAN-PIERRE DUPUY

O título poderia evocar o começo dos anos trinta na Europa, a ascensão do fascismo na Espanha, Itália e Alemanha, e as primícias da Segunda Guerra mundial. Mas trata-se da América de hoje e a guerra, se houver, será com bombas de hidrogênio.

A eleição de Donald Trump em novembro de 2016 surpreendeu todo mundo, a começar pelo próprio interessado, mas retrospectivamente se pode dizer que ela foi o revelador de um mal que rói a sociedade americana, o ressentimento, do qual a raiva ou a cólera é uma das manifestações. Humilhação, ressentimento, espírito de vingança: esse trio infernal é o mundo de Trump, mas é também o mundo dos que votaram nele, os brancos pobres do *Rust Belt* (Cinturão de Ferrugem), região marcada por uma forte desindustrialização e que vai dos Grandes Lagos ao Meio-Oeste, mas também os brancos pobres de regiões rurais como o Iowa e uma parte do Wisconsin. A cólera e a raiva de ser abandonados se manifestaram com uma força que surpreendeu os observadores mais experientes.

Pode-se propor uma explicação mais antropológica. Durante a campanha, Trump insultou com uma grosseria e uma vulgaridade inéditas categorias inteiras da população. O espantoso é que estas não só não se revoltaram mas, em muitos casos, viram aí um motivo para votar nele. É o caso das mulheres, tratadas por Trump como objetos sexuais que se pode usar à vontade. É também o caso, e cito avulsamente, dos mexicanos, todos ladrões e violadores; dos muçulmanos, todos terroristas; dos jornalistas, todos inimigos do povo americano e fabricantes de “*fake news*”; dos deficientes motores, como o jornalista do *New York Times* cuja claudicação Trump parodiou cruelmente na televisão; dos heróis e ex-prisioneiros de guerra, como o senador republicano John McCain; dos que morreram pela pátria, como o jovem recruta de origem paquistanesa cujos pais foram durante uma semana alvo



dos deboches mesquinhos de Trump; de todos os que fazem cerimônias, dos frouxos que respeitam os supostos tabus, como não usar a tortura e não ser o primeiro a recorrer à arma nuclear.

Todas essas categorias têm um traço em comum. São as vacas sagradas da democracia americana. Nelas não se toca, sob nenhum pretexto. Essa sacralização das vítimas produz, nos *campi* americanos, o que é chamado de *politicamente correto*. Mas o fenômeno é bem mais geral e participa daquilo que alguns antropólogos americanos denominam de *ressentimento vitimário* – não o ressentimento das vítimas, elas mesmas, mas a bela alma dos que se indignam com vítimas causadas, de maneira real ou suposta, por outros, a fim de melhor acusá-los. Esse cuidado perverso com as vítimas é, segundo Nietzsche, o mais anticristão dos filósofos, a marca do cristianismo e da moral de escravos que o engendrou. Ao que se pode retorquir, com alguns escritores católicos como Chesterton, Bernanos, Ivan Illich ou René Girard, que o mundo moderno é de fato modelado pelas ideias cristãs, mas ideias cristãs... “enlouquecidas”.

A hipótese que apresentarei é que a América de Trump estava cansada desse ressentimento vitimário. A vulgaridade extrema de seu herói fez maravilhas. Ousava-se enfim dizer em voz alta, e com violência, o que muitos pensavam em voz baixa. Hillary Clinton, por contraste, representava a quintessência da boa consciência – *self-righteousness* – puritana.

Tal é o contexto de violência no qual a guerra, em particular com a Coreia do Norte, se prepara. Donald Trump é como um garoto de nove anos cuja mão estaria posta em cima do botão nuclear. Ele dispõe de um brinquedo formidável, o arsenal mais poderoso do mundo. Por que diabos não o usaria quando é escarnecido pelo “Homem-foguete”, esse louco comunista que ameaça reduzir a ilha americana de Guam a cinzas radioativas? Trump não compreende nada da dissuasão nuclear. Não percebeu que a bomba atômica só serve para uma coisa: impedir que os outros se sirvam dela. No verão de 2017 a situação pareceu se agravar. Acreditou-se que a escalada verbal entre Kim Jong-Un e Donald Trump havia chegado a tal ponto que somente



uma troca recíproca de tapas atômicos poderia acalmar os nervos dos protagonistas, ao preço de milhões de mortos. Esqueceu-se que a Guerra fria não havia desembocado num apocalipse a despeito de, ou, segundo a teoria, *graças a* trocas de ameaças não menos extremas. “Nossos submarinos são capazes de matar cinquenta milhões de pessoas em meia hora. Pensamos que isso é o suficiente para dissuadir qualquer adversário que seja”, declarava em 1986 um estrategista militar francês cujo nome convém esquecer.

No último verão os comentaristas acreditaram ver em Trump o sócia de Nixon. Foi lembrado que, sob o nome de *Madman Theory* (Teoria do louco), este última tivera em plena guerra do Vietnã a ideia genial de que, se fingisse estar exasperado a ponto de cometer um ato louco, os norte-vietnamitas lhe suplicariam fazer a paz em seguida. Trump seria, portanto, seu êmulo. Mas há uma diferença essencial entre Nixon e Trump, e essa diferença é que explica que alguns estrategistas americanos confessem hoje que estão com medo. Admitamos que em alguns casos seja racional fingir a irracionalidade. Você tem à sua frente alguém que se comporta de maneira totalmente errática. Não pode determinar se ele é realmente louco ou se, perfeitamente racional, finge sê-lo. É essa indeterminação que pode às vezes tornar a dissuasão eficaz.

