

GABRIEL MOTA MALDONADO

DIREITO E CINISMO

Estudo sobre os elementos constitutivos da racionalidade cínica como fundamento para uma
nova crítica do direito

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Carlos Bianca Bittar

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – USP

FACULDADE DE DIREITO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEORIA GERAL DO DIREITO

São Paulo

2019

GABRIEL MOTA MALDONADO

DIREITO E CINISMO

Estudo sobre os elementos constitutivos da racionalidade cínica como fundamento para uma nova crítica do direito

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob orientação do Professor Associado Eduardo Carlos Bianca Bittar, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Direito.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – USP

FACULDADE DE DIREITO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEORIA GERAL DO DIREITO

São Paulo

2019

Maldonado, Gabriel Mota.

Direito e cinismo: estudo sobre os elementos constitutivos da racionalidade cínica como fundamento para uma nova crítica do direito; orientador Eduardo Carlos Bianca Bittar -- São Paulo, 2019.

294 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 2019.

1. Cinismo. 2. Racionalidade. 3. Direito. 4. Pós-modernidade. 5. Dominação. I. Bittar, Eduardo Carlos Bianca, orient. II. Professor Associado.

À Virna. Meu alicerce.

Agradecimentos

A experiência de pesquisa que tive foi engrandecedora em sentidos que vão além da prática de um pesquisador. Obtive apoio e orientação cujo valor é inestimável e que não possuo a condição de mensurar. Por isso, agradeço a meu orientador, Professor Eduardo C. B. Bittar, com quem partilho, além de tudo, o prazer de escrever e a esperança de que o trabalho feito na Academia extrapole seus limites e transforme o mundo.

Agradeço a meus colegas de Largo de São Francisco e aos alunos de Introdução ao Direito, com os quais tive o prazer de conviver e que me ensinaram que a universidade é também um local de partilha e acolhida.

Agradeço a minha família – pais, irmãos, avós e primos. Tão presentes em meus textos e em mim, de diversas maneiras.

Agradeço, de novo e sempre, à minha esposa, a quem se deve as cores que o mundo tem.

Resumo

Gabriel Mota Maldonado. Direito e Cinismo: estudo sobre os elementos constitutivos da racionalidade cínica como fundamento para uma nova crítica do direito. 02 de setembro de 2019. 294 f. Mestrado. Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 02 de setembro de 2019.

Essa dissertação estuda os elementos constitutivos da racionalidade cínica – no direito, na psicanálise, na sociologia e na história – como fundamento para uma nova crítica do direito. Parte-se da hipótese de que, especialmente após o advento da pós-modernidade, o cinismo é um padrão de racionalidade que influencia as relações sociais e os atos jurídicos, que passam a admitir como legítimas decisões cujas normas, valores e princípios que lhe são subjacentes sejam usados para justificar decisões de conteúdo oposto aos axiomas, envernizando situação de violação, impermeabilizando situações sociais e jurídicas injustas e, com isso, fortalecendo o encastelamento das formas jurídicas que, a pretexto de elevarem valores e princípios de caráter emancipador, sofisticam as instituições técnico-positivistas e revitalizam os mecanismos de dominação.

Palavras-chave: cinismo; racionalidade; direito; pós-modernidade; dominação.

Abstract

Gabriel Mota Maldonado. Law and Cynicism: study on the constitutive elements of the cynical rationality as a basis for a new critique of law. September 2, 2019. 299 pages. Master. Faculty of Law, University of São Paulo, São Paulo, September 2, 2019.

This dissertation studies the constitutive elements of cynic rationality - in law, psychoanalysis, sociology and history - as the foundation for a new critique of law. The assumption is that, notably in the postmodern era, cynicism is a pattern of rationality that influences social relations and legal acts. Therefore, these acts come to accept as legitimate decisions whose underlying norms, values and principles are used to justify decisions of opposite content to axioms, varnishing a situation of violation of rights and social inequity, and thereby strengthening the entanglement of legal forms that, on the pretext of elevating juridical norms, sophisticate the techno-positivist institutions and revitalize the mechanisms of social domination.

Key words: cynicism; rationality; law; postmodernity; social domination.

“Cenários desabarem é coisa que acontece. Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia surge o ‘por quê’ e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro. ‘Começa’, isto é importante. A lassidão está ao final dos atos de uma vida maquinal, mas inaugura ao mesmo tempo um movimento de consciência”.

(Albert Camus – *O Mito de Sísifo*)

“Acho que é sempre necessário introduzir esse “não”, pois o “sim” é a rotina, o “sim” é o costume, o “sim” é o “sim”. É verdade que, a determinada altura, o “não” se transformará em “sim”, mas quando isso acontecer será preciso colocar um novo “não”, para que nada fique como se fosse durar eternamente, pois nada pode durar eternamente. Nem pessoas, nem animais, nem conceitos. Tudo muda”.

(José Saramago – *José Saramago, la importancia del no*, La Época, Santiago do Chile, 15 de outubro de 1995 [Entrevista a Christian Kupchik])

SUMÁRIO

1. Introdução.....	1
2. Genealogia do Cinismo	13
2.i. O Cinismo como filosofia.....	18
2.i.1. A filosofia antiga	18
2.i.2. A filosofia medieval	33
2.i.3. A filosofia moderna	37
2.i.4. A filosofia pós-moderna	42
2.ii. O contexto pós-moderno.....	48
2.ii.1. Contextualização: pequeno inventário da fragmentação	50
2.ii.2. Narrativas da pós-modernidade	59
2.ii.3. Os mal-estares da pós-modernidade	68
2.ii.4. Direito, Estado e pós-modernidade.....	77
2.ii.5. O cinismo no contexto pós-moderno	87
3. A construção da razão cínica	95
3.i. O que é cinismo: linguagem e falsificação.....	96
3.ii. O nascimento do cinismo moderno: o Iluminismo e a inversão.....	100
3.iii. Cinismo: ideologia <i>reflexiva</i>	110
3.iv. Verdade, mentira e cinismo.....	120
3.v. Estruturas e manifestações da razão cínica	132
3.v.1. O desejo: cinismo e o imperativo do gozo.....	132
3.v.2. A linguagem: razão cínica e arte.....	141
3.v.3. O trabalho: produtividade cínica.....	148
3.vi. Razão cínica, poder midiático e espetaculização da política	159
3.vii. Razão cínica, direito e legalidade cínica.....	165
4. Realidade brasileira, direito e cinismo	173
4.i. Formação social e institucionalização da contradição.	181
4.ii. Estado de colônia: prolegômenos cínicos	189
4.iii. Império: gestação da cultura jurídica nacional.....	192
4.iv. A Primeira República e a consolidação da legalidade cínica	207
4.v. Década de 1930: país da exceção.....	215
4.vi. Cinismo e sonegação de direitos nas práticas jurídicas contemporâneas	229
4.vii. Discurso jurídico, linguagem e cinismo na argumentação dos Tribunais.....	243
4.viii. Jurisprudência e cinismo: análise de casos	253

5. Conclusão	265
6. Bibliografia.....	271

1. Introdução

Parece ponto pacífico que as fórmulas críticas não conseguem mais incomodar seus alvos. De fato, há uma sensação de impotência daquela que há de ser considerada arma essencial da construção da personalidade moderna, pois sem a crítica, sem o potencial disruptivo da opinião, da análise, enfim, do pensamento crítico, não há como imaginar a tomada de consciência da humanidade e a confecção de um projeto de consagração da liberdade e da autonomia subjetiva. É por isso que o enfraquecimento da força perturbadora da crítica perturba ela própria muito mais do que as categorias clássicas de combate à *reificação* ou *alienação*, por exemplo: essa realidade diz respeito a obsolescência de uma cultura e uma promessa que transbordam a liturgia acadêmica e as peças de filosofia e atingem a formação da autoimagem da civilização criada para o progresso e para a conquista de si e do mundo. Em certa medida, esse enfraquecimento tem a ver com a irracionalidade daquilo que se combate. Note-se, não é útil como ferramenta crítica a palavra àquilo que não escuta, não lê, não entende, e é exatamente num cenário assim que aparece a maneira de lidar com a vida e com os valores a que se dá o nome de *cinismo*.

Muito antes, no entanto, existiu um cinismo absolutamente diferente. Uma escola de pensamento de raiz socrática, o Cinismo (com *c* maiúsculo) ou o *kynisme*, foi durante séculos referencial de uma escola filosófica crítica ligada ao escárnio do poder, e não designava a atitude dissimulada que hoje nomeia. Muito embora seja solenemente ignorada pelas cadeiras de ensino em filosofia, a literatura especializada dá conta de que “o movimento cínico não só durou quase um milênio na Antiguidade, como também gerou uma notável variedade de formas literárias que sobreviveram à cultura clássica”, figurando “no centro das preocupações filosóficas de pensadores tão diferentes quanto os humanistas do Renascimento, Wieland, Rousseau, Diderot e Nietzsche”.¹ Mais do que isso, ao contrário do que se poderia imaginar, “o cinismo foi o único entre as tradições intelectuais clássicas a se tornar algo como um ‘movimento de massa’”.² E a atração dessa escola está intrinsecamente relacionada a seu caráter subversivo, numa exaltação constante à necessidade de questionar valores e transformar o cotidiano do filósofo no plano não-discursivo de palavras:

¹ Goulet-Cazé; Branham, (orgs.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 12.

² *Idem*, p. 26. No mesmo sentido, Bertrand Russell: “a doutrina cínica ababou se transformando numa tradição difundida e poderosa. Durante o século III a.c. desfrutou de grande apoio popular em todo o mundo helenístico”. (Russel, *História do pensamento ocidental*, 2004, p. 65).

“A entrada em cena de Diógenes marca o momento mais dramático no processo da verdade da filosofia europeia em seus primórdios: enquanto, a partir de Platão, a ‘teoria elevada’ desfaz irrevogavelmente os laços de encarnação material para assim entretecer os laços da argumentação o mais densamente possível e assim conseguir criar um tecido lógico, emerge uma variante subversiva da ‘baixa teoria’ que leva ao extremo, numa pantomima grotesca, a encarnação prática”.³

A filosofia cínica, portanto, é intrinsecamente prática e anti-hegemônica, contrariando, desde seu núcleo, a matriz filosófica dogmática de raiz platônica que a racionalidade ocidental apreendeu. Para Peter Sloterdijk, nesse ponto, explica-se o escanteamento da proposta cínica durante o período pré-moderno pela empatia entre o estilo filosófico-dogmático e o poder estabelecido, sempre afável com condutas racionais que não desafiem sua estrutura.⁴ Interessante perceber como a genealogia da filosofia dos *kynikos* auxilia a investigar quando foram criadas as condições – intelectuais, morais e históricas – para que um conceito filosófico contestador de “encarnação prática”⁵ passasse a designar um sujeito que “vive da discordância entre os princípios proclamados e a prática”:⁶ o estudo do *kynismo* antigo é, portanto, o ponto de partida para a crítica da espécie de cinismo que a modernidade consagra. Com efeito, a lição tirada da viagem histórico-filosófica do Cinismo remonta às transformações pelas quais a própria moralidade ocidental, e dos impasses e espantos que daí advém é que se pode retirar os primeiros insumos para a reflexão sobre o cinismo enquanto racionalidade, ou seja, sobre o cinismo enquanto padrão racional típico da forma de vida atual.

Isso levará à ligação inevitável entre as modificações estruturais promovidas na sociabilidade e o desenvolvimento de um tipo de conduta da razão que é o cinismo moderno. Trata-se de um fenômeno de certa maneira orgânico a um sistema que “não necessita mais de crença alguma”⁷ porque ele se automatizou sob os padrões da multiplicidade e da ausência de patamares e fixos, organizando um estado de coisas que se orienta pela fungibilidade, que, por sua vez, alcança desde as trocas financeiras até as implicações morais de determinada atitude. Ao conformar um modelo assim, pelo qual não se poderia alcançar outro resultado que não o de “fragilizar continuamente as formas e as normas que ele mesmo enunciava”,⁸ é que se

³ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 154.

⁴ Goulet-Cazé e Branham reforçam a impressão de que a doutrina do cinismo é, intrinsecamente, contestadora ao esclarecer que ela assim permaneceu por sua trajetória pré-moderna: “uma das características marcantes do cinismo como ideologia ao longo de sua história pós-clássica é como o modelo cínico permaneceu provocativo mesmo quanto os seus praticantes originais já haviam se tornado figuras literárias seguramente relegadas a um lendário passado pagão” (Goulet-Cazé, *op cit*, p. 12).

⁵ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 154

⁶ Žizek, *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*, 1992, p. 60

⁷ Deleuze; Gattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. 2010, p. 298.

⁸ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 18.

consolida não “a idade da crueldade nem do terror, mas a idade do cinismo, que é, ao mesmo tempo, a idade da acumulação do capital, dado que este implica o tempo, precisamente para a conjunção de todos os fluxos descodificados e desterritorializados”.⁹ Como prática e ética desse tempo, o cinismo se tornará uma das espécies de argumentação racional que compõe o rol de “formas da falsa consciência” juntamente com a *mentira*, o *erro* e a *ideologia*, mas funcionará de maneira peculiar, que não permite a investigação sob os mesmos parâmetros de suas congêneres.¹⁰

Como uma ferramenta de falsificação diferente das outras, o cinismo não é afetado pelo método crítico direcionado contra a ideologia,¹¹ mas, mesmo assim, foi através da crítica ideológica de Theodor W. Adorno que aparecem mais claramente as primeiras impressões de que o cinismo tomou-se como padrão de racionalidade. Adorno foi o primeiro a entender que a própria natureza da ideologia afastava a aplicabilidade de uma explicação ideológica para as sociedades de consumo, justamente porque, os padrões clássicos da ideologia, advinda do modelo marxista clássico, necessariamente conectado com a atenuação dos efeitos das relações do poder obscuras, não poderiam funcionar para a inteligência do poder que transita numa sociedade caracterizada por sua transparência.

Dessa maneira, a modelagem crítica tradicional não daria conta de responder a relações de poder que, sabida e escancaradamente, são relações de poder, remanescendo, tão-somente, as questões relativas à legitimidade e satisfação de requisitos de validade, cabendo à crítica revelar as contradições entre as justificações do poder e sua face prática. Consequência disso é o reconhecimento pelo frankfurtiano de que as transformações na dinâmica social do capitalismo avançado identificam realidade e ideologia, já que o discurso de poder não se esforça – nem mesmo precisa se esforçar – para manter-se ileso a partir da falsificação das relações de poder. Adorno enxerga, portanto, a capacidade que o poder alcançou de escancarar seus gestos ideológicos, o que termina por evidenciar uma situação social em que a consciência da alienação não enfraquece o discurso de justificação da dinâmica alienante.

Até aí chegar, no entanto, um caminho tem de ser percorrido. Dizendo livremente, cinismo é uma forma de pensar e de se comportar – portanto, uma racionalidade – que esvazia as ações de seus conteúdos fundamentais sem com isso retirar legitimidade do que é feito. A

⁹ Deleuze; Gattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*. 2010, pp. 299 e 300.

¹⁰ Como explica Peter Sloterdijk, “a sequência de formas de falsa consciência até agora – mentira, erro, ideologia – está incompleta; a mentalidade atual força o acréscimo de uma quarta estrutura – a do fenômeno cínico” (Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 31).

¹¹ “O cinismo aparece assim como elemento maior do diagnóstico de uma época na qual o poder não teme a crítica que desvela o mecanismo ideológico” (Safatle, *Crítica e falência da crítica*, 2008, p. 69).

partir da racionalidade cínica, o interlocutor consegue dizer algo e fazer outra coisa, mas nem por isso tem sua ação invalidada. Em outras palavras, a justificabilidade de uma ação, as razões por traz da performance, não é mais um problema. Sem embargo, toda uma tradição de crítica que investigava as justificações e sua habitação nos discursos e nas ações perde energia. Na verdade, perde-se o controle do que é alvo, ataca-se o vazio, e, como é claro, toda uma sorte de conteúdos mágicos aparecerá para preencher esse espaço, ludibriando o exegeta do mundo acostumado rastrear um espírito que não existe mais.

A primeira das manifestações desse fenômeno vem de um embotamento generalizado para com as capacidades humanas, estas entendidas desde as relacionais até as morais. Por razões que serão esmiuçadas, a civilização ocidental logrou engendrar uma espécie de sujeito que não acredita na própria capacidade humana de comprometimento intersubjetivo; uma maneira de enxergar a vida, o mundo e os outros que desconfia do que é posto e das intenções do próximo. Assim, nasce o primeiro gesto cínico:

“O gesto mais característico do cínico é duvidar da sinceridade do discurso dos outros, ao mesmo tempo em que se recusa a enfrentar as razões de outras pessoas sobre seus motivos ou ações. Isso torna o cínico imune à persuasão por parte dos outros e, de fato, o deixa com dúvidas sobre a possibilidade de persuasão. Consequentemente, o cínico encontra poucas coisas para dar e receber a discussão política de sempre.”¹²

O fenômeno se adensa e se fortalece em outras frentes. Com ele, é o próprio corpo político que sofre, levando consigo as práticas de diálogo e reflexão que durante tanto tempo suportaram as ações civilizatórias. Numa próxima manifestação, a dúvida sobre tudo e todos cobra seu preço: a “alienação, apatia e a abstenção da participação”¹³ são o reflexo do “desapontamento com o fracasso na realização das promessas e ideais da política democrática e uma descrença na possibilidade de mudança positiva”.¹⁴ Mas desacreditar do próximo e de suas intenções tem efeitos também na construção da impressão sobre si mesmo. Não se pode chegar a crer que a autonomia se traduz em ensimesmamento – em uma solidão no referenciamento do mundo – sem consequências. A vida exige ação e as referências de valor encartadas na formação da personalidade de cada um têm de ser trocadas por outras, diferentes daquelas tradicionais que promulgavam o respeito aos estamentos postos pela sociedade precedente. Uma lógica de adaptabilidade conformará um novo sujeito, que precisará buscar legitimidade em um terreno oco: agora, cultiva-se um *ethos* de efemeridade e de identificação

¹² Mazella, *The making of modern cynicism*, 2007, p. 4.

¹³ Kennan, *The twilight of the political? A contribution to the democratic critique of cynicism*, 2008, p. 4.

¹⁴ *Idem*.

instantânea baseado no desejo pelo desejo (no gozo pelo gozo, no vocabulário de Jacques Lacan).

Nesse ínterim, foi Jacques Lacan¹⁵ quem percebe que a constituição do supereu¹⁶ (instância psíquica em que se conformam as entidades pulsionais no conflito com o mundo), descrita por Freud e caracterizada pela intermediação do sentimento de culpa, se conformou a esse sistema de estímulo constante do desejo: agora, sua constituição não se dá de maneira repressiva às intuições pulsionais, mas de modo superestimulado, o modo do *imperativo do gozo*. A ética do superestímulo, do comando do gozo, então, ao reiterar incessantemente a necessidade de satisfação dos desejos, acaba por transformar a satisfação em algo impossível, incentivando a expansividade do supereu através de um comando de satisfação não se submete a condicionamentos: o supereu não se orienta pelo desejo de algo em específico, mas por uma “lei insensata”¹⁷, que não demanda comandos normativos específicos, realizando uma coordenada circular que representa, em suma, a exclusão do sentimento de culpa pela destruição de limites e satisfação pela forma – ou pelo simples. Esse novo sujeito, no entanto, não pode viver sem certos padrões normativos que garantam sociabilidade, padrões esses que funcionam sob a lógica do universalizante, como explica Zizek:

“O campo da lei, dos direitos e deveres, ao contrário, é não apenas universalizável como universal em sua própria natureza: é o campo da igualdade universal, da igualação efetuada pela troca em princípio equivalente”.¹⁸

O sujeito retém, então, dois espaços de personalidade contraditórios, que, numa época de estímulo ao supereu performático, só podem ser assimilados por um modelo de racionalidade que aceite flexibilizar as normas: o cinismo.

O cinismo, então, com uma forma de relacionamento estabelecido com a norma que “tende a tornar-se hegemônica em situações históricas nas quais imperativos de satisfação

¹⁵ Os conceitos são trabalhados por Lacan em diversos escritos (dentre eles o *Seminário* – principalmente os livros 1 a 6 e 9; o *Nomes-do-pai*; e o *Outros escritos*).

¹⁶ O conceito de supereu não é linear na literatura freudiana, mas, em tese de doutoramento sobre o tema, Adriana C. B. Homrich explica que Freud enxergou, no supereu, uma dupla função: “uma é interna, representada pelo narcisismo infantil, e a outra é externa, constituída pelos aportes psíquicos educacionais impostos pelos pais, pela escola e pelas normas sociais, que contraditoriamente não podem ser reduzidos aos registro narcísico da infância” (HOMRICH, A. C. B. *O conceito de superego na teoria freudiana*. 2008. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2008, p. 194). Vale fazer referência ao que Freud denomina por “sentimento oceânico”, estágio inicial do desenvolvimento da personalidade, anterior às constrições do mundo, que, segundo o psicanalista, não deixa de integrar nossa natureza psíquica (Freud, *O mal-estar na civilização*, 1997).

¹⁷ Lacan, *apud* Safatle, *Crítica e falência da crítica*, 2008, p. 131.

¹⁸ Zizek, *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*, 1992, p. 156.

irrestrita precisam conviver com expectativas normativas que aspiram à validade universal”, estabiliza a “instabilidade normativa, de fluidez entre ordem e desordem e de contínua reengenharia” sobre “*estruturas normativas duais* nas quais, como bem demonstra Zizek, a lei sócio-simbólica é sempre complementada por uma espécie de duplo, uma segunda lei superegoica”.¹⁹ Assim, como parece lógico supor, as *estruturas normativas duais*, permitem, então, que a sociedade consoma sua própria indefinição, sedimentando a tendência a aceitar o movimento pelo movimento, a forma pela forma, mesmo que o conteúdo consagre valores antagônicos.²⁰

Os acontecimentos públicos que a humanidade testemunha hoje tornam praticamente indefensável praticar uma reflexão sobre realidade que não leve em conta o cinismo. São flagrantemente cotidianas a dissimulação de interesses e a utilização de valores intersubjetivamente partilhados como forma de fundamentar ações opostas àquelas que se esperaria. Ato contínuo, essa conduta, que se erige, hoje, como racionalidade a ponto de participar da cúpula dos negócios humanos, é tributária de uma mentalidade que implode a qualidade prática dos fundamentos da ação. Uma mentalidade que se exaspera com a incerteza moderna – aquela que oferece mais uma justificação que abarque todas as esferas da existência e que entrega ao ser humano a incumbência de fabricar sua própria motivação – e que, ao chegar na pós-modernidade, não vê razões para se manter fiel a nada, muito menos levar qualquer coisa muito a sério.

Toda essa realidade encontra piso firme na pós-modernidade. Uma ordem de fragilização das relações e liquefação das bases de sociabilidade será terreno fértil para a proliferação de uma racionalidade desses moldes. Veja-se, em relance, os novos modelos de organização do mundo do trabalho. À contínua fragilização das formas se acoplará a suspeita sobre o que não parece ter sobre os indivíduos e sobre a coletividade a autoridade para exigir obediência. Contingencial e estruturalmente, o mundo produtivo exigirá mais para a satisfação

¹⁹ Safatle, *Crítica e falência da crítica*, 2008, p. 139.

²⁰ São interessantes os efeitos na cultura. Como exemplo, podemos lembrar redes brasileiras de televisão que, não obstante discursarem e comporem uma programação em sintonia com ideais conservadores-cristãos, abrem suas grades a manifestações homoafetivas progressistas, sem que, com isso, comprometam sua audiência, sinal claro de que a oposição de valores não é, via de regra, sequer sentida. Não menos interessantes são as conclusões de que o cinismo é parte da expressão de patologias psíquicas que são objeto de preocupação maior a partir da segunda metade do século XX: “Informed by 1960s research suggesting that early signs of emerging social psychological trends are visible in countercultural groups, the article uses in-depth interviews and participant observation to explore the attitudes of the “Freaks”—a group of countercultural students. Finding that they express pessimism and cynicism, rejection of metanarratives and fragmented identities, the article suggests some comparisons between the Freaks' attitudes and those held by their 1960s predecessors and elaborates on the meaning of these attitudes in light of contemporary theoretical debates about a postmodern self” (GOTTSCHALK, Simon. *Uncomfortably numb: countercultural impulses in the postmodern era*. In: *Symbolic Interaction*, vol. 16, issue 4, 1993, 303-431).

peçoal do que o cumprimento dos papéis tradicionalmente desempenhados e que diziam respeito, especialmente, às funções reprodutivas e econômicas dos componentes da família e de uma comunidade. Exigirá um reinventar pessoal constante, uma remodelação dos predicados de caráter e de percepção da vida comum que deixaram para trás o que já se enxergou como uma *sociedade disciplinar* para engendrar uma nova, a *sociedade do desempenho*:

“O imperativo da expansão, transformação e do reinventar-se da pessoa, cujo contraponto é a depressão, pressupõe uma oferta de produtos ligados a identidade. Com quanto mais frequência se troca de identidade, tanto mais se impulsiona a produção. A sociedade disciplinar industrial depende de uma identidade firme e imutável. Enquanto que a sociedade do desempenho não industrial necessita de uma pessoa flexível, para poder aumentar a produção”.²¹

Nesse cenário, a flexibilidade adentra ao complexo íntimo da pessoa, provocando a “central e mais dolorosa das ansiedades: a que se relaciona com a instabilidade da identidade da própria pessoa e a ausência de pontos duradouros, fidedignos e sólidos que contribuiriam para tornar a identidade mais estável e segura”.²² Por isso o trabalho, a atividade em que o ser humano mais empenha tempo e esforço, referenciará tanto da atual conjuntura de patologias. De fato, como um *sujeito do desempenho*, que carrega consigo a pressão por produtividade e responde à vacuidade dos padrões de mensuração, o sujeito pós-moderno processa mal (ou nem isso) os espaços que entrecortam a produtividade, participando, com intensidade peculiar, do “século da velocidade, da euforia *prêt-à-porter*, da saúde, do exibicionismo”.²³ Com isso, ele flerta constantemente com a depressão e a ansiedade, doenças psíquicas a que se tem identificado como “sintoma social”²⁴ de nossa época e que são, assertiva e ostensivamente, conectadas com o mundo do trabalho:

“A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam. O Sujeito se entrega à *liberdade coercitiva* ou à *livre coerção* de maximizar o desempenho. [...] Essa autorreferencialidade gera uma liberdade paradoxal que, em virtude das estruturas coercitivas que lhe são inerentes, se transforma em violência. Os adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal.”²⁵

²¹ Han, *A sociedade do cansaço*, 2017, p. 97.

²² Bauman, *O mal-estar na pós-modernidade*, 1998, p. 155.

²³ Kehl, Maria Rita. *O tempo e o cão*, 2015, p. 22

²⁴ A ponto de ser possível dizer, como o faz Maria Rita Kehl, que “as depressões, na contemporaneidade, ocupam o lugar de sinalizador que “mal-estar na civilização” que desde a Idade Média até o início da modernidade foi ocupado pela melancolia” (*idem*).

²⁵ Han. *Sociedade do Cansaço*, 2017, 29 ss. Do mesmo modo, Vladimir Safatle: “a reconfiguração do universo do trabalho através dos imperativos da flexibilização e do desempenho não são sem produzir um saldo patológico inexorável” (SAFATLE, V. *O trabalho do impróprio e os afetos da flexibilização*. Veritas. Porto Alegre, v. 60, n. 1, jan-abr 2015, o. 12-49, p. 44 e 45).

Sempre próximo do adoecimento e longe da satisfação pessoal, o sujeito pós-moderno se desgasta em rumo ao nada, pois a recompensa de um trabalho flexível é justamente sua reconfiguração constante. Indivíduos autômatos, descrentes, inseguros e oportunistas se engajam em um jogo no qual as estruturas normativas em constante mutação dão desenvoltura moral e sucesso financeiro àquele que sabe atuar no ambiente de competição individualista. Aqui fica claro que o trabalho da sociedade do desempenho é verdadeiro centro de treinamento do cinismo moderno, já que o comportamento adaptativo e moralmente descomprometido é estimulado em ambientes assim. Como reconhece Peter Sloterdijk, “é isso que importa ao cinismo moderno: a capacidade de trabalho de seus representantes – apesar de tudo, e mesmo depois de tudo”.²⁶

É exatamente esse o problema a ser atacado. Pois a grande máxima – e o grande desafio – está em descortinar os mecanismos de uma lógica hegemônica que estão na crista da onda dos tempos atuais e, por isso mesmo, *não mais precisa se esconder, não mais precisam disfarçar os paradoxos de si mesmos*, instalando uma era em que “*a realização paradoxal da intenção é, de certa forma, realização legítima*”.²⁷ Assim é que se percebe melhor o cinismo enquanto traço da subjetividade coletiva: “*o cinismo é justamente a resposta da cultura vigente à subversão cínica: reconhecemos o interesse particular por trás da máscara ideológica, mas mesmo assim conservamos a máscara*”.²⁸

De fato, enquanto elemento inserido dentro de uma tradição cultural, o direito não escapa à razão cínica espalhada nos mais variados níveis da existência, já que absorve e é absorvido pelos métodos que condensam os valores de uma sociedade, de maneira que as saliências estruturais do sistema jurídico refletem, quase plenamente, os ditames da forma de vida hegemônica. A consciência do comprometimento do Direito com os padrões de uma ordem social excludente, no entanto, não soube deslegitimar um arcabouço jurídico que, a despeito de propalar valores quase universalmente aceitos, quase sempre nega o pluralismo jurídico e perpetua as compreensões normativistas e egoístas do direito justamente porque, ao se levar em consideração a “*subversão cínica*”, os modos e modelos clássicos de crítica não bastam para um esforço de desestruturação ideológica dos sistemas de exclusão, já que o desvelamento da lógica de fundo da ação não a deslegitima, o que, por óbvio, tem sérias implicações na filosofia

²⁶ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 33.

²⁷ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 15.

²⁸ Zizek, *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*, 1992, p. 60. Nesse ponto, é bom trazer a observação de Safatle sobre a vinculação do cinismo à prática cotidiana, pois, segundo o filósofo brasileiro, na fase atual do capitalismo, cinismo é “*um problema geral referente à mutação nas estruturas de racionalidade em operação na dimensão da práxis*.” (Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 13).

do direito – e demais saberes que veiculam a crítica²⁹ – ao comprometer sua capacidade de reflexão acerca das possíveis saídas epistêmicas ao modo hegemônico de produção jurídica.

No Brasil, é fácil perceber, existem outras agravantes. De fato, o modo como os valores modernos foram absorvidos pela sociedade e pelos institutos jurídicos mostram que o país é praticamente um celeiro do cinismo mais resistente e funcional do ponto de vista do poder. Desde a mais tenra idade da formação institucional do Brasil independente, as práticas sociais do *favor* e do *clientelismo* conviviam com as “formas e as teorias do estado burguês moderno”, produzindo o que Roberto Schwarz chamou de “uma coexistência estabilizada”.³⁰ Um lugar que, como destaca o crítico literário, foi capaz de absorver fórmulas de vida contrária aos valores que a elas entregavam legitimidade, “assim, como método, atribuiu-se independência à dependência, utilidade ao capricho, universalidade às exceções, mérito ao parentesco, igualdade ao privilégio etc.”³¹ Mais tarde na história, outros intérpretes verão também uma sofisticação retórica e cínica no centro das relações entre Estado e cidadão. Como destaca José Murilo de Carvalho, ao analisar os meandros da *Revolta da Vacina*, percebe-se já na República a existência de diversas “formas de entrosamento da ordem com a desordem”,³² característica de uma realidade organizada por costumes estranhos aos liberais sob os quais se assenta a retórica burocrática e estatal. Concluindo que “havia consciência clara de que o real se escondia sob o formal”,³³ a leitura histórica de um tempo de maturação da institucionalidade e da relação população-Estado no Brasil será marcante para a construção de uma postura distante e cínica para com o poder: “Diante desta situação, não era de estranhar a apatia e mesmo o cinismo da população em relação ao poder”.³⁴

O cinismo no coração das relações sociais do Brasil é também aquele que se apodera das instâncias de discussão jurídica. Alienadas da realidade social, cartas de direitos e práticas oficiais alimentavam a distância e a apatia, num cenário que se reproduziu a despeito da sucessão de ordens constitucionais e colocou em toda uma tendência institucional que “primou sempre por formalizar toda a realidade viva da nação, adequando-a a textos político-jurídicos

²⁹ Boaventura de Sousa Santos chama a atenção para outro fator de esgotamento da crítica atual: “toda teoria crítica tem sido bastante monocultural, e hoje estamos cada dia mais conscientes da realidade intercultural de nosso tempo. Por essa razão, chegamos à conclusão de que, provavelmente, a razão que critica não pode ser a mesma que pensa, constrói e legitima o que é criticável” (Santos, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, 2007, p. 52).

³⁰ *Idem*, p. 18.

³¹ Schwarz, *Ao vencedor as batatas*, 2000, p. 19. O autor se refere, outrossim, ao ritual sem conteúdo, uma “cerimônia de superioridade social, valiosa em si mesma” (p. 20).

³² Carvalho, *Os bestializados*, 2012, p. 155.

³³ *Idem*, p. 159.

³⁴ *Idem*, 156.

estanques, plenos de ideais e princípios meramente programáticos.”³⁵ Primou-se, assim, sempre por modelos performáticos, estanques, criando no imaginário jurídico nacional uma sobrevalorização das formas legais que acentua e, ao final, ridiculariza o conteúdo normativo, que servirá, então, como ornamento para o *favor*, fenômeno persistente não obstante a sofisticação das formas jurídicas atuais.³⁶ Essa conjuntura, como se verá, terá suas implicações no restante da sociedade, pois,

“De fato – tal como as ideologias políticas –, também os conceitos jurídicos são muito mais do que simples representações socialmente inócuas ou inférteis. Ao contrário, constituem parte importante da configuração de nossos modos de pensar e de atuar em sociedade. Guiam nosso pensamento, nossa imaginação, nossos sentimentos, nossos cálculos pragmáticos e nos dão as palavras necessárias para falar de nós e de nossas relações com os demais”.³⁷

Assim, porque “*falar em cinismo significa tentar adentrar a antiga estrutura da crítica à ideologia por um novo acesso*”,³⁸ essa investigação se propõe a oferecer um novo referencial crítico, na missão final do diálogo jusfilosófico de resgatar – ou, mesmo, fundar – o referencial humano de integridade do sistema jurídico.³⁹ No Brasil, um país assolado pelas consequências da violência e da desigualdade, a busca por um referencial jurídico-político que supere a tradição positivista-formal toma grande dimensão, na medida em que, como se verá, aqui, cinismo e o discurso jurídico hegemônico fazem parte de uma mesma lógica de exclusão e de sobrevalorização do formal em detrimento das potencialidades emancipadoras do direito.

Para evidenciar a simbiose cínico-jurídico é necessário, antes de mais nada, entender o fenômeno cínico, suas nuances e evidências práticas, além das condicionantes estruturais que viabilizam sua hegemonização. Assim, pelos próximos três capítulos, esse trabalho cuidará de

³⁵ Wolkmer, *História do direito no Brasil*, 2003, p. 98.

³⁶ Como bem define Gizlene Neder: “A impropriedade, sempre associada ao exotismo, cunha no interior da formação ideológica, a preferência para as práticas do ‘favor’. A erudição rebuscada de um, combinada com uma boa dose de ineficácia, contrasta com a simplicidade e eficácia do outro” (Neder, *O Direito no Brasil. História e ideologia*, p. 157).

³⁷ Hespanha. *Questões de etiqueta jurídica: se, como e por que a história constitucional é uma história jurídica*, 2011, p. 362.

³⁸ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 31.

³⁹ Os ensinamentos de Alaôr Caffé Alves e Roberto Lyra Filho, nesse e em tantos outros pontos, são preciosos para entendermos as funções da filosofia do direito no cômputo das relações de poder historicamente construídas: “ao pensar na *Filosofia do Direito*, tenho que refletir até que ponto o *Direito* não tem determinada função exatamente para manter as coisas como estão, exatamente para manter e consagrar ideologicamente as linhas de preservação disso que está aí” (Alves, *As raízes sociais da filosofia do direito – uma visão crítica*, 2004, p. 92). Nesse cenário, é sempre importante lembrar que “*Direito é processo, dentro do processo histórico: não é coisa feita, perfeita e acabada; é aquele vir-a-ser que se enriquece nos movimentos de libertação das classes e grupos ascendentes que definha nas explorações e opressões que o contradizem, mas de cujas próprias contradições brotarão novas conquistas*” (Lyra Filho, *O que é direito*, 1985, p. 121).

(i) demonstrar o lugar do cinismo na história da filosofia, suas nuances ético-práticas desde a doutrina do *kynisme* até alcançar o *cinismo* como patologia social contemporânea; (ii) destrinchar as bases psicológicas, sociológicas e filosóficas da racionalidade cínica hodierna, investigando os seus vínculos com a formação de um relacionamento peculiar entre a subjetividade e a normatividade; e, enfim, (iii) estudar as realidades social e jurídicas brasileiras e enfrentar categorias cínicas de produção jurídica no Brasil, avaliando, por fim, as entrâncias do cinismo no discurso jurídico.

2. Genealogia do Cinismo

Cinismo é o nome que se dá à postura dissimulada e falsa do interlocutor. Nas profícuas palavras de Maria Rita Khel, “O cínico não é aquele que quer se iludir; é justamente alguém que percebe com clareza a dura realidade e, cúmplice do que nos parece condenável, aprende a jogar com ela em benefício próprio”.⁴⁰ A etimologia do cinismo denuncia, no entanto, que nem sempre foi assim.

Cínico vem de *kynikós*,⁴¹ palavra grega clássica que quer dizer “cão” ou “da maneira de um cão”. Em sua origem, designa um conjunto de proposições filosóficas de raiz socrática – o mais antigo de seus próceres, Antístenes, foi discípulo de Sócrates – que apregoa, em seu mais tenro ensinamento, o contínuo e despudorado desafio aos valores e normas sociais irracionais como maneira de desvelar sua intrínseca falsidade e sua inutilidade para a construção da felicidade individual.

Em sua origem, a estratégia filosófica do Cinismo⁴² (*kynismus* ou *kynismós*) tirou ânimo de uma época (fim do período clássico e início do helenístico – séculos IV e III a.C.) em que se começava a perceber os corolários políticos, humanos e sociais das missões de Alexandre Magno. A visão de mundo e as iniciativas exploratórias de Alexandre legaram uma percepção geral que, embora não tivesse força para determinar o abandono por completo dos papéis sociais tradicionais, principiava a enfraquecer os alicerces da tradição que sustentavam a *polis* grega. De fato, o reinado de Alexandre, o Grande, desencadeou “uma série de mudanças concomitantes de antigas convicções, que determinaram uma reviravolta radical no espírito do mundo grego, o qual assinalou o fim da época clássica e o início de uma nova era”.⁴³

⁴⁰ Khel, *Pacto do cinismo*, 2000.

⁴¹ Segundo Antenor Nascentes, em seu Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa, “querem uns que o nome venha de Cinosargos, arrabalde de Atenas onde lecionava o fundador da escola, Antístenes, discípulo de Sócrates (Shoell). Querem outros que o nome venha do desprezo destes filósofos a todas as conveniências sociais, de sua vida errante e do hábito de atormentar transeuntes com censuras e zombarias. O cão era aliás, o emblema da seita. Perguntando alguém um dia a Diógenes porque tomara este nome de cínico, ele respondeu: Adulo os que dão, ladro para os que não dão e mordo os maus (Nascentes, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, p. 119). Essa é a compreensão da *Enciclopédia*, de Diderot e D’Alembert, e de vários vernaculistas da filosofia, como Nicola Abbagnano: “**CINISMO** (in. *Cynicism*; fr. *Cynisme*; ai. *Cynismus*; it. *Filosofia cínica*). Doutrina de uma das escolas socráticas, mais precisamente da que foi criada por Antístenes de Atenas (séc. IV a.C.) no Ginásio Cinosargos. É provável que o nome da doutrina derive do nome do Ginásio, ou então, como dizem outros, do seu ideal de vida nos moldes da simplicidade (e do descaramento) da vida canina. (Abbagnano, *Dicionário de filosofia*, 2011, pp. 141-142).

⁴² Ao tratarmos do movimento filosófico, Cinismo será escrito com “C” maiúsculo, ou a maneira da tradição antiga (*kynismus* ou *kynikói*), como também o fazem outros intérpretes do movimento como Daniel Kinney e Peter Sloterdijk.

⁴³ Reale. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*, 1990, p. 226.

Mais precisamente, no ponto de vista político, a incentivo de Alexandre ao cosmopolitismo fez proliferar novos reinos que, deslocando poder das cidades-estado, retirou daqueles núcleos políticos cidades o protagonismo, significando, então, “o desmoronamento da importância sociopolítica da *polis*” e o fim daqueles “valores fundamentais da vida espiritual da Grécia clássica que constituíam o ponto de referência do agir moral e que Platão, na sua *República*, e Aristóteles, na sua *Política*, não só teorizaram, mas também hipostasiaram, fazendo da *polis* não apenas uma forma histórica, mas inclusive a forma ideal do Estado perfeito”.⁴⁴

Aos abalos provenientes de uma realidade de complexas trocas humanas (sociais, culturais, econômicas etc.), unem-se as consequências de uma ordem social extremamente sofisticada em que a opulência e o luxo conviviam com grande desigualdade social⁴⁵ e na qual o desterro, a escravização e a prisão arbitrária eram comuns⁴⁶ e, portanto, faziam parte do imaginário dos intelectuais. Esses fatores, associados ao desmantelamento da rede tradicional da sociabilidade grega alicerçadas nas cidades-estados, centralizaram parte das preocupações filosóficas no indivíduo enquanto somente indivíduo, e não cidadão, exatamente porque a tela de proteção do cidadão – a *polis* – já não fornecia a segurança de outrora, capitalizando, então, os medos a partir da assimilação e construção de novos referenciais de ser humano:

“De “cidadão”, no sentido clássico do termo, o homem grego torna-se “súdito”. A vida nos novos Estados se desenvolve independentemente do seu querer. As novas “habilidades” que contam não são mais as antigas “virtudes civis”, mas são determinados conhecimentos técnicos que não podem ser do domínio de todos, porque requerem estudos e disposições especiais. Em todo caso, estas perdem o antigo conteúdo ético para adquirir um conteúdo propriamente profissional. O administrador da coisa pública torna-se funcionário, soldado ou mercenário. E, ao lado deles, nasce aquele homem que, não sendo mais nem o antigo cidadão nem o novo técnico, assume diante do Estado uma atitude de desinteresse neutro, quando não de aversão. As novas filosofias teorizam essa nova realidade, colocando o Estado e a política entre as coisas neutras, ou seja, moralmente indiferentes ou francamente entre as coisas a evitar.”⁴⁷

O Cinismo é, então, um produto da Era Helenística, “um tempo em que os padrões antigos estavam sendo descartados e o indivíduo deixado à mercê das caprichosas e irresistíveis

⁴⁴ *Idem*, p. 227 e 228.

⁴⁵ Goulet-Cazé e Branham, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 15.

⁴⁶ Como ilustra Donald R. Dudley: “Our civilization admittedly has the disadvantage that it may be completely shattered by war: but in other respects we have far greater security than was known to the Hellenistic world. Slavery, in particular, is so remote from us that it is hard to comprehend how real a terror it was to the Greeks of that period. Yet one has only to consider how powerful were the pirates in the Mediterranean until their suppression by Pompeius, to see that any traveller by ship was running a real risk of being captured and sold into slavery. Exile has only recently been the lot of thousands of citizens of European States; in the Hellenistic world it existed not only as a common form of punishment, but also as one of the normal risks attendant on a high position in politics” (Dudley, *A history of cynicism – from Diogenes to the 6th century a.D.*, 1937, p. x.)

⁴⁷ Reale. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*, 1990, pp. 227 e 228.

potencialidades”,⁴⁸ estas bem sinalizadas pelo papel desempenhado pela *Tikhe (Fortuna)*, divindade “símbolo ou alegoria das mutações que se davam nas mentalidades”⁴⁹ que, no imaginário popular tradicional, ocupava-se da imprevisibilidade e da irracionalidade dos acontecimentos e a quem os primeiros cínicos, bem ao tom de sua postura desafiadora, devotavam desprezo, “recusavam-se a leva-la a sério e interpretavam seus golpes como um estímulo ao esforço moral”.⁵⁰

A partir desse cenário, é possível compreender como a questionadora doutrina filosófica do Cinismo pode florescer: estava-se à procura de uma forma de raciocinar o mundo sob o ponto de vista do *indivíduo* e não mais do *cidadão*,⁵¹ a partir de uma realidade arrasadoramente diferente daquela sobre a qual se assentavam os valores tradicionais e em que as instituições sociais eram objeto de investigações racionais que captavam a preocupação ampla da sociedade e da intelectualidade a respeito dos destinos próprios do ser humano. É por isso que se pode dizer que as formulações filosóficas se reorientam, colocando o ser humano e suas ansiedades e preocupações existenciais no centro da reflexão, de modo que o Cinismo (e as demais escolas de pensamento do período helenístico) é filho de uma Era em que o “interesse apaixonado dos intelectuais era o de ser feliz”,⁵² daí a inclinação máxima dos questionamentos dos cínicos, “que não aceitavam a tendência a fazer que a felicidade humana dependesse de práticas que não tinham nada a ver com a disposição moral do homem”.⁵³

Sem embargo da realidade em transformação em que viveram os primeiros cínicos, certo é que o Cinismo conserva as características do mundo antigo ao postular uma forma de pensar que escapa ao racionalismo – tão caro aos ocidentais – em favor de “encarnação da filosofia”.⁵⁴ para o filósofo-cínico, não importam as teorias e os discursos, mas, sim, os atos; não são os modelos de pensamento a respeito das formas que definem os destinos humanos,

⁴⁸ Dudley, *A history of cynicism – from Diogenes to the 6th century a.D.*, 1937, p. ix e x.

⁴⁹ Amaral, *Os cães filósofos – história da filosofia da resistência*, 2006, p. 17.

⁵⁰ Goulet-Cazé, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 68.

⁵¹ Como alerta Reale, verificou-se, então, uma estruturação da ética de forma autônoma à política, desmobilizando o modelo em que ser humano e cidadão são faces da mesma moeda (Reale. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*, 1990, p. 228 e ss.)

⁵² Amaral, *Os cães filósofos – história da filosofia da resistência*, 2006, p. 20. Da mesma forma, pensam vários outros intérpretes, como Robert Dobbin: “todos os sistemas éticos antigos identificam um *telos*, um objetivo prático. Os cínicos concordaram com todas as escolas filosóficas rivais em sustentar que sua ética buscava, de fato garantia, a felicidade” (Dobbin. *The cynic philosophers from Diogenes to Julian*, 2012, p. xiii).

⁵³ Goulet-Cazé, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 78.

⁵⁴ Palavras de Peter Sloterdijk, mencionando o mais importante dos cínicos, Diógenes de Sínope: “A entrada em cena de Diógenes marca o momento mais dramático no processo da verdade da filosofia europeia em seus primórdios: enquanto, a partir de Platão, a ‘teoria elevada’ desfaz irrevogavelmente os laços de encarnação material para assim entretecer os laços da argumentação o mais densamente possível e assim conseguir criar um tecido lógico, emerge uma variante subversiva da ‘baixa teoria’ que leva ao extremo, numa pantomima grotesca, a encarnação prática.” (Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 154).

mas as atitudes de enfrentamento da contingência, única maneira de alcançar a autossuficiência, a liberdade e, em consequência, a felicidade. Nesse cenário, o Cinismo “oferecia à sociedade helenística uma prática (*tekne*) moral sistemática capaz de guiar o indivíduo para a felicidade e de libertá-lo da angústia”,⁵⁵ prática moral essa revestida de uma racionalidade que, em seu fundamento, está em flagrante contraste constante com filosofias essenciais para a intelectualidade ocidental, em especial aquela de origem platônica.

O tom libertador e pragmático não determinou que o Cinismo se limitasse a um emaranhado de discursos. Ao contrário, a *filosofia na prática* não deixava de ser um “filosofar com objetivo, com princípios básicos comuns, com vocabulário apropriado”⁵⁶, que se organizavam a partir “da oposição entre *physis* e *nomos* – natureza e costume – e entre *physis* e *doxa* – natureza e opinião”;⁵⁷ oposição essa que, concatenada com a vida prática, fez com que os cínicos fossem conhecidos, “acima de tudo, por seu modo de viver em público como cães, despidoradamente indiferentes às normas sociais mais estabelecidas”.⁵⁸

Sob os auspícios do descompromisso com a tradição e seus valores fundamentais, o pensamento cínico revoluciona e desorienta não só a dogmática filosófica racionalista que nos é tão cara, mas desafia grandes tabus tradicionais, já que, para o *cão-filósofo*, o potencial de enfrentamento e de tomada de atitudes não apresenta distinções entre os seres humanos. Não há razões – ou mesmo proveito prático –, portanto, que sustentem a exclusão de mulheres e estrangeiros, por exemplo, de determinados espaços ou que assegurem privilégios de quaisquer ordens.

É que os padrões sociais de comportamento não fornecem, necessariamente, o referencial de boa conduta, tampouco indicam o caminho para a felicidade. Por isso, os cínicos não reverenciam a sorte dos ricos, chegando a enaltecer – sobretudo do ponto de vista metodológico – a pobreza, que favorece a concentração do pensamento naquilo que realmente importa para o filósofo. Essa postura, confrontadora das normas e valores sociais e das opiniões correntes, era constante e veementemente reafirmada na “encarnação” da filosofia pelos cínicos, que, por sua vez, enaltecia a simplicidade, a autossuficiência (*autarkeia*) e a liberdade de fala (*parrhésia*), três valores que se revertiam em prática cotidiana de enfrentamento da irracionalidade das convenções sociais: o cínico é, antes de mais nada, um inimigo do *status quo*.

⁵⁵ Goulet-Cazé, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 15.

⁵⁶ Amaral, *Os cães filósofos – história da filosofia da resistência*, 2006, p. 10.

⁵⁷ *Idem*, p. 21.

⁵⁸ Goulet-Cazé, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 12

Nesse afã, o cínico compreende que não cabe buscar a essência das palavras, mas seu sentido na existência: porque seu corpo e sua vida *são* sua filosofia, a encarnação da filosofia é também sua consagração existencial, o modelo a partir do qual serão referenciados os distintivos da doutrina.

Ao erigir à categoria de pensamento racional os questionamentos e provocações aos costumes, o Cinismo atraía a população que não se inseria nos círculos filosóficos tradicionais, proclamando um modelo de filosofia que transformava o filósofo – desde suas palavras, até suas ações – em referência da busca pela vida ética de acordo com as necessidades genuinamente humanas e, por conseguinte, pela felicidade, se propondo a “a ensinar como ser feliz e como viver para ser feliz”.⁵⁹

Como corolário desse pensamento, o Cinismo privilegia maneiras comuns de transmissão de suas reflexões: falas e diálogos públicos e gratuitos no lugar de aulas pagas; obras satíricas ao invés de compêndios dogmáticos, articulando, sempre, três aspectos fundamentais: “uma vida pobre e ascética, um ataque a todos os valores estabelecidos e um corpo de gêneros literários particulares bem adaptados à sátira e a uma propaganda filosófica popular”,⁶⁰ métodos de transmissão de conhecimento e proposições de vida que deram longevidade ao movimento e grande popularidade durante a Antiguidade. De fato, “o cinismo foi o único entre as tradições intelectuais clássicas a se tornar algo como um ‘movimento de massa’”.⁶¹

Essa popularidade, no entanto, não foi suficiente para que o Cinismo como doutrina filosófica se fortalecesse nas academias (ou mesmo fora delas) até nossos dias. A “ausência de dogmática”, de “fim ou meta filosófica” e a “rejeição dos modelos tradicionais de disciplina filosófica”, bem como a postura subversiva dos cínicos, serviram à formação de uma opinião palaciana que rebaixava a filosofia cínica.⁶² Ademais, a prática intelectual dos cínicos, muito mais literária do que dogmática, dificulta a identificação de um corpo doutrinário e prolonga a pesquisa a respeito de sua filosofia para dentro dos fragmentos e que nem sempre são precisos ou fáceis de interpretar. De qualquer forma, é claro que o filtro elitizado pelo qual frequentemente se enxerga a filosofia antiga e a circunscrição moderna da filosofia como uma

⁵⁹ Long, *A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística*, 2007, p. 54.

⁶⁰ Dudley, *A history of cynicism – from Diogenes to the 6th century a.D.*, 1937, p. xi e xii.

⁶¹ *Idem*, p. 26. No mesmo sentido, por exemplo, Bertrand Russell: “a doutrina cínica acabou se transformando numa tradição difundida e poderosa. Durante o século III a.c. desfrutou de grande apoio popular em todo o mundo helenístico” (Russell, *História do pensamento ocidental*, 2004, p. 65).

⁶² Goulet-Cazé, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 12

“história de ideias”,⁶³ que exclui do cômputo doutrinário as histórias e a vida dos filósofos, principal fonte de ensinamentos no Cinismo, prejudicaram a transmissão e a valorização dos modelos do movimento.⁶⁴

Nada obstante, a conservação de uma postura coerente com a de seus primeiros representantes durante mais de dois milênios permite perceber a atração exercida pelo caráter material-prático da doutrina, numa exaltação constante à necessidade de questionar valores e transformar o quotidiano do filósofo no plano não-discursivo da razão.⁶⁵ É o que confirma a literatura especializada ao mostrar que “o movimento cínico não só durou quase um milênio na Antiguidade, como também gerou uma notável variedade de formas literárias que sobreviveram à cultura clássica”, figurando “no centro das preocupações filosóficas de pensadores tão diferentes quanto os humanistas do Renascimento, Wieland, Rousseau, Diderot e Nietzsche”.⁶⁶

Os caracteres da vida e das ideias dos filósofos cínicos, sua simplicidade no modo de existir e sua rejeição aos ornamentos materiais e sociais, ultrapassaram séculos e influenciaram desde seus contemporâneos helênicos, passando pelos cristãos primitivos, pelos romanos, até filósofos essenciais da modernidade. Como se verá, a compreensão sobre Cinismo e sua recepção nas diversas épocas, em especial na contemporaneidade, nos permitirá perceber nuances essenciais que deram ensejo a um novo patamar de falsificação a que também nomeamos cinismo e que hoje se enraíza no cotidiano da racionalidade.

2.i. O Cinismo como filosofia

2.i.1. A filosofia antiga

A fundação do Cinismo como movimento filosófico foi, durante toda a Antiguidade, atribuída a Antístenes (*ca.* 445 a.C.-depois de 366 a.C.).⁶⁷ Filho de mãe trácia com pai ateniense, Antístenes costumava lecionar no Cinossarge, um ginásio nos arredores de Atenas

⁶³ Niehues-Pröbsting, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*, 2007, p. 360.

⁶⁴ As principais informações a respeito do Cinismo nos chegaram por intermédio de Diógenes Laértios (século III d.C.), filósofo que fez um compilado de diversos filósofos e correntes de pensamento antigos, dentre as quais o Cinismo, e forneceu durante anos o único referencial para o estudo do movimento (Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008).

⁶⁵ É por isso que a vida dos *cães-filósofos* é ela mesma parte de sua filosofia. Modo de dizer que todo estudo sobre o Cinismo é indissociável da investigação da vida daqueles que o professam.

⁶⁶ Goulet-Cazé, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 12.

⁶⁷ Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008.

destinado a filhos de estrangeiros que, mais tarde, será alçado pela tradição a referencial maior dos primórdios do Cinismo.⁶⁸

É fácil perceber a similitude entre o nome do local em que Antístenes ensinava e a corrente de pensamento a que se lhe atribuíram paternidade. A literatura moderna, no entanto, hesita em fazer qualquer aproximação etimológica *a priori*, destacando a incerteza no significado de Cinossarge – para alguns, *cão-branco* ou *carne de cão*,⁶⁹ para outros, nome do cachorro de Hércules⁷⁰ – e o simbolismo do termo para resgatar traços primitivos dos cínicos, dentre os quais está o comportamento avesso aos padrões da sociabilidade – dentre os quais aqueles que selecionam os alvos dos ensinamentos por sua origem ou credo – e a própria ausência da significação clássica entre escola e discípulos. É que, como leciona Hélio do Amaral, “Antístenes não fundou ali uma escola filosófica, tampouco tinha o que se pode chamar de alunos, no sentido estrito do termo, mas uma representação do modelo de ensinamento profundamente diferenciado: a filosofia está em todo lugar onde estiver alguém que filosofe com seriedade assim como Jesus teria dito mais tarde que seu seguidor levaria o Templo consigo”.⁷¹

A ligação de Antístenes com os cínicos parece, assim, mais alegórica do que real. De fato, como demonstra Donald R. Dudley, o papel de Antístenes no Cinismo foi sobrecarregado pela visão dos estoicos que, ávidos por formular uma ‘sucessão’ que ligasse seu fundador, Zenão de Cítio, a Sócrates, forjaram uma linhagem cínica direta entre Antístenes, Diógenes de Sínope e Crates de Tebas, um dos maiores cínicos da Antiguidade, de quem Zenão foi discípulo, construindo, então, uma genealogia Sócrates-Antístenes-Diógenes-Crates-Zenão e influenciando intérpretes do pensamento grego a sustentarem a visão de Antístenes como ‘pai’ do movimento cínico.⁷²

De todo modo, Antístenes fornece os caracteres básicos da filosofia cínica, mais tarde elevados à máxima potência por Diógenes e, posteriormente, por Crates. É dele a prática de questionar os cidadãos sobre a racionalidade dos papéis sociais que desempenham, como conta Diógenes Laércio:

⁶⁸ Como ensina Hélio Soares do Amaral, o “Cinossarge está para o Cinismo assim como a Academia para Platão, o Liceu para Aristóteles” (Amaral, *Os cães filósofos – história da filosofia da resistência*, 2006, p. 17).

