

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Escola de Comunicação – ECO

Televisão, *afeto* e política

Um estudo da campanha eleitoral de Lula nas eleições de 2002



Tiago Quiroga
Orientador: Muniz Sodré

Rio de Janeiro

2004

QUIROGA, Tiago (1976 -)

Televisão, Afeto e Política/ Tiago Quiroga.

Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004, 161 p., 30 cm.

Inclui referências Bibliográficas e sumário.

Dissertação (mestrado em Comunicação) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Comunicação – Escola de Comunicação

1. Televisão 2. Metafísica 3. Afeto 4. Política

Palavras-chaves: Publicidade, realismo televisivo, fábula.

TERMO DE APROVAÇÃO

Tese submetida ao corpo docente Pós-graduação em Comunicação, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Escola de Comunicação na Universidade Federal do Rio Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção de grau de Mestre, aprovada pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Muniz Sodré
Doutor em Letras pela Faculdade de Letras – UFRJ
Departamento de Comunicação – UFRJ

Prof. Dr. Márcio Tavares D’Amaral
Doutor em Letras pela Faculdade de Letras – UFRJ
Departamento de Comunicação – UFRJ

Prof. Dr. Everardo Rocha
Doutor em Antropologia pelo Museu Nacional – UFRJ
Departamento de Comunicação – PUC-RJ

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo pensar alguns traços que marcam a experiência política contemporânea, tendo em vista a hegemonia dos meios de comunicação, em especial da televisão, como um dos lugares, hoje, mais importantes de mediação do acontecimento coletivo. A idéia é precisamente refletir sobre a experiência política vivenciada a partir da televisão. Nossa hipótese trata de uma possível reconfiguração da experiência política, que faz da televisão uma espécie de efeito - instrumento, isto é, a televisão como sendo tanto produtora como resultado de uma experiência política, que aqui chamamos estético-afetiva. Diferentemente das teorias políticas clássicas, que a pensaram segundo uma ordem racional ideológica, a experiência política, hoje, seria de ordem eminentemente estética e afetiva, e teria na vivência televisiva uma de suas mais importantes formas de expressão. Como material de campo, trabalhamos com a campanha em rede nacional de televisão do candidato, agora presidente, Luís Inácio Lula da Silva nas eleições de 2002.

Sumário

Introdução.....	7
1. A estalagem da razão.....	11
1.1. Sobre o conceito de política.....	11
1.2. Da origem do conceito de política.....	16
1.3. Da simbiose entre natureza e linguagem: a <i>alethéia</i> pré-socrática.....	19
1.4. Democracia e fundação das cidades.....	27
2. Política e Modernidade.....	40
2.1. Iluminismo e a maturidade do pensamento metafísico.....	40
2.2. Do Renascimento à física newtoniana: a criação da razão abstrata.....	42
2.3. Da fundação do estado de direito.....	55
2.4. Do direito natural.....	58
2.5. O problema da legitimidade.....	65

3. Política e meios de comunicação.....	81
3.1. Crise da experiência do pensamento metafísico.....	81
3.2. Iluminismo e os meios de comunicação	84
3.3. Sociedade da comunicação	90
 4. A campanha eleitoral de Lula na televisão	 108
4.1. <i>Bios</i> midiático	108
4.2. Apropriando-se da televisão	123
4.3. Legitimidade e institucionalidade	131
4.4. Dos hábitos e costumes	137
4.5. Da <i>forma</i> televisiva	141
 5. Conclusão	 151
 6. Bibliografia	 160
6.1. Elementar	160
6.2. Complementar	163
6.3. Jornais e revistas	163

Introdução

Gostaríamos de ressaltar, antes de qualquer coisa, o caráter inconclusivo deste trabalho, que se apresenta como resultado de esforços que tiveram como objetivo fundamental a construção de um campo de investigação a ser destilado em momento posterior. Podemos dizer que sua grande motivação teria sido a de “atravessar um grande mar”, de realizar um rasgo conceitual que pudesse, então, nos introduzir nessa digna e árdua tarefa que é o exercício do pensamento. Assim, embora possa caracterizar-se como uma verdadeira aventura intelectual, é preciso frisar que nossa tentativa foi a de fazê-lo de forma responsável, reconhecendo o “perigo” das articulações aqui sugeridas, como também as percorrendo de maneira cautelosa e respeitosa. Nesse sentido, gostaríamos de contar com a compreensão dos leitores por eventuais ousadias. De fato, o desejo responsável por subsidiar a presente análise pedia, de alguma maneira, que nos aventurássemos pelos labirintos do pensamento, de forma que conseguíssemos montar, pelo menos, um campo de estudo que pudesse, então, vir a ser posteriormente aprofundado.

A semente desta reflexão teria sido plantada na graduação, quando o interesse por temas relacionados à ordem coletiva já se fazia presente. Na ocasião, entretanto, embora houvesse demasiadas questões, quase todas teriam permanecido órfãs de maior rigor e aprofundamento intelectual. Assim, podemos dizer que a presente dissertação representa de alguma forma um primeiro contato com a tentativa de expressar e materializar tais questionamentos. A inquietação inicial deste trabalho repousa na tentativa de entender a experiência política em nossa atualidade, tarefa, entretanto, que não poderia ser realizada sem que levássemos em conta seus vínculos com a onipresença dos meios de comunicação, em especial, a da televisão, hoje uma das principais instâncias mediadoras do acontecimento coletivo.

Isso significa que, ao contrário do desprezo oferecido à televisão por parte dos cientistas políticos, preocupada apenas em reformular as chamadas clássicas teorias políticas, consideramos só ser possível obter resultados satisfatórios com relação à investigação acerca da experiência política na Contemporaneidade caso levemos em consideração os usos e o papel exercido pelos meios de comunicação junto à sociabilidade contemporânea. Se é verdade que já não podemos negar a força e a consolidação suportes comunicacionais junto à natureza do acontecimento coletivo, desejamos, pois, perguntar o que, então, significaria a vivência política realizada a partir da televisão – o que vem a ser a proposta deste trabalho.

Na hipótese que aqui levantamos, trata-se de uma experiência política de ordem estética. Uma proposta construída a partir do que Muniz Sodré chama de um dos pilares constitutivos dos meios de comunicação, principalmente da tevê: o caráter indubitável da afetividade, da emocionalidade, modos pelos quais se ergue a linguagem televisiva. Nesse caso consideramos que a televisão não poderia ser pensada como instância autônoma, cuja característica fundamental, a afetividade, a constituísse de maneira independente, como se estivesse desvinculada da ordem do real-histórico, do plano das mediações simbólicas. Partimos do pressuposto de que a televisão opera enquanto uma espécie de efeito-instrumento, ou seja, ela é tanto efeito quanto instrumento de nossas experiências de verdade. E refletiria os aspectos da ordem de uma cultura, como também os intensificaria na medida em que se caracteriza como modalidade comunicacional que também é produtora de realidade. No caso do presente trabalho, consideramos que a televisão seria tanto o resultado de nossas atuais experiências de verdade que, segundo Gianni Vattimo, seria fundamentalmente de ordem estética, quanto as produziriam junto a seus diversos telespectadores.

Nesse sentido, podemos dizer que a experiência política, vivenciada a partir da televisão, faz reaparecerem elementos até então considerados menores e supérfluos quando se trata de teoria política. Falamos de aspectos de ordem estética e afetiva, que desde sempre estiveram presentes na experiência política, porém, dada nossa tradição racionalista científica, foram não apenas tratados como secundários e superlativos, mas também, na maioria das vezes, efetivamente solapados das análises e dos estudos acerca da natureza da

atividade política. O objetivo central deste trabalho, portanto, será pensar, efetivamente, quais as implicações dessa experiência política vivenciada a partir da televisão.

Para fazê-lo, entretanto, devemos nos livrar, sobretudo, de um certo conceito hegemônico de política. A isso dedicamos os três primeiros capítulos deste trabalho. O objetivo foi realizar um incursão histórica em torno desse conceito, de modo que pudéssemos então propor uma análise para “fora” de seus tentáculos. Falamos de um modelo teórico, operativo e predominante de política, cuja matriz histórica se encontra fundada na experiência do pensamento metafísico. Um modelo que permanece hegemônico, embora se apresente efetivamente incapaz de acolher as contradições de nossa atualidade, e que corresponde, de alguma maneira, aos parâmetros e referências previstos pelos pressupostos da racionalidade científica. Trata-se, então, de um modelo conceitual hegemônico de política fundado pela e na metafísica clássica, também responsável pela criação da razão científica,¹ e que, a rigor, se confunde com o próprio surgimento da filosofia.² Gostaríamos de investigar, ainda que em linhas gerais, tanto seu aparecimento quanto alguns desdobramentos desse conceito. Antes, porém, vale lembrar que seu percurso corresponde necessariamente à progressiva separação entre natureza e linguagem. A idéia aqui foi segui-lo delimitando-o em três momentos decisivos: seu *surgimento*, na passagem da Grécia antiga à clássica, primeiro gesto radical da separação entre natureza e linguagem; sua *maturidade*, na Modernidade, ao longo do Iluminismo e de sua grande invenção, o estado de direito, que diz respeito ao segundo gesto daquela separação; e, por fim, terminando em nossa atualidade, chamada por muitos, de Pós-Modernidade, período em que tal separação atinge tamanha radicalidade, que não apenas nos tornaria tributários do *fim* dessa experiência do pensamento, como também apontaria para uma simbiose entre o estado de natureza e a linguagem.

Falamos, portanto, da alteridade de nossa atualidade, período em que essa experiência do pensamento alcançaria, enfim, os desdobramentos de sua crise, já decretada

¹ Termo utilizado por Roberto Machado em *Nietzsche e a Verdade*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 2ª edição, 2002: 29.

² Heidegger, por exemplo, faz uma distinção entre ciência e filosofia. Em nosso caso, não faremos essa distinção. Estaremos falando de filosofia enquanto modo de expressão do pensamento ocidental efetivamente científico. Heidegger, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*: mundo, finitude, solidão, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003: 2.

por Nietzsche e Heidegger no século XIX. Segundo Gianni Vattimo, os meios de comunicação seriam um dos responsáveis pela decadência do pensamento centrado numa essência única de verdade, o que possibilitaria, então, o surgimento de outros paradigmas. Para o autor, é nesse momento que se consolidaria o que denomina uma experiência estética de verdade, a qual caracterizaria nossa Pós-Modernidade.³ De qualquer forma, para não nos perdermos em questões demasiadamente genéricas, usaremos como exemplo deste nosso estudo a campanha, em rede nacional de televisão, do candidato, agora presidente, Luís Inácio Lula da Silva. Acreditamos que esse seja um bom exemplo do estreito vínculo entre política, afeto e televisão.

³ O prefixo *pós*, segundo Vattimo, diz respeito aos esforços de Nietzsche e Heidegger na tentativa não de superar, mas de se despedir da Modernidade e do pensamento por ela inaugurada. Vattimo, Gianni. *O fim da Modernidade*. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996: 6.

1. A estalagem da razão

A meio caminho entre a fé e a crítica, está a estalagem da razão.

*A razão é a fé no que se pode compreender sem fé;
mas é uma fé ainda, porque compreender envolve
pressupor que há qualquer coisa compreensível.*

Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, 1913.

1.1. Sobre o conceito de política

Um dos grandes desafios que este trabalho nos apresenta consiste na delimitação do conceito de política. Fala-se muito, hoje, em crise da política. Nossa atualidade, dizem muitos teóricos, é o período em que se instala definitivamente a ordem da desordem, o momento mais agudo de uma verdadeira crise política. Muitos atribuem essa crise à ditadura econômica, totalitária por natureza. A política como possibilidade de alternância no poder, em função dos diferentes modos de conceber a economia, passaria também a exercer-se de modo único. A escassez de um projeto político, portanto, estaria condicionada à ditadura do mercado, que não permite, efetivamente, que a ele nada se contraponha. De outra maneira, também se diz dos avanços tecnológicos. Nossa atual inércia política estaria diretamente relacionada aos desdobramentos e avanços de uma sociedade, cada vez mais, tecida pelas inovações técnicas. Elas acabariam por contribuir na consolidação de uma experiência política opaca, imobilizada pela assepsia dos avanços sistêmicos. Um período, portanto, marcado pela crise generalizada de regras e parâmetros. Uma fase da história que produz a radicalização do questionamento de princípios e valores estabelecidos, por séculos, em nossas sociedades.

Não poderíamos, entretanto, perguntar se esse não seria exatamente o ambiente da política, ou seja, ao contrário do que se imagina – que haveria uma crise da política –, ao observarmos essa atualidade contraditória, ambígua, polêmica e conflituosa, não estaríamos, de outra maneira, vivenciando justamente um período da história extremamente fértil, sobre o qual, aliás, se assenta a própria política? Afinal de contas, que crise é essa? Em que medida os meios de comunicação de massa contribuem na construção desse cenário político? De que política se fala? A necessidade de encontrar tal definição constitui-se não apenas como um dos pilares desta reflexão, como também seu ponto de partida.

Segundo a definição do *Novo Aurélio* – o dicionário da língua portuguesa, a palavra política trata da “ciência de governo dos povos, ciência ou arte de dirigir negócios públicos, ramo das ciências sociais que trata de organização e do governo dos estados”. Ainda que a definição do *Aurélio* nos forneça algumas pistas, não se trata, aqui, apenas de uma incursão propriamente etimológica do termo *política*, mas, sobretudo, da busca de seu significado enquanto sistema de pensamento. A fim de realizarmos uma reflexão pouco mais minuciosa acerca da experiência política, hoje, torna-se necessária, então, uma incursão propriamente histórica em torno desse conceito. Certamente seria bastante difícil encontrarmos apenas uma única definição acerca de política uma vez que tal conceito, originariamente plural, dependeria tanto do período histórico a que nos referíssemos, quanto da própria sociedade de que tratássemos. Entretanto, se partirmos da delimitação oferecida pelo *Dicionário de política*, de Norberto Bobbio, é possível dizer que há uma denominação que corresponde não só ao caráter propriamente etimológico apresentado pelo *Aurélio*, como também a seu significado enquanto sistema de pensamento. Podemos dizer que a proposta oferecida por Bobbio apresenta as matrizes históricas de um conceito hegemônico de política que, embora se transforme ao longo de seu percurso, atravessa a história do pensamento ocidental. Sua definição nos é apresentada sob o vínculo indissociável entre a idéia de política e o conceito de ciência, ou seja, segundo Bobbio, só é possível conceber a idéia de política inevitavelmente atrelando-a aos preceitos da ordem científica. Esse seria o único caminho capaz de garantir uma certa unidade indivisível que possa de oferecer credibilidade às reflexões em torno de um conceito sólido. Como no dicionário *Novo Aurélio*, para Norberto Bobbio, o conceito de política aparece fundamentalmente atrelado aos preceitos de ordem científica, motivo, então, que o

caracteriza como sistema de pensamento.

A expressão *ciência política* pode ser usada em sentido amplo e não técnico para indicar qualquer estudo dos fenômenos e das estruturas políticas, conduzido sistematicamente e com rigor, apoiado num amplo e cuidadoso exame dos fatos expostos com argumentos racionais. Nesta acepção, o termo “ciência” é utilizado dentro do significado tradicional como oposto a “opinião”. Assim, “ocupar-se cientificamente de política” significa não abandonar as opiniões e crenças do vulgo, não formular juízos com base em dados imprecisos, mas apoiar-se nas provas dos fatos.⁴

É certo, porém, que esse sistema de pensamento incorpora diferentes concepções ao longo da história, transformando-se de acordo com as mudanças operadas na própria ordem científica. É o caso, por exemplo, dos estudos de política na contemporaneidade, realizados a partir das premissas fundamentais da ciência moderna, que se distinguem da política do período clássico, pensada a partir da ótica da teoria do conhecimento platônico-aristotélica. No primeiro caso, diz Bobbio, o estudo da política teria um sentido técnico e abrangeria uma área especializada, cujos estudiosos, poderiam ser conhecidos como cientistas políticos. Nessa perspectiva, o termo ciência política diz respeito aos estudos que se propõem a “aplicar à análise do fenômeno político nos limites do possível”, seus contornos seriam desenhados pela matéria e pelo rigor metodológico suportado pelas ciências empíricas. Para o autor, tal modalidade política tem como característica fundamental a idealização ou racionalização a partir de um tipo de regime possível ou já existente, sendo essa a marca central das obras modernas nas quais se encontram Hobbes, Locke, Rousseau Kant e Hegel.

Em resumo, Ciência política, em sentido estrito e técnico, corresponde à “ciência empírica da política” ou à “ciência da política”, tratada com base na metodologia das ciências empíricas mais desenvolvidas, como a física, a biologia, etc. Quando hoje se fala do desenvolvimento da Ciência política nos referimos às tentativas

⁴ Bobbio, Norberto, Pasquino, Gianfranco e Matteucci, Nicola. *Dicionário de política*. Trad. Carmem Varriale, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 5ª ed., 2000: 164. Grifos meus.

que vêm sendo feitas com maior ou menor sucesso, mas tendo em vista uma gradual acumulação de resultados e a promoção do estudo da política como ciência empírica rigorosamente compreendida.⁵

Esse sentido específico de “ciência” política se afastaria, portanto, da chamada política do período clássico. Segundo Bobbio, essa estaria mais preocupada com o caráter contemplativo da política. Sua natureza, nas palavras do autor, seria muito mais de pesquisa, da busca em torno da descrição do que “deveria ser” propriamente a sociedade. Tal característica a identificaria com um caráter efetivamente utópico e idealizante da política. Entre os nomes desse período estariam pensadores como Sócrates, Platão e Aristóteles, este último, considerado por Bobbio o pai do conceito clássico de política que iria, então, influenciar toda a tradição de pensamento ocidental. Na grande obra *Política* Aristóteles teria pensado sobre as várias formas de governo, bem como elaborado o primeiro tratado sobre a natureza, as funções e divisões do Estado.

Segundo Bobbio, é possível, assim, que se faça uma distinção entre a política pensada a partir da ciência empírica e de seu sentido clássico propriamente dito. Como já foi dito, no primeiro, o conceito de política estaria voltado para reenviar à pesquisa as observações dos fatos empíricos, uma espécie de "projetar para intervir", transformando teoria em prática. No segundo caso, não haveria acerca da política um sentido de operatividade ou aplicabilidade, mas, sobretudo, um pensar em si mesmo. Entre o "para que" das prerrogativas da ciência empírica na Modernidade e o "que é política" do período clássico, encontraríamos muitas distinções que correspondem inevitavelmente às conquistas e transformações produzidas pela ordem científica do pensamento.

Tais distinções, entretanto, não nos interessa, aqui, explorar. Isso porque, embora haja diferenças entre tais períodos, podemos identificar em ambos a mesma matriz histórica. Nesse sentido, a hipótese que levantamos aqui é a de que, quando se fala em crise da política hoje, está se tratando, na realidade, exatamente da falência de um modelo teórico, operativo e predominante de política, proveniente dos pressupostos da racionalidade científica. Um modelo que permanece hegemônico, embora se apresente

⁵ Idem: 164.

efetivamente incapaz de acolher as contradições de nossa atualidade, e que corresponde a uma determinada experiência, a saber, a experiência do pensamento metafísico. Essa, segundo Emmanuel Carneiro Leão, definida como experiência histórica do pensamento

(...) em que há o predomínio do real sobre as realizações e da realização sobre a realidade predomínio imposto pelos limites da razão e edificado com os poderes da racionalidade. A transcendência da razão se torna alavanca de sistematização: o movimento parte do real para integrá-lo na ordem da racionalidade, donde brotam as forças da sistematização. Todo sistema é uma pretensão absoluta, a pretensão da razão de se bastar a si mesma, de ter tudo, de não necessitar do Nada, do Nada saber e da In-ação para ser, conhecer e agir (...) A Metafísica cumpre uma experiência do pensamento na medida em que e enquanto, por toda a história de seus desdobramentos, foi realizando todas as possibilidades inerentes à essência da razão.⁶

Trata-se, então, de um modelo conceitual hegemônico de política fundado pela e na metafísica clássica, também responsável pela criação da razão científica,⁷ que, a rigor, se confunde com o próprio surgimento da filosofia.⁸ Gostaríamos de investigar, ainda que em linhas gerais, tanto o aparecimento quanto alguns desdobramentos desse conceito. Na medida em que sua estrutura ergue-se em torno do percurso do pensamento metafísico, caracterizado pela busca de uma essência da verdade, corresponde à radical e progressiva separação entre natureza e linguagem. A idéia aqui é segui-lo delimitando-o em três momentos decisivos: seu *surgimento*, na passagem da Grécia antiga à clássica, primeiro gesto radical dessa separação; sua *maturidade*, na Modernidade, ao longo do Iluminismo e de sua grande invenção, o estado de direito que diz respeito ao segundo gesto dessa separação; e, por fim, terminando em nossa atualidade, chamada por muitos, de Pós-Modernidade, período em que tal separação atinge tamanha radicalidade, que nos tornaria tributários do *fim* dessa experiência do pensamento.

⁶ Idem: 122.

⁷ Termo utilizado por Roberto Machado em *Nietzsche e a Verdade*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 2ª edição, 2002 : 29.

⁸ Heidegger, por exemplo, faz uma distinção entre ciência e filosofia. Em nosso caso, não faremos essa distinção. Estaremos falando de filosofia enquanto modo de expressão do pensamento ocidental efetivamente científico. Heidegger, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*: mundo, finitude, solidão, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003: 2.

1. 2. Da origem do conceito de política, a tragédia *Atica*

Como afirma Keith Ansell-Pearson, em *Nietzsche como pensador político*, o homem, animal e pertencente à natureza, dela se distinguiria por sua capacidade de produzir símbolos. Essa, entretanto, não é uma simples peculiaridade, mas, sobretudo, o ponto de partida das mais variadas e controversas fontes do *saber*.

O ser humano é um animal simbólico cuja compreensão da “realidade” é condicionada pela linguagem e pelos conceitos que esta utiliza para dominar a realidade. Uma mudança dos conceitos significa uma mudança na nossa compreensão conceitual do mundo.⁹

Para o pensamento científico, esse dom de produzir símbolos, inerente à natureza humana, é a qualidade específica que não apenas o torna diferente, mas, sobretudo, superior e separado do estado de natureza. O homem, dotado de razão, preocupado em oferecer determinada solução ao sofrimento e à dor, constrói, então, um projeto científico que visa distingui-lo enquanto animal que questiona da natureza como fenômeno físico propriamente dito. O homem, em seu estado de natureza, apresenta-se confuso, agressivo e perturbador, uma real ameaça à convivência coletiva e potencial ameaça a si mesmo. É preciso, pois, que se crie algum mecanismo de cisão que o afaste desse estado conflituoso. De outra maneira, só lhe restaria a crueldade e o horror da existência. Esse gesto, que visa proteger o homem de si mesmo, corresponde à fundação da metafísica clássica e tem como grande marco o duelo travado, por meio da linguagem, entre Sócrates, Platão, Aristóteles e os sofistas. Assim, tal separação não apenas caracterizaria a fundação do pensamento metafísico, bem como ocorreria por meio e em nome da linguagem. Considerada o grande diferencial do homem em relação à natureza e entendida como fenômeno material enraizado em nossas necessidades de animal fisicamente humano, a linguagem a partir desse momento não seria mais concebida como uma extensão da natureza.¹⁰

A operação fundadora da filosofia confunde-se, assim, com as estratégias de

⁹ Ansell-Pearson, Keith. *Nietzsche como pensador político*: uma introdução. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli; consultoria, Fernando Salis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997: 48.

¹⁰ Ansell-Pearson. *Op.cit.*: 47.

captura dos discursos com os quais Platão e, posteriormente, Aristóteles rivalizam no mundo grego. É a partir do solo de oposições engendrado pela metafísica – essência/aparência; verdadeiro/falso – que a radical alteridade de outros discursos, tais como a retórica, a sofística e a poesia, será tragada para o campo da filosofia, tornando-se então prisioneira de conceitos que não lhe diziam necessariamente respeito.¹¹

Trata-se do surgimento da filosofia como instauradora de uma razão científica cuja crença inabalável no fio da causalidade lhe atribui a possibilidade de atingir não só os abismos mais longínquos do ser, como também de corrigi-lo. Experiência do pensamento que nasce da diferenciação de seu *ontos* mítico, princípio de identidade que brota da necessidade de inventar a si próprio a partir da negação de "seu outro", esse outro entendido como a influência do elemento mítico oriental. A filosofia, portanto, como experiência do pensamento que deseja alcançar a unidade que reúne todas as diferenças, mantidas elas mesmas sob constante presença; a unidade que permite viver nas diferenças e não nelas morrer; a unidade que possibilita a experiência da multiplicidade, sem ceder, entretanto, à hipótese oriental de que toda multiplicidade é ilusão. Essa experiência pode ser definida como *unidade na diferença* e consiste na inauguração da filosofia que se torna, enfim, o discurso oficial do pensamento no Ocidente.¹²

Muitos autores consideram a fundação dessa experiência do pensamento o método maiêutico de Sócrates que busca o *conceito* como modo de entendimento mais completo acerca da realidade. Entretanto, na medida em que o filósofo pouco escreveu e que grande parte de seu pensamento nos foi oferecido por seu principal discípulo, Platão, podemos dizer que o regime da dialética platônica e de sua teoria do conhecimento seria o gesto de separação radical entre linguagem e natureza que marca o início da ciência. Mas, embora a consolidação desse projeto tenha realmente ocorrido em Platão e Aristóteles, ele se remete e se relaciona com outra experiência de pensamento, aquela proferida no período anterior denominado pré-socrático. É, pois, na transição da Grécia antiga à clássica, na passagem do período pré-socrático ao período clássico, mediante a produção de um sistema excludente

¹¹ Ferraz, Maria Cristina Franco. *Platão: As Artimanhas do Fingimento*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, Conexões 3, 1999: 28.

¹² D'amaral, Márcio Tavares. Aula ministrada na Escola de Comunicação da UFRJ, setembro de 2002.

que transformaria toda contradição na oposição falso/verdadeiro, essência/aparência, forma/conteúdo, que têm origem tanto a experiência do pensamento metafísico como o conceito de política que, hoje, dizemos estar em crise.

Nesse sentido, podemos perguntar quem foram os filósofos pré-socráticos. Antes de fazermos esse questionamento, entretanto, vale lembrar a peculiaridade da terminologia "pré-socráticos". Isso porque muito se contesta sobre a consolidação desse conceito, uma vez que implicaria uma narrativa histórica temporalizada, que esconde uma impressionante complexidade do pensamento originário. Segundo Emmanuel Carneiro Leão, essa terminologia remete-se aos primeiros pensadores gregos, aqueles que já foram intitulados pré-aristotélicos, pré-platônicos e pré-socráticos.

Sob a correção cronológica do prefixo, pré, se escamoteia uma perplexidade de pensamento. Em Sócrates, Platão e Aristóteles se inaugura uma de-cisão Histórica. A decisão das diferenças que, sendo já em si mesma metafísica, instala o domínio da filosofia em toda a História do Ocidente. Trata-se de uma de-cisão que vive da perplexidade em pensar a identidade como identidade e não como igualdade, isto é, que vive da dificuldade de se encontrar com a identidade no próprio seio das diferenças. Esta de-cisão, ao instituir as dicotomias de um comparativo ontológico, se pronuncia pelo ser contra o nada, pela essência contra a aparência, pelo bem contra o mal, pelo inteligível contra o sensível, pelo permanente contra o mutável, pelo verdadeiro contra o falso, pelo racional contra o animal, pelo necessário contra o contingente, pelo uno contra o múltiplo, pela sincronia contra a diacronia. No poder de seu jogo é uma de-cisão que se decide pela filosofia contra o pensamento.¹³

Esse grupo de pensadores, não considerados exatamente cientistas, pois teriam vivido num período anterior à criação da própria ciência, participa da passagem da Grécia antiga à clássica. Tal momento, marcado pela tensão acerca do elemento originário, entre o relativo e o absoluto, seria também conhecido como tragédia *Ática*, passagem do *éthos* mítico para o *éthos* lógico. Esse processo que produz o distanciamento progressivo entre o *lógos*, linguagem, e a *phýsis*, natureza, não ocorre de forma linear, pelo contrário, as marcas

e efeitos do pensamento mítico podem ser percebidos até os dias de hoje. Assim, no período dos filósofos chamados pré-socráticos, ainda há uma simbiose entre *phýsis* e *lógos*, que produz uma certa concepção de verdade distinta daquela produzida pela razão platônica-aristotélica. Para entender a *de-cisão* de que trata Carneiro Leão, portanto, é preciso compreender a concepção de verdade proveniente dessa simbiose entre natureza e linguagem.

1. 3. Da simbiose entre natureza e linguagem: a *Alethéia* pré-socrática.

Como já foi dito, os pré-socráticos, que surgem por volta do século VI a.C., concebiam *phýsis* e *lógos* como instâncias misturadas. Embora os elementos míticos e sobrenaturais passem lentamente, a partir da Grécia clássica, a ser considerados aspectos “acidentais”, há nesse período um estreito vínculo entre *lógos* e *phýsis* que produz uma certa concepção de verdade relacionada ao elemento mágico. O mito e a ordem mágica não apenas estão presentes como forma de explicação das forças criadoras da vida, como seriam, no pensamento pré-socrático, as principais fontes das verdades essenciais. A simbiose entre *lógos* e *phýsis* constitui uma ordem divina na qual a fonte das explicações do elemento originário é encontrada na “celebração das coisas ordinárias, em que tudo deve existir em uma coisa só: a terra, a *phýsis*, que é o brotado de si mesmo”.¹⁴ Segundo Aristóteles,¹⁵ Tales de Mileto deveria ser considerado o primeiro filósofo da Grécia ocidental por defender que a água deveria ser entendida como elemento originário, absoluto e unificador, capaz de reger toda dispersão. A explicação da ordem do universo seria, pois, realizada pela remissão do *lógos*, do pensamento, à natureza. Este, portanto, o desafio do pensamento que então surgia: era preciso encontrar as explicações fundamentais da existência dentro da própria natureza, encontrar o princípio gerador de todas as coisas na imanência do mundo físico. A natureza possuiria tanto o princípio que poderia explicar a origem do mundo, como também a substância fonte de tudo o que existe. Um período, então, caracterizado pelo engendramento entre o mundo mágico-religioso e as doutrinas filosóficas que representavam, afinal, uma potência desconhecida.

¹³ Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*, vol. I, Petrópolis: Ed. Vozes, 2000:79.

¹⁴ D’amaral, Márcio Tavares. Aula citada.

A razão que emergiu com os pré-socráticos apresentava-se como um pensamento acerca da Natureza. Impunha-se aos homens como uma verdade sobre o mundo físico, não se constituindo propriedade particular de um determinado indivíduo. Tratava-se de um *lógos* comum à Natureza, que se desvelava ao homem por meio da palavra filosófica. Mas, como toda aurora é difusa, sendo ainda, aquele que nasce, pouco distinto na sua novidade, a razão surge trazendo semelhanças com as verdades religiosas dos discursos poéticos, proféticos e videntes que existiram na Grécia arcaica. Os primeiros pensadores Pré-Socráticos se apresentavam como mensageiros de uma palavra divina e verdadeira. Falavam, portanto, como pessoas inspiradas, sábias, que traziam, tal como “Mestres da Verdade”, vocações excepcionais que os notabilizavam.¹⁶

Nesse sentido, podemos dizer que os pensadores desse período apresentavam-se ao povo grego como representantes das mais diversas divindades. Diziam-se herdeiros de verdades atribuídas aos deuses que lhes teriam facultado a função de transmiti-las aos homens. Nessa condição de representantes de divindades, os pré-socráticos poderiam ser vistos como profetas, magos e adivinhos que, através dos mais variados usos do *lógos*, poderiam extrair as verdades essenciais da natureza. A ambigüidade que caracteriza a simbiose do elemento originário, entre o absoluto e o relativo, entre *phýsis* e *lógos*, provocaria uma concepção de verdade distinta daquela posteriormente instaurada por Platão. Para esses pensadores, a verdade era representada pela idéia de *alethéia*, palavra grega formada de *léthe* (noite, escuridão, esquecimento), acrescida da letra *a* (que possui um sentido privativo), dando a *a-létheia*, portanto, o significado de não-noite, não-escuridão, não-esquecimento, traduzindo-se, positivamente, como desvelamento.¹⁷ São os pensadores provenientes, na maioria, das cidades gregas da Ásia Menor, tais como Mileto, Clazômenas, Éfeso, Esmirna, Samos e Mionte, os responsáveis pela fundação desse conceito da verdade. Poderíamos, então, citar alguns deles: Anaximandro (610-547 a.C.), Anaxímenes (550-430 a.C.), Tales de Mileto (585 a.C.) Heráclito (541-480 a.C.), Parmênides (500 a.C.), Zenão de Eléia (490-430 a.C.), Empédocles (483-430 a.C.), Anaxágoras (500-428 a.C.), Leucipo (500 a.C.), Demócrito (460-370 a.C.).

¹⁵ Em seu Livro I da *Metafísica*.

¹⁶ Maciel Júnior, Auterives. *Pré-socráticos: A invenção da Razão*. São Paulo: Odysseus Editora, 2003: 27.

¹⁷ Idem: 28.

Anaximandro, por exemplo, levou as idéias de Tales, seu mestre e mentor, a um nível elevado de elaboração, ao afirmar que o universo era eterno e infinito e que no centro dele se encontrava a terra, que não era sustentada por nada. Diferentemente de Tales, para quem a terra era sustentada pela água, Anaximandro produziu um pensamento lógico que o levou a concluir que a terra era imóvel: se um corpo realmente ocupasse um lugar no centro se encontraria em função desse lugar, absolutamente indiferente aos movimentos para cima e para baixo ou para esquerda e para direita. Nesse sentido, pensava o filósofo, como tal corpo não poderia realizar movimentos contrários ao mesmo tempo, deveria permanecer necessariamente parado. Desse modo, a terra estaria imóvel no centro do universo, sem qualquer sustentação.¹⁸ Anaximandro defende, portanto, como elemento originário o *apéiron*, princípio abstrato significando o próprio ilimitado, indefinido, sem idade, sem velhice e que subjaz à própria natureza. Assim, com esse pensador o pensamento se coloca em movimento, desenraizando-se do vínculo com as coisas percebidas e procurando, a partir do solo da pura especulação, a imortalidade e a eternidade do princípio gerador das coisas que constituem o mundo.

Para Anaximandro (...) a substância que governa o Universo de onde tudo provém e para onde tudo retorna, era o *apéiron* (“o que não tem limites”) – o ilimitado, o indefinido, aquele que não se confunde com nada, mas se apresenta como a razão de todas as coisas. Sendo o ilimitado algo que não pode ser percebido – diferentemente da água, na condição de um dos quatro elementos da natureza, conforme a concepção de Tales –, com Anaximandro operou-se um salto significativo para o pensamento: a existência de uma *phýsis* que só pode ser pensada, de um princípio que só se oferece ao pensamento e que se distingue das coisas existentes que nós percebemos.¹⁹

Anaxímenes de Mileto também tinha como preocupação o tema da origem da natureza. Entretanto, diferente de Anaximandro, o filósofo reintroduz a *phýsis* como elemento originário. Para ele, o ar, *pneûma*, era a substância primordial não mais indeterminada, como em Anaximandro, e, sim, determinada pela natureza. A fim de dar ao ar a condição de elemento primordial, o filósofo concebeu o universo como um ser vivo. Elege, então, o ar como sopro vital, sem o qual o homem não poderia existir, sendo, então,

¹⁸ Idem.: 47.

¹⁹ Idem: 49.

o símbolo da alma humana na matéria viva da natureza, elemento responsável por unir todas as partes, uma vez que seria o único comum a toda ordem física.

Como a nossa alma, sendo ar, nos sustenta, também um sopro e um ar envolvem o mundo inteiro. O ar – alma nossa e do mundo – é o que une as partes do todo. Sendo uma substância ilimitada. Que se auto-sustenta e nos envolve, banha tudo que existe, participando não só do movimento de respiração dos seres humanos, como também das contrações e das distensões do Universo. Assim, ele pensou também o ar como substância movente. A constatando movimento e mudança em toda parte, concebeu, enfim, o princípio do mundo como um sopro vital. E desse sopro Anaxímenes deduziu a origem do universo.²⁰

Empédocles foi outro importante pensador do período pré-socrático. Considerado grande orador e excelente médico, escreveu dois importantes poemas cujos fragmentos permanecem bastante presentes ainda hoje: *Sobre a Natureza* e *Das purificações*. Apesar de justificar seu pensamento atribuindo-o aos deuses, era também médico e pesquisador, o que o levou a não ignorar a importância da observação da natureza, bem como dos sentidos que dela provinham. Acreditava plenamente nestes últimos, uma vez que poderiam não apenas ser percebidos a partir da observação da natureza, como também explicar a ordem e a origem de tudo que existe. Assim o filósofo retoma a idéia dos pensadores físicos sem, no entanto, conceber a natureza como originária de apenas um elemento, como acreditavam Tales de Mileto, com a água, e Anaxímenes, com o ar. Empédocles afirmou, de outra maneira, que a natureza era composta de quatro raízes que existiam em número igual.

A água, a terra, o fogo e o ar eram imutáveis. Juntavam-se e se separavam, mas nunca se transformavam (...) Ao dizer que esses elementos não se transformavam, mas se encontravam em diversas misturas, apresentou uma concepção pluralista da origem do Universo, tornando-se o primeiro pluralista dos pré-socráticos (...) Como pluralista, pensou a combinação e a destruição das coisas existentes como efeito de duas forças contrárias que agiam sobre as quatro raízes: o amor e o ódio (...) O amor como força que une o ódio como força que desagrega. Tomou esses dois sentimentos como base para sua concepção da geração e da destruição das coisas do mundo.²¹

²⁰ Idem : 53.

²¹ Idem : 108.

Já o pensamento de Parmênides teria como necessidade a apreensão do que é imutável, não perecível. O filósofo acreditava que as opiniões deviam ser rechaçadas, pois pertenceriam à ordem do efêmero e do passageiro. O movimento ou o que é relativo seria aparente e, portanto, pertencente à ordem das coisas sensíveis e enganosas. O filósofo afirmava que, se fôssemos além de nossa visão imediata das coisas, descobriríamos, então, que a verdadeira realidade é única, imóvel, eterna, sem princípio nem fim, contínua e indivisível. Só poderíamos, portanto, perceber qualquer mudança na realidade se algo de essencial permanecesse e nos permitisse identificar com ele o objeto. Apresenta-se como detentor de uma verdade, uma vez que a teria recebido como bênção de uma deusa, que, sob a forma de um poema, a teria pronunciado. O elemento originário deveria ser concebido como aquele que seria “o mesmo, que no mesmo, e em si mesmo, pausa, e assim firmado, ali permaneceria”.²²

Parmênides diz que a sensibilidade é a fonte das opiniões. Pelos nossos sentidos, tudo que existe muda, apresentando-se, igualmente como múltiplo. Mas os sentidos são a fonte de um sentido enganoso, de um conhecimento falso, que trai o pensamento, e a verdade do pensamento, fazendo-nos crer em ilusões. Aquele que segue o caminho proporcionado pelos sentidos está condenado à *dóxa*, como fonte de ilusões distanciadas da verdade.²³

Heráclito, diferente de Parmênides, valoriza a experiência do sensível. Segundo ele, todas as coisas existem num único e mesmo ciclo. Tudo que existe anuncia que virá despedindo-se do que passou; assim, não há adolescência que não anuncie a juventude que por sua vez, não anuncie a maturidade se despedindo da adolescência. Não há noite que não anuncie a manhã se despedindo da tarde, como também não há tarde que não anuncie a noite se despedindo do dia. Tudo existe e muda num mesmo fluxo, é anúncio e despedida no mesmo momento. Segundo ele, haveria um *lógos* na natureza, capaz de emitir sinais passíveis de serem decifrados e interpretados, que precisariam ser escutados por meio da intuição. Dessa maneira, Heráclito concebe para o *lógos* outro significado.

²² D’amaral. Aula citada.

²³ Maciel Júnior. *Op. cit.*: 92.

O *lógos* não era concebido por Heráclito como razão ou discurso individual. Não era, portanto, uma atividade da mente nem uma faculdade mental. O *lógos* coincidia com a própria *phýsis*. Era, de certa forma, uma razão intrínseca à própria Natureza, emanado dela como uma voz à espera de uma escuta, e como uma visão à espera de um vidente. Heráclito, na condição de pensador, apresentou-se então como interprete e decifrador desse *lógos*, traduzindo em charadas os signos visuais e auditivos que provinham da *phýsis*.²⁴

A unidade entre *lógos* e *phýsis* foi pensada por Heráclito como sendo o fogo. Entretanto esse fogo não era o quente percebido por nossos sentidos, não era o fogo que conhecemos como elemento químico que aquece e faz queimar, mas o fogo tomado como elemento primordial, uma força em movimento, criadora da diversidade, ação que de si cria tudo, gera tudo na condição de chama eterna. O fogo como sendo a energia que queima e se auto-consume simbolizando o caráter dinâmico da realidade. Assim, dizia ele, este mundo, o mesmo e comum para todos, nenhum dos deuses ou homens o teria feito, mas era, é e seria sempre um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a intensidade. Nesse sentido, todas as coisas estariam num mesmo fluxo. Tudo passa. Tudo é movimento. O filósofo acreditava que não poderíamos, por exemplo, nos banhar nas águas do mesmo rio duas vezes, tanto o rio, quanto nós já não seríamos os mesmos. O fogo primordial seria o provedor e o destinatário final de todas as coisas. Assim, fundamentou sua crença na idéia de que todas as coisas seriam constituídas de um mesmo movimento, a rota do princípio e do fim coincidiriam formando um mesmo círculo. Tudo fluiria na saciedade do fogo primordial, havendo a produção de um eterno retorno que conferiria à *phýsis* a tão solene eternidade. Nela, tudo nasceria, retornaria e desapareceria novamente. Para decifrar esse movimento da natureza, entretanto, era preciso, segundo ele, que nos livrássemos de nossas opiniões. A potência da eternidade da *phýsis* deveria ser acolhida pela força do *lógos* que, por sua vez, só poderia encontrar a verdade da dinâmica da *phýsis* se houvesse um abandono da opinião.