Ora, Trump, ao contrário de Nixon, é incapaz de praticar esse jogo duplo entre a racionalidade e a loucura. Falta-lhe o dom do ator que é ao mesmo tempo ele próprio e seu personagem. Ele é incapaz de ironia. É-lhe impossível colocar-se à distância das pulsões que o movem. Essa incapacidade o torna eminentemente perigoso. Ele fará o que diz. Ao adversário que compreende isso, não resta senão recorrer ao que Hobbes chamava de “tomar a dianteira”, isto é, atacar primeiro. A viagem para o inferno pode começar.

Tradução de Paulo Neves



AS ARTIMANHAS DA ARTE

JORGE COLI

Os fortes poderes políticos da arte foram constatados muito cedo. Tal consciência se manifesta pelo fato de que, desde a antiguidade, a filosofia tenta separar o que é coletivamente saudável do que não é. Trata-se de uma visão normativa que, de Platão a Diderot, e depois, no século XX, com o realismo socialista, demonstra, de fato, as grandes dificuldades que se apresentam quando se quer controlar esses poderes. A “boa” política é a política conveniente. Suas determinantes incidem sobre o comportamento e, desse modo, solicitam a moral que, normativa, se une à política de modo inextricável. O instrumento mais visível da política e do moralismo é a censura, o controle externo sobre a obra criada. Pede-se à arte que ela atue sobre os afetos, seja exaltando as virtudes “elevadas”, seja rebaixando os vícios pelo exemplo e pelo medo. Ora, a arte se configura, em seu projeto mais irredutível, como uma reconstrução do mundo capaz de emocionar, de “mover os afetos” como diziam os barrocos. Ela mostra-se como uma zona de transição entre nosso solipsismo e o mundo, um instrumento que permite a consciência do outro... Um laboratório de prazeres fictícios que forma e molda nossa sensibilidade. Ela é zona de transição porque institui a passagem via um simulacro intenso, e não por meio de um código claramente articulado, como o da linguagem. A arte solicita os sentidos de maneira direta, dirige-se à intuição, muda nossos estados de alma. Daí seus imensos poderes. Ocorre porém o seguinte: a verdade referencial política ou moral se resume às intenções imediatas que a obra propõe - e que, está claro, podem ser condicionadas ou controladas. Junto com essas diretrizes precisas, vem um substancial contrabando, por assim dizer, capaz de escapar às restrições claras. Os campos incontroláveis fazem com que ela, a arte, se torne irredutível aos controles. É assim que, paradoxalmente, a censura pode ser estimulante, seja por exasperação explícita - a obra do artista que combate a censura e se alimenta das energias próprias a essa luta - seja por “driblagem”, quando o criador leva em consideração os interditos para melhor enganá-los.

DESOBEDIÊNCIA POLÍTICA: O ENIGMA DA PRIMEIRA PESSOA

FRÉDÉRIC GROS

Se a desobediência representa o grande impensado do pensamento político, é porque a filosofia se contentou essencialmente em estabelecer os princípios racionais abstratos de nossa obediência. Mas por muito tempo ela se recusou a colocar a questão essencial: *por que* obedecemos? Ora, é da resposta a essa questão que depende uma verdadeira reflexão sobre a desobediência política. É nossa obediência o resultado de uma relação de forças, de uma violência armada, de uma coerção econômica (modelo da submissão)? Ou é a expressão de um reconhecimento de inferioridade frente a uma autoridade legítima (modelo da subordinação)? Ou ainda: trata-se de um simples alinhamento passivo segundo o comportamento dos outros (obedeço porque todo mundo obedece, para ser “como os outros”: conformismo)? Esses três modelos se inscrevem em paradigmas pré-políticos (paradigmas econômico, parental, social). Eles deixam entrever estilos diferenciados de desobediência: a rebelião, o direito de resistência, a transgressão.

A simples diversificação dos estilos de obediência permite já ultrapassar a evidência demasiado consensual da submissão. De fato, convém avaliar a força e a fragilidade indissociáveis da ideia de que toda obediência é o resultado de uma violência primeira. A força desse modelo está em sua capacidade de desmistificação. Pode-se, por exemplo, estabelecer que a obediência de gratidão nunca é senão a interiorização resignada de uma relação de forças (violência simbólica). Mas, por outro lado, considerar que toda obediência é necessariamente o produto de uma coerção exterior é esquecer uma parte de sombra na relação política, essa parte de sombra que um autor como La Boétie revelou magnificamente. É possível, com efeito, que haja na obediência uma adesão de fascínio e como que uma relação de encantamento na raiz de nossa obediência.