⁶⁹ Goulet-Cazé e Branham, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 12.

⁷⁰ Amaral, *Os cães filósofos – história da filosofia da resistência*, 2006, p. 5.

⁷¹ *Idem*, p. 13.

⁷² Como anota Dudley, “the succession from Sócrates via the Cynics to the Stoics seems to have been established by Sotion of Alexandria (c. 200-170 b.C.), the most voluminous and influential of these writers” (Dudley, *A history of cynicism – from Diogenes to the 6th century a.D.*, 1937, p. 4).

“A um rapaz que costumava posar como modelo para artistas ele perguntou: “se o bronze passasse a ter voz, de que acreditava que ele se vangloriaria?”; a resposta foi: “de sua beleza”; Antístenes redarguiu: “não te envergonhas, então, de sentir a mesma alegria de uma coisa inanimada?”.⁷³

São suas, também, as primeiras narrativas que desprezam a riqueza material e valorizam o caráter do indivíduo como o distintivo da nobreza e o fundamento da felicidade, desprezando qualidades caras a tradição grega em detrimento de uma compreensão segundo a qual “a riqueza e a nobreza verdadeiras estão na alma das pessoas”.⁷⁴ Eram palavras e comportamentos que, embora possam parecer prosaicas para o leitor de hoje, tinham grande potencial revolucionário na sociedade ateniense do fim do período clássico, assim como tiveram em outros períodos da história da civilização ocidental.

Discípulo de Sócrates, como dito alhures, Antístenes entregou à liturgia cínica o ideal socrático do domínio de si (*egkrateia* – desenvolvimento da lição de Sócrates: “conhece a ti mesmo”), valor, também caro a outras correntes filosóficas (como o estoicismo e o epicurismo), que refletia fonte a primária da preocupação dos intelectuais helenísticos para com a formulação de um pensamento que permitisse “fazer a felicidade depender essencialmente do caráter moral e das crenças do agente e, assim, minimizar ou reduzir a sua dependência a contingências externas”.⁷⁵ Ao autodomínio, Antístenes combinou a tolerância e a impassibilidade (*apatheia*), forjando os três ‘fins’ de uma primitiva filosofia cínica, alcançáveis através da disciplina (*askesis*), que permite àquele que busca a excelência suplantar os obstáculos impostos pela *fortuna* (*tykhe*).

Sobre premissas como essas, retiram-se as lições básicas do esquema fundamental do Cinismo: (i) a virtude (excelência), verdadeira riqueza, suficiente para assegurar a felicidade, pode ser ensinada e não faz distinções de origem, sexo ou classe; (ii) o fundamento da virtude são os atos, não os discursos; (iii) as convenções sociais e leis públicas não fornecem o referencial de excelência, que possui suas próprias leis; (iv) o caminho para a virtude é difícil e, por isso, é necessário esforço constante do filósofo, pelo que se erigiu Hércules à categoria de cânone da disciplina virtuosa.

Esses ensinamentos, passados, sobretudo, oralmente, mas presentes, também, em extensa obra escrita,⁷⁶ ajudaram os *kynicós* posteriores a construir uma filosofia que se

⁷³ Laërtios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, p.155.

⁷⁴ Long, *A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística*, 2007, p. 54.

⁷⁵ *Idem*, p. 41.

⁷⁶ Diógenes Laércio nos conta que os escritos de Antístenes somam dez volumes, narrando que Tímon, seu contemporâneo “ironiza-o pelo grande número de suas obras e chama-o de ‘tagarela prolífico’ (Laërtios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, p. 157).

converteu em verdadeira fórmula de existência, apta a fornecer aos contemporâneos e a representantes de diversas épocas um conjunto de reflexões e comportamentos capazes de suplantar as intempéries que o indivíduo enfrenta com o desmoronamento dos valores tradicionais.

Sem embargo da controvertida convivência entre Antístenes e os cínicos, o certo é que ele “pôs os fundamentos da doutrina a que Diógenes de Sínope imporia, a seguir, as impressões digitais que perduraram por quase mil anos”.⁷⁷ Modo de dizer que foi Diógenes (412/403-324/321 a.C.) e seus seguidores que cunharam as vicissitudes mais destacadas do Cinismo, fornecendo ao mundo antigo e à tradição um novo referencial de filosofia e de filósofo:

"Diógenes rompeu a imagem clássica do homem grego. E a nova que propôs logo foi considerada um paradigma: com efeito, a primeira parte da época helenística e depois ainda a época imperial reconheceriam nela a expressão de uma parte essencial de suas próprias exigências de fundo".⁷⁸

Nascido em Sínope (hoje, norte da Turquia) – final das rotas comerciais que vinham da Babilônia e do Egito e que ligavam o Sul com o Norte do Mar Negro –, Diógenes era filho de Icésio (ou Iquêsios), banqueiro responsável pela produção de dinheiro da cidade e que, segundo a tradição,⁷⁹ adulterou a moeda corrente, tendo, com isso, provocado sua prisão e morte e o exílio de Diógenes, que se refugiou em Atenas.

Muito embora as circunstâncias em que se deram o exílio de Diógenes não sejam plenamente verificáveis,⁸⁰ o certo é que o filósofo transformou a *adulteração da moeda* no mais prolixo lema Cínico, a partir do qual orbitarão os demais conceitos que sustentam o movimento. Segundo sua doutrina, a vida do filósofo deveria ter o formato adequado às palavras e ideias

⁷⁷ Amaral, *Os cães filósofos – história da filosofia da resistência*, 2006, p. 10 e 11.

⁷⁸ Reale. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*, 1990, p. 231.

⁷⁹ Segundo Diógenes Laércio, existem histórias diferentes sobre como se deu a adulteração da moeda que provocou o exílio de Diógenes: “Diclés revela que ele viveu no exílio porque seu pai, a quem for a confiado o dinheiro do Estado, adulterou a moeda corrente. Entretanto, Ebulides, em seu livro sobre Diógenes, afirma que o próprio Diógenes agiu dessa maneira e foi forçado a terra natal com seu pai. Diógenes, aliás, em sua obra *Pôrdalos*, confessa a adulteração da moeda. Dizem alguns autores que, tendo sido nomeado superintendente, deixou-se persuadir pelos operários, e foi a Delfos ou ao oráculo Délio na pátria de Apolo perguntar se deveria fazer aquilo a que desejavam induzi-lo. O deus deu-lhe permissão para alterar as instituições políticas, porém ele não entendeu e adulterou a moeda. Descoberto, segundo alguns autores foi exilado, e segundo outros deixou a cidade espontaneamente. Outros contam ainda que o pai lhe confiou a cunhagem da moeda e ele a adulterou; o pai foi preso e morreu; o próprio Diógenes fugiu e foi a Delfos perguntar não se devia falsificar a moeda, e sim o que devia fazer para tornar-se mais famoso, e então recebeu o oráculo supramencionado”. (Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, p. 157).

⁸⁰ Como nos alerta Long, “em J. ALLAN (org.), *Transactions of the International Numismatic Congress* (1936), Londres, 1938, 121; C. T. Seltman chamou atenção para a existência de moedas adulteradas em Sínope datadas do período de 350-340, e para a existência de outras moedas mais ou menos desse período que trazem o nome de Icésio. (...) Se Seltman está certo, as moedas não foram adulteradas por motivos criminosos, mas para colocar dinheiro ruim fora de circulação. Como quer que tenha sido, as evidências numismáticas oferecem uma corroboração notável da biografia” (Long, *A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística*, 2007, p. 57),

que professava. Por essa razão, a vida de Diógenes é sua filosofia, representativa da entrega irrestrita ao objetivo principal de *falsificar as moedas* da existência: “falsificar a moral, a religião, a política e a própria filosofia, isto é, contrapor aos valores tradicionais a substituição dos novos”.⁸¹

Mais do que ser sua própria palavra, a vida-filosofia de Diógenes, ao trazer ao discurso filosófico as idiossincrasias da vida cotidiana e oferecer um modelo racional para superar as intempéries da realidade, teve imenso valor numa época em que o desterro, a prisão arbitrária e a escravização eram comuns: as diatribes e campanhas cínicas lidam com as tragédias comuns da vida daqueles tempos, ocupando-se de mostrar à audiência que até mesmo o desespero pode ser suplantado se se estiver atento às qualidades inerentes a si e às possibilidades de suplantação de valores sociais que não contribuem para a construção de uma realidade atenta às potencialidades da existência e à felicidade.

É por isso que se pode dizer que “a importância filosófica de Diógenes consiste em seus esforços de desfigurar a moeda, como diz o lema cínico”,⁸² e, pela mesma razão, que estudar o Cinismo de Diógenes – e da maioria de seus correligionários – é estudar seus ditos e comportamentos (*apophthegmata* ou *chreiai*):

“A tradição das *chreiai* sugere que a invenção mais brilhante de Diógenes não foi um conjunto de doutrinas, muito menos um método, mas ele mesmo – uma demonstração concreta, porém maleável de um *modus dicendi*, uma maneira de se adaptar verbalmente a circunstâncias (usualmente hostis). É esse processo de invenção, essa retórica aplicada, que constitui o discurso cínico, um processo em que estratégias de sobrevivência e estratégias retóricas convergem e se misturam repetidamente”.⁸³

Os episódios e histórias de Diógenes que o tornaram famoso na Antiguidade e representativos de seu modo de pensar se iniciaram desde que o filósofo deixou – forçadamente ou não – sua terra natal. Conta a tradição que, ao chegar em Atenas, Diógenes procurou uma pequena casa para morar e, não encontrando, “passou a morar num tonel”⁸⁴ e a viver sozinho e quase nu, coberto apenas de um manto e acompanhado por um bastão e um saco onde carregava comida. Nascia, assim, a figura clássica do filósofo cínico, como pintado na icônica obra de Jean-León Gerome:⁸⁵

⁸¹ Amaral, *Os cães filósofos – história da filosofia da resistência*, 2006, p. 23.

⁸² Long, *A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística*, 2007, p. 44.

⁸³ Branham, *Desfigurar a moeda: a retórica de Diógenes e a invenção do cinismo*, 2007, p. 102.

⁸⁴ Laërtios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, p. 158.

⁸⁵ Como descreve Dobbin: “even before they launched into their characteristic harangue, they could be recognized by their untrimmed beards, matted hair, rough cloak folded in two) the better to protect them against the cold and double as makeshift bedding), a knapsack that held their food and few belongings, and a walking stick adapted to their nomadic way of life” (Dobbin. *The cynic philosophers from Diogenes to Julian*, 2012, p. xv).



Diógenes transformou sua condição – que, como ele mesmo teria definido, era a de “um homem sem cidade, sem lar, banido da pátria, mendigo, errante, na busca diuturna de um pedaço de pão” –⁸⁶ na representação das ideias de autodomínio e impassibilidade conquistadas através da disciplina cínica, mostrando consigo mesmo que o ser humano não precisa de nada além de sua inteligência e coragem para vencer as contingências e ser feliz. O desapego às normas e convenções sociais mais tenra – inclusive e principalmente aquelas que governavam a maneira de se vestir e a valorização do luxo e do conforto – permitia que Diógenes promovesse sua filosofia da forma mais imagética possível e desafiasse os diversos papéis sociais, como demonstram as falas atribuídas a ele.

Diz-se que: ao ser perguntado onde se poderia achar bons homens na Grécia, Diógenes respondeu “Homens, em parte alguma, porém meninos na Lacedemônia”⁸⁷; quando capturado e posto à venda, à quem o perguntou o que sabia fazer, respondeu “Comandar homens”;⁸⁸ ao ver guardas de um templo arrastando um ladrão, exclamou “os grandes ladrões arrastam o pequeno ladrão”; perguntado qual animal tinha a pior mordida, respondeu “do sicofanta entre os animais selvagens, e do adulator entre os domésticos”.⁸⁹

Esses aforismos, assim como tantos outros que se lhe atribuem, mostram o jogo de palavras utilizado por Diógenes em seu afã “falsificador”: admite-se o significado corrente das palavras para mostrar ao interlocutor a irracionalidade das preposições e as possibilidades de inversão dos valores a elas subjacentes, sempre intermeado de juízos éticos, estratégia através da qual, como conclui Diógenes Laércio, “de fato, ele adulterou moeda corrente porque atribuía importância menor às prescrições das leis que às da natureza, e afirmava que sua maneira de viver era a de Hércules, que preferia a liberdade a tudo mais”.⁹⁰

⁸⁶ Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, p. 161.

⁸⁷ *Idem*, p. 159.

⁸⁸ Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, p. 161.

⁸⁹ *Idem*, p. 165.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 170.

A preferência pela liberdade em detrimento de qualquer coisa, ao contrário do que possa parecer, não significa uma predileção por proposições de comportamento desrespeitosas a todas as convenções e valores da sociabilidade. Tampouco representa uma permissão para a adoção de uma providência animalesca que negue a legitimidade das vontades e necessidades de outras pessoas. A preocupação de Diógenes – e daqueles que o sucederam – era com a *irracionalidade* das convenções sociais que, embora pregassem determinados valores, contradiziam-se em sua aplicação, como nos ilustra Diógenes Laércio:

“Diógenes dizia que os homens competem cavando fossos e esmurrando-se, mas ninguém compete para tornar-se moralmente excelente. Admirava-se vendo os críticos estudarem os males de Odisseus apesar e ignorarem seus próprios males; ou os músicos afinarem as cordas da lira, sem cuidarem de obter a harmonia de sua alma; ou os matemáticos perscrutarem o sol e a lua, mas ignorarem a realidade sob seus próprios olhos; ou os oradores cansarem-se de falar de justiça, mas não praticarem; ou os avaros esbravejarem contra o dinheiro, enquanto na realidade o amam exageradamente. Diógenes condenava as pessoas que, embora louvando os justos por estarem acima das riquezas, invejavam os homens muito ricos. Revoltavam-no os sacrifícios aos deuses pela saúde, porque durante os próprios sacrifícios as pessoas se banquetevam em detrimento da saúde, e se admirava quando os escravos, embora vendo seus senhores comendo desbragadamente, nada subtraíam das iguarias”.⁹¹

Diógenes, portanto, não reprovava o ideário axiológico grego, ao contrário: “as histórias e os aforismos de Diógenes exibem a sua crítica cáustica a ladrões, adúlteros e devassos”,⁹² cabendo-lhe forjar uma maneira de exhibir aos interlocutores a falta de sentido em determinados comportamentos e tradições que, segundo seu juízo, estavam distantes de atrair o melhor do ser humano, afastando-o da virtude e, por consequência, do caminho para a felicidade.

Como método de veiculação dessa crítica, Diógenes valeu-se do que se convencionou chamar de *despudor cínico*, simbolizado pela “liberdade de fala” (*parrhesia*) subjacente ao discurso provocativo e despudorado que caracteriza o Cinismo e que procura quebrar a barreira que o cotidiano de repetições representa na construção da reflexão. Modo de dizer que a *parrhesia* é a ferramenta discursiva de que o filósofo cínico lança mão para descortinar a hipocrisia e o despropósito dos valores àqueles que estão mergulhados nas práticas sustentadas pelas convenções, ocupando lugar central na doutrina. Por isso, “a alguém que lhe perguntou qual era a coisa mais bela entre os homens esse filósofo respondeu: ‘a liberdade de palavra’”.

93

⁹¹ *Ibidem*, p. 159.

⁹² Long, *A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística*, 2007, p. 46.

⁹³ Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, p. 169.

A recurso à *parrhesia* permite ao cínico, ainda, representar-se como um ‘estrangeiro’ ao associar os valores mais arraigados com o descaminho de si mesmos e da felicidade humana, reforçando o papel provocador de sua concepção de filósofo e de filosofia, mais uma característica transmitida, sobretudo, pela própria história de vida de Diógenes: um estrangeiro na capital da civilização que escolheu se comportar com um *cão* consciente de sua função devastadora. Diógenes encampa, então, sua condição de estrangeiro em casa, de sem-pátria cuja *polis* é o próprio *cosmos* – nasce, daí, a expressão da ideia cínica de uma cidadania sem fronteiras, a própria palavra *kosmopolites* (cosmopolitismo), que se converterá em referência central do Cinismo (e de outras escolas filosóficas no período helenístico).⁹⁴

É que o cosmopolitismo capitaneia a concepção cínica a respeito dos problemas do ser humano, atribuindo um sentido para o indivíduo que jamais poderia ser alcançado na sociedade grega clássica, ante os fortes vínculos entre a figura do cidadão e a própria pessoa. Mais: o cosmopolitismo simboliza, junto com os traços gerais do comportamento cínico, a autossuficiência e independência (*autarkeia*) dos cães-filósofos dos valores irracionais ao mesmo tempo que fornece o ponto de inflexão entre a ética individualista – característica das escolas filosóficas – e a preocupação desses filósofos para com as demais pessoas: “Como *kosmopolites* (“cidadão do cosmos”), ele reconhece seu parentesco potencial com os outros e tem, portanto, uma certa obrigação de ajuda-los”.⁹⁵

Ao comportar-se como “cidadão do cosmos” e adotar a “liberdade de fala” Diógenes fornece a seus contemporâneos os parâmetros para a produção cultural que levará a ética cínica para muito além do mundo helênico. Essas máximas se transformaram em ferramentas que

⁹⁴ É o que mostra Norberto Bobbio: “É no âmbito da filosofia cínica que Diógenes se define a si mesmo como cidadão do mundo (Diógenes de Laertes, VI, 63). A relação destas doutrinas com a rejeição da polis e com a nova afirmação de um poder universal se torna mais evidente, quando se considera que algumas correntes cínicas (Onecrisito) viram em Alexandre um novo Hércules, o soberano que encarnava seus ideais políticos. O Cosmopolitismo converteu-se em uma das constantes fundamentais da doutrina histórica, baseada em Zenão de Cício, em torno do ano 300 a. C. Reprovando não só os elementos municipalistas típicos da história grega, como também a distinção mais ampla entre gregos e bárbaros, Zenão já acentuava que os homens pertencem a uma única grei e estão sujeitos, acima de tudo, a uma lei comum. A crise política da Grécia e sua passagem à cultura helenística favoreceram a difusão dos ideais cosmopolitas em uma sociedade em que a língua grega deixara de ser expressão de um Estado, ou de uma nação, para ser *koiné*, um meio de comunicação de algum modo universal. Além disso, os intelectuais, pelo próprio predomínio que exercem neles as formas absolutas, que tornam menos significativa sua relação direta com os problemas políticos, tendem a afirmar o primado do problema moral, não só sobre as questões teóricas, como também sobre as ocupações da vida cotidiana e a própria política. Não foi por acaso que o epicurismo, o cepticismo e o estoicismo conceberam a filosofia antes de tudo como vida contemplativa. O estoicismo, em especial, apoiava o seu Cosmopolitismo em dois elementos fundamentais: na ideia de uma razão universal que regula todas as coisas segundo uma ordem necessária; na consciência de que a razão fornece ao homem normas infalíveis de ação que constituem o direito natural. Além disso, o estoicismo, ao exaltar os valores intelectuais, fazia consistir a distinção entre o sábio e os demais homens justamente na consciência da caducidade dos ideais da pátria e do Estado” (Bobbio, *Dicionário de política I*, 1998, p. 293).

⁹⁵ Moles, *Cosmopolitismo cínico*, 2007, p. 135.

permitiram articular os valores herdados do pensamento de Antístenes com um sentimento de pertencimento que se estendia a toda a humanidade, maximizando e centralizando a liberdade como valor existencial e filosófico maior.⁹⁶

Nesse contexto, a doutrina de Diógenes não encontra empecilhos: nem os limites da *polis*, nem os grilhões dos papéis sociais lhe oferecem resistência ou lhe comprometem o projeto de *desfiguração da moeda*. Além: em uma época em que a afronta a padrões e papéis poderia facilmente significar a desgraça – prisão, morte ou exílio –, esses valores, em especial a *parrhesia*, revelam o constante descompromisso de Diógenes para com a própria segurança. É o que mostra, dentre outras, a famosa *chreiai* que narra o encontro entre o filósofo e Alexandre, o Grande – teria Alexandre se colocado à frente de Diógenes e lhe perguntado o que ele mais desejaria, ao que Diógenes respondeu: saia do meu sol.

É com esse espírito que o filósofo de Sínope unifica o apreço pelos bens naturais em detrimento de valores hipócritas e irracionais, o *despudor* no discurso e o comportamento – que fazia de seu corpo e sua vida um ‘auto-experimento’ e que permitia, numa época de poucos letrados, que pessoas comuns se aproximassem da filosofia –, visões de vida e mundo e formas de expressão que colocaram a figura de Diógenes entre os grandes filósofos da Antiguidade. A partir de Diógenes, a filosofia não se encastelaria, seria o celeiro para qualquer um que quisesse se aproximar da virtude – inaugura-se, assim, um modelo de pensamento que deu ensejo a um complexo de formas de existência e de exploração de possibilidades discursivas que criou a mais diversa e original produção literária dentre os movimentos filosóficos da Antiguidade:

É precisamente essa expansão do domínio da literatura pela transformação de formas de discursos orais, cotidianas e utilitárias que torna o impacto cínico sobre a cultura literária verdadeiramente significativo. Não é simplesmente uma questão de introduzir novos estilos e temas cínicos ou de adaptar formas socráticas a novos propósitos, mas antes de abrir áreas totalmente novas de atividade literária e usar essas novas formas como um modo de criticar os gêneros convencionais de escrita e pensamento cultuados nos tipos clássicos mais estabelecidos enraizados na cultura oral antiga. O mapa da literatura grega simplesmente não foi mais o mesmo depois dos cínicos.⁹⁷

A exploração de formas e conteúdos literários é a marca de outros grandes cínicos do período, como Crates de Tebas e Bion de Borístenes. Donos de extensa obra escrita – algumas nos chegaram até hoje –, os três forneceram ao Cinismo parte expressiva de seu repertório, dando vazão literária à filosofia que as ideias e o comportamento de Diógenes forneceram.⁹⁸

⁹⁶ “O cinismo é o único movimento filosófico da Antiguidade a fazer da liberdade um valor central” (Branham, *Desfigurar a moeda: a retórica de Diógenes e a invenção do cinismo*, 2007, p. 119).

⁹⁷ Branham, *Desfigurar a moeda: a retórica de Diógenes e a invenção do cinismo*, 2007, p. 99 e 100.

⁹⁸ Mazella. *The making of modern cynicism*, 2007.

Crates (365-285 a.C.), o mais proeminente filósofo cínico depois de Diógenes, foi um rico proprietário de terras que, após ser seduzido pelo Cinismo, vendeu suas posses e distribuiu a seus concidadãos.⁹⁹ Não se tem certeza de sua relação com o filósofo de Sínope, mas a tradição comenta e a história comprova a comunhão de ideias entre os dois, fazendo com que se o inclua “entre os discípulos do ilustre Cão”.¹⁰⁰ De fato, Crates parece ter cumprido a sina adiantada por Diógenes, que “dizia que imitava o exemplo dos instrutores de coro” ao dar “o tom mais alto para que todos os outros deem o tom certo”.¹⁰¹

Ao contrário da fama (ainda que controversa¹⁰²) de seu predecessor, Crates era conhecido por sua bondade de espírito, chegando a ser reverenciado como uma espécie de divindade familiar em Atenas, ante seu trabalho como árbitro de querelas de família.¹⁰³ Como conta Diógenes Laércio, Crates era conhecido como abridor de portas em razão de seu costume de entrar nas casas alheias oferecendo conselhos e espalhando a palavra cínica.

Autor de numerosos escritos, compôs tragédias, elegias, epístolas e paródias, disseminando o conteúdo cínico em seu afã desfigurador: “muitos deles prepararam o cenário para que o mais tarde viriam a ser temas cínicos padrão: a indiferença do exílio; a necessidade, para a felicidade, de se libertar das paixões”.¹⁰⁴

Em par com sua obra, Crates, assim como Diógenes, fez de sua própria vida um baluarte da ética *kynikói*. Casou-se com Hiparquia de Maroneia (350-300 a.C.), “a mais famosa filósofa da Antiguidade”¹⁰⁵, com quem manteve relacionamento cínico baseado apenas no consentimento mútuo. Narra-se que o casal comportava-se de forma coerente com os princípios do Cinismo, recusando-se a reconhecer validade em preconceitos e rituais sociais que excluam mulheres e lhes atribuíam fragilidade, práticas comuns e irracionais desde então.¹⁰⁶

⁹⁹ Como narram Diógenes Laércio, dentre outros.

¹⁰⁰ Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, 174.

¹⁰¹ *Idem*, p. 161.

¹⁰² A. A. Long, e outros, descreve um Diógenes diferente do que as *chreiai* narradas por Laércio podem sugerir: “ele parece ter sido um homem bem-educado que gostava de argumentar com outros filósofos e que ganhou o respeito de muitos cidadãos. Seu estilo de vida não-convencional tinha uma finalidade filosófica, como seus contemporâneos parecem ter percebido” (Long, *A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística*, 2007, p. 51).

¹⁰³ Como mostram Goulet-Cazé e Dobbin.

¹⁰⁴ Long, *A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística*, 2007, p. 55 e 56.

¹⁰⁵ Goulet-Cazé, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 20.

¹⁰⁶ Laércio narra a atitude “afrontosa” de Hiparquia: “A moça escolheu, e adotando as mesmas roupas passou a andar com seu marido, unindo-se com ele em público e indo juntos a jantares” (Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, 177). Por outro lado, Dobbin reproduz carta atribuída a Crates, na qual ele esclarece sua compreensão sobre as diferenças entre os gêneros: “women are not naturally the weaker sex. Look at the amazons; they were as physically tough as any man”. “Female liberation will then be justified on grounds of nature, since it is acknowledged that slavery un general, if not based on proven inferiority exists by mere convention” (Dobbin, *The cynic philosophers from Diogenes to Julian*, 2012, p. 70).

Assim como Crates e Hiparquia, Bión de Borístenes (325-250 a.C.) fez de sua própria história um monumento cínico, como conta Diógenes Laércio:

“‘Meu pai era um liberto, que limpava o nariz no braço’ – querendo dizer que era um vendedor de peixe salgado –, ‘natural de Boristenes, sem rosto pra ostentar, mas somente uma marca na face, sinalda severidade de seu senhor. Minha mãe era do tipo com que um homem como meu pai podia ter casado, vinda de um bordel. Depois meu pai sonogou não sei que imposto, e foi vendido com toda a família. Eu, na época um rapaz de boa aparência, fui comprado por um retor, que ao morrer me deixou todos os seus bens. Queimei seus livros, amontoei tudo que tinha, vim para Atenas e me dediquei à filosofia’”.¹⁰⁷

Como Diógenes, Bión fez de sua origem um de seus motes inspiradores para a filosofia. Por isso, ao ser perguntado pelo Rei Antígone sobre seu país, insolentemente, reagiu dizendo “Majestade, quando selecionais arqueiros, a escolha recai sobre aqueles que melhor atiram no alvo; fazei o mesmo com vossos amigos, não perguntei sua procedência, mas quem eles são”.¹⁰⁸

Segundo a tradição e os estudos mais recentes, Bión teve papel essencial na disseminação do pensamento cínico em seu início, sendo a ele atribuído diversas obras e expressões literárias que misturavam vários estilos, dando origem à diatribe, que se seguiu como modelo para satiristas. Diz-se “que era um exímio em ridicularizar qualquer coisa, usando expressões vulgares. Sendo sua linguagem o resultado de uma combinação de todos os estilos, conta-se que Eratostenes tinha dito dele que Bión foi o primeiro a vestir a filosofia com uma roupagem florida”.¹⁰⁹

À sua capacidade literária, Bión adicionou a acidez *kynikói*, o que lhe permitia, por exemplo, expressar sua rejeição à ideia de que Deus punisse as crianças pelos pecados dos pais; maldizer as formas confusas de explanação filosófica; ou revelar as incoerências do discurso religioso como quando pergunta: “como se pode legitimamente pedir bons filhos a Zeus se ele não foi um pai bem-sucedido?”.¹¹⁰

Além de Antístenes, Diógenes, Crates, Hiparquia e Bión, o Cinismo se valeu da contribuição de diversos representantes no período helenístico (como Menipo, inventor da sátira menipeia; ou Onesícritus, cínico que acompanhou a expedição de Alexandre até a Índia, legando a descrição dos *gimnosofistas* e se transformando em fonte valiosa para o estudo da

¹⁰⁷ Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, p. 123.

¹⁰⁸ Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 2008, p. 41.

¹⁰⁹ *Idem*. Para Dobbin, é claro que Bión “foi um dos escritores cínicos mais talentosos” (Dobbin, *The cynic philosophers from Diogenes to Julian*, 2012, p. 72).

¹¹⁰ Amaral, *Os cães filósofos – história da filosofia da resistência*, 2006, p. 42.

tradição oriental). De todo modo, há uma ligeira deflexão no número de cães-filósofos nos dois últimos séculos da Era Antiga, o que possui explicação filosófica e histórica.

Como é fácil de se notar, o Cinismo é uma contribuição à ética helenística (e grega) que ultrapassa as teorias e doutrinas porque carrega em si o referencial de vida daqueles que o seguem. É o mesmo que dizer que o pensamento *kynikói* depende da vida e comportamento daqueles que o professam, justamente porque o Cinismo, mais do que uma doutrina, é um modo de vida: é desse modelo que são retiradas as forças do *kynismus* e do qual partirão os fundamentos de uma crítica profunda ao racionalismo, calcados na mutação da gramática socrática – de “outro mundo”, para “outra vida”.¹¹¹

A partir dessa constatação, é possível atribuir a atração do Cinismo em seu momento inicial a própria personalidade cativante de seus primeiros próceres, especialmente de Diógenes, a quem a literatura dedica um vasto conjunto de referências. Assim, como no Cinismo os personagens são tão importantes quanto suas palavras e é fato que o presente não terá a força da história, a capacidade mobilizadora do movimento parece se enfraquecer conforme se adentra ao período helenístico.

Além dessa peculiaridade material, é sempre importante lembrar que esse período é também a época de consolidação do Império Romano (em 146 a.C. a Grécia se torna uma província romana), o que traz vicissitudes históricas e políticas que atingem não só o Cinismo, mas toda a produção cultural grega clássica. É certo que existiam aproximações entre a ética cínica e a cultura romana (como o gosto pela sátira; a preferência por um ensino moral de exemplos; e a valorização da frugalidade e da pobreza pelos romanos, tomando em conta a função que esses atributos tiveram na história da fundação da cidade), mas “Roma só tirou o que ela queria da Grécia, e ela não quis o Cinismo”.¹¹²

O início do domínio romano mostra um sistema político forte e um sentimento nacionalista crescente, cenário bem diferente daquele encontrado na Grécia após a morte de Alexandre. Além disso, mesmo convivendo com parte do conteúdo sócio-político que ajudou a engendrar o Cinismo – como um grande acúmulo de riqueza combinado com vastas desigualdades sociais –, as tradições e histórias específicas da cultura romana davam conta das

¹¹¹ Essa postura provocativa e revolucionária é extremamente bem captada por Foucault, como demonstra Thomas Flynn: “this alternative care of oneself denotes a manne of living as well as a self-knowledge of a quite different sort than the contemplative: it involves a practical proof, a testing of the manner of living and of truth-telling that yields a certain form to this rendering an account of oneself, a life-long examination that issues in a certain style of existence” (Flynn. *Foucault as a Parrhesiast: his last course at the College de France*, 1991, p. 109-110).

¹¹² Dudley, *A history of cynicism – from Diogenes to the 6th century a.D.*, 1937, p. 118.

reflexões populares ao mesmo tempo que tornava impertinente o recurso às *chreiai*, consideradas vulgares e intoleráveis pelos costumes de Roma.

É por isso que, nos inícios do domínio Império, o Cinismo foi muito mais um fenômeno literário do que filosófico ou intelectual, merecendo consideração de diversos autores, mas, nos dois últimos séculos antes da Era comum, pelas razões sobrecitadas e pela perceptível falta de interesse da intelectualidade romana na doutrina, deixando de figurar nas estações centrais da filosofia e da história. Sem embargo, o cenário encontrado no começo do período helenístico se reproduz, com as devidas adaptações, na aurora da Era Comum. Roma, apesar de sua eficiente e centralizada administração, acabou por incentivar o cosmopolitismo e a indiferença política além de reforçar constantemente a ostentação e as desigualdades. É, então, recriado o terreno propício para proposições éticas que oferecessem alternativas ao *modus operandi* estabelecido.

Mas o Cinismo, assim como o mundo, não será o mesmo dos tempos de Diógenes e Crates. Isso porque a assimilação dos *kynikói* ao Império esteve submetida aos modelos de governança social lá estabelecidos e bem diferentes daqueles vinculados à democracia ateniense, o que se destaca no esforço dos simpatizantes – e cínicos, propriamente ditos – em expurgar da doutrina seu aspecto despudorado, ofensivo à moralidade coletiva romana, e em adaptar os valores cínicos às noções de *decorum* (decência) e *gravitas* (dignidade) – especialmente ligados à seara política e aos modelos nela referenciados – e à um cenário em que a contrariedade ao Poder poderia muito mais facilmente significar a submissão do filósofo a penas e castigos.

É, então, que os romanos atenuam, se não abolem, axiomas cínicos como o *despudor*, a *indiferença* em relação aos outros (em especial, em relação à admiração alheia) e a *apatia* política de modo a tornar a doutrina mais palatável às idiossincrasias do Império e a engendrar um discurso filosófico que resguardasse o filósofo das intempéries e caprichos do Poder.¹¹³ Assim, é possível aventar as explicações subjacentes ao fato de que, a partir de sua assimilação em Roma e em face das peculiaridades do tempo e da cultura imperiais, o Cinismo adquire um caráter ambivalente: “por um lado, encontramos agora uma ideologia e um modo de vida populares (práxis coletiva) e, por outro, uma tradição altamente erudita de reflexão ética e sátira (‘cinismo literário’)”.¹¹⁴

¹¹³ A literatura histórica é farta ao mostrar que o exílio e o açoite eram práticas comuns em Roma (Ver, por exemplo, o texto de Miriam Griffin, *Cinismo e romanos: atração e repulsa*).

¹¹⁴ Goulet-Cazé, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 26.

Essa ambivalência, cria uma interação forçada entre as doutrinas de grandes cínicos romanos e o cotidiano da população em suas propostas éticas, forjando um Cinismo literário depurado em que se expurgam determinados caracteres originários. É o que nos conta Sêneca, para o qual o exemplo de Diógenes, embora seja inspirador de elogios, não revela a necessidade de reprodução dos sacrifícios do filósofo de Sínope:

“Para Sêneca, Diógenes (como Sócrates) era um homem de destacada virtude (*Ben.* 5.4.3-4, 5.6) que mostrava que a natureza não impõe nada ao homem que não seja difícil de suportar (*Ep.* 90.14) e que, ao despir-se de todos os dons da fortuna, fez de si mesmo um homem independente e, assim, tão feliz quanto os deuses (*Tranq.* 8.3-5). Mas ele prossegue (8.9-9.2): ‘Como não temos tal força de caráter, devemos pelo menos reduzir as nossas posses de forma a ficarmos menos expostos aos golpes da fortuna’, e por fim recomenda a prática da *parsimonia* (frugalidade) dos *maiores* (ancestrais), mas não a verdadeira *paupertas* (pobreza)”.¹¹⁵

Do mesmo modo, o Cinismo continuava a oferecer um referencial filosófico popular – ora como movimento modelo, ora como força perturbadora –, servindo, inclusive, como inspiração para as primeiras comunidades cristãs, que, como os cínicos, eram críticos dos costumes estabelecidos na sociabilidade greco-romana, vestiam-se de forma simples e aceitavam parcimoniosamente as intempéries da existência. De fato, é de se reconhecer que “observadores romanos importantes interpretavam o movimento cristão como uma forma de cinismo. Luciano de Samosata narra que o Cão-Filósofo Peregrinus era um seguidor de Diógenes e Crates e, igualmente, de Jesus. Hélio Aristides escrevia ‘estes cínicos se parecem ao grupo ímpio da Palestina’”.¹¹⁶

Verdade é que essa característica particular do Cinismo romano – a ambivalência entre ‘práxis coletiva’ e ‘cinismo literário’ – permite perceber o cenário a partir do qual a produção cínica será condicionada. É, então, que passa a ser comum ver nos tratados cínicos uma crítica ao comportamento dos filósofos que utilizam o Cinismo para alcançar propósitos contrários à doutrina *kynikói*, agora adaptada à aversão romana pela postura desaforada de Diógenes e ao lugar de fala dos intelectuais.

Nesse ínterim, a obra de Luciano de Samósata (120-180 d.C.) traça, de forma talentosa e ilustrativa, o cenário do Cinismo de sua época.¹¹⁷ Sua atitude em relação aos cínicos alternou entre admiração e desprezo, reproduzindo o padrão encontrado em seus contemporâneos. Assim, em sua obra *Vida de Demonax*, Luciano enaltece o personagem principal, seu antigo mestre, exatamente por suas qualidades cínicas, reconhecendo em *Demonax* os traços de

¹¹⁵ Griffin, *Cinismo e romanos: atração e repulsa*, 2007, p. 225.

¹¹⁶ Amaral, *Os cães filósofos – história da filosofia da resistência*, 2006, p. 116.

¹¹⁷ Dobbin. *The cynic philosophers from Diogenes to Julian*, 2012.

Diógenes e Crates e recomendando o Cinismo “por seu conceito de auto-suficiência e liberdade de fala”.¹¹⁸ Por outro lado, em *A morte de Peregrino*, Luciano mostra seu desprezo pelo que chamou de falso cínico, “registrando a agora histórica e ética disparidade entre o genuíno Cinismo de Diógenes e o fraudulento pseudo-cinismo dos ‘modernos cínicos’ de sua Era como *Peregrinus Proteus*”.¹¹⁹

A obra conta a história de Peregrino (95-165 d.C.), filósofo cínico que deu fim à própria vida se jogando na pira olímpica dos Jogos de 165, numa tentativa de ilustrar o ideário cínico de autossuficiência e emular o fim de Hércules, referência de disciplina virtuosa (e heroica) do Cinismo. Não obstante a boa fama de Peregrino entre seus contemporâneos, “Luciano vê nele apenas um farsante que se apodera de tradições cínicas por razões de autopromoção e fama – motivos nitidamente não-cínicos”,¹²⁰ como se percebe de sua cáustica conclusão:

“Esse foi o fim daquele lamentável Proteus, um homem, para não gastar palavras, que não pode distinguir verdade da fantasia, mas que fez e disse tudo para seu nome e seu renome. Sua auto-obsessão ao menos o levou a autodestruição, quando, infelizmente, ele não pode aproveitar os louvores consequentes porque não estava mais vivo”.¹²¹

Ato contínuo à demonstração de apego de Peregrino ao renome, ao destacar as várias culturas e formas de existência com que teve contato, dentre os quais a cristã, Luciano mostra seu personagem “flutuando entre valores convencionais sem qualquer propósito significativo ou responsabilidade sobre sua filosofia”, representando-o como fruto “da perversão da antiga atitude cínica que preconiza a adaptação às circunstâncias materiais da existência”.¹²²

A obra de Luciano, para além do benefício legado ao registrar um retrato do Cinismo de seu tempo, transforma-se em referencial histórico para o estudo do movimento – e da posterior transformação do conceito – porque é claro ao indicar a assimilação de contrários e as ambivalências do discurso não só da doutrina cínica, mas de qualquer modelo racional. De fato, “a *Morte de Peregrino* não é apenas sobre um cínico ambicioso, é um estudo de caso sobre como e por que tais ambições acabam se transformando em mito e culto”,¹²³ mostrando as facilidades que a filosofia detinha naquele cenário cultural para converte-se em alegoria para atitudes egoístas e desvinculadas dos valores que professa.

¹¹⁸ Billerbeck, *O cínico ideal: de Epicteto a Juliano*, 2007, p. 238.

¹¹⁹ Mazella. *The making of modern cynicism*, 2007, p. 43.

¹²⁰ Goulet-Cazé, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 28.

¹²¹ *Apud* Dobbin. *The cynic philosophers from Diogenes to Julian*, 2012, p. 160.

¹²² Mazella. *The making of modern cynicism*, 2007, p. 44.

¹²³ Goulet-Cazé, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 31.

É revelador perceber o tom que a discussão em torno do Cinismo adquire nos séculos iniciais da Era Comum. De um lado, centralizou-se a reflexão na distinção entre verdadeiros e falsos filósofos. Assim, nos moldes efetuados por Luciano, Epicteto (55-135 d.C.) e o Imperador Juliano (331-363 d.C.) constroem obras de referência na quais expõem sua descrença em relação às reais intensões dos filósofos de então a partir de um ponto de vista nostálgico e macabuzio.¹²⁴

Em par com essa característica do cenário intelectual, por outro lado, o modelo de erudição da doutrina se transforma. De fato, a própria origem dos representantes do Cinismo do final da Antiguidade denuncia que o movimento “se dividiu por classe, riqueza e educação – as mesmas distinções sociais que buscava anular”¹²⁵ e que seus articuladores faziam parte de um espectro social que não buscava mudanças, mas a continuação de valores aristocráticos, ainda que sob um olhar diferente, o que é confirmado pela constatação histórica de que o ensinamento escolar das *chreiai* de Diógenes no Império era um instrumento de alegoria e não uma forma de referenciar o comportamento ou a matriz indócil dos cínicos: “as crianças na escola não aprendiam a imitar Diógenes, mas a distinguir os modos de comportamento apropriados dos inapropriados”.¹²⁶

A hostilidade dos romanos ao caráter despudorado e desobediente da doutrina cínica concorreu para a depuração das *chreiai* em favor da anedota entendida a partir da referência a valores e convenções sociais que, para a intelectualidade de Roma, embora não fossem exatamente naturais, como denunciava o Cinismo, eram reverenciáveis ou simplesmente existiam. É a partir dessa leitura, na qual a denúncia não atrai qualquer afã revolucionário ou transformador, que as anedotas cínicas adquirem um caráter oposto a seus fundamentos mais primitivos, fornecendo “àqueles que compartilhavam as histórias e o sistema uma oportunidade de obter distanciamento crítico e rir”. Em palavras simples: ao contrário do efeito que tinha em sua origem, o discurso cínico, no início da Idade Média, ajudava “a dizer aos cavalheiros romanos como ser quem eles eram”.¹²⁷

2.i.2. A filosofia medieval

¹²⁴ Dobbin. *The cynic philosophers from Diogenes to Julian*, 2012, p. 162 e ss.

¹²⁵ Goulet-Cazé, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*, 2007, p. 26.

¹²⁶ Kruger, *O indecente e a sociedade. O despudor de Diógenes na cultura imperial romana*. 2007, p. 262-263.

¹²⁷ *Idem*.

O fechamento da escola de Atenas por Justiniano, em 529, sedimenta o fim da Antiguidade marcado pela queda do Império Romano do ocidente em 476 e determina a extinção da língua grega clássica e a supressão tangente do Cinismo na moralidade intelectualizada: “nem o pensamento dos Cães-Filósofos nem o estilo de vida que pregavam eram permitidos daí por diante”.¹²⁸

Sem embargo, o pensamento cínico se perpetuou de forma obediente aos padrões da cristandade, que, assim como o modelo já verificado nos tempos finais da Antiguidade, tentava expurgar o despudor e destacar a crítica à voluptuosidade e ao materialismo característica dos seguidores de Diógenes. Nesse ínterim, o parâmetro doutrinário de abordagem ficou, sem surpresas por se tratar de um contexto de produção intelectual caracterizada pela atenção à filosofia moral governado pela ética religiosa católica, estabelecido por Agostinho, em *A Cidade de Deus*, no qual o patrístico reprova a falta de vergonha (*verecundia*) dos cínicos, mas aceita seu estilo de vida.

Com efeito, o estudo do Cinismo na Idade Média não mereceu a atenção dedicada a outros movimentos filosóficos, como a escolástica fez com Aristóteles. Sendo referenciados, sobretudo, pelos moralistas romanos clássicos, como Cícero e Sêneca, que já possuíam, como visto, visão diferente e afastada do significado cultural do Cinismo grego e adaptada à moralidade e à sociabilidade imperiais, os medievais cultivavam as imagens cínicas ao gosto do humanismo cristão típico, utilizando a doutrina e a vida de Diógenes como referência estética da ética religiosa, sempre numa tentativa de conciliar as formas de pensamento pagãs e cristãs. É por isso que Dante, em sua *A divina comédia*, coloca Diógenes “entre os maiores filósofos do primeiro círculo do inferno, o limbo, reservado para as almas inocentes e virtuosos não-batizados”,¹²⁹ ao mesmo tempo em que outros autores, como Maffeo Vegio, Robert Gaguin e Erasmo interpretam as *chreiai* de maneira a condimentá-las com a doutrina cristã, por vezes forçando uma interpretação benevolente das passagens despudoradas das imagens cínicas como modelo de reforço de posicionamentos doutrinários comuns no humanismo cristão.

Fato é que, como dito alhures, haviam nítidas semelhanças entre os primeiros (ou primitivos) cristãos e os cínicos, semelhanças essas que se perpetuaram e se sofisticaram no período de domínio da Igreja, em especial em uma forte porém difusa reação à concentração de poder do papado e crescente concupiscência do cúpula da Igreja com o Poder, em uma certa assimilação dos costumes e valores da elite romana pelos sacerdotes. É nesse cenário que

¹²⁸ Amaral, *Os cães filósofos – história da filosofia da resistência*, 2006, p. 122.

¹²⁹ Matton, *Cinismo e cristianismo da Idade Média ao Renascimento*, 2007, p. 270.

florescem os movimentos de pregadores cristãos mais claramente influenciados pelos cínicos – os *dominicanos* e os *franciscanos*:

“Quando os Dominicanos escolhem seu nome e chamam a si mesmos de *domini canes* é bastante improvável que qualquer referência a Diógenes foi ou possa ter sido intencional, mas um observador moderno pode traduzir a frase como “os cínicos do Senhor”. Os Franciscanos, vagando pelo mundo, vivendo voluntariamente em um nível de subsistência, angariando dinheiro para suas necessidades pela agricultura simples ou pela mendicância, e pregando em todos os lugares e a qualquer um, convidam à comparação com o ideal de Cinismo como um serviço especial de emergência, conforme composto por Epicteto”.¹³⁰

À parte as referências possíveis e aceitáveis ao Cinismo, o certo é que o movimento se difundiu e confirmou a tendência já demonstrada no trecho final da Antiguidade em que se instalava uma dupla imagem cínica, cada qual interpretando a postura cínica de despreendimento despidorado de forma diferente. Assim, “a imagem mais dignificada do Cínico é austera, desprezada e, assim, facilmente fundida com o pagão virtuoso típico ou, de fato, com o ascético cristão típico; o mesmo não acontecia com a segunda imagem, menos dignificada, que tem uma afinidade muito desonrosa com os vadios e mundanos de todo tipo da Antiguidade ao presente”.¹³¹

Nada obstante as diferentes visões, o certo é que o Cinismo fornece, ainda no medievo, tanto quanto no final da Antiguidade, um referencial diferenciado que liga o pensamento filosófico às escolhas de vida e à própria existência do filósofo. Diante disso, é de se imaginar o potencial de desestruturação da doutrina, que acabou por se transformar em algo além do que mais uma das referências clássicas para o pensamento: o Cinismo colocava em cena a crítica ácida e inegociável ao *status*, arregimentando potenciais resistências ao modelo de existência que sustentava a aristocracia e a compreensão de mundo dada e, até certo ponto, infensa à transformação, característica da sociedade e da intelectualidade comprometida com a visão transcendental cristã.

Chega-se, agora, ao Renascimento, época em que os ocidentais, por uma série de razões sociais, econômicas e culturais, sentiram-se inspirados a tratar a vida sob o patamar da contingência, propósito bem diferente daquele típico da medievalidade cristã. Desse modo, os medievais renascentistas “já não concentravam todos os seus pensamentos e esforços na existência bem-aventurada que os aguardava no Paraíso” e, por isso, cuidavam de recuperar valores clássicos que forneciam referenciais de intelectualidade e vida diferentes do que a ética

¹³⁰ Dudley, *A history of cynicism – from Diogenes to the 6th century a.D.*, 1937, p. 211.

¹³¹ Kinney, *Herdeiros do Cão: identidade cínica na cultura medieval e renascentista*, 2007, p. 322.

católica prescrevia, atingindo toda a maneira posta e sedimentada de lidar com o cotidiano e a transcendência. Dessa forma é que se pode dizer que o “Renascimento não foi um movimento político ou religioso. Foi um estado de espírito”.¹³²

É, então, que a característica cínica do questionamento aos valores sociais irracionais, enquanto irracionais e inviáveis à construção da felicidade, é elevada de sua condição para fornecer um modelo de discurso interessante ao Renascimento, menos referenciado pela providência do que pela contingência. Trata-se de um “ressurgimento Cínico” renascentista, resultado da reaproximação histórico-material com os motivos culturais subjacentes ao aparecimento das escolas filosóficas gregas e suas consequências na compreensão de mundo a partir de sociedades “distintamente retóricas”. Trata-se, sobretudo, de “um novo reconhecimento, às vezes relutante, da percepção de Sócrates de que uma cultura impermeável à *skepsis* é uma cultura, no fim, fora de controle”.¹³³

Assim, explica-se o ressurgimento do Cinismo no processo de amadurecimento do Renascimento através da compreensão acerca do modelo retórico-constructivo que se propagará a partir de então: “a retórica Cínica de anti-retórica é notavelmente mais compatível com a cultura retórica do que com uma cultura que professe alguma base mais segura do que a retórica, uma vez que a cultura retórica pode registrar as críticas e correções Cínicas como um limite aos seus próprios excessos não-fundamentados, e assim como uma garantia prática de sua própria boa-fé. A subversão escancarada do Cínico zomba e contrapõe-se às subversões veladas praticadas pelos detratores da retórica e, assim, justifica em termos a prática habitual da retórica”.¹³⁴

É, portanto, no cenário do Renascimento que a filosofia prática-retórica antiritual dos Cínicos readquire o potencial de mobilização que detivera desde sempre. Potencial esse que, num contexto em que a valorização da contingência se misturava com o respeito, ainda forte, a instituições políticas e religiosas de dominação,¹³⁵ adquire nova roupagem, vez que seria impossível estender o arriscado projeto do teste cínico das convenções à linguagem cotidiana do público sem as restrições que a moralidade impunha.

Nesse contexto, o Cinismo renascentista é, basicamente, a utilização dos discursos satíricos e irônicos, ou cômico-sérios, característicos da sátira menipeia, em que se poderia

¹³² Van Loon, *A história da humanidade*, 2004, p. 209.

¹³³ Kinney, *Herdeiros do Cão: identidade cínica na cultura medieval e renascentista*, 2007, p. 331.

¹³⁴ *Idem*, p. 332.

¹³⁵ “Os homens do Renascimento ainda eram filhos obedientes da Santa Madre Igreja. Eram súditos de reis, imperadores e duques e não murmuravam contra seus senhores” (Van Loon, *A história da humanidade*, 2004, p. 209).

criticar os valores e disposições individuais e não direcionar críticas a indivíduos específicos. São representantes desse modelo de discurso João de Gales (*ca* 1220/1230-*ca.* 1285) e Jacques Legrand (*ca.* 1365-1415), além de Erasmo de Roterdã (1466-1536) Thomas More (1478-1535), todos empenhados em assimilar o modo cínico de expressão à conteúdos pagãos aceitáveis e cristãos típicos.

De todo modo, como já dito, o Renascimento não representa o despreendimento nem a subversão total da ética e do poder de coordenação existencial e racional da Igreja e dos modelos de dominação tradicionais. É por isso que o evidente entusiasmo de autores como Erasmo e More com o discurso cínico desencadeia uma reação crítica forte e a filosofia do Cinismo recebe ataques que vêm no mesmo tom daqueles direcionados para a própria Reforma, passando a ser atrelado a um certo descontrole generalizado e a um modelo de desprezo a todo e quaisquer os valores:

“O mais simples revide ortodoxo a essas exibições Cínicas, embora completamente em discordância com o *ethos* de autodepreciação irônica e, de fato, de toda a paradoxia prática, era jogar com a noção casual, ortodoxa ou cínica-leiga de que não há auto-expositores são, mas apenas fingidores, e que quem quer que corteje a má reputação merece tudo o que recebe, se não mais, interpretando a ensaiada indiscrição Cínica em público como meramente o último e mais desesperado sintoma de autodescontrole geral”.¹³⁶

Desse encontro cínico-cristão resulta que o Cinismo é condenado com veemência pela cristandade, que passa a proscrever a filosofia cínica e a “demonizar” os Cães-Filósofos. O Cinismo entra, então, em um eclipse de produção que perdurará até o século XVII, quando o Iluminismo francês-alemão reabilitará Diógenes e Crates na história da Filosofia.

2.i.3. A filosofia moderna

O hiato de referências doutrinárias e histórico-culturais ao Cinismo foi terminado pelo avanço da filosofia liberal burguesa e de suas causas sociais, políticas e econômicas. Nessa parte da história do pensamento ocidental, é o Iluminismo que recolocará o Cinismo na cena filosófica ocidental.

Como um processo difuso de erudição centrada na razão e animada pelo avanço técnico-científico, o Iluminismo (ou o *esclarecimento*, tradução mais correta da palavra alemã que deu origem ao termo – *Aufklärung*) foi um movimento complexo de ideias e comportamentos que envolveu as mais diversas áreas da produção humana e que ajudou a

¹³⁶ Kinney, *Herdeiros do Cão: identidade cínica na cultura medieval e renascentista*, 2007, p. 339.

formular o arcabouço imaterial de proposições que ensejaram o nascimento e a consolidação da sociedade burguesa avançada a partir das revoluções nacionais do século XVIII.¹³⁷ Tratou-se, amplamente, de “uma atitude cultural e espiritual, que não é somente dos filósofos, mas de grande parte da sociedade da época, de modo particular da burguesia, dos intelectuais, da sociedade mundana e até de alguns reinantes”.¹³⁸

O projeto Iluminista, então, alcançou os mais variados adeptos e representantes, nas diversas áreas do conhecimento e da produção material da sociedade capitalista que se forjou e se fortalece ainda hoje: daí encontrar-se o projeto do *esclarecimento* no cerne da cultura burguesa típica do ocidente e daí, também, a compreensão hodierna de que o Iluminismo é um projeto em andamento e, por isso, merece ser estudado com atenção pelo intérprete atual.

A historiografia mostra que o movimento teve bases materiais que, guardadas as devidas proporções, podem ser relacionadas àquelas encontradas no início do período helenístico – berço histórico do Cinismo e outras escolas de pensamento ocidentais – e mais tarde observáveis no Império Romano da aurora da Era comum. Uma intensificação do comércio, da racionalidade técnica e científica¹³⁹, acompanhadas do crescimento da opulência das grandes dinastias e da aberrante desigualdade social, formaram o caldo real para que o racionalismo e valores como o individualismo e o cosmopolitismo se fortalecessem.¹⁴⁰

Não é de se admirar, portanto, que os filósofos e literatos iluministas não só demonstrem vasto conhecimento na doutrina do Cinismo, como utilizem sua imagem como referência de pensamento e de comportamento. Nesse ínterim, o Cinismo aparece, basicamente, em três formatos: como espelho e referencial para o intelectual iluminista; como uma forma de insulto aos que não se coadunam com o Iluminismo; e, por fim, como uma maneira que os contrários à ética iluminista (o Contra-Iluminismo) utilizam para difamar os representantes do Iluminismo.

¹³⁷ Em referência ao século XVIII, o “século das luzes”, vale a reprodução da famosa frase de Saint-Just: “O século dezoito deveria ser colocado no Panteon” (*apud* Hobsbawn, *A era das revoluções*, 2007, p. 23).

¹³⁸ Bobbio, *Dicionário de política I*, 1998, p. 605.

¹³⁹ Hobsbawn mostra como os Iluministas eram, em sua maioria, homens provenientes da nova classe dominante: “e seus maiores campeões eram as classes economicamente mais progressistas, as que mais diretamente se envolviam nos avanços tangíveis da época: os círculos mercantis e os financistas e proprietários economicamente iluminados, os administradores sociais e econômicos de espírito científico, a classe média instruída, os fabricantes e os empresários. (...) Estes homens se organizavam porta parte em lojas franco-maçonaria, onde as distinções de classe não importavam e a ideologia do iluminismo era propagada com um desinteressado denodo.” (Hobsbawn, *A era das revoluções*, 2007, p. 40 e ss.).

¹⁴⁰ Bobbio, *Dicionário de política I*, 1998, p. 298 e ss. Foi sugerido, ainda, que Diógenes e seus seguidores já possuíam a consciência de que os discursos, costumes e valores detinham capacidade de obnubilar a realidade existencial, adiantando em mais de dois milênios o diagnóstico realizado pelos iluministas do século XVIII a respeito da ideologia (Amaral, *Os cães filósofos – história da filosofia da resistência*, 2006.).

A obra que inaugurou o interesse moderno no Cinismo é o romance *Sokrates mainomenos oder die Dialogen des Diogenes von Sinope* (Socrates enlouquecido; ou os Diálogos de Diógenes de Sínope – 1770), de Christoph Martin Wieland. Nela, Wieland centraliza a independência (*autarkeia*) do filósofo de Sínope, ideal em torno do qual orbitaram valores cínicos sobre os quais o Iluminismo se reforçará. É a partir desse contexto e no afã exclusivo de propagação da ética iluminista que o cosmopolitismo se reacende, na conjugação entre virtude e natureza, que não comporta nem atura os limites impostos pela nacionalidade. Da mesma forma, o Cinismo permitirá a Wieland articular dura crítica aos ricos e ociosos da sociedade e a aventar uma possível rebelião da classe subjugada, já que, pela natureza, trabalhador e mestre não possuem diferença.