A *alethéia*, segundo Heráclito, procedia da Natureza, sendo acessível igualmente a todos. Todavia, a condição do seu acesso residia na capacidade do homem de se livrar das opiniões. Opôs então, verdade à opinião – *alethéia* à *dóxa* – indicando ao homem

²⁴ Idem: 57.

o caminho da sabedoria e estabelecendo, pela primeira vez, a distinção fundamental para caminhar nas trilhas do conhecimento. A verdade universal da Natureza só se alcança quando desconfiamos de nossas opiniões, e calar as opiniões passa a ser, doravante o silêncio indispensável para o acolhimento da verdade. (...) Para além da aparência de que permanecemos os mesmos, há a verdade da mudança; para além da opinião (*dóxa*) que se constitui em torno da aparência, há a verdade (*alethéia*) que advém do *lógos*. E segundo esta verdade o movimento e a mudança são universais.²⁵

Heráclito, então, defendia a idéia de uma unidade em torno do movimento, da mudança. Ele concluía, de acordo com sua concepção de *lógos*, que a multiplicidade das coisas existentes era expressão dessa unidade: “Não de mim, mas do *lógos* tendo ouvido, é sábio homologar: tudo é um”.²⁶ Entretanto, como lhe foi possível pensar uma unidade a partir da idéia de natureza em que tudo existia num movimento incessante e em que tudo se sucederia? Partindo da multiplicidade dos seres à unidade do movimento – pois eles só existiriam em movimento, Heráclito elegeu a mudança e o movimento como sendo a lei universal e total do universo.

Como podemos observar até aqui, sob diferentes aspectos, a tentativa de responder acerca do elemento originário ou da substância física da qual são feitas todas as coisas, do princípio interno pelo qual se organiza e estrutura tudo que existe, remete a uma espécie de simbiose entre *phýsis* e *lógos*. Essa simbiose seria também a potencialização dos aspectos místico, mágico, religioso provenientes da natureza, também responsáveis pelo fornecimento das buscas de verdade nesse período. Nesse caso, o *lógos* estaria numa relação intrínseca com a própria natureza. Como afirma Maria Cristina Franco Ferraz, “como parte da *phýsis*, a força do *lógos* tanto podia, no caso do elogio, fertilizar, fazer crescer, elevar à luz e à glória, como também fazer murchar, minguar, tornar estéril, como, por exemplo, nas maldições”.²⁷ Observa-se, portanto, uma espécie de “comunhão” entre os elementos originários, que permitiriam a produção de um sentido de verdade, *alethéia*, bastante genuíno, próprio desse período.

²⁵ Idem: 60, 65.

²⁶ Idem: 61.

É esse, porém, o vínculo que é desfeito na Grécia clássica, quando se constrói uma outra concepção de verdade, não mais estruturada em torno da *alethéia*. Certamente seria infeliz qualquer tentativa de buscar as causas exatas dessa mudança. Gostaríamos, aqui, de sugerir como hipótese o progressivo crescimento das cidades como fator favorável à transformação de tal concepção de verdade. Esse seria o momento em que a palavra, o *lógos*, ou seja, a linguagem passa a ser, cada vez mais, o instrumento de organização da vida comunitária: crescem as regras sobre os usos da palavra, que se torna instrumento de mobilização da ordem coletiva.

1. 4. Democracia e fundação das cidades: da separação entre linguagem e natureza

Antes de qualquer coisa vale dizer que a invenção da *Pólis* grega diz respeito tanto aos regimes oligárquicos quanto aos democráticos. Da mesma forma tal fenômeno não se restringe ao mundo grego, ao território da Hélade e as regiões por ele colonizadas. É o caso, por exemplo, dos guerreiros remanescentes da antiga sociedade micênica, que decidiam sobre os interesses comuns, nos espaços públicos, por meio do uso da palavra, definida, então, como bem comum. É possível se dizer, assim, que o vínculo entre a palavra e a organização coletiva já existia, é verdade, antes mesmo das cidades gregas. Entretanto, o significado desse vínculo, como afirma Maria Cristina Franco Ferraz, era diferente.

Na época dos “mestres da verdade”, que corresponde à organização da sociedade micênica, centrada no sistema palaciano e na figura de um rei todo-poderoso, o estatuto da linguagem se inscrevia no contexto mítico-religioso, representado por três personagens: o rei da justiça, o adivinho e o poeta. Uma vez proferida por tais personagens, a palavra era imediatamente veiculadora de *alethéia*, ou seja, era necessariamente verdadeira e eficaz. Sua eficácia vinculava-se à sua inserção como realidade natural, como coisa entre as coisas, no abrangente mundo da *phýsis*. A partir do momento em que fosse articulada, tornava-se, de imediato, uma potência, uma força, uma ação. Submetida às leis da *phýsis*, era percebida como algo vivo, como uma realidade natural que, como todas as demais, também brotava e crescia.²⁸

²⁷ Ferraz. *Op. cit.*: 37.

²⁸ Idem: 36.

Fato é que a principal referência do pensamento político moderno é, sem dúvida, a civilização grega clássica. Dos resultados fundamentais do chamado “milagre grego” (conjunto das invenções institucionais, literárias, artísticas, científicas, teóricas e técnicas) o mais marcante seria essa forma política original que é a *Pólis*, a cidade.²⁹ Permanece, porém, bastante controverso e indeterminado o período de sua fundação. Segundo Norberto Bobbio, alguns pensadores afirmam que a origem da *Pólis* seria em torno de 500 a.C., outros remontam o fenômeno à época monárquica, tal como descrito nos poemas de Homero. O ponto central dessa discórdia seria o tipo de regime instaurado no território da Hélade. Para Bobbio, muitos autores atribuem precisamente aos dórios, povo de origem indo-européia, de estirpe helênica que, ao submeterem os aqueus, instalados no território e governados por uma monarquia, teriam instaurado um novo regime político, a oligarquia, responsável, então, pela fundação da *Pólis*. Nesse contexto, a autoridade política seria exercida pelas grandes famílias, os “bem-nascidos”, que ordenariam uma sociedade eminentemente feudal, que teria também como importantes “atores” sociais pequenos povos constituídos de pescadores, artesãos e agricultores que viveriam ainda sob castas tribais. Entretanto essa configuração política, centrada numa oligarquia, que caracteriza a passagem a uma “nova ordem urbana” seria marcada por muitos conflitos e guerras, o que gera a necessidade da fundação de outro regime coletivo que pudesse, de alguma maneira, evitar tamanhas tragédias. A aglutinação, a reunião, a mistura de diferentes tendências e hegemonias sociais, provocadas pela intensificação das trocas comerciais e culturais, produziriam um ambiente fértil para a criação de uma sociedade centrada numa base institucional que evitasse o retorno à hegemonia da civilização da barbárie. Era preciso, pois, que se fundasse um sistema político que fizesse conviverem os diferentes interesses; afinal, a fundação da *Pólis* seria o resultado concreto do questionamento ao modelo mítico, que efetivamente servia de sustentação à monarquia implicando adesão incondicional ao modelo de pensamento vigente. Segundo Châtelet durante a época “feudal” da Grécia, diversos conflitos passaram a colocar em pé de guerra as grandes famílias, as populações do campo e das cidades.

Esses conflitos tornaram-se tão violentos que, em vários territórios, as partes envolvidas concordaram em solicitar a um personagem, reputado por sua sabedoria e seu desinteresse que fixasse regras para o jogo social. Foi o que ocorreu em Atenas, onde – por volta dos anos 600 a.C. – Dracón e Sólon, sucessivamente, foram encarregados de enunciar os princípios ordenadores das relações entre os membros da coletividade. Esse legisladores assumem a tarefa, menos de instaurar uma constituição, do que de definir os enunciados fundamentais conhecidos de todos, determinando com precisão a participação de cada um na defesa e na gestão das questões comuns da cidade, instâncias de onde devem provir as decisões que envolvem a coletividade, a arbitrariedade dos conflitos e a punição dos crimes e dos delitos.³⁰

Democracia, portanto, seria outra alternativa de modelo político responsável pela fundação da *Pólis* grega. Democracia, sobretudo, como modo de sociedade fundada na lei, principal possibilidade vislumbrada naquele período, capaz de manter a ordem e a paz no convívio coletivo. A democracia, portanto, como “lugar” das diferenças, do conflito, possibilidade de se resolverem, por via do entendimento mútuo ou de leis iguais para todos, as divergências existentes nessa sociedade. Segundo Châtelet, a lei empresta sua alma à cidade, sendo a invenção política mais notória da Grécia clássica, o princípio de realização política social construído por homens orientados pela reflexão. Texto que deveria ser não só aceito pelos que são objeto de sua aplicação, como também alvo de um respeito que não permitiria mudanças que não fossem minuciosamente controladas.

O vínculo indissociável entre a fundação da democracia e da cidade seria, portanto, palco dos primeiros traços de uma sociedade organizada a partir do *éthos* lógico. As deliberações seriam tomadas em reuniões e assembléias dos chamados cidadãos – nesse caso, apenas os homens livres – que, em princípio, teriam os mesmos direitos: interrogar, questionar, argumentar. Entretanto, não é exatamente a estrutura da democracia ou da oligarquia e mesmo da monarquia, enquanto modelos políticos, o que nos interessa aqui, mas, sobretudo, os impactos da fundação desse regime, bem como da cidade, sobre a linguagem. Com a progressiva secularização das sociedades gregas, período em que se

²⁹ Châtelet, François, Duhamel, Olivier e Pisier-kouchner, Evelyne. *História das idéias políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

³⁰ Idem.:13.

observa o crescimento vertiginoso das populações nas cidades, acentua-se efetivamente a exaltação ao *lógos*, passível, cada vez mais, de atribuição de regras e usos específicos que, a nosso ver, acabaram por afastá-lo decisivamente da natureza. A linguagem, na forma do diálogo e da dialética, romperia com os usos da força e da violência, do medo e da obediência, privilégios da tradição da autoridade de origem divina, e estariam desde já no centro das decisões políticas – afinal, a persuasão, o convencimento, a justificativa ou a explicação seriam os instrumentos de tomada de decisão. No entanto, a realização de tais questionamentos tornar-se-ia, cada vez mais, passível dos mais diferentes usos e regras discursivas. Isso porque, na medida em que a democracia implicou as mais diversas construções argumentativas, que não mais se sustentariam na ordem mítico-religiosa, o que, então, lhe conferiria um certo grau de "verdade" e legitimidade? Em outras palavras, o que deveria ser feito para que se pudesse confiar naquilo que se dizia? O que poderia realmente ser considerado "verdade" em detrimento das prescrições de ordem mítica e religiosa? Poderia-se aceitar qualquer tipo de argumentação? Ora, era preciso que se construíssem garantias ao mundo não mais regulado unicamente pela ordem divina, mas, sobretudo, pelo próprios homens. Daí a idéia de regulamentar os usos dos discursos, do *lógos*. A dialética, então, seria princípio básico de uma sociedade política, a relação verdadeira que se oporia à violência, à força física e também à retórica manipuladora dos sofistas. Assim, ao aceitar as regras do diálogo, os interlocutores abandonariam progressivamente suas opiniões e, desse modo, instaurar-se-ia, entre eles, uma nova relação não mais baseada em interesses, desejos e inclinações particulares, que dão origem a antagonismos irreversíveis, mas, sobretudo, centrada na busca de um discurso que tivesse caráter universal e legislador. Esse não estaria no plano das aparências, mas, sobretudo, em sua superação. Era necessário, pois, colocar-se prontamente na tentativa do alcance da essência da verdade, única capaz de construir o caminho que viesse instaurar a superação de tais divergências. Com isso, então, funda-se uma outra concepção de "verdade".

Na Grécia clássica (...) as opiniões divergentes passarão a se confrontar nas assembléias e na *agora*. Regido por uma nova situação de confronto político, o *lógos* passa então a ser problematizado, configurando-se a condição de possibilidade para o surgimento dos primeiros pensadores da linguagem, alguns deles mestres não mais da verdade mais da persuasão. Enquanto a palavra mítico-religiosa funcionava, como vimos, em uma lógica da ambigüidade em que noções opostas, tais como *alethéia* e *lethe/apate* se

interligavam e se completavam, a palavra laicizada da *polis* democrática é regida por uma lógica da contradição. Apenas a partir da emergência e da estabilização dessa lógica presidida pela racionalidade, *alethéia* e *apate* passam a se opor de maneira radical, não mais podendo existir qualquer zona intermediária que interligassem os termos antiéticos.³¹

É aqui que se observa, efetivamente, o marco decisivo da passagem do período arcaico, pré-socrático ao clássico, platônico-aristotélico. A regulamentação dos discursos foi luta instaurada por Sócrates, Platão e Aristóteles contra os sofistas e pode ser considerada a origem da chamada metafísica clássica. Embate que se dá a partir de motivações políticas – diferentes concepções acerca dos ideais que melhor representariam a organização da sociedade ateniense –, mas que, sobretudo, se realiza por meio dos usos da linguagem. A hipótese que levantamos aqui é de que teria sido essa disputa pelos usos da linguagem, produzida principalmente por Platão e Aristóteles, que não só funda a experiência do pensamento metafísico, transformando toda contradição em oposição binária e excludente, como também representa o marco inicial que produziria o primeiro e radical afastamento entre linguagem e natureza.

As categorias que nos permitem efetuar e pensar a linguagem, quer em seu suposto caráter informativo e comunicativo, quer em sua função ficcionalizante, remetem a um solo comum demarcado originalmente pela filosofia platônico-aristotélica, que, em seus embates com outras orientações do pensamento vigentes no mundo grego, conquistou um papel hegemônico no Ocidente. Dominados por tal perspectiva triunfante, tendemos a reproduzir mais ou menos inconscientemente seus pressupostos, sem ao menos nos darmos conta disso e muitas vezes imaginando-nos libertos de sua tutela. O fato, por exemplo, de julgarmos falar para “significar alguma coisa”, nos torna, queiramos ou não, herdeiros de uma tradição metafísica que remonta diretamente a Aristóteles e à sua tentativa, bem sucedida, de exclusão da sofística da cena do pensamento legitimado.³²

Sócrates (470-399 a.C), Górgias (487-380 a.C), Protágoras (490-421 a.C), Platão (428-347 a.C) e Aristóteles (384–322 a.C) seriam os principais protagonistas desse embate. Inicialmente, é com Sócrates que aparecem com mais vigor tanto a questão da política e da

³¹ Ferraz. *Op. cit.*: 40.

organização da sociedade ateniense, como a da linguagem como instrumento dessa mobilização. O filósofo, insatisfeito com a democracia ateniense, preocupava-se em mostrar como as pessoas daquela sociedade se sustentavam em entendimentos extremamente frágeis. Seu método consistia no questionamento do senso comum, das crenças e opiniões gerais, consideradas vagas, imprecisas, derivadas de experiências imediatas, práticas e intuitivas, portanto, experiências parciais e incompletas. Mediante a valorização do diálogo, do debate, do ensinamento oral, o método maiêutico de Sócrates formulou o que seria a busca de um entendimento mais completo, que ele chamou de conceito ou análise conceitual. A partir da pergunta “O que é?”, Sócrates conduzia seus diálogos e procurava fazer com que seus interlocutores entrassem em contradição. Seu objetivo era mostrar que eles pouco sabiam a respeito do que falavam, e fazia, então, com que realizassem uma revisão de suas crenças e opiniões, transformando sua maneira de ver as coisas, chegando, por si mesmos, ao verdadeiro e autêntico conhecimento: o conceito. Ainda assim, o filósofo não dizia qual era o caminho correto; afirmava, pelo contrário, que se ratava de uma busca individual e insubstituível. Daí o motivo pelo qual os diálogos socráticos são conhecidos como aporéticos (aporia, impasse), ou seja, inconclusivos. O papel do filósofo, para Sócrates, portanto, não era transmitir o saber pronto e acabado, mas fazer com que o indivíduo, por meio da dialética, iluminasse suas próprias idéias, chegando ao verdadeiro conhecimento. Sócrates defendeu a necessidade da verdade única sobre a natureza das coisas. Para tal, o indivíduo deveria afastar-se das opiniões e buscar definições e conceitos. Uma doutrina filosófica, portanto, que o colocava em descontentamento com os sofistas que, segundo ele, não tinham como preocupação a verdade que é, mas a linguagem que convence.³³

Os sofistas, que também fazem parte dessa passagem da tirania, da oligarquia para a democracia, são considerados os mestres das artes do discurso, da retórica e da oratória. Sua importância, entretanto, foi bastante questionada por Sócrates, Platão e Aristóteles. Segundo eles, os sofistas limitavam-se a uma mera técnica ou habilidade argumentativa superficial, que visava apenas convencer o governante e os cidadãos em geral daquilo que se dizia. Assim, se no pensamento mítico-religioso da Grécia arcaica, a *alethéia* tinha seu significado cunhado numa lógica de ambigüidade que acolhia também o engano (*apate*), no

³² Idem: 9.

período clássico, essa lógica foi rompida, e em seu lugar instaurou-se uma *alethéia* regida pela lógica da contradição, em que o engano passou a ser entendido como falso, não verdadeiro, não legítimo. Foi a partir dessa oposição, desse "margeamento" entre verdade e mentira, falso e legítimo, essência e aparência, que os sofistas foram considerados pseudofilósofos, produtores de falas belas, porém falsas. A complementaridade permitida pelo pensamento da palavra mágico-religiosa da Grécia arcaica, aquela na qual os contrários não se excluía de modo definitivo, deixa de existir a partir da laicização da palavra, fundamentalmente vinculada à invenção da democracia.³⁴ Na perspectiva platônico-aristotélica, a argumentação sofística, portanto, não levava ao verdadeiro conhecimento. Devido a suas influências, as decisões políticas na democracia ateniense ficavam comprometidas, uma vez que acabavam sendo tomadas a partir da posição não dos mais sábios, mas dos mais hábeis em retórica. Isso porque os sofistas não ensinavam o caminho do conhecimento, o que levaria à verdade única, à verdade do conceito. Mas, de outra maneira, tinham como preocupação a obtenção de uma “verdade consensual”, resultado da persuasão.

Somente nesse novo contexto é que irão se configurar diferentes tratamentos da linguagem e práticas discursivas no mundo grego: de um lado, como assinala Marcel Détienné, aqueles que, sustentando a inviabilidade de qualquer relação de transparência entre a palavra e o real, tematizam e praticam, principalmente, o poder persuasivo das palavras. Encontram-se aí englobadas, em linhas gerais, tanto a retórica quanto a sofística, que parecem privilegiar – pelo menos aos olhos de seus detratores – o pólo *apate*. Contra ambas, ergue-se a filosofia, que, optando pela via luminosa de uma *alethéia* gradualmente desdivinizada, procura estabelecer novas relações entre a palavra e a realidade.³⁵

Segundo Sócrates e Platão, então, os sofistas acreditavam que não haveria nenhuma outra instância, além da opinião, a que se pudesse recorrer para as decisões da vida prática. Assim, elas deveriam ser tomadas com base na persuasão, a fim de que pudessem produzir consenso em relação às questões políticas. Em assembléia, por exemplo, acreditavam que ninguém detivesse a verdade em sentido completo e absoluto, afirmando que isso não era

³³ D’amaral, Aula citada.

³⁴ Ferraz. *Op. cit* : 10.

possível. Todos tinham suas razões, seus interesses, seus objetivos, e, desse modo, para se chegar ao processo de decisão haveria de se produzir uma convergência nas diferenças, a fim de se alcançar o consenso. Era, portanto, para se chegar a esse objetivo que a retórica e a sofística deveriam contribuir. Tal concepção filosófica estruturava-se na idéia de que o conhecimento é relativo à experiência humana concreta do real. A verdade, portanto, resultaria apenas de nossas opiniões sobre as coisas e do consenso que se formaria a partir disso. Nosso conhecimento seria múltiplo, relativo, mutável, porque dependeria efetivamente das circunstâncias e situações em que nos encontrássemos. Os sofistas privilegiavam, então, um tipo de explicação do real cuja ênfase encontrava-se nos aspectos fenomenais. Sem apelo a nenhum elemento externo ou transcendente, as coisas seriam como aparecessem para nós, para nossa percepção sensorial, não havendo nenhum outro critério para decidir sobre elas. Daí a máxima consolidada por Protágoras de que o “homem é a medida de todas as coisas, das que são e das que não são”.

Esse pensamento vai ser duramente criticado por Platão, cuja grande influência inicial constituía-se das idéias socráticas. Platão, impressionado com a morte do mestre, que havia enfrentado vigorosamente o Estado, a favor da independência do pensamento, decide iniciar uma longa reflexão sobre a decadência da política ateniense. Para ele aquela era uma democracia de valores e ideais decadentes. Afinal, como seria possível a sustentação de um sistema político que havia condenado “o mais sábio dos homens”? Sua obra, então, é fortemente marcada por um projeto político. Platão concentra grande parte de seu esforço na tentativa de pensar uma sociedade mais justa e legítima. A filosofia, para ele, seria também uma busca de transformação da realidade. Uma reflexão, nesse sentido, marcada por traços éticos e epistemológicos que se confundem mutuamente. Platão desenvolve, portanto, severas críticas aos sofistas, bem como a suas apostas na linguagem que convence, na manipulação de crenças e interesses e na produção de metáforas e ilusões. Associa, assim, a sofística ao mundo do falso e da perversão da verdade, condenando suas técnicas de convencimento por falta de qualquer valor moral.³⁶ O filósofo daria continuidade ao projeto socrático de busca da verdade que é, ou seja, ainda que se observe, em seu pensamento, elementos da mitologia, suas preocupações repousam, cada vez mais, num discurso filosófico que produz sua própria legitimação e justificação. A filosofia,

³⁵ Idem: 40.

portanto, deveria não apenas dizer e afirmar, mas preocupar-se em chegar à verdade, à certeza, à clareza por meio da razão. Dando prosseguimento ao método maiêutico de Sócrates, Platão vai conceber a filosofia como uma espécie de discurso legitimador, que oferece critérios e valida aquilo que pode e deve ser considerado verdade.

É neste contexto que a sofística, para ser desqualificada irá ser inscrita tanto por Platão quanto por Aristóteles, no campo oposto ao da verdade, no terreno movediço, suspeito e ardiloso de pseudos. Primeiro porque os sofistas trabalhariam apenas com o falso dizendo o que não é, o não-ser, lidando única e exclusivamente com o que não é na verdade ente: os fenômenos, as meras aparências. Além disso – e mais grave ainda – porque diriam o falso com a intenção de enganar, de seduzir de persuadir, utilizando todos os recursos do lógos para obter êxito rentável, quer como oradores, quer como professores.³⁷

Segundo Platão, é preciso ir contra toda e qualquer opinião que não se reconheça apenas enquanto opinião, mas sim como certeza que se justifica em fatos, na realidade particular e concreta, uma experiência que toma como fundamento aquilo que é parcial, contingente, mutável e passageiro. A opinião teria, para Platão, uma “falsa consciência” de si mesma. Ficaria restrita ao caráter convencional da linguagem, valores, crenças, interesses e preconceitos nela embutidos, ocultando, assim, inconsistências da própria experiência da realidade, sob uma falsa unidade. Para Platão, o fracasso e a decadência da democracia ateniense eram, aliás, decorrentes de relações políticas baseadas numa crença na linguagem como algo meramente convencional. O diálogo socrático seria o começo do desmascaramento dessa realidade. O pensador vai além do método maiêutico e defende a idéia de que todos os diálogos devem submeter-se a regras e princípios discursivos, que lhes garantam inteligibilidade e sinceridade, podendo, assim, deixar de ser meras opiniões. Em nome de uma ontologia, ele defende a necessidade de um fundamento teórico que estabelecesse critérios segundo os quais a aplicação do método pudesse ser correta e eficaz. Estabelece assim fundamentos que, levados a sua radicalização, poderiam desvendar a essência daquilo que se dizia. Desenvolve, então, uma teoria sobre a natureza dos conceitos e das definições a serem obtidos pela famosa teoria platônica das idéias ou das formas,

³⁶ Idem: 23.

³⁷ Idem: 10.

início da metafísica clássica. Para ele, quando nos perguntamos o que é isto ou aquilo, não basta apenas chegar à natureza essencial das coisas, como acreditava Sócrates. Ele afirma ser preciso estabelecer um nível abstrato ou uma teoria da natureza essencial das coisas, para que possamos saber se nossas respostas foram satisfatórias ou não. Saberíamos, caso a resposta correspondesse aos critérios estabelecidos por essa teoria, se uma aplicação seria bem-sucedida, ou seja, se de fato aquele método nos levaria ao conhecimento da natureza essencial das coisas ou não. O conhecimento teórico seria, pois, indispensável para o método de análise dos diálogos, uma vez que ele os precederia, bem como lhes possibilitaria uma “verifuncionalidade”. Segundo Platão, seria necessária, pois, uma *metafísica*, entendida como doutrina sobre a natureza última e essencial da realidade, para que se pudesse definir o tipo de compreensão e de conhecimento que viesse a ser produzido a seu respeito. Daí o termo *meta-física*, isto é, para *além das coisas físicas*, do mundo material, perecível e mutável. Uma teoria do conhecimento que consistiria na teoria sobre a natureza da realidade a ser conhecida, uma ciência que nos permitisse caminhos mais apropriados de aproximação à sentença dos deuses ao plano perfeito: o mundo das idéias ou das formas. Nós, homens, seríamos, pois, cópias imperfeitas, impróprias do plano das idéias, da perfeição, só habitado pelos deuses, sendo a ciência o único caminho para dele nos aproximarmos.

Essa realidade ‘meta-física’ caracterizara a ontologia platônico-aristotélica. Daí a afirmação de que a grande pergunta desse período seria de caráter ontológico e dirigir-se-ia ao ser. Podemos dizer que perguntar o que é a verdade seria o mesmo que perguntar o que é o ser, encontrado somente no plano dos deuses, da alma, da causalidade e pertencente à sabedoria divina. Nós, homens, simulacros, seríamos o não-ser desse ser absoluto. Vale aqui apontar esse sentimento de negação que marca fortemente a natureza da política desde seu berço, da origem do pensamento ocidental, que se mantém até os dias de hoje: uma espécie de ressentimento, isto é, uma atividade estruturada num pensamento que, desde então, aprendeu a se constituir a partir da depreciação da existência das coisas sensuais e terrenas.

Essa ontologia seria a própria essência da filosofia para Platão e, como tal, teria a tarefa de definir os critérios pelos quais poderíamos determinar as pretensões do que pode e

do que não pode ser conhecido. O sucesso dessa tarefa, então, lhe permitiria a função de análise dos fundamentos de uma cultura, sendo a filosofia uma espécie de discurso legitimador da sociedade. Tanto a cultura quanto a própria sociedade seriam apenas um conjunto de pretensões para se chegar ao conhecimento, entendido por Platão como representação correta do real. Segundo Danilo Marcondes Filho, o filósofo, então, separa, de um lado, opinião, desejo, interesse particular e senso comum; de outro, verdade, razão, interesse universal e filosofia. Assim, esta última corresponderia ao método para se chegar, em todas as áreas, a um ideal de conhecimento que se daria por meio da superação do senso comum, a um princípio universal da razão que estabeleceria o que deveria, ou não, ser aceito por todos, independente de origem, classe ou função. Essa tarefa, no entanto, implicaria o abandono progressivo do sensível na busca do mundo das idéias.³⁸

Embora muitos de seus questionamentos partam, de fato, da ordem prática, como, por exemplo, dos aspectos voltados para uma dimensão ética e política da existência humana, a filosofia de Platão tende a encerrar-se num enquadramento, efetivamente, teórico. Segundo o próprio Platão, os interesses práticos só se realizam pela teoria, ou seja, ainda que as decisões humanas envolvam sempre, de uma maneira ou de outra, aspectos práticos e teóricos, toda escolha tende a ser feita apenas segundo aspectos teóricos, uma vez que cabe a cada indivíduo a elaboração de critérios segundo os quais a decisão será tomada. Esses critérios nos permitiriam julgar ou avaliar cada alternativa, pois seriam formados a partir de um princípio abstrato, um conhecimento alcançado com base no raciocínio teórico. Esse, portanto, nunca deveria ser meramente prático, baseado em casos concretos ou experiências particulares, mas em princípios e valores gerais, que adotariamos e segundo os quais agiríamos. Esses valores seriam as formas ou as idéias que já definimos, aquelas que deveriam ser universais, gerais, abstratas e permanentes para que pudessem orientar nossa ação sem que precisássemos refazer todo o processo a cada nova decisão.

Por serem racionais e terem fundamento teórico, essas normas de ação não seriam, de forma alguma, arbitrárias, aleatórias ou casuais, muitos menos estariam apenas a serviço de um mero interesse individual de resultados imprevisíveis, mas, sobretudo, seriam aplicáveis a todos os indivíduos em circunstâncias equivalentes. Essas normas de ação,

³⁸ Marcondes, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro:

portanto, não só inauguram o chamado racionalismo, do qual Platão é um dos principais fundadores, como também oferecem as bases teóricas para o que vem a ser, na Modernidade, a fundação do estado de direito. Evidentemente estamos saltando um longo período histórico, em que a filosofia platônica foi astutamente apropriada pela religião, principalmente a católica. Vale lembrar que Santo Agostinho, um dos grandes expoentes da Idade Média, procurou aproximar a filosofia de Platão – que conhecia muito bem por intermédio dos intérpretes da escola de Alexandria e também pelas traduções latinas – ao cristianismo. Como ressalta Danilo Marcondes Filho, a filosofia de Santo Agostinho foi elaborada a partir da aproximação do neoplatonismo de Plotino e Porfírio aos ensinamentos de São Paulo e ao Evangelho de São João. O platonismo, então, seria visto pela escola de Alexandria como antecipando o cristianismo que a verdadeira filosofia da Idade Média.

Nosso interesse aqui, entretanto, não é o de propor uma história do pensamento metafísico, mas perceber aquilo que em seu percurso diz respeito ao conceito de política. Nesse sentido, julgamos adequado o deslocamento para a Modernidade, mais precisamente para os séculos XVII e XVIII, também conhecido como Século da Luzes, período em que se consolidou uma segunda etapa decisiva dessa historicização de um conceito de política. Desse modo, embora pareça problemático falar em termos de uma linearidade, seria possível traçar uma perspectiva histórica, identificando a maneira como a matriz do pensamento metafísico, fundado por Platão e Aristóteles, alcança, na Modernidade, através da invenção do estado de direito, sua maturidade. Nesse sentido, a lei – o Direito, enquanto disciplina e poder absoluto capaz de reger e regular as ações em sociedade – será o representante das conquistas da ciência experimental do período, que, por intermédio do Estado, passa, então, a designar uma forma política de determinação do pensamento metafísico.³⁹ A Modernidade, portanto, como fase em que predominaria a insistência de um espírito analítico que celebra a uniformidade em detrimento da mudança, a constância em detrimento de movimento. Momento histórico em que se depositaria a fé na unidade e imutabilidade da razão, "a razão una e idêntica para todo indivíduo pensante, para toda a nação, toda época, toda a cultura".⁴⁰

Jorge Zahar Ed., 1998: 51.

³⁹ Erber, Pedro Rabelo. *Política e Verdade no Pensamento de Martin Heidegger*. São Paulo: Ed. Loyola, 2003: 80.

⁴⁰ Cassirer, Ernest. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Ed. Unicamp, 1994: 23.

2. Política e Modernidade

Que tragédia não acreditar na perfectibilidade humana!...

– E que tragédia acreditar nela!

Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, 1913

2. 1. Iluminismo como maturidade do pensamento metafísico

Como dissemos no final do capítulo anterior, a *ontologia* platônico-aristotélica oferece ao sistema religioso uma arquitetura do *ser* possibilitando-lhe produzir uma longa tradição de pensamento metafísico, construído em torno da ordem divina. Nessa perspectiva, o valor do pensamento estaria condicionado pela distância, maior ou menor, que guardaria em relação a sua causa originária, primordial e imutável. A origem religiosa, considerada inviolável, concebia as criaturas e coisas terrenas como objetos sensíveis, passageiros e falíveis, que deveriam fundamentalmente produzir as condições para o alcance de uma verdade essencial proveniente da revelação divina. Esta não estaria num plano imanente, mas, antes, transcendente. Segundo Ernst Cassirer, é dessa forma que o “reino da natureza”, aquele ligado à percepção sensível e às operações que a ele estão vinculadas, se opõe ao “reino da graça”, que só nos seria acessível graças a uma revelação. Mas os grandes sistemas escolásticos não propunham exatamente o desencadeamento de um conflito, mas, ao contrário, no auge de sua época teriam por tarefa essencial a conciliação entre fé e saber, revelação e razão, e a concordância entre seus respectivos conteúdos. Nesse sentido, o reino da graça não anula o reino da natureza, mas se ergue acima deste e, de certo modo, o sobrepuja, sem contestar, porém, sua consistência.

Nem por isso deixa de valer o fato de que a natureza não encontrará em si mesma sua acabada perfeição, devendo procurá-la além de si mesma. Nem a ciência, nem a moralidade, nem o Estado podem erigir-se sobre seu alicerce. Há sempre a necessidade, para levá-los a sua verdadeira perfeição, de uma assistência sobrenatural. A “luz natural” como tal já não contém em si mesma nenhuma verdade própria; está corrompida e obscurecida, e não saberia como se libertar, como se restabelecer dessa escuridão.⁴¹

A separação a que se refere o autor não só marcaria o período medieval, como também ratificaria a experiência do pensamento metafísico inaugurado por Platão, que desmereceria, ainda que não descartasse, mais uma vez a existência terrena, a natureza e as coisas sensíveis. Como afirma ainda Cassirer, no contexto desse período, *deus, alma e mundo* são três eixos do *ser* em torno dos quais se articula o sistema do saber. O conhecimento acerca da natureza não seria excluído desse sistema, devendo permanecer condicionado a essa estreita triangulação. Isso porque, uma vez produzido por nós, criaturas sensíveis e finitas, o conhecimento da natureza seria a princípio limitado e entravado, podendo perder-se na escuridão do pensamento. Nesse sentido, os limites desse saber não teriam coincidido, desde o pensamento medieval, com os dos seres físicos e corporais, suas verdades fundamentais não seriam determinadas por sua materialidade e sim por sua *origem*.⁴²

A passagem para a Modernidade tem como marco característico o progressivo deslocamento das explicações fundamentais da existência não mais a partir de uma perspectiva religiosa, mas provenientes, sobretudo, da ciência. Mais precisamente, da ciência experimental, por meio da física, que retoma a natureza como um dos endereços mais importantes dos questionamentos de então. O período, marcado pelo radical questionamento do elemento absoluto, originário da ordem divina, produz a necessidade de criação de outros fundamentos que expliquem a existência, agora, porém, a partir da própria contingência terrena e material. Nesse sentido, a física desempenha papel fundamental e decisivo não exatamente pelas descobertas objetivas de seu conteúdo, mas pela nova *função* que atribui ao pensamento. Por meio da física consolidam-se fundamentos tão ou mais

⁴¹ Cassirer, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*; trad. Álvaro Cabral. 2ª. edição. Campinas: Editora Unicamp, 1994: 69.

importantes que a ordem sobrenatural, glorificando a razão como a suprema faculdade do homem.

O objetivo deste capítulo é mostrar como a celebração do projeto de *autonomia da razão*, realizado fundamentalmente a partir da física newtoniana, será também a base das teorias políticas que fundam o estado de direito nesse período. Pretendemos, assim, perguntar em que medida a fundação desse estado de direito não representaria o desdobramento da experiência do pensamento metafísico, uma vez que seria o resultado dos esforços da criação de uma moralidade cujo elemento de ordem absoluta estivesse para além da concepção divina. A hipótese aqui levantada, portanto, é a de que a Modernidade seria o auge da experiência do pensamento metafísico. Com o objetivo de produzir um elemento absoluto, capaz de sustentar os questionamentos à ordem divina, a Modernidade desenvolveria uma racionalidade científica que, por sua vez, glorificaria uma razão abstrata, tão metafísica quanto aquela que questiona. Nesse sentido, levantamos a hipótese de que a fundação do estado de direito, na medida em que resulta de teorias políticas elaboradas a partir da estrutura do pensamento da ciência experimental, pode ser entendida como a própria continuação da experiência do pensamento metafísico.

É importante dizer que o Iluminismo, ou Século das Luzes, constituiu-se como período de extrema importância para o estudo da política. Se, por um lado, é quando se atingem a celebração e a maturidade de uma razão abstrata – consolidando o ápice da experiência metafísica do pensamento, por outro, é o século que prepara as condições de sua ruptura. O transbordamento da experiência do pensamento metafísico viria a seguir, nos séculos subsequentes, XIX, 20, até os dias atuais, quando a ciência atinge o limite extremo das possibilidades de expansão de uma razão pura.⁴³ Por ora, este capítulo visa mostrar as bases de criação do estado de direito como principal referência acerca de um conceito hegemônico de política.

⁴² Idem: 68.

⁴³ Veremos essa questão no terceiro capítulo.

2. 2. Do Renascimento à física newtoniana: a criação da razão abstrata

Todo esse período denominado Modernidade será marcado pelo questionamento à ordem divina, e esse será o ponto de partida tanto das ciências naturais como das ciências “morais”. O esforço dessa etapa histórica constitui-se, portanto, no sentido de fundamentar saberes que tomem como poder absoluto não mais o elemento divino, mas uma ordem terrena, proveniente da natureza. Esse deslocamento, entretanto, não ocorre de forma linear, e, talvez, nem mesmo seja resultado de grandes rupturas. A ordem divina, ainda que fosse sendo substituída aos poucos, nunca deixou de coexistir com explicações de outra natureza. No início da Modernidade, por exemplo, o método de conhecimento da natureza ainda se encontra extremamente influenciado pela predominância do elemento religioso. Era preciso, portanto, arrancar a verdade fundamental da natureza, ainda sob as prescrições da revelação divina. Essa mentalidade constitui o pensamento Renascentista que, de fato, é considerado o marco inicial da Modernidade. Essa tradição renascentista iria entender que, para além da lei divina, existiria também uma lei natural, e que ambas poderiam viver em certa reciprocidade. Tal concepção corresponderia ao desdobramento do ideal escolástico, para o qual a lei natural nada mais seria do que uma esfera psíquica, relativamente autônoma, lugar da razão, única capaz de restaurar o conhecimento primitivo perdido pelo pecado, e para o qual deveriam ser direcionados os investimentos de dominação por parte dos dogmas religiosos.

A idéia de que a razão seria serva da revelação permaneceria viva não apenas nos dias atuais, como também seria a base da velha teologia protestante nos séculos 16 e XVII, assim como também iria influenciar decisivamente o próprio período inicial da ciência experimental. As teorias explicitadas por Kepler e Galileu eram extremamente impregnadas do elemento religioso, dado que acreditavam encontrar na legalidade da natureza o vestígio de sua divindade. Como já foi dito, essa intensidade, porém, não permanece constante, mas, num certo sentido e aos poucos, as explicações de ordem meramente teleológica perdem força, e a natureza, o homem e as coisas terrenas deixam de ser simplesmente aspectos secundários da existência. Essa existência terrena não poderia ver seus valores permanecendo à deriva de um conhecimento originário sobrenatural. A primeira, grande e

importante crítica dessa concepção religiosa, realiza-se através do pensamento renascentista, considerado então o representante pioneiro da ciência experimental. Para Cassirer, a filosofia da natureza toma a dianteira, enunciando que o verdadeiro ser da natureza não deve ser procurado no plano “do criado”, mas no plano da criação.

A natureza é mais do que simples criatura; ela participa do ser divino originário, visto que a força da eficácia divina está viva nela. O dualismo do criador e da criatura é assim suplantado. A natureza não se opõe mais a Deus como o *motum* ao *movens*, como o movido ao motor divino, porquanto é justamente um princípio criador originário que se move interiormente. O poder de dar-se forma e de desenvolver-se a si mesmo assinala a natureza do selo da divindade. Não nos figuraremos Deus como uma força que sobrevém de fora, agindo como causa motriz primeira sobre uma matéria estranha; ele mesmo se empenha no movimento, aí está imediatamente presente.⁴⁴

O período renascentista, então, eleva o homem ao reino divino. É a descoberta daquela região psíquica, relativamente autônoma, responsável pela instauração progressiva da razão, sendo modo decisivo de explicação da existência, centrada não mais apenas num plano sobrenatural, mas na própria realidade material. Essa realidade material, entretanto, não é vista, como mais tarde no século XVIII por Newton, como a natureza física. O século XVII acredita na razão como o lugar de interseção entre o homem e o divino. Ele deposita suas esperanças de descrever a totalidade do conteúdo e do desenvolvimento da existência, sobretudo, no rigor do método. Isso porque vê na razão humana também o lugar das “verdades eternas” – verdades comuns, portanto, aos espíritos humano e divino. Nesse sentido, seguir o método racional e dedutivo asseguraria o modo correto de alcançar o conhecimento da verdade essencial. O que conhecemos e percebemos à luz da razão, seria em Deus, pois cada ato nosso de razão não apenas nos asseguraria a participação na essência divina, mas também o acesso ao domínio do inteligível, do supra-sensível puro e simples. Assim, o método lógico-dedutivo consolidado a partir do século XVII constituiu-se como a própria estrutura do conhecimento filosófico.

⁴⁴ Cassirer. *Op. cit.*: 70.

É o que efetivamente ocorre quando, pelo método da demonstração e da dedução rigorosa, são mediatamente à certeza primordial outras proposições, a fim de se percorrer, por meio dessa conexão imediata, toda a cadeia do cognoscível e de a encerrar sobre si mesma. Nenhum elo dessa cadeia pode ser separado do conjunto, nenhum deles explica nem se conclui por si mesmo. A única explicação de que é suscetível consiste em sua “dedução” rigorosa e sistemática, a qual o reconduz à causa primeira do ser e da certeza, permitindo assim avaliar a distância a que se encontra em relação a essa causa primeira e ao número de elos intermediários que o separam daquela.⁴⁵

O século XVII com seu modelo cartesiano que possibilita o homem encontrar por si mesmo explicações e caminhos fundamentais da existência, representa o primeiro passo na descoberta da razão como entendimento autônomo da realidade. Apesar de a própria razão representar um espaço de interjeição com o divino, há uma espécie de deslocamento que pode ser considerado o início de uma razão instrumental, localizada no espírito humano, capaz de oferecer suporte ao homem a partir de seu próprio mundo material e da ordem terrena.

No século seguinte, a idéia do método de conhecimento da natureza, segundo a qual a razão deve apenas seguir os princípios gerais estabelecidos pelos dogmas religiosos, sofre um questionamento mais radical. Acredita-se que, em vez de uma mera subordinação, a descoberta das explicações provenientes do mundo físico poderia produzir também influência na ordem do conhecimento. Haveria, portanto, uma espécie de influência mútua, concomitante, entre a perspectiva religiosa e a existência terrena, ou seja, esta última não poderia ser considerada um mero ensaio em sua autodeterminação. Não poderia permanecer restrita e fundamentalmente dependente da revelação e prescrição divinas. Há, portanto, nesse sentido, a produção de um movimento duplo, em que a natureza começa a ter sua individualidade reconhecida.