Para pensar formas propriamente *políticas* de obediência é preciso voltar-se para dois outros conceitos: o consentimento e a obrigação. O consentimento



é o grande conceito moderno da obediência política. Se aceitarmos deixar de lado suas formas totalitária ou de segurança pública, ele permite pensar uma sociedade de homens livres reunidos num projeto de viver-junto e dar um novo sentido às ações de “desobediência civil”. Quanto à ideia de “obrigação”, ela permite aprofundar o sentido da desobediência política e examinar suas condições transcendentais. Trata-se desta vez de pensar uma forma de obediência que seja o resultado de uma ordem a si mesmo: obedeço porque ordeno a mim mesmo obedecer (esse modelo agonístico pode ser construído a partir do livro III da *Política* de Aristóteles). Então obediência e desobediência formam uma dobra ético-política irreduzível, “obedecer” e “desobedecer” podem ser colocados sob a injunção do cuidado de si e da responsabilidade política. Thoreau escreveu em seu *Diário*: “E se não sou eu, quem o será em meu lugar?” É assim que não posso pedir a ninguém para resistir em meu lugar. Ninguém pode me substituir quando se trata de revoltar-se. Desobedecemos sempre em primeira pessoa. É o mistério dessa primeira pessoa que nos propomos desdobrar, na medida em que ele contém o segredo das grandes lutas políticas.

Tradução de Paulo Neves





FIM DA HISTÓRIA COMPARTILHADA, DESAMPARO NA AUSÊNCIA DE MUNDO

OLGÁRIA MATOS

Para analisar a modernidade, Walter Benjamin a caracteriza pelo predomínio da técnica e do fetichismo em suas relações com a sociedade e as guerras, entrevendo os desastres que uma civilização industrial em crise pode causar. Referindo-se a Eduard Fuchs, escreve: “Ele só podia ver na evolução da técnica o progresso das ciências naturais e não as regressões da sociedade [...]. As energias que a técnica desenvolve para além deste limite são destrutivas. Colocam na linha de frente a técnica da guerra e sua preparação pela imprensa.”¹ Para Benjamin, a crise perde seu caráter transitório e superável, cedendo a um conceito de crise como condição permanente. Hannah Arendt, por sua vez, anota: “de agora em diante, a morada da alma só pode ser construída com firmeza na sólida fundação do mais completo desespero.”² A esta mortificação, Hannah Arendt denominou “acosmismo” (*worldlessness*), ausência de mundo, ao se referir a uma figura inédita da alienação que é perda do mundo comum, resultado da pleonexia da ciência e da técnica que, depois de 1945 e da bomba atômica, são capazes de destruição de todas as formas de vida. Mundo sem referências estáveis e estabilizadoras, ele evoca as consequências dramáticas para a ciência da ruptura com a tradição; e, na vida política, as antigas formas de pertencimento a uma comunidade de destino se retraíram com a dissolução de uma história compartilhada, resultando em particularismos identitários. Modernidade em crise de filiação, as figuras de Édipo, Telêmaco e Hamlet constituem seu *medium* de reflexão.

1 Benjamin, WS., “Eduard Fuchs ...”

2 “Cf. Bertrand Russell, Misticismo e Lógica, apud Hannah Arendt, A Condição Humana, Forense, 1983, p 273.



DESPOTISMO DEMOCRÁTICO E DES-CIVILIZAÇÃO

MARCELO JASMIN

No ano de 1840, Alexis de Tocqueville vislumbrava a possibilidade de a sociedade moderna, que então se formava na Europa e nos Estados Unidos, caracterizada por uma crescente igualdade de condições entre todos os seus habitantes, viesse a produzir uma aberração política. Imaginou um mundo em que todos adultos votassem periodicamente para eleger seus representantes, mas que estes últimos não os representassem de fato, observando antes os seus interesses próprios do que o bem-comum. Mas sendo eleitos, os governantes teriam a sua legitimidade garantida pelas urnas, quase que independentemente do que façam no governo. Dado que os cidadãos modernos têm pouco contato e interesse na coisa pública, até porque passam a maior parte de seu tempo dedicados ao trabalho da sobrevivência, as dificuldades com a elaboração e o acompanhamento das coisas políticas seriam crescentes e resultariam numa adesão, pouco refletida, a fórmulas gerais, em contexto de baixa experiência prática na resolução das coisas comuns. Se a cultura política da sociedade democrática representativa fosse a da apatia cívica ou a da progressiva alienação em relação à coisa pública, pensava o autor de *A Democracia na América*, estavam dadas as condições para uma forma inédita de opressão que ele chamou, sem deixar de estar atento à estranheza da formulação, de “despotismo democrático”. Um despotismo “doce”, “suave”, pois não precisaria violar os corpos para afirmar o seu poder garantido pelos procedimentos de legitimação eleitoral. A construção conceitual de Tocqueville apontava para uma das alternativas possíveis na evolução tardia do mundo democrático moderno e parece que, pelo menos até recentemente, não encontrara na experiência a sua confirmação.