Como em outras épocas, o Cinismo de Wieland – ou de seu Diógenes – não determina a transmissão dos ideais cínicos pelo autor. O Cinismo fornece, então, determinadas categorias de conduta que servem à crítica de ideias e à construção de ferramentas literárias interessantes ao movimento, mas “a disposição geral de Wieland não o inclinava para o cinismo”,¹⁴¹ como mostra o claro esforço do escritor para evitar menções ao lado obscuro e despudorado do Diógenes histórico.

A tematização inaugurada pelo romance de Wieland provoca uma comparação entre Diógenes e Rousseau, cujo *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* valorizava a natureza assim como a doutrina cínica pregava, fazendo com que Rousseau utilizasse de caracteres que encantaram, dentre outros leitores de nome, Kant: “Rousseau, o Diógenes sutil, também insiste que a nossa vontade é boa por natureza; somos nós que sucumbimos à corrupção; e que a natureza nos deu tudo; somos nós que criamos necessidades sempre novas”.¹⁴²

Rousseau, no entanto, não guardava apreço pelo filósofo de Sínope, chegando a colocar o Cinismo entre os “sistemas paradoxais”, que não trazem benefício, ao contrário, fazem mais mal do que bem já que seriam resultado da vaidade e da obsessão de seus autores pela fama. De todo modo, a partir do sucesso de seu primeiro *Discurso*, Rousseau passou a utilizar-se do comportamento *kynikói* para esconder suas dificuldades em se relacionar com o público, assumindo o papel de alguém que desdenhava as convenções como uma forma de obnubilar sua falta de jeito com essas mesmas convenções. É o próprio Rousseau que assim

¹⁴¹ Niehues-Pröbsting, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*, 2007, p. 366.

¹⁴² *Idem*, p. 370.

confessa: “Por timidez, tornei-me um cínico e um debochador e fingia desprezar profundamente as boas maneiras que havia sido incapaz de adquirir”.¹⁴³

O Cinismo de Rousseau, portanto, como o próprio admite, era um instrumento, um artifício sem vínculos com os propósitos da doutrina antiga. Isso não impediu que ele fosse constantemente ligado ao Cinismo e ridicularizado pela similitude de seus escritos com os valores da seita de Diógenes, até pela aversão ao contato político e social que o levou a se isolar do convívio cidadão. Ao contrário, sob a influência de alguns leitores ilustres, mas, sobretudo, de Voltaire, “havia uma tendência constante a representar Rousseau não tanto como o próprio Diógenes, mas antes como um Diógenes presunçoso, falso e depravado: ele é um Diógenes sem uma lanterna – ou seja, sem as insígnias do Iluminismo!”.¹⁴⁴

É de se observar que o desprezo incutido na comparação Rousseau-Diógenes por Voltaire não o impediu de se referir a episódios do cínico-típico para ilustrar suas ideias, ainda que o tenha feito de forma subliminar. Tampouco evitou que ele fosse taxado como um cínico em razão do uso constante do discurso sarcástico, utilizado, sobretudo, contra a moralidade religiosa, pelo que mereceu o “insulto” do Contra-Iluminismo religioso.¹⁴⁵

É que o Cinismo e, mais particularmente, seu maior representante, eram modelos constantemente referenciados no Iluminismo, de fato presentes no imaginário erudito do *esclarecimento*, em especial por sua concepção de irrestrita independência, valor bastante caro àqueles que se propunham à “livrar os homens do medo e investi-los da posição de senhores”.¹⁴⁶ Essa impressão é confirmada pelas palavras de D’Alembert: “Toda era, e a nossa em particular, precisa de seu Diógenes; no entanto, a dificuldade é encontrar homens que tenham a coragem de ser Diógenes e os que tenham a coragem de suporta as consequências”.¹⁴⁷

A constatação dessa presença constante e dúbia do Cinismo no *esclarecimento* leva a investigação ao ponto de inflexão do pensamento cínico na modernidade. Trata-se de *O Sobrinho de Rameau*, de Denis Diderot (1762). Utilizando-se de ferramentas retórico-literárias legados pelo Cinismo, em especial aquelas criadas por Menipo, Diderot trabalha satiricamente aquele que talvez seja o elemento comum essencial entre o cinismo moderno e a filosofia do Cinismo: o desprezo pelas convenções e valores.

De modo geral, Diderot (que havia redigido o artigo sobre o Cinismo na *Enciclopédia* e, portanto, conhecia bem a doutrina cínica), soube, assim, identificar a capacidade que o

¹⁴³ Citado por Niehues-Pröbsting, *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*, 2007, p. 372.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 375.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Adorno e Horkheimer, *A dialética do esclarecimento*, 2013, p. 16.

¹⁴⁷ Niehues-Pröbsting, *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*, 2007, p. 376.

Cinismo tem de degenerar-se em desdém a quaisquer padrões de sociabilidade, capitalizando uma certa *ironização geral de condutas* em uma sociedade cujos valores possuem tendência à abstração. Com isso, Diderot enuncia não só o aparecimento do cinismo moderno – ou a institucionalização do Cinismo degenerado – como também ilustra a degradação das próprias instituições sustentadoras do discurso iluminista:

“El cinismo del sobrino, considerándolo una consecuencia de la caída del orden simbólico sostenido por los ideales de la época —autonomía, emancipación—, ideales que, ante el llamado de las Luces, de la transparencia (también un término muy actual), estaban mostrando su cara oculta, sus sombras, incluso la ambigüedad sobre la que se ostenta la universalidad de sus proyectos, a nivel político. en el ámbito ético, las virtudes aristocráticas —honor, lealtad— comenzaban a ser sustituidas por los valores burgueses —bienestar, seguridad, interés—; las protestas de los comerciantes enriquecidos y de los especuladores financieros, gente adinerada pero sin participación en las instancias del poder político, enaltecían a la opinión pública y, en medio de la agitación, la llamada a los Grands Hommes, no era otra cosa que una denuncia de la debilidad de las instituciones a la hora de regular la política”¹⁴⁸

A degenerescência dos valores do Iluminismo e das instituições tradicionais já estava clara para Nietzsche, no quarto final do século XIX. Ainda assim, os “cinismos” antigo e moderno ainda não haviam ganhado grafias diferentes na língua alemã quando Nietzsche utilizou do *Cynismus* (que, posteriormente, passou a ser escrito *kynismus*, para designar o Cinismo antigo e *Zynismus*, para nomear o cinismo moderno) como vértice racional para sua nova filosofia. De fato, Diógenes e Nietzsche, antes de qualquer aproximação, concordariam em discordar do modelo de filosofia racionalista que se tornou dominante e que, já na época do Cinismo antigo, tinham seus matizes negadas e ridicularizadas pelos cães-filósofos: a relação de Nietzsche com o Cinismo começa, portanto, em sua comum oposição à filosofia de Platão.

Para Nietzsche, Platão iniciou um modelo de pensamento, depois continuado pela cristandade, que, na separação entre *mundo real* e *mundo aparente*, se encarregou de retirar interesse especulativo da existência material, criando uma espécie de fetiche sobre a ‘verdade’, que, por sua vez, não se encontra no plano das ações humanas. Por isso, conclui o filósofo alemão que “o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar uma fábula”¹⁴⁹ apoiada numa

¹⁴⁸ Lasa, *Releyendo a Diderot: actualidad en cinismo de El sobrino de Rameau*, 2014. Como se verá, a conexão entre os destinos do *Esclarecimento* e o aparecimento da versão moderna do cinismo, bem como a importância do texto de Diderot para a identificação dessa realidade, serão observados por diversos autores, dentre eles, Hegel, Sloterdijk e Safatle.

¹⁴⁹ Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, 2001.

concepção axiológica em que “nada é mais necessário que a verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem”,¹⁵⁰ um “princípio destrutivo, hostil à vida”.¹⁵¹

A conclusão de Nietzsche leva-o a conjecturar sobre o caráter e as reais intenções de Platão ao mesmo tempo em que afirma que o “o cinismo é a única forma sob a qual as almas vulgares se aproximam do que seja a honestidade”,¹⁵² o que o conduz a mostrar expressamente sua adesão ao Cinismo quando pondera, a respeito de *Ecce Homo*, que seus livros alcançariam “o mais alto que se pode atingir na terra: o cinismo” e descrevendo sua auto-avaliação como “um cinismo que irá se tornar importante para a história do mundo”.¹⁵³

Em par com a auto-propalada conexão com o Cinismo, o certo é que a filosofia de Nietzsche é expressão de um projeto de valorização da vida por intermédio de uma “transmutação de todos os valores”,¹⁵⁴ o que, como é claro, é em tudo semelhante à compreensão de Diógenes a respeito da irracionalidade das convenções para a construção da felicidade humana e da consequente necessidade de “desfigurar a moeda”. Diante disso, é possível, com Sloterdijk, chamar Nietzsche de “o neo-cínico (...) pensador da ambivalência”,¹⁵⁵ colocando o Cinismo em posição central no rol de ferramentas filosófico-rationais daquele que talvez seja o mais representativo, mas com certeza o mais provocativo, intelectual da modernidade.

2.i.4. A filosofia pós-moderna

Traçando como marco da pós-modernidade a sedimentação do colapso dos impérios europeus com a Segunda Guerra Mundial e a consequente crise do humanismo, é correto perceber a retomada do interesse da intelectualidade pelos *kynikós*. Nesse âmbito, *A history of cynicism*, obra de Donald R. Dudley, lançada em 1937 e *The greek cynics*,¹⁵⁶ de Farrand Sayre, datada de 1948, são marcos representativos da recuperação do debate que se tornaram verdadeiros guias para os estudos do Cinismo e das matizes estético-rationais da doutrina.

Mais do que exemplos de obras históricas, a segunda metade do século XX é profícua no acondicionamento de investigações a respeito da recepção contemporânea do Cinismo e de

¹⁵⁰ Nietzsche, *A Gaia ciência*, 2000, parágrafo 344.

¹⁵¹ *Idem*.

¹⁵² Nietzsche, *Além do bem e do mal*, 2000, parágrafo 36.

¹⁵³ Niehues-Pröbsting, *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*, 2007, p. 384.

¹⁵⁴ Nietzsche, *Ecce homo*, 2003, p. 117.

¹⁵⁵ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 15.

¹⁵⁶ Sayre, *The greek cynics*, 1948.

sua moderna e degenerada compreensão, no que se nota uma verdadeira predileção dos alemães pelo tema. Cite-se, essencialmente, a obra de Paul Tillich, *A coragem de ser*,¹⁵⁷ de 1953, ensaio de viés existencialista, claramente referenciado por Nietzsche, em que, provavelmente pela primeira vez, é feita a distinção entre *kynismus* e *zynismus*, ocasião em que o autor professa a relação de derivação entre um e outro, ligando, o primeiro, à crítica da cultura de seu tempo e, o segundo, à vontade do ser do século XX de ser seu auto-criador, sem “escala de valores, nem resposta à questão da significação”. Por seu pioneirismo e precisão, vale a transcrição de Tillich:

“Um cínico hoje não é a mesma pessoa que os gregos entendiam pelo termo. Para os gregos, o cínico era um crítico da cultura contemporânea sobre as bases da razão e da lei natural; era um racionalista revolucionário, um seguidor de Sócrates. Os cínicos modernos não estão prontos a seguir ninguém. Não têm crença na razão, nem critério de verdade, nem escala de valores, nem resposta à questão da significação. Tentam solapar toda norma que lhes é anteposta. Sua coragem é expressa não criadoramente, mas em sua forma de vida. Corajosamente rejeitam qualquer solução que possa privá-los de sua liberdade de rejeitar o que quer que desejem rejeitar. Os cínicos são solitários, embora precisem da companhia a fim de exibir sua solidão. São vazios de significações preliminares e de uma significação fundamental, e, portanto, presas fáceis da ansiedade neurótica. Muita autoafirmação compulsiva e muita autorrendição fanática são expressões da coragem não-criadora como si próprio.”¹⁵⁸

No mesmo sentido, o texto de Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona*, de 1966, no qual o autor, retomando a distinção entre os cinismos, consagra a compreensão que une o Cinismo antigo e o moderno, segundo a qual tanto um quanto outro são respostas da sociedade ao desmantelamento das estruturas tradicionais de proteção e salvaguarda sociais. Heinrich, como observado por Foucault,¹⁵⁹ “assinala bem a filiação ou pelo menos a continuidade da experiência da forma cínica”, diferenciando as manifestações pelo “indexador”: enquanto o Cinismo antigo indexava sua resposta ao fim das redes característica do período clássico à animalidade, o cinismo moderno efetuará essa indexação “em face de e em relação ao absurdo e à ausência universal de significação”.¹⁶⁰ Três anos mais tarde, o prestigioso intelectual da antropologia filosófica, Arnold Gehlen, lança *Moral e hipermoral*,¹⁶¹ cujo primeiro capítulo reforça a compreensão do cinismo como expressão doutrinária do individualismo.

Seguindo (mas também rompendo com) a jovem tradição da crítica alemã do Cinismo, Peter Sloterdijk oferece, já em 1983, o *Crítica da razão cínica*, verdadeiro libelo exaltador de

¹⁵⁷ Tillich, *A coragem de ser*, 1992.

¹⁵⁸ *Idem*, pp. 114-115.

¹⁵⁹ Foucault, *A coragem da verdade*, 2017, pp. 156 e ss.

¹⁶⁰ Foucault, *A coragem da verdade*, 2017, pp. 156 e ss.

¹⁶¹ Gehlen, *Moral e hipermoral: uma ética pluralista*, 1984.

Diógenes e do Cinismo antigo, que será apresentado como solução para os problemas encontrados pela sociabilidade e intelectualidade moral e política alemãs, principalmente aquelas enfrentadas quando da aplicação política dos preceitos da teoria crítica e vivenciadas num cenário de multiplicação de reivindicações e formas de existência legítimas. Nessa obra, Sloterdijk concatena várias tendências de manifestação moral, comportamental e intelectual dos anos que se seguiram à recuperação econômica da Alemanha no pós-guerra, traçando um panorama da complexidade social e, muito provavelmente, por isso, alcançando enorme sucesso ao fornecer um diagnóstico honesto da realidade alemã e ocidental e propor uma saída epistêmico-material para tanto.¹⁶²

Sloterdijk fornece à análise do Cinismo um referencial importante já que, ao contrário de seus predecessores, para ele, não existe a justaposição entre *Kynismus* e *Zynismus*, mas, sim, uma transposição de funções e propósitos efetuada a partir da assimilação do Cinismo pelo poder, criando “o cinismo dos senhores”, “uma insolência que trocou de lado”.¹⁶³ É aí, então, que *Crítica da razão cínica* se reforça na exaltação ao modelo cínico clássico como contraponto possível ao racionalismo do qual advêm os determinantes do cinismo moderno e que obnubila a reflexão sobre a realidade:

“Platão e Aristóteles são pensadores que se situam do lado dos senhores, mesmo que ainda sobreviva nas ironias e no cacoete dialético do primeiro um resto de filosofia plebeia que Sócrates praticava nas ruas. Diógenes e os seus opõem a isso uma reflexão essencialmente plebeia. Somente a teoria dessa insolência pode estabelecer o acesso a uma história política das reflexões combativas. Isso torna possível a história da filosofia como história social dialética: trata-se da história da encarnação da consciência e de sua divisão”.¹⁶⁴

A postura de Diógenes atrai Sloterdijk para a formulação de uma compreensão a respeito do Cinismo como a classe de reflexão filosófica apta a expor as consequências materiais do idealismo a partir da “encarnação” da palavra, determinante para os *kynikói* e negligenciada, se não afastada de todo, pelos arautos do racionalismo. A figura ideal, longe da humanidade terrena e simples, que autoriza e subvenciona “a ordem social e a ordem do mundo”,¹⁶⁵ só poderia ser combatida com a indulgência de Diógenes, cuja realidade, já nos idos do início do helenismo, oferece para a atualidade uma fórmula de existência coerente com as funções desmistificadoras e emancipadoras das tragédias humanas:

¹⁶² *Crítica da razão cínica* é o livro de filosofia mais vendido na Alemanha pós-1945, mas as razões para seu sucesso (as quais dizem respeito, sobretudo, a um traço panorâmico da realidade educacional alemã) apenas tangenciam aquelas que referendam a importância da obra para o presente pesquisa.

¹⁶³ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 166.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 155.

¹⁶⁵ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 157.

“Pois ontem e hoje, a política é, mais do que nunca, isso que os *kynikói* das cidades gregas decadentes vivenciaram: uma ameaçadora relação de obrigações entre os homens, uma esfera de carreiras duvidosas e de ambições suspeitas, um mecanismo de alienação, a dimensão da guerra e da injustiça social, em suma, esse inferno que nos aflige a existência de outros capazes de exercer violência sobre nós”.¹⁶⁶

É essa mesma “encarnação” da filosofia e seu confronto com a realidade que atrai Michel Foucault para o Cinismo. Em seu último curso proferido no *Collège de France* entre fevereiro e março de 1984, a que se chamou *A coragem da verdade (o governo de si e dos outros II)*, Foucault entrega aquele que, para muitos, é seu testamento intelectual: uma investigação sobre modos de pronunciar a verdade e sua relação com as “práticas de si” e o poder-saber, ocasião em que examinou as nuances da *parrhésia* (fala franca) no mundo antigo e no Cinismo, em especial.¹⁶⁷

Foucault inicia sua provocação repercutindo a compreensão de que, no mundo grego antigo, a *fala franca* compunha-se no rol de obrigações pessoais do cidadão para consigo mesmo e com a cidade, sobretudo naquela tarefa de “dizer a verdade sobre si”. Nesse cenário, a *parrhésia* funcionava à maneira como o “confessor” ou o “psicólogo” funcionariam mais tarde na relação do sujeito com a verdade sobre si. Tratava-se desse “outro”, sempre necessário no ato de se dizer e qualificado para tanto:

“E essa qualificação não é, como na cultura cristã, com o confessor ou o diretor de consciência, uma qualificação dada pela instituição referente à posse e ao exercício de poderes espirituais específicos. Tampouco é, como na cultura moderna, uma qualificação institucional que garante certo saber psicológico, psiquiátrico, psicanalítico. A qualificação necessária a esse personagem incerto, um tanto nebuloso e flutuante, é certa prática, certa maneira de dizer que é precisamente chamada de *parresía* (a fala franca)”.¹⁶⁸

Ao exibir os detalhamentos históricos da *fala franca*, Foucault delineia os diversos modelos de pronunciamento da verdade, localizando os papéis daqueles que carregam, cada qual a seu modo, mas nem sempre (ou quase nunca) separados, as mensagens da verdade. Assim, diferenciando o sábio, o técnico, o profeta e o *parresiasta*, Foucault descreve a característica mestra do dizer-a-verdade de Diógenes de Sínope – o desapego à segurança pessoal, inclusive aquela atinente às relações interpessoais. Por isso, conclui que, “para que

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 159.

¹⁶⁷ Foucault explica que “examinando a noção de *parresía* podemos ver se ligarem a análise dos modos de veridicção, o estudo das técnicas de governamentalidade e a identificação das formas de prática de si” (Foucault, *A coragem da verdade*, 2017, p. 9).

¹⁶⁸ Foucault, *A coragem da verdade*, 2017, p. 8.

haja *parresía* é preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva (...). É, portanto, a verdade, no risco da violência”.¹⁶⁹

Esse atributo da *parrhésia*, o risco àquele que a utiliza, traço distintivo do discurso cínico, é também uma das forças que aproxima o Cinismo do auto-domínio e da condição de existência que se projeta nas funções materiais da vida, exercendo, considerável e constantemente, repulsa aos elementos técnicos e racionalistas que afastam o interlocutor de si e da responsabilidade com a verdade de suas palavras. É por essas razões que Diógenes tão eloquentemente ignora os artifícios da retórica:

“a retórica não implica o vínculo entre aquele que fala e o que é dito, mas visa instaurar um vínculo obrigatório, um vínculo de poder entre o que é dito e aquele a quem isto se endereça; a *parresía*, ao contrário, implica um vínculo forte e constituinte entre aquele que fala e o que ele diz, e abre, pelo próprio efeito da verdade, pelo efeito de ofensas da verdade, a possibilidade de ruptura de vínculo entre aquele que fala e aquele a quem este se dirige (...). A *parresía*, em vez de uma técnica à maneira da retórica, deve ser caracterizada como uma modalidade do dizer-a-verdade”.¹⁷⁰

É, então, que Foucault localiza o Cinismo no cômputo das manifestações filosóficas antigas, destacando-o como prática na qual a “exigência de uma forma de vida extremamente marcante – com regras, condições ou modos muito caracterizados, muito bem definidos – é fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade ilimitado e corajoso (...)”, “uma forma de filosofia na qual o modo de vida e dizer-a-verdade estão direta, imediatamente, ligados um ao outro”.¹⁷¹ A forma cínica de vida, portanto, não é, como reconhece Foucault, simples ornamento, mas meio instrumental que permite ao filósofo livrar-se das obrigações supérfluas, numa espécie de “decapagem geral da existência e das opiniões, para fazer a verdade surgir”.¹⁷²

Assim, reconhecendo no cínico e no Cinismo uma filosofia que faz da existência o campo de articulação da verdade, como se se buscasse a construção sinonímica entre vida e verdade, Foucault discorda das análises histórico-filosóficas dos autores alemães (com exceção de Sloterdijk, que Foucault não conheceu), que, centralizando e exagerando o viés individualista do Cinismo, negligenciam a questão cínica central da relação entre formas de existência e manifestação de verdade.

Essa relação, ato contínuo, leva à percepção de Diógenes e seus seguidores como uma “categoria histórica que perpassa, sob formas diversas, com objetivos variados, toda a história

¹⁶⁹ Foucault, *A coragem da verdade*, 2017, p. 12.

¹⁷⁰ *Idem*, pp. 14-15.

¹⁷¹ *Ibidem*, p.144.

¹⁷² *Ibidem*, p. 149.

ocidental”,¹⁷³ responsável por influenciar a ética e o comportamento dos movimentos religiosos da Idade Média; o militantismo e as práticas políticas revolucionárias da Europa dos séculos XVIII e XIX; e, mais contemporaneamente, a produção artística moderna por intermédio da “ideia de que a própria arte, quer se trate da literatura, da pintura ou da música, deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da redução violenta ao elementar da existência”.¹⁷⁴

A visão dos filósofos contemporâneos sobre o Cinismo, em especial aquelas que nos chegam da Peter Sloterdijk e Michel Foucault, favorecem a demonstração de Diógenes como um personagem da filosofia ocidental que trouxe à condição da existência as mais singelas e, ao mesmo tempo, mais complexas e refinadas questões do gênio humano. Ao lidar com intempéries, adversidades e desmandos da maneira como o fizeram; ao forçar a reflexão sobre padrões de conduta aprisionadores; ao exibir um aparato de consciência sem tripé metafísico, o Cinismo municiou a filosofia com ferramentas que jamais deixaram de ser atuais porque jamais as condições de felicidade, caras tanto aos gregos clássicos quanto aos burocratas contemporâneos, foram alcançadas ou esquecidas.

Nesse ínterim, a genealogia do Cinismo traz consigo o inventário da angústia constante do ser humano, resultado da dicotomia até hoje permanente entre capacidades de emancipação da existência e fórmulas de dominação, subjugação e martírio individuais e coletivos. Possuam essas fórmulas concretude ou sejam resultado de forças estruturais abstratas, o certo é que, na trilha encaminhada por e no Cinismo de Sloterdijk e Foucault, o aprofundamento e a complexização dos aparatos de dominação e controle, referência da pós-modernidade, precisam ser apreendidos em suas vicissitudes mas, sempre e constantemente, em articulação com a vida (o *bíos*), sob pena de serem reforçadas as “modalidades discursivas que, proliferando à sombra do “fenômeno”, obliteram e tendem a perenizar um conjunto de antagonismos sociais, bloqueios políticos, aporias teóricas”.¹⁷⁵

É com esse arcabouço instrumental, pelo qual a filosofia cínica questiona a realidade da própria filosofia e, com isso, propõe mudanças de densidade e volúpia concretas, que serão referenciadas as reflexões sobre os modelos de crítica dentro de uma situação material que, sabidamente, inclina-se à manutenção e aprofundamento de um estado de sacrifícios humanos

¹⁷³ Foucault, *A coragem da verdade*, 2017, p. 152.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 164 e 165.

¹⁷⁵ Rosa Filho, *Eclipse da moral*, 2008, p. 11.

sem recuperação e para o qual o direito terá, necessariamente, de responder de forma urgente e concreta.

2.ii. O contexto pós-moderno

A trajetória da doutrina *kynikói* na Filosofia ocidental é reveladora de vários dos rumos tomados pelas escolas de pensamento no transcorrer da história. Mas parece ser, sobretudo, referencial importante para acompanhar as transformações humanas e sociais que, de uma forma ou de outra, são apreendidos e traduzidos nos monumentos filosóficos que cada época constrói e cultiva. Pois não haveria de se receber sem espanto o fato de que o nome a que se deu a um conjunto de práticas e distintivos teóricos que admitiam possibilidades tão desinibidas de busca e exibição da verdade se tornasse, ainda que mais de dois mil anos depois, sinônimo de dissimulação e falseamento.

Mais do que acompanhar a história do pensamento filosófico e, com isso, indicar as idiossincrasias da razão, o Cinismo tem o mérito de aparecer à sombra do *establishment* racional porque se presta à denúncia de que, a partir de determinado ponto da história humana, se tornou possível transacionar as convicções e esvaziar os valores sob a aparência de que se estaria fazendo o contrário. Vez que não é possível que uma reviravolta tão profunda tenha sido feita sem traumas, as fórmulas de produção intelectuais e materiais que permitiram e permitem ao modelo de falseamento discursivo e existencial se estabelecer e se proliferar precisam refletir um conjunto de condições objetivas e subjetivas capazes de sancionar a postura daqueles que não têm qualquer apego à verdade.

Sem embargo, ainda que o conteúdo abjeto de sua postura seja captado e pareça condenável, o cínico não é mais um esquizoide na sociedade, tampouco é repelido pelo meio circundante. Porque é nítido que o cinismo (agora *cinismo*, com “c” minúsculo) é traço de um comportamento rotineiramente identificado nos sujeitos contemporâneos, com assombradores avanços sobre as práticas que sustentam os aparatos de constituição das instituições da vida particular e comum, o ponto histórico em que nos encontramos só poderia ser um que autorizasse certa porosidade de princípios, certa maleabilidade moral: um terreno social, histórico e subjetivo que permite ao cínico transitar e ser aceito; um tempo em que os valores e os parâmetros éticos da sociabilidade adquiriram certa liquidez - tempo a que se dá o nome de *pós-modernidade*.

Há, portanto, uma simbiose entre a pós-modernidade e o cinismo enquanto modelo de produção e comportamento racionais. Daí ser possível dizer, como o faz Timothy Bewes, que “o cínico é o típico personagem pós-moderno” e que “cinismo é um conceito mobilizado por políticos, críticos, e comentadores como sinônimo de pós-modernismo”.¹⁷⁶ Pelo que, para entender o que é e de onde vem o cinismo, se torna essencial conhecer do que é feita a pós-modernidade.

Traçar um panorama de nosso tempo é tão difícil quanto essencial, pois “se sabe menos da pós-modernidade do que efetivamente acerca dela se especula”.¹⁷⁷ Certo, no entanto, é que desde meados do século passado são observadas transformações na organização das relações sociais e na produção cultural que revelam um panorama existencial em que valores caros aos modernos não encontram mais respaldo na prática cotidiana. O sintoma disso talvez seja a proliferação do prefixo “pós” na conjugação de diversos valores típicos da sociedade moderna: *pós-verdade*, *pós-democracia*, *pós-marxismo*, *pós-estruturalismo*, *pós-industrialismo*. Modo de dizer que a prefixação da modernidade não é mero trejeito intelectual, mas revela um tempo em que se semeiam referências diferentes e para as quais ainda não possuímos vocabulário suficiente; um tempo em que as palavras utilizadas para designar fenômenos e conceitos caros ao mundo não conseguem mais fazê-lo.

Eis a principal característica da pós-modernidade: a incerteza e a imprecisão dos conceitos designativos mostra que, nela, um conjunto de práticas *sem nome* assume o protagonismo das ações humanas, desorientando as interpretações possíveis e ampliando incertezas íntimas dos indivíduos na interrelação de expectativas inerente ao convívio humano. Nesse cenário, termos caros à sociedade moderna, traduções de seu afã universalista regulado, dão lugar a outros, de tons absolutamente opostos:

“Os grandes traços que marcam o complexo de identidades gestadas e criadas ao longo da modernidade podem ser traduzidos com os seguintes termos: eterno; imutável; absoluto; verdadeiro; racional; uno; vertical; dedução científico; comprovável; provado; ordenado; regulado. A pós-modernidade irrompe com a proposta de introduzir outras espécies de termos, que fazem oposição clara e direta às propostas da modernidade, a saber: transitório; mutável; relativo; provável; sensível; múltiplo; horizontal; indução; sendo comum; estimável.”¹⁷⁸

Essa transformação de significantes revela, como já em 1989 havia concluído David Harvey, que “a fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos

¹⁷⁶ Bewes, *Cynicism and postmodernity*, 1997, p. 2.

¹⁷⁷ Bittar, *O direito na pós-modernidade*, 2005, p. 89.

¹⁷⁸ Bittar, *O direito na pós-modernidade*, 2005, p. 131.

universais ou (para usar um termo favorito) ‘totalizantes’ são o marco do pensamento pós-moderno”.¹⁷⁹ Revela, além disso, que as formulações de sentido na pós-modernidade só poderiam ser empreendidas caso uma série de transformações nos parâmetros racionais e comportamentais, sistêmicos e individuais, se fizesse viva. Pois um quadro de inversões semânticas de tal magnitude não se produziria sem o respaldo existencial que as revoluções demandam.

2.ii.1. Contextualização: pequeno inventário da fragmentação

Não raro, as ciências sociais se aproveitam de eventos de grande repercussão para traçar os limites entre eras históricas em que determinados modelos de organização social se hegemonizam. O (pós) modelo que aqui se discute, no entanto, é tão marcadamente pulverizado que não é possível atribuir sua paternidade a tal ou qual episódio, pelo que é mais honesto e coerente com as vicissitudes do tempo perceber a força dos fenômenos simbólicos da migração moderno/pós-moderno a partir da complexidade social, histórica e cultural.

Como localiza David Harvey, o mundo das convicções modernas foi severamente abalado pelas revoltas populares e crises econômicas do século XIX, especialmente após 1848. As crises anteriores haviam sido, acertadamente, atribuídas a guerras e catástrofes naturais. Mas a depressão dos anos 1847-1848 não permitia aos observadores ignorar que os problemas estavam ligados ao sistema econômico (ainda que fossem cambiantes as impressões: ora atribuindo a crise à natureza do capitalismo; ora ao momento específico; ora a uma contra-força feudal que seguraria o processo de secularização das forças produtivas). Acontecessem em outro cenário, os problemas materiais vividos pelas populações provavelmente não provocariam grandes mudanças. Entretanto a Europa de meados do século XIX havia sido suficientemente abalada por rápidas transformações sociais, científicas e políticas para que as intempéries econômicas deixassem de significar um assombramento sem precedentes à ordem vigente, como ilustra Hobsbawm:

“O mundo da década de 1840 se achava fora de equilíbrio. As forças de mudança econômica, técnica e social desencadeadas nos últimos 50 anos não tinham paralelo, eram irresistíveis mesmo para o mais superficial dos observadores. (...) Era inevitável que as aristocracias proprietárias de terras e as monarquias absolutas perderiam força em todos os países em que uma forte burguesia estava se desenvolvendo, quaisquer que fossem as fórmulas ou acordos políticos que encontrassem para conservar sua situação econômica, sua influência e sua força política. Além do mais, era inevitável que a injeção de consciência política e de permanente atividade política entre as massas, que foi o grande legado da

¹⁷⁹ Harvey, *A condição pós-moderna*, 2014, p 19.

Revolução Francesa, significaria, mais cedo ou mais tarde, um importante papel dessas mesmas massas na política. E, dada a notável aceleração da mudança social desde 1830, e o despertar do movimento revolucionário mundial, era inevitável que as mudanças – quaisquer que fossem seus motivos institucionais – não poderiam mais ser adiadas”.¹⁸⁰

Começa-se, a partir de então, a deterioração sem volta da crença no principal arquétipo axiológico da modernidade: o *progresso*. Como intérpretes contemporâneos (como Koselleck,¹⁸¹ Bauman,¹⁸² Paulo Arantes¹⁸³ e Habermas¹⁸⁴) são uníssonos em dizer, o progresso encarna a alma do discurso moderno justamente porque a modernidade pressupõe um *processo* de modernização constante e uma relação de antagonismo com aquilo que está fora dela. Desse modo, o progresso compõe uma ideia moral que permite separar e criticar o que não é “moderno” e promulgar a ideia iluminista de que o homem é senhor de sua própria história, ao mesmo tempo que combina com a ordem para justificar o engajamento individual e coletivo no sistema de reprodução material hegemônico, submetendo o conteúdo dos antagonismos à noção de que trabalhar pela continuidade é contribuir para o projeto de emancipação humano.

À certeza de que a emancipação humana não seria alcançada caso as coisas continuassem como estavam – uma combinação explosiva entre os processos de racionalização produtiva e desenvolvimento científico (especialmente nas áreas de comunicação e transporte), a flagrante imobilidade social de uma massa de pobres (que continuavam pobres a despeito de sua absorção pela indústria) e uma “firmeza aristocrática”¹⁸⁵ na manutenção de seus privilégios – imiscuia-se à clara consciência de que os problemas experimentados não se restringiam a um ou outro país e de que os eventos tinham adquirido uma aceleração consternadora, dando aos contemporâneos todos os elementos para sustentar a sensação de insegurança e incerteza quanto ao projeto racional-universalista.

Trata-se de um “crescente sentimento de crise na experiência do tempo e do espaço, sentido que vinha aumentando desde 1848 e que parecia ter chegado ao auge pouco antes da Primeira Guerra.”¹⁸⁶ Sentimento esse responsável por um grande conjunto de manifestações culturais e científicas que ilustram, bastante apropriadamente, o tom relativista que a realidade havia adquirido:

¹⁸⁰ Hobsbawm, *A era das revoluções*, 2007, pp. 417-418.

¹⁸¹ Koselleck, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, 1999.

¹⁸² Bauman, *Modernidade líquida*, 2001.

¹⁸³ Arantes, *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*, 2014.

¹⁸⁴ Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, 1990.

¹⁸⁵ Hobsbawm, *A era das revoluções*, 2007, p. 413.

¹⁸⁶ Harvey, *A condição pós-moderna*, 2014, p. 242.

“Também em 1912 foi publicada a obra de Durkheim, *Formas Elementares da Vida Religiosa*, com seu reconhecimento explícito de que o “fundamento da categoria tempo é o ritmo da vida social”, e de que a origem social do espaço também envolvia necessariamente a existência de múltiplas visões espaciais. Ortega y Gasset, seguindo a injunção de Nietzsche de que “há apenas uma perspectiva de ver, somente uma perspectiva adequada de saber”, formulou em 1910 uma nova versão da teoria do perspectivismo que insistia que “havia tantos espaços na realidade quanto pontos de vista”. Isso afixou um prego filosófico no caixão dos ideais racionalistas do espaço homogêneo e absoluto”.¹⁸⁷

Não foi por outra razão que as explicações científicas que coincidem com o sentimento de crise do racional e do absoluto foram populares em fins do século XIX e início do século XX.¹⁸⁸ Como lembra Eric Hobsbawm, “além de Einstein, Freud é provavelmente o único cientista (pois assim se considerava) cujo nome é conhecido pelo homem na rua”.¹⁸⁹ De fato, as tendências intelectuais davam notícias de que os fundamentos da ordem moderna não conseguiam explicar um mundo em que a desordem e a desagregação eram sobremaneira evidentes, como demonstra, por exemplo, a história da consolidação da sociologia:

“O que motivou e determinou o desenvolvimento da sociologia no período que abordamos [1875-1914] foi, portanto, a percepção da crise nas questões da sociedade burguesa, a consciência da necessidade de fazer algo para evitar sua desintegração ou transformação em tipos diferentes de sociedade sem dúvida menos desejáveis”.¹⁹⁰

Ato contínuo à fragmentação dos referenciais políticos e sociológicos, o sistema capitalista passa por transformações decisivas: “afinal, foi somente depois de 1850 que os mercados de ações e de capital (mercados de “capital fictício”) foram sistematicamente organizados e abertos à participação geral sob regras legais de incorporação e de contratos do mercado”.¹⁹¹ A financeirização do capital, e a conseqüente volatilização das moedas, resolveu grande parte dos entraves reais para a expansão do mercado.

Assim, é que, ajudada pela disponibilidade de barras de ouro, responsável “estabelecer aquele *standard* monetário estável e seguro baseado na libra esterlina”¹⁹² e, sobretudo, pela incrementada capacidade de transporte advinda da proliferação de estradas de ferro e pela utilização crescente de tecnologias dos motores à explosão, a globalização econômica espalhou

¹⁸⁷ Harvey, *A condição pós-moderna*, 2014, p. 245.

¹⁸⁸ Como explica Hobsbawm: “os processos do intelecto não são autônomos. Sejam quais forem a natureza das relações entre a ciência e a sociedade onde está embutida e a conjuntura histórica particular onde ocorre, essa relação existe. Os problemas que os cientistas identificam, os métodos que usam, os tipos de teorias que consideram satisfatórias em geral ou adequadas em particular, as ideias e modelos que usam para resolvê-los são de homens e mulheres cujas vidas, mesmo no presente, não se restringem ao laboratório e ao estudo” (Hobsbawm, 2002, 349).

¹⁸⁹ Hobsbawm, *A era dos impérios*, 2002, p. 376.

¹⁹⁰ Hobsbawm, *A era dos impérios*, 2002, p. 380.

¹⁹¹ Harvey, *A condição pós-moderna*, 2014, p. 239.

¹⁹² Hobsbawm, *A era do capital*, 1977, p. 51.

os alcances dos produtos industriais, fazendo com que o mundo inteiro se integrasse à economia europeia: “O capitalismo tinha agora o mundo inteiro a seu dispor”,¹⁹³ “tornou-se uma genuína economia mundial e o globo estava transformado, dali em diante, de uma expressão geográfica em uma constante realidade operacional. História, dali em diante, passava a ser história mundial”.¹⁹⁴

A evolução histórica da economia capitalista mostra, por outro lado, a partir da década de 1870, um movimento contínuo de monopolização (“capitalismo monopolista”) marcado pela competição dos países avançados, agora sedentos por novas matérias-primas (petróleo, metais raros) para o abastecimento do mercado interno impulsionado pelo crescimento demográfico¹⁹⁵ e da produção de bens sofisticados da segunda revolução industrial.

Assim, em termos econômicos, políticos e sociais, entra-se, em fins do século XIX e início do século XX, no tempo do *imperialismo* e da queda progressiva das políticas liberais em detrimento de uma atuação mais forte do Estado para gerenciar uma grande massa de insatisfeitos e conter os avanços revolucionários de uma classe operária já mais organizada. De todo modo, trata-se de um tempo em que, embora a estrutura das relações econômicas e sociais não sofresse alterações a ponto de comprometer a saúde do empreendimento capitalista, “em quase todos os lugares tornou-se uma era de agitação social e descontentamento”.¹⁹⁶

Ainda o ligeiro, mas essencial, rearranjo do comportamento estatal, conjugado com a sofisticação dos aparatos de transporte e comunicação e o concomitante avanço dos modos de reprodução material dos países centrais (que ocorreu, como se sabe, de modo diferente nos territórios subdesenvolvidos, “complementares” às economias avançadas), deu impulso a movimentos de busca por identidades locais que, além de servirem de pano de fundo ao nascimento da geopolítica em países com forte atuação além-mar e à construção de discursos justificadores de suas ações imperialistas,¹⁹⁷ reconstruíram a supremacia das qualidades de uma “união entre o povo e sua terra”. União essa que “formava o alicerce de uma cultura nacional e de influência civilizatória cujas fontes diferiam de maneira radical das conferidas pelos universais do pensamento iluminista”.¹⁹⁸

¹⁹³ Hobsbawm, *A era do capital*, 1977, p. 49.

¹⁹⁴ *Idem*, p. 62.

¹⁹⁵ “De 1870 a 1910, a população da Europa cresceu de 290 para 435 milhões, a dos Estados Unidos de 38,5 para 92 milhões. Em outras palavras, entramos no período da produção de massa, incluindo alguns bens de consumo duráveis” (Hobsbawm, *A era do capital*, 1977, p. 308).

¹⁹⁶ Hobsbawm, *A era do capital*, 1977, p. 310.

¹⁹⁷ Aqui, aparecem grandes personagens da geopolítica: na Alemanha, Friedrich Ratzel; na França, Camille Vallaux; nos EUA, o Almirante Mahan; na Inglaterra, Halford Mackinder.

¹⁹⁸ Harvey, *A condição pós-moderna*, 2014, p. 250.

O mundo resultado da atuação imperialista, então, convivia com uma intensa e irrefreável aproximação entre os lugares e, ao mesmo tempo, com o crescimento de nacionalismos: era, ironicamente, internacionalista e localizado. A tensão entre essas duas posturas, temperada com os modos de interação cada vez mais acelerados e irrefletidos sobre a realidade, estão nas bases do primeiro conflito mundial:

“Os jornais alimentavam a raiva popular e mobilizações militares eram feitas do dia para a noite, o que contribuiu para a histeria da atividade diplomática, que veio abaixo simplesmente porque não era possível tomar decisões bastantes com rapidez suficiente em localidades bastantes para por as tensões quase bélicas sob controle efetivo. O resultado disso foi a guerra global”.¹⁹⁹

Era evidente que as tensões que levaram a Primeira Grande Guerra se mostravam nos círculos da alta política. Mas é preciso reconhecer que essas ansiedades pairavam com ímpeto particular sobre uma casta de pessoas comuns, mais profundamente afetadas pelas flutuações econômicas, agora globalmente sentidas. Pois, como lembra Hobsbawm, “embora a economia fornecesse trabalho, ainda não propiciava mais que um alívio modesto, às vezes mínimo, à miséria que a maioria dos trabalhadores encarou, no transcurso da maior parte da história, como seu destino”.²⁰⁰ Nesse contexto, como em tantos outros, as máximas iluministas perdiam espaço para a força dos nacionalismos e serviam para evidenciar que o racionalismo moderno, além de não ter cumprido a promessa de emancipação, parecia renegar a parcelas imensas da população o direito ao bem-estar e dignidade mínimos.

A desorientação causada por uma amálgama de conjunturas ambíguas – globalismo/localismo; opulência/miséria – é trabalhada de forma catastrófica pelas potências europeias no entreguerras, época em que a história do liberalismo sofre reveses de indelével proporções e a democracia nos países europeus indicava fragilidade decisiva a cada crise econômica, de modo que, como diz Hobsbawm, “as instituições da democracia liberal praticamente desapareceram entre 1917 e 1942” ao mesmo tempo em que “avançavam o fascismo e seu corolário de movimentos e regimes autoritários”.²⁰¹

O entreguerras também mostrou que as crises econômicas encaminhavam crises políticas e morais como se fossem irmãs siamesas, num movimento complexo entre sociedade e economia que acentuava o caráter violento da volatilidade financeira. A descrença no futuro e a desordem que a história do período mostra com clareza são responsáveis por uma série de

¹⁹⁹ Harvey, *A condição pós-moderna*, 2014, p. 252.

²⁰⁰ Hobsbawm, *A era dos impérios*, 2002, p. 85.

²⁰¹ *Idem*, p. 17.

transformações no panorama do mundo ocidental, mas nenhuma delas parece tão emblemática quando a instalação de uma consciência – principalmente a partir do final da Segunda-Guerra – de que os Estados europeus não funcionavam mais como baluartes da sociedade mundial, tampouco preservavam o prestígio e o poder de mobilização de outrora. Na feliz observação de Hobsbawm, estava, então, bastante claro que “a velha sociedade, a velha economia, os velhos sistemas políticos tinham, como diz o provérbio chinês, ‘perdido o mandato do céu’”.²⁰²

Como muito bem se sabe, a despedida dos “velhos sistemas” não poderia ser mais traumática: “os antecedentes históricos são claramente depoimentos da falência do que se pregou como solução para a humanidade”.²⁰³ A hecatombe humana produzida pela Segunda Grande Guerra era evidência mais do que clara de que as promessas da modernidade não haviam sido cumpridas e, com exceção dos anos logo após o conflito, a segunda metade do século experimentou uma sensação constante e completa de crise dos paradigmas das sociedades (até mesmo nos países organizados sob a batuta comunista):

“Foi uma crise de crenças e supostos sobre os quais se apoiava a sociedade moderna desde que os Modernos ganharam sua famosa batalha com os Antigos, no início do século XVIII: uma crise das teorias racionalistas e humanistas abraçadas tanto pelo capitalismo liberal como pelo comunismo e que tornaram possível a breve mas decisiva aliança dos dois contra o fascismo, que as rejeitava”.²⁰⁴

Assim como em fins do século XIX e início do século XX, a crise (moral, social e econômica) experimentada pela cada vez mais integrada sociedade mundial é contemporânea de uma nova revolução dentro do modo capitalista de produção e trocas, centrada, como outrora, no incremento dos meios de transporte e comunicação, mas, agora, testemunhando o fim da hegemonia do modelo *fordista-keynesianista* nas organizações produtivas e sua substituição pela *acumulação flexível*.

A mudança, como mostra David Harvey,²⁰⁵ teve como fundo histórico os eventos que evidenciaram o esgotamento dos efeitos da recuperação dos países capitalistas europeus e do Japão: com o mercado interno saturado, esses países se viram forçados a procurar em outros lugares os consumidores para seus produtos, aumentando a necessidade de desenvolvimento de técnicas de logística e transporte para exportação dos excedentes. Os EUA, por sua vez, após um interstício em que a Guerra do Vietnã e o combate à pobreza compensaram uma queda da demanda interna, sofrendo com a competição internacional dos países aliados e de países de

²⁰² Hobsbawm, *A era dos extremos*, 2002, p. 62.

²⁰³ Bittar, *O direito na pós-modernidade*, 2005, p. 77.

²⁰⁴ Hobsbawm, *A era dos extremos*, 2002, p. 20.

²⁰⁵ Harvey, *A condição pós-moderna*, 2014, cap. 9.

Terceiro Mundo que promoveram uma industrialização consistente no pós-guerra, viu suas taxas de produtividade e lucratividade caírem, causando um desequilíbrio fiscal que resultou em inflação, deteriorou a estabilidade do dólar e, conseqüentemente, seu papel de moeda-reserva estável desempenhado na economia mundial.

O constante e crescente declínio na capacidade fiscal em face aos programas de assistência pública, compensada por uma política cambial temerária, chamava a atenção para a forte pressão exercida pelas classes trabalhadoras em países como a Inglaterra e os EUA, por exemplo. Havia como que uma cumplicidade entre o Estado, as corporações empresariais e os sindicatos que garantia poder de compra, estabilidade nas relações de trabalho e altos gastos públicos. Mas, como era claro pelo menos a partir de 1966, a “rigidez” dos direitos sociais pressiona a margem de lucro do empresário e as finanças do governo, o que gera reações econômico-financeiras essenciais para as transformações que se seguiram: o empresariado intensifica o processo de expansão da produção para lugares em que a legislação trabalhista é frouxa ou inexistente; o Estado recorre cada vez mais a manobras cambiais para compensar a falta de recursos.

A dinâmica então instalada e a decisão da Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP), em 1973, de aumentar o preço do petróleo em quase cinco vezes em menos de três meses,²⁰⁶ obviamente, intensificaram os desequilíbrios. Ao mesmo tempo, as indústrias se viram às voltas com capacidade ociosa numa época de intensificação da competição internacional. Deflagra-se, assim, com o respaldo das inovações tecnológicas do terço final do século XX, uma nova era da organização produtiva em uma conjuntura de acentuada queda nos lucros e arrefecimento do mercado interno:

“A mudança tecnológica, a automação, a busca de novas linhas de produto e nichos de mercado, a dispersão geográfica para zonas de controle do trabalho mais fácil, as fusões e medidas para acelerar o tempo de giro do capital passaram ao primeiro plano das estratégias corporativas de sobrevivência em condições gerais de deflação”.²⁰⁷

Essas mudanças, aceleradas pelo fim do acordo de Bretton Woods, em 1971,²⁰⁸ pelo incremento na capacidade de transporte advindo da *containerização* e das novas ferramentas de comunicação por satélite, liberaram o dinheiro das amarras territoriais ainda existentes e

²⁰⁶ O preço do barril saiu de US\$2,90 para US\$11,65.

²⁰⁷ Harvey, *A condição pós-moderna*, 2014, p. 140.

²⁰⁸ Assinado em 1944 pelas potências aliadas, estabelecia uma ordem monetária global centralizada na conversibilidade do dólar em ouro. O Acordo também criou instituições bancárias supranacionais, como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD).

fomentaram a solidificação da atividade financeira como núcleo da economia de mercado, cada vez mais rápida, intensa e *desterritorializada*. O Estado, por sua vez, busca se livrar dos compromissos sociais, tidos como onerosos, e atua, cada vez mais, como *ambientador financeiro*, num movimento que, como é claro, não prescindiu da confecção de um aparato discursivo que realoçasse as funções de governo:

“A gradual retirada de apoio ao Estado de bem-estar social e o ataque ao salário real e ao poder sindical organizado, que começaram como necessidade econômica na crise de 1973-1975, foram simplesmente transformados pelos neoconservadores numa virtude governamental. Disseminou-se a imagem de governos fortes administrando fortes remédios não palatáveis para restaurar a saúde de economias moribundas”.²⁰⁹

A rápida transformação nas condições de produção e disseminação “da ideologia de livre mercado puro, enfraquecia ou mesmo eliminava a maioria dos instrumentos para controlar os efeitos sociais das convulsões econômicas”.²¹⁰ O incremento nas capacidades produtivas, contudo, achatou os salários e enfraqueceu ainda mais o poder de mobilização da classe trabalhadora, cujo sentido coletivo estava comprometido desde a desaceleração econômica vivida já na década de 1960 e foi definitivamente minado com a “terciarização” da economia, que retirou os operários dos centros fabris.

Ao mesmo tempo, uma série de novas formas de trabalho tomaram o protagonismo no formato pós-fordista de produção: terceirização, trabalho temporário e modalidades diversas de subemprego se encaixavam no objetivo explícito de diminuir a força sindical e impor regimes flexíveis de trabalho, agora menos capazes de suportar os efeitos das flutuações econômicas. Ato contínuo, a flexibilização permitiu agregar à diminuição dos custos com o trabalho fórmulas de gerenciamento que multiplicavam os potenciais da grande mobilidade financeira, aumentando a rentabilidade operacional de cada trabalhador e demandando, ao mesmo tempo, uma renovação das condições de consumo de bens e serviços.

Desse modo, concomitantemente ao desapoderamento da classe trabalhadora, à pulverização monetária e desterritorialização financeira e ao decréscimo das redes de apoio social patrocinadas pelo Estado, o mundo do final do século XX assiste a uma maciça transformação nas relações de consumo, outrora centrado em bens duráveis, mas agora orientados para a absorção fugidia de objetos cuja tempo de vida é progressivamente menor e de serviços – consultorias, eventos, viagens, etc. É nesse ambiente que a informação e o

²⁰⁹ Harvey, *A condição pós-moderna*, 2014, p. 158.

²¹⁰ Hobsbawm, *A era dos extremos*, 2002, p. 550.

conhecimento se tornam cada vez mais *commodities* sujeitas à negociação e referências de poder.²¹¹ Em um mundo em que os acontecimentos vividos em partes longínquas do planeta têm efeitos nos negócios locais e em que os gostos e prioridades consumeristas se alteram de forma avassaladoramente veloz, saber das modas, dos movimentos financeiros e das ações governamentais é condição de sobrevivência dos negócios.

A instalação e domínio do modelo financeiro altera de forma substancial a tradição econômica capitalista: “o movimento mais flexível do capital acentua o novo, o fugidio, o efêmero, o fugaz e o contingente da vida moderna, em vez dos valores mais sólidos implantados na vigência do fordismo”.²¹² Essa nova realidade econômica, embora não rompa com caracteres sistêmicos já presentes desde o embrião do capitalismo, é co-responsável por semear um estado de coisas que pouco lembram as soluções modernas da vida real e elevam a fragmentação da experiência cotidiana a um grau nunca antes experimentado pela humanidade.

Não é por outra razão que os primeiros porta-vozes da pós-modernidade saem à público a partir dos anos 1970. É nessa época, que reflexões como a de Jean-François Lyotard começam a revelar um cenário em que os mandamentos da flexibilidade se espalham para todas as partes da vida, atingindo desde os instrumentos típicos da economia até os negócios mais pessoais da humanidade:

“O contrato temporário suplanta de fato a instituição permanente de matérias profissionais, afetivas, sexuais, culturais, familiares e internacionais, como nos negócios políticos. A evolução é, assim, equívoca: o contrato temporário é favorecido pelo sistema por causa de sua grande flexibilidade, de seu menor custo, e da efervescência de motivações que o acompanha, sendo que todos estes esforços contribuem para uma melhor operatividade”.²¹³

A conjugação entre elementos políticos, sociais, econômicos e racionais em direção à flexibilização de toda a ordenação e previsibilidade dá testemunho de que o mundo, desde pelo menos o fim da década de 1950, se encaminha para a consolidação de uma forma existencial que, embora não se choque diretamente, transtorna por completo as propostas universalistas da modernidade. A sedimentação do modo fragmentário de existência trará consequências humanas e racionais, além de uma atomização da reflexão e da ação individuais, pois a

²¹¹ Nesse ponto, faz sentido lembrar o conceito de *meio técnico-científico-informacional* que Milton Santos utilizou para caracterizar o novo modelo de produção no estágio pós-industrial de desenvolvimento do capitalismo: “Neste período, os objetos técnicos tendem a ser ao mesmo tempo técnicos e informacionais, já que, graças à extrema intencionalidade de sua produção e de sua localização, eles já surgem como informação, e na verdade, a energia principal de seu funcionamento é também a informação” (Santos, *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*, 2004, p. 239).

²¹² Harvey, *A condição pós-moderna*, 2014, p. 161.

²¹³ Lyotard, *A condição pós-moderna*, 2013, p. 139.

“operatividade” pós-moderna demanda a construção de “um indivíduo muito mais competitivo como valor central numa cultura empreendedista que penetrou em muitos aspectos da vida”,²¹⁴ modo de fomentar a ética da produtividade e de, ainda que colateralmente, dificultar a formação de laços coletivos que habilitem a transformação social: como se verá, tudo isso terá como soldo a formação de “um círculo vicioso, capaz de potencializar vez a vez mais a dinamitação dos principais valores que garantem a dignidade da pessoa humana e a pacificidade do convívio sócio-humano”.²¹⁵

Na prática, a trajetória das adversidades humanas que culminaram na superação da modernidade parece, agora (finalmente), realizar o projeto incutido no DNA da própria sociedade burguesa-iluminista, que coordenava um “radical individualismo econômico” com a “disposição de rasgar todas as relações sociais tradicionais no processo”.²¹⁶ Essa realidade não permite ignorar que o caráter ambíguo e fragmentário das doutrinas e práticas modernas não foi superado – daí a análise da atualidade estar sempre conjugada a valores da sociedade construída na modernidade ao chamarmos nosso tempo de *pós-modernidade*, *supermodernidade* ou *modernidade reflexiva*.²¹⁷ Mas ela impõe, sobretudo àqueles que possuem apreço pela reflexão, a tarefa de racionalizar as consequências e as possibilidades abertas por um tempo de transição crítica.

2.ii.2. Narrativas da pós-modernidade

Promover a inventariança da pós-modernidade é comprometer-se com a insólita missão de traçar as linhas do que não tem limite. A indefinição, a impropriedade e a imensa energia da aceleração transtornam a consciência e dificultam (talvez impossibilitem) qualquer produção refletida que, invariavelmente, estará sujeita à força fragmentadora da instantaneidade, pois, como bem define Marilena Chauí:

²¹⁴ Harvey, *A condição pós-moderna*, 2014, p. 161.

²¹⁵ Bittar, *O direito na pós-modernidade*, 2005, p. 126.

²¹⁶ Bell, *The cultural contradictions of capitalism*, 1978, p. 18.

²¹⁷ Bauman alerta para esse traço: “A sociedade que entre no século XXI não é menos “moderna” que a que entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente. O que a faz tão moderna como era mais ou menos há um século é o que distingue a modernidade de todas as formas históricas do convívio humano: a compulsiva e obsessiva, contínua e irrefreável e sempre incompleta *modernização*; a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa (ou de criatividade destrutiva, se for o caso: de “limpar o lugar” em nome de um “novo e aperfeiçoado” projeto, de “desmantelar”, “cortar”, “defasar”, “reunir” ou “reduzir”, tudo isso em nome da maior capacidade de fazer o mesmo futuro – em nome da produtividade e da competitividade) (Bauman, *Ética pós-moderna*, 2014, p. 40).