A natureza é elevada até a esfera do divino, parece ser absorvida por sua infinidade, mas, por outro lado, representa justamente a individualidade, o ser próprio, o ser singular dos objetos. E é igualmente sobre essa potência distintiva que irradia de cada

⁴⁵ Idem: 24.

coisa, como de um centro de força particular, que assenta o seu valor inalienável, a “dignidade” que ela reivindica na totalidade do ser. Com o nome de “natureza” entende-se doravante tudo isso ao mesmo tempo: significa, em primeiro lugar, o ordenamento de todas as partes em relação uno, da totalidade da atividade e da vida que as engloba a todas; contudo, esse ordenamento deixa agora de ser uma simples subordinação, porquanto a parte não está somente no todo, ela afirma-se igualmente contra esse todo. Constitui algo de especificamente individual e necessário.⁴⁶

Nesse sentido, esta talvez, seja a grande invenção da chamada ciência experimental: a descoberta de que a lei a que estão sujeitos os seres individuais não lhes é prescrita por um agente externo, mas, sobretudo, encontra-se constituída em seu próprio interior. A consequência disso é que um segundo passo essencial foi dado, fazendo a passagem do naturalismo da Renascença à matemática física newtoniana. Trata-se mais do que nunca de buscar as explicações fundamentais nos próprios fenômenos físicos e não mais no método lógico e dedutivo, que ainda funcionava como uma espécie de confirmação da existência do divino. Sendo assim, torna-se necessário dedicar-se à observação do sensível, atentar para o funcionamento dos aspectos empíricos da natureza. É importante ressaltar mais uma vez que, segundo Cassirer, o processo não se constitui através de rupturas bruscas e estanques, mas fundamentais deslocamentos. Assim, se comparássemos o pensamento do século XVII com o do século XVIII, não encontraríamos uma verdadeira ruptura ou uma radical mutação entre eles, pois o ideal de saber do século XVIII desenvolve-se a partir de uma certa continuidade, utilizando pressupostos antes fixados por uma lógica e por um tipo de saber constituído no século XVII, especialmente por Descartes e Leibniz. Mas isso não significaria, segundo o autor, que eles não tivessem apresentado diferenças, deslocamentos ou espécies de acentos que se moveram do geral para o particular, dos “princípios” para os “fenômenos”.

Nesse sentido, o método para se alcançar a verdade essencial passa a incluir, também, a observação dos fenômenos da natureza. Evidentemente essa concepção desagrade a Igreja, pois demonstra que seus dogmas podem não se caracterizar como os únicos princípios de verdade. Esse seria, portanto, o deslocamento fundamental: enquanto no Renascimento a ciência ainda se organiza em torno do método matemático lógico-

⁴⁶ Idem: 70.

dedutivo de Descartes, tais reflexões não chegam a se apresentar enquanto uma real ameaça à Igreja, dado que trabalhariam numa espécie de sintonia. Entretanto, à medida que surge a possibilidade de as verdades absolutas não serem única e originariamente da ordem divina, constrói-se um cenário de eminente conflito entre Igreja e ciência.

Na verdade, não era à nova cosmologia que se opunham com todas as forças as autoridades eclesiásticas: enquanto “hipóteses” matemáticas essas autoridades podiam permitir tanto o sistema de Copérnico quanto o de Ptolomeu. O que era intolerável, o que ameaçava o sistema da Igreja até em seus alicerces era a nova *concepção da verdade* que Galileu proclamava. A par da revelação, eis que surge agora uma verdade própria e original, uma verdade física independente. Essa verdade não é dada pela palavra de deus mas em sua obra; não assenta no testemunho das Escrituras ou da tradição e está a todo instante presente sob os nossos olhos.⁴⁷

Não que as “hipóteses” matemáticas tenham perdido sua força, pelo contrário – só a partir delas se poderiam decifrar os estímulos provenientes da natureza. Buscar respostas acerca de uma verdade essencial só seria possível, segundo Cassirer, graças à matemática. Ela seria, portanto, única forma de se alcançar uma compreensão correta e segura dos fenômenos físicos, única expressão acabada e perfeitamente transparente da natureza. Essa revelação jamais se daria pela palavra escrita, cambiante e ambígua, mas, sobretudo, por meio da limpidez e da unicidade da matemática. As palavras, assim, eram consideradas instâncias cuja compreensão e interpretação dependeriam da obra humana, por isso, necessariamente fragmentária, ao passo que a matemática seria a expressão translúcida da unidade indivisível e inviolável do universo, que apenas aguardaria o reconhecimento do espírito humano. A matemática teria sido, então, a primeira tentativa das ciências naturais de penetrar as dimensões mais profundas da natureza e buscar um fundamento último que se pudesse contrapor à ordem divina.

Como lembra Cassirer, os sistemas de pensamento do século XVII, em vez de produzirem conceitos a partir das experiências empíricas, os elevam unilateralmente ao *status* de dogma. A grande mudança operada no século XVIII, portanto, foi a produção de uma síntese da oposição entre experiência e conceito. Inicialmente, essa síntese realiza-se

através da matemática, considerada uma autêntica via de mediação. Assim, a ordem, a legalidade e a razão não são seriam mais vistas como regras “anteriores” aos fenômenos físicos, concebíveis e exprimíveis *a priori*, como sistemas fechados, mas, ao contrário, deveriam ser o resultado do acolhimento da experiência empírica. Esse teria sido o mérito de Newton, no século XVIII, ao demonstrar que era possível conciliar as experiências empírica e teórica, escapando assim dessa perspectiva lógico-dedutiva, circunscrita a hipóteses consideradas meramente arbitrárias. De fato, Galileu e Kepler, a partir da idéia de lei natural, já haviam alcançado semelhante conquista metodológica, ao ter concebido e demonstrado, por meio da queda dos corpos e do movimento dos planetas, que a matemática, enquanto saber teórico, poderia enfim acolher e representar um fenômeno físico. Esses cientistas, entretanto, conceberam tais fenômenos como eventos isolados, faltando-lhes explicar como aquela lei poderia tornar suas premissas válidas para todo o resto do universo ou como aqueles fenômenos poderiam corresponder a leis universais. De qualquer modo, já se instaura, no século XVIII, a idéia de que a observação sensível deveria combinar-se na medida exata com tais “hipóteses” matemáticas e, desde que tal combinação servisse como lei universal, poder-se-ia criar uma *teoria* da natureza. Nesse sentido, Newton tem uma importância fundamental na medida em que conseguiu, pela *teoria* da gravitação, demonstrar a “lei do cosmo”, tornando possível que um fenômeno físico não apenas correspondesse a uma determinada fórmula matemática, como também se tornasse uma lei universal. Newton, assim, foi o primeiro a traçar o percurso que conduz das hipóteses arbitrárias e fantasiosas à clareza do conceito, “das trevas à luz”, realizando, então, a passagem do método *dedutivo* e *lógico* de Descartes, para o método da *análise*.

Mas o que significaria exatamente essa passagem ao método da *análise*? Em primeiro lugar, afirma Cassirer, o grande mérito de Newton teria sido o de formular uma produção teórica, a partir do acolhimento da experiência empírica, evitando, assim, uma mera especulação lógica e arbitrária. Nesse sentido, a via newtoniana, em vez de operar exclusivamente a partir da dedução pura, definindo certos princípios, conceitos e axiomas universais com o objetivo de percorrer uma escada progressiva, constitui um pensamento a partir de um método de análise, sem jamais partir de algum dado arbitrariamente admitido, de uma “hipótese” para desenvolver até o fim as conclusões que aí estão implícitas. Para

⁴⁷ Idem: 72.

Newton, as hipóteses, por serem imaginadas ao arbítrio de cada um, modificadas e transformadas da mesma maneira e logicamente consideradas, constituem equivalência e indiferença racional que não permitiriam alcançar a verdade. O único ponto de partida que não daria margem a engano seria o da experiência e da observação, jamais o da abstração e da “definição” física.⁴⁸

Na realidade, ao demonstrar, a partir da observação empírica da natureza, ser possível que se fixassem leis intrínsecas e universais a todos, Newton planta os alicerces necessários para uma produção intelectual que se autodenominaria ciência experimental, inventando assim um caminho seguro que possibilitasse às ciências naturais um sólido questionamento da ordem divina. Especialmente com a demonstração da lei da gravidade, Newton inaugura a crença radical num saber humano que se iguala ao próprio poder criador da natureza. A partir de sua descoberta, já não se trata de ordenar e regular um campo fenomenal circunscrito, mas de descobrir e fixar leis a partir da observação do fenômeno empírico da natureza. Esse método da análise newtoniana consistiu fundamentalmente na produção de uma correspondência indissolúvel entre o conhecimento humano e a natureza.

O que doravante se impõe com todo o rigor é o estabelecimento da lei da ação que define a natureza da coisa, não por uma espécie de adivinhação mas por um conhecimento claro e distinto, não pela penetração de uma corrente de simpatia mas exprimindo-a através da idéias claras. Tanto o sentimento quanto a intuição sensível e a imaginação não se encontram à altura dessa exigência, à qual só se pode responder procurando fora dos caminhos comumente trilhados relações novas entre o individual e o todo, entre a “aparência” e a “idéia”.⁴⁹

A partir de Newton acredita-se, então, ter-se encontrado o solo firme da ciência. O método que o cientista estabelecera sustentava-se a partir de preciso rigor da correlação entre conhecimento humano e natureza. Ainda que um de seus grandes méritos tenha sido a consolidação tanto da natureza como do conhecimento humano enquanto instâncias autônomas, eles deveriam sempre, para ter sua legitimidade garantida, estar correlacionados. Era, portanto, o caráter empírico, experimental, que lhes garantiria essa

⁴⁸ Idem: 25.

⁴⁹ Idem: 71.

correlação. Segundo Cassirer, nesse período, não encontramos uma lógica escolástica nem uma lógica de concepção puramente matemática, mas a “lógica dos fatos” aquela que todos desejam encontrar ao longo do caminho científico. Uma lógica segura, sem riscos de perder sua verdade e suas dimensões, capaz de estabelecer a verdadeira mediação e reciprocidade entre “sujeito” e “objeto”, “verdade” e “realidade”.⁵⁰

O que seria, então, essa medição responsável por construir tal reciprocidade, por manter tais vínculos entre espírito e natureza? Para Newton, esse seria o fundamento último de toda ciência. Mas como unificar tais instâncias? É aqui, portanto, que se apresenta a crença inabalável da ciência experimental na exigência de unidade absoluta, condição intransponível de toda ciência natural. O que, entretanto, era a razão para a ciência experimental do século XVIII? Para Cassirer, nesse período, a idéia de razão não teria um conteúdo determinado de conhecimentos, princípios e verdade, mas significaria uma espécie de energia, uma força que só poderia ser plenamente percebida em sua ação e em seus efeitos.

A sua natureza e os seus poderes jamais podem ser plenamente aferidos por seus resultados; é à sua *função* que cumpre recorrer. E essa função essencial consiste em no poder ligar e desligar. A razão desliga o espírito de todos os fatos simples, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça, até seus últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a “verdade pré-fabricada. (...) É mediante esse duplo *movimento* intelectual que a idéia de razão se concretiza plenamente: não como a idéia de um ser mas como de um *fazer*.⁵¹

A crença na ação, bem como a opção pela legalidade empírica da natureza, confere à razão um teor extremamente pragmático. Sua concepção será efetivamente determinada por sua posição de dependência, ou seja, seu valor estará condicionado à funcionalidade que ela exerce na posição de mediação entre a natureza e o espírito. A razão do século XVIII será definida por sua capacidade de sistematizar a relação de reciprocidade entre parte e todo, sujeito e objeto, natureza e espírito. Essa condição da razão enquanto espírito

⁵⁰ Idem: 27.

⁵¹ Idem: 33.

de sistematização confere à ciência experimental o rótulo de método da decomposição e composição.

Para explicar um fenômeno natural, não basta apresentá-lo em seu ser e em sua maneira de ser; é necessário fazer ver de que condições particulares tal fenômeno depende e reconhecer com impecável rigor em que espécie de dependência ele se encontra a respeito dessas condições. Essa exigência só pode ser satisfeita pela decomposição da imagem sintética do fenômeno que nos é fornecido pela intuição e pela observação imediata para resolvê-la em seus momentos constitutivos. Esse procedimento analítico é, segundo Galileu, a condição de todo o conhecimento rigoroso da natureza. Esse método da construção de conceitos físicos é, simultaneamente, um método de “resolução” e um método de “composição”. Só decompondo um acontecimento aparentemente simples em seus elementos e depois reconstruindo a partir desses elementos é que se consegue compreendê-lo.⁵²

Compor e decompôr qualquer fenômeno físico só seria, entretanto, possível numa mesma escala de valores. Foi preciso, pois, criar um sistema de quantificação que servisse de parâmetro de investigação para todas as análises científicas. Com isso consolida-se o que Muniz Sodré denomina “vocalização ocidental da mediação, do *metron* e da quantificação científica, na qual o cálculo deixa de ter uma significação exclusivamente matemática, mas se estende como ordem de grandeza a todos os domínios das qualidades puras”.⁵³ Essa idéia de medição resolveria o problema da adequação entre sujeito e objeto, espírito e natureza. Daí o rigor em torno do método; afinal, esse teria a própria idéia de cálculo como ponto de encontro e centro de expansão da razão, vista, sobretudo, como agente unificador representante do princípio último da ciência experimental, absoluto, e aplicável a todas as multiplicidades cuja estrutura se reportassem a certas relações fundamentais que permitissem determiná-la interiormente.

Podemos dizer que essa é, portanto, a definição da razão como princípio fundador das ciências naturais do século XVIII, ou seja, a razão enquanto função unificadora que parte de um ordenamento racional, de um domínio racional dado, e que torna possível uma

⁵² Idem: 29.

⁵³ Curso Mídia, afeto e política, ministrado pelo Prof. Dr. Muniz Sodré na Escola de Comunicação em março de 2003.

rigorosa unificação segundo sua capacidade de sistematização. A razão caracterizada, assim, por um espírito funcional que lhe permitiria conhecer uma determinada multiplicidade, colocando os elementos que a compõem numa relação de reciprocidade de tal maneira, que, a partir de um determinado ponto, sua totalidade pudesse ser percorrida segundo uma regra geral e constante. Essa seria a criação da idéia de uma “razão pura”, cuja legitimidade e essência dar-se-iam segundo uma exigência de unidade, sustentada por sua própria lógica e organização interna. Uma “razão”, portanto, que oferece às ciências naturais um princípio absoluto que lhes permite afirmar que a lei da natureza não provém do exterior, mas de sua própria essência. Com isso, confirma-se a necessidade de buscar tais verdades não mais na ordem divina, mas na própria legalidade da natureza.

Não seria o caso, porém, de perguntar aqui se a ciência experimental desse período não seria diferente da religião apenas num sentido operacional, isto é, se sua diferença não seria meramente funcional, já que o deslocamento que produz ainda se reveste do desejo platônico-socrático de adentrar a natureza e arrancar-lhe seu mistério mais profundo? E não só isso, mas também do desejo visível de corrigi-la, segundo o rigor e a perfeição humana característicos de sua condição de *ser* racional? Nesse sentido, a ciência experimental, mais precisamente o século XVIII, por meio do Iluminismo, não estaria certo de que, pela razão, uma de suas tarefas mais importantes seria a de conseguir desvendar quaisquer que fossem os segredos e verdades originárias ocultos na natureza?

Todo o século XVIII está impregnado desta convicção: acredita que na história da humanidade chegou finalmente o momento de arrancar à natureza o segredo tão ciosamente guardado, que findou o tempo de deixá-la na obscuridade ou de se maravilhar com ele como se fosse um mistério insondável, que é preciso agora trazê-la para a luz fulgurante do entendimento e penetrá-la em todo os poderes do espírito.⁵⁴

A descoberta da razão daria ao homem, enfim, a possibilidade de dominar a natureza e expandir-se num caminho seguro e inteligível. Para tanto, porém, deveríamos abdicar de nossos sentimentos, afetos e intuições que, por sua vez, seriam estímulos de ordem passageira e enganosa. Era preciso, pois, observar atentamente os fenômenos

⁵⁴ Cassirer. *Op. cit.*: 78.

sensíveis e remetê-los imediatamente à instância da razão, que asseguraria o método seguro e eficaz de conhecê-los. Não se trata mais de contemplar a estrutura do universo e, sim, submeter-se a pensamento matemático e ao seu método analítico como único meio para penetrar essa existência. Newton e Leibniz, através do cálculo dos fluxos e do cálculo infinitesimal, criaram instrumentos universais que demonstraram, pela primeira vez, a inteligibilidade da natureza. O ponto de partida para o conhecimento da natureza, bem como de seu destino, não seria determinado pela natureza dos objetos, mas fundamentalmente pela forma e pelas forças específicas da razão.

Além da corriqueira desconfiança atribuída aos afetos e aos aspectos sensuais da ordem terrena, outra semelhança pode ser observada entre a ciência experimental e a inauguração do pensamento platônico-aristotélico. Ela diz respeito à oposição engendrada entre idéia e aparência, sujeito e objeto, conhecimento e natureza, o que sugere, assim, um segundo afastamento radical entre linguagem e natureza.⁵⁵ Nesse momento, a separação é justificada pela idéia de uma autonomia da *razão*, medição responsável pelo vínculo entre natureza e entendimento. Assim, a ciência acredita que poderá, tanto por seu caráter funcional como por sua capacidade de sistematizar a experiência do sensível, dominar e manejar a natureza de acordo com os interesses e conveniências do conhecimento. Segundo Cassirer, após o Renascimento, a ciência experimental passou a considerar que as coisas na natureza não seriam determinadas a partir do exterior, mas decorreriam de sua própria essência a qual estaria desde a origem nelas implantada. Para descobrirmos essas determinações deveríamos nos abster de projetar na natureza nossas representações, bem como nossos devaneios subjetivos para então acompanhar seu próprio curso e fixá-lo pela observação, experimentação, pela medida e pelo cálculo. Esses elementos de medição não poderiam, entretanto, basear-se somente nos dados sensíveis, deveriam recorrer às funções universais de comparação, contagem, associação e distinção que constituiriam a essência do intelecto. Com isso, consolida-se, na estrutura do pensamento filosófico, a autonomia tanto da natureza quanto do entendimento. Ambos deveriam ter sua originalidade reconhecida para que pudessem ser correlacionados. Segundo o autor, qualquer medição que tentasse, então, suplantá-la, ou seja, que tentasse estreitar esse vínculo estaria fadada à

⁵⁵ O primeiro afastamento entre natureza e linguagem ocorre na fundação do pensamento metafísico durante a passagem da Grécia antiga ao período clássico, como foi discutido no capítulo anterior.

superficialidade. A manutenção tanto da originalidade dessas duas instâncias quanto de sua separação seria o ponto de partida da ciência desse período.

A hipótese levantada aqui é de que, de fato, o Iluminismo, ao conceber o princípio de imanência na própria ordem física, realizou um esforço extremamente significativo no sentido da ampliação da alma humana. No entanto, ao lhe conceber o *status* de uma razão essencial, suprema e supra-sensível, acabou por refundar o pensamento metafísico. Esse gesto não se limita às ciências físicas, mas estende-se às ciências “morais”: a partir da “fórmula” newtoniana a maioria dos teóricos funda o chamado estado de direito. Assim, o debate em torno do *direito natural*, origem de nosso conceito hegemônico de política e da própria fundação do estado de direito, será efetivamente o resultado de teorias políticas que importam o modelo intelectual das ciências naturais do período

A filosofia do século XVIII está, em todas as suas partes, vinculada ao exemplo privilegiado, ao paradigma metodológico da física newtoniana; mas logo sua aplicação foi generalizada. Não se contenta em compreender a análise como a grande ferramenta intelectual do conhecimento físico-matemático e vê aí o instrumento necessário e indispensável de todo o pensamento em geral. Em meados do século, o triunfo de tal concepção já está assegurado.⁵⁶

2. 3. A fundação do estado de direito

Torna-se bastante difícil tratarmos de um conceito de política sem que nos remetamos, necessariamente, à questão da justiça. Essa seria a principal fonte inspiradora dos mais diversos interesses no campo da política. O desejo de justiça seria uma espécie de pedra de toque da política. Podemos dizer que essa também é a origem e a espinha dorsal das preocupações na área do direito enquanto disciplina. Na realidade, tal tema, historicamente, diz muito mais respeito ao direito, considerado o saber genuíno ao qual se devem remeter questões da ordem da justiça, do que à política propriamente dita. De qualquer forma, constitui-se um vínculo indissociável, na medida em que, quando se fala de política, trata-se, na maioria das vezes, de questões que dizem respeito à ordem da justiça, ou seja, remete-se diretamente a uma instância de legalidade, prevista pelo direito enquanto

disciplina e saber legítimo, apto a tratar tais problematizações. Realizar, portanto, a abordagem da política remetendo-a a qualquer tipo de legalidade é, da mesma forma, produzir uma reflexão de natureza científica, dado que o direito, instância responsável pelo âmbito de toda legalidade, é mais uma disciplina, na ordem do conhecimento, proveniente dos avanços da ciência de um modo geral. Em nosso caso específico, é possível dizer que a fundação do estado de direito é um desdobramento direto do modelo intelectual concebido pelas ciências naturais durante os séculos XVII e XVIII, principalmente pela física newtoniana. Oriundos de sua formulação, formaram-se diversos saberes, dando origem a um abrangente campo científico, do qual somos os principais herdeiros. Entre aqueles, encontram-se a sociologia e, especialmente, o direito, disciplinas através das quais foram pensadas as teorias políticas da Modernidade.

Nessa perspectiva, a fundação do estado de direito na Modernidade seria um gesto tributário da experiência do pensamento metafísico, inaugurado na passagem da Grécia Antiga ao período clássico. Pensar a política a partir do estado de direito é necessariamente pensá-la por meio dos pressupostos de uma razão científica, da qual Platão seria um dos principais precursores. No caso específico da Modernidade, o debate em torno da política foi realizado a partir da necessidade de se assegurar o chamado “direito de nascença”, isto é, uma readaptação da questão da justiça colocada em *A República*, de Platão. Para Cassirer, a filosofia do Iluminismo, ao remeter-se a essa questão do direito de nascença, vincula-se diretamente a antiga herança intelectual da problemática platônica.

Com efeito, Platão tinha apresentado a questão fundamental das *relações do direito e da força*: essa questão foi reatada pelo século XVIII, que a adapta à sua própria vida intelectual. Nesse ponto, ela consegue, por cima de dois mil anos de história, estabelecer um diálogo direto com o mundo intelectual antigo (...).⁵⁷

O debate, então, em torno da política seria marcado no Iluminismo pela necessidade de se garantirem os chamados direitos de nascença. Mas o que seria exatamente essa garantia? O que se propunha realizar? Seu objetivo era realizar a fundação do chamado *direito natural*, centro de gravidade da maioria dos esforços da política desse período.

⁵⁶ Cassirer. *Op. cit.*:30.

Assim como nas ciências naturais, em que se combateu vigorosamente a legitimidade de um poder absoluto baseado numa ordem divina, também no campo das ciências “morais” realizou-se igual investimento. O problema fundamental, que envolve o *direito natural*, seria o da criação de uma ciência jurídica que não apenas assegurasse os direitos individuais – que se desejava que fossem concebidos como autônomos em relação ao Estado –, mas também que fosse capaz de limitar as ações de qualquer Estado déspota fundamentado na lei divina. Podemos dizer que as principais motivações que inauguram o chamado direito natural organizam-se na contraposição de dois poderosos adversários, fundamentando-se, portanto, a partir de dois eixos principais: a afirmação da originalidade e da autonomia intelectual do direito em relação aos dogmas da teologia; e a afirmação e delimitação da esfera jurídica, atribuindo-lhe alguma especificidade e valor, em face do Estado, protegendo-a, portanto, do absolutismo estatal. Dessa maneira, o debate em torno do direito natural travou-se tanto contra a doutrina teocrática, que deduz o direito de uma vontade divina absolutamente irracional e inacessível à razão humana, como contra o “Estado Leviatã”.⁵⁸

Essas duas necessidades fundam, portanto, o debate em torno do *direito natural*. Haveríamos, ainda assim, de nos perguntar qual seria exatamente o sentido de um direito sustentado por uma idéia de *naturalidade*. Afinal de contas, qual o seu propósito? A idéia de *direito natural* viria precisamente preencher a necessidade de fundação de uma moralidade, fundamentada pelos próprios homens, que fosse suficientemente legítima a ponto de ser colocada no lugar de uma verdade essencial, originária dos dogmas religiosos, bem como capaz de frear os avanços ilimitados de um estado absoluto. Como afirma Norberto Bobbio, uma moralidade que pudesse combater as doutrinas políticas denominadas, num sentido depreciativo, *maquiavelismo*.

O maquiavelismo, no seu sentido mais próprio, é um aspecto da luta para a formação do Estado absoluto, quer dizer, do Estado sem limites (...) Quando se proclamava que o príncipe estava acima das leis, geralmente não se queria dizer com isso que ele estivesse também acima das leis divinas e morais. Por meio da teoria do maquiavelismo são quebrados também esses limites: o príncipe não é mais somente

⁵⁷ Idem: 316.

⁵⁸ Idem: 321.

livre dos vínculos jurídicos, mas é também (para usar uma expressão provocativa) além do bem e do mal, quer dizer, livre dos vínculos morais que delimitam a ação dos simples mortais. O maquiavelismo nesse sentido é a exposição teórica mais audaciosa sobre o absolutismo do poder estatal.⁵⁹

O problema fundamental da política, no Iluminismo, então, era a necessidade de se fundar uma moralidade que pudesse oferecer as bases de um Estado constitucional e democrático, criado para e pelos homens. Esse Estado, na medida em que era concebido como suprema forma de organização do agrupamento coletivo, necessitava, por natureza, de colocar-se como poder absoluto. Um poder concebido, segundo Norberto Bobbio, através da idéia de *soberania*, sendo definido tradicionalmente pelo *potestas superiorem non recognoscens*, ajustando-se perfeitamente à supremacia do Estado sobre todos os ordenamentos da vida social. Esse Estado absoluto constitui-se, portanto, como uma espécie de encarnação perfeita da soberania sem reconhecer nada e ninguém que possa ser superior. É nesse momento que começa a se delinear a fundação do estado de direito como herdeiro da experiência do pensamento metafísico. Essa idéia justifica-se nos seguintes termos: a grande questão era fundar um Estado que funcionasse como um poder absoluto, mas que, no entanto, possuísse limites, garantindo direitos individuais, vistos como autônomos em relação a ele. A necessidade de estabelecer limites fundamentou essa ordem absoluta, dando-lhe, ao mesmo tempo, uma certa relativização, uma vez que era preciso evitar qualquer Estado déspota ou arbitrário que estivesse acima de qualquer justificativa. Podemos dizer que, diferente do período anterior em que o pensamento metafísico se exercera a partir de uma ordem divina, a moralidade de ordem absoluta estaria estabelecida por meio de um plano imanente. A grande questão do Iluminismo era legitimar essa ordem absoluta a partir de uma moralidade que estivesse num piso originário do mundo próprio dos homens. Assim, essa moralidade, proveniente de um solo imanente, seria oferecida pelas ciências naturais, em especial pelo método newtoniano, principal responsável por subsidiar as teorias políticas que, no Iluminismo, iriam, por fim, fundar o estado de direito. É nesse sentido que dizemos que o estado de direito seria herdeiro da experiência do pensamento metafísico, sendo resultado da clássica separação entre homem e natureza engendrada, na Modernidade, pela ciência experimental, que ofereceria, por meio da crença

⁵⁹ Bobbio, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. São Paulo:

em uma razão suprema, os fundamentos de uma moralidade capaz de funcionar como *mediação* entre Estado e sociedade. O método newtoniano concebendo a razão como força de sistematização capaz de construir a reciprocidade e a correspondência necessária entre o particular e o universal, entre sujeito e objeto, natureza e conhecimento, seria, portanto, a grande inspiração das teorias políticas desse período.

2. 4. Do direito natural

A defesa de um *direito natural* seria marcada, num primeiro momento, pela predominância das concepções centradas numa espécie de racionalismo matemático. Fazem parte dessa linha de pensamento autores como Hugo Grotius e Voltaire. Mas o que seria essa influência de um pensamento apriorista, centrado em bases racionais e matemáticas, sobre o *direito natural*? Tal concepção resgata fundamentalmente a idéia da “natureza” do justo em Platão. Na realidade, para consolidar a idéia de que os direitos naturais seriam inatos, bem como estariam desde sempre garantidos ao indivíduo, existindo antes mesmo de seu nascimento, foi preciso que se realizasse, no século XVII, uma reapropriação da concepção platônica da “natureza” do justo: para que haja justiça, diz Platão, é preciso que se leve em consideração seu sentido mais puro e mais profundo, o qual estaria previsto desde sempre na realidade da Idéia, por natureza, dada *a priori* e transcendente ao tempo perecível. A realidade da Idéia no caso da Ética seria imutável e atemporal, pois pertenceria ao mundo perfeito dos deuses. A nós, homens, então, caberia adotar os meios mais apropriados para chegar o mais perto possível desse plano supra-sensível. Nesse caso, afirma Platão, apenas a ciência pode oferecer-nos reais possibilidades de realizar tamanha pretensão. Assim, em torno do *direito natural*, retoma-se a prerrogativa platônica, sendo, no caso específico do século XVII, a matemática o instrumento capaz de restaurá-la.

Uma vez que o espírito é capaz, a partir de si mesmo, de gerar suas “idéias inatas”, de iniciar e concluir a construção do domínio das grandezas dos números, não poderia possuir um menor poder de construção e elaboração criadora no domínio do direito. Ele tem que partir de normas originais, que cria por iniciativa própria, e abrir um caminho até a formulação do particular. Não existe para o espírito outro meio de elevar-se acima da contingência, da dispersão e da exterioridade do mundo dos fatos,

a fim de produzir um sistema jurídico tal que todos os elementos venham a concatenar-se na urdidura do todo, que cada decisão individual receba do todo a sua sanção e a sua autenticação.⁶⁰

Assim, o que no período da Grécia clássica de Platão foi vivido como sendo o problema do ser e do não-ser, da Ética e da Lógica, no século XVII, é vivido sob o signo das matemáticas, a prova cabal da viabilidade de produção de uma ciência fundada na capacidade racional do homem. Por meio das matemáticas, suprema representação das virtudes humanas, seria possível alcançar um padrão ético extremamente justo e eficaz. Elas colocariam a razão humana como modo de comprovação da Ética, confirmando a hipótese de que, através de seus pressupostos lógicos e racionais, seria possível aproximar-se da Ética enquanto lei universal, presente no plano das Idéias. Para Cassirer, vincular o problema do direito ao problema das matemáticas corresponde à operação de síntese característica da orientação geral do século XVII não só na física, mas também nas ciências “morais”. Hugo Grotius, político, jurista e humanista, pode ser identificado como peça fundamental na abertura desse caminho, sendo, talvez, o pensador mais importante e mais original que procurou conectar-se às doutrinas da Antigüidade, resgatando Aristóteles e Platão, bem como concebendo o problema do direito a partir do vínculo com as matemáticas. Da mesma forma que a doutrina do direito em Platão é concebida a partir da síntese entre lógica e ética, as matemáticas, seriam para Grotius, o meio e o instrumento intelectual capaz de fundamentar o direito natural.⁶¹

Nessa perspectiva o direito compara-se à aritmética. É a idéia de que a natureza dos números e suas relações trazem uma verdade eterna e necessária, que permaneceria sempre inata ao mundo material. Mesmo que esse se desmoronasse por completo, e não restasse ninguém que pudesse utilizar suas premissas, tais verdades subsistiriam. Mas como postular essa perspectiva do pensamento, com a tendência generalizada desse mesmo período, nas ciências naturais, acerca da importância da consideração dos elementos empíricos, provenientes e observáveis na natureza?

⁶⁰ Cassirer. *Op. cit.*: 321.

⁶¹ Idem: 319.

É aí, na passagem do século XVII ao XVIII, que se observa a mudança em torno do *direito natural*, momento em que as explicações “apriorísticas”, influência platônica e religiosa, começam a passar para segundo plano e introduzem-se elementos da ordem denominada empírica. As verdadeiras explicações dos conceitos não deveriam proceder por meio de descrições e modos abstratos de caracteres, mas, sobretudo, a partir do acompanhamento da lei interna por meio da qual se formariam. Não bastaria mais apenas definir, mas dizer por que assim o são os conceitos. É a tentativa de ampliar o entendimento do direito natural, até então baseado numa lógica que não dependeria da experiência, mas de definições, não de fatos, mas de provas estritamente racionais.

A gradual mudança de sentido da idéia de “natureza” que acompanhamos passo a passo no pensamento do século XVIII faz-se sentir cada vez mais: o centro de gravidade passa do apriorismo ao empirismo, do lado da razão para o da experiência. Não é o comando abstrato da razão que dirige e une os homens; um vínculo mais verdadeiro e mais sólido reside na identidade de suas inclinações, de seus instintos, de suas necessidades sensíveis. É aí que nos cumpre buscar a verdadeira unidade orgânica do gênero humano, é aí que ela encontra seu verdadeiro ponto de apoio, e não em simples prescrições religiosas ou morais. Toda moral, toda religião que abandona esse ponto de apoio, que rejeita e abandona os naturais impulsos sensíveis da conduta, não passa de um mero castelo de cartas (...).⁶²

É esse o segundo momento das teorias políticas, no qual o *direito natural* passa a ocupar o centro das atenções, das quais fazem parte tanto o hobbessianismo como o método newtoniano. O mérito do século XVIII teria sido o de introduzir, nas teorias do *direito natural*, os aspectos de ordem empírica, que dizem respeito às coisas materiais e sensíveis provenientes da natureza. Assim, reconstitui-se, em torno do *direito natural*, a mesma dualidade encontrada na teoria do conhecimento, a saber, a que separa o mundo da natureza do mundo das fórmulas, os fatos das prescrições, as coisas sensíveis das definições teóricas. Novamente reaparece a crença na razão enquanto unidade capaz de constituir os níveis de correspondência e os elos entre essas instâncias. A razão, portanto, é, mais uma vez, tomada por sua eficácia sistematizadora, capaz de estabelecer nexos entre as relações de

⁶² Idem: 331.

dependência dos elementos em questão. A função da *análise* atribuída por Newton à razão é incorporada às teorias políticas que desejam, no século XVIII, fundar o estado de direito.

Nesse sentido, então, tanto o método newtoniano quanto a descoberta de Galileu passam a oferecer, no caso específico da política, a base da construção do *contrato social*, principal referência sobre a qual se assenta ainda hoje o conceito hegemônico de política. Na medida em que se reconhece, a partir das análises empíricas, que os elementos de uma ordem particular também influenciam a reflexão como um todo, remonta-se à dualidade prevista na teoria do conhecimento. O método descoberto por Galileu e consolidado por Newton, que implica um exercício de “composição” e “decomposição”, explicando a parte pelo todo e este por aquela, transfere-se também para as teorias políticas. Recoloca-se a divisão em partes componentes, em que a vontade geral do Estado representa um todo, uma união, um “corpo” constituído de vontades particulares que, nesse caso, seria representado pelos próprios indivíduos. Mediante esse pressuposto fundamental seria possível submeter o Estado ao mesmo método que deu origem às descobertas das leis universais do mundo material. Foi Hobbes, afirma Cassirer, o primeiro lógico moderno a transpor essa definição para a teoria política, sem realizar nenhuma separação entre essas instâncias discursivas, estabelecendo assim tal princípio como fundamento de sua teoria política.

Se a teoria do Estado faz parte da filosofia, é porque ela se adapta plenamente ao seu método, porque não pode nem quer outra coisa senão a aplicação desse método a um objeto particular. Também o Estado é um “corpo” – não há outra solução, por consequência, para entender a sua natureza do que analisá-lo até seus últimos elementos e reconstituí-lo em seguida. A fim de chegar-se a uma ciência efetiva do Estado, basta transferir para a política o método de composição e de resolução que Galileu empregou em física. Em política, assim como na física, é indispensável a compreensão do todo retroceder até os seus elementos, às forças que no começo reúnem as diversas partes componentes e que continuam mantendo-as associadas. E o fio dessa análise não poderá quebrar-se em nenhum ponto; ela só cessará quando se tiver chegado aos elementos reais, às unidades absolutas e indecomponíveis.⁶³

⁶³ Idem: 340.

A necessidade de se construir, então, uma determinada reciprocidade entre a experiência do mundo empírico e a instância prescritiva e apriorística faz com que a idéia de razão seja o fio condutor, a unidade que não se pode quebrar, responsável pela análise, pela definição causal, pela sistematização dos elementos reais. Nessa perspectiva se encontram alguns dos mais importantes pensadores do estado de direito moderno, como Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Locke e Kant.

Em Hobbes, é possível observar uma transposição direta das ciências naturais para as teorias políticas. Para o filósofo, onde quer que encontremos o homem, ele nunca está isolado, mas sempre numa relação de associativismo, sempre na condição de sociedade. Daí, então, ser preciso pensá-lo numa condição sistêmica, e, para entender esse sistema, decompô-lo até suas mínimas unidades para, depois, reconstituí-las através de suas relações causais de modo a não apenas entender, mas, sobretudo, determinar seus mecanismos de funcionamento. Segundo Hobbes, todo pensamento é cálculo, e todo cálculo é adição e subtração. A fim de obtermos êxito devemos combinar os dois métodos de adição e subtração no sentido de engendrar o conhecimento verdadeiro da estrutura de um todo complexo. Assim, Hobbes, opera a partir de uma separação rigorosa das unidades, tomadas como unidades puramente abstratas, sem qualquer “qualidade” particular, articulando-as posteriormente num sistema único representado pelo Estado.⁶⁴

Tal transposição direta, das reflexões das ciências naturais para as teorias políticas, consiste em conceber a sociedade como um “corpo artificial” constituído de partes que se influenciam mutuamente. A idéia de poder determinar o funcionamento conjunto dessas partes, que se influenciariam mutuamente, compondo um todo, seria também o modo de lhes assegurar o equilíbrio. Assim, esse equilíbrio estaria respaldado por princípios científicos, que, por sua vez, poderiam determinar os modos de funcionamento dessas influências mútuas que, enfim, comporiam este todo “artificial”: a sociedade. A possibilidade de determinar o funcionamento estaria intrinsecamente relacionada à implementação de princípios pelos quais se poderiam estabelecer regras gerais, responsáveis pela instauração de uma legalidade que, em última instância, teria o Estado como representante absoluto. Nesse sentido, o método newtoniano, que deu à razão o

⁶⁴ Idem: 340.

caráter de funcionalidade sistêmica – cuja responsabilidade seria construir a reciprocidade entre o todo e a parte, bem como a parte pelo todo – seria incorporado pelas teorias políticas, como uma questão, em última instância, de estadismo. O contrato social, realizado pelos indivíduos tanto entre si como com o Estado, teria como fator de legitimidade essa própria racionalidade funcional, que seria o modo interpretativo de conceber tais vínculos.

Tal como Hobbes, Montesquieu também transpõe o método newtoniano para sua reflexão. Entretanto, seu objetivo é justificar os limites internos do Estado. Segundo Norberto Bobbio, Montesquieu poderia ser classificado como o pensador que se dedicou a trabalhar sobre as teorias da *separação dos poderes* no sentido de impor limites internos ao Estado, independente do fato de que esse deveria respeitar os direitos individuais a ele preexistentes. Sua teoria sustentava que a melhor forma de limitar o poder desse Estado era através de uma operação interna ao próprio Estado, e essa, segundo Cassirer, seria essencialmente sua tarefa em *O espírito das leis*.

Trata-se de conseguir que a massa do poder estatal não seja concentrada numa só pessoa, mas distribuída entre diversas pessoas e que as diferentes funções não sejam confundidas num só poder, mas sejam atribuídas a órgãos distintos (...) não existirá mais uma só pessoa que tenha todo o poder, cada uma terá somente uma porção dele, os órgãos distintos aos quais serão atribuídas funções distintas se controlarão reciprocamente (balança ou equilíbrio dos poderes), de maneira que ninguém poderá abusar do poder que lhe foi confiado.⁶⁵

Nesse sentido, sua célebre doutrina da “divisão dos poderes” nada mais é do que o desenvolvimento conseqüente e a aplicação concreta desse pensamento fundamental. Converter o Estado num equilíbrio *estático* era o objetivo de Montesquieu, interferindo na instabilidade que rege e caracteriza suas formas imperfeitas e estabelecendo certas ligações capazes de relacionar as forças particulares para que se equilibrem de modo recíproco, sem nenhuma se sobrepor sobre as outras, deixando o mais vasto campo possível à liberdade. Montesquieu está certo de que seu sólido esquema intelectual possibilitará a ordenação e o controle da multiplicidade e diversidade de formas de Estado empiricamente existentes.

Assim, o desejo de Montesquieu era que sua doutrina política fosse capaz de promover um “governo misto”, oferecendo garantia contra o risco de uma recaída no despotismo, uma mistura que fosse tão “sábia e tão prudentemente calculada”, que a irrupção da força de um lado deflagraria o aparecimento de outra força, oposta àquela, movimentando, desse modo, uma espécie de equilíbrio auto-restabelecido.⁶⁵

2. 5. O problema da legitimidade

A necessidade de legitimar o vínculo entre os indivíduos, e desses com o Estado, não poderia, entretanto, realizar-se por teorias que concebiam a sociedade a partir de uma funcionalidade objetiva, como se esses vínculos estivessem livres de um dos traços mais determinantes no caráter do homem: a moral. Isso porque, na medida em que tais teorias dizem respeito a uma ordem de natureza objetiva, talvez lhes sejam possíveis soluções também pontuais. No entanto, na política, trata-se ainda do vínculo moral, que, necessariamente, apresenta uma gama de variáveis muito mais complexa. De fato, a análise da sociedade como sendo constituída pela relação entre partes e dessas com um todo “artificial” foi uma das perspectivas das ciências naturais que talvez mais tenham influenciado as teorias políticas. Essa abordagem traz, portanto, necessariamente um problema bastante delicado, pois não leva em consideração o aspecto moral desses vínculos, isto é, não considera a “qualidade” desses indivíduos, vistos meramente enquanto particularidades mecânicas que se relacionam entre si, bem como com o todo, o Estado. Na medida em que se fala de vínculos humanos, trata-se precisamente da necessidade de se construir algum tipo de *legitimidade* que produza a aceitação desses vínculos, implicando a problematização do aspecto moral de tais vínculos, tanto entre os indivíduos como deles em relação ao Estado. Daí a idéia de se discutir a qualidade desses vínculos.