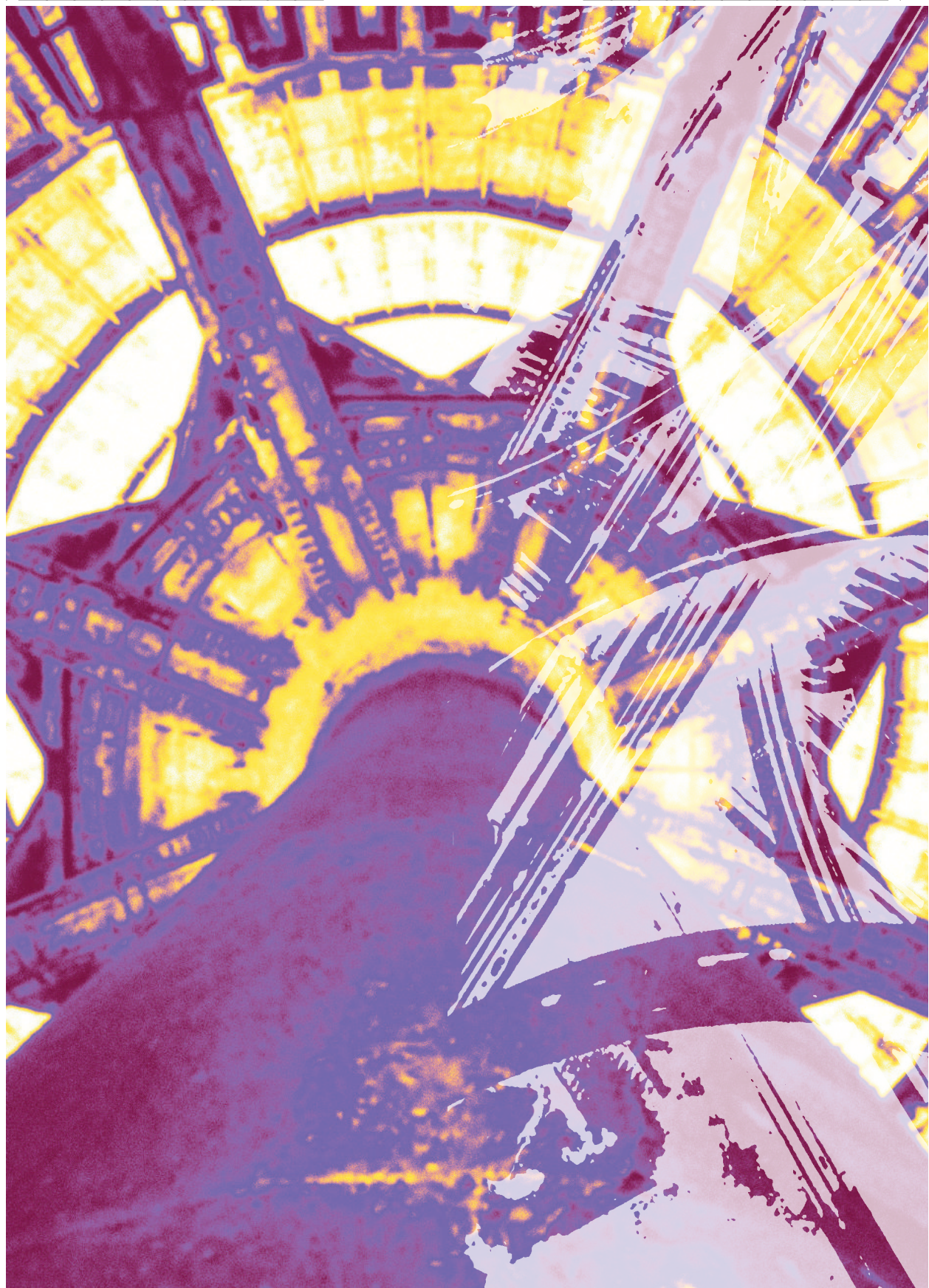
Em seu livro *Os alemães*, publicado postumamente em 1992, o sociólogo Norbert Elias buscou compreender como “a ascensão do nacional-socialismo e, por consequência, também a guerra, os campos de concentração e o desmembramento da Alemanha *ante bellum* em dois Estados” ocorreu



naquele país em que o florescimento das artes, do pensamento e da cultura em geral havia alcançado as suas formas mais sofisticadas nos séculos anteriores. Observando o quadro mais abrangente das mazelas do século XX, Elias se pergunta se estaríamos assistindo ao “princípio do fim do movimento civilizador europeu” ou da “sua continuação num novo nível?”. O exame desta questão, até aqui não resolvida, exigiria a distinção entre, por um lado, um “processo de rebarbarização”, compreendido como uma reversão da tendência secular à civilidade, tal como proposta pelo autor em seu estudo clássico de 1939, *O processo civilizador*, e, por outro, a emergência, não necessariamente tendencial, de um ou outro “violento surto descivilizador”. No primeiro caso, estaríamos assistindo ao fim histórico de um longo período civilizador, no segundo a episódios produzidos pela própria civilização, ou como reação a ela, mas desviantes de suas tendências continuadas de pacificação. Em ambos os casos, a suspensão ou dissolução dos mecanismos de autocontrole que teriam caracterizado a “profundamente arraigada transformação civilizadora da estrutura inteira da personalidade” estaria na origem da recente banalização da violência na vida social e contribuiria para a “informalização” das regras de conduta cujo desenvolvimento, entre os séculos XVI e XIX, teriam garantido uma convivência social tida como progressivamente satisfatória na vida europeia, antes de eclosão da Primeira Guerra Mundial em 1914.

Tocqueville morreu em 1859 e Norbert Elias nos deixou em 1990, mas as suas indagações continuam presentes, a exigir investigações. A sensação contemporânea, aguçada neste início de século XXI, parece sustentar que vivemos, de um lado, a continuidade dos tempos sombrios, marcados pela ameaça constante da guerra, da destruição, do terrorismo, do crescimento de desigualdades e conflitos e, de outro, da continuidade e da repetição mecânica da fórmula eleitoral representativa.