“O pós modernismo faz a opção pela contingência. E, com ela, opta pelo fragmentado, efêmero, volátil, fugaz, pelo acidental e descentrado, pelo presente sem passado e sem futuro, pelos micropoderes, microdesejos, microtextos, pelos signos sem significados, pelas imagens sem referentes, numa palavra, pela indeterminação que se torna, assim, a definição e o modo da liberdade”.²¹⁸

De pronto, é preciso observar que a disseminação dos caracteres pós-modernos indica que os móveis sistêmicos devem encontrar ressonância nos indivíduos. Pois não se poderia admitir que energias avassaladoramente mobilizadoras como a fragmentação e a aceleração, que alcançam as mais tradicionais manifestações culturais e racionais, se transformassem na fórmula hegemônica de produção material sem que houvesse uma porta aberta em cada pessoa. Mesmo porque, como lembra David Harvey, de fato, “nenhum modo de pensamento se torna dominante sem propor um aparato conceitual que mobilize nossas sensações, nossos instintos, nossos valores e nossos desejos”.²¹⁹

Para habilitar o ser humano à convivência com esse estar de coisas, foi preciso uma transformação na dinâmica de formação da personalidade: acostumada ao tipo de orientação ética típica das sociedades tradicionais, a humanidade não aceitaria a fluidez pós-moderna. Sem embargo, as modalidades de educação e treinamento tradicionais foram sendo substituídas por outras que promulgassem os valores da adaptabilidade e da contingência – ou seja: “não mais instituições normativas próprias da sociedade disciplinar, mas dispositivos de controle que absorvem, no interior de sua própria dinâmica, a multiplicidade, a flexibilidade e a diferença”.²²⁰

Como percebeu o filósofo e psicanalista Jacques Lacan, soterrando a égide do que se convencionou chamar de *sociedade da disciplina*, o aparato repressivo de constituição da personalidade estudado por Freud, o *superego*, não correspondia mais ao modelo hegemônico de formação das instâncias psíquicas do indivíduo.²²¹ Nas sociedades pós-modernas, passam a reinar os caracteres do *gozo*, pelos quais as forças externas à personalidade passam da constrição ao incentivo irrestrito. Trata-se do *imperativo do gozo*, uma incitação constante a um indivíduo que deve se permitir viver sob os auspícios do consumo e da contingência, carregados que são de mandamentos como *adaptação* e *flexibilidade* aplicados desde os objetos até as identidades.

²¹⁸ Chauí, *Público, privado e despotismo*, 1992, p. 356.

²¹⁹ Harvey, *O neoliberalismo: história e implicações*, 2008, p. 15.

²²⁰ Safatle, *Cinismo e a falência da crítica*, 2008, p. 144.

²²¹ Os conceitos são trabalhados por Lacan em diversos escritos (dentre eles o *Seminário* – principalmente os livros 1 a 6 e 9; o *Nomes-do-pai*; o *Kant com Sade*; e o *Outros escritos*, todos publicados pela editora Jorge Zahar).

A ética do superestímulo, do comando do gozo, então, ao reiterar incessantemente a necessidade de satisfação dos desejos, acaba por transformar a satisfação em algo impossível, incentivando a expansividade do superego através de um comando de satisfação que não se submete a condicionamentos: o superego não se orienta pelo desejo de algo em específico, mas por uma “lei insensata”²²², que não demanda comandos normativos específicos, realizando uma coordenada circular que representa, em suma, a exclusão do sentimento de culpa pela destruição de limites e satisfação pela forma – ou pelo simples gozo – como regra da unidade subjetiva.

A nova fórmula de operação das personalidades permite ao indivíduo o trânsito entre modas e ao sistema produtivo a eterna e sempre rápida transformação de gostos e necessidades. Abastecida com uma oferta cada vez maior e mais sofisticada de produtos, a sociedade pós-moderna acaba por experimentar uma reorientação da relação entre si e os objetos, agora libertados de seu papel tradicional de “prolongamentos” do homem, com funções específicas de auxílio, para adquirirem vida própria na qual as funcionalidades objetivas não se submetem às necessidades humanas, ou seja: engendra-se um estado de coisas em que os objetos criam novas necessidades, e não novas necessidades criam objetos.

De certo modo, como observa Baudrillard, a libertação “funcional” pregada pelo iluminismo alcança, agora, as próprias coisas:

“Da mesma forma que a revolução burguesa industrial liberta pouco a pouco o indivíduo do envolvimento religioso, moral, familiar; ele tem acesso a uma liberdade de direito enquanto homem, mas a uma liberdade de fato enquanto força de trabalho, quer dizer, a liberdade de se vender como tal. Não se trata aqui de uma coincidência, mas sim de uma correlação profunda. O objeto “funcional” de série assim como o indivíduo social, são libertados na sua objetivação “funcional”, não na sua singularidade e totalidade de objeto ou pessoa”.²²³

Fato é que esse cenário evidencia que, na pós-modernidade, o poder dos produtos fez recrudescer a própria autonomia humana diante da realidade. A transformação na qualidade e nos papéis sociais dos objetos é de tal forma que é possível dizer que “não existem mais propriamente objetos privados: através de seu uso multiplicado, é a ordem social de produção que persegue, com sua própria cumplicidade, o mundo íntimo do consumidor e de sua consciência”.²²⁴ Modo de dizer que ao dar aos objetos o privilégio da liberação funcional, a ordem pós-moderna retirou das pessoas essa mesma vantagem e esvaziou o sentido humano do desenvolvimento técnico.

²²² Lacan, *apud* Safatle, *Cinismo e a falência da crítica*, 2008, p. 131.

²²³ Baudrillard, *O sistema dos objetos*, 2015, p. 23.

²²⁴ Baudrillard, *O sistema dos objetos*, 2015, p. 172.

A centralidade das *coisas* na relação homem-existência de hoje é insígnia da pós-modernidade, pois “em períodos de incertezas e indefinição, só o que há de certo e seguro é o apego material”.²²⁵ Mas é, antes de mais nada, reveladora de uma nova dinâmica da moralidade, pois, valendo-se dos aparatos de publicidade, os objetos de consumo constroem um discurso próprio e convincente que dirige comportamentos e escolhas, adquirindo capacidade de harmonização social e se transformando na fonte de referências axiológicas da sociedade, pois, agora, “as gamas hierarquizadas de objetos e de produtos desempenham então estritamente o papel que desempenhavam outrora as gamas distintas de valores, sobre os quais repousa a moral do grupo”.²²⁶

Mas reações no mundo das expressões e valores humanos indicam que uma dinâmica como tal só poderia ser possível numa era em que, à circulação e aceleração das trocas, se combinam as movimentações culturais baseadas em cultos aos próprios elementos axiológicos da sociedade; isso é: só poderia atuar e se proliferar num momento em que fosse possível a substituição dos mitos ritualísticos da humanidade por outros que dessem conta das adaptações às contingências típicas da pós-modernidade. Por isso, dentre outras consequências, habilita-se o funcionamento de uma “cultura-mundo”, na qual a cultura é, ela mesma, transformada em mercadoria e exorcizada de seu elo espontâneo e identificador das personalidades comunitárias que a sustentam (ainda que se possa aventar a possibilidade de manutenção do viés transformativo desse tipo de cultura).²²⁷

Como era de se prever a partir do diagnóstico a respeito do reposicionamento dos objetos nas relações humanas, essa intromissão dos móveis pós-modernos na vida cotidiana vai mais longe. É que eles se apossam da cultura e da arte para fortalecer o poder de mobilização mercantil, estetizando tudo e qualquer coisa – trata-se de uma nova etapa da estetização da existência já parcialmente identificada por Walter Benjamin,²²⁸ um *capitalismo artista*, mais palatável à dinâmica própria da *acumulação flexível* e que joga com os apelos afetivos e emocionais para atrair consumidores:

“São novas estratégias empregadas pelas empresas, que contribuem para constituir um novo modelo econômico em ruptura com o capitalismo da era industrial. Diferentemente da regulação fordiana anterior, o complexo econômico-estético é menos centrado na produção em massa de produtos padronizados do que nas estratégias inovadoras, quais sejam, a diferenciação dos produtos e serviços, a proliferação da

²²⁵ Bittar, *O direito na pós-modernidade*, 2005, p. 125.

²²⁶ Baudrillard, *O sistema dos objetos*, 2015, p. 182.

²²⁷ É o que é trabalhado por Gilles Lipovetsky em Lipovetsky, *A cultura-mundo: uma resposta a uma sociedade desorientada*, 2011.

²²⁸ BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. In: *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

variedade, a aceleração do ritmo de lançamento de novos produtos, a exploração das expectativas emocionais dos consumidores: um capitalismo centrado na produção foi substituído por um capitalismo de sedução focalizado nos prazeres dos consumidores por meio das imagens e dos sonhos, das formas e dos relatos. Desde então, a competitividade das empresas já não se baseia tanto na redução dos custos, na exploração das economias de escala, nos ganhos permanentes de produtividade, quanto em vantagens concorrenciais mais qualitativas, imateriais ou simbólicas. Apostando em novas fontes de criação de valor, as empresas contemporâneas, notadamente através de estratégias focalizadas nos gostos estético-afetivos dos consumidores, forjaram o chamado modelo pós-fordiano ou pós-industrial da economia liberal”.²²⁹

Como já é bastante claro, a era do *capitalismo artista*, que a tudo estetiza, não existiria caso não houvesse transformado e submetido aos ditames da flexibilidade, além do desejo (mobilizado pelo consumo) e da linguagem (reencantada pela publicidade), o outro componente do motor da economia capitalista: o trabalho. Adaptado a uma nova forma de produzir parametrizada pela insegurança e pela submissão ao vai-e-vem consumerista, a dinâmica e o discurso pós-modernos do trabalho, como já identificado desde Michel Foucault,²³⁰ não se enraízam no modelo de obediência e retidão que caracterizava o trabalho nos moldes industriais clássicos. É que labor, agora, fazendo parte da cultura *just-in-time* da acumulação flexível, foi forçado a se amoldar ao fluxo dos acontecimentos ao ser envolvido no contínuo e irrefreável desmantelamento das proteções legais que impunham limites à exploração e, de certa forma, sustentavam um modelo produtivo que garantia, dentre outros, as possibilidades de organização coletiva.

Mas essa reviravolta (que é, destaque-se, dependente até a alma da retirada de direitos), não se estabeleceria sem o respaldo de um discurso que garantisse a adesão de desamparados legais. É assim que, emulando o que foi produzido no campo das personalidades, a retórica pós-moderna do trabalho se desvencilha de qualquer tonalidade repressora para radicar a linguagem da liberdade traduzida pelo desempenho pessoal e pelo auto-empendedorismo flexível. Entram em cena os caracteres formativos de um *sujeito do desempenho*, muito mais eficiente que o *sujeito da obediência*, como explica Byung-Chul Han:

“A partir de determinado ponto da produtividade, a técnica disciplinar ou o esquema negativo da proibição se choca rapidamente com seus limites. Para elevar a produtividade, o paradigma da disciplina é substituído pelo paradigma do desempenho ou pelo esquema positivo do poder, pois a partir de um determinado nível de produtividade, a negatividade da proibição tem um efeito de bloqueio, impedindo um maior crescimento. A positividade do poder é bem mais eficiente que a negatividade do dever. Assim o inconsciente social do dever troca para o registro do poder. O sujeito de desempenho é mais rápido e mais produtivo que o sujeito da obediência”.²³¹

²²⁹ Lipovetsky, *A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista*, 2015, p. 42.

²³⁰ Trata-se de sua análise sobre o “*homos economicus*” em FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

²³¹ Han, *A sociedade do cansaço*, 2017, p. 25.

Destronado de seu protagonismo histórico, o trabalho como dever dá lugar ao imperativo do trabalho enquanto insubmissão a tudo que atrapalhe a produtividade: “pede-se aos trabalhadores que sejam ágeis, estejam abertos a mudanças a curto prazo, assumam riscos continuamente, dependam cada vez menos de leis e procedimentos formais”.²³² Unindo-se a isso, a “cosmética *clean* da acumulação dita flexível”²³³ martela a noção de que o sujeito do desempenho trabalha para si próprio e não está submetido a qualquer autoridade exploradora a não ser aquela proveniente dele mesmo, forjando uma relação de auto-exploração extremamente produtiva, mas enganosa, pois “a queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam. O Sujeito se entrega à *liberdade coercitiva* ou à *livre coerção* de maximizar o desempenho”.²³⁴

O potencial de dano à sanidade emocional e psíquica é evidente. Como lembra Sennet, “é bastante natural que a flexibilidade cause ansiedade: as pessoas não sabem que riscos serão compensados, que caminhos seguir”.²³⁵ Mas os efeitos colaterais de uma *sociedade do desempenho* se amplificam à proporção das ambiguidades mobilizadas e, ao preparar um sujeito para deter dentro de si as pressões por resultado do sistema ao mesmo tempo em que identifica esse resultado com realização pessoal, o mundo do trabalho pós-moderno fabrica uma verdadeira roda de frustrações que esgota e adocece pessoas:

“O explorador é ao mesmo tempo o explorado. Agressor e vítima. Essa autorreferencialidade gera uma liberdade paradoxal que, em virtude das estruturas coercitivas que lhe são inerentes, se transforma em violência. Os adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal” (HAN, 2017, p. 30).²³⁶

É exatamente por essa realidade que as patologias psíquicas típicas da humanidade ocidental atual não são as mesmas dos tempos pré-pós-modernos. Hoje, as combinações paradoxais do desempenho redimensionaram as reações psicológicas e emocionais do ambiente laboral e do cotidiano a ele adjacente, que são resultado do domínio do discurso e prática anti-repressiva da auto-exploração e, portanto, do auto-esgotamento. É por isso que “as depressões, na contemporaneidade, ocupam o lugar de sinalizador que “mal-estar na civilização” que desde a Idade Média até o início da modernidade foi ocupado pela melancolia”.²³⁷

²³² Sennet, *A corrosão do caráter*, 2009, p. 9.

²³³ Arantes, *O novo tempo do mundo*, 2014, p. 109.

²³⁴ Han, *A sociedade do cansaço*, 2017, p. 29.

²³⁵ Sennet, *A corrosão do caráter*, 2009, p. 9.

²³⁶ No mesmo sentido, Vladimir Safatle: “a reconfiguração do universo do trabalho através dos imperativos da flexibilização e do desempenho não são sem produzir um saldo patológico inexorável” (Safatle, *O trabalho do impróprio e os afetos da flexibilização*, 2015, pp. 44-45).

²³⁷ Kehl, *O tempo e o cão*, 2015, p. 22.

Mais uma evidência de que a mutação da liberdade em sua versão pós-moderna, além de se encontrar nos mais variados planos da existência e de provocar tantas e tão apaixonadas reações, não cumpre a promessa a que a que a sociedade herdeira das *luzes* acostumou a cultivar. Pois, fala Bauman, “os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura de prazer que tolera uma segurança individual pequena demais”.²³⁸ Uma segurança que, quando existente, é constantemente desmentida pela realidade do mercado de trabalho, e, como item raro, é objeto de um contrato tácito entre tomadores e provedores de mão de obra e pelo qual os trabalhadores comprometem-se ao esgotamento:

“A coação de desempenho força-o a produzir cada vez mais. Assim, jamais encontra o ponto de repouso da gratificação. Vive constantemente num sentimento de carência e de culpa. E visto que, em última instância, está concorrendo consigo mesmo, procura superar a si mesmo até sucumbir. Sofre um colapso psíquico, que se chama *burnout* (esgotamento). O sujeito do desempenho se realiza na morte. Realizar-se e autodestruir-se, aqui, coincidem”.²³⁹

As práticas retóricas que sustentam a adesão ao sistema pós-moderno de trabalho não encerram no indivíduo a missão de criar um envolvimento produtivo. Elas fazem a própria empresa absorver o vocabulário róseo dos *recursos humanos* para utilizar palavras como *equipe, time, líder* que, a pretexto de forjar um ambiente coletivo pacificado, na verdade servem para obcecar as relações de poder corporativas e os resultados que a campanha pelo desempenho gera sobre as práticas e posturas individuais de cada um. Nesse cenário, “surge a ficção de que trabalhadores e chefes não são antagonistas”²⁴⁰ e cria-se o terreno para o surgimento que já se chamou de “teatro profundo” entre os empregados, “porque obriga os indivíduos a manipular suas aparências e comportamentos com os outros”.²⁴¹ São essas, ao ensejo, as exigências do novo modo de organização laboral:

“Num mundo de trabalho estilo roleta, as máscaras de cooperatividade estão entre os únicos cabedais que os trabalhadores levam consigo de uma tarefa para outra, de uma empresa para outra — janelas de aptidão social cujo “hipertexto” é um sorriso cativante. Se esse treinamento de recursos humanos é apenas uma encenação, trata-se, porém, de uma questão de simples sobrevivência”.²⁴²

A estética da cooperatividade não consegue ensombrar que a lógica pós-moderna do trabalho empurra os indivíduos para si mesmos. É certo que o individualismo é parte nuclear da doutrina burguesa desde sempre. Mas a empresa pós-moderna recompensa material

²³⁸ Bauman, *O mal-estar na pós-modernidade*, 1998, p. 10.

²³⁹ Han, *A sociedade do cansaço*, 2017, pp. 85-86.

²⁴⁰ Sennet, *A corrosão do caráter*, 2009, p. 132.

²⁴¹ *Idem*, p. 134.

²⁴² *Ibidem*.

e moralmente o comportamento egoísta. O bolso e o espírito dos sujeitos de desempenho são preenchidos quando ele adota uma postura de distanciamento do *outro*, incentivados e bonificados que são por um comportamento que incrementa a produtividade ao preço da predação do conjunto. Nesse torneio de indivíduos, as outras pessoas (o *outro*) estorvam a eficiência. Por isso, “o objetivo é ter indivíduos totalmente dissociados uns dos outros”,²⁴³ o que é dependente de um esforço de intensa negação da subjetividade alheia e de *igualização* irrestrita de personalidades. Afinal de contas, a “comunicação alcança sua velocidade máxima ali onde o igual responde ao igual, onde ocorre uma *reação em cadeia do igual*. A negatividade da *alteridade e do que é alheio* ou a resistência do *outro* atrapalha e retarda a comunicação rasa do igual”.²⁴⁴

Esse fenômeno encontrado na dinâmica do trabalho pós-moderno é uma das reverberações do imperativo da flexibilidade na realidade diária. Ele dá conta, em verdade, de uma harmonização do cotidiano com os ditames do sistema da *acumulação flexível*, que faz com que os comportamentos pessoais estejam aptos a participar do jogo de consumo e aceleração que caracteriza o estágio atual do modelo hegemônico de produção. Para tanto, lembra Eric Fromm, “O homem moderno alienou-se de si mesmo, de seus semelhantes e da natureza. Ele foi transformado numa mercadoria, experimenta suas forças vitais como um investimento que precisa lhe proporcionar o maior lucro capaz de ser obtido nas condições de mercado existentes”.²⁴⁵

Como em outros ambientes, o processo de alienação do *outro* segue os rumos delineados pela sistemática flexível da eficiência. Nesse ínterim, instala-se uma *economia dos sentimentos*, evidenciada quando não raro o vocabulário economicista se apodera das elucubrações afetivas pessoais, que passam a articular palavras como “risco”, “investimento” e “custo-benefício” em uma seara a princípio intocável por esses signos.²⁴⁶

Como haveria de se supor, razoavelmente, essa maneira de enxergar as relações mais íntimas extrapola os vínculos estritamente produtivos. Ela remonta a uma forma específica de

²⁴³ Noan Chomsky. Extraído do documentário *The Corporation* (min. 69 e ss.), disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Y888wVY5hzw>

²⁴⁴ Han, *A sociedade da transparência*, 2017, p. 11

²⁴⁵ Fromm, *A arte de amar*, 2006, p. 106.

²⁴⁶ Basta uma busca simples na *internet* para perceber que essa *economia dos sentimentos* foi definitivamente absorvida pelos indivíduos pós-modernos:

http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/tecnologia/2015/01/27/interna_tecnologia.468239/engenheiro-da-nasa-cria-site-que-avalia-custo-beneficio-de-relacioname.shtml

<https://andersonyankee.wordpress.com/2015/12/18/o-relacionamento-e-como-uma-empresa-o-que-significa-investir-em-uma-relacao-conjugal/>

<http://www.sobreavida.com.br/2015/04/29/7-dicas-para-saber-ate-que-ponto-voce-deve-investir-no-relacionamento-amoroso/>

relacionamento interpessoal que estrangula o *outro*, nega sua função na construção da personalidade própria de cada um. Com isso, reafirma o propósito auto-estruturante da *sociedade do desempenho*, reforçando o ideário autóctone que faz de cada indivíduo o arauto da flexibilidade do sistema, da ética da transformação constante que caracteriza o mundo de produção e trocas e invade, necessariamente, o espectro das identidades:

“O imperativo da expansão, transformação e do reinventar-se da pessoa, cujo contraponto é a depressão, pressupõe uma oferta de produtos ligados a identidade. Com quanto mais frequência se troca de identidade, tanto mais se impulsiona a produção. A sociedade disciplinar industrial depende de uma identidade firme e imutável. Enquanto que a sociedade do desempenho não industrial necessita de uma pessoa flexível, para poder aumentar a produção”.²⁴⁷

A entrada das identidades no movimento flexível adiciona ao complexo íntimo a “central e mais dolorosa das ansiedades: a que se relaciona com a instabilidade da identidade da própria pessoa e a ausência de pontos duradouros, fidedignos e sólidos que contribuiriam para tornar a identidade mais estável e segura”.²⁴⁸ Assenhorando-se tão profundamente dos fundamentos existenciais da pessoa, a força da flexibilização acaba por relativizar os valores e princípios de caráter normativo, agora entraves à aceleração produtiva. Sem a centralidade dos referenciais exteriores, incentivado e recompensado pela capacidade de adaptação irrestrita, o sujeito pós-moderno caminha desorientado a partir das determinações de ação e projeção toleráveis pelo sistema: naturalmente, ele vai se referenciando por si mesmo, em um processo de constante luta interna cujo mote é um *eu-ideal* que deve se submeter aos caracteres de adaptabilidade e que, por isso mesmo, é inatingível (porque sempre mutável). Ao potencial de frustração que isso detém, agrega-se o tom *narcísico* da auto-referencialidade, responsável por afastar tudo o que não contribui para os projetos pessoais, toda a *negatividade* que resiste à aceleração do comando *positivo* da mutabilidade:

“A orgia da libertação, a desregulamentação, a supressão de limites e a desritualização, que prosseguem até os dias de hoje, vão demolindo cada vez mais a negatividade. Essa destruição da negatividade gera excesso de positividade, grande promiscuidade e excesso de mobilidade, consumo, comunicação, informação e produção”.²⁴⁹

Precisamente por isso é a “temporalidade da própria sociedade atual que perde contato com tudo que é vinculativo, com tudo que estabelece laços”.²⁵⁰ É, enfim, a era que perdeu os

²⁴⁷ Han, *A sociedade do cansaço*, 2017, p. 97.

²⁴⁸ Bauman, *O mal-estar na pós-modernidade*, 1998, p. 155.

²⁴⁹ Han, *Topologia da violência*, 2017, p. 185.

²⁵⁰ Han, *A sociedade do cansaço*, 2017, pp. 114-115.

vínculos com as *metanarrativas* que mobilizavam a modernidade, mas que não elegeu outros móveis que superem a implosão dos valores de outrora.

2.ii.3. Os mal-estares da pós-modernidade

Como já se falou proficuamente, o mundo atual vivencia “a crise de conceitos caros ao pensamento moderno, tais como ‘razão’, ‘sujeito’, ‘totalidade’, ‘verdade’, ‘progresso’” e que “ao lado dessa crise opera-se sobretudo a busca de novos enquadramentos teóricos (‘aumento da potência’, ‘eficácia’, ‘otimização das performances do sistema’) legitimadores da produção científico-tecnológica numa era que se quer pós-industrial”.²⁵¹

Juntamente com a queda dos *metadisursos* de pretensões universalizantes da modernidade, assim se percebe, caem também as instâncias de valor que sustentavam a moralidade modernamente. Como um cenário de *crise* que é, no entanto, ao tempo em que os antigos discursos não fornecem mais o farol axiológico, não existem novos referenciais seguros. Engendra-se, assim, um estado de anomia em que a sensação de desmantelamento moral, nada obstante, não é articulável sob os caracteres conhecidos pela linguagem cotidiana, desorientando e, em último juízo, esvaziando as chances de apreensão crítica da realidade:

“A crise de valores morais expressa-se na linguagem cotidiana, quando se lamenta o desaparecimento do dever-ser, do decoro e da compostura nos comportamentos dos indivíduos e na vida política, ao mesmo tempo em que os que assim julgam manifestam sua própria desorientação em face de normas e regras de conduta cujo sentido parece ter se tornado opaco”.²⁵²

A crítica, aqui, desbaratada, insinua o alheamento do sujeito dos estamentos mais básicos de uma vida. Como não é possível refletir e identificar as motivações subjacentes aos movimentos da existência que escapem à dialética da adaptabilidade e aceleração; e se não se pode sequer nomear as práticas que se instalam na alvorada dos axiomas que constituem os sinais de valor da civilização; então não será possível justificar as escolhas do ponto de vista de qualquer desses valores. Dessa forma, compromete-se a capacidade individual e coletiva de indicar os caracteres principiológicos que animam suas ações e, assim, atribuem firmeza, dignidade e respeitabilidade a elas.

²⁵¹ Lyotard, *A condição pós-moderna*, 2013, p. viii.

²⁵² Chauí, *Público, privado e despotismo*, 1992, p. 345.

A desorientação advinda da era da flexibilidade e da mutação, então, solapa as linhas mestras da formação do *caráter*, pois vai, de forma crescente, descartando os “sentimentos estáveis que servirão a nossos caracteres”,²⁵³ a “coerência de atos”²⁵⁴ e as marcas duradouras e firmes da vida pessoal e coletiva. Uma vez que “caráter são os traços pessoais a que damos valor em nós mesmos, e pelos quais buscamos que os outros nos valorizem”, é preciso, nesse ponto da jornada mundana, perguntar:

“Como decidimos o que tem valor duradouro em nós numa sociedade impaciente, que se concentra no momento imediato? Como se podem buscar metas de longo prazo numa economia dedicada ao curto prazo? Como se podem manter lealdades e compromissos mútuos em instituições que vivem se desfazendo ou sendo continuamente reprojatadas? Estas as questões sobre o caráter impostas pelo novo capitalismo flexível”.²⁵⁵

Sem valores que estabilizem as impressões de si e que conferem ao indivíduo e ao grupo a sua “índole”, o sujeito pós-moderno se apega aos “determinismos” possíveis, de maneira que o “desejo de valores estáveis faz surgir uma ênfase intensificada na autoridade das instituições básicas – como a família, a religião, o Estado”.²⁵⁶ Assim, revelando “a solidão e o medo diante de uma sociedade sentida como perigosa e hostil”²⁵⁷, insuflam-se os apegos particulares, agora utilizados como a boia segura em meio ao mar de incertezas e angústias da pós-modernidade.

É aí que a era atual começa a mostrar sua feição aterrorizadora. O fervor e a devoção às instituições tradicionais são tanto maiores e menos racionais quanto mais inseguro aparenta ser o futuro, o que se torna particularmente problemático quando crises econômicas e políticas reforçam sentimentos de desesperança e a retórica do presente característica da acumulação flexível absolutiza o *agora* em detrimento do que pode vir a existir ou deva ser construído. Vai nascendo, assim, sob os auspícios de instituições básicas da sociedade tradicional, uma dinâmica *fundamentalista* própria à pós-modernidade:

²⁵³ Sennet, *A corrosão do caráter*, 2009, p. 10.

²⁵⁴ Dicionário Houaiss, verbete “caráter”, p. 401.

²⁵⁵ Sennet, *A corrosão do caráter*, 2009, pp. 10-11. A falta de caráter na conduta flexível da existência é também um sintoma das patologias psíquicas pós-modernas, como lembra Byung-Chul Han: “Enquanto o histérico demonstra uma *morphe* característica, o depressivo é sem forma, *a-morfo*; um homem *sem caráter*. É bem verdade que a alma do histérico está submetida a coerções estranhas, mas, de certo modo, ela já está conformada e formada para tal. Já o aparato psíquico que se tornou depressivo é possivelmente livre da negatividade da repressão e da negação, mas é confuso, desordenado e sem forma” (HAN, *Topologia da violência*, 2017, pp. 66-67).

²⁵⁶ Harvey, *A condição pós-moderna*, 2014, p. 161.

²⁵⁷ Chauí, *Público, privado e despotismo*, 1992, p. 388.

“O fundamentalismo é um fenômeno inteiramente contemporâneo e pós-moderno, que adota totalmente as “reformas racionalizadoras” e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade, tentando não tanto “fazer recuar” os desvios modernos quanto “os ter e devorar ao mesmo tempo” – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem. O preço em questão é a agonia do indivíduo condenado à auto-suficiência, à autoconfiança e à vida de uma escolha nunca plenamente fidedigna e satisfatória”.²⁵⁸

Assim como o encanto renovado nas instituições básicas, “o fascínio do fundamentalismo provém de sua promessa de emancipar os convertidos das agonias da escolha”.²⁵⁹ Mas, ao contrário do que poderia se aventar, o *fascínio fundamentalista* não reflete qualquer envolvimento com a alteridade. É que, como o processo de absorção da lógica *flexível* pressupõe um alheamento cada vez maior da instância do *outro* – como “hoje permanecemos iguais e no outro só se busca ainda a confirmação de si mesmo” –²⁶⁰ o suporte procurado nos lugares comuns se transforma numa crosta coletiva para o extravasamento dos sentimentos advindos da relação angustiante com os mandamentos de transformação, fazendo com que os vínculos formados em torno dessas organizações representem muito frequentemente um ajuntamento de *iguais*. O indivíduo não sai em busca da experiência construtiva da alteridade e da dinâmica coletiva, mas da afirmação externa das próprias características.

As instituições básicas servem, aqui, ao condicionamento bastante próprio da pós-modernidade. Pois, atuando sob uma dinâmica paradoxal, reforçam a firmeza de convicções ao tempo em que aliviam o peso da confusão cotidiana; desconectam os seus partícipes do mundo mesmo dando a esse projeto uma coloração supraindividual. Servindo a seus adeptos de tal forma, contribuem para conforto de seu próprio *ego* e, assim, para consolidação de um processo de “erosão do *Outro*, que por ora ocorre em todos os âmbitos da vida e caminha cada vez mais de mãos dadas com a narcisificação do si-mesmo”²⁶¹ já bastante experimentada nos âmbitos do trabalho e do consumo.

Vai-se criando, com o reforço das ambiguidades remodeladas também sob o guarda-chuva das instituições tradicionais, o narcisismo como sintoma social²⁶² a partir da criação de um sujeito que, como “não consegue estabelecer claramente seus limites”,²⁶³ pretende

²⁵⁸ Bauman, *O mal-estar na pós-modernidade*, 1998, p. 226.

²⁵⁹ *Idem*, p. 228.

²⁶⁰ Han, *A agonia do eros*, 2017, p. 39.

²⁶¹ *Idem*, pp. 7-8.

²⁶² “Trata-se, então, para o sujeito na posição narcísica de transformar *psiquicamente*, graças à intervenção de uma *onipotência imaginária*, os objetos (os outros sujeitos) com os quais se relaciona em extensão do próprio Eu. Deste modo, portanto, de transformar uma relação *intersubjetiva* em uma relação *intra-subjetiva*, na qual os outros sujeitos necessitam, permanente e imaginariamente, ser reduzidos a traços destacáveis e incorporáveis ao Eu do sujeito narcísico” (Silveira, *Narcisismo: sintoma social?* 1990, p. 139).

²⁶³ Han, *A agonia do eros*, 2017, p. 10.

“subsumir o próprio desejo dos outros sujeitos”,²⁶⁴ forjando uma cultura do narcisismo “que torna conflitante e extremamente difícil a prática da solidariedade social”.²⁶⁵ É nesse cenário que, nas palavras de Jurandir Freire Costa, nasce, no Brasil e alhures, a *cultura narcísica da violência*:

“Certos padrões de comportamento social no Brasil de hoje são suficientemente estáveis e recorrentes, para que possamos afirmar a existência de uma forma particular de medo e reação ao pânico, que é a *cultura narcísica da violência*. Esta cultura nutre-se e é nutrida pela decadência social e pelo descrédito da justiça e da lei. Seu efeito mais imediato e mais daninho é a exclusão de representações ou imagens do Ideal do Ego que, contrapondo-se aos automatismos conservadores do Ego narcísico, possam oferecer ao sujeito a ilusão estruturante de um futuro passível de ser libidinalmente investido. Na cultura da violência, o futuro é negado ou representado como ameaça de aniquilamento ou destruição. De tal forma que a saída apresentada é a fruição imediata do presente; a submissão ao *status quo* e a oposição sistemática e metódica a qualquer projeto de mudança que implique cooperação social e negociação não violenta de interesses particulares”.²⁶⁶

O sujeito narcísico, incentivado pelos arautos da flexibilidade e da expansão de si mesmo e pela *virtualização* do contato humano, compromete as possibilidades de convivência social saudável. Faz de si e de seus motes o parâmetro absoluto de condutas e, assim, corrói as condições para o entendimento ao capitanear uma postura que nega a validade do que não lhe é próprio, nega o valor do *outro*. Precisamente por essas razões, a violência contra o que lhe é distinto soa justificada de antemão e se torna extremamente difícil cultivar a capacidade de empatia pela dor alheia. O narcisismo, então, ainda que não totalize a força-motriz da violência, facilita o processo de tolerância e de convivência com ela, desde que ela seja direcionada contra esse *outro*, com o qual não há identificação.

A justificação da violência praticada contra o que não é igual e a normalização psíquica da ação higiênica, combinada com o encastelamento de boa parte da grande imprensa, explica o silêncio público diante de uma realidade atroz. Justifica, além disso, a utilização cada vez mais constante de *intervenções e operações especiais* cujo tom teatral angaria mais aplausos e votos e cuja exuberância lava a alma pós-moderna consumista.

Sem embargo, o sujeito não precisa cometer a violência, ele só precisa ter dentro de si as permissões morais que o permitem a ignorar essa violência. Mas, como “não se pode jamais separar o que o homem suporta do que ele aceita e deseja”,²⁶⁷ é impossível se desvencilhar da conclusão de que há, de fato, uma *cultura da violência*, em especial no Brasil. As pesquisas e

²⁶⁴ Silveira, *Narcisismo: sintoma social?*, 1990, p. 140.

²⁶⁵ Costa, *Narcisismo em tempos sombrios*, 1989, p. 139.

²⁶⁶ Costa, *Narcisismo em tempos sombrios*, 1989, p. 140.

²⁶⁷ Sartre, *Que é literatura?*, 2004, p. 214.

análises de dados da violência no Brasil alertam para essa realidade, como demonstram as conclusões Mapa da Violência de 2016:²⁶⁸

“Os registros do SIM permitem verificar que, entre 1980 e 2014, morreram perto de 1 milhão de pessoas (967.851), vítimas de disparo de algum tipo de arma de fogo. Nesse período, as vítimas passam de 8.710, no ano de 1980, para 44.861, em 2014, o que representa um crescimento de 415,1%. Temos de considerar que, nesse intervalo, a população do país cresceu em torno de 65%. Mesmo assim, o saldo líquido do crescimento da mortalidade por armas de fogo, já descontado o aumento populacional, ainda impressiona pela magnitude. Essa eclosão das mortes foi alavancada, de forma quase exclusiva, pelos Homicídios por Arma de Fogo (HAF), que cresceram 592,8%, setuplicando, em 2014, o volume de 1980; enquanto os suicídios com AF aumentaram 44,8%, menor que o crescimento populacional, e as mortes acidentais caíram 3,6%.”²⁶⁹

Além do crescimento nas mortes por arma de fogo, justamente no período de expansão do modelo produtivo flexível (a partir de 1980), que ocupam “o primeiro lugar entre as causas de morte precoce desde 1997” (NEV/USP, 2000, p. 19), o relatório desafia a reflexão ao mostrar que a incidência desse tipo de violência decresce em centros metropolitanos tradicionais (como as cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro) e em unidades da federação que inicialmente figuravam nas primeiras posições do *ranking*, ao mesmo tempo que, “em contrapartida, estados relativamente tranquilos no ano 2000 ingressam numa forte voragem de violência, como Ceará, que de uma taxa de HAF de 9,4 por 100 mil, em 2000, passa para 42,9, em 2014 (de 19º para 2º lugar); ou Rio Grande do Norte, de 18º para 4º (de 9,8 para 38,9 por 100 mil habitantes)”²⁷⁰. A migração dos homicídios se explica por um conjunto de fatores,²⁷¹ todos eles convergindo para compreensão de que a dispersão da produção e, com ela, da urbanização, no Brasil, não trazem sozinhas as benesses da civilização.

²⁶⁸ O Mapa da Violência é um órgão da FLACSO (A Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso), “um organismo internacional, autônomo e de natureza intergovernamental, fundado em 1957 pelos Estados Latino-Americanos que acolheram uma recomendação da XI Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco)” (disponível em http://flacso.org.br/?page_id=271 - acesso em 19/02/2018). Suas conclusões são corroboradas com as análises de outros institutos como as do Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo (NEV/USP) (disponível em: <http://www.nevusp.org/downloads/down094.pdf>)

²⁶⁹ Trecho do relatório que pode ser acessado pelo endereço: http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf (acesso em 19/02/2018).

²⁷⁰ *Idem*, pp. 28-29.

²⁷¹ “(...) por um lado, o esgotamento do modelo de desenvolvimento econômico vigente, concentrado em umas poucas grandes metrópoles. Custos de implantação, carga impositiva, organização sindical, etc. reorientaram o fluxo de capitais e de mão de obra para locais até então virgens de desenvolvimento; • também na vidade de século, é aprovado o Plano Nacional de Segurança Pública, junto com um Fundo de Segurança Pública, que contribuem para melhoria das estruturas dos aparelhos de Segurança Pública dos estados mais violentos dessa época; • ambos os fatores, potencializados pela guerra fiscal empreendida por diversos municípios para atrair investimentos, originaram a emergência de novos polos de desenvolvimento, seja no interior dos estados tradicionais, seja em outros estados, como a Zona Franca de Manaus, Camaçari, Suape, Ananindeua, Arapiraca, etc.; • esses novos polos atraíram investimentos e fluxos populacionais, mas também criminalidade e violência, diante da virtual ausência das instituições do Estado, fundamentalmente as da Segurança Pública” (*idem*, p. 26).

Na verdade, como explica Milton Santos, “o meio geográfico do período atual” é aquele no qual “os objetos mais proeminentes são elaborados a partir dos mandamentos da ciência e se servem de uma técnica informacional da qual lhe vem o alto coeficiente de intencionalidade com que servem às diversas modalidades e às diversas etapas da produção”.²⁷² Como corolário do fato de que “o mercado, graças exatamente à ciência e à técnica, torna-se um mercado global”,²⁷³ os entraves territoriais são suplantados e a produção econômica buscará as melhores condições de empreendimento, instalando, então, uma verdadeira “guerra dos lugares” em que os estados e cidades se digladiam para receber os aportes empresariais.²⁷⁴ De toda sorte, o saldo dessa “guerra” salta aos olhos. Com a dispersão produtiva e populacional, caminham para dentro do país também a violência e a destruição dos arquétipos de qualquer entendimento do que seja paz social, tudo submetido ao colorido da democratização do território e da expansão do modelo de produção sofisticado que, sem embargo, serve para garantir dividendos fiscais ao Estado e frutos eleitorais aos mandatários locais: “*el desarrollo en carne viva. Un discurso político sin saliva*”.²⁷⁵

A desagregação óbvia que a cultura da violência promove é também sentida na confiança do brasileiro nas instituições. Pesquisas do DataFolha²⁷⁶ e do ICJBrasil²⁷⁷ revelam que apenas 2% da população confiam nos partidos políticos; 3% confiam muito na Presidência da República; 24% confiam no Judiciário. Sintomaticamente, a compilação dos dados informa que a desconfiança do brasileiro só fez aumentar entre 2013 e 2017, e que instituições importantes do Estado e da sociedade, como o Ministério Público e a Igreja Católica,²⁷⁸ sofrem igualmente com o descrédito.

²⁷² Santos, *A natureza do espaço: técnica e tempo – razão e emoção*, 2004, p. 234.

²⁷³ *Idem*, p. 239.

²⁷⁴ Nas palavras de Milton Santos: “A produtividade e a competitividade deixam de ser definidas devido apenas à estrutura interna de cada corporação e passam, também, a ser um atributo dos lugares. E cada lugar entra na contabilidade das empresas com diferente valor. A guerra fiscal é, na verdade, uma guerra global entre lugares” (SANTOS, *Guerra dos lugares*, 1999, artigo publicado no jornal Folha de São Paulo e disponível em http://www1.folha.uol.com.br/fof/brasil500/dc_3_5.htm).

²⁷⁵ Trecho da música “Latinoamérica” de autoria do trio portorriquenho *Calle 13*.

²⁷⁶ Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/06/1895770-forcas-armadas-lideram-confianca-da-populacao-congresso-tem-descredito.shtml> - acesso em 19/02/2018.

²⁷⁷ Disponível em http://direitosp.fgv.br/sites/direitosp.fgv.br/files/arquivos/relatorio_icj_1sem2017.pdf - acesso em 19/02/2018.

²⁷⁸ “À exceção de redes sociais, que viu a confiança subir 61% de um ano para o outro, e da Polícia, que registrou um leve incremento de 4%, a confiança do brasileiro nas outras instituições analisadas caiu. Destaques para Sindicatos (-29%), Ministério Público (-22%), Poder Judiciário (-17%), Grandes Empresas (-15%), Emissoras de TV (-9%), Igreja Católica (-7%) e Forças Armadas e Imprensa Escrita, ambas com queda de 5%. Partidos políticos mantiveram um patamar de 7% na confiança e deixaram o posto de instituição menos confiável pelos brasileiros para o Governo Federal” (Trecho do ICJBrasil 2017).

Os resultados dos estudos de amplitude nacional são acompanhados pelo relatório anual do *Eldeman Trust Barometer*,²⁷⁹ que capta a curva ascendente da desconfiança do brasileiro em “organizações não-governamentais”, “empresas (*business*)”, “governo” e “mídia”. Produzido desde 2001, o *Eldeman Trust Barometer* mostra, ainda, que a confiança, tanto aqui como alhures, não dá sinais de recuperação. Ao contrário, países dos mais variados níveis de desenvolvimento econômico e social – como Brasil, Índia, Austrália e Canadá – apresentam queda representativa na confiança entre 2017 e 2018, compartilhando, quase indistintamente, a desconfiança em relação a instituições políticas e temores variados sobre a instrumentalização de ferramentas tecnológicas, como o de que notícias falsas espalhadas pela *internet*, as *fake news*, “sejam utilizadas como arma”.

Nada mais representativo. O medo das *fake news* mostra que a relação do sujeito com a verdade é completamente alterada na pós-modernidade.²⁸⁰ Com especial contribuição das redes sociais e das plataformas de compartilhamento e apoiada num estado de coisas que transforma a informação em mercadoria, vai-se concretizando o potencial colonizador da “cotidianização da tecnologia informática”, já aventada por Lyotard em 1979. O virtual adquire uma força tal que passa a referenciar a realidade, e não o contrário, o que inverte a relação instrumental que entre homem e tecnologia ao ponto em que a própria constituição humana é alterada e o real é invisibilizado, como captou Baudrillard:

“Hoje, não pensamos o virtual; somos pensados pelo virtual. Essa transparência inapreensível, que nos separa definitivamente do real, nos é tão ininteligível quanto pode ser para a mosca o vidro contra o qual se bate sem compreender o que a separa do mundo exterior. (...) Assim, não podemos nem imaginar o quanto o virtual já transformou, como que por antecipação, todas as representações que temos do mundo. Não podemos imaginá-lo, pois o virtual caracteriza-se por não somente eliminar a realidade, mas também a imaginação do real, do político, do social – não somente a realidade do tempo, mas a imaginação do passado e do futuro (...). A ilusão que temos ainda de todas essas categorias tradicionais – inclusive a ilusão de nos “abrirmos ao virtual” como a extensão real de todos os possíveis – é a ilusão da mosca que recua incansavelmente para melhorar e chocar-se de novo contra o vidro. Porque cremos ainda na *realidade* do virtual, enquanto este já virtualmente eliminou todas as pistas do pensamento”.²⁸¹

²⁷⁹ Disponível em http://cms.edelman.com/sites/default/files/2018-02/2018_Edelman_Trust_Barometer_Global_Report_FEB.pdf - acesso em 19/02/2018.

²⁸⁰ Rememoram-se a série de preocupações já trazidas por Lyotard, que, ao notar esforços científicos, tecnológicos e políticos “no sentido de informatizar a sociedade” (já em 1979), alertava para reflexões necessárias em tempos de “cotianização da tecnologia informática”. São elas: “Reflexões sobre questões éticas (direito à informação), questões deontológicas (relativas à privacidade, à vida privada) questões jurídico-políticas (transmissão transfronteira de dados — *transborder data flow*) e a questão da soberania e da censura estatal; questões culturais (diversidade e identidade cultural e a possível homogeneidade da mensagem telemática transmitida por satélite); questões político-sociais (democratização da informação, rediscussão da censura, pertinência sociocultural da informação)” (Lyotard, *A condição pós-moderna*, 2013, p. viii.).

²⁸¹ Baudrillard, *Tela total: mito-ironias do virtual e da imagem*, 2011, 57.

A entrega da gerência e produção do real para o virtual vale ao sistema de modelagem pós-moderno porque é ele mesmo, o virtual, um *igualizador*, “pobre em *alteridade*”, uma forma de, novamente, dar ao indivíduo a impressão de que suas visões de mundo estão reverberadas em uma coletividade, reforçando o conteúdo narcísico já estimulado em outros rincões do cotidiano.²⁸² Sob essas condições, as *fake news* têm amplo trânsito, porque se valem da própria natureza das ferramentas de compartilhamento de conteúdo, em especial das redes sociais, programadas para destacar aos usuários conteúdos que lhe são apazíveis. Instala-se o cenário para que a própria verdade factual seja instrumentalizada: daí o ilustrativo título do relatório de 2018 do *Eldeman Trust Barometer*: “*The Battle for Truth*”.

A expressão “batalha pela verdade” dá bem o tom do drama pós-moderno: a voracidade das perspectivas particularistas em meio à amálgama de fórmulas de existência nas sociedades complexas toma fôlego com a espiral de descrença em instituições públicas pluralistas e as ferramentas narcisistas de relacionamento e criação de conteúdo virtuais, o que intensifica o alheamento individual do mundo, e faz com que a *verdade* se transforme em um jogo de forças e uma questão de apoio nas redes, que se convertem, então, em fonte de autoridade. Em palavras modestas, os meios de propagação e troca de ideias se transformam, eles mesmos, em *produtores de verdades* que pouco ou nada conversam com a realidade, mostrando, mais uma vez, que a criação (nesse caso, a informatização) acaba por tomar as funções do criador, e o que era ferramenta de evolução e liberdade cumpre exatamente o papel inverso.

Sem embargo, a própria política pós-moderna contribui para que a verdade se *virtualize* e para que o virtual seja confundido com a realidade, enfim, para uma “batalha pela verdade”. O modo mais direto de se constatar isso é observando o número assustador de mentiras factuais contadas pelos políticos profissionais em seus discursos,²⁸³ bem como as

²⁸² Lembra Byung-Chul Han: “O mundo virtual é pobre em *alteridade* e em seu caráter de resistência. Nos espaços virtuais o ego pode se movimentar sem precisar lidar com o “princípio da realidade”, que seria o *princípio do outro e da resistência*. Nos espaços *imaginários* da virtualidade o ego narcísico encontra sobretudo a si mesmo” (Han, *Topologia da violência*, 2017, p. 71). Do mesmo modo, pesquisa elaborada por pesquisadores da Universidade de Brigham, publicada em abril de 2017, (disponível em <https://www.igi-global.com/article/i--fb/182731>) concluiu que os usuários do Facebook possuem, basicamente, quatro tipos de perfis: 1) os que utilizam a rede como uma extensão de seus contatos pessoais; 2) os que fazem do Facebook uma plataforma de divulgação de notícias próprias a seus pontos de vista; 3) os ‘narcisistas’, que fazem de suas contas uma ferramenta de auto-promoção; 4) os que usam a rede para bisbilhotar perfis alheios.

²⁸³ Como exemplo, com relação ao presidente norte-americano, Donald Trump, segundo o professor Timothy Snyder, “durante a campanha de 2016, uma pesquisa sobre seus pronunciamentos detectou que 78% de suas declarações eram falsas” (Snyder, *Sobre a tirania*, 2017, p. 64). Outros exemplos podem ser encontrados em trabalhos de checagem de fatos (os “*fact checking*”) como os que são elaborados por agências especializadas. Ilustrativamente, encaminha-se a análise dos dados anunciados pelo atual Presidente da Câmara dos Deputados do Brasil, César Maia, no retorno aos trabalhos legislativos após o recesso de carnaval

controvertidas campanhas do Governo Federal pela “reforma da previdência”, que mereceram censura do judiciário sob o argumento de que a propaganda promovia “desinformação”.²⁸⁴

Mas o processo que desconstrói o valor da verdade – e consigo, o valor da razão – na política tem raízes mais profundas. Suas origens estão na totalização dos negócios públicos pela agenda econômica que, paulatinamente, vai transformando todos os outros interesses da sociedade em acessórios. De fato, como lembra Bauman, “de maneira gradual mas inexorável, torna-se um axioma do discurso público que tudo o que economicamente ‘tem sentido’ não necessita do apoio de nenhum outro sentido – político, social, ou categoricamente humano”.²⁸⁵ Por isso, as atividades políticas e sociais – como já acontecia com os próprios relacionamentos humanos – passam a se balizar por critérios estritamente econômicos. Esse padrão vai transformando o capital em uma “nova *transcendência*”, revertendo a política aos tempos pré-modernos em que a religião fornecia todas as direções da vida pública.²⁸⁶

Nesse ínterim, para compensar a falta de conexão com a realidade e a lacuna humana de conteúdo, as ações políticas se orientam cada vez mais para a *teatralização* que apela aos medos e inseguranças da população.²⁸⁷

A partir daí, o debate racional se esvazia, as ideologias não têm mais função e o “*vazio político*” é preenchido com espetáculos de encenações midiáticas”.²⁸⁸ Nesse cenário, o papel do político profissional se encerra no engajamento teatral, para o qual sua imagem contribui para a destruição da verdade através do “encantamento xamanista” e da “exploração indevida da fé”, que envolvem “tipos de afirmações autodivinizantes”²⁸⁹ e que buscam gerar adesão a uma determinada medida ou pela repetição ou pela mobilização apelativa de angústias e crenças íntimas.

(<https://aosfatos.org/noticias/na-reabertura-do-congresso-maia-erra-dados-sobre-desemprego-e-previdencia/>) e a checagem dos dados citados por Michel Temer na mensagem enviada ao Congresso Nacional (<https://aosfatos.org/noticias/mensagem-de-temer-ao-congresso-distorce-dados-sobre-economia-ambiente-e-bolsa-familia/>) (acessos em 19/02/2018).

²⁸⁴ <https://g1.globo.com/politica/noticia/justica-federal-em-brasilia-suspende-propagandas-do-governo-sobre-reforma-da-previdencia.ghtml>

²⁸⁵ Bauman, *O mal-estar na pós-modernidade*, 1998, p. 61.

²⁸⁶ Han, *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, 2014, p. 11.

²⁸⁷ Não por outro motivo, o Governo Federal vem quebrando recordes nos gastos com publicidade (como mostra reportagem do portal Pragmatismo político: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2017/01/governo-temer-recorde-gastos-publicidade.html>). Outrossim, percebe-se a que o dinheiro público gasto com publicidade para defender reformas legislativas e constitucionais de valor democrático controvertido é bem maior do que o investimento em propagandas de cunho educativo, como as de promoção ao respeito às regras de trânsito (como mostra o Nexu Jornal: <https://www.nexujornal.com.br/expresso/2017/01/07/Quanto-o-governo-gastou-em-propaganda-para-defender-o-corte-de-gastos-do-governo>) (acessos em 19/02/2018).

²⁸⁸ Han, *Topologia da violência*, 2017, p. 133.

²⁸⁹ Snyder, *Sobre a tirania*, 2017, pp. 64-66.

Seria ingênuo acreditar que as atitudes que desdenham dos fatos cumpram função meramente retórica: não é possível ignorar que a participação dos próprios políticos e do aparato de Estado na propagação das *notícias falsas* se insere em uma realidade em que a informação é o insumo e a riqueza. Algumas nuances das ações governamentais que envolvem grandes mobilizações discursivas demonstram que há algo para além das intencionalidades vistas na superfície.²⁹⁰ Mas não é preciso investigação para notar que o descrédito da classe política cresce à medida em que ela não atende a qualquer anseio dos representados. A política pós-moderna caminha, como se percebe, a passos firmes para se transformar em uma *teatrocracia* e para tratar os fatos e envolvimento da vida real como irrelevantes, mas, como alerta Timothy Snyder, “a pós-verdade é o pré-fascismo”²⁹¹ e não há razões para acreditar que os aplausos às ações midiáticas de homens públicos – desde o Presidente da República, até Juízes – tragam outros frutos que não o de transformar as instituições e os valores que delas se exige em um jogo de cena.

Adicione-se a isso crises econômicas do capitalismo financeirizado, cuja superação parece cada vez mais difícil, e a pós-modernidade firma os pés como um tempo em que se forma um círculo de razões e consequências indistinguíveis, que não se consegue diferenciar o mal-estar de suas causas, a ponto de tornar impossível aventar saída. Um círculo em que a desorientação e a crise moral evoluem lado a lado:

“Neste clima de desorientação e ansiedade, os indivíduos tendem a perder, em maior ou menor grau, o sentido de responsabilidade e pertinência sociais, por si já precários nas sociedades burguesas, particularmente naquelas subdesenvolvidas como a nossa. A apatia política, usualmente exigida do indivíduo nos sistemas capitalistas, nestes momentos se acentua e toma direções inquietantes. Em épocas de estabilidade, o apoliticismo da sociedade é compensado pela adesão dos indivíduos à ordem existente e pela crença no poder da autoridade dominante. Nas crises, estes pilares da organização político-social desmoronam. O homem comum, habituado a delegar à classe dirigente o poder e a iniciativa de decidir o que é bom para si e para os outros, perde a confiança na justiça. É a crise moral que acompanha a crise política, econômica e social”²⁹²

2.ii.4. Direito, Estado e pós-modernidade

²⁹⁰ É o caso, por exemplo, da ação do Governo Federal (traduzida no Decreto Presidencial assinado em 16/02/2018) que decreta “intervenção federal no Estado do Rio de Janeiro” para “pôr termo a grave comprometimento da ordem pública” enquanto o Estado Fluminense ocupa a 7ª melhor posição entre todas as unidades da federação no quesito “segurança” (pesquisa elaborada pela consultoria Macroplan e publicada em <https://exame.abril.com.br/brasil/quais-os-estados-mais-seguros-e-perigosos-do-brasil/>) e é o 10º colocado no ranking de mortes violentas (conforme relatório do Fórum Brasileiro de Segurança Pública disponível em <http://www.forumseguranca.org.br/publicacoes/11o-anuario-brasileiro-de-seguranca-publica/>).

²⁹¹ Snyder, *Sobre a tirania*, 2017, pp. 69.

²⁹² Costa, *Narcisismos em tempos sombrios*, 1989, p. 139.

Como quase todas as práticas e instituições de origens remotas, o direito e o Estado entram na pós-modernidade atônitos. Como uma era em que o “Ocidente é confrontado por questões que desafiam as premissas fundamentais do seu próprio sistema social e político”,²⁹³ a pós-modernidade não representa apenas uma alteração nas condições para a produção de riqueza e não se encerra em uma espécie de clínica intelectual da modernidade. Ela é, efetivamente, uma *cultura* de transformações nas mais variadas áreas da convivência humana, caracterizada pela alteração ou remodelagem de padrões comportamentais, estéticos, intelectuais, institucionais etc. que não se encontram perfeitamente delineadas e por isso não podem ser completamente apreendidas pela inteligência.

A pós-modernidade se traduz, então, em uma era de *transição paradigmática*, como ensina Boaventura de Sousa Santos: “um longo processo caracterizado por uma suspensão ‘anormal’ das determinações sociais que dá origem a novos perigos, riscos e inseguranças, mas que também aumenta as oportunidades para a inovação, a criatividade e a opção moral”.²⁹⁴ Diante disso, o modo como cada instituição responde aos reclames dessa *transição* definirá não só sucesso na elaboração de um entendimento atual, mas a sua capacidade mesma de sobreviver que, por sua vez, depende da assimilação dos caracteres do tempo e das condições para funcionar dentro dele sem que isso esfale sua própria natureza. Para resistirem aos momentos repulsivos e existirem na pós-modernidade, então, práticas e instituições deverão sofrer mudanças e efetuar autorreflexão de seus papéis sociais.

Esquemáticamente, como lembra Barroso, “o discurso acerca do Estado atravessou, ao longo do século XX, três fases distintas: a pré-modernidade (ou Estado liberal), a modernidade (ou Estado social) e a pós-modernidade (ou Estado neo-liberal)”.²⁹⁵ Conquanto controversa a designação do Estado no início do século XX, o certo é que, como já se viu, “as instituições da democracia liberal praticamente desapareceram entre 1917 e 1942”²⁹⁶ e, por essa razão mesma, o paradigma liberal sofreu com repetidas crises sempre que as conjunturas reforçavam a compreensão de que o Estado não conseguia funcionar diante das transformações pelas quais as relações sociais passaram desde os primórdios do questionamento sistêmico ao modelo burguês de racionalização burocrática.

Como é sobremaneira conhecido, o embrião desse modelo remonta ao projeto de racionalização de toda existência pelos arautos da modernidade, mas rebenta com as vitórias

²⁹³ Beck, *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna* 2012, p. 12.

²⁹⁴ Santos, *Crítica da razão indolente*, 2005, p. 186.

²⁹⁵ Barroso, *Fundamentos teóricos e filosóficos do novo direito constitucional brasileiro*, 2001, p. 8.