Na perspectiva hobbesiana, por exemplo, a única justificativa possível que explicaria o vínculo entre essas partes, no caso desses indivíduos com o todo, o Estado, seria um contrato social instituído a partir de uma relação de *dominação* e *submissão*. Segundo Cassirer, para Hobbes, “nada mais do que essas duas forças para unir num só

⁶⁵ Bobbio. *Op. cit.*: 25.

⁶⁶ Cassirer, *Op. cit.*: 42.

corpo político o que está separado por natureza e para manter esse corpo em existência”.⁶⁷ Para Hobbes, impor algum tipo de restrição seria a única maneira de evitar que a população fosse jogada novamente num caos político. Entretanto essa restrição não poderia enfraquecer o fundamento e a existência do Estado, sendo, portanto, os indivíduos o endereço dessa sujeição.

Hobbes afirma que, entre o medo da guerra permanente no mundo natural e o medo de um Estado soberano, era preferível a obediência dos súditos até a opressão de um Estado soberano. Essa opção, segundo ele, seria resultado de uma livre escolha, realizada por aceitação prazerosa, pois só esse Estado soberano poderia assegurar proteção ao estado de guerra permanente. Tirar, assim, o homem de seu estado de natureza seria, em última instância, impedir a guerra e conservar a vida. Era preciso renunciar aos estados de natureza, suprimi-los, pois seriam estados-instinto, sem limites. Ao suprimi-los, então, os homens renunciariam a seus estados naturais a fim de que pudessem realizar o acordo recíproco: o Estado lhes garantiria proteção e, em troca, demandaria para si a servidão da sociedade. Segundo Hobbes, os indivíduos, antes de terem realizado o contrato com o soberano, não seriam mais do que uma massa desordenada, um agregado que não apresentaria nenhum indício de “totalidade”. Dessa forma, apenas a dinâmica da força soberana poderia operar a fusão de um todo político, mantendo-o coeso por sua autoridade sem limite.⁶⁸ Para ele, para que houvesse a construção do Estado, os indivíduos deveriam renunciar voluntariamente a suas individualidades, fundamentando a soberania absoluta da forma contratual. O estado de natureza seria, portanto, a condição de um indivíduo isolado que, quando passasse a estabelecer vínculos, seria protegido pelo Estado soberano responsável pela garantia da ordem e do equilíbrio na convivência em sociedade. Decorre daí a preocupação das teorias políticas com a solidez desses vínculos, que devem, em última instância, ser garantidos por um todo único, o Estado, seja ele absoluto ou liberal.

Assim, a maioria das teorias políticas jusnaturalistas, para justificar a existência de um estado de direito, parte da idéia de que é preciso tirar o homem de seu estado de natureza, baseando-se na separação radical entre um estado natural e outro civil. Alguns

⁶⁷ Idem: 341.

⁶⁸ *Idem ibidem.*

desses teóricos jusnaturalistas, como Locke e Kant, acreditavam que era preciso, entretanto, integrar essas duas esferas, e esse seria, segundo Norberto Bobbio, o papel do Estado liberal. No entanto, mesmo que essas teorias tenham tentado oferecer um espécie de “harmonia” entre a anarquia do estado natural e a servidão ao estado civil, acabam por operar necessariamente uma lógica de cisão e negação, sendo elaboradas segundo uma reatividade àquilo que não pode ser.⁶⁹ O estado de natureza, embora fosse um estado de liberdade, seria ameaçador, caótico e perturbador, um estado anárquico, uma guerra de todos contra todos. O estado civil, por sua vez, seria um estado de paz e de segurança. A dualidade metafísica previa, então, um mundo ou de liberdade sem paz, estado natural, ou de paz sem liberdade, estado civil. Era preciso, portanto, fazer a opção entre a necessidade de evitar o perigo de um mundo de guerra e anarquia e a de dar ao próprio homem as garantias de sua sobrevivência, e, nesse caso, a opção seria pela ordem civil.

Nesse sentido, a tentativa de “harmonizar” a passagem do estado de natureza aos benefícios da sociedade civil sem perder as virtudes daquele é considerada o marco essencial dos jusnaturalistas que fundam o Estado de direito liberal e democrático, nossa principal referência de estado e garantia suprema da manutenção do equilíbrio em sociedade. Embora sua consolidação se dê no século XVIII, no período denominado Século das Luzes, seu nascimento tem como marco duas revoluções inglesas do século anterior: a reabertura do Parlamento, em 1640, e a Revolução Gloriosa, em 1688. Nesse sentido, é preciso citar John Locke – considerado por Norberto Bobbio o realizador da primeira e mais completa formulação do estado de direito –, que também era jusnaturalista e tomou como ponto de partida de sua reflexão a separação dos estados natural e civil. Sua idéia era de que os homens em seu estado originário obedeciam apenas às leis naturais.

(...) também para Locke, como para Hobbes, o estado de natureza não é suficiente; e sim um estado ideal, mas um estado ideal somente para os seres racionais, ou seja, para seres cuja conduta fosse inspirada somente pelos ensinamentos da lei natural. Os homens, porém, não agem sempre como seres racionais; no estado de natureza, não havendo nenhum poder superior aos simples indivíduos, cada um é juiz em causa própria, e visa, quando ofendido, a vingar a ofensa de maneira desproporcionada.

⁶⁹ Essa seria uma possível explicação a respeito do forte caráter de ressentimento que marca o campo político moderno. Trataremos desse aspecto no Capítulo 3.

Disso deriva que o estado de natureza, o qual deveria ser um estado de paz perpétua, transforma-se num estado de guerra. E é para sair do estado de guerra, no qual acaba por reinar somente a força, que os homens constituem o estado civil.⁷⁰

Para Locke o homem funda o Estado não só para conservar a vida, mas a propriedade, que também seria um direito natural, uma vez que precederia a fundação do Estado. A propriedade não surgiria de um acordo do indivíduo com o Estado, mas, pelo contrário, do trabalho, que é iniciativa pessoal do indivíduo. Segundo Locke, o desejo do homem de conservar seus direitos naturais fundamentais possibilita a concepção da idéia de um estado civil que, sendo superior aos simples indivíduos, se torna uma autoridade capaz de proteger tais direitos naturais. Este era o objetivo de suas idéias: assegurar aos indivíduos seus próprios direitos naturais, que não estariam garantidos no estado de natureza, mas no estado civil. Apenas por meio do poder supremo o homem teria assegurado tais direitos.⁷¹

Como afirma Norberto Bobbio, as doutrinas do jusnaturalismo podem ser entendidas a partir fundamentalmente de dois grupos: aquelas que, na passagem do estado de natureza para o estado civil, consideram extintos os direitos naturais, pelo menos transformados, sobrepondo-se o estado civil completamente ao estado natural, até suprimi-lo; e as que, na mesma passagem, consideram conservado o que existe de melhor no estado de natureza e apresentam o estado civil não como substituição do estado de natureza, mas como sua mais plena e eficaz conservação. Nessa perspectiva, pode-se dizer que Locke faz parte deste último grupo. Diferente, portanto, de Rousseau que, embora não possa ser, segundo Ernst Cassirer, considerado um seguidor do direito natural, encontra sua reflexão atrelada ao primeiro grupo.

Rousseau, assim, não pode ser considerado exatamente um jusnaturalista, embora estabeleça, com o direito natural, múltiplos contatos. Ainda de acordo com Cassirer, Rousseau não chega a descrever o estado de natureza como uma guerra de todos contra todos, porém, para o autor, o homem em seu estado de natureza encontra-se isolado e perfeitamente indiferente aos outros, sem laços com seus semelhantes, seja por vínculo

⁷⁰ Bobbio. *Op. cit.*: 57.

moral ou sentimental, seja pela idéia de dever, seja por mera simpatia. Ao egoísmo ativo de Hobbes, Rousseau contrapõe um egoísmo passivo, acreditando que cada um existiria para si mesmo e só procuraria o que é necessário à conservação de sua própria vida. Podemos dizer que, num primeiro momento, Rousseau aproxima-se de Hobbes na medida em que considera insatisfatório o estado de natureza. Apesar disso, Rousseau acredita que o homem, nesse estado de natureza, não possui o extinto da violência, só o conhecendo depois de entrar em contato com a sociedade e com os desejos “artificiais” que ela alimenta. Assim, o elemento mais saliente da constituição psíquica do homem na natureza não seria a tendência para oprimir o outro através da violência, mas a de ignorá-lo, bem como dele se separar. O pensador afirma que o estado de natureza humano não seria realmente incapaz de possuir compaixão, mas esse sentimento não se constituiria como um instinto social “inato”, sendo antes um dom da imaginação. Considera que, de fato, o homem recebe da natureza a faculdade de vivenciar os sentimentos de outrem. Essa capacidade de “empatia”, por sua vez, lhe permitiria experimentar o sentimento do outro como seu também. Ele afirma, entretanto, existir uma enorme diferença entre essa sensibilidade e o interesse ativo de realizar uma ação para outrem. Segundo Rousseau, o interesse individual não coincide como o da sociedade, mas, pelo contrário, o exclui. Assim, no estado de natureza, diz ele, é impossível existir harmonia entre interesse pessoal e comum, só alcançável se se elevar o homem a seu estado civil. Essa elevação, porém, não poderia ser concebida de modo algum nos termos hobbesianos, pois o contrato social seria nulo, absurdo e contraditório se, em vez de unir intimamente as vontades individuais, as coagisse do exterior a unir-se por meios físicos de coerção. O alcance do estado civil deveria ser resultado de ato de liberdade; não um movimento imposto de fora para dentro, mas desenvolvido de dentro para fora. O problema de Rousseau é, portanto, conciliar o Estado com a liberdade, tema principal de seu livro *Do contrato social*, em que discute a passagem de um estado de liberdade e de guerra para um estado de paz e liberdade, ou, melhor, de liberdade mais plena do que a anterior. Daí então sua defesa de um vínculo estreito entre a lei e a liberdade, ou seja, a idéia de que a liberdade é a adesão estrita e inviolável à lei, mas feita por meio do contrato. Esse, assim como em Hobbes, é também um ato coletivo de renúncia aos direitos naturais, mas não de um para outro indivíduo, mas do indivíduo em favor de todos.

⁷¹ Idem: 61.

Enquanto os súditos que se unem pelo contrato continuam, a despeito dessa união, existindo como vontades individuais – enquanto é sempre um, individualmente, quem pactua com o outro, os indivíduos instalam um soberano e submetem-se a ele como uma pessoa privada –, nenhuma unidade autêntica e verdadeira foi ainda realizada. Essa unidade jamais será alcançada pela coerção, é na liberdade que ela deve alicerçar-se.⁷²

A adesão à lei, que representa a entrada no estado civil, é, portanto, produzida por um ato de liberdade que parte de vontade individual; não se trata, entretanto, de uma vontade que visa, por exemplo, realizar-se isoladamente ou em decorrência do acordo entre duas partes, mas, ao contrário, é parte do coletivo, integrante da vontade de um todo. Para ser considerada um gesto de liberdade, essa vontade individual precisa, portanto, realizar-se em sociedade. De alguma maneira tanto Rousseau quanto Hobbes vêem o contrato social como um contrato de alienação, pois, para ambos, a adesão a uma norma coletiva implica o desvencilhar-se de si mesmo, só podendo existir dentro de uma norma coletiva.

Para Rousseau a alienação acontece em favor da comunidade inteira, ou do corpo político, do qual é a manifestação suprema a *vontade geral* (...) que é exatamente a vontade dos indivíduos contraentes. Diferentemente da renúncia de Hobbes, que leva a abandonar a liberdade natural para obter a servidão civil, a renúncia de Rousseau deveria levar a abandonar, sim, a liberdade natural, mas para reencontrar uma liberdade mais plena e superior, que é a liberdade civil ou *liberdade no Estado*.⁷³

Rousseau condena toda resistência individual à lei, pois acredita que, quando ela vigora em toda sua pureza, bem como em sua universalidade, nenhuma exigência moral do indivíduo pode, efetivamente, ficar por satisfazer. Emancipar o indivíduo ao estado civil não significa arrancá-lo do estado natural ou de qualquer outro tipo de sociedade, e, sim, oferecer-lhe um determinado tipo de associação política que possa, enfim, acolher as exigências morais de sua condição específica. Esse acolhimento também evitaria qualquer tipo de arbitrariedade, bem como o predomínio da força bruta e a imposição de ordens e

⁷² Cassirer. *Op. cit.*: 346.

⁷³ Bobbio. *Op. cit.*: 73.

decisões por parte de uma minoria de indivíduos. A absorção das exigências morais pela lei, de fato, faz com que o indivíduo não possa, por um lado, agir arbitrariamente, e, assim, suas exigências não poderiam ser consideradas independentes; por outro lado, a integração com a força da associação política faria com que seu sentido específico e autêntico fosse conservado e preservado. Na medida em que cada indivíduo pactuasse como os outros suas exigências, estaria, de qualquer forma, pactuando-as consigo mesmo, pois todos estariam elevados à mesma condição de estado civil, sujeitos às mesmas regras. Aqui, portando, podemos identificar outra diferença em relação às idéias de Hobbes. Diferente dele, Rousseau acreditava que era preciso haver uma vontade de legalidade, isto é, era preciso que todos decidissem, por iniciativa própria, aderir a uma mesma condição jurídica. Nesse sentido, o Estado não deveria provocar sujeição do indivíduo que, pelo contrário, nele deveria encontrar a mesma liberdade que possuía antes da constituição desse Estado.⁷⁴ Era preciso, portanto, transformar a liberdade natural em liberdade civil. Essa mudança implicaria a absorção, por parte do estado civil, dessa multiplicidade de exigências morais, assim transformadas em uma espécie de obediência à vontade geral, da qual o Estado seria a representação máxima. Assim, para Rousseau, a soberania absoluta do Estado teria como fundamento último nenhuma outra fonte jurídica que não a vontade geral, tentando, assim, conciliar a instituição do Estado com a idéia de liberdade. Segundo Ernst Cassirer, com essa teoria, Rousseau rompe, pelo menos de um ponto de vista formal, com o dualismo que caracteriza a teoria do contrato social, sem reconhecer, por um lado, que a sociedade se constitui a partir dos próprios indivíduos e, por outro, que esses se submetem ao soberano como poder absoluto. Ao eleger como fundamento último do Estado a vontade geral, Rousseau eleva todo indivíduo à mesma condição, a da legalidade estatal, bem como os torna os próprios “vigias” dessa condição.

Todo poder de governo que se encarna num indivíduo ou que seja exercido por uma coletividade nunca passa de ser um poder delegado. Não pode abolir nem infringir a soberania popular que é a expressão adequada, o único portador e o único titular da vontade geral. O poder de governar só é legítimo na medida em que deriva do povo e quando é confirmado pelo povo. Assim que expira o mandato da vontade geral, o poder de governar, o qual, por natureza, tem apenas uma significação administrativa, perde toda legitimidade. Pois a lei pode muito bem ir até o ponto de limitar-se em seu

⁷⁴ Idem: 73.

exercício, de delegar a outrem uma parte do poder que nela reside, mas não pode chegar ao ponto de alienar-se a si mesma.⁷⁵

Com isso, Rousseau afirma que, de fato, o homem perderia, através do contrato social, sua liberdade natural, bem como o direito ilimitado a tudo aquilo que causa desejo e que ele poderia obter, mas ganharia a *liberdade civil*, a propriedade de tudo aquilo que possui. Assim, a *liberdade civil* representaria a possibilidade de o homem seguir apenas as leis que dá a si mesmo, e tanto os indivíduos comuns quanto os representantes do Estado estariam todos nesse mesmo estado civil – sujeitos à fiscalização da vontade geral. Diferente dos “direitos imprescindíveis”, que no direito natural, tinham a função de delimitar e salvaguardar a autonomia do indivíduo em relação ao Estado, agora, essa autonomia é elevada a princípio interno da esfera do Estado que, teoricamente, não poderia simplesmente agir de forma arbitrária e independente, mas de acordo com os interesses da vontade geral, por sua vez, também resultante das decisões do Estado soberano.

Para Rousseau o estado civil é uma necessidade incondicional do homem, sem a qual seria impossível a vida em sociedade. Para isso, acredita de fato que é preciso que o homem abandone o estado natural, ainda que sofra alguma perda, pois só assim poderá ampliar seus horizontes. Essa idéia, como podemos perceber, constitui-se não muito diferente da que orientava os jusnaturalistas, para quem o estado de natureza era uma etapa a ser superada. A grande novidade apresentada por Rousseau seria a introdução da questão da vontade como pedra de toque de seu pensamento. Como já afirmamos, ele lembra que para que se instaure essa legalidade intransponível seria preciso haver uma adesão cuja legitimidade passaria fundamentalmente pela questão da vontade, do desejo de adesão a essa ordem jurídica. Essa seria a única forma de não se repetir o erro produzido por Hobbes, que concebeu a relação entre os indivíduos e o Estado como uma relação de dominação e submissão. Para Rousseau, desde que o estado civil acolhesse as exigências morais desses indivíduos, essa relação seria de adesão voluntária. Com isso ele introduz a questão da natureza qualitativa do contrato social e questiona radicalmente, segundo Cassirer, a hipótese metodológica, até então predominante, que teria pensado o contrato social em termos meramente funcionais, ou seja, a construção de sua legitimidade teria sido desde

⁷⁵ Cassirer. *Op. cit.*: 351.

sempre concebida do ponto de vista de sua eficácia, da busca pela melhor maneira de organizar a vida em sociedade. Postura, aliás, que se explica facilmente já que o século XVIII acreditou cegamente na razão como a direção do movimento de renovação política e social da Europa daquele período. Era generalizada a crença de que só se encontraria força suficiente para vencer o mal se ele fosse totalmente esclarecido pelos caminhos da razão. Era preciso que luzes fossem levadas até as mais profundas causas e fontes de tais problemas, de modo que eles pudessem ser resolvidos. A confiança na razão como fundamento último de todas as coisas fez com que o século XVIII agregasse ao progresso e à expansão das ciências também a transformação dos costumes e da moralidade, dando-lhes uma justificação segura. Confia-se, portanto, num progresso intelectual, responsável por oferecer uma nova forma e ordem social, e regido tanto por impulso interior quanto por lei imanente que governaria os homens no caminho certo.

Nesse sentido, acreditava-se, então, que a ciência poderia e deveria não só estar junto da sociedade, mas também dar-lhe as soluções necessárias. Pretende-se criar uma ciência social (sociável) e levá-la para a sociedade, popularizando-a. Assim, para o ideal humanista a ciência deveria ter uma função social, que só poderia florescer com base em sólida organização social. Era, portanto, obrigação moral do período levar as ciências, que representavam a grande descoberta de então, à maior parte possível da população. É nessa perspectiva que se faz a maioria dos esforços políticos daquele período, e é também sobre esse aspecto que intervém a contestação radical de Rousseau. Ao se perguntar se o estabelecimento das ciências e das artes contribuiria para depurar os costumes daquele período, Rousseau afirma que existiria uma enorme separação entre a consciência moral e a consciência cultural e que os teóricos daquele período teriam erguido seus castelos intelectuais a partir do abismo entre o domínio do saber e o domínio do querer.

A ciência – tal é a doutrina que Rousseau sustenta a partir do *Contrato Social* – não pode ser perniciosa se, em vez de pretender pairar acima da vida, consentir em colocar-se a serviço da própria vida. Tudo o que tem a fazer é renunciar a reivindicar para si mesma o primado absoluto no domínio dos valores espirituais que se relacionam com a vontade moral. Assim, na sociedade humana, a edificação do mundo do saber deve ser precedida pela elaboração clara e segura do mundo da vontade. Que o homem encontre primeiro em si mesmo uma lei firme antes de

preocupar-se com as leis do mundo, dos objetos exteriores. Quando o espírito resolver esse primeiro problema, quando tiver alcançado, na ordem do universo político, uma liberdade autêntica, então, será lícito ao homem ocupar-se na busca da verdade exterior.⁷⁶

Nesse sentido, Rousseau justifica a fundação do estado de direito a partir de uma vontade de legalidade, isto é, de uma adesão à vontade coletiva. Essa adesão dependeria do gesto de liberdade em que estaria circunscrito o aspecto moral que Rousseau menciona como sendo separado do domínio do saber. Segundo ele, é preciso que a ciência leve em consideração essa ordem da liberdade moral, único caminho de promover o homem ao estado civil, do qual é ferrenho defensor. Dessa maneira, Rousseau critica as teorias políticas sustentadas por ideais científicos que se encontram separados dessa ordem moral do homem, sugerindo ser necessário um radicalismo ético que promova mudanças sociais e transforme a própria ciência. Para ele, a ciência não poderia seguir contribuindo no enfraquecimento do homem, isso porque uma determinada ordem ética das coisas tinha inclinado a ciência na direção de um simples refinamento intelectual, uma espécie de “luxo espiritual”. Entretanto, a ciência voltaria por conta própria a seu caminho assim que tais impedimentos fossem suplantados. Ao homem e a sua liberdade de espírito, nada poderia ser oferecido sem que houvesse uma liberdade moral, e essa liberdade só poderia ser adquirida através de uma mudança radical na ordem social, sendo excluído tudo aquilo que fosse da ordem do arbitrário e prevalecendo a imposição da lei.⁷⁷

Rousseau, assim, faz uma crítica aberta ao racionalismo teórico científico que predominava na Europa do século XVIII, contra o qual conclama uma racionalidade ética, colocando-se numa posição extremamente conflituosa e ambígua. Por um lado, reivindica, sob o rótulo da moral, a importância do afeto e do sentimento como possibilidades de liberdade e expansão do homem, e, por outro, não abre mão da necessidade de uma ordem de legalidade a fim de evitar qualquer tipo de arbitrariedade. Isso significa que não se deve tratar esse aspecto moral tão reivindicado por ele como mero devaneio sentimental, um “sentimentalismo” passageiro, mas como verdadeira convicção intelectual. Para isso, no entanto, trata-se de se fundamentar esses sentimentos, essa afetividade, dar-lhes alguma

⁷⁶ Idem: 360.

⁷⁷ Idem: 361.

segurança, o que implica submetê-los às regras científicas, a fim de que provem sua racionalidade. Para que possam ser considerados convicções intelectuais, portanto, os sentimentos devem ser submetidos às exigências da razão científica. Devem justificar a existência de um conteúdo autêntico, duradouro e essencial. Essa seria a grande singularidade do pensamento de Rousseau. De fato, num primeiro momento, ele representa uma interessante abertura na perspectiva do racionalismo científico europeu; no entanto, em seguida, reafirma a experiência do pensamento metafísico quando submete a legitimidade dessa afetividade ao julgamento de uma razão pura, abstrata, fundamento de todas as coisas. Nessa perspectiva, podemos dizer que Rousseau retoma a experiência do pensamento metafísico na medida em que condiciona a existência dessa moral, dessa ética, ao rigor científico, que, em última instância, estaria fundada numa razão abstrata. Para ele essa moral, essa afetividade seria o lugar da liberdade individual que, entretanto, só existiria num contexto de ordem legal, legitimada, em última instância, pela razão enquanto unidade sistêmica – aquela que no século XVIII recebeu o *status* de unidade essencial e imutável, fundamento último de toda moralidade.

Com isso o problema da liberdade é elevado ao princípio de *autonomia do sujeito*, isto é, não se fala mais em liberdade, como em Locke, que a vinculava ao *não-impedimento* e à realização das vontades naturais. Em Rousseau só existe liberdade de acordo com a participação consciente na lei do Estado, e isso quer dizer que a liberdade só pode ser alcançada mediante o estado civil, por meio das prescrições inscritas na instância legal. Apenas por intermédio dessa instância, que tem como fundamento último uma razão pura, poderíamos alcançar uma liberdade possível, daí a idéia de *autonomia da razão*, pois para Rousseau, ela só é possível dentro dos princípios estabelecidos por essa ordem racional. Assim, seu pensamento instaura, por um lado, a importância do debate qualitativo na fundamentação de *Do Contrato Social*, e, com isso, desloca o centro de gravidade das teorias políticas, até então em torno da fundação do estado de direito. Por outro, pode ser considerado o mais alto defensor dos ideais iluministas: para justificar a importância da inserção da moral, de uma certa afetividade, de uma ética não teórica no debate em torno de *Do Contrato Social*, ele precisa recorrer, como nenhum outro pensador iluminista fizera antes, à unidade sistemática da razão, fundamento último, elemento absoluto de seu

pensamento. Podemos dizer, portanto, que as idéias de Rousseau “preparam o terreno” para as de Kant, com o qual teria muitas características em comum.

Por todo o trabalho de seu pensamento, ele preparou, melhor do que nenhum outro pensador do seu século, o caminho de Kant. Este pôde apoiar-se em Rousseau, estribar-se nele para a construção sistemática do seu próprio mundo intelectual: esse mundo intelectual que venceu a filosofia do iluminismo e que, no entanto, é a sua derradeira transfiguração e a sua mais profunda justificação.⁷⁸

A idéia de *liberdade no Estado* é fundamental para entender tanto o pensamento de Rousseau quanto o de Kant, principais formuladores da idéia de Estado democrático. Certamente não nos é possível, aqui, tratar de forma minuciosa do pensamento de Kant, que, na realidade, representa uma espécie de síntese das teorias políticas que fundam o estado de direito. Interessa-nos aqui o aspecto particular em que ele, assim como Rousseau, eleva e condiciona o problema da liberdade ao princípio último de uma razão pura. Kant parte do mesmo princípio rousseauiano de que é preciso elevar o homem ao estado civil, pois só quando deixar seu estado de natureza ele poderá ser realmente livre. Acredita, assim, que essa liberdade só poderá ser encontrada por meio de uma instância legal que tenha, como fundamento último, uma razão pura, a razão enquanto unidade sistêmica, a garantia absoluta da expansão do comportamento humano na direção de uma emancipação futura. Nessa perspectiva, a liberdade é vista, portanto, como *autonomia* da razão. Como afirma Norberto Bobbio, Kant acredita que o homem, como ser livre, pertence ao mundo inteligível e, tentando escapar às leis naturais, adapta suas ações a uma forma diferente de legislação: a legislação moral. Dessa maneira, produz o mundo dos costumes, o mundo da história humana, da civilização e da cultura, em oposição ao mundo instável da natureza.

Assim como Rousseau, Kant também privilegia, como fundamento do estado de direito, o aspecto qualitativo do vínculo contratual. Sua preocupação repousa sobre a moral, em que, segundo ele, podem ser encontrados os fundamentos de uma razão pura, responsável pela legitimação da idéia de liberdade, vista não mais, como no estado natural, como *não-impedimento*, mas como *autonomia*, instância em que é concebida como

⁷⁸ Idem: 362.

produção resultante da adesão ao estado civil. Kant investiga as leis internas do comportamento humano a fim de descobrir os subsídios capazes de criar uma doutrina da moral, do que decorre seu interesse pelos costumes, lugar das mais variadas expressões da moral humana. Como afirma Bobbio, essa moral engendra os costumes seriam uma *complexidade de regras de conduta ou de leis que disciplinam a ação do homem como ser livre*.⁷⁹ Assim, a tentativa de Kant tentava dar aos costumes uma legislação própria, pois o comportamento humano, segundo ele, só poderia ser passível de liberdade caso encontrasse, nos princípios de uma ordem legal, sua garantia. Em outras palavras, esse comportamento humano deveria estar assegurado por uma razão pura que lhe oferecesse a necessária confiabilidade. Nesse sentido, o olhar kantiano está, de fato, focado nos costumes. Mas, entretanto, é importante que se diga que uma doutrina da conduta humana não poderia ser empírica, mas racional, e, por isso, seria preciso criar uma razão pura que pudesse atribuir algum juízo de valor à diversidade de costumes que se observa. Esse, então, seria o propósito da *Metafísica dos Costumes*, estudo das leis que regulam a conduta humana sob um ponto de vista meramente racional.

Em primeiro lugar, no que diz respeito às fontes do saber metafísico, está implícito não poderem ser fontes empíricas; os princípios não devem, portanto, ser derivados da experiência, porque o saber metafísico é sempre não-físico, razão pela qual nem a experiência exterior, que é a fonte da física verdadeira, nem a interior, que é a base da psicologia empírica, podem servir como fundamento. Esta é um saber *a priori*, derivado do intelecto puro e da razão pura; nesse caso, não se diferenciaria em nada da matemática pura, chamá-lo-ei, portanto, saber filosófico puro.⁸⁰

Aqui, então, a idéia de *metafísica* já estaria explícita, a saber, uma razão pura que oferecesse legitimidade à formulação de leis que materializam o comportamento moral dos indivíduos. Essa será, portanto, a matriz da tentativa kantiana de fundamentar o estado de direito, partindo de uma razão abstrata, dada *a priori* e fundamentada em si mesma, para criar, então, um saber derivado do intelecto puro. Uma instância completamente livre que tivesse a autoridade de se afirmar como ordem absoluta e que servisse como imperativo do comportamento humano, fundamento último de uma legislação moral. Essa filosofia moral

⁷⁹ *Idem ibidem*.

pura seria o princípio orientador da fundação do estado de direito. Na realidade, só uma metafísica dos costumes que objetivasse propor um estudo dos princípios racionais de nossa conduta poderia satisfazer a exigência de expor os fundamentos da doutrina moral. Assim, podemos dizer que o estudo empírico não se constituiria como fundamento do estudo racional, mas ao contrário, seria o racional o fundamento do empírico.⁸¹

A decisão kantiana de desdobrar o que seria, na repartição clássica da filosofia, o estudo da Ética, em detrimento da Lógica e da Física, daria origem ao que seria a base do pensamento da ciência moderna. Como pilares desse pensamento, encontraríamos, além da *Metafísica dos Costumes*, a *Antropologia Pragmática*, esta última concebida pelo filósofo como o estudo empírico da conduta moral do homem no sentido de dar conta das condições subjetivas do comportamento humano. Mas como o estudo empírico nunca poderia ser fundamento do estudo racional, pelo contrário, o racional deveria ser o fundamento do empírico, a *Antropologia Pragmática*, deveria, portanto, estar subordinada à *Metafísica dos Costumes*.

O oposto de uma metafísica dos costumes, qual outro membro da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, que, porém, deve indicar somente as condições subjetivas da natureza humana favoráveis ou contrárias ao cumprimento das leis da metafísica, por exemplo, os meios de produzir, difundir e reforçar os princípios fundamentais morais (...) Essa segunda parte da filosofia prática é indispensável, mas *não deve absolutamente preceder a primeira ou ser confundida* com ela, porque então teríamos o perigo de propor leis morais falsas ou pelo menos indulgentes demais.⁸²

Kant foi, se não o principal, um dos principais formuladores dos fundamentos do conceito de estado de direito do qual, hoje, somos os principais herdeiros. A fundação de uma doutrina moral, a partir da *Metafísica dos Costumes* foi, talvez, a matriz de seu pensamento com relação à fundação do estado de direito moderno. Certamente o desdobramento de seu pensamento nos seria aqui bastante difícil, dadas nossa incapacidade,

⁸⁰ Kant, Emanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Madinetti, Ed. Paravia: 182.

⁸¹ Bobbio. *Op. cit.* : 84.

⁸² Kant *apud* Bobbio. *Op. cit.*: 84.

sua extensão, a questão do próprio tempo e a disponibilidade da ocasião. Poderíamos dizer, entretanto, que a estrutura de seu pensamento tem origem na premissa metafísica que vislumbra um intelecto livre, uma razão pura, capaz de oferecer ao Estado o fundamento de ordem absoluta que regeria e regularia a sociedade. Kant fundaria, através da *Antropologia Pragmática* e da *Metafísica dos Costumes*, as bases da ciência moderna que iria, pois, construir sua hegemonia em nossa atualidade através da instauração de uma cultura técnica legitimada pelos próprios meios de comunicação de massa. De qualquer forma o que interessa assinalar aqui é que Kant teria criado o que seria a base da ciência moderna.

As ciências humanas (...) da sociologia à antropologia até à psicologia – que surgem, de fato, já na Modernidade – estão condicionadas (...) pela constituição da sociedade moderna como sociedade da comunicação. As ciências humanas são, no seu conjunto, efeito e meio de ulterior desenvolvimento da sociedade da comunicação generalizada.⁸³

A hipótese levantada neste trabalho é, portanto, a de que o Iluminismo no século XVIII, que teria em seu nome, uma das principais referências acerca do conceito de política, seria também o auge, a maturidade do pensamento metafísico. Acreditamos, assim, que a catedral kantiana, com sua concepção de uma razão abstrata, seria o ápice, na Modernidade, da experiência do pensamento metafísico inaugurado por Platão e Aristóteles. O século seguinte seria marcado pelo radical questionamento a uma essência de verdade num modelo de unidade imutável concebido pelo pensamento sob a égide de uma razão abstrata. Dessa forma, o Estado moderno pode ser entendido como um desdobramento do pensamento científico que atingiria por fim, na passagem do século XVIII ao XIX, seu auge e, ao mesmo tempo, como veremos mais tarde, as possibilidades de sua decadência.

⁸³ Vattimo, Gianni. *A Sociedade transparente*. Tradução Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Biblioteca de filosofia contemporânea, Edições 70, 1989: 23.

3. Política e meios de comunicação

Quando nasceu a geração a que pertença encontrou um mundo desprovido de apoios para quem tivesse cérebro, e ao mesmo tempo coração. O trabalho destrutivo das gerações anteriores fizera que o mundo, para qual nacemos, não tivesse segurança que nos dar na ordem religiosa, esteio que nos dar na ordem moral, tranqüilidade que nos dá na ordem política. Nascemos já em plena angústia metafísica, em plena angústia moral, em pleno desassossego político. Ébrias das fórmulas externas, dos meros processos da razão e da ciência (...) Ébrias de uma coisa incerta, a que chamaram “positividade”, essas gerações criticaram toda moral, esquadriaram todas as regras de viver, e, de tal choque de doutrinas, só ficou a certeza de nenhuma, e a dor de não haver essa certeza. Uma sociedade assim indisciplinada nos seus fundamentos culturais não podia, evidentemente, ser se não vítima, na política, dessa indisciplina; e foi assim que acordamos para um mundo ávido de novidades sociais e com alegria e ia à conquista de uma liberdade que não sabia o que era, de um progresso que nunca definira (...) Nossos pais o destruíram contentemente, porque viviam numa época que tinha ainda reflexos da solidez do passado (...) Nós herdamos as destruições e os seus resultados.

Fernando Pessoa, livro do desassossego, 1913

3.1. Crise da experiência do pensamento metafísico

A experiência do pensamento metafísico seria radicalmente questionada nos séculos XIX e XX, por intermédio de pensadores como Nietzsche e Heidegger, realizadores da crítica radical ao modelo que, na Modernidade, teria desdobrado a idéia de um mundo centrado numa essência de verdade. Esse questionamento marca o início do que viria a ser a decadência da experiência do pensamento erguido em torno de uma unidade moral cristã então sustentado há mais de 25 séculos de história ocidental. A hipótese levantada, aqui, é de que nossa atualidade viveria o prolongamento desse questionamento, sendo, de fato, o momento mais agudo e radical da crise do pensamento metafísico. Essa talvez seja a razão

da predominância de opiniões que decretam, de forma pessimista, a crise e o fim da política. Trata-se de uma crise do modelo político construído historicamente a partir da unidade do modelo científico, como viemos até aqui mostrando, um modelo de política centrado na idéia de uma essência da verdade. Também como já foi dito, um modelo que atinge seu apogeu na Modernidade, por meio da fundação do estado de direito e da ciência experimental, e hoje se encontra marcado pelo sentimento de descrença generalizada. De fato, há uma crise da política se a pensarmos como resultado da decadência da experiência do pensamento metafísico. Entretanto, a hipótese que se levanta aqui é de que, em vez da crise da política, haveria nesse momento o aparecimento de um solo extremamente fértil sobre o qual viria a repousar outra experiência política, bastante potente, de ordem estética e afetiva a respeito da qual falaremos em seguida.

Por enquanto é suficiente observar que essa experiência política seria um desdobramento direto da maturidade do próprio pensamento metafísico alcançado no Iluminismo. O advento da ciência empírica representaria, por um lado, a celebração da crença numa razão abstrata, numa unidade científica por meio da qual se teria produzido a solidez da experiência do pensamento metafísico, mas, por outro, seria também a preparação para o início de seu “transbordamento”. Partiremos nesta análise da perspectiva do filósofo Gianni Vattimo, de que a *sociedade da comunicação* é um desdobramento da ciência moderna. O filósofo trabalha a idéia de que a consolidação dos meios de comunicação de massa seria o ápice do desenvolvimento de uma cultura técnica e sistêmica que, na realidade, representa as buscas da ciência moderna para se alcançar uma sociedade na qual o projeto de emancipação da razão estivesse então concretizado. Uma sociedade, chamada por Vattimo de transparente, em que os meios de comunicação seriam uma espécie de *vitrine* a estampar as pretensões da ciência moderna, que desde sempre se preocupou em produzir uma sociedade sem “estranhamento” e autoconsciente, na qual, com a chegada da tecnologia dos meios de comunicação de massa, se alcançaria finalmente o domínio total da natureza. Entretanto, o que o filósofo vai mostrar, e é nesse ponto que começa a se delinear a experiência política da qual estamos tratando, é que para além dessa visão científica existe outra experiência não tão linear, cuja proveniência não estaria em outro ponto senão no próprio advento dos meios de comunicação da massa. Segundo Vattimo, o desenvolvimento das tecnologias dos meios de comunicação de massa acaba, de

outra maneira, por produzir uma sociedade muito mais complexa, instável, confusa e caótica, que, em vez de produzir um indivíduo autoconsciente, acaba por criar justamente as reais condições para a erosão de seu princípio de realidade. As tecnologias dos meios de comunicação seriam responsáveis pela perda do sentido instrumental da idéia de técnica; portanto, pela perda de um domínio mecânico da natureza, instaurando uma época que se caracteriza fundamentalmente pela multiplicação das imagens de mundo.

A técnica, entendida como desejo prático, constitutivo do homem, de dominar a natureza, não se exerceria mais de maneira mecânica, mas por meio da idéia de *informação*. Sua natureza agora passa necessariamente pela possibilidade de coletar, armazenar e divulgar informações. A chegada – promovida pela tecnologia – à idéia de técnica como informação representa também o limiar do empenho de uma razão absoluta, que acabaria por produzir seu “transbordamento”, no qual se instauraria a erosão do princípio de realidade mencionado por Vattimo. O avanço desenfreado da cultura das técnicas, principalmente da informática e da televisão, transformaria a idéia de informação em fabulação. O desenvolvimento das tecnologias informacionais chegaria a níveis tão abstratos, que consolidaria a crença na superação do real pelas realizações e da realização pela realidade.⁸⁴ Período em que se instalam as fabulações de mundo, momento da história subitamente tomado pelo sentimento de incerteza e espanto, transvaloração de valores, configurando a experiência de desenraizamento, da qual trata Vattimo, responsável pela criação de outras experiências de verdade, já não mais centrada numa racionalidade dura, estável e ideológica, mas flexível, necessariamente móvel, bem como fluída e contraditória. Experiência, enfim, que não toma a instabilidade, própria do estado de natureza, como ameaça ou momento provisório, mas como estado constitutivo da experiência de verdade. Segundo Vattimo trata-se da experiência própria da *sociedade da comunicação*, uma experiência estética da verdade, que faz da instabilidade e da oscilação seu estado de permanência. Seria o fim da experiência do pensamento metafísico?

É importante perceber que, à medida que ocorre o “transbordamento” da experiência de verdade centrada numa essência, verifica-se também a diluição de um modelo de política erguido a partir do modelo metafísico, sendo esse o motivo pelo qual,

⁸⁴ Carneiro Leão. *Op. cit.*: 124.

hoje, tanto se menciona a crise da política. Assim como se produz outra experiência de verdade, também se começa a criar outra experiência política, sobre a qual, precisamente, gostaríamos de falar. Para tanto acreditamos que a campanha de Lula, na televisão, possa ser um bom exemplo. Trata-se de experiência política de ordem estética; experiência de verdade que, em vez de excluir os afetos e as paixões, elementos vistos como da ordem da instabilidade, faz deles seu próprio estado constitutivo. Na realidade, uma experiência política que tem no campo da comunicação, muito especialmente na televisão, seu lugar por excelência, pois faz da afetividade e da sedução os pilares constitutivos de sua natureza. Nesse sentido, pensar a experiência política a partir dos meios de comunicação de massa, principalmente a partir televisão, é pensá-la para além do modelo científico; afinal, ela é, sobretudo, uma experiência de fabulação do mundo. A campanha do então candidato em rede nacional é o tema do quarto capítulo. Por agora nos interessa mostrar o que implica essa experiência estética da verdade que, na perspectiva de Gianni Vattimo, é a experiência da pós-Modernidade.

3. 2. Iluminismo e meios de comunicação de massa

Vive-se hoje em uma sociedade cujos *mass media*, em especial a informática e a televisão, são concebidos como imprescindíveis ao contágio, ao agenciamento e à interlocução do acontecimento coletivo. Trata-se de um período da história em que a comunicação se tornou o modo e o suporte pelo qual se produz o entendimento da experiência política contemporânea. De fato, a decadência das burocracias estatais, públicas e partidárias dá lugar a outras formas de organização coletiva. Os meios de comunicação, nesse contexto, ainda que não possam ser considerados executores de função igual à desempenhada pelos órgãos públicos, por vezes, tornam-se mais satisfatórios, fascinando pela escuta e pelo sentimento de realização imediata com que atenderiam e responderiam à população. Se em outros tempos, diante das angústias e insatisfações, o “povo” ia às ruas para se fazer ouvir e representar, tendo em vista as instituições públicas, agora, os atos de expressão e participação coletiva parecem se fazer majoritariamente para os meios de comunicação, como se as manifestações coletivas só tivessem validade uma vez aprovadas pelo crivo midiático. A cultura de luta, de ocupar as ruas e se fazer ouvir diante das instituições públicas agora parece efetivar-se por intermédio dos meios de comunicação. As

práticas coletivas, antes fundadas no ato de criar associações, sindicatos ou partidos políticos, agora parecem caracterizar-se pela tentativa de entrar nos circuitos da rede de comunicação. Assistimos à consolidação de uma característica efetivamente contemporânea: a técnica assume um valor social inimaginável. A informática dotou de tamanha complexidade seus usos e atribuições, que parece ter-se tornado um modo de pensar e participar dos atrativos coletivos. Observamos a permanente inauguração de *sites* na internet como formas de se fazer cidadão. *Sites* que abordam desde questões mais gerais até as mais específicas e que se multiplicam na rede comunicacional, tornando indispensável o conhecimento técnico (alçado ao *status* de “saber”), na medida em que se constitui como prerrogativa básica para o acesso ao mundo da representação.