BIOGRAFIAS

Adauto Novaes, ganhador do prêmio *Faz Diferença* do jornal *O Globo* e do título de *Chévalier des Arts et Lettres* (do governo francês), foi jornalista, professor, e, por 20 anos, diretor do Centro de Estudos e Pesquisas da Funarte. Em 2000, fundou a empresa de produção cultural *Artepensamento*. Os ciclos de conferências que organizou resultaram nos seguintes livros de ensaios: *Os sentidos da paixão*, *O olhar*, *O desejo*, *Ética*, *Tempo e história* (ganhador do prêmio *Jabuti*), *Rede imaginária: televisão e democracia*, *Artepensamento*, *A crise da razão*, *Libertinos/libertários*, *A descoberta do homem e do mundo*, *A outra margem do Ocidente*, *O avesso da liberdade*, *Poetas que pensaram o mundo*, *O homem-máquina*, *Civilização e barbárie*, *O silêncio dos intelectuais*, *Muito além do espetáculo*, *A crise do Estado-nação*, *Oito visões da América Latina*, *Ensaio sobre o medo*, *O esquecimento da política*, *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo*, *Vida, vício, virtude*, *Mutações: a condição humana*, *Mutações: a experiência do pensamento*, *Mutações: a invenção das crenças*, *Mutações: elogio à preguiça* (ganhador do prêmio *Jabuti*), *Mutações: o futuro não é mais o que era* e *Mutações: fontes passionais da violência* (ganhador do prêmio *Jabuti*), *Mutações: entre dois mundos*.

Marilena Chaui é mestre e doutora em filosofia pela USP, universidade da qual foi professora titular. Ministrou cursos de pós-graduação nas universidades de Paris, Pisa e Bolonha (Itália), Buenos Aires e Córdoba (Argentina), Stanford e Columbia (USA) e King's College (Londres). Recebeu o título de Doutor Honoris Causa pela Universidade de Paris VIII, pela Universidade Nacional de Córdoba e pela Universidade Federal de Sergipe. Recebeu, em 1981, o prêmio da APCA (Associação Paulista dos Críticos de Arte) pelo livro *Cultura e democracia*; em 1994, o prêmio *Jabuti* pelo livro *Convite à Filosofia*; os prêmios Sérgio Buarque de Holanda (Biblioteca Nacional), em 1999, e *Jabuti*, em 2000, pelo livro *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Foi secretaria municipal de cultura de São Paulo de 1989 a 1992 (durante o governo de Luiza Erundina). Publica regularmente artigos em periódicos nacionais e internacionais de filosofia, história e ciências sociais. Escreveu também *O que é ideologia*, *Cultura e democracia*, *Convite à Filosofia*, *Espinosa. Uma filosofia da liberdade*, *Merleau-Ponty. Uma experiência do pensamento*, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, *Política em Espinosa*, *Desejo, paixão em ação na ética de Espinosa*, *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*, *Escritos sobre a Universidade*, *Simulacro e poder. Uma análise da mídia*, *Política cultural*,

Introdução à história da filosofia (em dois volumes), *Escritos de Marilena Chauí*, *Between conformity and resistance*. Participou das seguintes coletâneas: *Os sentidos da paixão*, *O olhar*, *O desejo*, *Ética*, *Artepensamento*, *O homem máquina*, *Civilização e barbárie*, *O silêncio dos intelectuais*, *Vida Vício Virtude*, *Mutações: entre dois mundos*.

Newton Bignotto é doutor em filosofia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), professor de filosofia política e História da Filosofia do Renascimento na UFMG e pesquisador do CNPq. Entre outros livros, escreveu *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*, *Republicanism e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*, *Maquiavel*, *Origens do Republicanismo Moderno*, *O tirano e a cidade*, *Maquiavel Republicano*, além de ensaios para as coletâneas *Ética*, *Tempo e História*, *A crise da razão*, *A descoberta do homem e do mundo*, *O avesso da liberdade*, *Civilização e Barbárie*, *A crise do Estado-Nação*, *O silêncio dos intelectuais*, *O esquecimento da Política*, *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo*, *A condição humana*, *Mutações: a experiência do pensamento*, *Mutações: a invenção das crenças*, *Mutações: o futuro não é mais o que era*, *Mutações: O silêncio e a prosa do mundo*, *Mutações: As fontes passionais da violência*.

Oswaldo Giacoia Jr. é doutor em filosofia pela Universidade Livre de Berlim e professor da Unicamp. Escreveu os livros *Os labirintos da alma*, *Nietzsche como psicólogo* e *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida*. Participou das seguintes coletâneas: *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo*, *Mutações: a condição humana*, *Mutações: a experiência do pensamento*, *Mutações: elogio à preguiça*, *Mutações: o futuro não é mais o que era* e *Mutações: fontes passionais da violência*.

Lília Schwarcz, historiadora e antropóloga, é professora titular da USP e da Universidade de Princeton (EUA). Escreveu os livros *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos* (pelo qual ganhou o prêmio Jabuti), *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no fim do século XIX*, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil: 1870-1930*, *O império em procissão: a longa viagem da biblioteca dos reis – do terremoto de Lisboa à independência do Brasil*, *O sol do Brasil: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de D. João, 1816-1821* (ganhador do prêmio Jabuti), *D. João Carioca – a corte portuguesa chega ao Brasil 1808-1821*, *Um enigma chamado Brasil* (ganhador do prêmio Jabuti), *Agenda brasileira* (organizado com André Botelho), *História do Brasil Nação*, volume 3 – a abertura para o mundo, 1889-1930 (organizadora do volume e diretora da coleção), *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*, *A batalha do Avaí - a beleza da barbárie: a Guerra do Paraguai pintada por Pedro Américo*, *Brasil: uma biografia* (com Heloisa Murgel Starling), *Lima Barreto: Triste Visionário*, *História do Brasil: nação em seis volumes* (três dos quais indicados para o prêmio Jabuti). É curadora adjunta do Masp.