²⁹⁶ Hobsbawm, *A era dos extremos*, 2002, p. 17.

liberais nas Revoluções do Século XVIII, a partir das quais o Estado pós-absolutista passará a guiar-se pelos princípios da igualdade e do individualismo que, “enquanto aspecto nuclear da moderna ideologia liberal e enquanto expressão da moralidade social burguesa, prioriza o homem como centro autônomo de decisões econômicas, políticas e racionais”.²⁹⁷ Nesse cenário, o Estado, centralizado, unitário, forte, secular e estável, referenciava uma revolução no modo de organizar a vida coletiva, vez que se contrariava por completo a estrutura feudal sobrepujada, caracterizada pelo policentrismo e pluralismo.

Como Max Weber mostrou,²⁹⁸ o Estado moderno instaurou-se sob um arcabouço jurídico-administrativo que, laicizado, reescrevia as bases da legitimidade soberana através da centralização burocrática e decisória sob leis escritas orientadas pela bússola racionalização: “o Estado Moderno consagra agora a legitimidade jurídico-racional, calcada na despersonalização do poder, na racionalização dos procedimentos normativos e na convicção de uma “obediência moralmente motivada”, associada a uma conduta correta”.²⁹⁹ Concomitantemente, o positivismo jurídico, que se encarregará de fornecer os contornos jusfilosóficos para a conformação desse Estado, nasceu da assimilação da racionalidade como fundamento último para qualquer organização e parte da ideia de que o direito é o “ordenamento racional da sociedade” para a qual a “lei se torna a fonte exclusiva – ou, de qualquer modo, absolutamente prevalente – do direito, e seu resultado último é representado pela codificação”.³⁰⁰ Dentro dessa concepção, o sistema jurídico é completo, lógico, racional e neutro.

Com efeito, a doutrina positivista dominará a produção jurídica do Estado enquanto o fundamento de sua “pureza” racional for sustentável de um ponto de vista prático. Uma vez desmanteladas as condições históricas que permitiram a sedimentação da ideia de que a razão que governa a ação humana é a mesma que levará ao *progresso*, a compreensão do direito e de sua aplicação como algo neutro, completo e racional fica longe demais da realidade para ser sustentada.

Paulatinamente, então, o desenvolvimento das relações sociais em direção à fase imperialista da economia capitalista no início do século XX, com suas convulsões crescentes e massificação dos conflitos, demanda uma nova resposta do Estado e do direito. Os primeiros traços de um Estado de Bem-Estar Social (ou *welfare state*, ou, ainda, Estado-Providência)

²⁹⁷ Wolkmer, *História do direito no Brasil*, 2003, p. 139.

²⁹⁸ Weber. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, 2000.

²⁹⁹ Wolkmer, *História do direito no Brasil*, 2003, p. 148.

³⁰⁰ Bobbio, *O positivismo jurídico*, 2006, p. 119.

começam a florescer e se espalhar pelos Estados capitalistas avançados.³⁰¹ Com os eventos catastróficos de 1929, as certezas em relação à necessidade de atuação estatal para dirimir as consequências da crise econômico-social impulsionaram políticas que foram sedimentando um novo paradigma de Estado, pelo qual se agigantava o valor das ações estatais nos âmbitos econômico e social. Finda a Segunda Guerra, por sua vez, serão vistas as condições para confirmação dessa tendência, que se aprofunda em direção a um “entrelaçamento” das atividades estatais “com o papel do mercado e da família em termos de provisão social”.³⁰²

O evento-marco de um novo relacionamento Estado-cidadão é também a data em que as doutrinas positivistas perdem de vez o protagonismo na leitura do direito. Como resume Barroso:

“Ao fim da Segunda Guerra Mundial, a idéia de um ordenamento jurídico indiferente a valores éticos e da lei como uma estrutura meramente formal, uma embalagem para qualquer produto, já não tinha mais aceitação no pensamento esclarecido”.³⁰³

O direito estatal, nesse formato, tem de adequar-se ao novo tamanho do Estado e às reentrâncias da atividade estatal na regulação econômica e social. Legislações previdenciárias e regulamentações profissionais, por exemplo, colocam o direito mais próximo dos conflitos reais e reconfiguram o relacionamento entre Estado e indivíduo que, muito embora se encontre de fato mais amparado dos pontos de vista legal e material, tem seu espectro jurídico de atuação delimitado. Cria-se o que o cientista político Wanderley Guilherme dos Santos chamou de “cidadania regulada”:

“Por cidadania regulada entendo o conceito de cidadania cujas raízes encontram-se, não em⁸ um código de valores políticos, mas em um sistema de estratificação ocupacional, e que, ademais, tal sistema de estratificação ocupacional é definido por norma legal. Em outras palavras são cidadãos todos aqueles membros da comunidade que se encontram localizados em qualquer uma das ocupações reconhecidas e definidas em lei”.³⁰⁴

³⁰¹ É bem verdade que algumas políticas estatais de assistência social já existiam desde, pelo menos, o *The Poor Relief Act* inglês, datado de 1601 e renovado em 1834. Mas o espalhamento de uma prática estatal de assistencialismo estatal só se difundirá a partir do início do século XX, chegando ao Brasil e à América Latina já depois da década de 1930.

³⁰² Esping-Andersen, *As três economias políticas do welfare state*. 1991, p. 101. São basicamente cinco as razões sociais e políticas que possibilitaram o *welfare state*: 1) um consenso em torno do modelo fordista-keynesiano de produção e os grandes retornos fiscais angariados pelo Estado; 2) uma estabilidade econômica internacional proporcionada, sobretudo, pelos acordos de Bretton Woods; 3) um ambiente de “solidariedade nacional” dentro dos países beligerantes; 4) certa concorrência política interna combinada com a estabilidade do regime democrático, o que aumentava o peso eleitoral dos trabalhadores; 5) a contenção das rebeliões dos trabalhadores que, com exceção dos EUA e da Austrália do entreguerras, não participavam do consumo de bens duráveis e continuavam econômica e socialmente inseguros, além de sofrerem com a segregação e pela limitação de oportunidades de vida (Hobsbawm, *A era dos extremos*, 2002, p. 399).

³⁰³ Barroso, *Fundamentos teóricos e filosóficos do novo direito constitucional brasileiro*, 2001, p. 23.

³⁰⁴ Santos, *Cidadania e Justiça: a política social na ordem brasileira*, 1979, p. 75.

Como já visto, o tempo do pós-segunda-guerra vivenciará a profusão dos direitos sociais e do crescimento econômico a que se convencionou chamar de a “era de ouro” do século XX. Concomitantemente, a filosofia do direito passará por uma grande reformulação. Estimulados pelas evidências de que a ordem positivista não dava conta de assegurar-se como instrumento de justiça e coesão social, bem como pelas denúncias feitas pela Teoria Crítica³⁰⁵ da instrumentalização do direito positivo pelos regimes fascistas, doutrinadores e intérpretes passam a despedir o pensamento jurídico do monotonismo norma/legalidade para considerar o direito como uma singular manifestação humana e, como tal, sujeita às veleidades e valores propriamente humanos.³⁰⁶

Assim, abordagens como as da “teoria tópica do direito” e da “teoria da argumentação jurídica”, cujos expoentes são, respectivamente, Theodor Viehweg (1907-1988) e Chaim Perelman (1912-1984) sepultam o protagonismo da doutrina positivista, alertando para seu potencial desumano e propondo significativas contribuições para um novo entendimento do direito. Surgem, também, novas concepção de dentro do próprio positivismo: trata-se de um conjunto de doutrinas identificável sob o signo genérico do *pós-positivismo* (mais uma vez o prefixo), cujas propostas mesclam o respeito ao ordenamento positivo com reflexões sobre a justiça e a legitimidade, atribuindo aos princípios do direito um caráter normativo inédito na tradição positivista.³⁰⁷ Em seu conjunto, as abordagens jusfilosóficas produzidas após a Segunda Guerra trouxeram, com nuances próprias de cada vertente, questões envolvendo a

³⁰⁵ Vale transcrever dois trechos da *Dialética do Esclarecimento*: “Aqueles que propagaram o individualismo, o direito abstracto, o conceito da pessoa, estão degradados agora a uma espécie. Aqueles que jamais puderam gozar tranquilamente dos direitos civis e políticos, que deviam lhes conferir a qualidade da humanidade, são de novo indistintamente designados como “o judeu”. Mesmo no século dezenove, o judeu permanecia dependente de uma aliança com o poder central. O direito universal garantido pelo Estado era o penhor de sua segurança a lei de excepção, seu espantalho. Ele permaneceu um objecto à mercê dos poderosos, mesmo quando insistia em seu direito. O comércio não foi sua profissão, mas seu destino. Ele foi o trauma do cavaleiro da indústria, que tinha que se arvorar em criador”. “A concentração do comando sobre a produção inteira traz de volta a sociedade ao nível da dominação directa. Com o desaparecimento da necessidade de fazer um rodeio passando pelo mercado no interior das nações, desaparecem também as mediações espirituais, entre elas o direito” (pp. 83-107).

³⁰⁶ “Fica claro, no período posterior à ascensão e ao enfraquecimento da hegemonia teórica do imperialismo normativista kelseniano, que não se pode creditar todo o esforço da ciência do direito a uma espécie de avaliação alienante do jurista das relações sociais, enquanto relações normadas em *dever-ser* capturadas como momentos da vida social relacionados em hierarquia e forma pelo princípio da *validade*” (Bittar, *O direito na pós-modernidade*, 2005, p. 152).

³⁰⁷ Sobre a ressignificação dos princípios do ponto de vista jurídico, ensina Barroso: “Os princípios constitucionais, portanto, explícitos ou não, passam a ser a síntese dos valores abrigados no ordenamento jurídico. Eles espelham a ideologia da sociedade, seus postulados básicos, seus fins. Os princípios dão unidade e harmonia ao sistema, integrando suas diferentes partes e atenuando tensões normativas. De parte isto, servem de guia para o intérprete, cuja atuação deve pautar-se pela identificação do princípio maior que rege o tema apreciado, descendo do mais genérico ao mais específico, até chegar à formulação da regra concreta que vai reger a espécie. Estes os papéis desempenhados pelos princípios: a) condensar valores; b) dar unidade ao sistema; c) condicionar a atividade do intérprete” (Barroso, *Fundamentos teóricos e filosóficos do novo direito constitucional brasileiro*, 2001, p. 25).

eticidade e a eficácia do direito, resgatando a ciência jurídica de seu transe normativista para localizá-la em meio aos problemas reais e ressignificá-la como uma ferramenta de pacificação e harmonização social.

A realidade, no entanto, não era de harmonia. Uma série de convulsões sociais, em especial a de maio de 1968, na Europa,³⁰⁸ e movimentos à direita e à esquerda do espectro político denotavam a incapacidade do Estado de responder às efervescências de uma contracultura que questionava a manutenção de privilégios de classe e de gênero em meio ao aprofundamento da globalização. Os meios de comunicação de massa, em especial a televisão, se tornavam mais e mais acessíveis com o crescimento do poder aquisitivo geral e intensificavam o contato entre culturas diferentes. As tensões da Guerra Fria e o prolongamento da Guerra do Vietnã, bem como conflitos ecológicos e sociais variados, redirecionavam o olhar crítico para o papel do Estado que, não obstante desse certo amparo por meio dos programas sociais, era impopular e incapaz de fornecer sensação de segurança.

Com o fim do curto período de estabilidade e crescimento econômico pós-1945, as críticas ao Estado Providência ganharam reforço das inseguranças econômicas. O posterior desmantelamento da coalizão político-empresarial-operária que marca o início do período de *acumulação flexível* do capitalismo provoca intensas modificações nas relações Estado-cidadão: uma onda *liberalizante* renovada em força e profundidade, capitaneada, sobretudo, pelos governos de Magareth Thatcher (Reino Unido, 1979-1990) e Ronald Reagan (EUA, 1981-1989), promove uma contínua *desregulamentação* e o esvaziamento das políticas sociais promovidas pelo Estado.

Os problemas cambiais vividos pelas economias centrais do capitalismo, em especial pelos EUA, durante a década de 1960, que se imiscuíram a uma estagnação no crescimento e uma inflação crescente (processo conhecido historicamente como *estagflação*) no decênio seguinte, foram resolvidos pela adoção de um programa de austeridade que sacrificava o emprego em nome do controle inflacionário, diminuía os impostos incidentes sobre as transações corporativas e privatizava empresas e negócios públicos. Os aumentos nos juros domésticos – principal arma utilizada para conter a inflação nos EUA³⁰⁹ – provocou um efeito

³⁰⁸ Lembra David Harvey: “para quase todos os envolvidos no movimento de 1968, o Estado intrusivo era o inimigo e tinha de ser reformado” (Harvey, *O neoliberalismo: história e implicações*, 2008, p. 52)

³⁰⁹ Trata-se do abandono definitivo do keynesianismo e a pá-de-cal sobre o *welfare state* promovidos pelo presidente do banco central americano (Federal Reserve), Paul Volcker, como narra David Harvey: “O compromisso de longa data do Estado democrático liberal com os princípios do New Deal, que significava em termos gerais políticas fiscais e monetárias keynesianas, e tinha o pleno emprego como objetivo central, foi abandonado em favor de uma política destinada a conter a inflação sem medir as consequências para o emprego. A taxa real de juro, que com frequência fora negativa durante o surto inflacionário de dois dígitos dos anos 1970,

rebote à nível global, elevando também os juros cobrados pelos empréstimos concedidos a nações em desenvolvimento. Além de levar economias inteiras à beira da falência, esse fenômeno colocou os países devedores nas mãos dos credores internacionais, que passaram a exigir, com a ajuda do FMI, reformas neoliberais que, em suma, revertiam as bases e conquistas coletivas do *welfare state*³¹⁰ e paulatinamente sedimentavam a compreensão de que era legítimo forçar os tomadores a “assumir o ônus do custo do pagamento da dívida sejam quais forem as consequências para a vida e o bem-estar da população local”.³¹¹

A compreensão de que o Estado deveria se afastar da administração e produção da riqueza, desencorajar ou impedir insurreições trabalhistas e assegurar a maior liberdade possível à movimentação do capital, se espalhou rapidamente. Mas se espalhou em um ambiente em que a dinâmica macroeconômica permitia – incentivava, na verdade – a acumulação de capital e de poder e criava uma situação paradoxal em que “o mercado, descrito ideologicamente como forma de promover a competição e a inovação, tornou-se veículo de consolidação do poder monopolista”.³¹²

O resultado é um novo tempo do Estado, o *neoliberal*, em que as corporações empresariais possuem o poder de barganha calcado na parametrização ideológica e na capacidade financeira para desestabilizar economias nacionais e, assim, o poder de influenciar decisivamente as políticas públicas de determinado país e ressignificar as funções de Estado, agora coordenadas pelas leis de mercado. Nesse ínterim, os poderes públicos são mecanizados e o judiciário passa a ter sua eficiência medida através de estatísticas, uma espécie de contabilidade de direitos, pois, “afinal, as necessidades jurídicas e judiciais do modelo de desenvolvimento assente no mercado são bastante simples: há que baixar os custos das transações, definir com clareza e defender os direitos de propriedade, fazer aplicar as obrigações contratuais, e instituir um quadro jurídico minimalista.”³¹³

A doutrina neoliberal, como não poderia ser diferente, encontra eco na filosofia do direito. O *libertarismo*, cujo expoente maior é Robert Nozick, advoga a ideia de uma Estado

tornou-se positiva por ordem do Federal Reserve. A taxa nominal de juro aumentou da noite para o dia, depois de algumas elevações e quedas, ficando em julho de 1981 perto dos 20%. Iniciou-se assim "uma duradoura recessão profunda que esvaziaria as fábricas e destruiria os sindicatos dos Estados Unidos, além de levar países devedores à beira da falência, dando início à longa era dos ajustes estruturais" (Harvey, *O neoliberalismo: história e implicações*, 2008, p. 32).

³¹⁰“Isso envolvia enfrentar o poder sindical, atacar todas as formas de solidariedade social que prejudicassem a flexibilidade competitiva (como as expressas pela governança municipal e mesmo o poder de muitos profissionais e de suas associações), dismantelar ou reverter os compromissos do Estado de bem-estar social. Privatizar empresas públicas (incluindo as dedicadas à moradia popular), reduzir impostos, promover a iniciativa dos empreendedores e criar um clima de negócios favorável para induzir um forte fluxo de investimento externo (particularmente do Japão)” (Harvey, *O neoliberalismo: história e implicações*, 2008, p. 25).

³¹¹ Harvey, *O neoliberalismo: história e implicações*, 2008, p. 38.

³¹² *Idem*, p. 35.

³¹³ Santos, *Poderá o direito ser emancipatório?*, p. 10 e 11.

“ultramínimo”, que deveria se abster de qualquer ação distributiva sob o argumento de que “o fato de você ser forçado a contribuir para o bem-estar de outrem viola-lhe os direitos”.³¹⁴ Para Nozick e os libertarianos, o Estado que obriga uma pessoa a contribuir para outrem ataca a liberdade da primeira, transformando-a em instrumento para a felicidade alheia sem conceder a ela “algum bem que contrabalance seu sacrifício”:

“Usar uma pessoa dessa maneira, além de indicar desrespeito, não leva em conta o fato de que ela é uma pessoa separada, que é sua a vida de que dispõem. Ela não obtém algum bem que contrabalance seu sacrifício, e ninguém tem o direito de obrigá-lo a isso – e ainda menos o Estado ou o governo, que alegam que lhe exige a lealdade e que, por conseguinte, deve ser escrupulosamente neutro entre seus cidadãos”.³¹⁵

Sob uma retórica que coloca em suspeita os direitos sociais, o cenário de abandono de suas funções administrativas e dos aparatos burocráticos herdados do *welfare state* se desenha à maneira pós-moderna – vulgarizando o coletivo e sobrevalorizando um papel autóctone do indivíduo na construção de riquezas:

“O que costumava ser considerado uma tarefa para a razão humana, vista como dotação e propriedade coletiva da espécie humana, foi fragmentado (“individualizado”), atribuído às vísceras e energia individuais e deixado à administração dos indivíduos e seus recursos. Ainda que a ideia de aperfeiçoamento (ou de toda modernização adicional do *status quo*) pela ação legislativa da sociedade como um todo não tenha sido completamente abandonada, a ênfase (juntamente, o que é importante, como peso da responsabilidade) se trasladou decisivamente para a autoafirmação do indivíduo”.³¹⁶

Atingindo em maior ou menor grau os países ocidentais e o Japão, mas alcançando um nível global, essa remodelação discursiva sobre as atividades de governo se processará tendo como pano de fundo complexo, no qual: 1) o equilíbrio de poder dentro das organizações internacionais multilaterais é abalado em razão do nascimento de um número grande de países como resultado do processo de descolonização da África e da Ásia.³¹⁷ (A partir dos anos 1970, o Terceiro Mundo passa a ter a maioria dos representantes na Assembleia Geral da ONU; 2) a intensa mobilidade do capital cria dificuldades jurídica e políticas para o Estado, que perde capacidade de fiscalização e controle dos fluxos monetários; 3) novos movimentos sociais – “que vão desde os direitos civis e movimentos feministas dos anos 60 e 70 aos movimentos antinucleares e ecológicos dos anos 80 ou à campanha pelos direitos dos homossexuais dos

³¹⁴ Nozick, *Anarquia, Estado e utopia*. 1991, p. 45.

³¹⁵ *Idem*, p. 48.

³¹⁶ Bauman, *Ética pós-moderna*, 2014, pp. 41-42.

³¹⁷ Processo impulsionado pelas aproximações dessas nações com vistas fortalecer as reivindicações de independência (do qual é exemplo emblemático a Conferência de Bandung, de 1955, pela qual se institucionalizou o apoio de países independentes à luta anticolonial).

anos 90”³¹⁸ exercem pressão popular intensa;³¹⁹ 4) o aumento contínuo da desigualdade social e da concentração de riqueza (não só de renda) desequilibra o corpo social como um todo;³²⁰ 5) o incremento da criminalidade, do encarceramento e, posteriormente, do questionamento acerca da efetividade e justiça das medidas de segurança e da atuação do Estado na aplicação do direito questiona fortemente as políticas de Estado;³²¹ 6) proliferação de microssistemas jurídicos, mais eficientes e adaptados ao formato flexível da produção e das relações de trabalho. Transparecem a necessidade de pensar funções estatais clássicas.

Esses fatores, combinados com os estímulos de um novo sistema de *acumulação flexível* e da “cotianização da informática”, pressionam o Estado e o direito para longe de categorias tradicionais pelas quais eram modernamente identificados. Os abalos à noção de soberania; a implosão popular que desmistifica a alternância de poder e as eleições como baluartes da democracia; a constatação de que o Estado não detinha mais o monopólio da produção jurídica – toda a realidade exigia e ainda exige novas atitudes das instituições e a formulação de bases diferentes para atuação do Estado e para a produção jurídica.

Novas concepções sócio-filosóficas sobre o direito, que já havia se emancipado do normativismo estreito, buscam, a partir de então, recuperar a inteligência a respeito das funções institucionais do Estado e do papel do direito na vida comum. Uma série de propostas de leitura sobre o fenômeno jurídico contradizem o libertarismo de Nozick, Doutrinas como o *igualitarismo liberal*, o *comunitarismo*, o *marxismo*, o *feminismo*, querem afastar o olhar absentéista e normativista que tende a obnubilar a visão do direito “não apenas como estrutura normativa, mas como relação social, reflexo cultural da confluência de uma determinada

³¹⁸ Giddens, *Sociologia*, 2008, p. 444.

³¹⁹ Giddens explica que a profusão de movimentos sociais no período é resultado da incapacidade que as instituições tradicionais têm de gerenciar as ansiedades em meio ao incremento do risco social: “O desenvolvimento de novos movimentos sociais em anos recentes é um reflexo dos riscos em mudança que as sociedades modernas enfrentam. As condições são propícias ao desenvolvimento dos movimentos sociais - as instituições políticas tradicionais revelam-se cada vez mais incapazes de lidar com os desafios com que se confrontam. Estas não conseguem responder de forma criativa às ameaças que o ambiente enfrenta, aos perigos potenciais representados pela energia nuclear e pelos organismos geneticamente modificados, e aos efeitos poderosos das tecnologias de informação. Estes são alguns dos novos problemas que as instituições políticas democráticas tradicionais não podem esperar resolver. Como resultado, estes desafios esmagadores são frequentemente ignorados ou evitados até ser demasiado tarde e ocorrer uma crise verdadeira. Os efeitos acumulados destes novos desafios e riscos revelam-se na sensação de que as pessoas estão a "perder o controlo" das suas vidas num contexto de mudança rápida. Os indivíduos sentem-se menos seguros e mais isolados, o que leva a um sentimento de perda de poder. Em contraste, empresas, governos e *media* parecem estar a dominar cada vez mais aspectos das vidas das pessoas, acentuando a sensação de um mundo descontrolado. Existe um sentimento crescente de que a globalização, entregue à sua lógica, acarretará riscos cada vez maiores para a vida dos cidadãos” (Giddens, *Sociologia*, 2008, p. 444).

³²⁰ Como demonstra o relatório da Oxfam, apresentado em Davos: <https://www.oxfam.org.br/noticias/super-ricos-estao-ficando-com-quase-toda-riqueza-as-custas-de-bilhoes-de-pessoas>

³²¹ Sobre isso, vale visitar o sítio <https://www.prisonpolicy.org/reports/pie2016.html>.

produção econômica com as necessidades da formação social e da estrutura de poder dominantes”.³²² Afastar, em outras palavras, uma fórmula jurídica que emule o dicionário do mercado e esqueça dos compromissos do ordenamento jurídica com a democracia e dos cidadãos para uns com os outros, com vistas a aproximar o direito das necessidades sociais e municiá-lo como instrumento de transformação, harmonia e aprimoramento humano.

As marcas do período atual são, a despeito dos esforços, as de um Estado que não consegue se aproximar das necessidades reais da população e as de um direito que se mantém atrelado demais às fórmulas centradas na cultura absentéista que, ao mesmo tempo em que trava a produção de direitos de forma descentralizada, não consegue levar a grande parte da população os benefícios do Estado de Direito. De certa forma, diferentemente do que ocorrera em outras épocas, o Estado no neoliberalismo pode não ter ou não cumprir os compromissos democráticos e mesmo assim se constituir sob a democracia – uma democracia arrastada, injusta, mas que cumpre o papel de emplumar a continuidade de relações de sociais absolutamente incompatíveis com os objetivos coletivos como os de “construir uma sociedade livre, justa e solidária” (inciso I, do artigo 3º, da Constituição Federal de 1988).

No Brasil, os efeitos são potencializados. Em um país cuja população não chegou a experimentar os direitos civis³²³ e em que “a impropriedade, sempre associada ao exotismo, cunha no interior da formação ideológica, a preferência para as práticas do ‘favor’”,³²⁴ as amplas e profundas consequências de um Estado que se distancia das obrigações distributivas são particularmente cruéis. Durante décadas, a oferta de serviços públicos garantida pelo Estado mantinha certa proximidade entre os poderes institucionalizados e a maioria da população, completamente desguarnecida das proteções da civilização e deixada à mercê por um direito que não chega à realidade. Com o fim de proteções legais e a precarização da assistência pública, o Estado perde a respeitabilidade já deficiente, esvaindo-se, com ela, o senso de pertencimento à coletividade e as possibilidades de harmonização social.

Fato é que o Estado (e o que é público), submetido a um registro de controladoria sem contexto humano e comunitário, não leva em consideração as consequências que a “ambientação para os negócios” traz para o bem-estar da população. A partir do momento em que o mercado se sacraliza, o norte de políticas públicas e a aplicação do direito se planificam, submissos ao mandamento pós-moderno que a tudo flexibiliza, inclusive as próprias regras

³²² Wolkmer, *História do direito no Brasil*, 2003, p. 82.

³²³ Como mostram José Murilo de Carvalho, em *Cidadania no Brasil*, e Luiz Roberto Barroso, em *Fundamentos teóricos e filosóficos do novo direito constitucional brasileiro (pós-modernidade, teoria crítica e pós-positivismo)*.

³²⁴ Neder, *O Direito no Brasil. História e ideologia*, 1986, p. 157.

jurídicas, mas se flexibiliza sob os parâmetros do próprio “ambiente” que, prolixamente, se deseja criar.

Daí o traço mais proeminente e sério do Estado neoliberal e de seu arcabouço jurídico ser justamente o símbolo do período pós-moderno: a força *flexível* das necessidades contrasta com a necessária universalidade normativa, criando uma seletividade axiológica empreendida sob os prismas universalizantes, que ornamentam as relações reais de dominação com as práticas discursivas ligadas à Lei, mas não alteram as condições reais de existência. É que, “na prática, a nova sociedade operou não pela destruição maciça de tudo que herdara da velha sociedade, mas adaptando seletivamente a herança do passado para uso próprio”.³²⁵ Como resultado, a realidade mostra que, “quando os princípios neoliberais conflitam com a necessidade de restaurar o poder da elite, esses princípios são ou abandonados ou tão distorcidos que se tornam irreconhecíveis”.³²⁶

Tragados pelo mercado, Estado e direito ameaçam se alienar a tal ponto que será impossível discernir o certo e o errado dentro de uma ordem que visa a universalidade. Com isso, leis e estamentos jurídicos de validade comum, com vistas ao desempenho de prioridades comuns, sofrem o descrédito natural que a falta de vinculação com a realidade alimenta. Ato contínuo, assumindo os móveis da flexibilidade, o direito estatal e os aparatos burocráticos acabam por permitir e admitir legítimas as ações que não guardam relação axiológica com a norma que lhe é subjacente, legitimando uma realidade tipicamente autoritária: aquela em que não se sabe como uma determinada regra será aplicada. Trata-se de uma situação que requer uma forma diferente de lidar com a indeterminação, uma “disposição de conduta e de valoração capaz de estabilizar e interagir em situações de anomia”,³²⁷ disposição que, como se verá, tem o nome de cinismo.

2.ii.5. O cinismo no contexto pós-moderno

A pós-modernidade infunde uma tendência já encontrada no interior das dinâmicas do capitalismo: a tendência a implodir com tudo que é perene, imutável, universal. Mas, à diferença dos modelos capitalistas hegemônicos em outras épocas,³²⁸ a era pós-industrial

³²⁵ Hobsbawm, *A era dos extremos*, 2002, p. 25.

³²⁶ Harvey, *O neoliberalismo: história e implicações*, 2008, pp. 28-29.

³²⁷ Safatle, *Cinismo e a falência da crítica*, 2008, p. 17.

³²⁸ Como a época da acumulação primitiva de capital na qual o “espírito protestante” conduziu a infância do sistema, como mostrou Max Weber (WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Brasília: Universidade de Brasília, 1981).

mostra que o sistema “não necessita mais de crença alguma”,³²⁹ exatamente porque ele se *autonomizou* ao ponto de se converter, ele mesmo, em uma “transcendência” autárquica cujas leis – “a multiplicidade, a flexibilidade e a diferença” –³³⁰ redirecionam a *práxis* para a *positividade* dos fluxos em detrimento da *negatividade* normativa.

Uma sociedade como tal, em que os *fixos* vão sendo reduzidos à “efemeridade eterna”³³¹ é hostil aos valores do *esclarecimento*, pois, “com essa colonização do Lugar pelo Fluxo, é a própria noção moderna de Progresso – e a temporalização da história que a tornou pensável – que literalmente vai para o espaço”.³³² É o advento de uma nova relação espaço-temporal,³³³ que se hegemoniza, então, em um formato estranho às categorias modernas e tradicionais de valores, fazendo-lhes soar anacrônicas e irracionais.³³⁴ Uma era em que “emerge um sentimento peculiar de atemporalidade: nervoso, perplexo, empreendedor e desanimado, preso no puro espaço intermediário, alienado da história, despejado da alegria do futuro”.³³⁵

Em meio a atemporalidade, fica comprometida a capacidade de criação e manutenção de instituições coletivas de longo prazo, perpetuando-se e aprofundando-se os efeitos – sociais, psíquicos, filosóficos, normativos – da volatilidade de um mundo em “*estado de perpétua emergência*”,³³⁶ que, não obstante os estímulos implosivos do consumo e do desempenho individuais, ainda necessita estabelecer parâmetros de conduta e normas de convivência para manter certo nível de socialização e de administração do caos. O “Lugar do Fluxo”, assim, vai originando um estado de coisas que possibilita – e exige – o agrupamento de estruturas opostas a partir de uma disposição normativa de índole paradoxal.

Nascem, como chamou Slavov Zizek, as “*estruturas normativas duais*”, pelas quais é permitido à razão governar-se pela ambiguidade que responde a mandamentos de ânimos contrários uns aos outros; nasce, assim, o *cinismo* enquanto racionalidade através da qual “reconhecemos o interesse particular por trás da máscara ideológica, mas mesmo assim

³²⁹ Deleuze; Gattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. 2010, p. 298.

³³⁰ Safatle, *Cinismo e a falência da crítica*, 2008, p. 144.

³³¹ Castells, *A sociedade em rede*, 1999, p. 490.

³³² Arantes, *O novo tempo do mundo*, 2014, p. 62.

³³³ Como trabalhado por David Harvey em Harvey, *A condição pós-moderna*, 2014, caps. 10 e ss.

³³⁴ Zygmunt Bauman já mostrara, através das mutações do conceito mesmo de progresso, o quanto as novas fórmulas existenciais revolucionam os valores ao ponto de submetê-los ao plexo de ansiedades e perturbações pós-modernas: “O progresso, que já foi a manifestação mais extrema do otimismo radical e uma promessa de felicidade universalmente compartilhada e permanente, se afastou totalmente em direção ao pólo oposto, distópico e fatalista da antecipação: ele agora representa a ameaça de uma mudança inexorável e inescapável que, em vez de augurar a paz e o sossego, pressagia somente a crise e a tensão e impede que haja um momento de descanso” (Bauman, *Tempos líquidos*, 2007, p. 16).

³³⁵ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 150.

³³⁶ Expressão de Paulo Arantes, em Arantes, *O novo tempo do mundo*, 2014, p. 77.

conservamos a máscara”³³⁷ e que se traduz em “um problema geral referente à mutação nas estruturas de racionalidade em operação na dimensão da práxis”,³³⁸ cuja “hegemonia vem do fato de essa forma de vida implementar modos de conduta e valoração que realizam a normatividade intrínseca ao processo de reprodução material na fase atual do capitalismo”.³³⁹

Não é por acaso que o cínico nasce na alvorada da modernidade. Os próprios eventos históricos marcam a coincidência entre a racionalidade cínica e destruição dos arquétipos iluministas, de modo que, “a primeira grande crise sistêmica da geocultura do capitalismo histórico, a Grande Guerra de 1914 a 1918”,³⁴⁰ é também o grande marco histórico do cinismo moderno:

“A Primeira Guerra Mundial é a data da virada do cinismo moderno. Com ela inicia-se a fase ardente do deslocamento de antigas ingenuidades, por exemplo, acerca da essência da guerra, da essência da ordem social, do progresso, dos valores burgueses, enfim, da essência da civilização burguesa em geral. (...) Irrevogavelmente, a desconfiança, a desilusão, a dúvida e as atitudes de distanciamento penetraram o “corpo hereditário” sociopsicológico. (...) Desde então, reinam manifestamente os modos de consciência rompidos: a ironia, o cinismo, o estoicismo, a melancolia, o sarcasmo, a nostalgia, o voluntarismo, a resignação diante do menor dos males, a depressão e o embotamento como decisão consciente pela inconsciência”.³⁴¹

De fato, após o primeiro grande massacre em escala mundial da era moderna, a contínua e irrefreável transformação nas condições espaço-temporais acrescentam sobre as leituras da realidade um tom de “desconfiança”, que se generaliza conforme as condições materiais reforça as impressões de desmantelamento social e dificultam os prognósticos de futuro: “épocas de uma ideologia que se tornou reflexiva, nas quais as normas e os dogmas da cultura, mobilizados de maneira autoirônica, começaram a brincar com suas contradições internas”.³⁴² A autoironização de normas e valores culturais, juntamente com a desconfiança espalhada entre e dentro das pessoas, ato contínuo, serão protagonistas, aqui, de uma forma específica de ideologia – uma ideologia que *joga* com suas próprias funções e trabalha, como se pormenorizará, como um referencial de massa para a continuidade e aprofundamento da desqualificação da ética e das convenções da sociabilidade. Nesse caldo de uma ideologia renovada, conforma-se a linha mestra do sujeito cínico pós-moderno:

³³⁷ Zizek, *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*, 1992, p. 60.

³³⁸ Safatle, *Cinismo e a falência da crítica*, 2008, p. 13

³³⁹ *Idem*, p. 12.

³⁴⁰ Arantes, *O novo tempo do mundo*, 2014, pp. 70-71.

³⁴¹ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 179.

³⁴² *Idem*, p. 513.

“O gesto mais característico do cínico é duvidar da sinceridade do discurso dos outros, ao mesmo tempo em que se recusa a enfrentar as razões de outras pessoas sobre seus motivos ou ações. Isso torna o cínico imune à persuasão por parte dos outros e, de fato, o deixa com dúvidas sobre a possibilidade de persuasão. Consequentemente, o cínico encontra poucas coisas para dar e receber a discussão política de sempre.”
343

É difícil não notar o potencial nefasto desse cenário. Ao mesmo tempo símbolo e profeta do descrédito às instituições, o cinismo acaba se tornando, assim como já se disse a respeito da pós-modernidade, um instrumento de poder³⁴⁴ e um arauto anti-democrático, já que, em meio ao redemoinho pós-moderno, as afirmações cínicas de desconfiança e desalento ético parecem plausíveis.³⁴⁵ Diante disso, a dispersão e o enraizamento do cinismo na vida cotidiana, além de embaraçar as possibilidades de transformação social, comprometem a legitimidade da democracia enquanto “regime social de mudança”,³⁴⁶ contribuindo para a regressão política e para o enrijecimento das relações de dominação.

Além do empobrecimento da esfera pública, o cinismo, protagonista de uma era de estímulos narcísicos e de inseguranças e ansiedade, é também o arauto de uma *cultura narcísica da violência*. Porque adepto de uma espécie de realismo que esconjura valores universalizantes do convívio humano, o cínico não enxerga fundamentos outros para as regras de convivência que não sejam a violência. Ao mesmo tempo, insuflado por uma cultura narcisista, e em meio a um ambiente social de incredulidade e entremeado por relações de poder autoritárias, o sujeito “vive alternadamente como absolutamente impotente ou onipotente” - enquanto impotente, “incorpora o modelo de subserviência voluntária” e não consegue distinguir “autoridade de autoritarismo” ou “hierarquia e obediência consentida com vista à realização de objetivos

³⁴³ Mazella, *The making of modern cynicism*, 2007, p. 4. Tradução livre de: “The major reason why cynics doubt the possibility of collective action or social change lies in their suspicion of language, particularly language use for political purposes or in public settings generally. The cynic’s most characteristic gesture is to doubt the sincerity of others’ speech, while refusing to take at face value other people’s accounts of their motives or actions. This renders the cynic immune to persuasion by others, and indeed leaves him with doubts about the possibility of persuasion ever taking place. Consequently, the cynic finds little use for the give and take of everyday political discussion.”

³⁴⁴ Conclusão a que chegou Noam Chomsky, que em aula aberta discorre sobre como valores como “verdade” e “moral” são continuamente descreditados por parte da audiência de suas palestras (disponível em: <https://blog.p2pfoundation.net/noam-chomsky-postmodernism-is-an-instrument-of-power/2017/07/23> - acesso em 20/02/2018).

³⁴⁵ Valem muito as palavras de Boaventura de Souza Santos sobre o cenário de desesperança atual: “De alguma maneira vivemos em sociedades com uma dupla crise: crise de regulação e crise de emancipação. A discrepância entre experiências e expectativas também está desfigurada, porque está invertida: as expectativas para a grande maioria da população mundial não são positivas que as experiências correntes; ao contrário, tornam-se negativas. Vinte anos atrás, quando a primeira página dos jornais dizia ‘reforma da saúde’ ou ‘reforma da educação’, era pra melhor. Hoje quando abrimos o jornal vemos uma notícia sobre a reforma da saúde, da educação, da previdência social, é certamente para pior” (SANTOS, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, 2007, p. 18).

³⁴⁶ Araújo, *Legitimidade democrática, igualdade e desigualdade*, 2012, p. 80.

comuns, de poder escorado em violência”. Quando onipotente, cultiva um “absoluto desprezo pelo estatuto de pessoa que tem seu semelhante”, procurando a todo tempo “evitar a dependência inevitável dos outros, recusando-lhes o papel de fonte de desejo, prazer e dor, no jogo do convívio humano” Ambas as posturas fazem com que os cínicos pós-modernos vivam “num universo de descompromisso social que lhes parece fantasmagoricamente sem saída”.³⁴⁷

Nesse ponto, é preciso lembrar, a “cotidianização da informática” cumpre o papel de encorajar o cinismo violento. Como “o mundo virtual é pobre em *alteridade* e em seu caráter de resistência”,³⁴⁸ em uma sociedade como a pós-moderna, em que o senso de pertencimento social é enfraquecido e o narcisismo estimulado, a virtualização do convívio e das experiências humanas alimenta o protótipo alienado e *ego*-centrado, auxiliando a reverberação escandalosa das ansiedades pessoais sem que isso afete o “princípio da realidade”, ou seja, sem que a atitude violenta atinja a vida diária.³⁴⁹ O virtual, então, cria o terreno mais do que propício para que a postura cínica se *viralize* e o discurso depreciativo da alteridade e dos valores comunitários ganhe ressonância e potencial destrutivo.

A partir dessas condições, o cinismo se transforma – com (e sobre) o mundo. Desde pelo menos os prenúncios das revoluções burguesas, a feição moderna do cinismo deixou continuamente para trás seu parente antigo e avançou sobre as contiguidades da vida cotidiana, fazendo a humanidade esquecer das lições dos cães-filósofos ao atribuir ao nome de seu movimento um valor oposto àquele que do “*bíos* como aleturgia”: do escândalo da verdade, para a dissimulação de tudo e a secessão entre homem e realidade; ao passar de um para o outro, exorciza-se todo o conteúdo e permite-se aos sujeitos indexarem-se à “ausência universal de significação”.³⁵⁰

Ao *neocínico* foi preciso um suporte mundano que permitisse a reorganização das fórmulas de existência sob parâmetros fragmentários: uma emenda ao caráter e ao comportamento humano que, em moldes gerais, até o início da era pós-moderna, davam sentido à vida. Por isso, à fragmentação inicial de tudo que é imutável e perene, corresponde um cinismo também inicial. Trata-se de um cinismo de primeira ordem, que se utilizava dos arquétipos e discursos do *kynismus* para ganho próprio. Um *cinismo falso*, filho de um mundo

³⁴⁷ Costa, *Narcisismo em tempos sombrios*, 1989, pp. 129-130.

³⁴⁸ Han, *Topologia da violência*, 2017, p. 71.

³⁴⁹ Daí a profusão de ofensas na rede. Como mostrou pesquisa do projeto Comunica que Muda, realizada entre abril e junho de 2016, 84% das postagens dos brasileiros nas redes sociais *Twitter*, *Facebook* e *Instagram* sobre racismo, política e homofobia são negativas (disponível em <https://oglobo.globo.com/sociedade/brasil-cultiva-discurso-de-odio-nas-redes-sociais-mostra-pesquisa-19841017> - acesso em 20/02/2018).

³⁵⁰ Foucault, *A coragem da verdade (o governo de si e dos outros II)*, p. 157.

que ainda não se desamarrou das obrigações para com as imagens axiológicas do Esclarecimento.

Um novo modelo de disposição real e espiritual do capitalismo avançado, no entanto, vai, a seu ritmo, invertendo os valores racionais e transformando-os em objeto de culto – uma vez que, agora, se trata de manter ou sofisticar as relações de dominação e de clara ruptura das prioridades públicas com aqueles valores da modernidade, foi necessário aportar uma retórica de acomodasse as palavras à realidade contrária à elas, “estruturas discursivas que vão se tornando inertes às exigências de institucionalização,”³⁵¹ e que servem, sobretudo, para jogar na pele das ações e visões desumanizantes e imorais o perfume da emancipação e do progresso emprestado pelos móveis Iluministas. Porque, diferentemente de épocas anteriores, os processos de subjugação e violação sistêmica devem se dar sob o paradigma do Estado de Direito, nascem, então, as condições para que o cinismo se desenvolva e se espalhe.

Nas circunjabências da pós-modernidade, a desconfiança plausível, o narcisismo e o imperativo do gozo se encarregam de elevar a postura cínica ao protagonismo. Paulatinamente, um processo de *interversão moral* que se aprofunda absolve os sujeitos da falta de vínculos morais das atitudes e opiniões, servindo como “ancoradouro para múltiplas estilizações da existência”³⁵² e para a consagração do princípio da inefetividade pelo princípio do prazer: uma satisfação com a pura forma – vestir o mundo de uma indumentária cínica. A partir de agora, o cinismo, “o voluntarismo, a resignação diante do menor dos males, a depressão e o embotamento como decisão consciente pela inconsciência”³⁵³ não só conseguem transitar confortavelmente no mundo, como participam da *governabilidade* do sistema, empenhando forças no processo de “reestruturação, em circunstância histórica precisa, do tema do arbítrio”,³⁵⁴ este consistente na instalação de uma ordem pendular em que se desliza sem critério entre a *promessa* e a *ameaça*.

Nessa conjuntura, faz ainda mais sentido dizer que “o cínico é o personagem da pós-modernidade, uma figura alienada tanto da sociedade, quanto de sua própria subjetividade”.³⁵⁵ Com as ferramentas – racionais, materiais e humanas – da pós-modernidade, o cínico está habilitado a transitar em todos os rincões alcançados pelos mandamentos da *flexibilidade*, um estado de coisas enraizado “na primazia conferida à multiplicidade e ao fortuito, ao fragmentário e à contingência, mas nem por isso desprovidos de relevância formal – ao

³⁵¹ Rosa Filho, *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*, p. 612.

³⁵² Rosa Filho, *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*, p. 616.

³⁵³ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 179.

³⁵⁴ Rosa Filho, *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*, p. 614.

³⁵⁵ Bewes, *Cynicism and postmodernity*, 1997, p. 2.

contrário”.³⁵⁶ O espalhamento do cinismo, assim, já não sofre as resistências que a razão poderia lhe proporcionar. Ao contrário, o cínico é artífice de uma racionalidade específica do *real* – é filho de uma era que a tudo instrumentalizou e cujas motivações formam uma transcendência forte o suficiente para deixar a crítica falando sozinha. Por isso, se se quer saber como são mantidos e justificados os modelos de dominação dentro dessa época, é necessário esmiuçar os mecanismos de funcionamento da racionalidade cínica.

³⁵⁶ Rosa Filho, *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*, p. 574.

3. A construção da razão cínica

Na foz da civilização inaugurada pelo *Esclarecimento*, sob o lugar moral onde reinam os mandamentos da flexibilidade, o cinismo dará notícia dos caminhos percorridos pela subjetividade e indicará a composição daquilo em que ela se transformou, oferecendo uma lente através da qual é possível olhar e perceber os moldes tomados pelas formas pós-modernas de gerenciamento da existência. É por isso que cinismo, para falar com o léxico de William Empson,³⁵⁷ é uma *palavra complexa*, uma classe de signos de sentido vago que “carregam doutrinas mais complexas do que toda a estrutura da visão oficial do mundo”,³⁵⁸ mas cuja presença constante no vocabulário comum revela mais a respeito dos significados – morais, políticos, sociais, jurídicos, etc. – em trânsito em uma sociedade do que palavras de sentido mais nítido.

Sem embargo, a *taxonomia* do cinismo oferecida pelo teórico político Alan Kennan³⁵⁹ parece indicar caminhos para o desvelamento da complexidade da palavra através dos traços típicos de sua manifestação cênica. Ele mostra três tipos diferentes cínico, cada um deles ocupando posição singular e mantendo relações peculiares com as estruturas e com a esfera pública, mas todos eles, cada qual a seu modo, engatando-se no modo de reprodução subjetiva que garante uma certa intocabilidade das condições práticas de transformação. O primeiro deles, o *master-cynic*, lembra, da forma mais direta possível, a comunhão entre o cinismo e o poder: sua postura tem o objetivo de manter e alimentar as instâncias de dominação que garantem a perpetuação e desenvolvimento de sua posição sócio-material privilegiada, de modo que sua fórmula de atuação se alimenta do desencantamento geral e da retórica absenteísta e adaptativa que promove as condições de uma “efemeridade reciclável”³⁶⁰ e de desvinculação para com os valores que animam as ações.

Segundando o *chefe-cínico*, o *confidente-cínico* (ou *insider-cynic*) auxilia na legitimação do primeiro protótipo. Vez que não está diretamente comprometido com as estruturas de poder, mas delas ganha os benefícios da posição social e da segurança, deseja e precisa do beneplácito daqueles que comandam. A distância relativa das instâncias oficiais de dominação, por sua vez, avaliza um comportamento ostensivamente dissimulado a ponto de

³⁵⁷ Empson, William, *The structure of complex words*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

³⁵⁸ *Idem*, 174.

³⁵⁹ Kennan, *The twilight of the political? A contribution to the democratic critique of cynicism*, In: *Theory & Event* 2, n. 1, 1998.

³⁶⁰ Rosa Filho, *Eclipse da Moral*, 2008, p. 616.

permitir ao cínico fundir a falta de comprometimento com mandamentos fundamentais aos indícios do sucesso, o que o transforma em farol para os que almejam ascensão e conforto. Embaixo dessas duas figuras, os cínicos desapoderados (ou *outsider-cynics*) somam-se às outras variações em manifestações prosaicas da cultura, expressando um “desapontamento com o fracasso na realização das promessas e ideais da política democrática e uma descrença na possibilidade de mudança positiva”.³⁶¹ Como descreve Keenan, a versão “popular” do cinismo pode tomar formas que vão desde a “hostilidade ativa para com o governo e os políticos” até a “alienação, apatia e a abstenção da participação”.³⁶²

As reflexões de Keenan, como as de diversos outros explicadores, chamam atenção para o fato de que o cinismo referencia ao menos uma parcela dos mecanismos que tornam a sociedade incapaz de se transformar e os valores infensos à própria aplicação. Lembram, também, que o cinismo se forma num espectro de relações que se embarçam à desmedida de uma comunidade global em desorientação. Pois, como o cotidiano mostra, o cinismo se alastrou sobre as práticas e modelos comuns de comportamento ao mesmo tempo em que os desejos e necessidades para transformação não cessam de pressionar a existência e não se circunscrevem a tal ou qual federação, compartilhados que são em uma cultura que alcança níveis planetários. Fica claro, aqui, que a investigação sobre como os cínicos, após mais de dois mil anos de história, passaram de questionadores da ordem estabelecida para designar atitudes e mentalidades afetas ao poder, se constituindo em párias da evolução moral do mundo e símbolos dos tempos pós-modernos da desagregação, deve iluminar as pegadas e as condições de um estado de coisas que teima em não realizar os valores e normas que sustentam a racionalidade e garantem as possibilidades de transformação da realidade.

3.i. O que é cinismo: linguagem e falsificação

Antes de descrever as condições para a elevação do cinismo ao patamar de racionalidade é preciso deixar claro o que é ser cínico. Ou seja, em que medida a modalidade cínica de falsificação pode se distanciar semanticamente de outras manifestações, como o *erro*, a *hipocrisia* e a *mentira*. Desse ponto em diante, uma delimitação linguística do cinismo referenciará sua própria transformação e as formas sociais que permitem sua consagração, pois,

³⁶¹ Keenan, *The twilight of the political? A contribution to the democratic critique of cynicism*, 1998, p. 4.

³⁶² *Idem*.

ênfatize-se, “a fala humana nunca transmite meramente uma mensagem; ela sempre afirma também, autoreflexivamente, o pacto simbólico básico entre os sujeitos comunicantes”.³⁶³

Já é clássica a compreensão, proposta por John Austin,³⁶⁴ de que as palavras são mais do que a descrição do mundo: são também ações (atos *performativos*). Do mesmo modo, ao que se deve sobretudo a John Searle,³⁶⁵ é suficientemente clara a percepção de que a linguagem carrega em si a expressão de um propósito, uma intenção daquele que se pronuncia (a *intencionalidade*). Dessas constatações, em especial aquela engendrada por Austin, se retira a conclusão de que as palavras são atos de sujeitos que querem interferir na realidade com determinada intenção e que possuem, basicamente, três funções: a descritiva, que diz respeito ao que se toma como referência para a fala; a expressiva, que externaliza a intenção; e a performativa, que se relaciona com a interferência da mensagem sobre a realidade.

Na pragmática cotidiana, as distorções verificadas em uma dessas funções revelam o tipo de pronunciamento. Assim, por exemplo, um *erro* acontece quando não se consegue descrever o objeto sobre o qual se fala, de maneira que não há possibilidade de identificação entre o que se diz e a coisa descrita. Também no plano descritivo ocorre a *ilusão*, situação em que se percebe uma “distorção que consiste em estender a potencialidade descritiva da linguagem para campos nos quais não posso determinar objetos da experiência”.³⁶⁶ A *mentira* (ou insinceridade), por sua vez, assim como acontece com a *hipocrisia*, diz respeito a uma deformação no plano da intencionalidade. Nesse caso, as palavras são instrumentos de fachada que perseguem determinado resultado sem que a dimensão intencional esteja exposta.

Esses regimes de distorção da linguagem lembram que, em geral, a crítica aos discursos e ações encaminhados sob determinados valores procura demonstrar exatamente a não realização das promessas inscritas nas palavras, promessas que existem desde a avaliação da coerência textual – ou seja, da lógica interna de determinado *ato de fala* – mas que emergem sobretudo do compartilhamento de significados, verificados e tomados como parâmetros de avaliação dos discursos. Flagrar um erro ou uma mentira, então, é o mesmo que descobrir uma distorção em uma das funções do ato de fala ou uma inadequação entre aquilo que foi dito e seu resultado *performativo* na dimensão das expectativas intersubjetivamente partilhadas.

Cinismo, por sua vez, diz respeito a um jogo entre o significado das palavras e a ação a partir delas encaminhada, jogo que faz com que a ação contrarie as expectativas apreendidas

³⁶³ Zizek, *Como ler Lacan*, 2010, p. 21.

³⁶⁴ Austin, *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

³⁶⁵ Searle, *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

³⁶⁶ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 25.

naquilo que foi dito, mas que, ainda assim, permite que o resultado prático esteja legitimado. Como lembra Zizek, “o cínico vive da discordância entre os princípios proclamados e a prática – toda a sua sabedoria consiste em legitimar a distância entre eles”.³⁶⁷ Com efeito, a peculiaridade linguística do cinismo está no fato de que, mesmo que, como na ironia, inverta-se o sentido dos fundamentos enunciados no momento da práxis, ainda assim a ação é legítima. Pois, como se verá com detalhes, “o cinismo nasce da tentativa de mostrar que condições transcendentais normativas de julgamento podem ser seguidas, mas suas designações ‘normais’ podem ser invertidas sem contradição entre ato e julgamento”.³⁶⁸

Aqui, um pequeno poema em prosa de um artista conhecido por seu cinismo – em ambos os sentidos – pode ajudar: trata-se de *A moeda falsa*, de Charles Baudelaire, um exímio exemplar da fórmula cínica moderna de lidar com a realidade vinda de um poeta que, sintomaticamente, tem a “magia e prestígio [de suas obras] enraizados na destruição e na auto-destruição”.³⁶⁹ Narrado em primeira pessoa, o poema mostra as perturbações causadas quando, após contar e separar minuciosamente as moedas entre os bolsos de sua roupa, um homem agracia um mendigo com a mais valiosa de todas. Após elogiar o amigo pela generosidade, o narrador escuta de seu amigo que a moeda era falsa. O modo como o personagem confessou sua atitude e a franqueza com que o homem falava de sua ‘generosa’ atitude geram uma série de reflexões:

“A oferenda do meu amigo foi muito mais considerável do que a minha. Por isso, disse-lhe eu:
 – Você tem razão: depois do prazer da comoção, não há outro maior do que o de causar uma surpresa.
 – Mas, foi a moeda falsa, – respondeu ele, tranquilamente, como para justificar-se de sua prodigalidade. Então, no meu miserável cérebro, sempre preocupado em achar meio-dia às catorze horas (de que estafante faculdade a natureza me fez presente!), entrou subitamente a ideia de que semelhante conduta, da parte do meu amigo, só era desculpável pelo desejo de criar um acontecimento na vida daquele pobre diabo, ou talvez pelo desejo de conhecer as diversas consequências, funestas e outras, que uma moeda falsa pode suscitar na mão de um mendigo. Não poderia ela multiplicar-se em peças verdadeiras? não poderia também conduzi-lo à prisão? Um taberneiro, um padeiro, por exemplo, talvez mandasse prendê-lo como falsário ou como passador de dinheiro falsificado. Talvez, também, a peça falsa pudesse tornar-se, para um pobre pequeno especulador, o gérmen de uma riqueza de alguns dias. E assim minha fantasia seguia seu curso, emprestando asas ao espírito do meu amigo e tirando todas as deduções possíveis de todas as hipóteses possíveis.
 Nisso, ele interrompeu bruscamente o meu sonho, retomando minhas próprias palavras:
 – Sim, você tem razão: não há prazer mais doce do que surpreender um homem dando-lhe mais do que ele espera”.³⁷⁰

³⁶⁷ Zizek, *Eles não sabem o que fazem*, 1992, p. 60.

³⁶⁸ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, pp. 76 e 77.

³⁶⁹ Baudrillard, *Baudrillard live: selected interviews*, 2003, pp. 93.

³⁷⁰ Baudelaire, *A moeda falsa*, 1937, p. 44.

A desfaçatez do personagem de Baudelaire atordoa justamente porque mostra que sua falsidade é de uma sofisticação consternadora, capaz de jogar com os significados dos gestos e, assim, se passar por generoso enquanto comete um ato vil – como se “ele quisera fazer ao mesmo tempo a caridade e um bom negócio; ganhar quarenta soldos e o coração de Deus; conquistar o paraíso economicamente; enfim, conseguir gratuitamente o título de homem caridoso”.³⁷¹ Nesse cenário, a conclusão do poema denuncia que há um pacto subjetivo que dá legitimidade à ação contraditória do personagem principal; um pacto que concede valor ao *cálculo consciente* promovido em sua atitude, e não a seu significado, pois, como afirma o narrador, “não há desculpa para o perverso, mas tem um certo mérito o que sabe o que é; e o mais irreparável dos vícios é praticar o mal por estupidez”:³⁷² cinismo em sua mais clara essência que é encontrado no cotidiano da vida pós-moderna.

Assim, por exemplo, quando um empresário ou mesmo um político profissional advoga a possibilidade de que os procedimentos de demissão de empregados devem ser realizados entre as partes, sem a assistência da entidade de classe, instruindo sua posição com o argumento de que empresa e empregado têm vontades específicas e possuem ampla capacidade de negociação quando do trâmite de desfazimento de vínculo; em casos como esse, o sujeito se vale de um apoio intersubjetivo que permite que, sob justificações advindas de palavras como ‘liberdade’ e ‘igualdade’, um procedimento que se faz entre pessoas que não ocupam o mesmo lugar de fato em uma relação específica e em que o objeto negociado detém um valor essencial a apenas uma das partes, seja visto como correto e esteja racionalmente apoiado em valores que procuram consagrar exatamente o contrário do que a *performance* realiza. Desse modo, o empresário e o político não mentem, porque não escondem a intenção – evidente em tese e na prática – de se valer de uma disparidade para proveito próprio: eles são *cínicos*, porque o benefício que distorce a medida de valor está naturalizado em razão de uma *inversão* dos sentidos fundamentais que orientam a *práxis*.