Poderíamos dizer que a participação dos cidadãos, antes exercida pela organização da sociedade civil na luta pela conquista dos direitos legais, agora se transfere para o plano das representações virtuais? Ou, de outra maneira, estariam as relações políticas, antes fundadas numa moral voltada para o conhecimento e uso das leis e regras jurídicas, agora sendo organizadas a partir dos respaldos e conhecimentos da técnica? Seria, então, a técnica um novo valor cívico, na medida em que os cidadãos deixam de ser representantes da opinião pública, para ser fazer coadjuvantes dos espetáculos dos meios eletrônicos? Deveríamos resistir aos avanços da técnica em detrimento da política? Quais seriam, então, os desdobramentos desse processo? Seriam os meios de comunicação “novos espaços públicos”? Poderiam eles substituir as instâncias públicas representativas? O que significa dizer que os meios de comunicação representam o lugar do contágio, do contato, pelo o qual passaria, hoje, necessariamente a experiência do acontecimento político? Essas questões se fazem necessárias, uma vez que tratam diretamente das transformações operadas no campo político e que nos saltam aos olhos de forma mais contundente. Suas respostas, porém, não passam nem por uma celebração dos avanços da técnica, nem pela nostalgia de ideais políticos incapazes de corresponder aos anseios e demandas coletivas da atualidade.

Na realidade, a crença generalizada nos meios de comunicação de massa representa uma transferência “mecânica” dos ideais iluministas, que agora lhes creditam uma etapa decisiva do processo de emancipação da razão, tornando viável a realização do ideal de

homem resultado de um saber válido vigoroso e verificável.⁸⁵ Como afirmamos no final do capítulo anterior, Kant teria sido um dos fundadores da ciência moderna que, através da antropologia pragmática e da metafísica dos costumes, seria fundamento de uma cultura técnica, legitimada pela consolidação dos meios de comunicação. Segundo Vattimo, as ciências humanas – cuja origem é também a antropologia pragmática, que oferece uma descrição “positiva, não filosófico-transcendental, do homem, isto é, não a partir do que ele é por natureza, mas do que fez de si, ou seja, a partir das instituições, das formas simbólicas e da cultura”⁸⁶ – mantêm um estreito vínculo com os meios de comunicação. Para ele o advento da sociedade de comunicação generalizada é, portanto, resultado do desdobramento dos pressupostos dessa mesma ciência empírica, que teve em Kant um de seus principais fundadores.

Se, na sua generalidade, é de facto verdade que as ciências, na sua forma moderna de ciências experimentais e “técnicas”, manipuladoras de dados naturais, *constituem* mais o seu objeto do que exploram um “real” já constituído e ordenado, isto é válido de maneira muito especial para as ciências humanas (...) da sociologia à antropologia e até à psicologia – que surgem, de fato, já na Modernidade – estão condicionadas, além do mais numa relação de recíproca determinação pela constituição da sociedade moderna como sociedade da comunicação.⁸⁷

Assim, a criação das ciências humanas, seria em seu conjunto o efeito e o instrumento que desenvolve e instaura uma sociedade de comunicação generalizada. De qualquer forma, o que nos interessa nesse surgimento da *sociedade da comunicação*, como resultado posterior do desenvolvimento das ciências humanas, é perceber em que medida em torno dela não teria sido depositada a crença iluminista na materialização histórica de uma sociedade transparente.⁸⁸ Seria a idéia de que a invenção dos meios de comunicação permitiria, enfim, a possibilidade real e concreta de realizar o espírito absoluto da razão. As tecnologias da comunicação trariam consigo a crença contemporânea de que poderiam, então, realizar o ideal normativo da ciência moderna de uma vida em sociedade plenamente organizada, sem opacidade. Seria, pois, a possibilidade de realizar o programa de

⁸⁵ Vattimo. *Op. cit.*: 26.

⁸⁶ Idem: 23.

⁸⁷ Idem: 21.

⁸⁸ Termo utilizado por Gianni Vattimo.

emancipação iluminista que acreditou que na esfera pública o homem poderia, mediante discussão não influenciada por dogmas ou preconceitos, alcançar uma sociedade livre. Uma crença que se reflete na opinião de muitos teóricos, por exemplo, sobre a internet como possibilidade real dessa emancipação, uma vez que não sofreria de coerção abusiva, muito menos de “ruído” dispersivo, mas, ao contrário, sua sólida eficiência tecnológica colocaria pelo menos potencialmente, todos ligados uns aos outros, sem contratempo, caracterizando, enfim, a possibilidade de alcance de uma máxima unidade planetária. Muito do positivismo encontrado nos ideais iluministas se transferiria, então, para a eficiência tecnológica. A exigência intrínseca de veracidade, que desde sempre acompanhou o paradigma científico, repousaria, nesse caso, sobre a idéia de *informação*, que se torna efetivamente centro de gravidade e o sentido próprio desse processo. A *informação* produzida por meio da tecnologia dos meios de comunicação seria entendida como possibilidade de unificar um todo coletivo. Na perspectiva da eficiência, os conflitos seriam minimizados, porque não haveria obstáculo, opacidade, margem de erro, muito menos imperfeição que resistisse à eficiência da comunicação produzida pelas novas tecnologias. Não haveria, portanto, conflito, porque não haveria falha na comunicação. Ela estaria, assim, livre de embates de ordem ideológica e psicológica, e amparada pela mais perfeita transparência científica. É o ápice da crença na idéia da comunicação ilimitada como sentimento de unidade coletiva que, no entanto, apenas reflete uma sistematização da vida em sociedade, vista, de fato, como uma questão de mera funcionalidade. A tecnologia dos meios de comunicação de massa representaria, portanto, a possibilidade concreta de se alcançarem níveis precisos de verdade. Os avanços tecnológicos materializariam a objetividade e a precisão desde sempre procuradas pela ciência moderna.

Temos aqui uma extensão e radicalização do que Peirce denominou “socialismo lógico”, uma expressão muito significativa para compreender o ideal normativo de fundo em todo este discurso: o ideal da perfeita transparência de conhecimento, uma espécie de transformação da sociedade num “sujeito” de tipo científico – como o cientista no laboratório, sem preconceitos, ou capaz de prescindir deles em vista de uma verificação objetiva dos fatos.⁸⁹

⁸⁹ Vattimo. *Op. cit.*: 28.

De fato, trata-se de um pedaço da história datado de uma tardia estrutura industrial, que só se torna inteligível a partir da relação de dependência entre as técnicas, que em sua origem dependem das ciências, e destas, que, na continuação, dependem daquelas. Uma relação que encontra sua síntese nas tecnologias informáticas, sob o signo da *informação*. Entretanto os movimentos de crítica a esse modelo tecno-informacional acabam esvaziados e sem força porque “operam na mesma seqüência”, pois em sua maioria são constituídos pelos ideais iluministas que também visam a uma emancipação da razão. Assim, na medida em que transferem para os meios de comunicação a possibilidade de encontrar alguma alternativa ao modelo vigente, acabam literalmente fagocitados pela própria lógica funcionalista que criticam; afinal, a lógica da tecnologia, que tem justamente por natureza o objetivo de sistematizar e operacionalizar a vida, tornando-a funcional e rentável, acaba por cumprir o papel que lhe convém com muito mais eficiência. A crítica que se pauta num projeto de emancipação da razão e que tenta se convencer acerca de uma salvação da existência acaba por operar na mesma sintonia que aquilo a que remete a crítica: o projeto científico. Esse não é apenas um projeto de construção de *saber* descolado da realidade, mas a própria atitude radical de instauração de um modelo de sociedade. Seria preciso sair desse itinerário.

Os ideias sociais da Modernidade se mostram unitariamente descritíveis por serem guiados pela utopia da *autotransparência* absoluta. Tornou-se claro, pelo menos a partir do Iluminismo, que submeter as realidades humanas – as instituições sociais, a cultura, a psicologia, a moral – a uma análise científica não é apenas um programa epistemológico que se propunha atingir interesses cognoscitivos, estendendo o método científico a novos âmbitos de estudo; mas é uma decisão revolucionária que só se compreende em relação a um ideal de transformação radical da sociedade.⁹⁰

A estrutura dessa concepção de sociedade organiza-se em torno do paradigma dominante observado por Herman Parret, como sendo o conglomerado “verificação/comunicação-informação/jogo-econômico”⁹¹ Em primeiro lugar, uma perspectiva denominada verifuncional porque os sujeitos de uma comunidade aparecem

⁹⁰ Idem: 26.

⁹¹ Termo utilizado por Herman Parret. *A Estética da Comunicação*: Além da pragmática. Tradução Roberta Pires de Oliveira. Campinas: Ed. Unicamp, 1987:18.

apenas como *veridictores*, isto é, *falantes-da-verdade*,⁹² esvaziados de suas próprias motivações e modos de ser, preocupados apenas em dar conta da relação de dependência entre os enunciados a fim de obedecer a um ideal de verdade que, na realidade, corresponde à dinâmica eficiente da tecnologia. Em segundo lugar um modelo de sociedade que ao ter uma *ambiência*⁹³ produzida pelos meios de comunicação, que de fato se tornam responsáveis pela construção de toda uma tessitura social costurada a partir da onipresença de seus aparatos tecnológicos, eleva ou reduz todo “sujeito social e comunitário a um comunicador, e em seguida a um informador, como se a intersubjetividade (ou co-subjetividade) fosse equivalente à comunicabilidade, e toda comunicação, a uma transferência de informação”.⁹⁴ A comunicação é elevada ao patamar de princípio último das relações intersubjetivas em que os indivíduos se tornam meros transmissores de informações. Por fim, o terceiro e último pilar desse paradigma dominante, chamado por Parret de *Homo oeconomicus*, seria o sujeito adormecido dentro dessa condição de comunicador-informador: imune, auto-suficiente e livre de toda configuração comunitária.

O *Homo oeconomicus* seria autodeterminado pela maximização de seus fins, um homem pré-programado pela perspectiva de vantagens futuras. O coletivo seria transparente, o contrato social ou a solidariedade humana nada seria além da coincidência espontânea de interesses individuais. Este modelo reconstrói o ser-em-comunidade como um sistema de interações e de transações submetidas às regras da racionalidade econômica e, conseqüentemente, reconstrói a comunidade como fonte e alvo dos jogos estratégicos finitos.⁹⁵

A comunicação adquire papel fundamental exatamente pelo fato de que o valor primordial consiste na circulação da informação, sustentada pelo *status* verifuncional oferecido pelos aparatos tecnológicos. Esse diagrama simples desenha, na realidade, um ideal de comunicabilidade que materializa o projeto científico de sociedade transparente. Segundo Parret, tal paradigma pode ser considerado a principal ontologia da comunidade humana, uma perspectiva que estaria fundando os padrões dominantes das ciências humanas em geral.

⁹² Idem: 16.

⁹³ Rubim, Albino. *Comunicação e política*. São Paulo: Hacker editores, 2000: 34.

⁹⁴ Parret. *Op. cit.*: 16.

⁹⁵ Idem: 17.

3. 3. Sociedade da comunicação

Será legítimo modelar o sujeito humano emancipado e, eventualmente a própria sociedade, pelo ideal do cientista no seu laboratório, cuja objetividade e desinteresse são dirigidos por um interesse tecnológico de fundo, que pensa a natureza como objeto, mas só quando a representa como um lugar de domínio possível – implicando, portanto, uma série de idéias, de expectativas, de motivações que actualmente estão largamente sujeitos à crítica?⁹⁶

A pergunta de Vattimo ajuda-nos a construir um campo de investigação que possa oferecer respostas mais consistentes a tal paradigma tecnológico. A idéia é extrair outro itinerário do próprio aspecto essencial em que está contido o ideal científico, que, segundo Vattimo, consiste na vontade de autotransparência completa da sociedade. Um ideal que se manifesta sob a forma de um saber reflexivo estruturado em torno da dualidade sujeito/objeto, que, segundo ele, realiza o caráter absoluto do espírito em Hegel, “puro fantasma ideológico, que na sua idealidade, mantinha com o real concreto uma relação de transcendência platônica, típica de essências metafísicas com todas as suas implicações (...) em grande sentido repressivas (na medida em que continuam a ser necessariamente transcendentis)”.⁹⁷ Trata-se da experiência do pensamento que, para sustentar sua natureza fundamentalmente controladora, precisou fomentar, necessariamente, um mundo instável, incontrolável, perturbador e ameaçador para, então, legitimar a instauração de parâmetros. Solo sobre o qual se ergueu não apenas o saber produzido pela ciência experimental, no período moderno, como também a própria a Teoria das Idéias, de Platão, na passagem da Grécia antiga ao período clássico. Falamos da construção da experiência do pensamento metafísico, que precisou demonstrar a miséria e o horror do estado de natureza, para, então, instaurar normas de ordem transcendentis, constituindo-se, pois, como única modalidade absoluta capaz de intervir e “consertar” a imperfeição humana. Daí a origem tanto do caráter repressor quanto do próprio ressentimento como marcas fundadoras não só da experiência do pensamento metafísico, como também, e fundamentalmente, da atividade política da qual, hoje, somos herdeiros. Assim como a maioria dos *saberes* que a

⁹⁶ Vattimo. *Op. cit.*: 34.

⁹⁷ Idem: 30.

Modernidade inaugura, ela também estaria constituída dessa desvalorização da existência terrena e sensual, origem de todo ressentimento metafísico. Como vimos, o conceito de política, na Modernidade, nasce atrelado à fundação do estado de direito, sendo o resultado dos debates em torno de uma justiça que viesse, então, instaurar leis comuns a todos os participantes de uma determinada comunidade – a idéia de justiça, portanto, sendo núcleo comum e centro de gravidade da política e do direito. Nesse sentido, vale lembrar que alguns autores daquele período, como Kant e Locke, por exemplo, ainda que admitam a importância da conservação do estado de natureza, pregam sua superação em prol de um estado civil e racional, uma espécie de solução para a instabilidade humana. Nessa perspectiva, constrói-se a idéia de um estado de natureza necessariamente ameaçador e incontrolável, na qual o medo se tornou a justificativa e a legitimação para os parâmetros e regras coletivas, instauradores do estado civil.

Podemos dizer, portanto, que boa parte da moralidade que funda a atividade política moderna apóia-se na idéia de repressão e ressentimento: somos, já de início e por natureza, problema e precisamos, por conseguinte, ser controlados e punidos. Fato é que o conceito de política elaborado pela Modernidade não conseguiu fugir ao estado de natureza do homem. Assim também, tanto a religião quanto a ciência moderna, ao nomearem uma razão abstrata como modo transcendente capaz de “retificar” tal estado, objetivam “evitar um mal possível”, acabando por fazer justamente do medo e da ameaça seus pontos de partida e chegada. Essa lógica reativa não só é a principal característica do modelo político de que somos tributários, como também, o motivo pelo qual ele se encontra em crise. Podemos nos indagar se essa herança política, reativa e punitiva, não estaria marchando na contra-mão das transformações do mundo contemporâneo. Como poderia haver crença nesse tipo de política numa atualidade em que se observa, cada vez mais e generalizadamente, a liberalização dos discursos e práticas em torno dos desejos e afetos coletivos? Parece-nos, de fato, o caso de pensarmos uma experiência política que não exclua definitivamente esse estado de natureza e que não precise fazer do medo e da ameaça seus pontos de partida. Por que não partirmos desse estado de natureza como sendo também sinônimo de esperança e beleza?

Poderíamos questionar se a experiência política vivenciada por meio da arte não seria também fruto dessa instabilidade e das incontrolláveis forças que regem o estado de natureza. No entanto, a arte em vez de suprimi-las, faz delas sua própria constituição. Pensar, portanto, um conceito de política através da arte não seria, de forma alguma, eliminar a dualidade metafísica de um mundo de aparência e essência, mas, sobretudo, pensá-las como partes constitutivas de uma só coisa. Isso porque não haveria cessar da comunicação entre esses dois mundos, estariam ambos numa mesma ambiência, elementos integrantes de uma mesma realidade. Nietzsche, por exemplo, pensou a política, através da arte e da cultura, como forma de se produzirem grandes seres humanos. Para ele, a política seria um meio para se chegar à cultura e se promover a auto-superação do próprio homem. Sua concepção se diferenciaria radicalmente do conceito hegemônico de política pensado na perspectiva científica, sendo resultado do acolhimento da dor, do sofrimento, do medo e da angústia, aspectos constitutivos do estado de natureza que a ciência tentou excluir. A arte não imputaria ao homem nenhum tipo de redenção, pois na perspectiva nietzscheana esse estado natural “beligerante” também o constituiria, não precisando redimi-lo de tal, mas sim pensar como fazê-lo chegar ao mundo da aparência, mundo da beleza, extremamente necessário à sobrevivência. Nesse caso a idéia de aparência diz respeito ao mundo da representação, do estado civil, da identidade. Para o filósofo, assim como para Platão, também deveria haver uma concepção clássica de Estado em que a ênfase repousaria na base ética da vida política, na qual o indivíduo fosse valorizado à medida que desempenhasse uma função social. A diferença está no fato de que para Platão o Estado é a representação máxima do conhecimento e, para Nietzsche, da arte. O Estado, nesse sentido, poderia ser visto como força apolínea necessária ao acolhimento da instabilidade da natureza.

A questão da aparência torna-se central, pois representa a grande descoberta dos povos gregos como sendo a única forma de sobrevivência diante do horror da existência. Ela representaria, nesse caso, a beleza, o sorriso da natureza, seria a expressão das forças apolíneas, únicas capazes de suportar a ameaça de destruição das forças da natureza. Para escapar ao saber popular de Sileno, os gregos a teriam inventado como fenômeno e representação capaz de mascarar, disfarçar e encobrir a verdade essencial do mundo, impedindo, assim, que ele eclodisse. Se havia, porém, uma aparência, teria de haver uma

essência, e essa teria sido a grande ameaça inventada pelo povo grego – a chegada de Dionísio, deus estrangeiro, que teria instaurado o horror na Grécia, o espanto generalizado junto às forças olímpicas. Como podemos observar em *As Bacantes*, de Eurípedes,⁹⁸ Dionísio se teria instalado nas cercanias de Tebas, justificando sua vinda por um motivo forte: vingar a morte de sua mãe, Semele, filha do antigo rei Cadmo. Ela teria caído em desgraça por ter tido um encontro carnal com o sedutor Zeus, não sendo mais, desde então, reconhecida por suas irmãs e seu pai. Dionísio teria vindo, portanto, para restabelecer a legitimidade de sua divindade. Sua chegada teria causado muito espanto, pois representava a desmesura, a contradição e a volúpia das forças da natureza, sendo considerado aniquilador da vida e por isso não reconhecido pelas autoridades locais. O desprezo, entretanto, não impediu que as mulheres de Tebas o acolhessem e, aos bandos, o seguissem até o alto do Monte Citéron, onde a ele se entregavam, enlouquecidas. As bacantes formavam seu corpo de seguidoras, o grupo das adoradoras de Baco, que acompanhavam o deus do vinho por onde ele passasse, atraindo outras mulheres para a procissão e as retirando da vida lasciva. Eram mulheres que, parecendo estar possuídas, dopadas e em transe permanente, descarregavam toda a sua energia e não reconheciam limites quando tomadas por um furor qualquer. As cercanias de Tebas eram para elas uma espécie de refúgio. Nas montanhas, sem olhares de censura ou reprovação, entregavam-se sem limites às práticas litúrgicas. O novo culto à religião dionisíaca punha em questão os valores mais radicais da Grécia daquele período. A experiência dionisíaca, em vez de individuação, assinalava a ruptura desse princípio; representava a reconciliação do homem com a natureza e com os outros homens. Um sentimento místico de unidade que tratava não da autoconsciência, mas da desintegração de um eu superficial, uma sensação tão forte, que produziria o esquecimento total de si. Dionísio representa, segundo Nietzsche, uma unidade possível. Assim, as forças dionisíacas configuram a paixão erótica, o *pathos*, que não pertence a um homem, mas está presente em todos os homens. Trata-se de uma força espiritual, uma força bruta que vem da natureza, do homem em seu estado animal, em seu estado mais bruto, rudimentar, de simbiose com a natureza. Em vez de delimitação, calma e serenidade, Dionísio traria êxtase, extravagância, enfeitiçamento e frenesi sexual, sentimentos que, entretanto, viriam juntos com crueldade, força grotesca e brutal. Daí

⁹⁸ EURÍPEDES. *Ifigênia em Áulis; As fenícias; As bacantes*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

Dionísio ter sido uma grande ameaça, pois também representava a negação do indivíduo, da consciência, do Estado e da civilização.

Diante desse fato, a ciência e a religião, em nome de uma razão autônoma, na tentativa de lidar com essa força acabaram por separá-la totalmente do homem. Esse o gesto de fundação da verdade metafísica, que colocou as representações dionisíacas como da ordem da suspeita, do vergonhoso, do ameaçador. Nesse sentido, separou o homem de sua mais poderosa força: a natureza. O que Nietzsche propõe é recuperar ou, melhor, acolher, fazer essas forças chegarem às forças apolíneas nas representações da consciência – mas não as censurando ou interditando; antes dando-lhes fluxo. É nesse ponto que o filósofo exalta a experiência da arte. Segundo ele, os gregos a teriam criado como antídoto para as forças da natureza destruidora e brutal que Dionísio teria evocado, algo que não as tentasse destruir, mas que apenas eliminasse seu caráter de puro veneno, que, de fato, aniquilaria a vida. Daí a importância das forças apolíneas: por seu intermédio foi possível viver a experiência da embriaguez sem perder a lucidez. Foi Apolo, deus do sonho e da beleza, quem teria salvo o mundo helênico atraindo as forças dionisíacas para o mundo da bela aparência: transformando as forças dionisíacas – irracionais, bárbaras e destruidoras – em arte, integrando-as à civilização grega. Por isso a celebração da ilusão da aparência, por meio da qual o povo grego consegue salvar-se do peso da irracionalidade, bem como das forças aniquiladoras da natureza trazidas por Dionísio. Essa seria, portanto, a experiência de verdade vivenciada pela arte, a *metafísica do artista*.⁹⁹ Essa experiência busca um equilíbrio a partir da vivência *simultânea* das duas instâncias: ilusão e verdade, essência e aparência, vida e morte, alegria e sofrimento, dor e prazer. Essa experiência de *simultaneidade*, fundamentalmente estética, representa o acolhimento da afetividade como elemento da produção de verdade. Segundo Gianni Vattimo, essa experiência estética da verdade seria, portanto, um dos marcos fundamentais da passagem à nossa condição pós-moderna.

Se, como afirma Vattimo, a experiência da verdade é atualmente de ordem estética e se a experiência política desde sempre esteve ligada à questão da verdade, poderíamos falar em uma experiência política também de ordem estética? Mas o que quer dizer uma

⁹⁹ Machado, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2ª edição, 2002: 29.

experiência política de ordem estética? Significaria pensá-la através da ordem dos afetos, já que a afetividade é a base da experiência estética? Acreditamos que é exatamente essa a experiência vivenciada a partir dos meios de comunicação, sobretudo a partir da televisão, que segundo o professor Muniz Sodré, tem na emotividade, na sedução e passionalidade os pilares constitutivos de sua natureza.¹⁰⁰ Poderíamos, assim, dizer que a experiência política da ordem dos afetos seria, muito especialmente, uma reflexão própria do campo da comunicação. Isso porque, se esse campo do saber se dispõe a pensar os meios de comunicação e sua inserção política na sociedade, não poderia ignorar a questão da afetividade, que se torna relevante na medida em que se constitui como núcleo de tais aparatos tecnológicos. É importante dizer que, segundo Vattimo, o advento da *sociedade da comunicação* seria um dos motivos pelos quais se consolida o fim do modelo metafísico de verdade. Nesse sentido, pensar a experiência política vivenciada a partir dos meios de comunicação, significaria concebê-la como de ordem afetiva e, portanto, para além do modelo metafísico de verdade. Essas, pois, seriam as bases e as próprias condições pelas quais se justificam esse enfoque de nosso estudo.

Segundo o autor, a crise da experiência do pensamento metafísico não ocorre por motivos alheios, mas a partir da própria dinâmica de nossa sociedade, fundada efetivamente na busca do alcance de uma *sociedade transparente*. A hegemonia dos meios de comunicação de massa vem precisamente demonstrar essa ambigüidade: somos, ao mesmo tempo, tanto testemunhas do ápice dessa tentativa de consolidar o projeto de transparência da razão quanto protagonistas de seu “transbordamento”, isto é, vivenciariamos a erosão do princípio de realidade que, durante séculos, teria estruturado o paradigma científico. Vattimo questiona essa crença hegemônica nos *mass media* como viabilização de uma sociedade autoconsciente, não condicionada por ideologias ou interesses particulares, mas suficientemente instrumentalizada por aparatos capazes de submetê-la à verificação crítica, responsável por uma imagem rigorosa que desde sempre caracterizou “o corpo” das ciências modernas. Para ele, a consolidação dos meios de comunicação acaba por funcionar no sentido oposto. O vigoroso desenvolvimento das ciências humanas e a intensificação de uma “comunicação ilimitada” produziram uma sociedade efetivamente caótica, confusa e complexa. Se antes se desconfiava de que o problema fosse a falta de comunicação agora,

¹⁰⁰ Curso Mídia, afeto e política, ministrado pelo Prof. Dr. Muniz Sodré na Escola de Comunicação em março

vivemos um período histórico em que, mais do que em qualquer outro, se produz tantas possibilidades comunicativas, e nunca o limite entre realidade e ficção esteve tão confuso.¹⁰¹ Em vez de se solidificar o projeto de autotransparência da ciência moderna, a implementação dos meios de comunicação abaria mesmo propiciando a erosão do princípio de realidade sobre o qual se estruturou historicamente o paradigma científico. A essa erosão damos o nome de “transbordamento”. Essa é a perspectiva com a qual trabalha Gianni Vattimo quando propõe a expressão, curiosa por natureza, *sociedade transparente*, que trata, sobretudo, de uma sociedade incerta e caótica.

Como já se observou a expressão “sociedade transparente” é aqui introduzida de uma forma interrogativa. O que pretendo defender é o seguinte: a) no nascimento de uma sociedade pós-moderna, os *mass media* exercem um papel determinante; b) eles caracterizaram esta sociedade não como uma sociedade mais “transparente”, mais consciente de si, mais “iluminada”, mas como uma sociedade mais complexa, ou mesmo caótica; e, por fim, c) é precisamente neste “caos” relativo que residem as nossas esperanças de emancipação.¹⁰²

Em vez de uma emancipação da razão, o advento da sociedade da comunicação seria o acontecimento específico através do qual obteríamos, então, nossa especificidade com relação à vivência do radical questionamento, realizado nos séculos XIX e 20 por Heidegger e Nietzsche, que caracterizaria nossa atualidade também como herdeira do fim da experiência do pensamento metafísico. Segundo Vattimo é a chegada da *sociedade da comunicação* que instala consigo a crise do pensamento que acreditou firmemente na idéia de história contada como progresso do gênero humano. História que deveria, necessariamente, ter um centro, do qual se irradiaria todo o progresso da humanidade, e que, por isso, teria tido como grande preocupação, desde os iluministas, passando por Hegel, Marx, positivistas e historicistas, a construção de um certo tipo de civilização fundada no ideal do homem moderno, branco e europeu.¹⁰³ Concepção que funda a história como processo de emancipação progressiva da razão, que, baseada num melhoramento no

de 2003.

¹⁰¹ Ford, Aníbal. Palestra realizada no X Congresso Latinoamericano de Estudantes de Comunicação Social. Montevideu, Uruguai.

¹⁰² Vattimo. *Op. cit.*:12.

¹⁰³ Idem: 11.

plano da educação, poderia alcançar o objetivo último do pensamento, a chamada *autonomia da razão*. Projeto de civilização expandido por quase todo planeta que, segundo Vattimo, se dilui com a implementação da *sociedade da comunicação*, sendo esse o marco de passagem ao chamado período pós-moderno. Nesse sentido, o fim da Modernidade estaria necessariamente vinculado à extinção de uma perspectiva teleológica na qual a história é contada a partir de um centro único e concebida como tendo uma essência, um propósito, um objetivo definido *a priori*, a ser seguido como ideal por todos os povos.

Em primeiro lugar, a impossibilidade de pensar a história como um curso unitário, impossibilidade que, segundo a tese aqui defendida, dá lugar ao fim da Modernidade, não surge apenas do colonialismo e do imperialismo europeu; é também, e talvez mais, o resultado do aparecimento dos meios de comunicação de massa. Estes meios – jornais, rádio, televisão, em geral tudo aquilo a que hoje se chama telemática – foram determinantes para o processo de dissolução dos pontos de vista centrais, daqueles que um filósofo francês, Jean François Lyotard, denomina as grandes narrativas.¹⁰⁴

Segundo o autor, a consolidação dos meios de comunicação de massa proporcionaria, ao contrário de uma sociedade mais consciente de si ou transparente, um mundo de incerteza, um clima de instabilidade que, em vez de constituir integração, produziria uma fragmentação planetária. O filósofo, entretanto, deposita sua crença justamente nesse ambiente caótico e confuso, produzido pelos meios de comunicação, como sendo a própria possibilidade de emancipação do princípio de realidade que então fundara o pensamento ocidental. Aposta, sobretudo, no princípio de emancipação produzido pelos próprios e constantes deslocamentos a que estaríamos sujeitos nesta Pós-Modernidade oscilante, confusa e plural. Para ele o advento da informática e da televisão, resultados dos investimentos da ciência moderna na busca de expandir os limites da razão, em vez de chegar a uma sociedade autotransparente, produziria, de outra maneira, justamente as condições de sua erosão. O que seria, então, essa erosão de princípio de realidade? Inicialmente Vattimo chama esse processo de *desenraizamento* que, antes de qualquer coisa, seria um estado de oscilação e deslocamento a que estaríamos sujeitos hoje permanentemente em função da perda de convicções antes tidas como certas. Segundo ele o

caos produzido pela invenção de uma sociedade de comunicação generalizada nos teria lançado num mar de incertezas em que nas muitas das situações em que vivemos já não encontramos respostas satisfatórias para as defini-las. O mundo passa a nos ser oferecido numa sucessão de situações que nossos conceitos já não são suficientes para explicar. Seria um momento da história em que estaríamos colocando em suspensão o caráter óbvio do mundo e nos perguntando novamente acerca das convicções mais elementares e tidas como certas durante séculos. Essa crise de referências mergulha nossa atualidade num profundo *niilismo*. Mas o que seria esse *niilismo*? Uma definição precisa desse fenômeno pode ser encontrada no livro de Jonh Gunnel, *Political Philosophy and time*.

Quando modos de pensar e agir imbuídos de determinada orientação ou combinação de símbolos se deparam abruptamente com “anomalias” ou problemas na experiência que não podem ser abrangidos pelos símbolos e formas de compreensão existentes, podem requerer uma reavaliação dos “paradigmas” ou suposições prevalecentes sobre a realidade que comanda as atividades. O ato social modifica-se quando as imagens que o orientam e justificam já não satisfazem as exigências da vida, e quando tais exigências geram novos compromissos, ou quando a visão dos indivíduos criativos enfrenta suposições eficazes e introduz novos símbolos e formas que subvertem as imagens.¹⁰⁵

O niilismo, portanto, diz respeito a um contexto histórico em que há uma espécie de disjunção entre nossa experiência do mundo e o aparato conceitual que dele dispomos para representar e interpretar nossa atualidade. Trata-se, sobretudo, de um período da história em que nos encontramos em meio à crise generalizada de valores. Para Nietzsche o niilismo representa a doença moral do homem moderno, em que os mais elevados valores da humanidade se desvalorizam e nós migramos de uma experiência extrema para outra: da crença em valores morais absolutos para a crença em *nada*. Para o autor, embora, as causas do niilismo sejam profundas e múltiplas, ele pode ser compreendido como sina do destino, estágio patológico e necessário de transição, em que os valores universais erguidos em torno da moral cristã subitamente parecem ficar destituídos de sentido. Segundo ele, um estágio que a humanidade deve experimentar, para se perguntar sobre o valor dos “valores”.

¹⁰⁴ Idem: 13.

¹⁰⁵ Gunnel, John *Apud* Ansell–Pearson. *Op. cit.*: 48.

Etapa da história vista como consequência final, resultado lógico dos ideais que teriam, até agora, fundado a humanidade.

Poderíamos dizer, portanto, que esse fenômeno caracteriza, também, as principais referências do campo da política. É o caso do cansaço, da aflição, da apatia encontrados em recentes acontecimentos de nosso tempo, como o colapso do comunismo na Europa Oriental, seu impacto sobre os socialistas e marxistas e o esvaziamento dos sindicatos e associações comunitárias. Podemos dizer, nesse sentido, que as marcas do niilismo incidem ainda com mais intensidade sobre as estruturas sociais, como a Igreja, os partidos políticos e o Estado, que são constituídas a partir de um fundamento teleológico, no qual o processo histórico é visto tendo, como causa final, *a autonomia da razão*. Viveríamos, então, um período marcado por uma longa dissipação da força política, da agonia do “em vão”, da insegurança e da falta da capacidade de readquirir a calma quando nos referimos às questões de ordem coletiva. Para Vattimo, a experiência do *desenraizamento*, resultante desse período marcado pelo niilismo, em vez de esvaziada de sentido, produz uma experiência estética da verdade, extremamente potente, que o autor denomina *arte da oscilação*: aquela que acolhe a angústia, a morte e a dor como partes integrantes da vida. Experiência que, em vez de separar o homem de seu estado de natureza, faz dele parcela do próprio elemento constitutivo, materializando a experiência da simultaneidade entre essência e aparência, de que falávamos no início do capítulo.

Para exemplificar essa experiência estética de verdade produzida na sociedade dos *mass media*, Vattimo cita os exemplos do choque caracterizado por Walter Benjamin no cinema e do *Stoss*, da obra de arte como “prática de verdade”, de Heidegger. No primeiro caso, a experiência do choque no cinema é comparada à vida citadina da Pós-Modernidade. Assim como a dinâmica urbana, a experiência perceptiva do cinema nos mergulha numa sucessão de imagens, na qual uma é logo substituída por outra, instando nosso olhar à adaptação sucessiva. Essa experiência perceptiva do cinema funciona como uma espécie de projétil de imagens que se lança contra todas as nossas seguranças, expectativas de sentido e hábitos de percepção. Walter Benjamin compara essa experiência perceptiva cinematográfica ao cotidiano da vida nas cidades. Segundo ele, as percepções do espectador no filme são como as de um indivíduo que se movimenta no meio do tráfego de uma

metrópole. Como afirma Vattimo, seria mais do que uma mobilidade e hipersensibilidade dos nervos e da inteligência, característicos da percepção do homem metropolitano, significando uma verdade estética menos como obra tranquilizadora, estável e bela, do que como *experiência* pensada em termos de variações mínimas e contínuas.¹⁰⁶ O cinema e sua acelerada reprodução de imagens seria a forma de arte correspondente ao perigo, cada vez maior, presente nessa rotina urbana, na qual a ameaça de morte amedronta não apenas pela possibilidade de atropelamento, mas por ser entendida como possibilidade inerente à existência. Segundo Vattimo, essa experiência de choque também estaria presente no *Stoss*, de Heidegger. Nesse caso, a angústia é tomada como experiência presencial da existência da morte, sendo ela a base da obra de arte. A angústia que o *ser-aí* (homem) vive, quando é lançado nu no mundo, é o estado emotivo essencial da experimentação artística.¹⁰⁷ Seu significado diz respeito à ânsia e ao medo de viver. Para Vattimo essa experiência da angústia é também uma experiência de *desenraizamento* porque faz com que a alma seja confrontada com os mais elevados sentimentos de criação pela simples existência da gratuidade total do mundo. Preocupada pela admiração, em si insignificante (em sentido rigoroso, a nada remete, ou remete para o nada), de que o mundo existe,¹⁰⁸ a angústia é o estado emotivo essencial da arte, residindo sua natureza precisamente na suspensão do caráter óbvio da existência.

Poderíamos dizer que essa experiência estética também se encontra no sublime kantiano? Segundo Herman Parret, diferente do sentimento do belo, excitado pela visão de uma várzea coberta de flores, de vales por onde serpeiam riachos e pastam rebanhos, o sublime nasceria quando a alma fosse confrontada com situações caóticas, com as desordens e as devastações mais violentas da natureza, desde que percebidas com magnitude e beleza. As definições do belo e do sublime corresponderiam à *harmonia* ou ao *antagonismo* de duas faculdades: o entendimento e a imaginação. Enquanto o belo provém da harmonia entre essas duas faculdades, o sublime resulta de seu conflito. A idéia de sublime ganharia, portanto, uma conotação bastante próxima da idéia de limiares, fronteiras, limites, um *estilo elevado* que nos transporta, nos arrebatava, nos arrasta para as alturas. O sentimento do sublime seria constituído necessariamente de pavor e prazer. Isso

¹⁰⁶ Vattimo. *Op. cit.*: 69.

¹⁰⁷ Idem: 60.

¹⁰⁸ Idem: 61.

porque ele nasceria do esforço da imaginação em alcançar a medida da grandiosidade, a unidade ou a totalidade das diversas intuições. A necessidade dessa apreensão lança a imaginação no abismo, e o livre jogo das faculdades é transtornado. Uma imaginação que “fica sem fala”, “subjugada”. No entanto, esse fracasso, desabamento da faculdade de imaginar a totalidade ilimitada, não seria disfórico. Segundo o autor seria bem aí nesse dilaceramento que nasceria o prazer e a felicidade. Uma euforia da imaginação criada por um paradoxo. A imaginação hiperativa, necessariamente em ruínas, não conseguiria apreender o infinito. É ao mesmo tempo a faculdade que faz sentir a infinitude da alma, o poder de uma liberdade que é impossível de ser representada.¹⁰⁹ O prazer e o pavor da impossibilidade de imaginar o infinito, o ilimitado e a totalidade seriam experienciados como a infinitude da alma. Sentir que a imaginação foi necessariamente ultrapassada seria sentir a alma em sua liberdade ilimitada. O sublime seria, portanto, o sentimento do heterogêneo, das grades e dos padrões, das rupturas e quebras dos limiares. A moldura que se abre para o assombro do vazio e desencaminha a imaginação.

O sublime é o sentimento dos limiares. No entanto, o desabar da imaginação é o desabar da temporalidade da imaginação: o sentimento do sublime violenta o tempo; isso, como diz Kant, é “imaginar compreender num instante” aquilo que é apreendido como sucessivo. Em consequência, o sublime é o que seduz. Seduzir (...) é colocar o tempo em movimento com a imaginação. Sublime instaura um percurso de abismos e fraturas, um campo de limiares ou de enquadramentos abrindo-se sobre o pasmo do ilimitado ou do nada – um paradoxo onde nada é belo, perfeito nem harmonioso e onde o temor engendra o mais intenso dos prazeres.¹¹⁰

Parret fala de um sentimento marcado pela perda de consciência e o pelo estremecimento diante do enquadramento do vazio, estesias que combinam ansiedade e alegria.¹¹¹ O que nos interessa aqui, de qualquer forma, é mostrar que o *Shock* de Benjamin, o *Stoss* de Heidegger e o sublime kantiano caracterizam uma experiência estética da verdade que faz da instabilidade ou, como diz Vattimo, do estado de *despaísamento* seu estado constitutivo e não provisório.

¹⁰⁹ Parret, *Op. cit.* 143.

¹¹⁰ Idem.: 156.

¹¹¹ Segundo Vattimo, entretanto, o livre exercício das faculdades de Kant faria parte das doutrinas que, desde Aristóteles até Hegel, pensaram a experiência estética como da ordem de segurança e estabilidade.

(...) os dois conceitos, o de Heidegger e o de Benjamin, têm pelo menos um traço em comum: a insistência no desenraizamento. Num e noutro caso, a experiência estética surge como uma experiência de estranhamento, que exige um trabalho de recomposição e readaptação. Este trabalho não visa, no entanto, alcançar uma condição final de recomposição; a experiência estética tem como objetivo, pelo contrário, manter vivo o desenraizamento.¹¹²

O elemento novo que Benjamin e Heidegger introduzem nas concepções de experiência estética é a noção de oscilação. Um deslocamento permanente entre fundação e ruptura, cujo resultado é necessariamente a experiência estática. Nesse sentido, nunca seria apenas tranquilizadora, fruto de meras sensações de prazer, segurança e conforto, e, portanto, não seria também entendida a partir da idéia de belo, mas sim, resultado do estranhamento, da inquietação e da angústia. Para Vattimo, esse desenraizamento é resultado do desamparo, do estranhamento, de situações que não conhecemos e que nos causam temor e conflito, enfim, um experiência estética, produtora de verdade na medida em que funciona como acontecimento criador de mundos. A idéia da oscilação, entre fundação e ruptura, consiste numa simultaneidade entre o espanto do novo e a invalidez daquilo que há anos se encontra consolidado como valor fundamental. Na realidade, trata-se de uma verdade de ordem estética que não objetiva promover a arte como sinônimo de estabilidade ou como conciliação final de determinada experiência, materializando-a em forma de obra. A verdade de ordem estética, portanto, não demanda manutenção permanente, mas, sobretudo, viveria em uma configuração de precariedade. Em vez de profundidade, perenidade e autenticidade, aspectos que caracterizam tradicionalmente a experiência de verdade proveniente da arte, o que dela percebemos, na sociedade de comunicação generalizada, são elementos ligados à superficialidade e à precariedade. Segundo Vattimo, diferente de uma sociedade vulnerável, sem capacidade crítica e dominada pelas classes hegemônicas, essa superficialidade ou essa precariedade diz respeito ao enfraquecimento da própria noção de realidade. Para o autor uma sociedade com princípios de realidade fluídos e móveis significa também a possibilidade do questionamento e da relativização de seus próprios valores hegemônicos. As decisões

¹¹² Vattimo, *Op. cit.*: 62.

passariam a ser tomadas menos a partir de um vetor central e único, e mais a partir das próprias experiências individuais, sendo, então, resultado de uma rede de razões muito mais complexas.

Trata-se, portanto, da erosão do princípio de realidade proveniente, mais do que de qualquer outra coisa, do avanço tecnológico produzido pelo paradigma científico, do qual os meios de comunicação seriam o grande ícone. A ciência teria chegado a um patamar de complexidade e variações sistêmicas tão alto, que seriam suas próprias premissas a condição necessária da erosão de seu princípio de realidade. Falamos, portanto, do avanço da ciência que, por meio da tecnologia dos meios de comunicação, promoveria a perda do caráter instrumental da técnica, caracterizando-a como modo complexo de coleta e transmissão de informações. Sob o signo da *informação* a técnica perde seu caráter mecânico e instrumental e, por meio da tecnologia, passa a se expressar a partir de uma multiplicidade de imagens que corresponde, sobretudo, ao que Heidegger chama de “época das imagens de mundo”.