Renato Janine Ribeiro, mestre pela Sorbonne e doutor pela USP, da qual é professor, é cientista político, escritor e colunista brasileiro. Ganhou o Prêmio Jabuti de Literatura em 2001. Foi condecorado com a Ordem Nacional do Mérito Científico e com a Ordem de Rio Branco. Foi ministro da educação em 2015. Membro dos conselhos do SBPC, do CNPq e da Capes, escreveu *A marca do Leviatã*, *A última razão dos reis - ensaios de filosofia e política*, *Ao leitor sem medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, *A etiqueta no antigo regime*, *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil* e *A universidade e a vida atual*. Participou das seguintes coletâneas: *Os sentidos da paixão*, *O olhar*, *Ética*, *Tempo e história*, *Artepensamento*, *Libertinos libertários*, *A crise da razão*, *O avesso da liberdade*, *O homem máquina*, *A crise do Estado-nação*, *Civilização e barbárie*, *Muito além do espetáculo*, *O silêncio dos intelectuais*, *Vida Vício virtude*.

Renato Lessa é professor associado de filosofia política da PUC-RJ, professor titular (aposentado) de filosofia política da UFF e pesquisador associado do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Pesquisador 1A do CNPq e membro da Ordem Nacional do Mérito Científico (Brasil) e da Ordem da Instrução Pública (Portugal). De 2013 a 2016 presidiu a Biblioteca Nacional. Escreveu os livros: *Presidencialismo de animação*, *Veneno pirrônico - ensaios sobre o Ceticismo*, *Agonia, aposta e ceticismo* e *A invenção republicana*. Participou das seguintes coletâneas: *Mutações: novas configurações do mundo*, *Vida Vício Virtude*, *Mutações: a condição humana*, *Mutações: a experiência do pensamento*, *Mutações: a invenção das crenças*, *Mutações: elogio à preguiça* (ganhador do prêmio Jabuti), *Mutações: o futuro não é mais o que era*, *Mutações: o silêncio e a prosa do mundo*, *Mutações: fontes passionais da violência* (ganhador do prêmio Jabuti) e *Mutações: o novo espírito utópico*.

Luiz Alberto Oliveira é doutor em Cosmologia, pesquisador do Instituto de Cosmologia, Relatividade e Astrofísica (Icra-br) e do Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas (cbpf/mct), onde também atua como professor de História e Filosofia da Ciência, bem como no Escritório Oscar Niemeyer. É ainda curador do Museu do Amanhã. Participou das seguintes coletâneas: *Tempo e história*, *A crise da razão*, *O avesso da liberdade*, *O homem-máquina*, *Ensaio sobre o medo*, *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo*, *Mutações: a condição humana*, *Mutações: a experiência do pensamento*, *Mutações: elogio à preguiça* (ganhador do Prêmio Jabuti em 2013), *Mutações: o futuro não é mais o que era* e *Mutações: fontes passionais da violência*.

Franklin Leopoldo e Silva é professor aposentado de filosofia pela USP e professor-visitante da Ufscar. Escreveu os livros *Descartes, metafísica da modernidade*, *Bergson: intuição e discurso filosófico*, *Ética e literatura em Sartre e Felicidade*, *dos pré-socráticos aos contemporâneos*. Participou das seguintes coletâneas: *A crise da razão*, *Tempo e história*, *O avesso da liberdade*, *Muito além do espetáculo*, *O silêncio dos intelectuais*, *O esquecimento da política*, *Mutações: ensaios*

sobre as novas configurações do mundo, *Vida, vício, virtude*, *Mutações: a condição humana*, *Mutações: a experiência do pensamento*, *Mutações: elogio à preguiça*, *Mutações: o futuro não é mais o que era* e *Mutações: fontes passionais da violência*.

Marcelo Jasmin é historiador, mestre e doutor em Ciência Política pelo IUPERJ. É professor da PUC-Rio, onde ensina Teoria da História, e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do IUPERJ, onde ensina Teoria Política e História do Pensamento Político. Escreveu os livros *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*, *Racionalidade e história na teoria política*, *Modernas tradições: percursos da cultura ocidental* (com Berenice Cavalcante, João Masao Kamita e Sílvia Patuzzi) e *História dos conceitos: debates e perspectivas* (com João Feres Júnior). Participou das seguintes coletâneas: *Ensaio sobre o medo*, *O esquecimento da política*, *Mutações: a invenção da crença*, *Elogio à preguiça* e *Mutações: fontes passionais da violência*. É pesquisador do CNPq.

Pedro Duarte é doutor em filosofia pela PUC-Rio, de onde é professor na graduação, pós-graduação e especialização em Arte e Filosofia. Foi professor visitante nas universidades de Brown (EUA) e Södertörns (Suécia). É autor dos livros *Estio do tempo: Romantismo e estética moderna* e *A palavra modernista: vanguarda e manifesto*. Prepara *Tropicália*, para a coleção *O livro do disco*. Publicou capítulos em livros e artigos em periódicos acadêmicos e veículos da mídia. Desenvolve pesquisas voltadas para filosofia contemporânea, estética, cultura brasileira e história da filosofia.