Da mesma forma acontecerá em diversos outros episódios de dimensões públicas, quando decisões pretorianas rompem com tradições jurisprudenciais sob o argumento da ‘segurança jurídica’;³⁷³ quando, em nome da segurança nutricional, se distribui ração humana

³⁷¹ *Idem.*

³⁷² *Ibidem.*

³⁷³ Um bom exemplo é fornecido pelo Tribunal Superior do Trabalho, por ocasião da alteração do texto do enunciado n. 288, de sua Súmula jurisprudencial. Sob o argumento de que “também deve atentar para a aplicação do princípio da segurança jurídica, em face dos futuros beneficiários da previdência privada”, o Tribunal decidiu alterar seu entendimento de mais de três décadas para passar a aplicar a legislação previdenciária que, com as Leis Complementares n. 108 e 109, determina que as regras dos planos de previdência complementar aplicáveis ao beneficiário são aquelas últimas editadas pelas entidades de previdência quando da jubilação do empregado,

em escolas; ou, ainda, quando, sob os auspícios da democracia, se reverte, na prática, o programa de governo que havia ganhado o beneplácito eleitoral.

Sem embargo, a análise do formato linguístico do discurso cínico serve para provar que o cinismo não poderia existir não houvesse ressonância nos modelos de organização e reprodução encontrados na sociedade. Como se verá, cinismo se mostrará lastreado na cultura, como pacto em torno das categorias normativas de aspiração universal da modernidade e, sofisticado, como modelo de governabilidade e socialização específico do estágio atual das relações humanas.

3.ii. O nascimento do cinismo moderno: o Iluminismo e a inversão

O cinismo, como uma expressão da forma de vida atual, nasce nos umbrais da modernidade, em uma combinação de diversos fatores da cultura identificados nos destinos do movimento iluminista, pois “quem fala de cinismo faz-nos lembrar dos limites do Esclarecimento”.³⁷⁴ Aqui, como é comum, uma vez que, lembra Lacan, “os poetas, que não sabem o que dizem, como é bem sabido, sempre dizem, no entanto, as coisas antes dos outros”,³⁷⁵ é do campo da arte que se retiram os primeiros registros de um novo *pacto simbólico*, datado da aurora das *luzes*.

Já se mostrou como o Iluminismo – mais apropriadamente, os filósofos iluministas – dialogou com o cinismo grego: em Rousseau (o “Diógenes Sutil”), em D’Alembert e em Voltaire, por exemplo, podia-se detectar claramente a presença dos cães-filósofos. É certo que a doutrina *kynikói* sempre provocou as mais antagônicas reações, especialmente em razão das

“ressalvado o direito adquirido”. Na mesma ocasião, acresceu item ao verbete, modulando os efeitos da alteração sumular para passar a aplicar o novo entendimento somente aos casos que ainda não receberam julgamento de mérito por uma de suas turmas ou seções. Em outras palavras: o Tribunal Superior do Trabalho “ressalvou” o direito adquirido ao mesmo em que decidiu por aplicar regra que permite a parte empresária da relação contratual alterar os termos do contrato; e modulou os efeitos de sua decisão (ferramenta jurisprudencial que tem por razão de existir o respeito a segurança jurídica – artigo 926, §3º, do Novo Código de Processo Civil) para que passe a valer para todos os processos que ainda não alcançaram a instância extraordinária. Dessa forma, sob o argumento do *direito adquirido*, o Tribunal chancelou e petrificou interpretação que permite a retirada de direitos contratados; e, valendo-se do respeito à segurança jurídica, emitiu pronunciamento que trai a confiança do jurisdicionado em ver aplicada a legislação trabalhista e o entendimento consolidado no judiciário por mais de três décadas. Tecnicismos à parte, a decisão da instância máxima da Justiça do Trabalho, elege princípios para, ato contínuo, os descumprir, sem que, com isso, pareça, aos olhos desavisados, ilegítima. De fato, não é a ilegitimidade que rege pronunciamentos dessa natureza: é o cinismo. (Inteiro teor do julgado está disponível em: <http://aplicacao4.tst.jus.br/consultaProcessual/consultaTstNumUnica.do?consulta=Consultar&conscsjt=&numeroTst=235&digitoTst=20&anoTst=2010&orgaoTst=5&tribunalTst=20&varaTst=6&submit=Consultar> . Acesso em 3 de maio de 2018.)

³⁷⁴ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 32.

³⁷⁵ Lacan, *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, 1995, p. 12.

posturas e comportamentos afrontosos dos cães que buscam aplicar o mandamento central de Diógenes (“falsificar a moeda”), mas, ainda que a ambivalência na recepção do cinismo não tenha sido privilégio da *aufklärung*, enquanto em outras épocas a assimilação da doutrina se concentrava em respostas renitentes a um certo caráter grosseiro do *kynismus*, no Iluminismo, a ambiguidade denuncia uma vacilação das *próprias leis do esclarecimento*. Transitava-se entre a admiração e a rejeição, como se o cinismo fornecesse o farol para as desventuras da racionalidade, mas colocasse muito evidentemente os riscos do projeto das *luzes*:

“No cinismo, o Iluminismo descobre o perigo da razão pervertida, razão a transformar-se em irracionalidade, razão a frustrar-se por suas expectativas muito exaltadas. O Iluminismo conscientiza-se dessa ameaça por sua afinidade com o cinismo. A reflexão sobre o cinismo providencia uma peça necessária de autorreconhecimento e autocrítica”.³⁷⁶

O cinismo antigo, portanto, provocava uma consciência, ainda que colateral, das possibilidades de interversão dos valores do Iluminismo, das chances de que autonomia, razão, esclarecimento fossem a tal ponto entortados que serviriam para consagrar o seu contrário. Combinado a esse motivo de estranhamento está o fato de que os iluministas não se identificavam com os traços mais anti-sociais do cinismo clássico, os quais eram tomados por irracionais, o que fez com que as referências a Diógenes fossem carregadas de desdém e ofensas sempre que o aspecto isolacionista cínico (a *autarkeia*) fosse consagrado, como o foi por Rousseau.

O mesmo Rousseau, chamado de cínico em ambos os sentidos, personifica a transição dos paradigmas antigo e moderno do termo a partir da consolidação, entre autores iluministas, de “uma tendência constante a representar Rousseau não tanto com o próprio Diógenes, mas antes como um Diógenes presunçoso, falso e depravado”.³⁷⁷ As atitudes do autor dos *Discursos* em relação aos costumes sociais, seu comportamento confessadamente fingido quando do contato com a nobreza e episódios específicos de sua vida pessoal (como o abandono de seu filho), minaram a reputação de Rousseau dentro e fora do Iluminismo e sua aproximação com o cinismo de Diógenes foi amplamente utilizada pelos críticos do *esclarecimento* como prova das más qualidades do movimento e como forma de insultar as propostas que criticavam o modo de vida e as instituições tradicionais.

As escolhas de Rousseau, ainda que norteadas pelo objetivo de viver uma “vida filosófica”, aplicando na existência os preceitos que propagava, transformam-no,

³⁷⁶ Niehues-Pröbsting, *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*, 2007, p. 363.

³⁷⁷ Niehues-Pröbsting, *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*, 2007, p. 375.

principalmente aos olhos do Anti-Iluminismo, em “um exemplo público do excesso da razão, da razão transformada em irracionalidade e loucura, do fracasso do Esclarecimento” e das “terríveis consequências de se questionar valores e códigos de comportamento na vida e na obra filosófica”.³⁷⁸ A partir de Rousseau e de sua experiência com as *luzes*, então, a palavra cinismo vai ganhando o tom que retém hoje em dia. Mas o mundo dos significantes já havia sido alterado: Rousseau foi (e é) apenas o personagem de uma peça que já se ensaiava em seu entorno. Essa encenação (real) foi, a seu modo, captada por Diderot em sua já citada peça *O Sobrinho de Rameau*³⁷⁹, texto que sintetiza a intuição dos próprios iluministas a respeito de “um processo geral de interversão de suas expectativas normativas por meio da ironização cínica de condutas e valores que aspiram à validade incondicional, racional e universal”.³⁸⁰

A obra de Diderot descreve um longo diálogo entre um filósofo ilustrado, que narra e reflete sobre o encontro, e Jean-François Rameau – sobrinho de Jean-Phillipe Rameau – músico sem talento, bajulador e imoral, descrito pelo filósofo como um “misto de altivez e baixeza, de bom senso e desatino” cujas “noções de honesto e desonesto devem estar estranhamente embaralhadas em sua cabeça, pois mostra sem ostentação as boas qualidades que a natureza lhe deu, e as más, sem pudor”.³⁸¹ Dialogando a respeito das questões em circulação em Paris de meados do século XVIII – especialmente sobre música e arte – e dos problemas enfrentados por Rameau em sua vida errante, os personagens confrontam suas percepções em relação aos vínculos fundamentais das ações e reflexões existenciais do sobrinho, que se esforça em esvaziar os argumentos moralistas do filósofo.

Embora ambos apresentem familiaridades no que concerne às impressões sobre valores e normas sociais e religiosas, Rameau, enunciando a compreensão de que a moralidade “só serve como máscara para interesses particulares”,³⁸² trata de ironizar as falas do filósofo que propõem uma vinculação moral e racional ao comportamento em sociedade, escancarando os interesses por detrás da conduta amoral. Nas palavras do sobrinho:

“Além disso, lembrai-vos de que, num assunto tão controvertido como o dos costumes, nada há que seja absoluta, essencial e geralmente verdadeiro ou falso, mas que se deve ser aquilo que o interesse deseja que sejamos: bom ou mau, sábio ou louco, decente ou ridículo, honesto ou vicioso. Se, por acaso, a virtude tivesse conduzido à fortuna, eu teria sido virtuoso ou simulado a virtude como um outro qualquer. Quiseram-me ridículo, assim me fiz. Quanto aos vícios; a despesa ficou por conta da natureza. Quando

³⁷⁸ Mazella, *The making of modern cynicism*, 2007, p. 219.

³⁷⁹ Diderot, *O sobrinho de Rameau*, 1979.

³⁸⁰ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 42.

³⁸¹ Diderot, *O sobrinho de Rameau*, 1979, p. 105.

³⁸² Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 55.

digo vicioso, digo-o apenas para falar vossa língua, pois, se viéssemos a nos explicar, poderia ocorrer que chamásseis vício o que chamo virtude, e virtude o que chamo vício”.³⁸³

As posições de Rameau soam, aos ouvidos do filósofo, um tanto quanto sórdidas, mas o fazem reconhecer que o sobrinho não é contraditório, tampouco hipócrita, apenas “mais conseqüente em sua depravação”. É nesse ponto que narrador anota a dimensão social do comportamento de seu interlocutor:

“Havia em suas palavras muita coisa que pensamos, que dirige nossa conduta, mas que calamos. Na verdade, esta é a diferença mais notável entre meu homem e a maioria de nossa vizinhança. Confessava seus vícios, que são dos outros também, mas não era hipócrita. Não era mais nem menos abominável do que os outros, somente mais franco, mais conseqüente e por vezes mais profundo em sua depravação. Eu estremecia pensando no que seria seu filho com tal mestre. É certo que, com ideias pedagógicas tão rigorosamente calcadas sobre nossos costumes, o menino iria longe, a menos que fosse prematuramente detido no caminho”.³⁸⁴

O espanto causado pelo descaramento de Rameau – o estremecimento do filósofo – chama a atenção para a grandiosidade da narrativa de Diderot. As distorções promovidas pelo sobrinho, e que consubstanciavam sua forma de vida, não se deixavam incomodar pela crítica e pareciam plausíveis diante das circunstâncias da cultura. Elas representavam, sobretudo, uma forma de *tergiversar* a razão, de acomodar sua transgressão sob seu próprio manto, como se as palavras (“bom ou mau, sábio ou louco, decente ou ridículo, honesto ou vicioso”) não exercessem nenhuma força semântica sobre a realidade, mas ainda continuassem a existir enquanto forma prescritiva, forjando um cenário em que a razão se mostra em sua própria natureza constrangida a conviver com a com o seu contrário. Aparecem em cena, então, as reflexões sobre a loucura, mas uma loucura que parte da própria razão e com ela não entra em conflito, uma realidade que confunde e perturba a mente e os sentimentos do filósofo:

“Eu o escutava e à medida que representava a cena do alcoviteiro e da donzela seduzida, a alma agitada entre dois movimentos opostos, eu não sabia se me abandonava ao desejo de rir ou ao transporte da indignação. Eu sofria. Vinte vezes uma explosão de riso impediu a explosão de minha cólera, vinte vezes a cólera que se erguia no fundo de meu coração terminou com uma explosão de riso. Sentia-me confundido com tanta sagacidade e baixeza, com ideias tão corretas e alternativamente tão falsas, uma perversidade tão geral dos sentimentos, uma torpeza tão completa e uma franqueza tão incomum”.³⁸⁵

Os desdobramentos da peça ilustram cada vez mais claramente que a *desrazão* que governa as ações e motivos do sobrinho nasce no mesmo terreno que as afirmações do filósofo.

³⁸³ Diderot, *O sobrinho de Rameau*, 1979, pp. 156-157.

³⁸⁴ Diderot, *O sobrinho de Rameau*, 1979, p. 185.

³⁸⁵ *Idem*, p. 123.

Aí se enxerga a propriedade transtornadora da maneira de Rameau. Quando ambos professam a valorização da natureza em detrimento dos costumes, como o faziam Diógenes e seus seguidores, o filósofo se esforça para oferecer saídas alternativas ao sobrinho prescrevendo o remédio racionalista orientado à virtude, mas deixa-se perder em contradições ao assumir para si a própria leitura casuística do sobrinho, “como se o filósofo ilustrado mostrasse com isso a consciência de que a fundamentação da crítica em uma moral naturalista só pode nos levar a uma constante interversão”.³⁸⁶ Na confusão do filósofo, já se pode dizer, retumba o modelo de ação e razão levado a cabo pelo sobrinho: o cinismo, ou, na definição de Sloterdijk, a “*falsa consciência esclarecida*”.³⁸⁷

Promovida pelo personagem sobrinho cínico de Diderot, a “constante interversão” transtorna a racionalidade exatamente na transparência de seus métodos e propósitos de deturpação dos motivos que enunciam a práxis. Seu comportamento não contradiz as formulações do discurso corrente, tampouco se produz em uma dimensão à parte da história e dos valores: ele está inserido no círculo de vilezas que são expostas por suas palavras, é aceito por esse círculo, o que “deixa claro o estado da sociedade”³⁸⁸ e traz conclusões reveladoras sobre a natureza mesma do projeto de emancipação iluminista:

“Desfazer todo o preconceito era a meta do Iluminismo. No sobrinho de Rameau, o Iluminismo encontra o outro lado do seu ideal. Por meio dele, o Iluminismo percebe o pesadelo que solapa o seu otimismo moral. O pesadelo deixa claro que a pessoa totalmente iluminada que foi libertada de todos os preconceitos não é a encarnação do ideal puro da humanidade (...), mas um cínico desiludido, insensível e sórdido *à la* Rameau. Por meio de um riso cínico que beira a loucura, o sobrinho se reafirma, encerrando assim o diálogo. Poderia esse riso ser o estágio final do Iluminismo? O diálogo deixa-nos com essa dúvida inquietante”.³⁸⁹

As dúvidas e inquietações colocadas em roda em *O sobrinho de Rameau*, e que fazem dessa peça “o livro fundamental do cinismo moderno”,³⁹⁰ provocam a reflexão de Hegel, empreendida na *Fenomenologia do Espírito*, acerca dos processos de inversão dos fundamentos experimentados sob a égide da razão *esclarecida*. No livro clássico do filósofo alemão, toma-se “esta obra de Diderot como a verdade da consciência iluminista”,³⁹¹ verdade que se traduz na inefetividade e na descomunhão do sujeito com o *outro* capitaneados pela “pura abstração”,

³⁸⁶ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 58.

³⁸⁷ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 33.

³⁸⁸ Niehues-Pröbsting, *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*, 2007, p. 382.

³⁸⁹ *Idem*, pp. 383-384.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 380.

³⁹¹ Chauí, *Notas ao Sobrinho de Rameau*, 1979, p. 201.

vazia de relação com o mundo, que engatilha um modelo de interação homem-consciência (um *espírito*) no qual os conceitos e nomes são invertidos em sua semântica ativa:

“Esse espírito é esta absoluta e universal inversão e alienação da efetividade e do pensamento: a *pura cultura*. O que no mundo da cultura se experimenta é que não têm verdade nem as *essências efetivas* do poder e da riqueza, nem seus *conceitos* determinados, bem e mal, ou a consciência do bem e do mal, a consciência nobre e a consciência vil; senão que todos esses momentos se invertem, antes, um no outro, e cada um é o contrário de si mesmo. [...] Os pensamentos dessas essências, do bem e do mal, invertem-se também nesse movimento: o que é determinado como bom é mau; o que é determinado como mau, é bom. A consciência de cada um desses momentos, julgada como consciência nobre ou vil, são consciências que em sua verdade são antes o inverso do que devem ser tais determinações: tanto a nobre é vil e abjeta como a abjeção se muda na nobreza da liberdade mais apropriada da consciência-de-si”.³⁹²

As condições para essa inversão, que, como é claro para Hegel, se espalham no comportamento dos sujeitos modernos, subordina-se à reflexão do filósofo sobre as fraquezas imanentes das fórmulas iluministas de proposições morais. Para ele, o estágio do desenvolvimento das insígnias do esclarecimento deixa patente que as propostas de encaminhamento da razão oferecidas pelo movimento não possuem liga com os fundamentos que trazem ao ser humano um conteúdo diferencial, assentados sobre a efetividade. O conflito, lembra Sílvio Rosa Filho, acaba por remodelar a relação do homem consigo mesmo e com o mundo e o que um dia foi “necessidade de aperfeiçoar a si mesmo, agora, vai se traduzindo na premência de um auto-aprimoramento da forma”.³⁹³

É que, evidenciada a todo tempo, quando o “curso-do-mundo” desfaz a autoridade da régua dos valores das *luzes*, a realidade “triumfa sobre a virtude para qual a abstração sem-essência é a essência” e mostra a ausência de significação da racionalidade iluminista, cujas palavras “edificam, mas nada constroem”.³⁹⁴ Sem embargo, as formulações iluministas, distantes do curso-do-mundo, filhas da “pura inteligência”, do “que é universal em si e para si”,³⁹⁵ em razão de suas afinidades com a “consciência espontânea”, contaminam o olhar sobre o mundo e se alastram pela realidade como “um vapor na atmosfera sem obstáculos”.³⁹⁶ A partir desse raciocínio, diz Hegel, citando, mais um vez, o diálogo entre o filósofo e o sobrinho de Rameau inventado por Diderot, enxergam-se os ideais racionais iluministas em altares, como objetos de adoração:

³⁹² Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2017, §521, pp. 351-352.

³⁹³ Rosa Filho, *Eclipse da moral*, 2008, p. 605.

³⁹⁴ Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2017, §390, pp. 268-269.

³⁹⁵ *Idem*, §543, p. 366.

³⁹⁶ *Ibidem*, §544, p. 367.

“Mas agora ela se infiltra - espírito invisível e imperceptível, - através das partes nobres de lado a lado, e logo se apodera radicalmente de todas as vísceras e membros do ídolo carente-de consciência, e ‘uma bela manhã, dá uma cotovelada no tipo, e - bumba! - o ídolo está no chão’.³⁹⁷ Numa bela manhã, cujo meio-dia não é sangrento, se a infecção penetrou todos os órgãos da vida espiritual. Só a memória conserva, - como uma história acontecida não se sabe como, - a modalidade morta da figura precedente do espírito. E, dessa maneira, a nova serpente da sabedoria, erigida para a adoração, apenas se despojou, sem dor, de uma pele murcha”.³⁹⁸

“A pele murcha”, indumentária da racionalidade iluminista em seu confronto com a efetividade, é preciso entender, é o estágio manifestado da cultura em que se encontra o imenso – e, ensina Hegel, consagrado – potencial de que o *ethos* dessa racionalidade sirva-se a si próprio sem atuar na prática: como se o valor se enunciasse em uma dimensão absoluta, absorva em relação ao mundo; como se, transformado em objeto de fé, o Iluminismo encontrasse nele mesmo a oposição que procurava, torcendo dentro de si a reflexão e teatralizando o embate contra um elemento que diz querer expulsar, mas que não cessa de acolher.

Sob o olhar de Hegel, a modernidade iluminista, a partir de seus conflitos com o “curso-do-mundo”, vai forjando “estruturas discursivas que vão tornando inertes as exigências de institucionalização”,³⁹⁹ estruturas essas que reforçam a compreensão hegeliana de que as bandeiras do *esclarecimento*, erguidas sobre o solo dos arautos racionais propostos por Kant, estavam combinadas à adoração religiosa típica, passando, portanto, a fornecer referenciais de fé, agora inscrita sobre os padrões modernos seculares. Como ensina Rosa Filho:

“O que vinha se pondo em causa, como vimos, é o desfalque da abstração guarnecida apenas por determinações de entendimento, um certo inacabamento do Iluminismo, cujas lacunas permitiam que a ‘letra kantiana’ viesse a se casar com o espírito da ‘velha superstição’ – essencialmente, portanto, persistência do estado de não-autonomia pela proclamação formal da liberdade”.⁴⁰⁰

A transformação dos arautos da modernidade em objeto de culto é o ponto de partida da racionalidade cínica. Travestidos como um patuá, em meio à “primazia conferida à multiplicidade e ao fortuito, ao fragmentário e à contingência, mas nem por isso desprovidos de relevância formal – ao contrário”,⁴⁰¹ os valores iluministas permitem, agora, a completa

³⁹⁷ Trecho do *Sobrinho de Rameau*. Vale a transcrição completa da fala do sobrinho: “O deus estrangeiro colocase humildemente ao lado do ídolo do país. Fortifica-se pouco a pouco. Um belo dia, dá uma cotovelada em seu companheiro e, catapum!, lá vai o ídolo abaixo. Parece que foi assim que os jesuítas implantaram o cristianismo na China e nas Índias. E os jansenistas podem esbravejar à vontade: em minha opinião, esse método, que atinge o alvo sem alarde, sem derramamento de sangue, sem mártires e sem arrancar um fio de cabelo, é o melhor” (Diderot, *O Sobrinho de Rameau*, 1979, p. 175).

³⁹⁸ Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2017, §545, p. 368.

³⁹⁹ Rosa Filho, *Eclipse da moral*, 2008, p. 612.

⁴⁰⁰ *Idem*, p. 588.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 574.

“inversão dos modos de indexação entre critérios normativos e consequências da ação”.⁴⁰² Fornecendo os parâmetros formais da ação sem exercer força qualitativa (essencial) sobre elas, o Iluminismo constrói o solo comum de ações que garantem a interversão completa dos fundamentos que as enunciam sem que isso se configure como uma contradição ao enunciado. Em um mundo em que justificações têm caráter “universal em si e para si” de significações sem essência, o cínico consegue inverter as premissas sem se mostrar, com isso, contraditório para com os enunciados da ação. Como ilustrado na peça de Diderot e traduzido por Hegel, o cinismo moderno é isto: parte-se de um solo axiológico compartilhado pela comunidade para a interversão do seu sentido na prática, mas sem ferir, em termos formais, o mandamento de que se vale a ação.

Ungida pelas insígnias da racionalidade que se esgotam em si, a postura cínica se aproveita de um processo de fragmentação da realidade em que o “princípio da inefetividade” vai “convergindo com a [cada vez maior] instabilidade das essências”.⁴⁰³ Ela faz parte, assim, de um modelo existencial de demolição da estabilidade geral, que atinge, sobretudo, os paradigmas que referenciaríamos a construção de projetos duradouros. Assim, sua inteligência ensina que a atuação ao sabor das circunstâncias é a lei que confere pertinência aos fundamentos: os eventos históricos que estampam o cotidiano do homem pós-Revolução Francesa vão, paulatinamente, cortando o nó górdio do cinismo moderno.

Não por outro motivo os registros mostram que as concepções semânticas das palavras cínico e cinismo se alteram decisivamente depois dos eventos de 1789. Após transformações lexicais que captavam a impressão a respeito do filósofo cínico como “um misantropo”,⁴⁰⁴ um sujeito avesso ao que é humano e à própria humanidade, dando conta de que os seguidores de Diógenes haviam sido “reduzidos a uma caricatura de si mesmos em meados do século XVIII”⁴⁰⁵, as investigações genealógicas mostram que o conceito de cinismo como se adota irrefletidamente hoje nasce em um “momento muito específico do final do século XVIII e início do século XIX”, momento em que “as esperanças de um Esclarecimento na Inglaterra foram destruídas primeiro pela Revolução Francesa, depois pela contra-revolução britânica, e finalmente pelas guerras napoleônicas”.⁴⁰⁶

⁴⁰² Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 59.

⁴⁰³ Rosa Filho, *Eclipse da moral*, 2008, p. 620.

⁴⁰⁴ Definição do verbete ‘cynick’, trazida no *A Dictionary of English Language*, de Samuel Johnson, de 1755 *apud* Mazella, *The making of modern cynicism*, 2007, p. 15.

⁴⁰⁵ *Idem*.

⁴⁰⁶ *Idem*, p. 12

As transformações semânticas põem em destaque a historicidade do cinismo moderno e sua ligação com os destinos que o projeto das *luzes* toma em toda a Europa: a própria *Fenomenologia do Espírito* é escrita em 1807. De modo que, seguindo a obrigação de incluir a leitura em seu momento histórico, e vê-la, como faria o próprio Hegel, como o exercício da reflexão que é ela mesma objeto de uma experiência; a abertura promovida pelos textos hegelianos instala o questionamento e a necessidade de vigilância do que o Esclarecimento como um processo histórico inacabado pode atrair e impor à prática da racionalidade moderna.

De fato, as figuras já delineadas dão conta de um mundo construído sob os auspícios de um projeto de emancipação que se converteu em seu contrário: “um estado de não-autonomia pela proclamação formal da liberdade”⁴⁰⁷. A razão cínica se apresenta, aqui, como efeito colateral do *esclarecimento* e sua proposta de libertação humana pela razão, o que não é sem sofrer as consequências de sua própria natureza – resultados da assimilação problemática de seus próprios motes:

“O Esclarecimento não penetra na consciência social simplesmente como um portador de luz desprovido de qualquer problematidade. Onde quer que ele exerça seu efeito, surge um lusco-fusco, uma profunda ambivalência. Nós caracterizamos essa ambivalência como a atmosfera na qual, em meio a um novelo de autoconservação fática, acontece a cristalização cínica juntamente com um autodesmentido moral”.⁴⁰⁸

Nesse contexto já se pode dizer: o cinismo é um fenômeno tributário de uma “*nova disposição das significações do discurso da moralidade*”, dentro da qual “a inefetividade assume o valor do ‘verdadeiro’ e o ‘verdadeiro’ sequestra o sentido da própria inefetividade”.⁴⁰⁹ Pois, discursos concebidos de forma invertida, em direção à *absoluta inversão*, também determinam a cominação invertida da moralidade, que passará por “uma mudança de registro discursivo”,⁴¹⁰ pela qual se promoverá sua intersversão e se permitirá usar das forças e mandamentos morais para a adaptação circunstanciada. Ou seja: a moralidade reformulada, uma “moralidade intersversa”, se submete à instrumentalização cínica, como esclarece de Žizek:

“O cinismo não é uma postura da imoralidade direta, mas, antes, a própria moral colocada a serviço da imoralidade: a sabedoria cínica consiste em apreender a probidade como a mais rematada forma de desonestidade, a moral como a forma suprema de devassidão e a verdade como a forma mais eficaz de mentira”.⁴¹¹

⁴⁰⁷ Rosa Filho, *Eclipse da moral*, 2008, p. 570.

⁴⁰⁸ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 53.

⁴⁰⁹ Rosa Filho, *Eclipse da moral*, 2008, p. 613.

⁴¹⁰ *Idem*.

⁴¹¹ Žizek, *Eles não sabem o que fazem*, 1992, p. 60.

Abarcando os contrários, a moralidade interversa responde a um modelo de assimilação dos fundamentos de aspiração universalizante ao *ethos* da corrosão das estabilidades. Inseridos em um mundo de moldes implosivos, sob o reinado da *pura inteligência*, os caracteres da racionalidade estão submetidos à inversão cínica, fazendo com que a razão mimetize o cinismo, ou, em outras palavras, fazendo com que o cinismo seja ele mesmo uma *expressão* racional. É nesse sentido que se pode dizer que “para o cínico, não é apenas racional ser cínico, *só é possível ser racional sendo cínico*”.⁴¹²

Por isso, habilita-se o *neocinismo* não como manifestação casuística de uma vileza pessoal incontinente, mas como símbolo e sintoma de uma era em que a inversão se expressa como *estatuto da existência*. Pois, como lembra Niehues-Pröbsting, a “constância de sua depravação, a franqueza e o despudor com que ele se apresenta revela não só a sua própria depravação, mas também a corrupção dos círculos sociais dos quais participa como um parasita”.⁴¹³ Trata-se de um “parasita” estimado pelos círculos de poder – “um associal integrado”⁴¹⁴ – e de estonteante sinceridade. Um modelo de comportamento em relação a si, aos valores e aos outros que “procura dar conta de exigências partilhadas de legitimidade intersubjetivamente fundamentadas”,⁴¹⁵ mas que o faz invertendo os sentidos que dariam efetividade às formulações racionais sem que isso lhe obrigue a se esconder.

É que o processo de inversão levado a cabo pelo cinismo não pressupõe, como já se notou, o mascaramento das reais intenções do agente. Ao contrário. O cinismo se exhibe em uma “consciência dilacerada”, no léxico de Hegel,⁴¹⁶ na qual reina o “puro conceito” e se expressam os processos de inversão. Como as reflexões embrionárias sobre a interversão moral e racional dos arautos da modernidade deixam claro, o cinismo não é um fenômeno simples de falsificação do discurso, mas se encaminha em um despudor que expõe os motivos da inversão. Como um “efeito necessário de uma efetividade social alienada, invertida etc”,⁴¹⁷ o cinismo apresenta a inversão sem máscaras, tal qual o personagem de Diderot:

⁴¹² Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 13.

⁴¹³ Niehues-Pröbsting, *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*, 2007, p. 375.

⁴¹⁴ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 33.

⁴¹⁵ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 69.

⁴¹⁶ Nas palavras do filósofo alemão: “A consciência dilacerada, ao contrário, é a consciência da inversão, na verdade, da inversão absoluta; nela, o conceito é o que domina, e que concentra os pensamentos amplamente dispersos para a consciência honrada. Por isso, a linguagem da consciência dilacerada é rica-de-espírito”. Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2017, §521, p. 352.

⁴¹⁷ Žižek, *Eles não sabem o que fazem*, 1992, p. 61

“É que se tira partido da má companhia tanto quanto da libertinagem. A perda dos preconceitos reembolsa a perda da inocência. A gente aprende a conhecer bem os perversos porque em sua sociedade o vício se exhibe sem máscaras”.⁴¹⁸

3.iii. Cinismo: ideologia *reflexiva*

Se as motivações pelas quais se persegue determinado trilha racional não estão escondidas, não é possível que os pilares das atitudes por elas sustentadas sejam destruídos pelo seu desvelamento: se não há máscaras, não há o processo que revela o que se esconde – não há desmascaramento. Tudo se passa como na imagem oferecida por Jurandir Freire Costa: “*não é contra paredes que se está a bater as cabeças; é contra portas arrombadas!*”.⁴¹⁹

Nesse ponto, o cinismo está fora da zona de tiro da crítica da ideologia, pelo que se mostra necessário, em máxima medida, atualizar o catálogo de *falsas consciências* contra as quais se direciona o esforço de revelação dos mecanismos de falsificação. Pois, como enfatiza Sloterdijk, “a sequência de formas de falsa consciência até agora – mentira, erro, ideologia – está incompleta; a mentalidade atual força o acréscimo de uma quarta estrutura – a do fenômeno cínico”.⁴²⁰ Daí o cinismo ganhar, a partir do diagnóstico que dá conta de sua edificação enquanto racionalidade, a alcunha de *ideologia reflexiva*: uma espécie de “ideologia que absorve o processo de apropriação reflexiva de seus próprios pressupostos”; uma fórmula discursiva “que porta em si mesma sua própria negação ou, de certa forma, sua própria crítica”;⁴²¹ ou, deve-se dizer, uma falsa consciência que se sabe falsa.

Constatar a diferença de registro em que o cinismo se faz não significa afirmar que a razão cínica não é uma ideologia, mas seguir o caminho específico tomado pelo fenômeno ideológico nas sociedades contemporâneas: “Falar de cinismo significa tentar adentrar a antiga estrutura crítica à ideologia por um novo acesso”.⁴²² É certo que a frase-tipo foi remodelada: nesta, na ideologia, como disse Marx, “eles não sabem disso, mas o fazem”;⁴²³ noutro lado, sob o cinismo, diz Sloterdijk, “eles sabem o que fazem, mas mesmo assim o fazem”. Por isso, “o desafio consiste em compreender como a ideologia permanece mesmo cortada de sua rede classicamente definida de causas e efeitos”,⁴²⁴ do que se retiram os indícios reais para a constatação de que o cinismo é, a partir de certo ponto do desenvolvimento das relações

⁴¹⁸ Diderot, *O sobrinho de Rameau*, 1979., p. 155.

⁴¹⁹ Costa, *Narcisismo em tempos sombrios*, 1989, p. 129.

⁴²⁰ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 31.

⁴²¹ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 68.

⁴²² Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 31.

⁴²³ Marx, *O Capital (volume 1)*, 2014, p. 208.

⁴²⁴ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 11.

humanas, elemento constitutivo dos *aparelhos ideológicos* que garantem *governabilidade* ao sistema social vigente.

Como é bem sabido, os estudos sobre ideologia – já superada a concepção de ideologia como estudo das origens das ideias, tal como formulada por Destutt de Tracy em *Elementos de Ideologia*, de 1804 – remontam aos trabalhos de Marx e Engels condensados em *A Ideologia Alemã*, escritos entre 1845 e 1846, mas só publicados em 1933.⁴²⁵ Neles, a ideia de ideologia é totalmente reeditada para dar conta dos fenômenos sociais nos moldes do então nascente materialismo histórico: trata-se da compreensão segundo a qual o desenvolvimento das ideias é um espelho racional da existência. A partir de então, Marx e Engels, superando a compreensão hegeliana de história e a limitação da leitura de Feuerbach, percebem que o conjunto de ideias de todo o tipo – religiosas, filosóficas, morais, jurídicas, etc. – se origina *da* realidade e nela atua através da promoção, no consciente coletivo e individual, de *imagens invertidas* da realidade:

“A produção de ideias, de representações e da consciência está em primeiro lugar direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens aparecem aqui ainda como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política, na das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc., de todo um povo. São os homens que produzem suas representações, suas ideias, etc. mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente; e o ser dos homens é seu processo de vida real. E, se, em toda parte a ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmera escura, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico, exatamente como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico”.⁴²⁶

Sob os olhares de Marx e Engels, ideologia mais primitiva seria justamente atribuir às ideias a criação da realidade: como os processos reais se estabelecem em um sistema de controle e exploração entre classes de pessoas, forjando uma ordem que determinará a produção de ideias que expressarão o ponto de vista da classe dominante e permitirão a assimilação dos dominados a um estado de coisas; a compreensão filosófico-racional segundo a qual o caminhar histórico está subordinado ao desenvolvimento das ideias é o primeiro alvo do esforço “desmistificador” de *A Ideologia Alemã*. Daí se seguiram diversas elaborações clássicas do marxismo – como fetichismo e alienação, por exemplo – inaugurando-se uma verdadeira revolução na teoria política a partir da reflexão a respeito do Estado não como manifestação

⁴²⁵ Marx e Engels, *A ideologia alemã*, 1998.

⁴²⁶ *Idem*, pp. 18 e 19.

dos interesses comunitários, mas como veículo da dominação de classe, dominação essa exercida com o auxílio inescapável do conjunto de formulações que garantem adesão ao modelo de organização social vigente.

A ideologia, portanto, advém da necessidade estrutural de uma sociedade desigual dividida entre os que dominam e os que são dominados, de modo que não resulta de um cálculo estratégico, mas do enfoque dado às representações pelo “comportamento material”. O fenômeno, então, está na *superestrutura* de uma sociedade de dominação, garantindo sua *governabilidade* e refletindo uma visão pré-condicionada e enviesada da realidade. Nesse contexto, a crítica, ao revelar as distorções promovidas pela ideologia, permite o desenvolvimento de uma consciência *correta* das relações sociais e a consequente emancipação dos grilhões discursivos em que os indivíduos estão emersos.

Ao longo do tempo, o conceito de ideologia recebeu diferentes abordagens – como em Kautsky, Gramsci ou Lukacs. Mas são as reflexões de Louis Althusser que apresentam um olhar particularmente interessante sobre as manifestações ideológicas. Percebendo em *A ideologia alemã* o ponto de inflexão do pensamento de Marx e Engels, a partir do qual sua produção poderia ser – de fato – chamada de *marxista*, Althusser é um dos responsáveis por uma recentralização do marxismo no debate sociológico e filosófico da segunda metade do século XX. Sua contribuição para os estudos da ideologia, em que se combinam conceitos puramente marxianos com as descobertas e contribuições da filosofia da linguagem e da psicanálise, dentre outras, ainda ressoa na intelectualidade, sendo absolutamente incontornável exatamente por sua profundidade pusilânime, que abre caminhos para o entendimento da feição complexa que a ideologia e outros conceitos de origem marxiana tomam com o desenvolvimento e sofisticação das sociedades capitalistas avançadas.

Em um primeiro, mas contínuo, esforço, mais apropriadamente, em seus escritos *Pour Marx e Ler o capital*, lançados no início da década de 1960, Althusser vislumbrará uma abordagem epistemológica da ideologia, na qual, com a contribuição da psicanálise – essencialmente os conceitos desenvolvidos por Freud e Lacan –, o fenômeno ideológico será colocado como oposto ao científico. A ciência seria, então, o *outro* da ideologia, mas não estaria livre de sua influência, vez que emerge de noções pré-científicas. De todo modo, ciência e ideologia se separam teórica e historicamente pelo “corte epistemológico”⁴²⁷ contido em cada uma das representações. Daí a distância primordial entre ciência e ideologia – esta, é maleável e adaptável:

⁴²⁷ Althusser, *Marxismo e Humanismo*, 1967, p. 145.

“Se a ideologia não exprime a essência objetiva total do seu tempo (a essência do presente histórico), pode, pelo menos, exprimir muito bem, pelo efeito de leves deslocamentos internos de ênfase, as transformações atuais da situação histórica: diferentemente de uma ciência, uma ideologia é ao mesmo tempo teoricamente fechada e politicamente maleável e adaptável. Ela se curva às necessidades da época, mas sem movimento aparente, contentando-se com o refletir por alguma modificação imperceptível de suas próprias relações internas, as transformações históricas que ela tem por missão assimilar e dominar. [...] A ideologia muda, pois, mas imperceptivelmente, conservando, a forma de ideologia; ela se move, mas com um movimento imóvel, que a mantém no mesmo lugar, em seu lugar e função de ideologia”.⁴²⁸

O fragmento ajuda a compreender o fenômeno ideológico tal como a enxergou Althusser. A ideologia, que “tem por missão assimilar e dominar” “as transformações históricas”, trabalha se movimentando dentro do campo do “imperceptível” – “sem movimento aparente” –, mas sem deixar de cumprir, por isso, sua função de ideologia. Trata-se, desde já, da aproximação entre a ideologia e o *inconsciente*, que permite a Althusser percebê-la como uma relação *invertida e imaginária*, mas, ao mesmo tempo, *necessária*.

Pois, ao tempo em que a “ideologia, como sistema de representação de massa, é indispensável a toda sociedade para formar os homens, transformá-los e pô-los em condições de responder às exigências de suas condições de existência”,⁴²⁹ ela “representa uma relação imaginária dos indivíduos com as suas condições de existência”.⁴³⁰ Daí ser necessário concluir ser exatamente essa *relação com as condições reais de existência*, de natureza imaginária, o que é representado pela ideologia – não exatamente o mundo real representado nas ideias, mas a *relação* que se tem com o mundo. É nesse tipo de relação (imaginária) que, para o autor, outrossim, se assentam as condições perpetuamente cambiantes de dominação: é ela que “fundamenta toda a deformação imaginária que se pode observar em toda a ideologia”.⁴³¹

Para além das descobertas da natureza imaginária e inconsciente da ideologia, Althusser trabalhará, em seu mais célebre texto, *Ideologia e Aparelhos ideológicos de Estado*, as teses segundo as quais a ideologia é uma *prática*, uma “relação imaginária dotada de existência material”, que só “existe para sujeitos”.⁴³² O que significa dizer que transformar indivíduos em *sujeitos* e, com isso, formar as diretrizes sob as quais se *atua* é traço essencial do esquema ideológico:

“Surge assim que o sujeito age enquanto é agido pelo seguinte sistema (enunciado na sua ordem de determinação real): ideologia existindo em um aparelho ideológico material, prescrevendo práticas

⁴²⁸ Althusser, *Ler o capital*, 1979, p. 87

⁴²⁹ Althusser, *Pour Marx*, 1973, p. 242.

⁴³⁰ Althusser, *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, 1988, p. 77.

⁴³¹ *Idem*, p. 81.

⁴³² Althusser, *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, 1988, p. 93.

materiais reguladas por um ritual material, práticas estas que existem nos atos materiais de um sujeito, que age conscientemente segundo sua crença”.⁴³³

Com a introdução da categoria do sujeito na discussão sobre ideologia, Althusser chama a atenção para duas características do fenômeno que são essenciais para a apreensão de seu sentido. Primeiro, ao dizer que a ideologia é anterior aos indivíduos, inconsciente, e constitui sujeitos, Althusser ilumina o fato de que a ideologia ostenta uma função de *reconhecimento*: “o reconhecimento de que somos sujeitos e que funcionamos nos rituais práticos da vida quotidiana mais elementar”.⁴³⁴ Em segundo lugar, como já é claro, a ideologia deixa de ser uma simples *falsa consciência*, porque se manifesta *na* realidade, em “actos materiais inseridos em práticas materiais, reguladas por rituais materiais”.⁴³⁵ Por isso, a ideologia refletirá o modo como se instalam as categorias ritualizadas de práticas sociais, cuja feição está submetida à organização social historicamente localizada. Como diz o próprio filósofo, a ideologia é “um sistema (possuindo a sua lógica e o seu rigor próprios) de representações (imagens, mitos, idéias ou conceitos segundo o caso) dotado de uma existência e de um papel históricos no seio de uma sociedade dada”.⁴³⁶

Sob a fórmula althusseriana, portanto, a ideologia tem de noticiar um tipo específico de modelagem das relações com a realidade – deve dar conta de práticas específicas de reconhecimento ideológico típico de um estado de coisas que acompanhe as mudanças e transformações sócio-econômicas vivenciadas hegemonicamente. É dizer: uma ideologia do tipo *reflexiva*, como a que aqui se pretende enxergar, deve traduzir a si mesma e as relações que espelha em um modo cínico de subjetivação.

Os moldes do complexo de ideias que se evidenciam nos aparelhos ideológicos passaram por transformações que, captadas à maneira especificada pela conjuntura pós-moderna, dão conta de uma realidade em que, como percebeu Theodor W. Adorno, “a ideologia não é mais uma capa, mas a ameaçadora aceitação do mundo”.⁴³⁷ Como não poderia deixar de ser, a nova face da ideologia exigiu uma disposição modificada dos sujeitos, cujas raízes remontam à falta de vínculo entre os sentidos normativos do ato e a ação em si; ou seja, uma *ironização* completa das expectativas de validade intersubjetivamente partilhadas, que permite

⁴³³ *Idem*, p. 90.

⁴³⁴ *Idem*, pp. 97 e 98.

⁴³⁵ *Idem*, p. 89.

⁴³⁶ Althusser, *Marxismo e Humanismo*, 1967, p. 204.

⁴³⁷ Adorno, *apud* Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 96.

à Adorno afirmar que “o meio da ironia, a diferença entre ideologia e realidade, desapareceu”.⁴³⁸

Adorno enxerga uma fórmula prática de existência que não leva a sério os móveis discursivos, tampouco se retém nos procedimentos típicos de falsificação e tergiversação linguística – como a ironia e a mentira. É o que percebe o frankfurtiano ao dizer que, “entre os insidiosos práticos de hoje, a mentira já há muito perdeu a sua honrosa função de enganar acerca do real. Ninguém acredita em ninguém, todos sabem a resposta”.⁴³⁹ Em um cenário como esse, indica Adorno, “a semelhança com a sátira oitocentista foi descartada; o princípio difundiu-se, de forma obstinada, das caricaturas para a totalidade da classe burguesa”.⁴⁴⁰

A situação que se desenha, como é de se supor, tem ressonância clara no modo como as propostas hegemônicas de existência são organizadas, o que não é sem ser percebido por Adorno no âmbito de uma passagem para um ambiente de “amoralidade” crua, exatamente como resposta à crítica que era feita ao modelo de organização da sociedade burguesa:

“Na base da amoralidade está a má consciência. A crítica apenas confrontou a sociedade burguesa, tanto no econômico como no moral, com as suas próprias normas. Em contrapartida, à classe dominante, por não querer cair simplesmente na mentira apologética e na sua impotência à maneira dos poetas cortesãos e dos romancistas conservadores, restou-lhe unicamente a rejeição do princípio pelo qual se regia a sociedade, isto é, a sua própria moral”.⁴⁴¹

A “passagem”, então, vem para consagrar a difusão de um modelo de inversão, que já se observava – incipiente, mas fortemente – desde os anos que circundavam as revoluções burguesas. Pois, lembra Adorno, “a nova posição que ocupou o pensamento burguês radical sob a pressão do que começava a abrir passagem não se esgotou na mera substituição da aparência ideológica por uma verdade proclamada com a fúria da autodestruição”. A “nova posição” se encarregou de transformar a “própria bondade” em “deformação do bom”; orientando-se por uma força que servia à proclamação do bom pela consagração do mau:

Assim, desde os começos da sociedade industrializada, a decisão pelo mal foi sempre não só precursora da barbárie, mas também máscara do bom. A sua nobreza transmutou-se em maldade, ao atrair todo o ódio e todo o ressentimento da ordem que inculcava nos seus subordinados o bem, para poder continuar a ser impunemente mau.⁴⁴²

⁴³⁸ Adorno, *Minima moralia*, 1951, p. 204. Uma situação, na ilustrativa locução de Sloterdijk, “que coloca o filósofo no vazio, situação essa na qual mentirosos chamam mentirosos de mentirosos” (*Crítica da razão cínica*, p. 32).

⁴³⁹ *Idem*, p. 19.

⁴⁴⁰ Adorno, *Mensagens numa garrafa*, 1996, p. 39.

⁴⁴¹ Adorno, *Minima moralia*, 1951, p. 82.

⁴⁴² Adorno, *Minima moralia*, 1951, p. 82.

A disposição que permite engendrar e difundir o procedimento racional que incute os valores em atos que os deformam só é sustentável em uma época em que parece não existirem motivos para o apego sério às formulações axiológicas da ação. É por isso que, seguida à conclusão de que não há espaços para a ironia em razão da identificação entre ideologia e realidade, Adorno precisa lembrar que, “hoje, [...] o mundo, até na mentira radical, declara justamente *assim é*, e este simples diagnóstico coincide, para ele, com o bem”.⁴⁴³

Trata-se de um contexto em que se identifica o bem com o que é, e não com algo que deve ou pode ser, independentemente de seus significados fundamentais, apartando-se os fins e os meios da ação humana, e, a partir daí, fazendo solo para a raiz da fórmula ideológica – o congelamento da realidade através da obliteração acrítica dos antagonismos:

“É a própria antítese entre os meios e os fins que convém criticar. Ambos são reificados no pensamento burguês, os fins como ‘ideias’ cuja esterilidade reside em serem incapazes de se externalizar, e os meios como ‘dados’ da mera existência sem sentido, a serem classificados, conforme sua eficácia ou falta dela, como seja lá o que for, mas desprovidos de razão em si. Essa antítese cristalizada é válida para o mundo que a produziu, mas não para o esforço de modifica-lo”.⁴⁴⁴

O modelo de comportamento identificado por Adorno – a assimilação e difusão da “razão dilacerada” – é a ideologia cínica por excelência: um espaço discursivo-material na história da humanidade em que a inefetividade aparece como regra geral de comportamento e ferramenta de dominação. A postura “sensata” é, essencialmente, cínica. Identificar a realidade com o bem é uma postura ideológica por excelência.

A *chave* ideológica, no entanto, se altera. Ante a hegemonia de um comportamento cínico, flagrantemente falso, as categorias tradicionais da crítica da ideologia utilizadas para desmascarar os interesses e estratégias por detrás do discurso não funcionam mais. Não é possível libertar o sujeito preso à ideologia apenas revelando o que ela esconde, justamente porque *a ideologia não esconde mais nada*, a “diferença entre ideologia e realidade, desapareceu”. Como dito na concisa formulação de Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*: “A nova ideologia tem por objeto o mundo enquanto tal. Ela recorre ao culto

⁴⁴³ *Idem*, p. 204. Interessante, nesse ponto, parte do diálogo narrado por Franz Kafka, em *O processo* (p. 125):

– Não estou de acordo com essa opinião – disse K. meneando a cabeça –, porque se a perfilharmos somos obrigados a acreditar que são verdadeiras todas as palavras do porteiro. Ora, tu já demonstraste amplamente que isso era impossível.

– Não – retorquiu o padre –, não somos obrigados a acreditar que tudo é verdadeiro, basta considerá-lo necessário.

– Triste opinião – disse K. – É erigir a mentira em ordem universal.

⁴⁴⁴ Adorno, *Mensagens numa garrafa*, 1996, p. 48.

do fato, limitando-se a elevar – graças a uma representação tão precisa quanto possível – a existência do ruim”.⁴⁴⁵

De todo modo, é razoável a observação de que, em meio aos reclames da velocidade e da adaptabilidade pós-modernas, as próprias ideologias participem (ou gerenciem) do jogo de cena da flexibilidade, o que só pode ser feito se as construções ideológicas portarem em si mesmas as condições para o desapego ao perene e ao universal a partir de um certo distanciamento dessas categorias. Assim, vai sendo sedimentada uma formulação específica da ideologia a partir da realidade em que, “nas sociedades contemporâneas, democráticas ou totalitárias, esse distanciamento cínico, o riso, a ironia, são, por assim dizer, parte do jogo”; onde “a ideologia dominante não pretende ser levada a sério ou no sentido literal”.⁴⁴⁶

Nisso e em outras condicionantes ideológicas reside a ideia de que as sociedades de hoje são pós-ideológicas, o que poderia designar uma época em que o poder é transparente em suas ações e propósitos e, por isso, não tem de envernizar a realidade de opressão e dominação. Contudo, a linha percorrida desde Marx, passando por Althusser, Adorno, entre outros, não deixa dúvidas de que, em uma sociedade orientada para a *atuação cínica*, ainda que esteja cônica da inversão dos pressupostos na ação – isso é, ainda que as pessoas estejam cientes de que as orientações axiológicas que sustentam as expectativas de justificação não se materializam em suas ações –, ainda assim, a atuação individual ou coletiva sobre o mundo continua se pautando por uma “mentira sob o disfarce da verdade” que “implica uma série de pressupostos ideológicos (sobre a relação entre os ‘valores’ e a ‘vida real’, sobre liberdade pessoal etc) necessários à reprodução das relações sociais existentes”.⁴⁴⁷

Esse “disfarce”, típico cenho da ideologia, não é realizado no domínio do *saber*, mas no plano do *fazer*. Como Althusser já havia identificado, a ideologia é uma questão de “repetições de rituais materiais”, e não um simples impasse entre as ideias sobre a realidade e a realidade mesma. A classe ideológica hegemônica atual, por outro lado, vai além disso. Não se trata apenas de falsa consciência, nem se esgota nos aparelhos ideológicos que consubstanciam a ideologia dominante. Trata-se, isso sim, da infraestrutura psicossocial do

⁴⁴⁵ Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 138.

⁴⁴⁶ Žižek, *Como Marx inventou o sintoma?*, 1996, p. 311.

⁴⁴⁷ Žižek, *O espectro da ideologia*, 1996, pp. 14 e 20. Sobre isso, ainda, a precisa conclusão de Safatle: “Nossas sociedades “pós-ideológicas” não são exatamente marcadas pela ausência de construções ideológicas usadas de maneira recorrente na justificação de práticas e valores sociais. Ao contrário, elas são marcadas pela perpetuação de tais construções *sob a forma da ironia*. Pois mesmo que tais construções sejam ironizadas, elas continuam fornecendo o quadro narrativo estável e socialmente partilhado para a descrição de práticas e valores” (Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 101).

indivíduo, que coordena sua ação, e, portanto, trabalha na realidade e sem a qual essa mesma realidade não existiria.

O clássico exemplo do dinheiro ilustra bem o sentido da ideologia cínica. Os sujeitos sabem que o dinheiro é uma abstração, que não possui valor em si e que carrega o signo da exploração e da desigualdade. No entanto, em sua ação cotidiana, *agem* como se não soubessem e assim o fazem pelo simples fato de que, sem mergulhar na função concreta dessa abstração (sem deixar-se levar pela construção simbólica que dá valor ao dinheiro), não se pode sequer comer. Com isso, torna-se inescapável a conclusão de que o arcabouço fantasmático de ideias que outorga valor a algo que em si não tem faz parte da realidade e, mais do que isso, cumpre função essencial na própria *arquitetura* da realidade. Reconhece-se, aqui, uma nova fisionomia da ideologia, aquela que avança para as relações rotineiras e se inscreve, de fora para dentro, *nos* sujeitos e, com isso, “é eficiente na realidade social”,⁴⁴⁸ pois “o nível fundamental da ideologia [...] não é de uma ilusão que mascare o verdadeiro estado de coisas, mas de uma *fantasia* (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social”.⁴⁴⁹

A fantasia ideológica é bem representada pela leitura de Jacques Lacan sobre o sonho do “filho queimando”, exposta em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.⁴⁵⁰ Criada por Freud, em *A interpretação dos sonhos*, a estória narra um pai que passa vários dias zelando o filho enfermo aos pés de sua cama e, após sua morte, vai descansar no quarto ao lado, mas deixa a porta aberta para poder enxergar o corpo menino, que era velado por um ancião e rodeado por velas altas. Passadas algumas horas, o pai sonha que o filho puxa seu braço e murmura em voz de censura “pai, não vês que estou queimando?”. Ato contínuo, o pai acorda, percebe um clarão vindo do outro quarto e vê que o encarregado de velar seu filho havia dormido e que a mortalha e um de seus braços haviam sido queimados pelo fogo de uma das velas. Na interpretação clássica, o sonho funciona como um prolongador do sono; o sonhador tem seu sono interrompido por um agente externo e, para continuar dormindo, fabrica uma cena que inclua esse mesmo elemento, o que se sustenta até o ponto em que a externalidade se torna insuportável, despertando o sujeito.

Para Lacan,⁴⁵¹ o sonho é realmente construído para prolongar o sono e evitar a realidade, mas o significado do despertar é totalmente diferente. No sonho, o sujeito (o pai) é confrontado com o *real*, ou seja, com aquilo que o atormenta no inconsciente: a culpa e o

⁴⁴⁸ Zizek, *Como Marx inventou o sintoma?*, 1996, p. 318.

⁴⁴⁹ *Idem*, p. 316 (grifos acrescentados).

⁴⁵⁰ Lacan, *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1985.

⁴⁵¹ *Idem*, pp. 36 e ss.

remorso de ter deixado o filho sob outro olhar que não o seu. No momento em que seus sentimentos se tornam intensos demais, o pai se desperta para, escapando da realidade sonhada, voltar à cegueira do sonho real em que cumpre sua missão de amparo ao filho. Da mesma maneira, dirá Zizek,⁴⁵² funciona a ideologia. Ela não é a representação plástica da realidade construída para tornar a vida suportável – como seria o sonho na interpretação comum. Ela é, isso sim, uma lente que direciona o olhar (e a ação) para o lado contrário do trauma: uma fuga da consciência que incide sobre o que é corpóreo e planifica e direciona a razão, obliterando o *real* que, como na anedota freudiana tal como é interpretada por Lacan, aparece em formas espectrais em meio ao transe ideológico.

A ideologia, vista de tal forma, mostra a obsolescência do olhar que circunscreve o fenômeno ideológico aos episódios em que figuram o Estado. É que o arcabouço simbólico que, naturalmente, precede e sucede o indivíduo; o conjunto de instituições, hábitos, manifestações sociais, familiares, produtivas, enfim, todos os sistemas que demandam a sujeição da pessoa a uma representação social de si; tudo isso, convergindo e dando notícias de que a ideologia está incrustada na rotina e nos indivíduos, sugere que não há espaço público – ou consciência privada – que esteja livre da fantasia ideológica. Sugere, também, que os indícios de uma postura reflexivamente ideológica (ou da ideologia cínica) serão encontrados nas ações que se processam sob determinado fundamento de aspiração universal, mas que, ao mesmo tempo, *ironizam* e subvertem esse fundamento – uma conduta flagrantemente paradoxal que preenche uma necessidade real: a de que os valores intersubjetivamente partilhados não atrapalhem a cada vez mais resolutiva urgência com que se conduzem os negócios humanos.

Tal como já se pode reconhecer no exemplo delineado alhures, em que o cenário de desigualdade negocial é legitimado e legalizado sob os mandamentos da liberdade e da igualdade, a ideologia cínica serve para que os sujeitos *ajam* da maneira plástica que sustenta e persevera a *fantasia* que oblitera, no plano das ações, o *real*. Naquela, na fantasia, como em situações prosaicas em que se vale ou se exige a fundamentação dos comportamentos e opções a partir de axiomas de aspiração universal, o cinismo aclimata um estado de coisas em que os sujeitos atuam numa estrutura de *como se*: *como se* estivessem consagrando a norma universalizante; *como se* estivessem atendendo ao mandamento que justifica a ação. No entanto, a realidade, a verdade dos antagonismos, continua existindo. O *como se*, essa atitude cínica, nada mais é do que o modal ideológico que dá coerência a uma visão sobre o mundo, sobre si e sobre os outros. É, portanto, a fantasia que costura uma realidade retalhada pelo sujeito, dando

⁴⁵² Zizek, *Como Marx inventou o sintoma?*, 1996, p. 323.

certa solidez existencial para um estado de espírito que trabalha sob os auspícios da “consciência dilacerada”, da fragmentação.