Quando Heidegger fala (...) de “época das imagens do mundo” para definir a modernidade não usa uma expressão metafórica, nem descreve apenas um aspecto entre outros do moderno complexo de ciência e técnica, como fundamento da mentalidade moderna; mas define precisamente modernidade como a época em que o mundo se reduz – ou melhor se constitui – a imagens construídas e verificadas pelas ciências, que se desdobram quer na manipulação da experiência, quer na aplicação dos resultados à técnica e na tecnologia da informação.¹¹³

Essa multiplicação das imagens de mundo, em vez de funcionar apenas como expressão de uma cultura técnica e sistêmica, capaz de materializar o projeto de *autonomia da razão*, atinge níveis tão elevados de abstração, que acaba por detonar o princípio de realidade constitutivo da própria ciência, produzindo um contexto em que começa a haver a superação do real pelas realizações, e da realização pela realidade.¹¹⁴ É nesse sentido que nossa atualidade, a *sociedade da comunicação*, torna-se herdeira do *fim* da experiência do

¹¹³ Idem.: 25.

¹¹⁴ Carneiro, Leão. *Op. cit.*: 123.

pensamento metafísico que, segundo Emanuel Carneiro Leão, “diz”, em primeiro lugar, término.

A Metafísica terminou quando, na ciência, atingiram pleno desenvolvimento as possibilidades de substituição do real pelo objeto, da realização pela objetividade. A Metafísica findou quando, na técnica impuseram um sistema de controle: os dispositivos da organização. A Metafísica findou quando na colonização do planeta, se aboliram todas as oposições de padrão e todas as divergências de suposição. A Metafísica findou quando se esgotaram as forças de sustentação empíricas, sistemáticas, operativas, transcendentais de um império planetário. A Metafísica findou quando, na equação da funcionalidade, se igualaram os princípios de avaliação e os parâmetros de julgamento, com a redução das diferenças de tudo e de todos.¹¹⁵

Se considerarmos a técnica “o *desejo prático*, constitutivo do homem, de dominar o ser bruto que é a natureza”,¹¹⁶ podemos dizer que a consolidação da cultura das técnicas informacionais representa tanto o ápice desse desejo como também o momento de seu maior afastamento da própria natureza; afinal, a complexidade das variações sistêmicas as isolaria em si mesmas, sem manter contato com a realidade. Mas devemos dizer que, por outro lado, a chegada da ciência no limiar do empenho de produzir uma razão abstrata, diz também sobre um retorno à natureza. Como já apontado, o desenvolvimento dessa técnica, por meio da crença em torno da *informação*, atinge um patamar tão radical de complexidade, que permitiria, enfim, o questionamento de seu próprio princípio de realidade. Por intermédio da tecnologia, o ideal normativo da ciência moderna coloca-se, cada vez mais, descolado da própria experiência humana, o que nos oferece, então, a real possibilidade de questionar suas premissas enraizadas e tidas, historicamente, como verdades absolutas em nossa sociedade. É o caso da ênfase em torno da *informação*, cuja complexidade de depoimentos, hoje, acolhe as mais diversas possibilidades de experiências de verdade acerca do que é propriamente humano. Não se trata, entretanto, de uma simples superação do modelo metafísico em função da evolução da técnica, mas, sobretudo, do modo pelo qual, atualmente, ela é acolhida pela sociedade. Como se sabe, o saber científico

¹¹⁵ Idem.: 124.

entronizou-se na cultura ocidental a partir de uma moralidade extremamente rígida e conservadora, e que esteve, desde sempre, vinculada ao uso e significado instrumental da técnica. A hipótese que levantamos aqui, entretanto, é de que, por meio da tecnologia, essa rigidez se dilui, torna-se líquida, móvel e fluída, representando o acolhimento do estado de natureza, até então solenemente ignorado pelas teorias provenientes das ciências empíricas modernas. Segundo Vattimo, esse processo constituiu a experiência de verdade contemporânea, oscilante e desenraizada, que faz da instabilidade seu elemento constitutivo e não provisório.

Trata-se de uma experiência de verdade que, em última instância, se diferencia radicalmente da verdade metafísica, porque incorpora a afetividade como pedra de toque do pensamento. O que significa uma sociedade *heraclitiana*, em que a convivência simultânea de dor e alegria, angústia e prazer faz do movimento a única estabilidade possível. O movimento como elemento absoluto em que repousa a permanência. Nesse caso, poderíamos dizer que o *ritmo* seria o solo do qual advém toda forma de vida, pois incorpora tanto o equilíbrio quanto o desequilíbrio, o estático e o móvel, o rápido e o lento, o cheio e o vazio, o barulho e o silêncio. A idéia de *ritmo* pode ser, aqui, então, tomada como começo e fim da experiência estética de verdade, fundamento que incorpora a oscilação entre vida e morte, dor e prazer, alegria e sofrimento, certeza e incerteza. Esse é, portanto, o sentido de *simultaneidade* responsável por uma possível experiência política de força que existiria para além do itinerário tecnológico. Mais do que isso, uma experiência política de ordem estética, cuja força e vitalidade não se encontram num mundo transcendente, mas diante do dia-a-dia de nossos olhos. Uma experiência de verdade sustentada pelo estado de desenraizamento, do *shock-stoss*, do qual fala Vattimo em referência a Benjamin e Heidegger. A hipótese que levantamos aqui é de que essa definição oferecida pelo filósofo acerca da verdade pós-moderna acaba também por nos fornecer um caminho para se pensar a atividade política por intermédio dos meios de comunicação. Isso porque eles têm justamente na afetividade seu fundamento.

Se é verdade que os meios de comunicação, principalmente a televisão, são vitrinas da ciência, não é menos certo afirmar ser verdade que sua natureza repousa, sobretudo, na

¹¹⁶ D'amaral, Marcio Tavares, Leão, Emmanuel Carneiro, Sodré, Muniz e Antônio Doria Francisco. A

afetividade. O retorno do estado de natureza constitui, portanto, uma experiência estética própria da sociedade dos *mass media*. Essa experiência estética de verdade consiste fundamentalmente no acolhimento do afeto e das paixões como agentes do acontecimento coletivo, fazendo da afetividade sua força essencial. Esses deslocamentos, segundo Vattimo, produzem a erosão do princípio científico de realidade e, portanto, outras experiências de verdade. Segundo ele, a multiplicação das imagens de mundo, responsável, então, por criar esse ambiente instável, oscilante, móvel, em que se produziria a permanente presença da perda do sentido de realidade, seria o momento em que a idéia de *informação* transforma-se em *fabulação*. Assim, o imaginário proveniente do fim da experiência do pensamento metafísico acolheria o estado de natureza apontando para outra experiência de verdade, chamada por Vattimo de *fábula*.

Na sociedade dos media, em vez de um ideal emancipativo modelado na autoconsciência completamente definida, no perfeito conhecimento de quem sabe como estão as coisas (quer seja o Espírito Absoluto de Hegel, quer seja o homem já não escravo da ideologia, como pensa Marx), está a surgir um ideal de emancipação que, na sua base reflete oscilação, pluralidade e finalmente, a erosão do próprio princípio de realidade. Em vez de se dirigir para a autotransparência, a sociedade das ciências humanas e da comunicação generalizada dirigiu-se em direção ao que, pelo menos na generalidade, se pode denominar “fabulação do mundo”.¹¹⁷

Acreditamos que qualquer tentativa de se fazer uma reflexão sobre a experiência política em nossa atualidade deva passar, necessariamente, pela análise dos meios de comunicação, em especial pelo lugar ocupado pela televisão nesse novo cenário político. Entretanto, para se pensar essa experiência política, sobretudo aquela vivenciada a partir da televisão, é preciso se livrar do conceito hegemônico de política no qual, como viemos mostrando até aqui se encontra fundada historicamente uma racionalidade científica. Como podemos observar, o advento da sociedade da comunicação é o próprio cenário que torna inviável o estudo acerca dos traços da experiência política a partir de seu conceito hegemônico que desde sempre procurou a essência da verdade. Isso porque os próprios meios de comunicação configuram umas das causas fundamentais do fim da experiência de

máquina e seu avesso. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1987: 34.

¹¹⁷ Vattimo. *Op. cit.*: 15.

verdade centrada numa unidade essencial e a-histórica. De outra maneira, eles acabaram por construir uma experiência de verdade de ordem estética que também caracteriza a experiência política contemporânea, principalmente aquela vivenciada por meio da televisão. Com o fim da experiência do pensamento metafísico a linguagem torna-se, então, o fundamento da política. Nesse sentido, podemos dizer que essa experiência política a partir da televisão é não só da ordem dos afetos como propriamente daquela da fábula. Esse será o tema de nosso próximo capítulo, que trata especificamente de nosso objeto de estudo: a campanha, em rede nacional de televisão, do candidato, agora presidente, Luís Inácio Lula da Silva. Um exemplo da experiência política como “fabulação do mundo”.

4. A campanha eleitoral de Lula na televisão

No final do capítulo anterior, mencionamos a idéia de política como “fabulação de mundo”. Tal experiência nos é oferecida a partir do que Vattimo chama de crise de função da realidade – que vivenciaríamos principalmente por meio da consolidação das tecnologias da comunicação. Neste capítulo, retomaremos essa idéia tendo em vista a campanha, em rede nacional de televisão, do então candidato, agora presidente, Luís Inácio Lula da Silva. Tentaremos mostrar como sua campanha pode ser considerada um exemplo de nossa atual experiência estética de verdade, descrita por Vattimo. Nosso objeto parece relevante, sobretudo, porque coloca os meios de comunicação, principalmente a televisão, como centro de gravidade a partir do qual se observam tanto o surgimento como a intensificação da experiência da “fabulação de mundo”. Nesse sentido, o campo da comunicação se consolida como lugar de novas experiências de verdade e, portanto, instância onde se constrói outra condição societária.

4.1. O *Bios* Midiático

Falamos, antes de mais nada, de um momento em que a consolidação das novas modalidades comunicacionais faz o campo da comunicação descer a níveis moleculares da existência. Um contexto em que se criam novas demandas de incursões reflexivas que reflitam o fenômeno comunicativo para além de uma perspectiva meramente instrumental. Como se sabe, historicamente esse campo esteve bastante marcado pelo *glamour* das sucessivas inovações técnicas, que, a reboque da força do mercado, ofereciam a tal disciplina o *status* de progresso, “de coisa moderna”. Sem dúvida essa característica não se perdeu e ainda hoje, para muitos teóricos, é uma das virtudes do campo da comunicação. Sabe-se, entretanto, que tal perspectiva pode significar uma armadilha, uma vez que abordagens circunscritas apenas a um recorte eminentemente técnico podem criar uma série de empecilhos e limitações no pensar do campo da comunicação. De qualquer forma, o

motivo de hoje se creditar tanta importância ao campo da comunicação advém justamente dessa perspectiva. A insistência na reflexão acerca dos efeitos de uma sociedade ambientada pelos meios de comunicação ocorre justamente porque se, por um lado, ela já não pode ser definida como meramente instrumental, também não se sabe, ao certo, em que consistiriam os efeitos de seu “modo de ser, agir e pensar.”

Como apontamos no capítulo anterior, o desenvolvimento da ciência, por meio das novas tecnologias comunicacionais, acabaria por promover a perda progressiva do caráter instrumental que até então caracterizara a idéia de técnica. Nesse momento, ela deixaria de ser entendida como mero instrumento, algo separado do homem, que realizava então aquilo que lhe fosse ordenado. Uma perspectiva em que o sujeito teria supostamente o “controle da situação”, não estando, portanto, vulnerável aos efeitos dessa *instrumentalidade*. Com a consolidação das novas tecnologias o instrumento deixa de ter o caráter de mera “prótese”, caracterizando-se como modo de ser, agir e pensar, imprimindo regimes e códigos próprios de inteligibilidade. Assim, não apenas se diluiriam as clássicas dicotomias que historicamente marcam o campo da comunicação, como também lhe é concedida a legitimidade necessária para pensar as mais diversas problemáticas sociais. O campo da comunicação deixa de ser, portanto, apenas o lugar de uma instrumentalização formal das diversas inovações tecnológicas e passa a ser também, o lugar em que são formulados novos regimes de verdade.

Segundo Muniz Sodré, o aparecimento das chamadas neotecnologias nos colocaria hoje novamente o desafio de pensar o que seria uma outra condição antropológica. Para o autor, a intensidade das inovações comunicacionais e os vínculos por elas estabelecidos junto aos padrões de sociabilidade seriam de tal ordem, que se colocaria para nós a tarefa de refletir o que seria, então, outra condição societária. Em seu livro *Antropológica do espelho*, o autor apresenta as bases dessa reflexão. No primeiro capítulo, *O ethos midiaticizado*, Muniz define essa sociedade em que a tecitura social aparece necessariamente costurada pelas redes comunicacionais. Para ele, esse seria o lugar do aparecimento de um novo *bios*. Seguindo a reflexão de Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, que então afirmara que a vida (*bios*) na *pólis* poderia ser definida a partir de três gêneros da existência – *bios theoretikos* (vida contemplativa), *bios politikos* (vida política) e *bios apolaustikos* (vida

prazerosa, vida do corpo) –, Muniz afirma que hoje estaríamos presenciando o surgimento de um quarto *bios*, o chamado *bios* midiático. Nesse conceito o autor discute, então, o que seria o surgimento de um quarto *âmbito existencial*. Segundo ele, o *bios* midiático seria exatamente o resultado das interseções estabelecidas entre as diversas inovações tecnológicas, especialmente no ramo das chamadas telecomunicações, e as mudanças por elas operadas junto à sociabilidade contemporânea.

Sua exposição transcorre a partir desses dois eixos, ou seja, entre o que seriam as chamadas inovações técnicas e a ordem das mediações simbólicas, plano da sociabilidade. O espanto com alguns dos desdobramentos produzidos pela febre tecnológica, principalmente durante a passagem do paradigma comunicacional analógico ao digital, leva o autor a fazer algumas ressalvas. Antes de mais nada, afirma ser imprescindível estabelecer uma distinção entre o que seriam aquelas duas instâncias. Para Muniz, hoje muito se confunde o que seriam no campo da comunicação as idéias de *midiatização* e *mediação*. Enquanto a primeira “é uma ordem de mediações socialmente realizadas no sentido da comunicação entendida como processo informacional (...) com ênfase num tipo particular de interação – a que poderíamos chamar de “tecnointeração” – caracterizada por uma espécie de prótese tecnológica e mercadológica da realidade sensível, denominada *medium*”,¹¹⁸ a segunda, por sua vez, trata de toda uma problemática eticopolítica da organização de uma cultura. A idéia de mediação trataria do “fazer ponte entre duas partes” por meio de um código simbólico em comum, a linguagem e suas formas próprias de inscrever-se no real histórico por intermédio das diversas instituições. Segundo Muniz, quando se celebra, hoje, “a aceleração do processo circulatório dos produtos informacionais”,¹¹⁹ sob o rótulo da comunicação, na realidade esquece-se de que tal conceito também inclui outra designação: “A vinculação social ou o ser-em-comum, problematizado pela dialética platônica, pela *koinonia politiké* aristotélica, ao longo dos tempos pela palavra comunidade”,¹²⁰ Essa comunicação seria da ordem da cultura, das mediações simbólicas que, para fixarem-se na ordem do real, precisariam de suportes concretos que então lhes pudesse oferecer alguma estrutura material. Nesse caso, as

¹¹⁸ Sodré, Muniz. *Antropológica do espelho*: Uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis, RJ: Vozes Editora, 2002: 21.

¹¹⁹ Idem: 15.

¹²⁰ Idem *ibidem*.

diversas modalidades institucionais – família, partido, sindicato, escola, todos sob a mesma égide, a lei – seriam responsáveis pela tarefa que na verdade teria como pano de fundo um mesmo solo: a linguagem.

Com efeito, toda e qualquer cultura implica mediações simbólicas, que são linguagem, trabalho, leis, artes, etc. Está presente na palavra mediação o significado de fazer ponte ou fazer comunicarem-se duas partes (...) mas isto é na verdade decorrência de um poder originário de discriminar, de fazer distinções, portanto de um lugar simbólico, fundador de todo conhecimento. A linguagem é por isso considerada mediação universal.¹²¹

Muniz afirma que, antes de mais nada, é preciso lembrar àqueles que costumam reverenciar em demasia a chamada era da comunicação, que é preciso atentar para o fato de que não se vive uma revolução e sim uma mutação tecnológica. Isso porque a idéia de “revolução” estaria necessariamente vinculada “ao inesperado de um acontecimento (transe de uma ruptura) e ao vigor ético de um novo valor”.¹²² Para Muniz a palavra revolução traria em si um novo horizonte eticopolítico que implicaria fundamentalmente uma nova concepção de justiça, o que ele não considera ser possível afirmar neste momento. Segundo o autor, o que de fato se reinventa agora, sob sucessivas inovações tecnológicas, seria o velho modelo do liberalismo econômico fundado por Adam Smith. E insiste na idéia de que, se quisermos falar em revolução informacional, nos devemos remeter estritamente ao grande volume de informação que de fato nos foi possível armazenar a partir do computador. Menciona também a nova capacidade de fazer circularem informações e mercadorias numa velocidade jamais vista. A fluidez e aceleração dos processos de produção e circulação de mercadorias e informações, que por sua vez implicam uma nova intensificação da relação com o tempo, seriam pois a principal característica deste nosso período histórico. Segundo Muniz, o aparecimento dessas novas tecnologias corresponderia a uma espécie de acelerada mutação tecnológica do que seria a base material do conhecido fenômeno da globalização. Esse processo implica a transnacionalização do sistema produtivo a partir dos pesados investimentos de capital financeiro e faria de neotecnologias como microeletrônica (nanotecnologia), computação e biotecnologias suas novas

¹²¹ Idem: 21.

¹²² Idem: 12.

modalidades instrumentais na expansão mundial do capital financeiro. Expansão essa que nada mais seria do que uma reatualização do antigo liberalismo de Adam Smith, uma reinvenção do conhecido “neoliberalismo”. Tal projeto estrutura-se em torno de um governo mínimo, voltado para o fundamentalismo do mercado e legitimado por exacerbado autoritarismo moral com objetivo de consolidar um “ordenamento mercadológico do mundo para além de qualquer desígnio humano”.¹²³

Durante a formulação do conceito do *bios midiático*, Muniz lembra, no entanto, que essa mutação tecnológica não se poderia efetivamente apresentar separada da condição humana. Oriundas da fusão dos diferentes suportes comunicacionais até então constituídos sob a custódia de uma engenharia eminentemente eletrônica, as chamadas neotecnologias acabariam por operar mudanças que funcionariam com um divisor de águas. No plano da comunicação elas realizam uma distinção, embora não cessem as influências e os diálogos entre os meios de comunicação de massa então considerados lineares e tradicionais, que são a televisão, o cinema e o rádio, e essa outra modalidade baseada no modelo digital, chamada multidimensional e interativa. Segundo Muniz, é fato que hoje já não podemos separar estas duas dimensões, a das inovações técnicas e a das mediações simbólicas. A expansão das tecnologias comunicacionais teria acontecido de maneira tão contundente, que acabaria por enraizá-las nos processos e rotinas de trabalho, da cultura e da educação. O avanço principalmente da comunicação digital teria passado a engendrar o que seria uma espécie de hibridização responsável, então, pela produção de novas dinâmicas sociais ou, ainda, pelo que Muniz chama de tecnointerações. No plano profissional, por exemplo, como é recorrente a progressiva eliminação das barreiras físicas entre os diversos suportes, sejam eles a telefonia, a radiodifusão, a computação e a imprensa escrita, os métodos e padrões de qualificação passariam necessariamente a exigir cada vez mais o acréscimo do conhecimento do padrão digital. No âmbito econômico, lembra o autor, poder-se-ia esperar não só uma crescente fusão das empresas, o que acabaria por consolidar os famosos grandes conglomerados financeiros, como também se implementaria uma redefinição dos padrões de consumo, na medida em que se aproximam mais oferta e demanda quando as novas tecnologias permitem ao usuário a montagem de seus próprios equipamentos. Também com a consolidação do comércio mundial realizado pela rede cibernética,

¹²³ Idem: 14.

delinear-se-ia outro sistema produtivo, que possivelmente faria aparecerem novas modalidades empresariais, bem como outros vínculos trabalhistas.

No plano político, por sua vez, tornar-se-iam possíveis novos regimes de visibilidade em que muitas vezes o acontecimento coletivo passaria apenas e necessariamente pelas redes e circuitos comunicacionais. No caso da internet, por exemplo, ela acabaria por caracterizar-se como uma ambiência existencial, deixando de ser uma simples ferramenta e passando à condição de novo regime de realidade, com leis e códigos próprios, não mais meramente operacionais, mas que produziriam efetivamente realidade. Trata-se, portanto, de uma ampliação de mundo em que a comunicação deixa radicalmente de ser um mero instrumento, subordinado à vontade humana e cujo uso tinha como objetivo a representação de algum referente externo, e passa a ser também um regime de realidade autônomo. A inserção das neotecnologias na cultura contemporânea inauguraria novos padrões de convívio coletivo, com sistemas de inteligibilidade e repercussão próprios, o que acabaria por inaugurar também novas concepções de verdade.

Está depois em jogo um novo tipo de formalização da vida social, que implica uma outra dimensão da realidade, portanto formas novas de perceber, pensar e contabilizar o real. Impulsionadas pela microeletrônica e pela computação ou informática, as neotecnologias da informação introduzem os elementos do tempo real (comunicação instantânea, simultânea e global) e do espaço virtual (criação por computador de ambientes artificiais e interativos) tornando “compossíveis” outros mundos, outros regimes de visibilidade pública.¹²⁴

Segundo Muniz se, como vemos, é enorme o impacto das neotecnologias sobre o mundo da sociabilidade a ponto de já não as podermos separar da idéia de comunicação em seu sentido dialético (ser-em-comum, comunidade, mediação simbólica), nos caberia agora, então, a tarefa de compreender qual o resultado dessa simbiose. É aqui que parecem repousar as maiores preocupações do autor. Muniz questiona em que consiste exatamente o processo de *mediatização* da chamada antiga mediação, ou seja, ele pergunta o que é esse processo de mediação social agora realizado, principalmente, pelos aparatos tecnológicos digitais, marca da sociedade contemporânea. Daí a idéia do “bios midiático que é a

resultante da evolução dos meios e de sua progressiva interseção com formas de vida tradicionais”.¹²⁵ Segundo ele, seria ainda cedo para afirmar qual o resultado efetivo dessa imbricação entre dispositivos do virtual e as representações tradicionais da sociedade. Afirma, entretanto, que desde já é possível observar alguns efeitos desse novo contexto. O principal diz respeito à fetichização do princípio de realidade que desde sempre sustentou o real-histórico, ou seja, ao produzirem uma nova qualificação da vida, as tecnologias do virtual acabariam por transformar decisivamente hábitos, costumes, crenças e modos de percepção. Para explicar essa idéia Muniz usa o exemplo do espelho “considerado na História humana a prótese primitiva que mais se assemelha ao medium contemporâneo”.¹²⁶ Assim como o espelho, ressalta Muniz, que não é simples cópia refletora, essas neotecnologias passam também a ser produtoras de mundo, caracterizam-se como gestoras da sociedade.

Podemos dizer, portanto, que se consolida uma fetichização do real-histórico, uma modalidade comunicacional que passa a ser não só realidade, ainda que virtual, mas que se afirma, principalmente, como referência das relações individuais e coletivas na sociedade contemporânea. Na medida em que o advento dessas novas tecnologias comunicacionais não mais prescreveriam, mas organizariam efetivamente a dinâmica social, os acontecimentos e a organização societária seriam feitos a partir e para esse “espelho” midiático.¹²⁷ Essa seria a principal crítica que Muniz faz ao novo modelo, ou seja, a de que viveríamos numa sociedade narcísica, marcada por uma tendência generalizada à virtualização ou à telerrealização da relações humanas, encontrada principalmente nas várias dinâmicas e culturas institucionais, que fazem do mercado uma espécie de poder absoluto, servindo de fundamento para toda a estrutura social. Segundo ele, nossa atualidade seria marcada por uma tecnocultura mercadológica de simulacros virtuais em que “o indivíduo é solicitado a viver, muito pouco auto-reflexivamente, no interior das tecnointerações, cujo horizonte comunicacional é a interatividade absoluta ou a conectividade permanente”.¹²⁸ Para Muniz essas neotecnologias, assim como o espelho, constituem-se de dinâmicas de inteligibilidade que se caracterizam fundamentalmente

¹²⁴ Idem: 16.

¹²⁵ Idem: 238.

¹²⁶ Idem: 21.

¹²⁷ Aqui o autor dá como exemplo o filme *O show de Truman*. Idem: 26.

¹²⁸ Idem: 24.

como refletoras, e isso faz com que elas estabeleçam certo tipo de relações em que existem e funcionam independentes do referencial externo. Uma dinâmica que se estenderia ao cenário de sociabilidade que, influenciado de tal forma pela dinâmica dessa realidade virtual, acabaria por construir uma cultura marcada por uma certa imunização coletiva. Um contexto em que os indivíduos falam apenas de si mesmos, consolidando ainda mais a cultura do individualismo de nossa contemporaneidade. Uma realidade virtual que funcionaria, num primeiro momento, como espécie de ampliação de visão de mundo, consistindo na produção de uma multiplicação de interpretações de realidade, cujo fundamento estaria em sua incrível capacidade de superar as barreiras de tempo e espaço – tudo isso reunido numa ambiência denominada realidade virtual, cuja maior virtude estaria na eficiência e na operatividade com que faz fluírem as dinâmicas e interações sociais. Uma realidade virtual que faz dos recursos tecnointeracionais a própria ambiência da convivência. Os desdobramentos desse efeito no plano da sociabilidade se enraizariam de tal maneira nos modos e costumes cotidianos, que de fato construiriam o que Muniz chama de “terceira natureza”. Uma realidade virtual sustentada pela suposta capacidade da tecnologia de superar o tempo e encolher as distâncias, cuja impressão de ampliação de mundo chegaria a constituir o que o autor chama de fetichização do real-histórico. Uma “terceira natureza” responsável, então, pelo efeito estetizante e pelo conseqüente enfraquecimento dos pilares que até então sustentaram o chamado real-histórico.

A hipótese que gostaríamos de levantar aqui é de que a sociabilidade produzida pela consolidação dos meios de comunicação, além de representar um enfraquecimento e uma fetichização do real-histórico, marca os desdobramentos da implosão de seu princípio de realidade. Nessa hipótese, a intensidade com que se implementam as neotecnologias da comunicação seria de tal ordem, que a vertigem por elas produzida, geraria, também, o que chamamos de crise de função de realidade – que até então sustentara o real-histórico, produzindo outras experiências de verdade. Podemos dizer que esse momento equivaleria à decadência da experiência do pensamento metafísico, aquele responsável por erguer, se não toda, boa parte da cultura institucional no Ocidente. O advento da sociedade da comunicação generalizada seria, pois, um dos motivos pelos quais se alcançaria a decadência do modelo já decretado por Nietzsche e Heidegger no século XIX.

Como apontamos no final do capítulo anterior, o diálogo entre as novas tecnologias da comunicação e as tentativas da ciência de alcançar uma *sociedade transparente* produziriam um sentido diferente do esperado. A tentativa de obter, por meio das novas tecnologias, um desenvolvimento pleno das possibilidades de sistematização da razão — capaz de construir uma sociedade consciente de si — acabaria por gerar as condições da erosão de seu caro princípio de realidade. A perda do caráter instrumental, que até então caracterizara a idéia de técnica, passaria, a partir das novas tecnologias, a nos ser apresentada por meio do que Heidegger chama de *imagens de mundo*. As tentativas da ciência de alcançar níveis elevados de sistematização da razão, portanto, acabariam por produzir o que Emanuel Carneiro Leão chama de “substituição do real pelo objeto, da realização pela objetivação e da realidade pela objetividade”.¹²⁹ Em detrimento da idéia de *informação*, que traduziria os esforços científicos na busca de critérios cada vez mais precisos sobre a natureza humana, vivenciariamos o que Vattimo chama de “fabulação de mundo”. Nessa fase da história a própria condição da ciência, fluida e incerta, vê suas premissas, até então caracterizadas como princípios de verdade longamente sedimentados em nossa cultura, diante de um radical questionamento, afinal elas se apresentam, agora, a partir de patamares um tanto quanto abstratos, permanecendo, efetivamente, no limiar do que podemos chamar de fábula. O pensamento metafísico, até então responsável por se constituir como um dos sólidos pilares da própria ciência, entra, em função do transbordamento e da irrupção dos próprios pressupostos científicos, em decadência, possibilitando, então, outros regimes possíveis de verdade. Segundo Vattimo, a partir da diluição dos pressupostos científicos, viveríamos uma experiência de verdade necessariamente marcada pela sempre presente simbiose entre “ficção e realidade”. Uma convivência permanente dessa dualidade que, hoje, mais do que nunca, se apresentaria também como referência de princípio de realidade. Essa seria, portanto, a experiência da “fabulação da mundo”. Um paradigma de verdade que o autor chega a definir como reencontro do mito, entendido não como ancestralidade, ou estado civilizatório que antecederia a estalagem de um cientificidade hegemônica, moderna ou avançada, mas sobretudo, como condição e efeito de verdade sempre presentes. As fronteiras, portanto, entre ficção e realidade estariam hoje e sempre, cada vez mais, frágeis e sutis.

¹²⁹ Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a Pensar*. Vol. II. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000: 124.

Segundo ele a sociedade do espetáculo, de que tanto se fala, de fato, poderia ser vista como uma experiência de superficialidade acentuada, uma experiência de *sociedade das aparências manipuladas pelo poder*, entretanto, em certo sentido, a mesma pode ser considerada resultado de uma realidade mais flexível e fluida. Entretanto, trata-se de uma mobilidade que não poderia ser vista tida apenas como problemática. A proliferação das diversas modalidades comunicacionais, ao criar certamente um ambiente profundamente complexo e confuso, misterioso e vertiginoso, bem diferente do projeto moderno científico de obter uma sociedade equilibrada e controlada, também produziria a possibilidade de construção de uma outra condição societária. A questão que se coloca, então, é a de que nesse ambiente caótico também poderíamos observar uma potencialidade que, na perspectiva de Vatimo, significa um ideal emancipador, criativo, responsável por fazer coexistirem outras experiências de verdade. Até porque o fim do pensamento metafísico não significa apenas término.

Não é somente extinção e desaparecimento. Fim diz ainda plenitude. É também realização. Com o fim da Metafísica aumentam as necessidades de se pensar a integração da igualdade com a diferença numa outra identidade. Crescem os gestos de superação e multiplicam-se os ritos de passagem. Em todos estes movimentos não está em jogo apenas o destino hegemônico de uma tradição. Está em jogo sobretudo a festa do Pensamento (...) Por isso, Fim diz mudança. É também transformação. No silêncio unânime de término e realização, o Fim da Metafísica escuta o princípio das transformações.¹³⁰

O saber científico entronizou-se na cultura ocidental a partir de uma moralidade extremamente rígida e conservadora, e que esteve vinculada ao uso e significado instrumental da técnica. Na medida em que ela ganha essa fluidez a ponto de ser vivenciada como *imagem de mundo*, devemos reconhecer, então, que neste momento abre-se para nós um vasto campo de possibilidades de transformação do pensamento; afinal, mais do que nunca, ele passa a depender, sobretudo, de novos parâmetros e referências, os quais hoje, dependem fundamentalmente da produção do que Emanuel Carneiro Leão chama de

¹³⁰ *Idem ibidem.*

“modelo operativo de explicação”.¹³¹ Segundo ele, embora estejamos sempre imersos no princípio e no fim das coisas, é preciso que façamos a redescoberta do princípio, o desvelamento da origem, o encontro da fonte para sabermos, enfim, onde estamos. Assim, parece que vivemos um período instável e incerto – em que as fronteiras entre o que era considerado, até então, ficção e realidade se pulverizam, mas, ao mesmo tempo, momento extremamente fértil para o pensamento.

Na hipótese que aqui se segue, a rigidez que muito predominou na ordem do saber científico, por meio da tecnologia, dilui-se, tornando-se líquida, móvel e fluida, o que nos ofereceria possibilidades de inventividade e conexões antes dificilmente aceitas; é precisamente aí que se inscreveria o que poderíamos chamar de chave hermenêutica. Mais do que isso, trata-se de uma perspectiva hermenêutica que repousa, sobretudo, no campo da comunicação que aparece, agora, como importante centro de gravidade de nossas atuais experiências de verdade. Antes de mais nada, porque é também em torno do perímetro reflexivo que envolve a atuação e a influência dos meios de comunicação que ocorrem importantes mudanças de ordem tecnológica. Na realidade, é também a partir dos meios de comunicação que a técnica, ao alcançar elevados níveis de complexidade, produz o que seria um de seus significados mais consistentes: “o desejo prático, constitutivo do homem, de dominar o ser bruto que é a natureza”.¹³² Se, então, reconhecemos que *nomear* o mundo é uma forma de sair ou de dominar o ser bruto que é a natureza, hoje, mais do que nunca, cabe ao campo da comunicação realizar tal empreendimento, afinal, o avanço e os desdobramentos tecnológicos têm, nos meios de comunicação, o lugar, por excelência, das suas mais diversas transformações.

Se de fato presenciamos uma experiência de verdade necessariamente oscilante e desenraizada, que faz da instabilidade seu elemento constitutivo e não provisório – experiência de verdade que, em última instância, se diferencia radicalmente da verdade metafísica porque incorpora a afetividade como pedra de toque do pensamento — poderíamos, então, dizer que são precisamente essas as características que constituem a

¹³¹ Termo usado para justificar a idéia de que o destino entrópico do homem não constitui uma fatalidade inexorável. Texto produzido para a conferência “A crise da ética hoje”. Curso de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal da Paraíba, 2002: 9.

¹³² D’Amaral, Marcio Tavares, Leão, Emmanuel Carneiro, Sodré, Muniz e Francisco, Antônio Doria. *A máquina e seu avesso*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1987: 35.

dinâmica operada pelos meios de comunicação? Seria possível afirmar que os meios de comunicação, por possuírem a afetividade e a emotividade como pilares constitutivos, ocupariam lugar central no cenário contemporâneo, já que a experiência *pós-moderna*¹³³ de verdade, segundo Vattimo, seria de ordem estética e, fundamentalmente, de ordem afetiva?

Mais do que isso: se é verdade que essa experiência estética da verdade, descrita por Vattimo, advém exatamente do diálogo operado entre o paradigma dominante, nesse caso das buscas científicas, e a instauração das novas tecnologias comunicacionais nos modos e costumes cotidianos, não é precisamente aí também que se encontrariam situados os meios de comunicação? No primeiro caso podemos nos ater às observações feitas por Muniz Sodré acerca da afetividade, das sensações e da emotividade como sendo os pilares constitutivos dos meios de comunicação, em especial da televisão. Na realidade, quando relacionamos experiência estética e a ordem dos afetos estamos tratando de uma cumplicidade notada já há muito, até por Bob Garden, quando em plena Modernidade, por volta de 1750, cria a Estética enquanto disciplina na ordem do saber, investigando então que tipo de conhecimento poderia advir dos gostos, sentidos e sensações.¹³⁴

Com relação ao segundo aspecto, também podemos dizer que a perspectiva de Vattimo se aproxima bastante daquela de Muniz Sodré, na medida em que o *bios* midiático é definido como “a resultante da evolução dos meios e de sua progressiva interseção com as formas de vida tradicionais”.¹³⁵ Nesse sentido, o *bios* midiático também estaria situado nessa interseção entre o campo das mediações simbólicas, do real-histórico – fundamentalmente representado pela ciência – e o campo das inovações tecnológicas.

Poderíamos, então, aproximar o *bios* midiático do paradigma da afetividade descrito por Vattimo? Isso porque, se ele é o resultado do *avanço dos meios e de sua progressiva interseção com as formas de vida tradicionais*, não seria também esse o lugar em que surge ou se materializa precisamente o paradigma da afetividade descrito por Vattimo? Em outras

¹³³ O termo *pós*, segundo Vattimo, diz respeito aos esforços de Nietzsche e Heidegger na tentativa não de se superar, mas de se despedir da Modernidade e do pensamento por ela inaugurada. Vattimo, Gianni. *O fim da Modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 1996: 6.

¹³⁴ Sodré, Muniz. Afeto, Mídia, e Política – Disciplina oferecida na Escola de Comunicação no primeiro semestre de 2003.

palavras, se, para o filósofo italiano, o paradigma responsável por nossa atual experiência de verdade surge do diálogo operado entre as buscas da ciência, representante do plano das mediações simbólicas, e o avanço das tecnologias comunicacionais, não seria também esse o lugar ocupado pelo *bios* midiático?

De qualquer forma, gostaríamos, aqui, de circunscrever nossa análise à televisão. Isso porque, se, de fato, a questão da afetividade pode ser entendida como algo próprio da linguagem dos meios de comunicação em geral em nosso caso particular, gostaríamos, entretanto, de limitá-la à televisão em função de nosso objeto de estudo. Nesse caso é preciso situá-la em meio a vasta gama de suportes tecnológicos comunicacionais que permeiam o chamado campo da comunicação. Falamos, portanto, da televisão definida por Muniz Sodré como diferente das narcísicas novas modalidades comunicativas que tendem a criar modos de representação que não mais dialogam com o referente externo, permanecendo, assim, fechadas e circunscritas em códigos próprios, a televisão se caracterizaria como o *fulcro* da mídia tradicional ou “linear”, cuja estrutura ainda se constituiria de “imagens paraespeculares para um espaço externo que busca representar realisticamente”,¹³⁵ sendo definida como espelho da sociedade ou “modo de representação onde ainda há um efeito irradiado do referente externo”.¹³⁷ Nessa perspectiva, entende-se a televisão como ponte, modalidade hibridizante, passagem entre o mundo da sinergia hertziana, da tecnologia, e o campo das mediações simbólicas, da comunidade, campo das diversas instituições. A televisão, portanto, como modalidade comunicacional responsável pela realização do processo a que se chama *mediatização*. Movimento em que se caracteriza como suporte tecnológico – que não mais se limita apenas ao caráter meramente instrumental, mas alcança a condição de produtora de realidade e, como resultado das intervenções do plano das formas jurídicas, do real-histórico.

É possível dizer, nesse caso, que a televisão teria como característica fundamental a afetividade? Seria essa sua modalidade relacional, a partir da qual, então, acolhe as diversas hibridizações entre o campo do real-histórico e da tecnologia? Poderíamos afirmar que é

¹³⁵ Sodré, Muniz. *Antropológica do espelho*: 238.

¹³⁶ Idem: 23.

¹³⁷ Definição sobre televisão oferecida por Muniz Sodré. Idem: 23.

em função dessa natureza afetiva que a televisão opera metamorfoses entre ficção e realidade?

De qualquer forma, levantamos como hipótese aqui a idéia de que essa *mediatização*, que define a dinâmica operada pela televisão, não a coloca suspensa entre duas instâncias como se fosse possível caracterizá-la como coisa neutra e imparcial. Essa *mediatização* seria feita sobre um único e mesmo solo: o da afetividade. Assim, no caso da campanha de Lula, o *medium* televisivo teria funcionado como uma espécie de efeito-instrumento, sendo tanto o reflexo de nossa atual experiência de verdade como também um agente ativo, na medida que a intensificaria junto à sociedade, ao produzir uma vivência política de ordem eminentemente estética. Trata-se, pois, de um exemplo importante, sobretudo, porque coloca a televisão num lugar central do aparecimento do paradigma descrito por Vattimo. Nesse sentido, quando falamos da linguagem televisiva, como lugar em que se expressaria nosso atual paradigma de verdade, dois aspectos nos saltam os olhos. O primeiro trata da predominância da cultura da *forma*, ou seja, a linguagem televisiva é, sobretudo, operada sob o signo da estética em que a *forma* muitas vezes aparece mais do que o conteúdo. Num segundo momento, podemos dizer, a mistura entre realidade e ficção tem, na linguagem televisiva, sua grande vitrina.

Acreditamos que o paradigma da afetividade descrito por Vattimo se não inverte, mistura efetivamente os valores de ficção e realidade. Uma simbiose que pode ser observada em pequenos exemplos, como é o caso dos noticiários televisivos, cada vez mais dramáticos, cada vez mais ficcionalizados. Diferente do cinema e dos programas de televisão tidos até então como algo da fantasia, tais noticiários passam, cada vez mais, a se aproximar de dramas e da imperfeição humana. Da mesma forma, as novelas brasileiras, cuja dramaturgia é cada vez menos inspirada, vêm buscar apoio na representação de acontecimentos reais, como é o exemplo da passeata contra as armas realizada no Rio e que passou a integrar a própria cena da novela. É possível observar nas *performances* dos atores e atrizes da Rede globo que muitos já não mais interpretam personagens, e sim a eles mesmos. Um fenômeno em que a fantasia é chamada cada vez mais a falar sobre os valores societários, enquanto as famosas e realísticas lições de moral caem em descrédito. Um cenário contemporâneo em que muitos atores se tornam políticos, e muitos políticos são

obrigados a se fazerem atores. Um contexto, no entanto, que não deixa de ser menos real: os critérios de credibilidade e de avaliação provenientes da ordem da fantasia costumam ser exigentes. Para quem interpreta é preciso neles realmente acreditar, ainda que por algumas horas; afinal, essa é a única condição pela qual podem vir a persuadir tanto a si mesmos quanto a seu público. A política, nesse sentido, sendo resultado do afeto, não poderia ser simplesmente uma mera questão de estratégia, mas uma questão de interpretação. E, como se sabe, para que haja uma boa interpretação é preciso que realmente se acredite no personagem; de outra maneira, rapidamente ele é destituído de sentido, perdendo definitivamente sua credibilidade. A política vivenciada a partir do afeto depende de que a incorporemos, e para tal precisamos, ainda que momentaneamente, nela acreditar firmemente. Voltaremos a tratar desses dois aspectos quando falarmos a respeito da campanha de Lula. Aqui, nos interessa por hora, ressaltá-los como características que se configuram fundamentalmente como desdobramentos diretos da condição da televisão enquanto efeito-instrumento de nossa atual experiência de verdade.

4. 2. Apropriando-se da televisão

Inicialmente, talvez nos pareça redundante continuar afirmando a importância que exercem os meios de comunicação no cenário político de nossa atualidade. De alguma maneira, e já há algum tempo, diversos são os estudos que se vêm dedicando à compreensão de tal fenômeno o que já não nos permite, efetivamente, falarem de sociabilidade sem mencionar, de uma forma ou de outra, a presença ou a intermediação de algum suporte técnico comunicacional junto às mais diversas tramas humanas. Assim, embora seja corrente afirmar que é pelos modos de operar dos meios de comunicação que se realiza boa parte dos embates políticos em nossa atualidade, é interessante notar que os resultados dessa problemática ainda são passíveis de muitos e importantes desdobramentos.