Vladimir Safatle é professor de filosofia na USP, professor-visitante nas universidades de Paris VII e VIII (Toulouse e Louvain) e bolsista de produtividade do CNPq. Escreveu os livros *Fetichismo: colonizar o Outro*, *Cinismo e falência da crítica*, *Lacan, A paixão do negativo: Lacan e a dialética* e *Circuito dos afetos*. Participou das seguintes coletâneas: *Mutações: A condição humana*, *Mutações: a experiência do pensamento*, *Mutações: elogio à preguiça*, *Mutações: o futuro não é mais o que era* e *Mutações: fontes passionais da violência*. Desenvolve pesquisas voltadas para epistemologia da psicanálise, desdobramentos da tradição dialética hegeliana na filosofia do século 20 e filosofia da música.

Maria Rita Kehl é doutora em psicanálise pela PUC, psicanalista e ex-membro da Comissão Nacional da Verdade. Atuante na imprensa brasileira desde 1974, escreveu: *Videologias*, *Sobre ética e psicanálise*, *Ressentimento*, *O tempo e o cão* (ganhador do Prêmio Jabuti). Participou das seguintes coletâneas: *Civilização e barbárie*, *Os sentidos da paixão*, *O olhar*, *O desejo*, *Ética*, *Libertinos libertários*, *O homem máquina*, *Muito além do espetáculo*, *Ensaio sobre o medo*, *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo*, *Vida, vício, virtude*, *Mutações: a condição humana*, *Mutações: elogio à preguiça* (Prêmio Jabuti em 2013) e *Mutações: entre dois mundos*.



José Miguel Wisnik é livre-docente em Literatura Brasileira pela USP, escritor e músico. Escreveu os livros *O som e o sentido – uma outra história da música*, *Sem receita – ensaios e canções* e *Veneno remédio – o futebol e o Brasil*, além de ensaios para as coletâneas: *Os sentidos da paixão*, *O olhar, Ética*, *Poetas que pensaram o mundo*, *Mutações: elogio à preguiça*, *Mutações: o futuro não é mais o que era* e *Mutações: fontes passionais da violência*.

Eugênio Bucci é graduado em direito, jornalista e doutor em ciências da comunicação. Foi editor da revista *Teoria e debate* e diretor de redação das revistas *Set*, *Superinteressante* e *Quatro rodas*. Diretor de redação da *Editora Abril*, foi colunista de *O Estado de S. Paulo*, *Folha de S. Paulo*, *Jornal do Brasil* e *Veja*. Presidiu a *Radiobrás* de 2003 a 2007. Publicou: *Sobre ética na imprensa* e *Do B. É*, atualmente, professor do Instituto de Estudos Avançados da USP.

Helton Adverse é doutor em filosofia pela UFMG, da qual é professor. É pós-doutor pela Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais. Especializou-se em filosofias políticas renascentista e contemporânea, com ênfase na tradição republicana e no sentido político.

Jorge Coli, professor da Unicamp, é formado em História da Arte e Arqueologia (graduação e mestrado) e em História do Cinema (graduação) pela Universidade de Provença (Aix-Marseille I, França). Doutorou-se em Estética pela USP e foi pesquisador da Universidade de Nova York (USA). Lecionou nas universidades de Princeton (USA), Sorbonne (França) e Osaka (Japão). Seus estudos são voltados sobretudo para as manifestações artísticas dos séculos XIX e XX. Escreveu os seguintes livros: *Música final*, *Ponto de fuga*, *L'Atelier de Courbet*, *O corpo da liberdade* e *O que é arte*. Recebeu o Prêmio Florestan Fernandes. Foi secretário de cultura de Campinas. Colunista do jornal *Folha de S. Paulo*, é o atual diretor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Participou das seguintes coletâneas: *Os sentidos da paixão*, *O olhar*, *O desejo*, *Ética*, *Artepensamento*, *A crise da razão*, *Libertinos libertários*, *O homem máquina*, *Muito além do espetáculo*, *Ensaio sobre o medo*, *Mutações: a experiência do pensamento*, *Mutações: a invenção das crenças*, *Mutações: elogio à preguiça*, *Mutações: o novo espírito utópico* e *Mutações: entre dois mundos*.

Olgária Matos, doutora pela USP e pela *École des Hautes Études*, é professora titular dos departamentos de filosofia da USP e da Unifesp. Escreveu *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*, *Os arcanos do inteiramente outro – a Escola de Frankfurt*, *a melancolia, a revolução*, *A Escola de Frankfurt – sombras e luzes do Iluminismo* e *Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. Colaborou na edição brasileira de *Passagens*, de Walter Benjamin, e prefaciou *Aufklärung na Metrópole – Paris e a Via Láctea*. Participou das seguintes coletâneas: *Mutações: ensaios sobre as*





novas configurações do mundo, *Mutações: a experiência do pensamento*, *Mutações: elogio à preguiça* (ganhador do Prêmio Jabuti em 2013) e *Mutações: o futuro não é mais o que era*.

Jean-Pierre Dupuy é professor na Escola Politécnica de Paris e na Universidade de Stanford, da qual é também pesquisador e membro do Programa de Ciência-Tecnologia-Sociedade e do Fórum de Sistemas Simbólicos. Escreveu: *The mechanization of the mind: On the origins of cognitive science*, *Self-deception and paradoxes of rationality*, *La panique (Les empêcheurs de penser en rond)*, *Pour un catastrophisme éclairé*, *Avions-nous oublié le mal? Pense la politique après le 11 septembre*, *Petite métaphysique des tsunamis* e *Retour de Tchernobyl*. Participou das seguintes coletâneas: *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo*, *Mutações: A condição humana*, *Mutações: a experiência do pensamento*, *Mutações: elogio à preguiça* (ganhador do Prêmio Jabuti em 2013), *Mutações: o futuro não é mais o que era* e *Mutações: fontes passionais da violência*.