Pensando assim, as formas de vida sob a ideologia cínica – e isso é mandamental – têm de repercutir a inclinação para que as interferências na comunicação (e nas trocas) sejam as menores possíveis. Daí que aquilo que não esteja eivado de *positividade*, aquilo que ofereça resistência, *negatividade* (como sentimentos, embasamentos morais ou pessoas) esteja enfraquecido dentro da ideologia cínica, o que instaura um círculo em que o lastro factual das palavras – a correspondência entre aquilo que se diz e aquilo que se faz – vai deixando de ser funcional. Por isso é possível explicar a ideologia reflexiva como uma ideologia que “tem por objeto o mundo enquanto tal”: não há espaço para um sistema ideológico que marque os sujeitos com uma posição firme – “seu *status* é apenas o de um meio de manipulação, puramente externo e instrumental; sua dominação é assegurada, não pelo seu valor de verdade, mas pela simples violência extra-ideológica e pela promessa do lucro”.⁴⁵³

3.iv. Verdade, mentira e cinismo

Nesse ínterim, a identificação entre a realidade e o bem ganha seu contorno mais claro. Porque pensar é um estado predominantemente contemplativo, *negativo*, portanto, torna-se desgastante e improdutivo refletir e acreditar, o que vai, paulatinamente, cimentando o comportamento inercial e favorecendo a mecanização do contato humano. Abre-se caminho para a coisificação completa da vida – terceirizar a parte não célere do mundo e de nós; elevar à máxima potência a relação fetichista – já descrita por Marx, em *O capital* – que transforma a interação entre homens em interação entre coisas, encenadas, como já dito, em um terreno achado entre a esperança e a ameaça. No solo de todas as consequências da ideologia reflexiva, as categorias de pensamento que formam a liga das mais profundas tradições racionais deixam de ter força vinculatória.

Uma intensa regressão da racionalidade, “uma domesticação das forças do discernimento”,⁴⁵⁴ vai se fazendo abrigar no cotidiano e, de maneira quase despercebida, passa de um mecanismo de reprodução maliciosa dos interesses próprios para, sem perder sua missão narcísica e violenta de vista, prática espontânea que, finalmente, amarra as manifestações do ser humano a um arcabouço de efemeridades que precisam se reciclar ao sabor das

⁴⁵³ Zizek, *Como Marx inventou o sintoma?*, 1996, p. 314.

⁴⁵⁴ Rosa Filho, *Eclipse da moral*, 2008, p. 610.

contingências. As portas pós-modernas que se abrem sobre a razão, o sentido comum ou sobre como quer que se chame a categoria de sentimentos a respeito da vida que acomoda individualidades e funções do pertencimento e permite o diálogo e a construção de prioridades públicas com solidez e legitimidade, subvertem as condições para que as pessoas se comprometam consigo próprias e umas com as outras em um nível que permita o encontro entre as convicções pessoais e a experiência social.

Nessa entrada da era atual da relação entre os homens, o cinismo é bem-vindo. Ele, contudo, entra, como já se insinuava, com os pés enlameados, entremostrando-se não como um solitário irracional, mas como o munícipe-tipo de uma cidade que não é mais lugar de encontros, mas de confrontações e soluções instantâneas: o cinismo como culto das efemeridades, “o efeito necessário de uma efetividade social alienada, invertida etc”,⁴⁵⁵ em que indivíduos e sociedade, desorientados, já não exercitam a persuasão e o convencimento, já não creem na construção de um futuro comum. Por isso a postura ideológica “sensata” e suspeita diante da vida e daqueles que não comungam da fé na descrença é parte cada vez mais essencial do dia-a-dia da pós-modernidade – uma prova de que o cínico, típico personagem pós-moderno, na inversão que retira a indexação entre os valores e as ações, atua em uma faixa da realidade em que não vige uma das principais forças de mobilização da razão, a *verdade*. Esta, agora utilizada como disfarce para a mentira, referenciará os caminhos da ideologia cínica e de seus corolários materiais e racionais, como nos apresenta Zizek:

“Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que esse conteúdo – ‘verdadeiro’ ou ‘falso’ (se verdadeiro, tanto melhor para o efeito ideológico) – é funcional com respeito a alguma relação de dominação social (‘poder’, ‘exploração’) de maneira intrinsecamente não transparente: *para ser eficaz, a lógica de legitimação da relação de dominação tem que permanecer oculta*. Em outras palavras, o ponto de partida da crítica da ideologia tem de ser o pleno reconhecimento do fato de que é muito fácil *mentir sob o disfarce da verdade*. [...] O modo mais destacado dessa ‘mentira sob o disfarce da verdade’, nos dias atuais, é o cinismo: com desconcertante franqueza, ‘admite-se tudo’, mas esse pleno reconhecimento de nossos interesses não nos impede, de maneira alguma, de persegui-los”.⁴⁵⁶

Uma pequena digressão a respeito das relações entre o cinismo e a verdade é importante para compreender a profundidade dos corolários e as raízes de uma nova fórmula hegemônica de interação homem/mundo que a racionalidade cínica inaugura. De novo, é essencial lembrar, os descaminhos que o cinismo moderno promove sobre fundamentos da ação e do pensamento têm sua correspondência na doutrina dos cães-filósofos. Como já se viu, com

⁴⁵⁵ Zizek, *O sublime objeto da ideologia*, 1996, p. 61.

⁴⁵⁶ Zizek, *O espectro da ideologia*, 1996, pp. 13 e 14.

efeito, no sistema de Diógenes e seus seguidores, a verdade ocupava lugar elementar, pois era sua busca que orientava as ações e ensinamentos condensados na frase-símbolo: “adulterar a moeda”, função básica do mandado *kynikói*, significava empreender esforços para que fossem reveladas as fragilidades do *nomos* e a força da *physis*, para que se transmitisse a percepção de que conteúdos e obrigações morais não serviam à felicidade humana, mas criavam necessidades artificiais e, por vezes, perversas.

O mote *kynikói* dizia, portanto, que grandes temas coletivos que mobilizavam a sociedade eram supérfluos e que era preciso desmistificar esses móveis, trazer a existência à verdade a partir da revelação de que o objeto sobre os quais homens e mulheres eram ensinados a localizar seus desejos e aspirações – principalmente as de cunho social – não eram reais. Ao desligar os conteúdos morais da felicidade, o cinismo antigo, então, como observa Sloterdijk, “marca o momento mais dramático no processo da verdade da filosofia europeia em seus primórdios”, aquele em que se “leva ao extremo, numa pantomima grotesca, a encarnação prática”.⁴⁵⁷ Essa versão da filosofia *kynikói* para um dos grandes problemas do pensamento ocidental desde seu nascedouro traduz a verdade em uma ética da existência.

Embora aparentemente singelo, esse traço é central para a filosofia antiga porque faz com que a discussão se modifique: “Não a questão do outro mundo”, do qual a tradição platônica irá se ocupar com proficuidade, “mas da outra vida”, uma “vida filosófica”, onde se consagra a compreensão segundo a qual “só pode haver verdadeiro cuidado de si se os princípios formulados como princípios verdadeiros forem ao mesmo tempo garantidos e autenticados pela maneira como se vive”.⁴⁵⁸ Assim, com a doutrina dos cães-filósofo, expõem-se uma modalidade de questionamento a respeito da verdade que se opera em um plano completamente diferente da que a linhagem platônica que veio a consagrar e a se tornar hegemônica na filosofia ocidental:

“Enquanto toda a filosofia vai tender cada vez mais a colocar a questão do dizer-a-verdade nos termos das condições sob as quais podemos reconhecer um enunciado como verdadeiro, o cinismo é a forma de filosofia que não cessa de colocar a questão: qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade?”⁴⁵⁹

Nesse afã, o cinismo antigo se constituiu como uma referência filosófica sobre o tema da verdade não só pelo caráter afrontoso aos ditames morais professados, mas também, e

⁴⁵⁷ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 154.

⁴⁵⁸ Foucault, *A coragem de verdade*, 2017, pp. 208-210.

⁴⁵⁹ Foucault, *A coragem de verdade*, 2017, p. 206.

principalmente, porque a palavra deveria necessariamente estar consagrada na vida, de modo que a própria maneira como se vive acaba por se constituir em um discurso. Viver do modo filosófico é fazer com que palavras e existência se combinem ao ponto em que não é possível distinção. Daí, nesse ponto, como observa Foucault, ser necessário perceber que a fórmula existencial do cinismo antigo e a própria doutrina em si são, não só uma proposta de ascetismo secular, mas, visto como o “escândalo” que a vida cínica provoca, uma espécie diferente de enfrentamento daquilo que é falso:

“A coragem cínica da verdade consiste em conseguir fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem ou pretendem admitir no nível dos princípios. Trata-se de enfrentar a cólera delas dando a imagem do que, ao mesmo tempo, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam na própria vida. É isso o escândalo cínico.”⁴⁶⁰

Diógenes e seus seguidores, então, ao trabalharem os objetos da filosofia da forma *encarnada* como fizeram, trouxeram uma outra disposição para a verdade, revelando, em sua prefiguração humana, o que *realmente importa*, o que está na mente de todos, mas não é consagrado pela existência cotidiana.⁴⁶¹ Como uma doutrina, o cinismo ensinava que a vida fosse a *vida verdadeira* se fazia no momento mesmo em que homem e palavra se encontravam, que era preciso, para manter-se próximo da verdade, abdicar do compromisso com a segurança pessoal e se permitir dizer e se comportar conforme se diz, ainda que esse comportamento – e a imagem escandalosa por ele enunciada – enfrente as *verdades fictas* da sociedade e exponha o filósofo à depravação de seu bem-estar.

De certa forma, talvez seja possível observar que, para a ética *kynikói*, o ato de arriscar-se pela enunciação e consagração existencial da verdade não é questão de coragem. Pois não há, aqui, uma *opção* pelo enfrentamento: ele é consequência inescapável do modo como as coisas estão organizadas, de maneira que, dizer, fazer, ser diferente e afrontoso não é o mandamento em si, mas o corolário da vida verdadeira. Assim, a postura escandalosa não chega ao mundo enquanto método de existência, mas como parte natural da doutrina: a vida e palavra como caixas de ressonância uma da outra, cuja inseparabilidade é condição *sine qua non* para que ambas, de fato, existam.

É essa necessária sinergia que faz do cinismo antigo o símbolo filosófico do modo de veridicção – do dizer-a-verdade – que, em boa parte da história do mundo antigo, se conformou

⁴⁶⁰ *Idem*, p. 205.

⁴⁶¹ Aqui, novamente, se evidencia o valor instrumental do estudo do cinismo antigo: “O cinismo constituiu, e é esse seu paradoxo, os elementos mais comuns da filosofia em pontos de ruptura para a filosofia” (Foucault, *A coragem de verdade*, 2017, p. 204).

como uma das ferramentas de concatenação do homem com o mundo, uma modalidade de comportamento público em que o sujeito manifestava destemidamente o seu compromisso com a verdade: a “fala franca”, a *parresía*, prática que, como já se falou, “consiste em dizer a verdade, sem dissimulação nem reserva nem cláusula de estilo nem ornamento retórico que possa cifrá-la ou mascará-la”.⁴⁶² A *parresía* cínica chama a atenção para o fato de que o cinismo tem em seu mote constitutivo uma relação com a verdade que é absolutamente inimaginável para o cínico moderno. Além disso, levanta as questões – tão intrincadas e trabalhadas por filósofos desde a Antiguidade – a respeito das relações entre os discursos de verdade e os móveis que colocam em circulação e carimbam esses mesmos discursos, acendendo a reflexão para o fato de que a verdade, o poder e os sujeitos – e os mandamentos morais – estão necessariamente relacionados:

“É a atitude parresiástica, a que tenta, justa, obstinadamente e sempre recomeçando, reconduzir o propósito da questão da verdade, a das suas condições políticas e a da diferenciação ética que abre o seu acesso a ela; que perpetuamente e sempre traz, a propósito da questão do poder, a da sua relação com a verdade e com o saber, por um lado, e com a diferenciação ética, por outro; é, enfim, a que, a propósito do sujeito mora, traz sem cessar a questão do discurso verdadeiro em que esse sujeito moral se constitui e das relações de poder em que esse sujeito se forma. São esses o discurso e a atitude parresiásticas em filosofia: é o discurso ao mesmo tempo da irredutibilidade da verdade, do poder, e do *éthos*, e ao mesmo tempo o discurso da sua necessária relação, da impossibilidade onde estamos de pensar a verdade (*aletheia*), o poder (*politeia*) e o *éthos* sem relação essencial, fundamental uns com os outros”.⁴⁶³

A verdade, já se pode ver, ocupa lugar central na filosofia grega. No cinismo, no entanto, ela alcança outros patamares, se inscrevendo em sua alma e se transformando em ponto de inflexão das correntes de pensamento consagradas pelo modo como se relacionam dentro da doutrina e na vida do filósofo. Enfim, pelo *escândalo* central daquilo que ensinou Diógenes e que coloca em evidência desconcertante os problemas do necessário “relacionamento entre formas de existência e manifestação da verdade”,⁴⁶⁴ o cinismo antigo olha para a verdade como um fundamento da existência, e não como objeto de especulação.

A concepção grega de verdade (*aletheia*) se mostra, aqui, totalmente ressignificada, mas uma ressignificação que parece efetivamente realizar seu significado. É interessante lembrar que *aletheia*, já no tempo de Diógenes, representava quatro valores essenciais. *Aletheia*, ou mesmo *alethés*, designa, primeiro, aquilo que não é oculto, não é dissimulado; em

⁴⁶² Foucault, *A coragem de verdade*, 2017, p. 11. Interessante notar, nesse ponto, como a *parresía* acompanhou a movimentação das centralidades da própria filosofia grega da antiguidade, passando “de um direito, de uma obrigação, de um dever de veridicção definidos em relação à cidade, para as instituições da cidade, para o estatuto do cidadão, para outro tipo de veridicção, um outro tipo de *parresía*, que por sua vez, será definido em relação não à cidade (a pólis), mas à maneira de fazer, de ser e de se portar dos indivíduos (o *éthos*), em relação também à sua constituição como sujeito moral” (*Idem*, p. 31).

⁴⁶³ Foucault, *A coragem de verdade*, 2017, p. 61.

⁴⁶⁴ *Idem*, p. 158.

segundo lugar, diz respeito àquilo que não é misturado, não recebe qualquer adição de coisa que não ela mesma; em terceiro lugar, *aletheia* designa aquilo que não se submete a rodeios, que é reto e de acordo com as regras e a realidade, como indica a um de seus derivativos na língua grega (*euthús*, que quer dizer ‘direto’); o quarto e último dos traços essenciais da verdade na língua e na cultura gregas da Antiguidade refere-se a seu caráter imutável e incorruptível, corolário claro dos outros significados já que, se a verdade é não-dissimulada, não-misturada e reta, ela deve se manter como é, ou seja, não é possível alterar sua identidade.

Aqui se encontram as razões pelas quais o cinismo antigo inaugura o que Sloterdijk chamou de “o momento mais dramático no processo da verdade da filosofia europeia em seus primórdios”: a filosofia, entendida ao modo do *kynismus*, como uma encarnação da palavra, aplica as noções de verdade “a maneiras de ser, maneiras de fazer, maneiras de se conduzir ou formas de ação”⁴⁶⁵ e, portanto, não delimita, não tolhe, não encerra a verdade na especulação racional, mas a expande e a realiza pela e nas ações. Essa proposta, em que se identificava a filosofia com o comportamento e a condução da própria vida, como formas do *cuidado de si*, ao que indicam os estudos, teve grande repercussão na época de Diógenes e em outros tempos. A dramatização (para usar a expressão de Foucault)⁴⁶⁶ de uma *vida filosófica verdadeira*, levada a cabo pelos cães, desconcertava as doutrinas de pensamento ao escandalizar a palavra, o que acabava por ironizar a alta filosofia, cujas proposições, confrontadas por Diógenes e seus seguidores, pareciam supérfluas e incapazes de fornecer à sociedade grega respostas para as perguntas que relacionavam o ser humano, a ética, a cultura e as aspirações individuais de então. Em outras palavras, através de sua fórmula de encarnação da verdade, o cinismo da Antiguidade propunha uma resolução ao problema que grande parte dos sistemas racionais não conseguia tangenciar – o da felicidade – e o fazia elevando o valor da verdade em todas as suas acepções.

Sem embargo, não só a proposta *kynikói* de uma *vida filosófica* é desconcertante: seu próprio esquecimento revela, ao menos em parte, os movimentos que a filosofia e a sociedade fizeram em seu relacionamento com a verdade e o discurso verdadeiro desde a aurora do pensamento filosófico ocidental. Isso porque, em um primeiro momento, é impossível desconsiderar que a autoridade sobre o pronunciamento da verdade há muito não é mais do filósofo. Como lembra Foucault, a contínua negligência na prática filosófica do ocidente da questão da união entre existência e filosofia, “possibilitou que a relação com a verdade não pudesse mais se validar e se manifestar agora a não se na forma do saber científico”.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Foucault, *A coragem de verdade*, 2017, p. 193.

⁴⁶⁶ *Idem*, pp. 221 e ss.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 208.

Ao mesmo tempo, a ascese cínica, talvez a mais íntima relação de verdade *kynikói*, é tanto mais rara quanto mais a cultura civilizacional toma seu ritmo. De fato, a segregação territorial, técnica e competitiva; as funções da centralização jurídica e as peculiaridades do sistema de produção mundial circunscrevem as possibilidades de viver uma vida não-dissimulada, reta e incorruptível a uma casta social que conta com uma certa reserva de liberdade, uma autorização sócio-cultural para viver de forma que – ao menos em aparência – consagre os princípios de pensamento que dão significado a sua vida. Assim, a verdade em sua expressão existencial vai se limitando aos círculos religiosos, em especial aos de raiz cristã.⁴⁶⁸

Esses dois destinos da verdade na história da civilização ocidental – a transformação da ciência em fonte privilegiada e última legitimadora do verdadeiro e a contínua e crescente impossibilidade prática de uma *vida filosófica* – chamam a atenção para o fato de que, sem embargo das inúmeras transformações, influências e diretrizes tomadas pelo conceito ao longo do tempo, a noção de verdade é profundamente abalada com o avanço do processo de modernização. Se os procedimentos de verificação se limitam aos métodos científicos; se as formulações verdadeiras devem buscar um rigor procedimental e não um sentido ético, humano ou social, por exemplo, e o verdadeiro é medido em termos de *encaixe* ao modelo de experimentação; então a verdade perde sua capacidade e função mobilizadora da ação de transformação e passa a ser um instrumento de operação circunstancial. Na modernidade, observa Christian Dunker a partir da leitura de Foucault,

“[a verdade] se torna indiferente e inerte em termos ético-políticos. O que ela ganha em termos de universalidade, de desprendimento em relação à autoridade ela perde quanto à sua potência transformativa, em termos éticos, políticos ou estéticos. Assim, quanto a verdade se tornou acessível a todos, por meio do bom uso da razão na esfera pública, quando ela nos torna todos iguais diante da lei, quando ela caracteriza nossos sonhos de maioridade, autonomia e emancipação, ela ao mesmo tempo se torna inerte e neutra. Sua potência deixa de ser produtiva e passa a ser regulativa, meramente formal e metodológica”.⁴⁶⁹

Interessante a intersecção que se pode estabelecer a partir da constatada reformulação do papel da verdade na modernidade: ela é contemporânea do nascimento da “consciência dilacerada”, do procedimento de inversão racional a que se dá o nome de cinismo, no sentido moderno do termo, e que nasce, cresce e se hegemoniza com o aprofundamento dos processos

⁴⁶⁸ Aqui é preciso lembrar que, como descrito no primeiro capítulo, embora representasse uma figura de desaforo aos padrões vigentes e estivesse sempre disposto a chocar quem quer que fosse, Diógenes era um personagem comum nos círculos ilustrados de Atenas. Além disso, como indicam os registros de Diógenes Laércio e os estudos recentes, suas palavras eram escutadas e sua figura respeitada na sociedade de então, ainda que nem uma nem outra fossem comuns ou representassem uma visão confortável aos atenienses.

⁴⁶⁹ Dunker, *Subjetividade em tempos de pós-verdade*, 2017, p. 14.

de modernização. Não por acaso é que se pode afirmar que o cinismo moderno é a maneira de lidar com a nova forma da verdade e com o próprio estatuto do verdadeiro, o que de fato tem a ver com a criação do *sujeito* moderno e com os destinos que os axiomas do Esclarecimento tomam desde pelo menos o século XVIII.

Na realidade, não é preciso ir longe para perceber a capacidade que o cinismo moderno tem de transtornar as acepções de verdade e de fazer essa nova verdade, “indiferente e inerte em termos ético-políticos”, ser absolutamente funcional. Lembre-se que, além da raiz grega, nossa noção de verdade tem outras duas fontes: a fonte latina, que se diz *veritas* e designa a precisão, exatidão e fidelidade entre a narrativa e aquilo que é seu objeto; e a fonte judaico-cristã, do hebraico *emunah*, que representa a confiança que se deposita nas palavras, na certeza de que aquilo que se prometeu, será cumprido. Resumidamente, portanto, *aletheia*, *veritas* e *emunah* formam a orientação a respeito do verdadeiro: de que aquilo que se diz corresponde aos fatos e às coisas e de que o que se proclama compromete a pessoa e a realidade vindoura.

Embora não seja uma mentira, como já visto, o cinismo é uma maneira de lidar com a verdade e com sua necessidade. Isso porque sujeita um discurso necessário, em que se depositam as expectativas partilhadas a respeito das ações, ao alvedrio das conjunturas momentâneas, sem compromisso com a palavra e com as promessas que advém de seu significado. Em última instância, o cínico moderno, “com sua moral provisória, capaz de gerenciar o pessimismo, no atacado da tragédia humana, em proveito de vantagens obtidas no varejo narcísico”,⁴⁷⁰ “não têm crença na razão, nem critério de verdade, nem escala de valores, nem resposta à questão da significação”.⁴⁷¹ Cinismo e verdade em sua versão moderna caminham juntos, pois ambos só seriam possíveis em um mundo descomprometido com a realidade e sua transformação.

Nesse sentido, ao sobrepor uma certa arqueologia do cinismo ao panorama da verdade a partir do projeto da modernidade, o que se percebe é o trabalho conjunto do sujeito (cínico) com a efemeridade reciclável (verdade) que, “convergindo com a instabilidade das essências”, “resultante do formalismo ‘diferenciado’ que assumira o valor de ‘verdadeiro’”,⁴⁷² consagra a inefetividade como princípio. Trata-se da retirada do conteúdo da verdade, de seu valor transformativo, a partir da implosão do valor que indexaria a ação e chancelaria a confiança na palavra. Aqui, as transformações semânticas do cinismo ganham seu tom mais dramático: “o que era necessidade de aperfeiçoar a si mesmo, agora, vai se traduzindo na premência de um

⁴⁷⁰ Dunker, *Subjetividade em tempos de pós-verdade*, 2017, p. 14.

⁴⁷¹ Tillich, *A coragem de ser*, 1992, p. 114.

⁴⁷² Rosa, *Eclipse da moral*, 2008, p. 620.

auto-aprimoramento da forma”.⁴⁷³ O cinismo, então, parece realizar escandalosa e dramaticamente a impressão de Foucault de que “a verdade se deslocou do ato ritualizado de enunciação, eficaz e justo, para o próprio enunciado: para o seu sentido, a sua forma, o seu objeto, a sua relação à referência”,⁴⁷⁴ como se, agora, estivessem completadas as bases conjunturais que permitissem a perda completa do valor da verdade; um lugar em que “o problema da justificação foi desvinculado do problema da verdade”.⁴⁷⁵

Mas é necessário lembrar que sempre e em qualquer circunstância, falar da verdade é também falar do modo como se forjam e se orientam as relações de poder, pois, nas palavras de Michel Foucault, “a verdade não existe fora do poder ou sem poder”: “a própria verdade é poder”.⁴⁷⁶ Na perspectiva foucaultiana, a verdade não é resultado das investigações racionais ou uma “subjetivação do pensamento”,⁴⁷⁷ mas é essencialmente o resultado de um conjunto de práticas e jogos discursivos que cria enunciados com valor de verdade. Uma vez que “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e distribuída por um certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório”,⁴⁷⁸ a verdade é condicionada pelas correlações de força, estratégias e enfrentamentos que a colocam em circulação e a chancelam. Por isso, antes de mais nada, a verdade está ligada a rituais de formação inscritos em determinado tempo e em determinado lugar, como corolário das *formações discursivas*, que:

“[...] incluem não apenas mensagens escritas, éditos, declarações jurídicas ou literárias, mas também instituições que restringem fortemente a valência de determinado enunciado. Elas especificam e individualizam quem pode falar e quem deve silenciar. Elas determinam o sentido da mensagem a partir da posição de quem a cria”.⁴⁷⁹

Por esse olhar, a verdade possui uma história e, portanto, não existe em si. Mas, parafraseando Foucault, a propósito da loucura,⁴⁸⁰ a verdade ‘não existe’, mas isso não quer dizer que ela não seja algo, não possua força, não mobilize sentimentos e ações. Ao contrário: a arqueologia da verdade mostra que as “regras segundo as quais, a propósito de certas coisas, aquilo que um sujeito pode dizer pertence à questão do verdadeiro e do falso”⁴⁸¹ – ou seja, o

⁴⁷³ Rosa, *Eclipse da moral*, 2008, p. 605.

⁴⁷⁴ Foucault, *A ordem do discurso*, 1996, p. 5.

⁴⁷⁵ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 109.

⁴⁷⁶ Foucault, *Verdade e poder*, 2017, pp. 12 e 14.

⁴⁷⁷ Dunker, *Subjetividade em tempos de pós-verdade*, 2017, p. 14.

⁴⁷⁸ Foucault, *A ordem do discurso*, 1996, p. 4.

⁴⁷⁹ Dunker, *Análise psicanalítica de discursos*, 2016, pp. 117-118.

⁴⁸⁰ Foucault, *A história da loucura*, 2017, pp. 120 e ss.

⁴⁸¹ Foucault, *Ditos e escritos*, 2009, p. 632.

conjunto de proscricções que dão a determinado discurso o *status* de verdade – diz respeito ao modo como se organizam os desejos, os valores e as práticas sociais e individuais que daí tomam rumo. Por isso, como nos lembra o autor, em *As palavras e as coisas*, “não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos”.⁴⁸²

Também por esse motivo, os discursos de verdade e do verdadeiro estão inscritos na ordem que sugere e delimita, contingencia e relaciona as possibilidades de constituição do sujeito em relação a si e aos outros: a partir da produção e chancela discursiva do verdadeiro, é possível, então, reconhecer os traços particulares da *vontade de verdade* de uma determinada época, vontade que posiciona as pessoas na relação consigo mesmas, com o conhecimento e com os demais sujeitos. Com isso, Foucault chama a atenção para a ligação entre *verdade*, *poder* e *subjetividade*, balizada pelo discurso:

“Numa palavra, são os grandes procedimentos de sujeição do discurso. O que é, no fim de contas, um sistema de ensino senão uma ritualização da fala, senão uma qualificação e uma fixação dos papéis dos sujeitos falantes; senão a constituição de um grupo doutrinário, por difuso que seja; senão uma distribuição e uma apropriação do discurso com os seus poderes e os seus saberes? O que é a “escrita” (a dos “escritores”) senão um sistema de sujeição semelhante, que assume talvez formas um pouco diferentes, mas em que as grandes decomposições são análogas? Será que o sistema jurídico, o sistema institucional da medicina, também eles, pelo menos em alguns dos seus aspectos, não são sistemas semelhantes de sujeição do discurso?”⁴⁸³

Ordenar, organizar, balizar; classificar, predicamentar, dispor – verbos de uma *ordem do discurso*, que é, no final das contas, um “sistema de exclusão”⁴⁸⁴ e de sujeição que coordena as fórmulas de existência. Por essa visão, os procedimentos de elaboração discursiva que estruturam a *vontade de verdade*, colocam o verdadeiro dentro de determinados parâmetros. Na modernidade, como já visto, a contínua “negligência” com que se convencionou tratar a *vida filosófica* e o rígido monopólio da ciência na produção de verdades, colocam a verdade em uma moldura estranha ao indivíduo, distante e ao mesmo tempo concatenada com o que é aceito pela sociedade e concertado com a textura discursiva do poder.

Na época pós-moderna, a função estrutural da verdade desliga suas três raízes de uma só vez: não há espaço para a confiança ou esperança nos valores e no futuro; tampouco parece plausível acreditar nas descrições dos fatos e coisas que chegam por uma cada vez mais pulverizada rede de informações. Uma estrutura como essa só poderia encontrar sensatez nas

⁴⁸² Foucault, *As palavras e as coisas*, 2000, p. 431.

⁴⁸³ Foucault, *A ordem do discurso*, 1996, p. 12.

⁴⁸⁴ *Idem*, p. 3.

palavras e posturas que identifiquem o “bem com o que existe”; só poderia existir caso às pessoas fosse possível constituírem-se como sujeitos para os quais a maldade, o interesse e a desumanidade fossem admissíveis; em que a instrumentalização dos valores e expectativas normativas universais fossem naturalizados; em que a adaptação ao ritmo das circunstâncias fosse normal e não provocasse exames de consciência. A verdade pós-moderna, então, está misturada ao cinismo.

Nesse momento, o diagnóstico do estatuto da verdade nos tempos modernos ganha sua maior projeção. A verdade como um valor, a partir do qual se constroem subjetividades e instituições, deixa de constituir uma força transformativa e passa a ser um discurso de conformação, contrariando toda a trajetória da filosofia e da crítica, pois, “quando a verdade não é realizável dentro da ordem social existente, ela simplesmente assume para esta o caráter de utopia”.⁴⁸⁵ Uma utopia que, antes de se constituir, como fora em outras épocas, como “o único fator progressista”⁴⁸⁶ da filosofia, serve agora ao desmerecimento das conjecturas e propostas que rejeitam os discursos que não corroborem a visão fúnebre do ser humano, inclusive aquelas que leem os fatos como realmente são.

Por isso a noção de verdade é severamente abalada na pós-modernidade, em especial se se lembrar de suas raízes – grega, latina e hebraica. Ela não possui nem mesmo força de atração entre visões de mundo e realidade. Criam-se, com isso, “circunstâncias nas quais fatos objetivos têm menos influência em moldar a opinião pública do que apelos à emoção e a crenças pessoais”.⁴⁸⁷ Trata-se da já pronunciada *pós-verdade*, que é, “antes de tudo uma verdade contextual, que não pode ser escrita, posta no bolso e rerepresentada amanhã, como garantia de fidelidade, compromisso ou esperança gerada pela palavra”.⁴⁸⁸ Os processos de produção da verdade tradicionais vão dando lugar a um modelo que garante a valorização e hegemonização dos traços da subjetividade pós-moderna: narcisismo, apego ao círculos tradicionais de representação da identidade e espetacularização serão alimentados uns pelos outros e pela “flutuação benévola da verdade [...] tolerada na pauta dos costumes” e separada “na prática” e seletivamente das políticas de Estado e das determinações econômicas.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Marcuse, *apud* Benhabib, *A crítica da razão instrumental*, 1996, p. 71.

⁴⁸⁶ *Idem*.

⁴⁸⁷ Definição do *Oxford Dictionaries* traduzida e divulgada no endereço <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2016/11/16/O-que-%C3%A9-%E2%80%98p%C3%B3s-verdade%E2%80%99-a-palavra-do-ano-segundo-a-Universidade-de-Oxford> (acesso em 15/05/2018).

⁴⁸⁸ Dunker, *Subjetividade em tempos de pós-verdade*, 2017, p. 19.

⁴⁸⁹ Dunker, *Subjetividade em tempos de pós-verdade*, 2017, p. 17.

Uma clínica da realidade pela qual se convencionou ignorar os fatos – os dados, a realidade – em prol de uma fantasia que, ao molde da leitura lacaniana sobre o sonho, *costura* o real baseado em uma ilusão, fazendo da verdade um entrave ao dinamismo da sociedade pós-moderna e retroalimentando a disfunção estrutural da verdade em sua vertente *reta*, *incorruptível*, *confiável*. Ignorados os fatos, toda uma sorte de obscurantismos ganham repercussão:

“o criacionismo contra o darwiniano, a relatividade da ‘hipótese’ do aquecimento global, a suspeita sobre a indução e o autismo por vacinas e tantas outras teorias mais ou menos conspiratórias diluídas por um novo estado da conversa em escala global. Neste novo suporte, as crenças mais estranhas e regressivas adquiriram uma espécie de *backing vocal* garantido”.⁴⁹⁰

Como não poderia deixar de ser, a forma pós-verdadeira de enxergar e conduzir a vida tem sua correspondente racionalidade. É que “toda conduta se extrai de uma base de normalidade, da quotidianidade de sua época”⁴⁹¹ e “quando se tem uma conduta, tem-se, necessariamente, a mentalidade correspondente”.⁴⁹² Por isso, e tendo em vista os ensinamentos foucaultianos, passar pela realidade ignorando os fatos diz muito da natureza das prescrições discursivas que autorizam a reprodução de uma consciência e das relações de poder que elas planificam. Pois não se poderia imaginar que o regimento das condutas que chancela a reprodução social de um modelo que prescindem da observância à realidade factual esteja atrelado a traços naturais do ser humano, como se após milênios de relacionamento com a verdade, a humanidade pudesse racionalizar a postura de cada um apenas em termos de um inconsciente interesse material, prescindindo de qualquer referencial de correção e confiança. Diante disso, a pós-verdade e o cinismo nela amalgamado denunciam a si mesmos como *ferramentas de governabilidade*, modos de estruturação da realidade que garantem a reprodução de um sistema de poder. Não fosse assim, ou o poder não seria poder, ou não se poderia sustentar uma situação como tal.

O que está em jogo na pós-modernidade – bem como na pós-verdade e no cinismo – é a transitoriedade dos vínculos racionais da ação: um modo de estabilizar situações de anomia, em que verdade e razão devem se acoplar ao efêmero e ao flexível. Se crenças pessoais e apelos afetivos mobilizam mais do que os fatos, então os fatos podem se apresentar como sugerirem os que fabricam notícias e elegem as prioridades em âmbito estatal, por exemplo. Se é possível

⁴⁹⁰ *Idem*, p. 19.

⁴⁹¹ Veyne, *Como se escreve a história*, 1998, p. 83.

⁴⁹² *Idem*, p. 148. Continua Paul Veyne: “essas duas coisas [conduta e mentalidade] estão ligadas e compõem a prática, do mesmo modo que ter medo e tremer, estar feliz e rir às gargalhadas”.

levar uma vida funcional e feliz fazendo pouco ou nenhum caso da realidade, é porque a fantasia que estrutura o *real* não precisa mais dialogar com a existência, os sujeitos não precisam enfrentar as ambiguidades e antagonismos entre discursos e práticas coletivas, sociais ou individuais, e é permitido que as ações não reflitam as análises, as coisas e as promessas palavras – não tenham, enfim, relação com a verdade.

O diálogo entre pós-verdade e cinismo, então, mostra uma época em que os sujeitos se acostumaram não só a conviver com a contradição, mas a fazer dessa contradição, ao contrário do que poderia se supor e que seria inimaginável em tempos já remotos, a viga de coesão social, um motivo de prazer e sinônimo de sucesso. É preciso pensar, portanto, além do fato de que a sociedade pós-moderna trouxe à “pauta dos costumes” o que seria motivo de degradação do corpo social. É necessário enxergar como e porque ela torna reconfortante a anomia e faz da indeterminação e dos antagonismos – além da ética da frugalidade, da desconfiança, da ameaça –, conhecidas fontes de sofrimento, âncoras para a felicidade.

3.v. Estruturas e manifestações da razão cínica

3.v.1. O desejo: cinismo e o imperativo do gozo

Colocar em roda o tema do cinismo é, sobretudo, escutar uma nova forma de organização das atividades humanas. Desde o modo como se orientam as empresas individuais, até um discurso renovado da moralidade, o que as mudanças na estruturação da racionalidade revelam é uma humanidade que se vê em obstinada trajetória rumo a um cenário em que o cinismo estará tanto na pauta dos costumes quanto (e, talvez, por isso mesmo) no coração das pessoas. Uma sociedade e um indivíduo que não se desmantelam com a indeterminação dos valores que a sustentam, ao contrário: dela – e nela, na indeterminação – se comprazem, tomam de empréstimo sua revelação para respaldar as transitoriedades do interesse, tudo a evidenciar uma fórmula sistêmica de reprodução que “foi capaz de se justificar não mais a partir da referência a padrões normativos de justiça (embora tais padrões possam ainda funcionar de maneira regional, no mais das vezes de maneira retórica), mas a partir da promessa de modos de satisfação e gozo ligados à anomia, à indeterminação, à ironização”.⁴⁹³

⁴⁹³ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, pp. 26 e 27.

Como se, agora, fosse possível – e, em certa medida, necessário – pensar a sociedade e as instituições que a mantém em circulação em uma chave diferente, uma chave que dê conta de como as estilizações que promovem a fluidez pós-moderna das personalidades está combinada desde a raiz com o cinismo moderno. Assim é, como lembra Silvio Rosa Filho, porque, para enxergar o cinismo em seu estado fiel de natureza, “será importante mostrar como as dinâmicas e as dissimulações se aprimoram intimamente vinculadas ao *imperativo do gozo*”,⁴⁹⁴ aquele mesmo comando psíquico que serve a uma certa internalização da *flexibilidade*, ou, em outras palavras, a um condicionamento subjetivo e ético da efemeridade dos sistemas de reprodução social que caracteriza o estágio atual e hegemônico do capitalismo.

É preciso ter em mente o descabimento atual de um modelo em que as pessoas e as coisas sejam rigidamente determinadas. Pois a sobrevivência de uma certa modalidade de orientação para a ação e para a reflexão só pode ser pensada em confronto com o mundo que o cerca: seja em forma de luta ou de coordenação, as maneiras que tipicamente se instalam no interior de uma forma de vida serão vistas enquanto partícipes de uma ordem maior, a que garantem sustentabilidade, e fornecedora a força de reprodução que só se pode alcançar com uma normatividade específica. Daí ser *sine qua non* reconhecer que modos de socialização darão o tom de uma especificidade normativa, já que:

“Toda socialização é normativa, ela é normatividade que se impõe à vida com suas exigências de satisfação pulsional. Max Weber não havia mostrado outra coisa ao insistir que a gênese da ética protestante do trabalho na constituição da racionalidade do capitalismo era solidária do ascetismo e da restrição ao gozo”.⁴⁹⁵

Passar de uma sociedade calculada e orientada para a produção (o *fordismo*, como mostrou David Harvey), para uma sociedade do consumo (da *flexibilidade*),⁴⁹⁶ é chamar a atenção para o fato de que as “exigências de satisfação pulsional” da vida foram alteradas com a constituição de uma forma de comportamento social que não exige mais a hígidez como traço identitário. Não fosse assim, seria possível aventar uma maneira de se constituir enquanto indivíduo totalmente apartada das determinações exteriores: seria possível, enfim, imaginar um estado de coisas em que não haveria o encontro entre indivíduo e sociedade (desde a família,

⁴⁹⁴ Rosa Filho, *Eclipse da moral*, 2008, pp. 574 e 575.

⁴⁹⁵ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 122.

⁴⁹⁶ Nesse sentido, essencial a observação de Safatle: “Ao invés da sociedade da produção, devemos compreender a contemporaneidade e seus traços a partir da temática da sociedade do consumo, no sentido em que problemas vinculados ao consumo acabam por direcionar a racionalidade dos processos de interação social e de desenvolvimento subjetivo, assim como é o incentivo ao consumo que aparece como problema econômico central” (Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 124).

passando pela escola, até os círculos de socialização do trabalho e do lazer) e o ser humano seria um todo sem limites (a que Freud chamou de “sentimento oceânico”),⁴⁹⁷ com o qual não se poderia compartilhar valores, princípios, projetos; ou seja: pensar o comportamento individual hegemônico é também pensar o que significam e como se engendram as insígnias da convivência que alimentam um tipo de individualidade, criam prioridades e valores e perfazem as bases que sustentam a convivência e as expectativas para o futuro. Por essas razões, a dinâmica social que sustenta o modelo econômico voltado para a produção será essencialmente alterada pela centralização do consumo na dinâmica do sistema capitalista.

Abertamente, é preciso lembrar que consumo é, antes de tudo, um hábito, e hábitos são, como já visto, o aspecto visível de mentalidades específicas. Assim, desde a educação primitiva até a inserção dos sujeitos no mundo do trabalho, o trânsito das atitudes individuais e coletivas depende de um acoplamento entre essas atitudes e um sistema maior, que permita e incentive determinada prática, mas que, sobretudo, sinalize os traços mandamentais de uma fórmula existencial específica. Aqui, como o cenário amplo da pós-modernidade já indicou, a aderência ao sistema de comportamentos na contemporaneidade se dará a partir de uma “*ética do direito ao gozo*”, um conjunto de orientações maiores que organiza as práticas e vontades de forma *plástica*: a mesma plasticidade que caracteriza a mercadoria, o objeto de consumo.

Nesse ínterim, o “encaixe” com o modelo de reprodução orientada para o consumo se distingue essencialmente das classes de formação identitárias tradicionais exatamente porque os hábitos do consumo *dependem* do sempre renovado motivo para consumir. Por isso, as instâncias superegoicas não batalham mais para o constrangimento das voluptuosidades: “Não mais a repressão ao gozo, mas o gozo como imperativo. Daí ele nos lembrar que o verdadeiro imperativo do superego na contemporaneidade é “Goze!”, ou seja, o gozo transformado em uma obrigação”.⁴⁹⁸ O mundo do consumo, então, movimentará e se balizará pelo *desejo*, e não mais pela *necessidade*, que tradicionalmente parametrizara a produção e distribuição de bens:

“Já foi dito que o *movens* da atividade consumista não é mais o conjunto mensurável de necessidades articuladas, mas o *desejo* – entidade muito mais volátil e efêmera, evasiva e caprichosa, e essencialmente não referencial que as ‘necessidades’, um motivo autogerado e autopropelido que não precisa de motivação ou de ‘causa’”.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ Freud, *O mal-estar na civilização*, 2011.

⁴⁹⁸ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 128.

⁴⁹⁹ Bauman, *Modernidade líquida*, 2001, p. 96.

De pronto, já é possível perceber a íntima ligação entre a transformação econômica e a *ética do gozo*: aqui, o consumo atua *enquanto matriz social do desejo* onde se pode encontrar os caracteres elementares do homem pós-moderno, com sua peculiar aptidão para objetificação de vínculos e sua conivência específica com a desigualdade e a violência. Sem embargo, a contemporaneidade acompanha uma nova forma de condução da vida e de comunicação entre o indivíduo e o mundo, jamais vista, parametrizada pela fluidez dos objetos de consumo, verdadeiros modelos técnicos da pós-modernidade, que, então, oferecem o referencial primitivo dessa transformação.

De fato, como sugeriram Bauman e Baudrillard, a observação da realidade mostra que a relação homem-objeto não é mais a de complementaridade funcional que caracterizava o papel dos objetos. Mas o interessante é notar, aqui, que a “libertação” do complexo de objetos das amarras funcionais não permite, assim como acontece com o homem moderno, a consagração dos ideais de liberdade, mas habilita sua participação no jogo de transformações da flexibilidade, palatáveis à sociedade do consumo e da obsolescência. Diante disso, a proliferação de objetos – de *gadgets*, de produtos em série – não é tão-somente a glorificação do gênio humano, mas uma ferramenta de comportamento, característica de uma época em que a liberação funcional convence de uma liberdade que não alcança o real, pois, “assim como o objeto é somente libertado em sua função, o homem reciprocamente é libertado somente como usuário deste objeto”.⁵⁰⁰

Essa situação tem efeitos profundos. Uma vez que a relação com o objeto se revoluciona de tal maneira, o homem passa a ser dependente da funcionalidade dos produtos: conquanto suas necessidades não condicionam a existência real do objeto, “a funcionalidade não é mais portanto a imposição de um trabalho real mas a adaptação de uma forma a outra e através dela, a omissão dos processos reais de trabalho”.⁵⁰¹ É, então, que se percebe que a categoria de objetos fornece o referencial de uma racionalidade que privilegia a planificação do cotidiano em detrimento do contato e da reflexão sobre complexidade da existência:

“O homem é reduzido à incoerência pela coerência de sua projeção estrutural. Em face do objeto funcional o homem torna-se disfuncional, irracional e subjetivo, uma forma vazia e aberta aos mitos funcionais, às projeções fantasmáticas ligadas a esta estupefaciente eficiência do mundo”.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Baudrillard, *O sistema dos objetos*, 2015, p. 24

⁵⁰¹ Baudrillard, *O sistema dos objetos*, 2015, pp. 59 e 60.

⁵⁰² *Idem*, p. 63.

Porque a observação da realidade nos revela que “hoje os objetos tornaram-se mais complexos que o comportamento do homem a eles relativo”⁵⁰³ é possível aventar uma ordem de coisas que permita e instigue, na proliferação dos produtos e das formas de comportamento daí advindas, a domesticação das funções reais de trabalho e de criação humanas pela lógica subjacente àquela que tornou possível inverter os mandamentos da relação do homem com os objetos. Modo de dizer que a aparência inofensiva (e até eufórica) do mundo dos produtos, como hoje se vê, oculta – ao mesmo tempo em que permite perceber – uma função ideológica mais abrangente.

Com efeito, a grande variedade de objetos – consequência direta da solidificação de um modelo de produção já calcado pela inversão da relação homem-objeto – determina uma diferenciação limitada: novamente, reitera-se a noção de “escolha”, já aparente no próprio movimento formal de desvinculação funcional. Só que a diferenciação é pré-determinada pela própria produção (uma *satisfação administrada*, no léxico de Safatle⁵⁰⁴), o que significa dizer que as distinções entre os *modelos de determinado objeto*, responsáveis por proporcionar certa sensação de excepcionalidade ao consumidor, são, em verdade, uma maneira mais sofisticada de propagar uma igualização de comportamento. Além disso, ao atingir a todos, a liberdade funcional e a proliferação de objetos demanda o encaixe irrestrito das populações a sua lógica. O que significa dizer que há variantes técnicas e substantivas nos modelos de produtos e que essas variantes, obnubiladas por um ideário de inserção a um *estatuto cultural do consumo*, subjazem ao fracionamento de classes, pois, “assim como as diferentes classes não têm acesso progressivamente à responsabilidade política depois da Revolução burguesa, de igual forma os consumidores não têm acesso à igualdade diante do objeto depois da Revolução industrial”.⁵⁰⁵

Sendo a distinção possível aquela relativa ao poder de aquisição dos objetos, a gama de modelos – cuja proliferação é, a olhos vistos, cada vez mais uma regra pétrea do sistema –

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 62.

⁵⁰⁴ Como lembra Vladimir Safatle, Marcuse já havia identificado essa “administração da satisfação”, em que o gozo é, na verdade, controlado dentro e a partir de um sistema de moções socialmente chanceladas: “Mas no interior desse debate, devemos lembrar como Marcuse configura corretamente tal expropriação do inconsciente como neutralização social do conflito entre princípio de prazer e princípio de realidade através de uma satisfação administrada, ou seja, “uma liberalização controlada que realça a satisfação obtida com aquilo que a sociedade oferece”, pois, “com a integração da esfera da sexualidade ao campo dos negócios e dos divertimentos, a própria repressão é recalçada”. Ou seja, abre-se a todos esses autores a consciência de uma modificação substancial nos processos de socialização. Eles compreendem a tendência das imagens sociais ideais não estarem mais vinculadas a representações do “autocontrole sereno” da renúncia pulsional como princípio de conduta. Com a “integração da esfera da sexualidade ao campo dos negócios”, ou seja, com a incitação ao gozo como elemento central na lógica de reprodução mercantil do capitalismo, o que proliferam são imagens ideais daqueles que instrumentalizam seus fantasmas e pautam sua conduta pela exigência irreduzível de gozo” (Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 129).

⁵⁰⁵ Baudrillard, *O sistema dos objetos*, 2015, p. 162.

fornece uma impressão falsa aos sujeitos, a de que eles participam de um circuito de transformações da realidade, referenciadas pelo progresso tecnológico, quando, na verdade, o movimento se dá por *e* sobre as condições reais de existência. Assim, criam-se as condições ideológicas para a manutenção de um estado de *gozo permitido*, agora municiada do discurso de transformações característico da sociedade do consumo:

“Pois o movimento que parece, segundo a curva do progresso técnico, animar todo o sistema, não o impede de ser fixo e estável em si mesmo. Tudo se move, tudo muda a olhos vistos, tudo se transforma, e, contudo, nada muda. Uma sociedade desse tipo, lançada no progresso tecnológico, realiza todas as revoluções possíveis, mas são revoluções sobre si mesma. Sua produtividade crescente não leva a qualquer modificação estrutural.”⁵⁰⁶

A fórmula de trocas na qual se apoia a *nova dinâmica dos objetos* é reveladora de um novo estatuto humano. A sociedade deixa de basear seu crescimento em produção, e passa a se sustentar sobre o crédito, estabelecendo-se numa dinâmica própria que torne possível a aquisição contínua de produtos cada vez mais descartáveis. Novamente, instalam-se paradoxos afáveis a manutenção do estado de coisas: o crédito inverte a relação clássica de aquisição de bens, fazendo com que o consumo preceda, de certa forma, a produção e, com isso, sob o signo da liberdade, garante a drenagem das forças do trabalho individual para a sistemática mercantil em que não se enxergam possibilidades outras e se dificultam uma aproximação simbólica entre produtor e consumidor.

Assim, automatizado pelo lógica crédito-consumo, o indivíduo carrega em si o motor de uma sociedade que, ao propagar o ideário de realização imediata de vontades, obscurece, a cada passo de sua inserção na sociabilidade do consumo, as contradições subterrâneas que trariam vida à crítica. É daí que Baudrillard ilumina a razão para um *novo uso dos objetos*:

“Não existem mais propriamente objetos privados: através de seu uso multiplicado, é a ordem social de produção que persegue, com sua própria cumplicidade, o mundo íntimo do consumidor e de sua consciência. Com este investimento em profundidade, desaparece igualmente a possibilidade de contestar eficazmente tal ordem e ultrapassá-la”.⁵⁰⁷

A dinâmica do consumo está, portanto, inserida em uma fórmula de concatenação existencial entre o poder e um modelo de cidadania *pelo* consumo que é simpático a ele mesmo e forja, na identificação entre aquisição e satisfação de vida, um ideário de liberdade e controle do indivíduo que o desvia do espectro real de lutas e movimentos da existência. Escondidas por

⁵⁰⁶ *Idem*, p. 163.

⁵⁰⁷ Baudrillard, *O sistema dos objetos*, 2015, p. 172.

debaixo da *ética do consumo*, as condições reais de produção são *invisibilizadas* com a ajuda ativa dos consumidores, cujas angústias eventuais tendem a ser minoradas pela incisiva campanha pela qual a *publicidade* solidifica a impressão no interior do indivíduo de que os produtos e serviços são *direcionados e construídos* para ele. Trata-se da constituição de um aparato estético de poder que proporciona à indústria a comunicação de um formato de consumo que, dando a impressão de especialidade ao consumidor, facilita a absorção dos incômodos que eventualmente surjam da atividade de consumo. Trata-se, pois, de um discurso que permite a absolvição interna de qualquer culpa advinda da internalização do *imperativo do gozo*, e que se constitui como sustentáculo lógico de comportamento hegemônico no capitalismo pós-industrial:

“assim como os sonhos noturnos têm por função preservar o sono, os prestígios da publicidade e do consumo têm por função favorecer a absorção espontânea dos valores sociais ambientes e a regressão individual ao consenso social”.⁵⁰⁸

Não é sem motivo que se propaga o modelo publicitário apelativo. Reproduzindo – com crescente perspicácia – o discurso individualista, ele ajuda na assimilação pelo indivíduo de “uma instância imaginária que se adapta a você, enquanto que, em troca, você se adapta a uma ordem bem real,”⁵⁰⁹ deixando quase intocável uma plethora de contingências hostis a quaisquer padrões de liberdade e democracia que se poderia aventar:

“Por trás deste sistema de gratificação vemos reforçarem-se todas as estruturas de autoridade: planificação, centralização, burocracia – partidos, Estados, aparelhos reforçam sua autoridade por trás desta vasta imagem materna que torna cada vez menos possível sua contestação real”.⁵¹⁰

Aqui, já é possível perceber as consequências dessa fórmula de existência calcada no consumo. Banhado pelo discurso publicitário, que reverencia a cada um dos consumidores enquanto únicos, ao mesmo tempo em que se sustenta na massificação da prática, o indivíduo passa a estar cada vez mais desocupado das *condições de consumo*. Trata-se daquela que é, talvez, a mais astuta das técnicas de alienação: um modelo que, reiterando falas como “feito para você”, “você em primeiro lugar”, dispensa o sujeito da reflexão sobre as condições em que se encontram os outros membros da sociedade, favorecendo e incentivando o comportamento narcísico e alienado. Por outro lado, a determinação de constante gratificação pela capacidade

⁵⁰⁸ *Idem*, p. 182.

⁵⁰⁹ Baudrillard, *O sistema dos objetos*, 2015, p. 185.

⁵¹⁰ *Idem*.

de aquisição sem freios e cada vez mais rápida não demora em gerar no indivíduo um sentimento de frustração. Dessa forma, gratificação e frustração convivem diuturnamente dentro das personalidades dos consumidores, criando uma *roda de decepções e expectativas* submetidas à orquestração de objetos, de tal modo que, sem aparente alarde, o ser humano cria condições para transferir aos produtos de consumo a capacidade de manipular afetos e de, assim, direcionar ações, projetos e vidas.

É precisamente nessa “monopolização psicológica” que se encontram nas bases do que poderia se chamar de *moralidade pelo consumo*: ao criar motivos e apaziguar conflitos, a publicidade é capaz de reconciliar o consumidor consigo mesmo e com a sociedade, tornando-se uma força de harmonização capaz de substituir os valores como elemento de concatenação social; pois, como já se disse, “as gamas hierarquizadas de objetos e de produtos desempenham então estritamente o papel que desempenhavam outrora as gamas distintas de valores, sobre os quais repousa a moral do grupo”. Parametrizada pelo consumo, a esfera pública passa a referenciar os caracteres do mercado e a identificar nos trejeitos econômicos como os únicos propósitos legítimos de condução dos assuntos públicos. Essa realidade (esse “desvio”), favorece a marginalização de causas humanitárias que, escapam, ainda que não totalmente, às razões econômicas de ser, legando a uma parcela cada vez maior da população as possibilidades de reconhecimento e dignificação da existência:

“O desvio do projeto da comunidade como defensora do direito universal à vida decente e dignificada para a promoção do mercado como garantia suficiente da universal oportunidade de auto-enriquecimento aprofunda mais o sofrimento dos novos pobres, a seu mal acrescentando insulto, interpretando a pobreza com humilhação e com a negação da liberdade do consumidor, agora identificada com a humanidade”.⁵¹¹

Dessa dinâmica é preciso reconhecer, acima de tudo, o conteúdo histórico de um processo longo e inacabado de *desvinculação* próprio ao ambiente pós-moderno. Personalidades em constante processo de obsolescência; trocas incessantes das modas; fluidez e fragilidade dos laços afetivos; tudo isso como parte de um modo de socialização que toma conta da forma de vida na fase atual do capitalismo consumista e penetra nos rincões mais sagrados da afetividade e das ações sociais. Para que assim fosse possível, lembre-se, a instância psíquica que coordena e molda subjetividades não poderia ser repressiva, pois é justamente a transitoriedade e a flexibilidade, traços essencialmente *não-identitários*, que garantem a adaptação individual aos reclames da forma-mercadoria do consumo. Na verdade, trata-se de

⁵¹¹ Bauman, *O mal-estar na pós-modernidade*, 1998, p. 34.

uma fórmula que emula os desejos à indeterminação, ou à *desterritorialização* típica do capitalismo, como observam Deleuze e Guattari:

“o capitalismo é a única máquina social que se construiu como tal sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda. Portanto, o capitalismo liberta os fluxos do desejo, mas nas condições sociais que definem o seu limite e a possibilidade da sua própria dissolução; de modo que ele não para de contrariar com todas as suas forças exasperadas o movimento que o impele para este limite. No limite do capitalismo, o *socius* desterritorializado dá lugar ao corpo sem órgãos, e os fluxos descodificados se lançam na produção desejante”.⁵¹²

Assim, daquele novo imperativo do supereu, o *imperativo do gozo*, advém uma gama de consequências, “permissões” e “incentivos” a uma série de comportamentos e formulações que, ainda que soem mesquinhas e desumanizadas a partir de um exame crítico, obtêm ressonância no conjunto de ações e motivações levadas a cabo no mundo da vida atual. Mas, ao gosto da mescla consumista que se estimula desde a mais tenra infância, o comando do gozo não indica qualquer regra para satisfação – é dizer: “ele nada diz sobre *como* gozar ou *qual é o objeto* adequado ao gozo. Diz apenas um “Goze!” sem predicacões, um puro ‘não ceda em seu desejo’”.⁵¹³ Ao assim fazer, o supereu da era do consumo mostra um comando – inscrito nas personalidades individuais – que é *impossível de ser satisfeito* e, ao mesmo tempo, pode ser, ainda que momentaneamente, alcançado sem que seja possível resistir a extremos,⁵¹⁴ como acontece, por exemplo, em casos em que o estímulo ao trabalho é traduzido em esgotamento e depressão e os apelos à saúde servem para ter por saudável alguma pessoa exageradamente magra.⁵¹⁵

Eis um cenário em que a indeterminação e o *imperativo do gozo* se imiscuem para criar um plexo de desejos em torno da *desterritorialização* e da *descodificação* que termina por angariar o apoio mais essencial ao pós-moderno e ao cínico: o cinismo só existe e se hegemoniza porque há um modelo de estabilização social que faz com que a implosão constante

⁵¹² Deleuze e Guattari, *O anti-Édipo*, 2010, p. 185.