Gostaríamos de abrir este tópico, entretanto, frisando que os meios de comunicação não fazem mágica e muito menos são responsáveis diretos pela eleição de um determinado candidato. Isso porque muito se afirma que eles teriam o poder de definir as eleições e que a cada candidato bastaria apenas uma boa imagem e uma bela retórica para que fossem eleitos. Segundo Muniz Sodré, trata-se de um tipo de abordagem próprio de uma tradição

política que se fundamenta em radicais instrumentalidade e linearidade – perspectiva que tem, por exemplo, em Noam Chomsky um de seus grandes nomes e que, a despeito de uma indústria de manipulação de consciências, as concebe como se fossem tábulas rasas.¹³⁸ Inicialmente, então, gostaríamos de reafirmar a concepção de Muniz Sodré de que os meios de comunicação funcionam como uma espécie de agenda, pautando aquilo que deve ser discutido pela sociedade, estabelecendo níveis de relevância a partir da ênfase em alguns assuntos em detrimento de tantos outros. Assim, embora ninguém vote num político apenas porque ele apareça na televisão, é possível dizer que em torno dele se constrói determinado contexto em que aparece de modo “quase-presente”¹³⁹ num espaço privilegiado, em que lhe são concedidos elevados patamares de credibilidade junto à sociedade.

Ninguém vota num político “televisivo” porque a tevê manda, à maneira manipulativa do grande irmão orwelliano, e sim porque fez a escolha a partir de um cenário – que a tevê cria por notícias convenientemente editadas, dramas, espetáculos, entrevistas, comentários –, na verdade, uma “agenda” sub-reptícia do que deve ser o político ou do que deve fazer o eleitor para tornar-se compatível com a modernidade apregoada pela economia de mercado, que por sua vez sustenta a televisão. Mas alguém pode votar num político determinado apenas porque ele aparece, no modo quase-presente da imagem, ocupando o espaço publicitário que lhe foi reservado pelas disposições da legislação eleitoral. Ou seja, vota porque o outro simplesmente existe num espaço valorizado (a mídia) o que o torna legitimado pelo regime de visibilidade público hegemônico.¹⁴⁰

De qualquer forma, não podemos negar o caráter imprescindível que adquirem os usos e influências provenientes dos meios de comunicação junto à experiência coletiva na Contemporaneidade. Dessa vez, por exemplo, ao longo do período eleitoral, não apenas o PT, mas quase todos os partidos políticos investiram fortemente na propaganda eleitoral gratuita, que transcorreu no rádio e na televisão durante 60 dias aproximadamente, sendo 45 dias para o primeiro turno e 15 dias para o segundo. No caso da tevê, em duas edições diárias, segundo tempo proporcional às candidaturas, ao meio-dia e à noite durante o

¹³⁸ Idem: 28.

¹³⁹ Expressão utilizada por Muniz Sodré. Idem : 29.

¹⁴⁰ *Idem ibidem*.

chamado horário nobre.¹⁴¹ Se falarmos, por exemplo, apenas sobre as duas principais campanhas, de Serra e Lula, estima-se que o volume de gastos no processo de produção midiática tenha girado em torno de 150 milhões de reais.¹⁴² Como se sabe, a televisão alcança forte reconhecimento junto ao eleitorado brasileiro. No Brasil, além da peculiaridade de nossa lei eleitoral, que garante o horário gratuito duas vezes ao dia, também contamos com uma verdadeira vanguarda profissional na realização de programas de tevê. Além da herança da teledramaturgia brasileira, a publicidade nacional tem à disposição uma vasta gama de recursos tecnológicos, com filmes sofisticados até para os padrões internacionais. No caso das últimas eleições, por exemplo, acredita-se que o último e único debate na Rede Globo teria sido visto por mais de 30 milhões de espectadores, sendo essa então a maior audiência desde o histórico embate televisivo de 1989 entre Collor e Lula.¹⁴³

Tal cenário leva-nos a acreditar que de fato, hoje, já não podemos falar em um importante acontecimento político sem que ao menos levemos em consideração a onipresença dos meios de comunicação, especialmente da televisão, como mediadora do acontecimento coletivo em nossa sociedade. Isso significaria que a campanha televisiva teria realmente influenciado decisivamente a vitória de Lula nas eleições presidenciais de 2002? Quais seriam os méritos da campanha na televisão, numa eleição de 115 milhões de eleitores? Teria Lula obtido os mesmos 52 milhões de votos e se tornado o presidente mais votado na história mundial,¹⁴⁴ caso não tivesse priorizado a televisão como principal instrumento de campanha? Por que afinal a opção radical pelos recursos televisivos?

Falamos especialmente a respeito do Partido dos Trabalhadores, porque nessa eleição o partido não apenas saiu vitorioso, como reavivou uma antiga polêmica interna acerca dos usos e da importância dos meios de comunicação na construção de uma experiência coletiva. Nos referimos, nesse caso, às diferentes visões que permeiam o vínculo entre o campo da política e o da comunicação. É de lembrar, por exemplo, que,

¹⁴¹ Fausto Neto, Antônio. Inclusões e Apagamentos. In Fausto Neto, Antônio e E. Verón, A. Rubim (orgs.). *Lula presidente: televisão e política na campanha eleitoral*. São Paulo: Hacker; São Leopoldo: Unisinos, 2003: 85.

¹⁴² *Idem ibidem*.

¹⁴³ *Folha de S. Paulo*, 03 de outubro de 2002.

¹⁴⁴ *Folha de S. Paulo*, 28 de outubro de 2002.

historicamente, os partidos de esquerda consideravam a comunicação uma espécie de apêndice, “coisa supérflua”, “separada” do real-histórico. Em 1994, por exemplo, *o Jornal do Brasil* estampava em suas notícias a manchete “Lula quer impor sua vontade na campanha” com o subtítulo “Insatisfeito com o programa de tevê ditado pela direção petista, candidato articula mudança para melhor expor as suas idéias”.¹⁴⁵ Segundo o jornal, Lula, contrariado com as decisões tomadas pelo núcleo central da campanha, queria investir nos recursos televisivos e explorar seu potencial, expressando mais suas vontades e mudando os rumos da campanha. Insatisfeito com o conteúdo político veiculado no programa, o candidato desejava falar mais sobre projetos do PT e atacar menos o Plano Real. Assim, ainda que o próprio PT tenha realizado campanha eleitoral na televisão desde as eleições de 1989, podemos observar uma certa postura amadora, e de indiferença do partido, construída historicamente, com relação ao meios de comunicação e, em especial, à televisão.

Referimo-nos aqui, sobretudo, a uma longa tradição de pensamento de “esquerda”, que se caracterizou por uma natureza política centrada na chamada racionalidade ideológica, que impunha diversas restrições aos suportes comunicacionais – ora por pertencerem à iniciativa privada, ora por serem instrumentos cuja linguagem, ou por ser de ordem afetiva, ou simplesmente ficcional, era considerada aspecto secundário e menor. Nessa perspectiva o inimigo maior seriam quaisquer que fossem os investimentos da “ordem capitalista” em que a propaganda eleitoral na televisão, ainda que fosse exibida em horário público e gratuito, era taxada de mera publicidade, cosmética e superficial. Os programas, produzidos por empresas privadas e veiculados por uma linguagem artística e cultural, eram considerados, portanto, mero entretenimento. De qualquer forma, reinstala-se aqui o problema do vínculo entre publicidade, televisão e política: quais, afinal, as implicações dessa mistura? É possível pensar o campo político a partir da publicidade? Não seria essa uma atitude um tanto “antiética”?

Antes de mais nada, se tomarmos a definição da palavra *publicidade*, veremos que a princípio ela diz, sobretudo, aquilo que é tornado público. Segundo o *Novo Aurélio*, publicidade é “a qualidade do que é público”, sendo o publicitário aquele que tem a função

¹⁴⁵ *Jornal do Brasil*, Caderno Política e Eleição, Milton Abrúcio Júnior, 25 de agosto de 1994: 7.

de publicar, de tornar público, de publicizar uma notícia, uma idéia, um acontecimento, ou seja, aquele que tem por atribuição fundamental tornar comum o que pode servir ao uso de todos. Aquilo que é relativo e notório de uso de um povo, de um país, de um conjunto, grupo ou agregado de pessoas. Ocorre que o termo *publicidade*, ao longo dos anos, foi absorvendo um significado predominantemente relacionado à propriedade privada, à ordem capitalista e a todos os desdobramentos que daí advêm. Segundo Habermas, esse significado teria prevalecido em função fundamentalmente das próprias mudanças estruturais operadas na esfera pública. Para o autor, o surgimento da esfera pública burguesa, que aparece no outono da Idade Média européia, seria a origem dessa terminologia.¹⁴⁶ Com o desenvolvimento da sociedade burguesa, que, aliás, coincide com o aparecimento dos meios de comunicação, surge o significado da publicidade predominantemente vinculado ao consumo e a todas as valorizações por ele construídas. O termo que antes dizia respeito fundamentalmente a um bem coletivo, à constituição de um povo ou à construção de uma ordem identitária, passa, na alvorada da Modernidade, a se referir principalmente aos anúncios e notícias relativos ao funcionamento de uma dinâmica comercial.

Segundo Habermas, os próprios meios de comunicação surgem como instrumentos que levavam informações de uma fábrica a outra. Os jornais, diz ele, inicialmente serviam para informar acerca do funcionamento e da operatividade das fábricas, numa comunicação interna, que objetivava manter o vínculo entre os donos dos estabelecimentos comerciais. Com o passar do tempo essas informações ganham mais amplitude e se transformam em notícia para um público maior, dando origem, segundo ele, à idéia de uma função de opinião pública. Momento esse em que as empresas, em vez de permanecerem com tais informações circunscritas apenas a suas dinâmicas internas, passam a fornecê-las a um público maior. Aqui podemos dizer, então, que, se por um lado, o significado de *publicidade* pode ser definido como informação empresarial, por outro, na medida em que também passa a ter função social, reaproxima-se de seu sentido inicial, construindo o que Habermas chama de opinião pública. Nesse sentido, os meios de comunicação, que também podem ser considerados verdadeiras indústrias, desempenham papel fundamental. Segundo

¹⁴⁶ Habermas, Jurgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Edição Tempo Brasileiro, 2ª edição, 2003: 14.

o autor, através dos meios de comunicação, a publicidade deixa de ser apenas “uma função da opinião pública e torna-se atributo de quem desperta a opinião pública”.¹⁴⁷ Dessa forma, pode-se dizer que, com as mudanças operadas na esfera pública moderna, a *publicidade* no sentido de publicizar, de tornar público aquilo que é comum e de uso coletivo, passa a ser exercida via os meios de comunicação, onde sua finalidade passa a ser também a de produzir opinião pública.

O que as teorias de poder da modernidade foram forçadas a considerar transcendente, quer dizer, exterior às relações produtivas e sociais, é aqui formado no interior, imanente às relações produtivas e sociais. A mediação é absorvida dentro da máquina produtiva. A síntese política de espaço social é fixada no espaço de comunicação. É por isso que as indústrias de comunicação assumem posição tão central.¹⁴⁸

Publicidade e televisão, no caso da campanha de Lula, configuram um engendramento próprio do campo da comunicação, operando o que Fausto Neto chama de entrecruzamento de sentidos.¹⁴⁹ A televisão, nesse contexto, aparece como mediadora, espécie de centro de gravidade das negociações entre o campo institucional ou das formas jurídicas — o partido político e as leis eleitorais — e o campo das inovações tecnológicas. Trata-se, pois, da apropriação da indústria da comunicação, mina de ouro, que emprega e produz força imaterial de trabalho, operando no gerenciamento da compra e venda de idéias, configurando o debate no nível simbólico. Falamos, principalmente, sobre o poder de afetação da linguagem, que, diferente das tradicionais racionalidades ideológicas, não opera no nível consciente, mas na produção de subjetividades. Um cenário que coloca, nesta virada do milênio, os nexos imateriais, a linguagem e a comunicação como lugares estratégicos das batalhas culturais e da produção de todo um imaginário social.

De uns anos pra cá, os políticos brasileiros começaram finalmente a entender que, depois da televisão, a campanha política passou a ser uma outra coisa, inteiramente diferente do que era antes. Por incrível que pareça, muitos demoraram a perceber o óbvio. E pagaram caro por isso.¹⁵⁰

¹⁴⁷ *Idem ibidem.*

¹⁴⁸ Hardt, Michael e Negri, Antonio. *Império*, trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001: 51.

¹⁴⁹ Fausto Neto, Antônio. *Op. cit.*: 65.

¹⁵⁰ Mendonça, Duda. *Casos & Coisas*. São Paulo: Editora Globo, 2001: 45.

O Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – IUPERJ, num trabalho minucioso sobre a propaganda eleitoral das eleições presidenciais de 1989, 1994, 1998, 2002, afirma que os programas eleitorais de televisão têm ganhado importância progressiva. Segundo os pesquisadores, os programas servem para o candidato reter sua base, avançar sobre a dos adversários e ganhar os indecisos, que são o fiel da balança numa eleição. Nesse sentido, a televisão desempenharia a função de fornecer a informação sistematizada, e o programa eleitoral tornar-se-ia uma conversação diária, entre o candidato e o eleitor, dentro de cada casa. A pesquisa do IUPERJ reafirma, portanto, o papel da campanha na tevê como decisivo nas intenções de voto: “pelo menos, 30% de todo o eleitorado se define por algum candidato vendo os programas de televisão”, explica o cientista político Marcus Figueiredo, coordenador da pesquisa.¹⁵¹ Para o publicitário Duda Mendonça, numa campanha política da atualidade, a televisão seria uma espécie de antibiótico. “E todo resto, homeopatia. A TV é benzetacil. O sujeito toma aquela injeção pesada é pau e casca, bateu, valeu. Amanhã, todo mundo toma conhecimento de sua mensagem”.¹⁵² Apesar do comentário informal, podemos identificar aqui, um sinal de como os publicitários percebem a importância dos meios de comunicação na sociedade contemporânea, em especial a centralidade da televisão junto à experiência política, temas tão presentes nos debates intelectuais e acadêmicos.

Diante desse quadro parece que parte do PT percebe a necessidade de apropriação dos recursos midiáticos. Já em 1994, Lula teria tentado contratar Duda Mendonça, mas seu nome teria sido vetado pela maioria do partido. Em 2002, Lula teria aceitado concorrer a mais uma eleição, desde que se contratassem profissionais da comunicação que, orientados por Duda, não fizessem apenas campanhas amadoras. Segundo Ricardo Koscho, coordenador de Imprensa da campanha, “Lula aceitou ser candidato, mas impôs condições: (...) não mais fazer aquela campanha românticas.”¹⁵³ Inicialmente o nome de Duda Mendonça, teria enfrentado resistências internas do partido – afinal, o publicitário

¹⁵¹ Jornal *O Globo*, “A evolução do voto”, Merval Pereira, 17 de janeiro de 2004: 4.

¹⁵² Mendonça. *Op. cit.*: 90.

¹⁵³ Ricardo Koscho, coordenador de Imprensa da campanha de Lula em entrevista à *Folha de S. Paulo*, 28 de outubro de 2002.

trabalhara para Maluf –, porém o apoio de uma importante parcela do próprio partido teria sido suficiente para que então se firmasse o projeto.

A candidatura Lula teria apostado, portanto, numa campanha que, de certa forma, parecia estranha aos modelos tradicionais do próprio partido. Supõe-se que o partido, ou pelo menos parte dele, tenha percebido a demanda, no plano da sociabilidade, de uma outra modalidade de legitimidade política. A contratação da equipe de Duda Mendonça demonstra que o partido teria feito uma opção diferente daquela que, até então, parecia ser a linha das campanhas do PT — campanhas despreocupadas com a força dos meios de comunicação que não atentavam para a especificidade da linguagem televisiva. Lula teria finalmente conseguido, após três eleições e certamente muita resistência interna do próprio partido, apresentar um modelo de campanha política que estaria para além dos dogmas do próprio PT. A contratação de Duda poderia, entretanto, realmente significar a distinção entre a campanha das eleições de 2002 e as anteriores? Como a candidatura Lula foi capaz de deixar a aparência de sonho e apresentar-se como possibilidade real?

Para pensar tais questões é preciso perceber a incursão do realismo midiático nas eleições de 2002. Aqui parece assentar-se o aparente paradoxo da campanha de Lula nessas eleições: apesar de marcada por forte cunho afetivo, sua campanha não deixou de centrar-se na realidade, sendo, sobretudo, banhada por um forte realismo político. Em 1989, por exemplo, sua campanha teria sido extremamente emocional, representando, naquelas eleições, o sonho da esquerda brasileira, que vislumbrava a possibilidade de uma mudança no país que concretizasse os direitos civis até então esquecidos pela ditadura militar. Naquela oportunidade, entretanto, Lula apresentava-se como sonho, plano ideal, pelo menos para grande parte da população. Dessa vez, o que teria diferenciado a campanha de Lula das outras eleições parece ter sido o caráter de realidade. Enquanto, nas eleições anteriores, Lula era considerado um sonho, dessa vez, apresentou-se como possibilidade real.

4.3. Legitimidade e institucionalidade

Nesse sentido é importante que se diga que o problema da legitimidade política no Brasil é construída, tradicionalmente, sob o signo da credibilidade. Essa, por sua vez, foi sustentada historicamente por uma suposta capacidade gerencial do candidato, por sua erudição, fluência em línguas e bom traquejo diplomático, virtudes que atestariam um modelo científico, erguido em torno dos saberes jurídicos, responsáveis, portanto, por uma corriqueira impressão de valor de verdade. Um modelo que corresponderia, em última instância, a uma certa moralidade, responsável, então, por manter a ordem e a hierarquia, consideradas imprescindíveis ao bom funcionamento de uma nação. Como se sabe, também, a rigidez dos pressupostos previstos por esse modelo de cientificidade desde sempre teria sido a grande dificuldade de aceitação de um político como Lula. Com intuito de se manterem as mesmas elites na organização do Estado, a ele sempre foi endereçada a crítica de sua falta de formação, de instrução e de preparo para governar o país. Uma espécie de terrorismo construída em torno da idéia de que, caso ele fosse eleito, instauraria o caos, seria potencialmente uma ameaça à ordem e aos bons costumes. Uma dinâmica política própria das elites brasileiras que, ao se verem ameaçadas por outros partidos ou diferentes conjunturas sociais, propagariam e disseminariam o medo generalizado como forma de manutenção de um determinado cenário político. Uma estratégia que historicamente teria feito de Lula um verdadeiro “demônio”, terrorista e perturbador da ordem social, espécie de comunista nefasto, revolucionário irresponsável, alvo de um discurso predominantemente assustador, que insistiria na possibilidade de um país em crise, instável e incontrolável. Segundo tal estratégia, Lula e o PT deveriam ser rechaçados porque ninguém desejaria ver-se efetivamente lançado num mundo instável, sem referências e de bagunça generalizada.

Trata-se, portanto, de um modelo estruturado a partir da função política do medo e que se mantem, na realidade, como uma reminiscência da tradição metafísica do pensamento. Fazemos aqui uma menção à operação realizada na construção dessa experiência, que precisou demonstrar a miséria e o horror do estado de natureza, para, então, instaurar normas de ordem transcendentais, constituindo-se, pois, como única modalidade absoluta capaz de intervir e “consertar” a imperfeição humana. Daí a origem

tanto do caráter represor quanto do próprio ressentimento, marcas fundadoras não só da experiência do pensamento metafísico, como também, e fundamentalmente, da atividade política da qual, hoje, somos herdeiros. Assim como a maioria dos *saberes* que a Modernidade inaugura, a política também estaria constituída dessa desvalorização da existência terrena e sensual, origem de todo ressentimento metafísico. Esse modelo não ficaria perdido no passado; pelo contrário, estende-se até os dias atuais e, como vimos, regeu as campanhas de vários outros candidatos, incluindo José Serra, principal adversário de Lula na corrida presidencial.

Como afirma Leonardo Boff, Serra teria feito uma campanha eleitoral insuflada por um medo perverso e antinatural que visava matar as oportunidades presentes no risco no sentido de desfibrar resistências e abortar sonhos.¹⁵⁴ Segundo o teólogo, o medo pode ser considerado inerente à vida, “afinal viver por si só já seria perigoso (...) e comporta riscos que metem medo.” No entanto, afirma ele, “os riscos nunca são só riscos, são a chance do novo, da abertura de uma outra esperança.” Seria preciso, pois, diferenciar esse medo daquele propagandeado por uma modalidade política, da qual Serra e sua campanha na televisão foram os grandes expoentes: “Eu sou azul, o Lula é vermelho”, “Ou Lula esconde o que pensa, ou não sabe o que diz”, “Lula é lobo em pele de cordeiro”.

Falamos, portanto, de um modelo brasileiro de política institucional fundado principalmente em nossa herança portuguesa patrimonialista, cuja grande característica é “constituir-se de um complexo de relações mantido por família, clã ou grupo afim, que visa à preservação do conjunto pela distribuição interna dos bens”.¹⁵⁵ Um modelo de política institucional que funda a cultura das elites brasileiras, a partir tanto do aspecto econômico quanto de uma dinâmica cuja essência repousaria, sobretudo, na manutenção de um determinado grupo junto às estruturas de poder do estado.¹⁵⁶ Um modelo de política que, no caso do Brasil, legitima um determinado candidato referendando-se pelo *saber*, por uma suposta capacidade administrativa que o coloca numa ordem hierárquica em que se encontra acima do população, num lugar que efetivamente não se mistura com o eleitor – possuindo, portanto, “cacife” para governar. Falamos, portanto, de aspectos que dizem

¹⁵⁴ *Jornal do Brasil*, Caderno Opinião, “Lula e o novo encantamento”, 25 de outubro de 2002: 16.

¹⁵⁵ Sodré, Muniz. *Claros e Escuros*: Identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999: 76.

¹⁵⁶ Idem: 76.

respeito também à cultura da eficiência, do pragmatismo e da inteligência, responsáveis por construir o desejado grau de credibilidade de José Serra. De qualquer modo trata-se de uma candidatura que precisou reforçar a idéia de irresponsável e demoníaco, endereçando a seu principal adversário a imagem de incapaz de administrar e governar tecnicamente o país. Nessa perspectiva, podemos citar as idéias do publicitário Nizan Guanaes, responsável primeiramente pela candidatura de Roseana Sarney e, mais tarde, junto com Nelson Biondi, pela candidatura de José Serra.

O PT é do contra. Eles são raivosos. O PT é taleban total, minha filha. Nós temos que bombardear Cabul! O PT é contra a alegria, é contra soltar pipa. Só faltam os turbantes, barba já tem. Eles vão ficar naquela coisa triste, o mundo é triste, o Brasil é uma tristeza. O Duda vai vir de gás lacrimogêneo e eu vou vir com aquele gás do riso.¹⁵⁷

Segundo Nizan Guanaes, Lula poderia até ser considerado uma liderança inata, “grande líder dos direitos civis como Martin Luther King”, entretanto, não poderia ser presidente já que não possuía a funcionalidade necessária ao cargo. A opinião desse publicitário representaria de um modo geral as críticas, então, endereçadas a Lula e ao PT. Após a queda da candidatura de Roseana Sarney, o publicitário ajudaria na campanha de José Serra, sendo responsável pelos ataques pesados a Lula sob a égide do discurso da verdade. Como mostra a capa da revista *Isto É*, em setembro de 2002, Serra vira o antiLula e intensifica o terrorismo e o medo: “Vamos ver se o Lulinha paz e amor é de verdade ou não”. De fato, a campanha de Serra, orientada por Nelson Biondi e Nizan Guanaes, utilizou-se da estratégia da ameaça e do terror econômico. Embora negasse, o tucano explorou o pânico, enxergando na desordem cambial uma fresta para desgastar Lula. Logo após a divulgação da pesquisa IBOPE, por exemplo, na qual o petista aparecia com 41% das intenções de voto, e Serra patinava nos 18%, o candidato governista encarregou-se de tentar faturar. Na privilegiada audiência do *Jornal Nacional*, Serra lançou: “não basta apontar os problemas, é preciso mostrar como resolvê-los”.

¹⁵⁷ Revista República, Vera Magalhães, janeiro de 2002: 41.

Hoje tivemos o exemplo do dólar. Eu me preocupo com isso porque afeta a vida das pessoas, o preço do pão, do macarrão, do biscoito e da gasolina. Se eleito vou dar confiança aos investidores e trazer mais dólares para o país.¹⁵⁸

Dessa forma, Serra reacenderia e tornaria público o que teria sido o tom da política brasileira fundamentada no coronelismo, na coibição e na intimidação, linha que orientou nomes como Antônio Carlos Magalhães, Orestes Quércia, Newton Cardoso, Paulo Maluf, Fernando Collor de Melo e muitos outros. Dessa vez sob o signo da economia, que é responsável, hoje, por estampar os ditames dessa modalidade política conservadora e fundamentada no medo. Mal sabia Serra que eram justamente esses mesmos nomes da política tradicional que não mais conseguiriam reeleger-se nestas últimas eleições, como estampava a capa da revista *Veja*, de outubro de 2002: “Parque dos dinossauros. Estas espécies foram tiradas de circulação”. A decadência de tais medalhões da política brasileira refletem a precariedade de tal modelo fundamentado na ameaça, o qual parece encontrar-se, cada vez mais, descolado das atuais experiência cotidianas de sociabilidade.

Podemos observar que tradicionalmente o PT parecia reagir a tal modelo político insistindo no discurso radical, reafirmando essa estigmatização e encurralando-se em seu próprio gueto. Nesta última eleição, porém, parte do partido convenceu-se de que era necessário sair desse lugar e construir um discurso que mostrasse que poderia governar o país. Chegar ao poder significava, portanto, a possibilidade de se apropriar dessa moralidade fundada na cultura da ordem, de alcançar um lugar legitimado para a promoção de mudanças. Assim, acreditamos que a candidatura de Lula teve como um de seus grandes objetivos mostrar à população brasileira que seu governo poderia ser mais do que uma mera arruaça responsável pelo tumulto da ordem e dos bons costumes. Sua campanha teve como importante pilar, a necessidade de mostrar uma adesão incondicional à ordem da legalidade e da institucionalidade. Nessa perspectiva, a campanha enfatizou, contrapondo-se ao discurso de seus adversários, a capacidade de gerenciamento econômico da equipe petista e de seus aliados, dizendo, por exemplo, que para romper com o FMI o país não precisaria dar o famoso “calote”, descumprindo, contratos — bandeira defendida tradicionalmente pelo setor mais radical de esquerda. Dessa vez, Lula teria mostrado que a moralidade,

¹⁵⁸ Revista Isto É, Luis Cláudio Cunha, Sônia Filgueiras e Weiller Diniz, outubro de 2002: 26.

fundamentada nos pressupostos econômicos que dizia respeito a sua suposta incapacidade de governar o país, talvez, já não fizesse sentido. Para tal, teria incorporado à sua vontade de mudança elementos que tratam da determinação econômica e da viabilidade de aspectos referentes à área social.

De qualquer forma, havia também claras intenções de alcançar mais do que os 30% que tradicionalmente o teriam acompanhado nas últimas três eleições, obtendo, assim, os 20% restantes. Para tal, teria estruturado sua campanha enfatizando a necessidade de integrar à vontade de transformação social os procedimentos da ordem institucional. Nesse sentido também se deu a radicalidade de Lula na ampliação das alianças e nas negociações políticas – as quais possibilitariam um importante viés na construção de sua legitimidade. O candidato teria sustentado sua abordagem institucional mostrando que seria o único capaz de construir um pacto de acordo com os interesses e com a identidade nacional, como podemos observar na fala do apresentador de seu programa:

O momento que nosso país atravessa é sério e grave, mais do que nunca precisamos de um presidente da República com maturidade, experiência política e equilíbrio, que coloque os verdadeiros interesses da nação acima de seus interesses pessoais. Um presidente que tenha a capacidade de agregar, de somar, de multiplicar, capaz de unir os trabalhadores, os empresários, a classe média e todos os segmentos organizados da sociedade. Um grande pacto social capaz de mudar o Brasil. Esse homem, segundo a grande maioria esmagadora do povo brasileiro, se chama Luís Inácio Lula da Silva.¹⁵⁹

Assim, se estudarmos a campanha do candidato e, em especial aquela veiculada na televisão, verificaremos claramente a intenção de se construir uma credibilidade baseada na legalidade e institucionalidade, mecanismos através dos quais se elege um presidente da República. A abertura dos programas da candidatura Lula, por exemplo, mostrava dezenas de petistas num ambiente de trabalho como se estivessem formulando as propostas de governo, construindo o ar de seriedade necessário para a administração política. Também com esse objetivo, o programa tratou de blocos temáticos, tendo cada programa um tema específico como, por exemplo, saúde, combate à violência, geração de empregos, cooperativas, etc. A primeira parte dos programas expunha metas e estatísticas, momento

mais objetivo e formal, que evidenciava a capacidade administrativa do partido. Como exemplo da institucionalidade, foram mostradas, em certos programas, algumas das 186 prefeituras e dos cinco governos estaduais do PT, e suas supostas vitórias administrativas. “Em Belo Horizonte: nas prefeituras de Patrus Ananias, Célio de Castro e Fernando Pimentel reestruturou-se o sistema de transporte da cidade com a construção de quatro grandes estações (...). No Mato Grosso do Sul, o governo Zeca do PT restaurou 85% das estradas e construiu 600 pontes, 300.650 casas, mais 2 termelétricas, além da ponte Rio-Paraguai que liga Campo grande a Corumbá. No Acre, o governo Jorge Viana construiu a estrada do Pacífico de 110 quilômetros que liga o Brasil ao Peru. Em Goiânia, na gestão de Pedro Wilson, foram ampliadas as duas principais marginais da cidade, reestruturou-se 682 mil metros quadrados de pavimentação. No Rio Grande do Sul, geração, transmissão e distribuição de energia, evitando o apagão, construiu 250 quilômetros de gasoduto, mais 2.000 quilômetros de estrada.” Assim, mostra o programa, o PT nos daria motivos de sobra para que acreditássemos que hoje é um partido que sabe administrar.

Que o PT é partido dos projetos sociais, isso todo mundo já sabe. O que quero mostrar agora são obras pequenas, médias, grandes, são pontes, estradas, viadutos, obras urbanas e rurais feitas por nossas administrações (...) é por essas, meus amigos e minhas amigas, que, a cada eleição, o PT cresce mais. Porque sabe governar com planejamento, dedicação e, sobretudo, com seriedade e respeito pelo seu dinheiro.¹⁶⁰

Em outros programas, a campanha veicula especialistas de diversas áreas sociais discutindo e analisando as demandas nacionais, como o combate à fome ou ao analfabetismo, apresentando diagnósticos supostamente técnicos e administrativos. Como exemplo, podemos citar o programa sobre o Primeiro Emprego, em que a equipe responsável por formular tal item do projeto é apresentada pelo narrador em detalhe que enfatiza a formação acadêmica e a titulação daqueles que estariam no comando de tais projetos. “Fazem parte da equipe de Lula para a área de geração de empregos: Maria da Conceição Tavares – matemática e economista, Doutora e professora emérita da UFRJ, presidente do Instituto dos Economistas do Rio de Janeiro; Glauco Arbix, Doutor e professor em Sociologia pela USP, ex-professor de ciência política da Unicamp e da FGV,

¹⁵⁹ Fala do âncora do programa eleitoral de Lula na televisão.

pesquisador do Massachusetts Institute of Technology e da universidade de Cornell; Eduardo Suplicy – economista e bacharel de administração de empresas pela Fundação Getúlio Vargas, mestrado e doutorado pela Michigan State University, senador da República (...) Também fazem parte do projeto empresários e trabalhadores.” O programa mostra ainda entrevista com Luís Marinho, presidente do Sindicato dos Metalúrgicos do ABC, e Ivo Rosset, presidente da empresa Valisère. Em seguida, através de contas matemáticas e estatísticas, o programa demonstra como os projetos, em especial esse sobre o primeiro emprego, seriam colocados em prática.

4. 4. Dos hábitos e costumes

A *singularidade* da campanha de Lula, no entanto, nos é apresentada a partir de um segundo aspecto, sobre o qual se constrói também sua credibilidade junto à população brasileira. Na realidade, o que nos chama, aqui, atenção é que a campanha de Lula teria conseguido materializar, através da televisão, alguns traços de uma legitimidade política proveniente de uma experiência estético-afetiva de verdade. O fato de Lula ter tentado, por quatro vezes, chegar à presidência da República, sugere um aspecto interessante: tal *repetição* não teria sido apresentada na campanha, muito menos assimilada, como derrota, mas como sinônimo de persistência. Uma *repetição* que se remete aos fundamentos da cultura política no Brasil, a qual, segundo Renato Janine Ribeiro, concentra sua vitalidade efetivamente na ordem dos hábitos e costumes.¹⁶¹

Falamos, aqui, de uma legitimidade política construída a partir da própria trajetória de vida de Lula, grande força de sua credibilidade junto ao eleitorado brasileiro. Lula teria superado a tão poderosa armadilha de sua suposta falta de capacidade administrativa, indo além dos determinismos e terrorismos econômicos, não permanecendo, assim, restrito à construção de uma legitimidade vinculada apenas a uma via institucional. De fato, permanecendo ali, sua candidatura estaria fragilizada, uma vez que sua trajetória política implicara necessariamente outra modalidade política. Ele não poderia continuar insistindo, como nos anos anteriores, na mera tentativa de corresponder ou de adequar-se a um modelo

¹⁶⁰ Fala do candidato Lula no programa sobre gestão governamental.

de candidatura política referendado, apenas, pela tradição da política brasileira. Nessa perspectiva, sua condição lhe traria uma série de empecilhos, uma vez que seu perfil não se adequaria às demandas do posto almejado. Isso porque, como se sabe, sua trajetória implicara num caminho completamente diferente da maioria dos presidentes que o Brasil teria tido até o momento; assim, pelas vias formais, não poderia vir a ser um “verdadeiro” presidente da República. Dessa vez, entretanto, teria sido sua própria história de vida que teria legitimado sua vitória na eleição: Lula teria encontrado, finalmente, um momento fértil do país, o qual acolheria sua história de vida.

A trajetória de vida do candidato, como se sabe, seria o resultado de desamparo, estranhamento e de situações que causam temor e conflito; trajetória fruto de uma vivência pouco tranquilizadora — segura e confortável, mas o resultado de inquietação e angústia. Uma história fundamentalmente caracterizada por permanente estado de instabilidade, experiência que, em vez de profundidade, perenidade e autenticidade, seria marcada por uma vivência que aponta, sobretudo, para aspectos ligados à superficialidade e à irregularidade. Trata-se de um exemplo de como uma experiência de precariedade pode ser resignificada e considerada produtora de mundo. Nesse caso, a trajetória do candidato seria marcada pelo carisma de quem teria sofrido das mesmas mazelas que assombram a grande maioria da população, mas que conseguira ascender em meio à rígida e perversa estrutura estamental brasileira. Caso de redenção pelas razões “certas” e pelas “erradas”: sua trajetória ilustraria a situação brasileira de desigualdade social, mas também o legitimaria como candidato especialmente capaz de subverter a radical injustiça social. Trata-se de um presidente que, como milhares de brasileiros, veio do Nordeste, trazido com mais oito irmãos pela mãe, analfabeta que, abandonada pelo marido, teria visto em São Paulo a possibilidade de oferecer aos filhos melhores condições de vida. Um candidato criado sem o pai, enterrado como indigente em Santos, que trabalhou como vendedor de amendoim, que teria sido funcionário de tinturaria, ex-torneiro mecânico, e que completaria o segundo grau já depois de adulto, não tendo diploma universitário e, muito menos, o recurso de falar outro idioma. Será que essa precariedade da trajetória de Lula poderia exemplificar a experiência do *desenraizamento* de que trata Vattimo?

¹⁶¹ Janine Ribeiro, Renato. *A política dos costumes*, caderno do ciclo de conferências Muito Além do

Uma vivência marcada, portanto, pela precariedade e pelo sofrimento, seria também produtora de mundo e criadora de comunidade. A legitimação de sua candidatura, a partir de sua trajetória de vida, representa uma modalidade política cuja estrutura se ergue não apenas a partir do princípio da veridicção, mas também da compreensão. Isso equívale a dizer que sua liderança seria resultado de um contexto em que se acredita naquilo que se vivencia, que se incorpora, e não apenas no que se prescreve, que se ordena ou, muito menos, em centros emanadores de uma verdade absoluta — modelo de política fundado e sustentado pelo pensamento metafísico. Uma liderança legitimada pelos hábitos, pelos costumes, por uma idéia de repetição que se aproxima em muito de um contexto atual em que as principais referências de verdade são construídas nos pequenos desafios cotidianos e dizem respeito, antes de mais nada, às próprias conquistas de cada cidadão, e não mais a uma coletividade devidamente representada por um poder institucional. Podemos dizer que se trata de uma trajetória de sofrimento narrada não do ponto de vista da culpa e do sacrilégio, mas apresentada pela campanha como sinônimo de força e conquista. Sua legitimidade teria sido construída, sobretudo, a partir da ordem dos hábitos, dos costumes, de uma ordem imanente que faz do dia-a-dia uma experiência de arte. Dinâmica que pede uma constante reinvenção dos hábitos, e costumes na medida em que está sujeita às condições precárias de vida. Como se sabe, ao se ver diante do desamparo institucional, a cultura cotidiana constrói necessariamente outras regras de credibilidade, as quais passam, em diversas circunstâncias, pela ordem da contradição, da simultaneidade e da convivência de opostos. Uma legitimidade da qual Lula é o mais ilustre resultado, cujo fundamento encontra-se num cotidiano vivenciado com arte, sinônimo de uma experiência criativa e inventiva. Isso porque viveríamos sob o signo da imanência, e nesse sentido torna-se inviável evitar as contradições e paradoxos contingenciais. E é aqui que Lula se consolida. Ele é o primeiro presidente do Brasil cuja trajetória de vida se confunde com a da maioria da população brasileira.

De fato, sua história caracteriza-se como um dos pilares de sua legitimidade, tornando-se o instrumento pelo qual o candidato se comunica com a população. Uma comunicação que se realizou através tanto de sua fala simples, como, fundamentalmente, de seus de seus hábitos e costumes. O candidato não esconde que gosta de jogar futebol, de

carteado, de comer churrasco, de ouvir violão e do convívio familiar: aspectos que não são necessariamente da ordem de uma racionalidade científica, mas, sobretudo, com os quais a grande maioria da população brasileira também se identifica. Assim, o fato de o candidato ser o único a ter o “Brasil popular” em sua árvore genealógica (a família do candidato e o povo brasileiro são a mesma pessoa). Tornou-se um privilégio e um forte trunfo. A identificação da população com Lula foi tão significativa que em apenas nove meses de cargo recebeu 17 mil cartas a mais do que FHC recebeu no primeiro ano de seu primeiro mandato, 1995. A maior parte das cartas procede das classes “C e D”, quase sempre em forte tom de identificação e intimidade com o presidente. A correspondência é formada por cartas simples, escritas à mão: “Lula, como você fala simples e objetivo. Não falo inglês, não penso na próxima eleição e sim na próxima geração. Nunca deixe de reconhecer o quanto tivemos méritos. Parabéns corintiano. Tu é bom *dimais*. Tchau a todos. Pai do céu que vos ilumine”, “Lula dorei quando você disse que não falava inglês, você fala a nossa língua!”, “Você sabe o que é passar fome, por isso confio em você”.¹⁶² As diretrizes da campanha parecem ter aproveitado bem a mística que acompanha a trajetória de Lula, sua familiaridade com os ditados populares e suas parábolas de fácil entendimento. Um projeto retórico que inclui, sem timidez, o jeito de falar do povo: “o Estado não deve dar o peixe, mas ensinar a pescar.”¹⁶³ Sua trajetória é caracterizada, portanto, pela oscilação entre realidade e ficção, que, em muito, se assemelha à fábula de quem viveu as mesmas dificuldades que a maioria da população brasileira, mas que, estaria hoje, em condições de operar, junto à ordem institucional, mudanças necessárias para o país. Poderíamos, nesse sentido, identificar aqui o que Vattimo chama de um resgate *estético da existência*?¹⁶⁴

¹⁶² *Isto É Dinheiro*, 15 de outubro de 2003.

¹⁶³ Fala de Lula no programa sobre cooperativas de trabalho.

¹⁶⁴ Vattimo, Gianni. *A sociedade transparente*. Tradução Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1989: 73. Biblioteca de filosofia contemporânea.

4.5. Da forma televisiva

Com pequenos mal-entendidos com a realidade construímos as crenças e as esperanças (...). Mas assim é toda a vida; assim, pelo menos, é aquele sistema de vida particular a que no geral se chama civilização. A civilização consiste em dar qualquer coisa um nome que não lhe compete, e depois sonhar sobre o resultado. E realmente o nome falso e o verdadeiro criam nova realidade. O objecto torna-se realmente outro, porque o tornamos outro. Manufaturamos realidades. A matéria-prima continua sendo a mesma, mas a forma que a arte lhe deu, afasta-se efectivamente de continuar sendo a mesma. Uma mesa de pinho é pinho mas é também mesa. Sentamos à mesa e não ao pinho. Um amor é um extinto sexual, porém não amamos com o extinto sexual, mas com a pressuposição de outro sentimento. E essa pressuposição é, com efeito, já outro sentimento.

Fernando Pessoa, *livro do desassossego*, 1913

A opção da campanha e do próprio PT, de finalmente recorrer ao famoso *marketing* político, seria, diz-se, um último recurso no sentido de vencer a todo custo as eleições presidenciais. Afirma-se que Lula teria aderido a uma fachada colorida que o teria descaracterizado, tanto ele quanto o próprio partido; sua opção por uma campanha centrada em emotividade ilusionária teria sido uma ficção construída a partir de uma bela imagem, aparência que teria deixado para trás sua verdadeira essência: “O PT que você tem visto na tevê é um PT bem maquiado, bonzinho e equilibrado para tentar ganhar as eleições”.¹⁶⁵ Lula teria abandonado seu personagem de sapo barbudo, “taliban” para a oposição, em nome da mágica do *marketing*, que teria supostamente o poder de realmente definir o quadro político de qualquer eleição.

O programa petista acentuou ainda mais o estilo quase messiânico que vinha empregando desde a semana passada com o ressurgimento das imagens da campanha presidencial de 1989 e do jingle “Lula-lá”, chamando o petista de “um líder verdadeiramente popular” – na tradicional embalagem emocional que sempre marcou as campanhas feitas pelo marqueteiro de Lula.¹⁶⁶

¹⁶⁵ *Slogan* de Serra na campanha.