Frédéric Gros é professor da Universidade Paris-Est Créteil (Upec) e editor dos últimos cursos de Michel Foucault no Collège de France. É autor de livros sobre a história da psiquiatria e filosofia penal. Estabeleceu, com Arnold Davidson, uma antologia de textos de Foucault, intitulada *Philosophie*. Escreveu *Caminhar, uma filosofia*, *États de violence – Essai sur la fin de la guerre*, *Désobéir* e *Possédées* (romance). Participou das seguintes coletâneas: *Mutações: ensaios sobre as novas configurações do mundo*, *Mutações: a experiência do pensamento*, *Mutações: elogio à preguiça* e *Mutações: o futuro não é mais o que era*, *Mutações: novo espírito utópico* e *Mutações: fontes passionais da violência*.



	RJ	BSB	BH	SP
Marilena Chauí Da política como gestão ao político como lógica do poder	02 MAI		03 MAI	07 MAI
Newton Bignotto Apatia e desolação nas sociedades contemporâneas			07 MAI	
Oswaldo Giacóia Decadência e niilismo			08 MAI	
Lília Moritz Schwarcz Quem tem medo dos “golpes democráticos”				08 MAI
Renato Janine Ribeiro O que é política				09 MAI
Renato Lessa Sobre a representação: história natural e filosofia política				10 MAI
Luiz Alberto Oliveira Bem depois, mas logo ali - horizontes da tecnociência				11 MAI
Oswaldo Giacóia Decadência e niilismo				14 MAI
Newton Bignotto Apatia e desolação nas sociedades contemporâneas				15 MAI
Franklin Leopoldo Eclipse da política	07 MAI	08 MAI	09 MAI	16 MAI
Newton Bignotto Apatia e desolação nas sociedades contemporâneas	08 MAI	09 MAI		
Oswaldo Giacóia Decadência e niilismo	09 MAI	10 MAI		
Renato Janine Ribeiro O que é política			15 MAI	
Pedro Duarte O sentido positivo da política	10 MAI	15 MAI	16 MAI	21 MAI
Marcelo Jasmin Despotismo democrático e des-civilização			17 MAI	
Vladimir Safatle Dando corpo ao impossível: por um universalismo des-colonial				23 MAI
Marcelo Jasmin Despotismo democrático e des-civilização				24 MAI
Renato Lessa Sobre a representação: história natural e filosofia política			18 MAI	
Luiz Alberto Oliveira Bem depois, mas logo ali - horizontes da tecnociência		16 MAI		
Renato Lessa Sobre a representação: história natural e filosofia política		17 MAI		
Renato Janine Ribeiro O que é política	14 MAI			
Vladimir Safatle Dando corpo ao impossível: por um universalismo des-colonial			30 MAI	
Maria Rita Kehl Política e paixão - por que sim, por que não?	21 MAI	22 MAI	04 JUN	29 MAI
José Miguel Wisnik A terceira margem da política				30 MAI
Marcelo Jasmin Despotismo democrático e des-civilização	22 MAI			
Renato Lessa Sobre a representação: história natural e filosofia política	23 MAI			
Eugênio Bucci Uma defesa da verdade factual (entre a “pós-verdade” excêntrica e a democracia improvável)		24 MAI		
Helton Adverse As formas da antipolítica		28 MAI		
Vladimir Safatle Dando corpo ao impossível: por um universalismo des-colonial	28 MAI	29 MAI		



	RJ	BSB	BH	SP
Jorge Coli As artimanhas da arte				04 JUN
Olgária Matos Fim da história compartilhada desamparo na ausência de mundo				05 JUN
Helton Adverse As formas da antipolítica	29 MAI		05 JUN	06 JUN
Luiz Alberto Oliveira Bem depois, mas logo ali - horizontes da tecnociência	30 MAI			
Jean-Pierre Dupuy Do populismo à guerra a queda da democracia (norte-) americana	04 JUN	05 JUN		07 JUN
Eugênio Bucci Uma defesa da verdade factual (entre a “pós-verdade” excêntrica e a democracia improvável)				08 JUN
Jorge Coli As artimanhas da arte	06 JUN		07 JUN	
José Miguel Wisnik A terceira margem da política	07 JUN	06 JUN	11 JUN	
Olgária Matos Fim da história compartilhada desamparo na ausência de mundo		11 JUN		
Frédéric Gros Desobediência política: o enigma da primeira pessoa *	11 JUN	12 JUN		13 JUN
Eugênio Bucci Uma defesa da verdade factual (entre a “pós-verdade” excêntrica e a democracia improvável)			12 JUN	
Olgária Matos Fim da história compartilhada desamparo na ausência de mundo			14 JUN	
Eugênio Bucci Uma defesa da verdade factual (entre a “pós-verdade” excêntrica e a democracia improvável)	13 JUN			
Marcelo Jasmin Despotismo democrático e des-civilização		14 JUN		

* Conferência em francês com tradução simultânea



CURSO DE EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA RECONHECIDO PELO FÓRUM DE CIÊNCIA E CULTURA DA UFRJ
Visite o site www.mutacoes.com.br