¹⁶⁶ *Folha de S.Paulo*, Cad. Eleições e mídia, Cláudia Croitor, “Propaganda deve acabar com emoção”, 03 de outubro de 2002.

Na realidade, trata-se aqui de uma crença política que aparece a reboque daquelas outras – citadas no início deste tópico¹⁶⁷ –, que crêem numa linearidade segundo a qual os meios de comunicação mandam, e a sociedade obedece. Nessa perspectiva, o *marketing* apresenta-se descolado da realidade e adquire poderes extraterrenos; acredita-se, assim, que as pessoas, ao verem televisão, realizam aquilo que ali se prescreve, e que bastaria aos candidatos uma bela imagem, fundamentada nos diversos recursos do *marketing*, para que fossem eleitos. Como se o *marketing* tivesse realmente a capacidade de fazer magia. Aqui poderíamos, então, questionar se “realmente o melodrama adulador seria capaz de *fazer* um presidente ou reduzir o líder sindical e combativo a uma atração inofensiva do horário nobre”.¹⁶⁸ Será mesmo que os eleitores brasileiros comprem políticos passivamente a partir das belas imagens televisivas?

O leitor brasileiro não é tolo para se deixar levar pela cosmética televisiva. O *marketing* da exacerbação está enterrado. A criatividade das campanhas há de preservar a identidade e os conceitos fundamentais de um candidato. Tudo isso leva a campanha para um campo em que a racionalidade vai pesar mais que a emoção, moeda forte em eleições anteriores.¹⁶⁹

Decerto a campanha de Lula de 2002 teve como grande destaque a afetividade. No último programa eleitoral, por exemplo, poderíamos observar esse tom emocional empregado durante toda a campanha. A propaganda da terça-feira, última antes das eleições, foi finalizada em um tom épico: mulheres grávidas, vestidas de branco caminhavam num campo ao som de bolero de Ravel. Enquanto isso, a narração do cantor Chico Buarque dizia que, se os eleitores não poderiam escolher se seu filho seria menino ou menina, poderiam, pelo menos, optar por que tipo de país gostariam de oferecer a eles. Em seguida, é veiculada a imagem de um bebê segurando a estrela vermelha (símbolo do partido, tradicionalmente associado, por sua oposição, à idéia de agressividade) e, mais uma vez, a voz de Chico anunciando o *slogan*: “se você não muda, o país também não muda”.

¹⁶⁷ Ver página 14.

¹⁶⁸ Como questiona Eugenio Bucci no artigo intitulado “A noite de Núpcias”, *F. de São Paulo*, Cad. de TVF, 03 de novembro de 2002.

¹⁶⁹ Revista *República*. Entrevista com Gaudêncio Torquato, professor da USP e especialista em *marketing* político. Janeiro de 2002: 34.

Mais uma vez, aqui vale perguntar: programas como esses, de profundo arranjo emocional, bem como *slogans* “Lula paz e amor”, “Quero Lula” e “A esperança venceu o medo” seriam apenas jogadas de *marketing*? Em geral, afetividade, emocionalidade e sensorialismo são concebidos justamente como sendo do plano do sonho, da ilusão, do efêmero ou do passageiro. Aspectos remetidos ao plano ideal e que dizem, sobretudo, do erro ou do engano. Um olhar descuidado poderia identificar que a afetividade engendrada pela campanha de Lula adviria do tratamento plástico de suas imagens. Esse raciocínio, entretanto, estaria lidando com a estética como se fosse unicamente máscara e aparência. Talvez o interessante seja notar que o candidato “toca” seus eleitores, ou melhor, que a afetividade da campanha de Lula parece advir justamente de sua trajetória e conexão com a realidade sociocultural brasileira. Assim, como dissemos, a campanha nos colocaria diante da seguinte questão: seu caráter afetivo parece advir não de um plano transcendente, mas, sobretudo, da concretude do real-histórico.

Se, como afirma Gianni Vattimo, nossa atual experiência de verdade é de ordem estética, não estaria a campanha de Lula, na televisão, fundamentalmente fincada na realidade? A hipótese que levantamos é a de que a campanha de Lula na televisão teria funcionado como efeito-instrumento, potencializando, então, nossa atual experiência de verdade. Diferente do que se diz – que Lula teria optado por uma emotividade fictícia, mera cosmética –, sua campanha, talvez mais do que todas as outras, teria sido, portanto, marcada por um forte senso de realismo.

É preciso sublinhar que tratamos, aqui, de uma experiência política vivenciada através da televisão, cujos aspectos que nos saltam os olhos são as cores, a entonação de voz, a música, os traços, elementos que dizem respeito, mais diretamente, à *forma* da política. Na realidade, o conteúdo das mensagens comunicacionais, especialmente as veiculadas na tevê, depende fundamentalmente da *forma*. Não estamos dizendo, de maneira alguma, que, no caso específico de que tratamos, a campanha não tenha abordado de conteúdos programáticos de governo. Pelo contrário, como já falamos, a divisão e

organização dos programas políticos na televisão foram realizadas justamente a partir de temas pautados pelas metas e projetos de governo. Consideramos, entretanto, que analisar campanhas eleitorais na televisão se torna, cada vez mais, um exercício de perceber a sofisticada linguagem televisiva que diz, sobretudo, da *forma*. Parece que a virtude dessa campanha de Lula na televisão seria a de ter encontrado uma *forma*, através da televisão, de mostrar ao público sua trajetória e seus posicionamentos políticos. Assim, embora a experiência de vida de Lula já existisse, e fosse conhecida antes mesmo das eleições de 2002, dessa vez, seria potencializada, através da *forma* pela qual era narrada. O publicitário responsável pela campanha de Lula defende claramente a idéia de que, em matéria de campanha política na televisão, a *forma* é, muitas vezes, mais determinante do que o conteúdo. “Mesmo porque o conteúdo não é sinônimo de verdade, nem forma é sinônimo de maquiagem”.¹⁷⁰ Nesse sentido, a aposta da campanha foi na articulação da racionalidade com forte tom emocional: “Quando se vota, não se vota só com a cabeça, se vota também com o coração”.¹⁷¹

Na realidade televisiva, a linguagem não verbal parece ser fundamental na construção de uma mensagem: o jeito de o candidato falar, o timbre de sua voz, a entonação, as pausas, seu olhar, o corte de cabelo, os gestos, mesmo de quem aparece dentro “caixinha de luz”. Assim, o sentido de um programa político parece não depender apenas das palavras pronunciadas, mas da maneira como o são, da forma pela a qual são apreendidas, daquilo que permite, ou não, a mensagem tocar os “expectadores-eleitores” e fixar-se em suas memórias afetivas. O sociólogo e jornalista Chico Malitani acredita que num programa eleitoral para a tevê “é preciso fazer as pessoas pensarem, sim, mas através da emoção”.¹⁷² Parece falso, portanto, analisar a realidade televisiva a partir da dicotomia que divorcia forma e conteúdo. De fato, falamos de uma linguagem televisiva que opera e produz realidade por meio de uma dinâmica que trata, sobretudo, de uma experiência de *verdade seduzida*. Para Duda Mendonça, “tevê não é lugar de discurso, é lugar de conversa”.

Você entra na casa das pessoas e elas podem estar no quarto, dando de mamar ao

¹⁷⁰ Mendonça. *Op. cit.* : 53.

¹⁷¹ Idem: 41.

¹⁷² *F. de São Paulo*, Cad. Eleições, Cláudia Croitor e Laura Mattos, 14 de outubro de 2002: 8.

filho, na mesa tomando café. Você tem que conversar com elas: “ei você que está aí já pensou nisso?” A linguagem é essa. Não é de comício. Isso irrita as pessoas. A cara raivosa, o jeito gritado. *Tevê é cochicho*. Você fala com um por um.¹⁷³

Podemos dizer que a linguagem televisiva repetiria, tentaria reproduzir, ou talvez fosse a própria extensão da subjetividade construída em meio aos hábitos costumes e cotidianos. A campanha de Lula se teria erguido justamente a partir dessa “consonância” entre a televisão e o campo da linguagem entendida como vinculação social. Uma linguagem televisiva definida por Eliseo Verón como sendo da ordem de uma indicialidade, como produtora de contato: nem lugar de chegada, nem de partida, mas de passagem e fluxo. A linguagem televisiva, *locus* da mediatização que se realiza por meio do vínculo indicial do contato,¹⁷⁴ não estabelece conceitos, mas fluxos e errâncias cognitivas, cujas entonações mudam o significado das coisas. Uma linguagem marcada pela descontinuidade, que se harmoniza com a própria experiência de fragmentação dos costumes e hábitos, por vezes evidente, por vezes ambígua, contendo, na maioria das vezes, significados superpostos. Entender a linguagem televisiva como contato seria, então, percebê-la como fenômeno não meramente visual, mas tátil e indicial, ponto de existência da interação de sentidos que estabelece conexões e articula experiências.

Indiciário é como Verón tem procurado aqui e ali caracterizar o regime semiótico da mídia em sua predominância televisiva. Índice, como bem precisam os semiólogos, é um signo que não representa um significado universal e abstrato (lingüístico), mas uma situação, apropriável no interior de um processo dinâmico de significação, em especial nas relações interpessoais, onde gestos, olhares, movimentos corporais, etc. compõem a enunciação. Na ordem do indiciário, os conceitos ficam em segundo plano – logo, o discurso argumentativo – dando lugar a posicionamentos subjetivistas caucionados por uma atmosfera sensorial, um gosto, oriundos do imaginário social e induzidos pela interpretação situacional dos índices. Desaparece aqui qualquer possibilidade de hipotaxe lógica dos enunciados.¹⁷⁵

¹⁷³ Mendonça. *Op. cit.*:

¹⁷⁴ Verón, Eliseo. História da televisão e campanhas presidenciais. In Fausto Neto, Antônio, E. Veron e A. A. Rubim (orgs). *Lula presidente: televisão e política na campanha eleitoral*. São Paulo: Hacker; São Leopoldo: Unisinos, 2003.

¹⁷⁵ Sodré Muniz, *Antropológica do espelho*: 54.

A idéia de apresentar uma campanha publicitária cujo foco seria uma incursão televisiva centrada na trajetória da vida de Lula incide justamente nesse estreito vínculo entre o campo da linguagem – instância da vinculação social, dos hábitos e costumes — e o *medium* televisivo. A questão que se coloca, aqui, diz respeito principalmente ao realismo da linguagem televisiva, cujos subsídios se encontram em nenhum outro lugar senão na própria realidade, ou seja, na própria vivência e trajetória do candidato. Duda Mendonça argumenta, por exemplo, que, enquanto publicitário, tentou expor o “verdadeiro” Lula.

O Lula é uma figura emocional. É isso que quero resgatar . Nas outras campanhas vi o Lula muito duro, aprisionado. Não falava com emoção. Lula falando, comove. O que vai mudar é a forma. Câmera no olho dele (...) Não tem um novo PT, é o mesmo PT mostrado de outra forma, de maneira diferente, com mais impacto. Queria mostrar ao povo o Lula do jeito dele, falando nos olhos, falando com emoção. Não podemos esquecer que Lula é verdade. Não existia orientação, *marketing*, quando ele fazia o ABC se arrepiar. Como? Sem nenhuma orientação, líder por natureza. Todos os outros são de alguma forma fabricados. O que eu não vi em outras campanhas de Lula é isso: Lula.¹⁷⁶

Trata-se, fundamentalmente, de uma campanha centrada em sua trajetória de vida em que o candidato à presidência da República se mistura com o personagem Lula. Ele se torna, ao mesmo tempo, candidato e personagem de seu programa, aparecendo como típico exemplo da realidade sociocultural brasileira. Nesse sentido, as grandes questões abordadas em seu programa confundem-se com sua própria trajetória. No programa do combate ao desemprego, por exemplo, o candidato mistura-se aos operários – os momentos em que Lula esteve desempregado são comparados aos de milhares de operários que se encontram em situação de desemprego e narra, então, como, após viagem de 13 dias, em caminhão “pão-de-arara”, ele teria chegado ao de Estado São Paulo, onde, antes de tornar-se metalúrgico, teria sido vendedor de amendoim, tapioca e laranja, *office-boy* e funcionário de uma tinturaria. Com 15 anos, então, teria feito o curso de torneiro mecânico no Serviço Nacional da Indústria – Senai, o que lhe daria uma ferramenta importante para começar a vida num grande centro urbano. Expondo tais experiências, a campanha cria uma evidente sincronia entre a vida do candidato e o Projeto Primeiro emprego. No programa sobre

educação, da mesma forma, a trajetória de Lula confunde-se com a realidade da maioria do povo. Se não é exatamente o caso de Lula, é muito semelhante, pois o candidato teria passado pelos as mesmas dificuldades, só chegando a completar o primeiro grau do ensino médio.

Garanto a vocês que, como presidente, esse será o ponto de honra de meu governo, afinal, não quero que um dia alguém vá dizer a seu filho que ele não pode ser presidente porque ele não tem um diploma. Se esquecendo muitas vezes que a grande virtude de um político é sua seriedade, seu caráter, seu compromisso com seu povo e, sobretudo, a sua capacidade de liderar e de comandar uma grande equipe.¹⁷⁷

Nesse mesmo sentido, quando o tema do programa foi o combate à fome, Lula discorre sobre a longa tradição nordestina de carência alimentar, da qual ele também teria sido testemunha. Sob imagens do Vale do Jequitinhonha, considerada uma das regiões mais pobres do país, a voz de Lula aparece em *off*, e narra aquela realidade social como se fosse parte daquilo. Mais uma vez aqui, a vida de Lula se confunde com a do programa. O candidato, que vivera no sertão nordestino até os sete anos de idade, onde a base da comida era farinha com café e algumas vezes arroz e feijão, afirma no programa que sabe exatamente o que é passar fome e que esse será um de seus projetos mais importantes. No momento em que a campanha discorre sobre a área da saúde, novamente recorre a trajetória do candidato, associando-a com a vida da maioria da população brasileira, vítima de maus tratos e de condições precárias de atendimento médico-hospitalar. Nesse programa, Lula, bastante emocionado, dá um depoimento sobre a perda de sua primeira mulher e de sua primeira filha, ambas vítimas das precárias condições de atendimento de saúde. Em 1969, Lula se teria casado pela primeira vez, com Maria de Lourdes, que logo em seguida, grávida de oito meses, morreria de hepatite em São Paulo. O programa demonstra que, diferente de outros candidatos – que conheceriam tal realidade apenas por relatórios e

¹⁷⁶ Revista *Isto É*, Lula, comunicação e dendê. Entrevista de Duda Mendonça, 12 de dezembro de 2002.

¹⁷⁷ Fala de Lula. Programa de campanha sobre educação.

pesquisas, Lula conheceria “bem de perto” o desmonte da saúde pública. Dessa forma, a campanha se baseia na idéia de que o candidato teria vivido “por dentro” os problemas do país e, portanto, não os esqueceria nunca:

O sofrimento, a humilhação e, muitas vezes, o risco de quem vai ao hospital público é muito grande. Eu já senti isso na pele (...) Em junho de 71 minha mulher morreu... na minha cabeça... ela morreu como morrem hoje milhares de brasileiros...¹⁷⁸

No programa sobre geração de empregos, por exemplo, Lula fala diretamente da fábrica da Volkswagen, indicando que apesar de naquele momento ser 10:00 horas da manhã de uma sexta feira, a fábrica encontrava-se vazia. Lula discorre sobre a tristeza daquele dia parado em função da crise econômica e da decretação de férias coletivas de quatro dias. Numa linguagem simples, o candidato associa o panorama social de um país ao de uma fábrica, e afirma que o que está acontecendo ali seria um reflexo do que estaria acontecendo no país.

Em outro programa, ele aparece na plataforma da Petrobras, em Angra dos Reis, mostrando o ambiente da produção do petróleo. Posteriormente, são apresentados os depoimentos dos trabalhadores desempregados da própria empresa e, na seqüência, apresenta o vínculo da indústria com a cidade, com o cargo de presidente da República. A idéia parecia ser justamente mostrar como as dificuldades e benefícios estariam objetivamente articulados entre si. A Petrobras estaria articulando desde o presidente da República até os moradores da região, diretamente beneficiados pelo desenvolvimento daquele estaleiro. Nesse caso específico, o programa critica a construção de plataformas de petróleo encomendadas de Cingapura em detrimento da produção nacional. Esse, por exemplo, seria um dos motivos pelos quais o país não estaria crescendo; afinal, a indústria nacional estaria parada em função dos crescentes negócios realizados com empresas estrangeiras. Consequentemente, motivo também do alto nível de desemprego no país, pois indústria seria responsável direta pela geração e crescimento de oportunidades. O mote explicava-se, então, didaticamente no final programa: era preciso exportar mais e importar menos. Também no programa sobre agropecuária, Lula apresenta seu depoimento

¹⁷⁸ Fala de Lula. Programa de campanha sobre saúde pública.

diretamente de um contexto pertinente ao tema, nesse caso, uma fazenda em Maringá. Aqui, fala de cima de um trator e mostrando belas imagens do campo. De qualquer forma, podemos dizer que todos esses exemplos tratam de uma incursão televisiva em que a *forma*, pela qual os eventos são narrados, produz uma espécie de fabulação em que onde se tornam fluidos os limites entre realidade e ficção. De outra maneira, em quase todos eles a trajetória da vida de Lula confunde-se com sua candidatura à presidência do Brasil.

O Lula está cada vez mais animado de ser cada vez mais Lula e eu estou muito animado de botar o Lula cada vez mais Lula. A campanha está muito confortável para o Lula. A música é a que ele gosta, o jeito de falar é o dele. Não tem nada que descaracterize o PT. Esse foi o acerto.¹⁷⁹

Falamos, portanto, do realismo da *forma* televisiva. No caso da campanha de Lula a linguagem televisiva mistura ficção e realidade porque apresenta temas de um projeto de governo, numa verdadeira simbiose com a trajetória e a experiência de vida do próprio candidato. Um exemplo de como a *forma* da linguagem televisiva se apropria de uma experiência concreta, fundamentalmente construída a partir das tramas e dos embates que caracterizam o real-histórico. Poderíamos aqui perguntar, se, afinal de contas, não seria esse um caso explícito da *fetichização* do real-histórico descrito por Muniz Sodré. Isso porque se trata, já num primeiro momento, da própria publicidade, historicamente definida como lugar da metáfora, da ficção, da mentira “autorizada”, que agora seria convidada a falar também de “coisas sérias”. Nesse sentido, também poderíamos observar que haveria uma crescente cobrança acerca de propagandas mais verdadeiras e menos enganosas, uma demanda de credulidade numa instância que tradicionalmente estaria autorizada a “mentir”.

De qualquer forma, nessa perspectiva de uma *fetichização* do real-histórico supõe-se que o contato de Lula com a dinâmica televisiva também teria operado mudanças sobre o candidato e o próprio PT. Assim, a empreitada televisiva não teria implicado apenas uma simples postura estratégica, no sentido de cumprir as exigências e regras midiáticas, e, sim, numa transformação de sua própria postura em função de seu contato com as demandas e modalidades televisivas. Podemos, então, perguntar: teria a participação na campanha

¹⁷⁹ Revista *Isto É*, Lula, comunicação e dendê. Entrevista com Duda Mendonça, 12 de dezembro de 2002.

televisiva transformado o próprio candidato, produzindo então uma variação no modo pelo qual ele mesmo vivenciaria a atividade política? Em outras palavras, seria a abordagem destinada à Lula, na televisão, um exemplo de nossa atual condição societária, a qual, necessariamente permeada pelos meios de comunicação, engendraria no meio político a chamada *feticihização* do real-histórico?

5. Conclusão

Podemos finalizar este trabalho com a questão que possibilitou seu início. Afinal, do que trata o diagnóstico que afirma que a política está em crise? Haveria um esvaziamento da política em nossa atualidade? Em que consistiria essa crise? Como vimos ao longo do trabalho, para responder a tais questões seria preciso realizar alguns deslocamentos teóricos, investigando os fundamentos da idéia de política e suas reconfigurações na experiência contemporânea. De qualquer forma, essa tarefa não poderia ser realizada sem que levássemos em consideração a onipresença dos meios de comunicação, principalmente da televisão, junto a nossa atual vivência política. Viveríamos realmente uma experiência política através da televisão? Como ela se configura? Quais as suas especificidades? O que significa uma experiência política vivenciada a partir da televisão?

Por certo, não se trata da experiência política cuja tradição teria fundado diversos partidos, governos e estados, atividade essa, como mostramos, erguida em torno da racionalidade científica, cuja natureza se encontraria fundada na experiência do pensamento metafísico. Tratamos, aqui, então de uma experiência política que, vivenciada a partir da televisão, pede recortes que não permaneçam circunscritos apenas à tradição da ciência política. Falamos, sobretudo, de uma abordagem realizada a partir do campo da comunicação. Isso porque não se trata, aqui, apenas de mais um aparato técnico, outro suporte instrumental, mas, sobretudo, de um modalidade comunicacional que, além de construir novos engendramentos no próprio meio político, caracteriza-se efetivamente como produtora de realidade. Podemos dizer, enfim, que se trata de outra experiência política, porque será, sobretudo, engendrada por outra modalidade de linguagem. Como

dissemos ao longo do último capítulo, no caso da televisão trata-se de uma experiência política, sobretudo, de ordem estética. Uma experiência cuja natureza repousa na ordem de uma linguagem televisiva de ordem afetiva, marcada fundamentalmente pelo predomínio da *forma* sobre o conteúdo. Mas o que significa uma experiência política de ordem afetiva?

Antes de mais nada, precisamos nos livrar de um certo conceito hegemônico de política. Esse, como viemos mostrando, é estreitamente vinculado à racionalidade científica, sustentado pelo pensamento metafísico, que não só concebe a estética como mera aparência, como também lhe oferece o rótulo de coisa menor, irrisória ou superlativa. Como se sabe, a afetividade no campo político foi definida, ao longo da história, como da ordem das coisas suspeitas, falíveis e acidentais. Isso porque não seria da ordem do “conteúdo”, da unidade, da objetividade, do lógico ou quantificável, ou, em última instância, da ordem da consciência. Na realidade, chega a ser uma grande contradição, em muitos momentos, falar em afetividade e, por que não, sentimento, justamente no campo da política, posto que tal campo, em muito, concebe o sentimento como da ordem das coisas manipuláveis que devem ser evitadas. Nessa perspectiva, a imagem televisiva poderia ser, portanto, instrumento perigoso de engano: ao mesmo tempo que fascina, também poderia mentir. Isso significa que o indivíduo a ela submetido, em vez de se deixar levar por esse fascínio, deveria ser crítico, consciente e radical. Deveria, sobretudo, buscar uma “boa manipulação”, aquela que é eficaz e que se coloca a serviço do bem. Antes de mais nada, então, devemos dizer que o sentimento não pode ser concebido como da ordem das coisas falíveis e enganosas. Como afirma Rogério Luz, o sentimento não apenas constitui, como constrói a própria natureza da condição de sujeito e de sua relação com o outro.

Ora, o sentimento não é mero efeito casual ou provocado, de impressões e influências externas recebidas pela sensibilidade, efeito danoso a ser eventualmente corrigido pela consciência crítica; não é tampouco determinação interior ou espontaneidade rebelde do indivíduo isolado, pretensamente livre e soberano. O sentimento desempenha função cognitiva na modelização do mundo pelo sujeito. Na ordem do sentimento – condição e forma de um pensamento situado – dá-se o confronto entre a espontaneidade expressiva do indivíduo (na origem sua própria capacidade vital, sensória e motora) e aquilo que o mundo estruturado da cultura efetivamente oferece. Neste processo, o indivíduo acede a uma primeira modalidade de subjetivação, isto é,

ele se diferencia e se singulariza: não pode, portanto, ser descrito como aquele que se “socializa”, se adapta ou se adequa à “realidade social”, mas antes, se torna irredutível à cultura dada, transforma-se e afirma-se como o outro da cultura.¹⁸⁰

Para entender o atual vínculo entre tevê e política, devemos, então, nos livrar de um conceito hegemônico, erguido em torno do pensamento metafísico, condição que nos é dada a partir da própria implementação de uma sociedade de comunicação generalizada. Segundo Gianni Vattimo, a consolidação dessa sociedade seria um dos motivos pelos quais viveríamos, hoje, a crise dessa experiência do pensamento, já decretada por Nietzsche e Heidegger no século XIX. Para o autor, a partir do diálogo operado entre as novas tecnologias da comunicação e as buscas da ciência de alcançar um sociedade consciente de si, se promoveria um resultado diferente do esperado. Em vez de uma *sociedade transparente*, viveríamos a erosão de seu princípio de realidade, isto é, a crise do pensamento metafísico. Contexto esse, portanto, que possibilitaria não só a crise de um conceito hegemônico de política, como também o surgimento de outros modelos que possam vir a resignificar tal atividade. A crise do pensamento metafísico é necessariamente a possibilidade da construção de novos regimes de verdade, entre eles aquele que Vattimo chama de paradigma estético da atualidade.

Mais do que isso, na realidade, em nosso caso específico, consideramos que, além de uma linguagem marcada por um caráter eminentemente de ordem estética, é precisamente aí, entre o diálogo das novas tecnologias comunicacionais e as buscas da ciência, que se situa a televisão. Isso porque se, no plano da tecnologia, ela ainda é considerada o *fulcro* da mídia tradicional ou linear, não se caracterizando, portanto, como neotecnologia da comunicação, sua natureza não a caracteriza como exclusivamente do plano das mediações simbólicas que tem, na própria ordem científica, seu mais ilustre representante. Nesse sentido, a televisão ocuparia um lugar central junto ao aparecimento do paradigma de verdade de ordem estética descrito por Gianni Vattimo.

¹⁸⁰ Luz, Rogério; A Dimensão Estética da Imagem e os Meios de Comunicação de Massa; In ECO / Publicação da Pós-Graduação da Escola de Comunicação da Universidade do Rio de Janeiro, V.1, Rio de

Podemos dizer que a linguagem televisiva não poderia existir como instância autônoma caracterizada como dinâmica operacional livre de qualquer determinismo social. Isso quer dizer que ela opera sobre uma determinada experiência de cultura, a qual, em última instância, diz também de uma experiência de verdade. Se partimos do pressuposto de que a linguagem televisiva se constitui fundamentalmente de uma natureza de ordem estética, poderíamos dizer que ela também opera sobre uma determinada experiência, agora de ordem afetiva. Assim, levantamos a hipótese de que a linguagem televisiva funcionaria como uma espécie de efeito-instrumento, ou seja, tanto seria efeito de outro paradigma de verdade – de ordem estético-afetiva – como também o intensificaria na medida em que não estaria separada do plano real-histórico, das diversas instituições, caracterizando-se, de outra maneira, como suporte comunicacional que produz realidade, que interfere efetivamente no plano das mediações simbólicas.

Nesse sentido, quando dizemos que a campanha de Lula, na televisão, foi efetivamente uma experiência de ordem estética, não estamos considerando que essa seja uma experiência própria e única da televisão, pois ela não existiria por si mesma, mas seria, sobretudo, resultado do plano das mediações simbólicas. De outra maneira, dizemos que a campanha de Lula na televisão teria sido fincada na realidade porque vivemos uma atualidade que produz uma experiência de verdade de ordem estética. Aqui, porém, cabe uma ressalva. Estamos dizendo que a televisão é, sobretudo, resultado do diálogo com o real-histórico. Mas tal afirmação significaria que o plano do real-histórico seria efetivamente constituído por uma experiência estética de verdade? Em outras palavras: até que ponto poderíamos dizer que o real-histórico é constituído efetivamente por uma experiência estética de verdade? Não podemos fazer essa afirmação.

Segundo o autor, a decadência do pensamento metafísico não fez desaparecerem simplesmente as diversas culturas institucionais por ele construídas; pelo contrário, elas continuam bastante presentes, embora já não consigam oferecer respostas satisfatórias às diversas demandas e aos dramas de ordem coletiva. O surgimento desse paradigma, tematizado por Vattimo, passa a conviver com o plano das diversas instituições fundadas pela experiência do pensamento metafísico. A questão que se coloca, agora, diz respeito,

sobretudo, à observação de um processo de acolhimento, de contágio desse novo paradigma nos diversos níveis institucionais. Nesse caso, por exemplo, é possível verificar o que Muniz Sodré chama de *fetichização* do real-histórico. Trata-se de um engendramento que se observa a partir da junção, do contato da cultura institucional, lugar das bases materiais sobre as quais se inscrevem as mediações simbólicas, e do paradigma da afetividade, centro de gravidade de nossa atual experiência de verdade. De qualquer forma, podemos dizer que a experiência estética de verdade, que Vattimo diz surgir com o fim da Modernidade, em vez de superar a herança da cultura construída em torno do pensamento metafísico, convive e coexiste com ela. Um paradigma de verdade de ordem estética que simplesmente não supera o que teria sido até então construído no plano do real-histórico por outras experiências de verdade. Trata-se, pois, da observação da coexistência desses vários paradigmas.

A questão que se coloca em relação à televisão seria a de perceber de que maneira opera enquanto efeito-instrumento de uma experiência de verdade estético-afetiva. De que forma a televisão engendraria, então, essa experiência de verdade, que consiste na crescente capacidade *efabulatória* da realidade, que pulveriza, cada vez mais, as fronteiras entre ficção e realidade? De que maneira a televisão, que historicamente se caracteriza como lugar de representação que se convencionou chamar de ficção, reage ao paradigma de verdade descrito por Vattimo? Como a televisão responde a um paradigma que convoca, cada vez mais, a fábula para falar e justificar grandes temas da sociabilidade humana? De que maneira o *medium* televisivo acolhe a experiência política que, hoje, passa também por caminhos da fantasia, além da tradicional racionalidade analítica? Aí está a chave hermenêutica que conduz o campo da comunicação a lugar central na esfera do saber, uma vez que nele operam novas experiências de verdade.

No caso específico dos programas publicitários de Lula na televisão, um de seus traços mais marcantes diz respeito justamente à mistura entre sua candidatura à presidência da República e sua trajetória de vida. Na realidade, em seus programas, o que percebemos é que o candidato teria sua própria trajetória de vida misturada aos principais problemas sociais que assolam o país. Como dissemos, ele é apresentado como sendo o próprio fruto de nosso desenvolvimento sociocultural, um dos mais ilustres resultados de nossa atual

situação de injustiça social. Falamos aqui, portanto, do realismo televisivo e da questão que mais nos intriga nessa campanha publicitária, ou seja, se, por um lado, ela foi caracterizada fundamentalmente por um cunho afetivo, por outro, isso não lhe conferiria um *status* de utopia. Diferente do que se costuma encontrar em relação a programas políticos de caráter emocional, os quais geralmente ficam circunscritos a temas de ordem transcendentais, efêmeros, os programas de Lula tiveram uma forte dose de realismo. Esse, entretanto, não teria sido construído a partir apenas do caráter institucional de seus programas de governo, mas, sobretudo, em função da abordagem de aspectos que diziam respeito, sobretudo, a sua própria história. Essa foi a abordagem que garantiria o realismo da campanha publicitária de Lula na televisão. Um realismo televisivo cunhado na afetividade da própria trajetória de do candidato. Assim, embora, tenham sido programas extremamente calcados principalmente no potencial da linguagem televisiva, que é, como dissemos, de ordem afetiva, seus programas garantiram também um forte teor de realismo na medida que teriam sido fundamentados no próprio real-histórico.

De qualquer forma, trata-se de um real-histórico cuja concretude, materialidade, se encontra intimamente relacionada à fábula: trata-se de uma trajetória que se confunde entre a ficção e a realidade. Nesse sentido, dizemos que a candidatura seria um exemplo, trabalhado pela linguagem televisiva, de como sua trajetória e vivência de vida, no plano das mediações simbólicas, tornarse-ia também um exemplo do aparecimento do paradigma descrito por Vattimo. Sua campanha na televisão teria potencializado, como dissemos, o que seria um exemplo de nossa atual experiência de verdade. Essa, como afirma Vattimo, marcada por acentuado caráter *efabulatório* da realidade, cenário cultural que se vê diante de uma crescente mistura das fronteiras entre ficção e realidade, em que o real-histórico seria tomado, cada vez mais, por uma demanda em que a fantasia, a ficção ou a fábula são insistentemente solicitadas a dar explicações acerca da existência.

Se, de fato, podemos observar uma forte mistura de realidade e ficção nos programas eleitorais de Lula na televisão, concluímos que seu percurso de vida se confunde com a televisão, ou melhor, sua vida é marcada por um caráter acentuado de *fabulação*. Não falamos, aqui, de uma ordem transcendente, mas da própria imanência da trajetória de Lula, que mistura elementos de ficção e realidade, e que pode ser considerada um caso de

política como “fabulação de mundo” que engendra necessariamente outras modalidades de legitimidade. É aqui que se teria consolidado sua candidatura. Sua história, como dissemos, é marcada pelo sofrimento e pela mística da ascensão social. Pelo diálogo, sobretudo, com um real-histórico que implicara a precariedade cotidiana, um ambiente instável, que se caracteriza pela incerteza e insegurança, mas, por outro lado, também se consolida por reinvenções de vínculos e laços de solidariedade na ordem do cotidiano. Trajetória essa que corporifica a experiência da *oscilação* – aquela que se coloca diante da perda de nossas certezas, entre o sentimento da pertença e do *desenraizamento*, entre a angústia do desamparo e a produção de mundo, entre a solidão e a construção de comunidades. Uma experiência que faz do *despaçamento* seu estado constitutivo e não provisório, ou seja, uma dinâmica em que a alma é confrontada com o pavor do desamparo, mas também com a alegria da gratuidade da existência. Uma trajetória pensada como experiência estética, cujo resultado final não poderia ser uma obra de arte tranquilizadora, estável e bela, mas uma vivência de vida que implicaria variações mínimas e contínuas; um cotidiano marcado por sucessivas fundações e rupturas, por encontros e desencontros, pela ânsia e pelo medo de viver, que faz, no entanto, dessa emotividade, a base de uma estilística da existência.

Podemos aqui recorrer à afirmação de Heidegger, em *Ser e Tempo*, de que o grande “movimento” de uma ciência trata justamente do questionamento e da transformação de suas prerrogativas essenciais, e uma verdadeira revolução trata, em sua extensão, da explicitação e inclusão, no mesmo debate, de seus próprios fundamentos, até então encobertos.¹⁸¹ Teria sido esse o sentido próprio da vitória de Lula? Parece que sua candidatura, seguida de sua eleição, colocaria em evidência os próprios pressupostos fundamentais do campo político, na medida em que questionaria as prerrogativas tradicionais desse campo, ao eleger um candidato cuja trajetória, a princípio, não o poderia legitimar formalmente como “adequado” para ocupar o cargo de presidente da república.

Não é o caso, aqui, de dizer que Lula não se tenha apropriado de uma demanda institucional, a qual, em muito, corresponderia aos pressupostos de uma certa racionalidade científica. Como mostramos através de diversos exemplos, uma das grandes virtudes de sua campanha teria sido justamente sua capacidade de ter-se apropriado de tais demandas. A

questão que se coloca é, no entanto, a maneira pela qual se apropriou, e essa diz, sobretudo, de uma legitimidade fundamentada também na cultura dos hábitos e costumes. Sua “cientificidade” estruturou-se em muito na própria experiência de vida, conseguindo satisfazer as demandas de uma institucionalidade formal. Isso porque, se é verdade que o campo político encontra-se num estreito vínculo com o campo do direito, não é menos certo afirmar que o que realmente consolida o caráter de cientificidade de uma determinada lei, numa cultura, não é seu caráter prescritivo, mas a repetição de um determinado costume. É a repetição dos hábitos e costumes que torna sólida e legítima a forma jurídica.¹⁸² Assim, Lula também teria consolidado sua candidatura, junto às camadas sociais mais altas, a partir de uma legitimidade construída a partir do campo dos hábitos e costumes, instância, que diz, sobretudo, da *repetição*. Nessa perspectiva, teria consolidado sua capacidade de liderança, de negociação, apresentando-se como líder bem-intencionado, único capaz de mobilizar a sociedade para construir um projeto nacional.

De qualquer forma é preciso atentar para o fato de que a trajetória de vida de Lula, sobre qual incidiu o teor de realismo de sua campanha, já existia antes mesmo destas últimas eleições. A questão que se coloca, no entanto, diz respeito, também, à *forma* pela qual a linguagem televisiva a teria narrado nestas últimas eleições. O mérito da campanha publicitária de Lula, ao realizar uma experiência política centrada num paradigma sensorial, parece ser o de acrescentar outros princípios além daqueles previstos por uma racionalidade mais sistemática, revelando ou colocando em questão, por meio da televisão, os próprios fundamentos da atividade política. Isso porque, enquanto a teoria clássica investe, cada vez mais, na reflexão em torno do critério mais adequado às decisões políticas explícitas, àquelas realizadas em meio a uma gama de possibilidades possíveis, permaneceria intacta a instância pela qual se revelam as próprias possibilidades que cada escolha põe em jogo. De outra maneira, permaneceria não alcançado o lugar, anterior a toda discussão política, onde são tomadas as decisões fundamentais de toda a comunidade.

Por meio da *forma* televisiva Lula se teria apropriado (e o introduzido na política) o paradigma da afetividade, centro de gravidade sobre o qual viveríamos hoje nossas atuais

¹⁸¹ Erber, Pedro Rabelo. *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003: 9.

¹⁸² Leão, Emanuel Carneiro. Aula ministrada no IFCS – Introdução a teoria do Direito de Emanuel Kant.

experiências de verdade. Nesse sentido, poderíamos dizer que a campanha de Lula teria sido uma experiência ímpar porque, ao trabalhar, sobretudo, com a *forma* da linguagem televisiva, teria tido a capacidade de trazer à tona aspectos que já estavam presentes na atividade política, mas que, na maioria da vezes, eram tratados com pouca atenção, remetendo a própria atividade política ao lugar de toda sua fundamentação: o campo da linguagem entendida como vinculação social, lugar dos costumes e dos hábitos, lugar de toda decisão de uma comunidade. Estamos nos referindo à idéia, já apresentada neste trabalho, de que a partir da crise do pensamento metafísico a linguagem passa a ser, sobretudo, o lugar dos fundamentos da política.¹⁸³

¹⁸³ Segundo Pedro Rabelo Erber, em *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*, a instância fundamental de todo acontecimento político encontra-se na linguagem em seu sentido primeiro. Segundo ele, essa seria a “raiz do político” para qual se volta o discurso heideggeriano. A linguagem aqui seria entendida como o âmbito onde se decide de antemão toda escolha política de uma comunidade. A linguagem, em última instância, entendida como o *Dasein*, ou *Clareira* de Heidegger. Esse pode ser definido como o espaço anterior e necessário para que haja a iluminação dos raios de sol. Erber. *Op. cit.*: 108.

6. Bibliografia

6.1. Elementar

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli; consultoria, Fernando Salis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim, 2000.

_____, PASQUINO, Gianfranco e MATTEUCCI, Nicola. *Dicionário de política*. Trad. Carmem Varriale, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 5ª ed., 2000.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*; trad. Álvaro Cabral. 2ª edição. Campinas: Editora Unicamp, 1994.

CHÂTELET, François, DUHAMEL, Olivier e PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das idéias políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

D'AMARAL, Marcio Tavares, Leão, Emmanuel Carneiro, Sodré, Muniz e Francisco, Antônio Doria. *A máquina e seu avesso*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1987.

ERBER, Pedro Rabelo. *Política e Verdade no Pensamento de Martin Heidegger*. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

EURÍPEDES. *Ifigênia em Áulis; As fenícias; As bacantes*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

FAUSTO NETO, Antônio. Inclusões e Apagamentos. *In* Fausto Neto, Antônio e E. Verón, A . Rubim (orgs.). *Lula presidente: televisão e política na campanha eleitoral*. São Paulo: Hacker; São Leopoldo: Unisinos, 2003.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Platão: As Artimanhas do Fingimento*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, Conexões 3, 1999.

GUNNEL, John. *Political Philosophy and Time*. Connecticut: Wesleyan University Press, 1968.

HABERMAS, Jurgen. *Mudança estrutural da esfera pública: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Edição Tempo Brasileiro, 2ª edição, 2003.

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Império*, trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001: 51.

HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

KANT, Emanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1987.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*, vol. I, Petrópolis: Ed. Vozes, 5ª edição, 2002.

_____ *Aprendendo a pensar*, vol. I I, Petrópolis: Ed. Vozes, 2ª edição, 2000.

_____ *A crise da ética hoje*. Caderno de conferência. Curso de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal da Paraíba, 2002.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2ª edição, 2002.

MACIEL Júnior, Auterives. *Pré-socráticos: A invenção da Razão*. São Paulo: Odysseus Editora, 2003.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

MENDONÇA, Duda. *Casos & Coisas*. São Paulo: Editora Globo, 2001: 45.

PARRET, Herman. *A Estética da Comunicação: Além da pragmática*. Tradução Roberta Pires de Oliveira. Campinas: Ed. Unicamp, 1987.

RIBEIRO, Renato Janine. *A política dos costumes*, caderno do ciclo de conferências Muito Além do espetáculo. Org. Adauto Noaves. Rio de Janeiro, 2003: 29.

RUBIM, Albino. *Comunicação e política*. São Paulo: Hacker editores, 2000.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

_____. *Claros e Escuros: Identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Tradução Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1989, Biblioteca de filosofia contemporânea.

_____. *O fim da Modernidade*. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

VERÓN, Eliseo. Regime indicial do contato. In Fausto Neto, Antônio e E. Verón e A. Rubim (orgs.). *Lula presidente: televisão e política na campanha eleitoral*. São Paulo: Hacker; São Leopoldo: Unisinos, 2003.

6. 2. Complementar

D'AMARAL, Marcio Tavares. Aula ministrada na Escola de Comunicação da UFRJ, setembro de 2002.

FORD, Aníbal. Palestra realizada no X Congresso Latino-Americano de Estudantes de Comunicação Social. Montevideo, 1999.

LEÃO, Emanuel Carneiro. Aula ministrada no IFCS – Introdução a teoria do Direito de Emanuel Kant.

SODRÉ, Muniz. Afeto, Mídia, e Política – Disciplina oferecida na Escola de Comunicação no primeiro semestre de 2003.

6. 3. Jornais e revistas

Folha de S. Paulo, edições de 3, 14 e 28 de outubro e 3 de novembro de 2002.

Jornal do Brasil, edições de 25 de agosto de 1994 e 25 de outubro de 2002.

Jornal O Globo, edição de 17 de janeiro de 2004.

Revista Isto É, edições de 10 de outubro e 12 de dezembro de 2002.

Revista Isto É Dinheiro, edição de 15 de outubro de 2003.

Revista República, edição de janeiro de 2002.