⁵¹³ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, pp. 131 e 132.

⁵¹⁴ Como bem ilustra Safatle, “o que o conceito lacaniano de supereu nos indica é a desvinculação geral entre imperativo de gozo e conteúdos normativos privilegiados. Volto a insistir, a lei do supereu é vazia, sem determinações privilegiadas. Dessa forma, ela pode nos ajudar a compreender porque, na sociedade contemporânea de consumo, “magro, bonito e bronzado” pode facilmente ser trocado, por exemplo, por “doente, anoréxico e mortífero” sem prejuízos para sua capacidade momentânea de mobilização de desejos” (Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 132).

⁵¹⁵ Sobre isso, veja-se a análise de Zygmunt Bauman, em *Modernidade Líquida*, na qual o autor expõe sua compreensão a respeito de uma nova regra a respeito dos corpos, a ética *fitness*: diferentemente da saúde, o sujeito sob os ditames *fitness* não deve estar preparado apenas para compor com mente e espírito a tríade de sustentação da pessoa; ele deve estar *apto* a qualquer coisa. Nesse sentido, *fitness* é o sujeito que possui a aptidão física para atuar no mundo de incertezas da modernidade líquida; é o corpo humano submisso à flexibilidade e adaptabilidade pós-modernas. (Bauman, *Modernidade Líquida*, 2001, pp. 98 e ss.).

dos “códigos” se transforme em motivo de gozo; um modelo que harmoniza os desejos com a tendência do sistema capitalista de “fragilizar continuamente as formas e as normas que ele mesmo enunciava”.⁵¹⁶ Por esse caminho é que se pode chegar à conclusão de Deleuze e Guattari segundo a qual esta já “não é a idade da crueldade nem do terror, mas a idade do cinismo, que é, ao mesmo tempo, a idade “da acumulação do capital, dado que este implica o tempo, precisamente para a conjunção de todos os fluxos descodificados e desterritorializados”.⁵¹⁷

É que, levando-se em consideração o modo como o desejo é trabalhado na sociedade capitalista avançada – as reorientações das vontades promovidas por um *modo pós-moderno de relação entre pessoas e os objetos*, incluindo aí a alienação, o fetichismo e o narcisismo incentivado pela lógica consumista –, o cinismo se apresenta como a legítima e eficaz solução para o impasse pós-moderno: com sua maneira de lidar com as obrigações assumidas através da palavra e com as ambiguidades, servindo à ações contraditórias com seus fundamentos, o cinismo é uma forma de relacionamento estabelecido com a norma que “tende a tornar-se hegemônica em situações históricas nas quais imperativos de satisfação irrestrita precisam conviver com expectativas normativas que aspiram à validade universal”, exatamente porque se equilibra, em um ambiente de “instabilidade normativa, de fluidez entre ordem e desordem e de contínua reengenharia”, sobre *estruturas normativas duais*. Por isso, já é possível perceber, o cinismo ganha o patamar de racionalidade justamente nesse ponto, em que se encontra sua virtude maior: a que permite a desvinculação aos compromissos – a *desterritorialização* da palavra, dos gostos, do desejo, ou seja: de tudo aquilo que é vinculativo.

3.v.2. A linguagem: razão cínica e arte

Como parece lógico supor, as estruturas normativas duais, permitem, então, que a sociedade consoma sua própria indefinição, sedimentando a tendência a aceitar o movimento pelo movimento, a forma pela forma, mesmo que (ou *desde que*) o conteúdo consagre valores antagônicos. Nesse ínterim, a fórmula pós-moderna e cínica de mobilização do desejo conta com outros braços, que dizem respeito às imagens e às expressões de verdade e valor de que são feitas. Assim, é preciso encontrar, nas manifestações artísticas uma maneira de fabricação típica, donde reluzirão os sinais estéticos do cinismo.

⁵¹⁶ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 18.

⁵¹⁷ Deleuze e Guattari, *O anti-Édipo*, 2010, pp. 299 e 300.

Aqui, como nos mais diversos quinhões da realidade atual, o processo que culminou em uma espécie de mimese do cinismo, a que se empresta, na precisa formulação de Hal Foster, o nome de *estetização da razão cínica*,⁵¹⁸ só pode ser apreendido ao se observar a fisionomia que uma certa reação ao modernismo adquiriu no decorrer do século XX. Pois, novamente, como a entonação que as formas de vida tomam com o aprofundamento da descodificação, virtualização e flexibilização reverbera o que já se percebe como diretrizes da sociabilidade, a obra de arte produzida na pós-modernidade deve dar indícios do modo como se enxerga a realidade – bem como a si própria e o papel da arte –, servindo, a sua maneira, de pórtico para os procedimentos da ironização de valores, normas e papéis e, com isso, emulando exatamente os caracteres que dão condições para que o cinismo solidifique seu papel de racionalidade.

É o que se nota a partir de um exame de parte significativa dos movimentos nas artes plásticas do século passado, em especial a partir da década de 1970. Veja-se, por exemplo, o caso do *neogeo*.⁵¹⁹ Surgido em meados dos anos 1980, em Nova Iorque, o movimento trabalhava a abstração na pintura, comum desde pelo menos a década de 1920, de forma bastante peculiar, que capitaliza a trajetória da arte *pop* e a redução da obra de arte a objeto de decoração e consumo, mas mantendo, sempre, uma distância que torna o *neogeo* ao mesmo tempo crítica e cúmplice:

“As vezes pareciam ridicularizar essa abstração para se distanciar dela, para sugerir que *ela é* que estava reificada, fracassada irremediavelmente, não eles. Outras vezes, pareciam abraçar esse fracasso como se fosse uma forma de proteção: a defesa paradoxal do derrotado, do já morto. Esse movimento de uma postura irônica a uma postura fracassada, patética e mesmo abjeta acentuou-se na arte no começo dos anos 1990, e, em retrospecto, o *neogeo* aparece como uma instância inicial dessa estratégia – ou seja, talvez, um dos primeiros sinais de uma crise na arte crítica”.⁵²⁰

Essa ‘luta’ entre a crítica e a defesa aos modelos de produção artística abstrata absorvida pelo mercado marca com o sinal da ambiguidade o esforço da criação: não se sabe se a obra quer se avançar sobre as referências para destronar sua aura ou criticá-la como arte, ou se quer participar dos efeitos mercantis que se sobrepõem à condição artística. De todo modo, como bem observou Foster, “as barreiras entre a desconstrução e a cumplicidade foram diluídas”,⁵²¹ o que só foi possível graças a produções que transformavam o “objeto de arte, seus discursos e instituições, num dispositivo fechado, projetado para implodir (...) mais do que

⁵¹⁸ Expressão de Hal Foster em *O retorno do real*, 2017, pp. 99 e ss.

⁵¹⁹ Abreviação de “Neo-Geometric Conceptualism”

⁵²⁰ Foster, *O retorno do real*, 2017, p. 100.

⁵²¹ *Idem*, p. 101.

ramifica (...)”.⁵²² Com isso, o movimento *neogeo* marcava a arte com “uma postura de resistência que revelava um apelo por aceitação”, tanto agressiva quanto defensiva, uma ‘crítica’ da transformação da obra de arte em mercadoria que também se transformou em mercadoria, realizando cinicamente essa mesma crítica.

Essa realização da razão cínica pela arte (e de seu viés crítico) é vista, além disso, na forma *neogeo* de lidar com a abstração a partir um modo peculiar de tratar a ambiguidade natural entre a abstração e a representação. Trabalhando ambos os modos de produção artística, o *neogeo* não se incomodou com sua relação, não enfrentou sua oposição ou perseguiu uma conciliação: a seu modo, tratou abstração e representação como *já conciliados*, como se a referência à realidade da representação não servisse de qualquer modo à abstração.⁵²³ Em outras palavras, a arte *neogeo* abdicou de qualquer rastro com a existência real em prol de uma forma de expressão *simulada* (daí o movimento também ser conhecido como *simulacionismo*) que tende a “produzir um efeito representacional sem qualquer conexão referencial com o mundo”⁵²⁴ e que, exatamente por isso, é capaz de perturbar noções importantes como a de originalidade, retirando do objeto artístico quaisquer marcas temporais e transformando-o, então, em puro objeto de consumo. Daí serem facilmente observáveis uma série de transformações que vão desde a massificação e decodificação das artes plásticas, uma diluição das diferenças entre objeto artístico e objeto de consumo, até o fetiche que se resolve no valor mercantil (e não artístico) de uma obra.

Esse cenário não deve ser visto como um projeto solo do *neogeo*, é bem mais do que isso. Ao lembrar que esse movimento se insere em algum lugar dentro da história de manifestações artísticas que fizeram uso da *apropriação* como ferramenta de construção e instrumento de linguagem, é a trajetória e os sentidos da arte do século XX que aparecem a partir da análise que percebe a intersecção entre propostas artísticas e leituras de mundo. Pois o modo satírico como o *neogeo* se apresenta não é apenas uma estratégia oportunista; mas, isso sim, uma maneira de absorver, dentro da expressividade artística, o dilema que se instalou em boa parte das manifestações tipicamente humanas com o decorrer do desenvolvimento das

⁵²² *Ibidem*.

⁵²³ Cabe uma ligeira digressão a respeito dessa relação. Como elucida Foster, “a abstração não invalida a representação, ao contrário, no período do alto modernismo, reprimiu (ou melhor) suspendeu a representação, e nessa suspensão a representação foi preservada mesmo tendo sido neutralizada. Pense-se nos resíduos da referencialidade nas primeiras composições de Kadinski ou nas primeiras grades de Mondrian. Longe de serem erros, esses vestígios de cavaleiros e montanhas em Kadinski ou rastros de árvores e píeres em Mondrian eram necessários para a abstração. Não só a definiam como tal, mas também a fundamentavam, resgatavam-na do arbítrio – e o arbitrário era uma ameaça constante à abstração (...)” (Foster, *O retorno do real*, 2017, p. 102).

⁵²⁴ Foster, *O retorno do real*, 2017, p. 103.

forças produtivas do capitalismo avançado. É dizer: ao se enxergar entre a “adesão suicida” e a “substituição cínica” que caracteriza o jogo da sociedade do consumo e que parecem ser “as únicas opções para apreciar objetos numa economia política do signo-mercadoria”,⁵²⁵ grande parte das expressões artísticas pode resolver o impasse vindo de si mesma – e lucrar com isso.

A partir de então, a arte em desorientação passa a ironizar desde suas particularidades, até a crítica em potência da obra, agora dirigida contra os procedimentos e propostas aos quais ela mesma (cinicamente) aderiu. Tudo se passa como se se emulassem as formulações gerais do cinismo que dão conta de que, “quanto mais uma sociedade moderna se vê sem alternativas, mais ela é cínica”, e que revelam que, para se manter respirando em meio à angustiante falta da saída, a humanidade – desde a arte, até a política e a geografia dos comportamentos de desejo – se resolve no riso: “no fim das contas, ela ironiza suas legitimações. ‘Valores fundamentais’ e subterfúgios se fundem imperceptivelmente”.⁵²⁶ Daí a conclusão inevitável de Hal Foster de que “dentro da arte contemporânea desenvolveu-se uma razão cínica específica”,⁵²⁷ uma consequência que tem suas raízes nos destinos que a crítica *dentro e pela arte* adquiriu a partir da *arte da apropriação*.

É que, com ela – com o procedimento típico da apropriação como método de criação, pelo qual se buscava expor as contradições escondidas pela representação, questionando arquétipos do meio artístico como originalidade e valor autoral –, a arte se choca com a ideia bastante plausível de que a realidade e os institutos de valor que a preenchem não são mais do que representações, e que devem ser, portanto, desveladas e desconstruídas. Assim, a arte da apropriação procurou fazer no plano estético aquilo que era objetivo da crítica da ideologia: desvelar a falsidade e desconstruir os mitos a ela subjacentes para, assim, trazer a sociedade à verdade. Mas, através dos artistas apropriaacionistas, mostra Foster, a crítica intrínseca à arte da apropriação descambou para o desprezo; e a desconstrução, para a cumplicidade; fazendo surgir, como reação às pretensões de verdade e como “exagero do ceticismo epistemológico da desconstrução”, a *estética da razão cínica*.⁵²⁸

⁵²⁵ *Idem*, p. 113.

⁵²⁶ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, pp. 166 e 167.

⁵²⁷ Foster, *O retorno do real*, 2010, p. 115.

⁵²⁸ A esse respeito, seguindo indicação de Foster, são extremamente interessante as colocações de vários artistas simulacionistas em discussão entabulada em maio de 1986 e compilada sob o nome *From criticism to complicity* (disponível em <https://www.flashartonline.com/article/from-criticism-to-complicity/>). Os discursos condensados ali, formam verdadeiro libelo da estética cínica e revelam a profunda afinidade entre a leitura da realidade e os procedimentos de ironização levados à cabo pela arte. Como Sherrie Levine, o último artista a depor, disse, “*It’s a no-man’s land that a lot of us enjoy moving around in, and the thing is not to lose your sense of humor, because it’s only art*”.

O ‘revelar a arte’, que saiu da crítica ao desprezo e da desconstrução para a cumplicidade, tem, por sua vez, explicações atreladas ao modo como a estética modernista foi vista, trabalhada e contestada tanto pela arte pós-moderna quanto (e de forma bastante ilustrativa) pelos próprios movimentos tradicionais, ditos *neomodernistas*. Nestes, o resgate que se poderia esperar de estilos modernistas não se fazia senão para transformá-los em objeto de riso, caricaturiza-los “*dentro* dos meios tradicionais”.⁵²⁹ A partir de então, o potencial crítico que a arte direcionou contra ela própria não só não serviu para que fosse subvertidas as regras de valor artístico, mas para que a subversão pretendida fosse *absorvida* e *admitida* pelo criticado. No final, tudo se passou com um processo de “inversão estratégica” que implode e transtorna terminantemente os papéis e os valores sem construir algo a respeito:

“tais inversões contribuíram para construir um mundo da arte no qual, sem muita ironia, um marchand podia ser apresentado como um meste da desconstrução, um corretor de títulos podia assumir o papel de Duchamp e um banqueiro podia citar a crítica da instituição como uma influência de sua formação.”⁵³⁰

Fato é que todo esse cenário traz à tona a versão pós-moderna de assimilação da crítica por sua própria vítima e que a embaraça definitivamente. Não obstante, há um óbvio e enorme ganho relativo advindo da absorção do molde caricatural pelos círculos tradicionais, pois agradar o *establishment* é também “atrair o inimigo-mecenas para o seu lado”,⁵³¹ mantendo-o sempre pronto a consumir o que a estética cínica produz. Em par com a facilidade financeira, o contexto mostra que a proximidade fez com que as separações ideológicas entre artista e ‘inimigo-mecenas’ se diluíssem. A cumplicidade se torna a pedra de toque em uma relação em que a peça é recebida de braços abertos por aquele a quem deveria provocar espanto e afastamento, e o artista se torna muito mais um *agente duplo*, alguém que transita sem preocupações entre círculos que (ao menos *a priori*) não se tangenciam e que auxilia na planificação de uma expressão estética que acondicione de forma mansa e divertida o objeto crítico.

É interessante notar que, muito embora a era pós-moderna seja pródiga nesse tipo de assimilação e comportamento ambíguo, como em outras paragens, o embrião dessa dinâmica data das primeiras luzes da modernidade, quando, novamente, se pode notar, uma singela, porém profícua relação entre a arte e o cinismo. Como lembra Sloterdijk, a intersecção entre o modelo tipicamente moderno de impulso e expressão artística e as fórmulas e propostas *kynikói*

⁵²⁹ Foster, *O retorno do real*, 2017, p. 116.

⁵³⁰ *Idem*, p. 117.

⁵³¹ *Ibidem*.

são muito evidentes para serem menosprezadas: é “o desejo de não cisão existencial”⁵³² que alimentam ambas. Esse mesmo *sentido artístico-existencial*, compartilhado por modernos e Cínicos, leva Foucault a reconhecer que na arte praticada na modernidade o reflexo do cinismo grego e de sua prática de verdade:

“a arte moderna é o cinismo na cultura, é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma. E se não simplesmente na arte, é na arte principalmente que se concentram, no mundo moderno, em nosso mundo, as formas mais intensas de um dizer-a-verdade que tem a coragem de assumir o risco de ferir”.⁵³³

Ao ver o artista moderno como promotor de um Cinismo *na* cultura, Foucault chama a atenção para o fato de que, na modernidade, a arte adquire uma função de *desnudamento* a partir da aproximação dos conteúdos à crueza existencial, a partir da qual a obra e a própria vida do artista se vinculam de maneira *sui generis* à realidade. Aqui, reaparece o sentido canino da arte moderna: “é a ideia, moderna creio, de que a vida do artista deve, na forma mesma que ela assume, constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade”.⁵³⁴ Trata-se de uma fórmula que governa a expressão artística moderna e que se atrela a um novo estatuto da arte e do autor a partir de pilares típicos do Cinismo: a arte como “forma da verdadeira vida” e “a vida de artista”.⁵³⁵

A realização desses dois ideais, no entanto, cobra o preço da ambiguidade. Se se lembrar que, como afirmou Milan Kundera, “o século XVIII [o século das *luzes*], com sua arte, fez com que os prazeres saíssem da bruma das interdições morais”,⁵³⁶ reluz a possibilidade de que a obra e a vida estejam descomprometidos com quaisquer padrões sólidos da sociabilidade, de que o artista e sua produção sirvam à reprodução e estetização de quaisquer padrões amorais. Esse ‘destino’, não por acaso, é captado por Walter Benjamin, “esse grande especialista em ambiguidade”,⁵³⁷ a partir da interpretação da vida e obra de Charles Baudelaire.⁵³⁸ Nesta, o

⁵³² Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 161.

⁵³³ Foucault, *A coragem da verdade*, 2017, p. 165.

⁵³⁴ *Idem*, p. 164.

⁵³⁵ *Ibidem*.

⁵³⁶ Kundera, *A lentidão*, 2011, p. 11.

⁵³⁷ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 169.

⁵³⁸ Interessante notar que Baudrillard – assim como Foucault e outros – via em Baudelaire um grande representante da arte moderna que, em suas palavras, se incumba de retratar e de se fazer como uma manifestação destrutiva: “Certainly, this is modern art since Hegel, let’s say. That is, art enacts its own disappearance. From the nineteenth century, let’s say, it is no longer the harmonious or reflective image of the world. It is a process of auto-destruction, with plenty of prestige, I must say. It destroys itself. Thus it also enacts a kind of symbolic auto-destruction of systems. But it *plays* with forms. This is caught up in the appearances of systems as well. But it plays with forms in order to destroy them. In reality modern art isn’t constructive at all. With reference to modernity Baudelaire put it very well. Its magic and its prestige lie in destruction and auto-destruction. This gives rise to prodigious effects. Inasmuch as there is a system to support it, insofar as there is a strong system or order, then art is in some way a destructive metaphor of the system itself”. (Baudrillard, *Baudrillard live: selected interviews*, 2003, pp. 92 e 93).

poeta francês é caracterizado como um *agente duplo* de sua classe, cuja obra apresenta uma “profunda duplicidade” e que “tinha um ouvido para os cantos da revolução e outro para a ‘voz superior’ que fala através do rufar de tambores das execuções”. Assim como se pudesse fazer de sua vida e obra uma ode à desvinculação moral, “‘teocracia e comunismo’ não eram para ele convicções, mas insinuações que disputavam entre si o seu ouvido”.⁵³⁹

O comportamento de Baudelaire – um artista para quem as palavras não formavam qualquer vínculo em razão do conteúdo, mas do *gozo* que provocavam – não era particularmente uma exceção. Na verdade, ele se constitui como um traço da intelectualidade a partir das *luzes*: “o múltiplo agenciamento da *intelligentsia* é uma característica tipicamente moderna”.⁵⁴⁰ Com a ambivalência ganhando, na modernidade e em seus aprofundamentos, um *status* cada vez menos contestável e um alcance cada vez mais amplo, não é de se admirar que grande emblemas da modernidade, dentre eles a crítica, fossem usados de forma irônica:

“No curso das reflexões, a ambiguidade do conceito de crítica se resolve; em um primeiro momento, crítica significa realizar juízos e fundamentá-los, julgar, condenar. Em seguida: levar a termo uma investigação das bases das formações judicativas. No entanto, caso se esteja falando de ‘razão’ cínica, então essa fórmula se coloca *de início* totalmente sob a proteção da ironia”.⁵⁴¹

De toda sorte, identificando a arte e o artista com uma espécie de *escândalo* da existência, a arte moderna (e a que se seguiu) parece ter tomado o mesmo caminho de uma crítica da ideologia que não faz mais do que ver o objeto de sua análise a partir de um olhar negativo; ‘negatividade’ que ironiza os padrões de valor normativos intersubjetivamente partilhados e que vai, como visto alhures, encontrando na realidade pontos de concordância com a tese de malignidade humana. Aqui, fica claro que, ao levar ao extremo o ‘desmonte moral’ que a modernidade propõe, a arte pós-moderna cai na armadilha do cinismo, revertendo o projeto de desnudamento quando, ao retirar a máscara – denunciar a falibilidade dos fundamentos de aspiração universal –, não causa incômodo, ao contrário: reitera a certeza de

⁵³⁹ Benjamin, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, 2004, pp. 22 e 23.

⁵⁴⁰ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 169. Aqui, é ilustrativa a lembrança de que Karl Marx já havia reconhecido uma modelagem ambivalente nos círculos de conspiração e governo que caracterizaram o tempo de Luís Bonaparte. Ao descrever a *Sociedade 10 de Dezembro*, grupo de retaguarda do então mandatário francês, Marx cria a figura do ‘lumpemproletariado’, que passa a designar o agrupamento de pessoas – trabalhadores, ou não – que não possuíam a mínima consciência de classe, nem estavam comprometidos com algum ideal. Nas palavras de Marx, como chefe de classe, Bonaparte “concebe a existência histórica dos povos e as suas grandes ações oficiais como comédia no sentido mais ordinário possível, como uma mascarada em que os belos figurinos, as palavras e os gestos grandiloquentes apenas servem para encobrir a mais reles safadeza” (Marx, *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, 2011, p. 91).

⁵⁴¹ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 19.

que o mundo se governa sob as máscaras, e que é absolutamente racional aceitar as coisas como estão.

Não por acaso as vanguardas artísticas ganham o tom ‘realista’ especial a partir dos anos 1960. Como a precisa formulação de Pierre Restany mostra, “o realismo não discute nem o contexto nem o cenário da vida: identifica-se com o real, nele se insere, se integra”.⁵⁴² Em uma época em que a modelagem de reprodução social – as categorias hegemônicas de condicionamento de desejo e formulações existenciais – se dá a partir das regras da flexibilidade e do consumo, os movimentos de vanguarda acabam por emular esteticamente a assimilação idiossincrática de padrões de comportamento e de visões de mundo que sustentam o modo consumista pós-moderno. Daí a absorção da arte e sua capacidade crítica pelos circuitos de consumo, sentida, em especial a partir dos anos 1980, com a conseqüente “transformação do potencial disruptivo da arte de vanguarda em *glamour* disponibilizado para os setores de consumo conspícuo, como a moda e o *design*”.⁵⁴³

Aqui, o ato “realizar juízos e fundamentá-los, julgar, condenar” não pode ser levado a termo exatamente porque os conteúdos reificados, para os quais a crítica aponta os dedos, são *reafirmados enquanto tais*. Ao final, o potencial crítico foi trocado pela cumplicidade, uma arte produzida em seu próprio desfavor, sem que isso provocasse o desajuste moral ou o declínio de sua capacidade mobilizadora; trata-se, como ensina Safatle, de um “cinismo adequado para a estetização dos modos contemporâneos de funcionamento da ideologia. Dessa forma, valores que deveriam produzir obras capazes de criticar materiais e processos de produção reificados acabam por permitir a conservação desses mesmos materiais e processos *através de sua ironização*, produzindo com isso uma paradoxal ‘distorção performativa’”.⁵⁴⁴

3.v.3. O trabalho: produtividade cínica

Assim como o desejo e a linguagem, também o trabalho referenda os móveis cínicos do comportamento humano. Se se levar em consideração as formas mais modernas de labor, como já visto, saltam aos olhos as condições para que o ambiente de trabalho sirva como um celeiro para os personagens típicos de uma sociedade que reflete sobre si mesma através dos signos do cinismo: indivíduos autômatos, descrentes, inseguros e oportunistas se engajam em um jogo no qual as estruturas normativas duais dão desenvoltura moral e sucesso financeiro

⁵⁴² Restany, *Os novos realistas*, 1979, p. 140.

⁵⁴³ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 193.

⁵⁴⁴ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 199.

àquele que sabe atuar no ambiente de competição individualista. Daí ser essencial ver o papel peculiar do trabalho na construção do cinismo moderno:

“Psicologicamente, o cínico do presente deixa-se compreender como um caso limite de melancolia, que mantém seus sintomas depressivos sob controle e, em certa medida, pode permanecer apto para o trabalho. Sim, é isso que importa ao cinismo moderno: a capacidade de trabalho de seus representantes – apesar de tudo, e mesmo depois de tudo”.⁵⁴⁵

Na verdade, cinismo e trabalho são cooperativos para a ética da flexibilidade, servindo-se reciprocamente para dar *status* hegemônico ao cinismo e reservar ao trabalho o privilégio de atuar como norte absoluto de toda a atividade humana. Nesse ínterim, dizer que ao cínico importa a capacidade de trabalho “apesar de tudo, e mesmo depois de tudo” corrobora a intuição e a avaliação analítica que convencem que ambos não só convivem, como se retroalimentam, extraindo um do outro a energia de conservação própria ao ambiente da desorientação pós-moderno.

Nada mais ilustrativo lembrar que, para a literatura organizacional laboral – sobretudo a de origem estadunidense⁵⁴⁶ –, o cinismo no ambiente de trabalho se circunscreve a manifestações psíquicas que interrompem a produtividade. Em geral, o cínico é visto com um pária da cooperação e do engajamento necessários ao pleno desenvolvimento da atividade produtiva, um sujeito desiludido e desconfiado, incapaz de superar as dificuldades corriqueiras e que prefere culpar os outros a buscar soluções para os problemas. Muito embora a desilusão e a descrença façam parte da fisionomia do cinismo moderno, o certo é que o caminho que se percorreu até aqui não permite limitar o cinismo aos corolários do desencantamento. De qualquer forma, ainda que o tom de certas análises e pesquisas não dê a devida dimensão ao fenômeno, o certo é que há indicações precisas sobre o lugar e os efeitos do cinismo no ambiente e no próprio sujeito que trabalha.

É o que mostram, por exemplo, as pesquisas de Paulo Queirós⁵⁴⁷ e de Helena Loureiro.⁵⁴⁸ Realizadas em Portugal entre 2005 e 2008, as investigações procuraram identificar, no estudo de campo feito com enfermeiros portugueses, as causas e peculiaridades do *burnout*,

⁵⁴⁵ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 33.

⁵⁴⁶ Talvez a maior influência para a sedimentação dessa tendência tenha vindo do trabalho de Mirvis e Kanter, *Combating cynicism in the workplace*, de 1989. De todo modo, as análises de cunho organizacional em geral definem o cinismo como “uma reação improdutiva ao desapontamento” (“*Cynicism is an unproductive reaction to disappointment*”) como se lê em diversos veículos como o *Intentional Workplace* (disponível em <https://intentionalworkplace.com/2010/09/01/cynicism-%E2%80%93-the-price-we-all-pay/> - acesso em 3 de julho de 2018).

⁵⁴⁷ *Burnout: no trabalho e conjugal em enfermeiros portugueses*.

⁵⁴⁸ *Et al. Burnout no trabalho*.

síndrome psíquica caracterizada pelo completo esgotamento depressivo que incapacita o indivíduo para o exercício de sua atividade profissional e que vem tomando espaço nas pesquisas em psicologia e sociologia do trabalho.⁵⁴⁹ Do modo como a literatura costuma enxergar o problema, o cinismo é uma das respostas clínicas que compõem o rol de sintomas típicos do *burnout*:⁵⁵⁰ ele indica o nível de ‘despersonalização’⁵⁵¹ que se “revela na prática, pela indiferença perante os colegas, superiores e clientes ou utentes”.⁵⁵² Sem embargo, as pesquisas dão conta não somente de que o modo cínico de se comportar no ambiente de trabalho se relaciona com as pressões corporativas por desempenho, sendo observado, nesse ponto, que o sentimento de exaustão emerge clinicamente antes do cinismo; como também salientam o fato de que seus traços estão mais presentes em indivíduos mais jovens.⁵⁵³ Além disso, chama especial atenção a conclusão do estudo *Burnout no trabalho*, que verificou que o cinismo é mais presente em empregados cujo vínculo trabalhista é precário:

“Em relação às variáveis sociodemográficas e profissionais, associadas ao *burnout*, verificou-se uma relação estatisticamente significativa entre a dimensão cinismo e o tipo de contrato – sendo que os trabalhadores que laboravam em regime de contrato temporário foram os que apresentaram mais cinismo. Este resultado leva a supor que a menor estabilidade de emprego poderá ter gerado insegurança e preocupação a nível individual e familiar devido a uma possível falta de perspectiva de um futuro estável”.⁵⁵⁴

Os resultados de investigações empíricas confirmam a intuição que liga o cinismo no ambiente de trabalho aos novos modelos de relação laboral. Confirmam também que o cinismo

⁵⁴⁹ De fato, a cada dia que passa, o *burnout* é mais e melhor representado na literatura como objeto de preocupação dos especialistas e dos pesquisadores interessados em doenças psíquicas que possuem extensão social (veja-se, ilustrativamente, a descrição elaborada por Maria Helena Varella Bruna: “Sua principal característica é o estado de tensão emocional e estresse crônicos provocado por condições de trabalho físicas, emocionais e psicológicas desgastantes” – disponível em <https://drauziovarella.uol.com.br/doencas-e-sintomas/sindrome-de-burnout/> - acesso em 6 de junho de 2018). Como assinala Byung-Chul Han, *burnout* e depressão são síndromes psíquicas dos tempos de aceleração e pressão por desempenho (Han, *Sociedade do cansaço*, p. 32). De todo modo, as características intrínsecas do *burnout*, bem como as contribuições sócio-ambientais para o aparecimento e disseminação da doença, ainda deverão ser objeto de aperfeiçoamento crítico nas próximas décadas, cabendo, aqui, enxergar as ligações entre as formas pós-modernas de trabalho e o cinismo.

⁵⁵⁰ Como definido no estudo *Burnout no trabalho*, “o *burnout* é um processo de resposta ao *stress* laboral crônico, em que as principais manifestações são a exaustão emocional e física, o cinismo e a ineficácia profissional, e cujas consequências se reflectem negativamente a nível individual, familiar, social e profissional” (p. 1). Outras abordagens do problema, como as elaboradas pela psiquiatra Isabela Vieira, em *Conceito(s) de burnout: questões atuais da pesquisa e a contribuição da clínica*, também descrevem o cinismo como ‘subescalas’ da síndrome.

⁵⁵¹ Como elabora, por exemplo, o estudo de Andreia Vieira Fernandes, *Os antecedentes da síndrome de burnout em comerciais de um banco de retalhos e os seus efeitos sobre o comportamento afetivo* (Tese de Mestrado em Gestão Comercial defendida na Faculdade de Economia da Universidade do Porto em 2012).

⁵⁵² Fernandes, *Os antecedentes da síndrome de burnout em comerciais de um banco de retalhos e os seus efeitos sobre o comportamento afetivo*, p. 27.

⁵⁵³ Ver, por exemplo, as conclusões de Vieira Fernandes, às páginas 48 e ss.

⁵⁵⁴ Loureiro *et al.*, *Burnout no trabalho*, 2008, p. 7.

dessa ordem não se encerra nas relações de trabalho: a flexibilização e o desmantelamento das redes legais que garantiam sensação de estabilidade ao trabalhador estão implicadas, de forma centrífuga, desde o cotidiano do trabalho, até as instâncias íntimas nas quais a fragilização e incerteza dos vínculos trabalhistas alimentam “insegurança e preocupação a nível individual e familiar”. A situação lembra, não é despidendo mencionar, o esquema de consequências da descodificação de fluxos de que falam Deleuze e Guattari e que está localizada no âmago do processo de socialização capitalista:

“Mas a *máquina capitalista*, à medida que se estabelece sobre as ruínas mais ou menos longínquas de um Estado despótico, encontra-se numa situação totalmente nova: a descodificação e desterritorialização dos fluxos. Não é de fora que o capitalismo enfrenta essa situação, pois ele vive dela, nela encontra tanto a sua condição como a sua matéria, e a impõe com toda sua violência. É este o preço da sua produção e repressão soberanas. Com efeito, ele nasce do encontro de dois tipos de fluxos: os fluxos descodificados de produção sob a forma do capital-dinheiro e os fluxos descodificados do trabalho sob a forma do “trabalhador livre””.⁵⁵⁵

Traduzido como ‘liberdade’, os vínculos flexíveis ilustram com exatidão o fato de que “a queda da instância dominadora [típica da sociedade disciplinar na qual se enraízam os caracteres tradicionais do trabalho] não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam. O Sujeito se entrega à *liberdade coercitiva* ou à *livre coerção* de maximizar o desempenho”.⁵⁵⁶ A sensação formal de liberdade que os novos institutos da flexibilização trabalhista promovem se choca com uma realidade em que os sujeitos se veem perdidos em meio à periclitância de um futuro em que o próprio sustento é incerto. Cria-se, de dentro para fora do ambiente de trabalho, um espaço iminentemente cínico em que o discurso – e as impressões pessoais e sociais que nele florescem – não é subscrito na prática. Inversamente, ao flexibilizar a relação trabalhista e fragilizar determinados mecanismos de controle sob o signo da liberalização, as novas formas de vínculo laboral servem para indicar ao trabalhador que sua liberdade está submetida a flutuações sobre as quais não há a mínima possibilidade de controle.

Flexibilizar, nesses termos, soa claramente como artefato cínico. Contudo, não é somente a fragilização dos vínculos contratuais que referencia, na conduta laboral (e, não é demais ressaltar, através dela), o ambiente para o cinismo. Novas práticas, como o trabalho de casa (*home office*), que superam o paradigma fordista de produção que pressupunha o controle ostensivo da atividade, dão um tom amaneirado à relação de trabalho, mas, ao contrário do que se poderia supor, não arrefecem as pressões organizacionais. De fato, como notou Sennet,

⁵⁵⁵ Deleuze e Guattari, *O anti-Édipo*, 2010, p. 51.

⁵⁵⁶ Han, *Sociedade do cansaço*, 2017, p. 29.

“vários estudos sugerem que a supervisão do trabalho muitas vezes é na verdade maior para os ausentes do escritório do que para os presentes”.⁵⁵⁷ Trabalhar em casa não é sinônimo de estar liberado do controle do empregador, mas faz, isso sim, com que os trabalhadores troquem uma forma de submissão por outra: da presencial, à eletrônica, método que substitui os mecanismos tradicionais e “põe [o empregado] no domínio íntimo da instituição”, pois “o trabalho é fisicamente descentralizado, mas o poder sobre o trabalhador mais direto. Trabalhar em casa é a ilha última do novo regime”.⁵⁵⁸

O fato mesmo de que pessoas aceitem – e desejem – estar submetidas a esse tipo de acerto trabalhista provoca o questionamento a respeito das dimensões do problema. Pois uma aceitação de tal ordem não poderia se sustentar somente na vontade solitária do indivíduo: ela deve ter respaldo na organização social como um todo, a única dimensão capaz de dar suporte emocional ao envolvimento paradoxal engajado. O problema, portanto, deve ser enxergado como consequência de um espelhamento de um discurso maior, incrustado no próprio modelo de administração pós-moderna da produção, que, através de determinadas ferramentas, organiza o trabalho e subscreve as metas da própria pessoa àquelas estabelecidas no âmbito empresarial.

O trabalho, nesse estágio da administração produtiva, realiza verdadeira ‘captura da subjetividade’, o que é feito tanto pela cooptação das motivações e explicações existenciais pela razão produtiva quanto por uma reengenharia das modalidades de controle que depende, por sua vez, da criação e circulação de valores específicos dentro do ambiente de trabalho. As marcas dessa passagem, como nota o professor Giovanni Alves, estão realizadas em uma época específica, “nas condições históricas do processo civilizatório tardio”, e que dão conta do surgimento de “um aprimorado mecanismo de manipulação social” que comunica a fábrica com o externo, o trabalhador com o sujeito, imiscuindo ambos pela mediação de valores fetichizados e fetichizantes:

“O novo modelo produtivo exige uma arquitetura do metabolismo social do capital de novo tipo. Primeiro, pela ‘reordenação’ espaço-temporal, tanto do trabalho quanto da vida social. A ‘extensão’ da produção (e do ‘discurso’ da produção) para a totalidade social e, por outro lado, a ‘redução’ da vida social à lógica da produção do capital são um modo de reordenação espaço-temporal do controle sociometabólico do capital que nasce na fábrica. Segundo, pela inversão do ‘inspetor externo’ em ‘inspetor interno’ que manipula as instâncias da subjetividade (pré-consciência e inconsciente) por meio de valores-fetice. A administração *by panopticum*, instaurada pelo toyotismo, está menos no olhar perscrutador externo do capital – que não desaparece, é calor, apesar de estar ‘menos visível’ e, inclusive, ‘pelo avesso’ (como

⁵⁵⁷ Sennet, *A corrosão do caráter*, 2009, p. 68.

⁵⁵⁸ *Idem*.

olhar perscrutador dos companheiros de trabalho) – e mais no olhar perscrutador interno dos valores-fetice e consentimentos espúrios”.⁵⁵⁹

Absorvidos dentro de um modelo de sofisticado gerenciamento produtivo, não é se espantar que os adoecimentos psíquicos se manifestem de forma gradativa, que esgotam emocional e psicologicamente o indivíduo antes que ele perca a produtividade. A sequência de manifestações sintomáticas do *burnout*, com efeito, indica exatamente isso: em um primeiro momento, o sujeito apresenta exaustão física; depois, a desconfiança e a despersonalização acrescentam o cinismo aos comportamentos no ambiente de trabalho; só em um terceiro momento é que a ‘ineficiência profissional’ se apresenta. É dizer: o modo pós-moderno de captação subjetiva em que os trabalhadores se veem imiscuídos a contradição performativa em que é o esgotamento o sinal de alerta, não é só fonte de várias lesões emocionais, físicas e mentais que os deprimem e comprometem sua sanidade e capacidade de relacionamento; mas é, além de tudo, uma poderosa e eficaz forma de exigir produtividade. Em outras palavras, está-se diante de uma ordem sustentada por um sofrimento produtivo.

As exigências de um engajamento dessa natureza parecem claras. É necessário todo um aporte discursivo e axiológico para prolongar a vida útil no trabalho e retardar as fases do adoecimento em que o trabalhador manifeste estagnação psíquica e desengajamento interpessoal. Daí a profusão de técnicas que visem canalizar as energias que ainda restam dentro de cada sujeito para a pronta recuperação da plenitude produtiva:

“O capitalismo flexível é um ‘capitalismo integrista’ ou ‘capitalismo fundamentalista’, pois exige de homens e mulheres decisões existenciais fundamentais, o que explica, de certo modo, a disseminação da literatura de autoajuda cujo discurso de autodeterminação do eu impregnou, inclusive, a literatura da administração de empresas. Surge um mercado de autoajuda, mas também outros formatos pertencentes ao mesmo gênero: cursos, seminários, palestras, workshops etc. Na medida em que o novo complexo de reestruturação produtiva ocorre num contexto histórico de intensas mudanças na vida social, principalmente na instância do trabalho, em que se traduzem em impasses existenciais, o capital organiza, por meio de aparelhos ideológicos, as respostas emocionais à desestruturação da vida cotidiana”.⁵⁶⁰

É nesse cenário, em que “o discurso das empresas torna-se não apenas um discurso para o local de trabalho, mas um discurso para a vida”,⁵⁶¹ que se estabelecem as condições para que o cinismo se instale no *modus operandi* do mercado de trabalho. É a planificação de um discurso que amortece as inclinações pessoais à mudança e possibilita o amansamento de atitudes que desafiem os antagonismos dentro e fora do ambiente laboral. Ele (o mercado de

⁵⁵⁹ Alves, *Trabalho e subjetividade*, 2011, p. 118.

⁵⁶⁰ *Idem*, p. 95.

⁵⁶¹ Alves, *Trabalho e subjetividade*, 2011, p. 95.

trabalho), premiando e enaltecendo posturas que superem a angústia de se ver imerso em um local de trabalho em que palavras como liberdade e autonomia servem ao aprisionamento subjetivo do profissional; em um ambiente em que as instituições sociais encerram as formas de sustento à participação bem-sucedida nesse lugar de concorrência e flexibilidade; transtorna as insígnias de valor, que, na prática, servem ao acomodamento pessoal e estrutural da contradição e à exclusão daqueles que não se adequam ao modelo.

Nessa fase da história do capitalismo, a partir do trabalho e dos aparatos que compõem seu anteparo discursivo, transmite-se e materializa-se a mensagem de que o sujeito não tem saída a não ser a adequação de sua personalidade ao comportamento cínico. Aqui, tudo se passa como se o esforço para a realização e identificação do trabalhador estivesse submetido a uma ordem de máscaras, que não permitem o diálogo entre os sintomas e ele mesmo e que dão o refresco à consciência de que aquilo que se vive não tem qualquer relação com a realidade de seus sofrimentos. Um cenário-tipo da ideologia cínica, nos moldes já definidos por Žižek: “seu *status* é apenas o de um meio de manipulação, puramente externo e instrumental; sua dominação é assegurada, não pelo seu valor de verdade, mas pela simples violência extra-ideológica e pela promessa do lucro”.⁵⁶²

A flexibilidade e adaptabilidade do trabalhador, que se resolvem em lucro, forcem-no, então, a esconjurar o que não se reflete materialmente em ganho. A volatilidade dessa solução, embora indique um novo papel do trabalho na construção de identidades, “não implica na queda do trabalho como processo de socialização e de constituições de padrões de racionalidade social”.⁵⁶³ Pois, como visto, o modelo de organização flexível é tributário de um amplo concerto discursivo, concerto que só pode atuar com desenvoltura entre e dentro das pessoas porque se compõe com as formações encontradas em outras partes da cultura.

É, por esse lado, inexorável a aproximação entre a nova dinâmica trabalhista e o modelo de circulação do desejo implicado pelo *imperativo do gozo*. Adaptar-se às flutuações circunstanciais do mercado, assim como flexibilizar os fundamentos de suas ações e projetos ligados ao trabalho, se choca com aquela que fazia do trabalho um lugar e uma atividade caracterizado pela fixidez identitária. Por isso, essa modalidade de impulso depende de uma pletora de atrativos que permitam que os sofrimentos decorrentes da submissão da própria personalidade ao indeterminado e sempre mutante possa ser digerido. Assim é que, na afirmação de Byung-Chul Han, “O imperativo da expansão, transformação e do reinventar-se da

⁵⁶² Žižek, *Como Marx inventou o sintoma?*, 1996, p. 314.

⁵⁶³ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, pp. 124 e 125.

pessoa, cujo contraponto é a depressão, pressupõe uma oferta de produtos ligados a identidade”.⁵⁶⁴

Nesse ínterim, a idealização fixa da identidade dá lugar à flexibilidade alimentada exatamente por um mercado e pelo discurso que faz com que o indivíduo se compraza – e lucre – com sua própria indeterminação. O cenário, que dá conta de uma transformação profunda na dinâmica emocional do trabalho, transforma o próprio trabalhador em um consumidor de si mesmo, demonstrando que as formulações próprias ao mundo do consumo fazem parte do ambiente e da individualidade laborais: “maneira de salientar que os *dispositivos de controle no mundo do trabalho são agora decalcados das dinâmicas em operação nas práticas de consumo*”.⁵⁶⁵

Parece claro, a partir desse ponto, que a forma do trabalho em que ressoa a volatilização dos produtos e objetos é também uma reengenharia do comportamento e das provisões subjetivas. Se é verdade que a condição pós-moderna da atividade laboral conforma as elaborações libidinais do imperativo do gozo em voga na seara consumista, também é verdade que, dentro do ambiente de trabalho, é colocada em circulação uma lógica comportamental que se identifica com a fluidez do desejo típica do consumo. Assim, na plasticidade que referencia um modelo em que não há vinculação a fórmulas normativas, uma categoria de comportamento em que princípios não têm lastro fixo passa a referendar a ética do trabalho, fazendo com que o cinismo surja como um padrão de racionalidade que não é somente admitido, mas incentivado pela atividade e sociabilidade produtivas.

Sem embargo, situado em um lugar como esse, não causa espanto que a realidade mostre um cenário em que o cinismo faça parte do modelo de comportamento cotidiano dentro do ambiente de trabalho. Como observou contundentemente a professora argentina Mercedes Potenze, em uma época de falta de previsibilidade e perspectivas em relação ao sustento, a desesperança no futuro profissional e a consciência na artificialidade das regras que sustentam o trabalho faz com que o comportamento oportunista e cínico seja “uma qualidade profissional indispensável para atuar no mundo do trabalho”:

“A instabilidade característica do cenário em que suas vidas transcorrem torna-os irremediavelmente cínicos, pois percebem com clareza o caráter artificial das regras que estruturam as diferentes esferas de ação: são capazes de reconhecer seu caráter puramente convencional e, por isso mesmo, nenhum esforço vale, literalmente, a pena. Só serão capazes de atuar ali onde a ocasião lhes for propícia. Desse modo, oportunismo e cinismo imbricam-se e, embora constituam uma qualidade profissional

⁵⁶⁴ Han, *Sociedade do cansaço*, 2017, p. 97.

⁵⁶⁵ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 126.

indispensável para atuar no novo mundo do trabalho, ambos provêm de uma socialização extralaboral”.⁵⁶⁶

Potenze narra a vida e as consequências das conjunturas na visão de mundo dos jovens que procuram ocupação, observando que o cinismo é a resposta natural daqueles que simplesmente tem de trabalhar. Sua leitura ajuda a localizar o cinismo no local de trabalho para além das disfunções de relacionamento interpessoal, aproximando as reações pessoais ao ambiente laboral àquela identificada por Alan Kennan na figura dos *outsider-cynics*, os cínicos de baixo escalão da ordem social, para os quais a “alienação, apatia e a abstenção da participação”⁵⁶⁷ são o reflexo do “desapontamento com o fracasso na realização das promessas e ideais da política democrática e uma descrença na possibilidade de mudança positiva”.⁵⁶⁸ Com sua narrativa, ilumina-se o fato de que ser cínico é não só uma tática de representação no trabalho, é, também, a resposta pessoal a uma estrutura invertida, mas a resposta consciente dessa inversão: para se sustentar na lógica produtiva da pós-modernidade, o sujeito tem de efetuar uma decapagem das noções valorativas postas em circulação, decapagem que o faz *entrar* em um jogo, não necessariamente (e muito improvavelmente) *ganhar* com ele.

Como a análise de Sennet sobre as raízes da jornada de trabalho flexível esclarece, esse modelo, chamado por ele de ‘flexitempo’, surgiu como forma de absorver no mercado de trabalho as mulheres de classe média a partir da segunda metade do século XX, mas não significou qualquer realização ‘democrática’ ou distributiva. O padrão de vida da classe média, a partir de então, “exige hoje dois assalariados adultos” e, embora essa modalidade de jornada já tenha cruzado as barreiras de gênero, ela marca uma outra diferença, a de que são homens e mulheres brancas os ‘beneficiados’ com a medida: “o trabalho noturno ainda é passado para as classes menos favorecidas”. Aqui, fica mais do que representada a utilização do *flexitempo* e das demais ferramentas de flexibilização trabalhista como meio para a arbitrariedade e a continuação das cismas sociais pelos artifícios da ‘liberalização’. Pois, como conclui Sennet, além de ser falsa a impressão de liberdade que a medida traz, “a programação flexível do tempo é mais um benefício concedido a trabalhadores favorecidos [...] do que um direito trabalhista; é um benefício distribuído de maneira desigual e estritamente racionado”.⁵⁶⁹

Tratar pessoas como insumos produtivos e submetê-las às estratégias produtivas é um modo de encriptar nas relações de trabalho as regras do jogo cínico: é colocar trabalhadores e

⁵⁶⁶ Potenze, *Os jovens no mundo do trabalho*, 2016, p. 140.

⁵⁶⁷ Kennan, *The twilight of the political? A contribution to the democratic critique of cynicism*, 2008, p. 4.

⁵⁶⁸ *Idem*.

⁵⁶⁹ Sennet, *A corrosão do caráter*, 2008, pp. 66-68.

trabalhadoras sob uma nova ordem de arbítrio e controle, “em um sistema que se sente como uma coisa intermediária entre prisão e caos”,⁵⁷⁰ ou entre a promessa inscrita nas palavras de ordem do discurso do trabalho e a ameaça, velada por esse mesmo discurso, mas sobremaneira plausível e esperável diante da realidade. Dentro de condições como essa, dissemina-se uma série práticas de gestão absolutamente abusivas e violentas, que se utilizam da distorção das funções qualificadoras do cotidiano no trabalho. É, por exemplo, o que já se chamou de *cinismo viril*: “atitudes muitas vezes machistas com relação ao trabalho executado por mulheres, com assédio e imposições de metas que ferem a sua feminilidade e desqualificam seu trabalho em detrimento aos homens”.⁵⁷¹ Por detrás das cobranças se encontram, então, todas as preconceções sociais que permitem que pessoas em posição de chefia explorem as fragilidades subjetivas socialmente sustentadas em prol da produtividade, transformando o ambiente de trabalho em um espaço tóxico da vida cotidiana ao mesmo tempo em que alavanca a produção individual e o retorno à empresa.⁵⁷²

Não é difícil, nesse ponto, associar as práticas de gerenciamento à postura do *insider-cynic*. Como uma espécie de categoria intermediária entre os subalternos e os que estão no comando, o *gerente* é responsável por extrair de sua equipe a máxima performance e é cobrado e pressionado para que isso resulte em melhores resultados produtivos ano após ano. Com a necessidade sistêmica de que os negócios estejam sempre em expansão, a lógica de aprisionamento não tem fim. Cria-se, então, uma ética das metas no trabalho; metas que funcionam exatamente como as normas e a própria moralidade sob o cinismo: a despeito de parecerem guiar as ações corporativas e oferecer um norte seguro para a vida profissional, as metas servem de artefato para o arbítrio e a espoliação, tudo se passando como se elas oferecem aos trabalhadores os critérios claros e racionais a serem levados em conta na carreira. Sob a aparência de seriedade e objetividade, as metas dão os instrumentos empresariais para

⁵⁷⁰ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 20.

⁵⁷¹ O termo foi usado pela psicanalista Débora Felgueiras, no seminário “Sofrimento Psíquico no Trabalho”, realizado pela Secretaria Estadual da Mulher Trabalhadora da CUT de São Paulo, em 7 de Agosto de 2015 (discussão disponível em <http://noticiaprotrabalho.com.br/ConteudoItem.asp?pageid=302> - acesso em 8 de junho de 2018). Outras práticas, como aquelas que, para conferir o comprometimento do empregado, avaliam quesitos como ‘maturidade’, ‘aptidão’ ou até mesmo ‘fanáticos por performance’ e ‘gente é tudo pra gente’ (veja-se, sobre isso, o Planejamento Estratégico de Pessoas do Banco Itaú, disponível em https://www.italy.com.br/arquivosstaticos/RI/pdf/pt/Itau_RAC_2016_port.pdf - acesso em 8 de junho de 2018).

⁵⁷² Nesse ponto, são extremamente interessantes as pesquisas divulgadas pelo portal *Quartz* nas quais pesquisadores de Harvard e Stanford, cruzando mais de 200 estudos a respeito do estresse no ambiente de trabalho, concluem que a relação entre chefe e subordinado pode ser tão tóxica ao subalterno quanto fumar um maço de cigarro por dia (disponível em <https://qz.com/534789/whats-worse-for-you-your-boss-or-smoking-a-pack-a-day/> - acesso em 8 de junho de 2018).

constranger funcionários, que empenhem esforços em direção ao vazio: *cinismo como instrumento de gestão*.

Um instrumento que, tal qual o papel desempenhado pelo *confidente*-cínico de Kennan, servem a algo maior. Como linha de frente da produtividade, os gerentes fazem parte de um circuito de poder em que o cinismo adquire ares de sofisticação tanto maiores quanto mais se sobe na escala hierárquica da corporação. Aqui, são as próprias organizações que avalizam e praticam a racionalidade cínica. Elas reiteram a postura ao dizerem uma coisa e fazerem outra; ao tratarem funcionários e público de forma contraditória e ambígua.

É o que mostram vários episódios como, por exemplo, o caso da mulher grávida que, após abortar no banheiro da agência do banco empregador, teve de guardar o feto em um saco plástico para voltar ao trabalho e, só depois de terminar as tarefas, pode ver um médico – mesmo banco que elege como um de seus mantras de comportamento o lema “gente é tudo pra gente”;⁵⁷³ ou, ainda, quando o mesmo banco que diz apoiar a diversidade sexual – a ponto de, por ocasião da Parada Gay de São Paulo, colorir as bicicletas que mantêm em circulação com a bandeira do movimento LGBT –,⁵⁷⁴ demite funcionário homossexual por ‘postura’, dias após ele ter divulgado em redes sociais a cena em que foi pedido em casamento.⁵⁷⁵ Esses mesmos conglomerados empresariais que fazem das ações sociais uma máscara para estratégias de sedução, tratando, a todo tempo, dentro e fora de seus muros, as iniciativas de ‘ajuda’ a população como benevolência e aplicação do humanismo, sem qualquer vínculo com as funções mercantis.⁵⁷⁶

O cinismo, portanto, não apenas ameaça invadir a atividade laboral. Ele vem com o discurso e as fórmulas de comportamento que garantem uma adesão irrefletida a um plexo de valores sem lastro, subserviente ao lucro e temente ao desamparo; se sustenta e se espalha

⁵⁷³ Veja-se a notícia em <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/banco-e-processado-apos-funcionaria-abortar-em-agencia-e-ter-de-voltar-ao-trabalho/> - acesso em 8 de junho de 2018.

⁵⁷⁴ <https://geekpublicitario.com.br/28153/bicicletas-itaui-parada-lgbr/> - acesso em 8 de junho de 2018.

⁵⁷⁵ O funcionário em questão narra diversas vezes em que foi orientado para ‘controlar seus trejeitos’ e ‘melhorar a postura’ https://emails.estadao.com.br/noticias/comportamento_gerente-gay-e-demitido-de-banco-apos-postar-video-com-noivo-no-facebook,70001729257 - acesso em 8 de junho de 2018.

⁵⁷⁶ É o que conclui o minucioso estudo de Fernanda Branco Felizardo, intitulado “Apropriação do cinismo e alienação no discurso da responsabilidade social: um estudo da recepção dos beneficiários de projetos sociais das empresas”. Vale a transcrição da conclusão de seu trabalho: “a cada apropriação do discurso da responsabilidade social para corroborar com as instâncias de produção, existe uma apropriação de uma vertente cínica deste discurso – que é aquela que não crê na própria representação que empreende – o cinismo do discurso estratégico disfarçado de solidariedade – ao mesmo tempo, ao acreditar que mesmo tendo o lucro como interesse final, pelo menos a maneira de chegar até ele é boa, ajuda a sociedade, é também se apropriar de um discurso alienado, compartilhado por produtores e reprodutores, em que está implícito um mecanismo de violência simbólica cujo objetivo é converter capital econômico em capital simbólico” (p. 96).

conforme as modalidades de controle se aproximam daquelas em vigência no mundo do consumo, que vão desde o coração dos sujeitos, até as estratégias empresariais. O faz, com efeito, das mais variadas formas e nos variados níveis da reprodução de riqueza, mediando as práticas que perpassam todo o organograma administrativo e transbordando, numa dialética entre vida e trabalho em que ambos são um só, para o corpo social como um todo. Com as reformulações atuais do mundo do trabalho, o cinismo se consolida como artífice intermediador da vida pós-moderna, como condição produtiva e instrumento de realização subjetiva que subvenciona normas e crenças em favor de um projeto cujo valor é ele próprio. Aqui, já se pode entender, como o fez Lyotard: “o capitalismo nada tem oferece a crer, o cinismo é sua moralidade”.⁵⁷⁷

3.vi. Razão cínica, poder midiático e espetaculização da política

Pensar, desejar, representar, trabalhar de modo cínico exige uma constante e profunda reconfiguração das prioridades públicas e privadas e de um sempre mais intenso (e, talvez, involuntário) esforço para que os sujeitos não se contenham na reflexão sobre si mesmos, sobre o quão profunda e comprometedora é a lógica racional que desvencilha as atitudes das palavras. Antes e depois de tudo, há de ser reconhecida a existência de uma nova forma de lidar com a realidade, uma forma que se performatiza sob um estado imaginado – mas, ao mesmo tempo, absolutamente material – da existência e que conforma as ações a um estatuto descomprometido com os fundamentos e com qualquer motivo para a transformação. Pois o cinismo é isto: uma maneira de liberar a performance de seus fundamentos ao ponto de reconhecer na performance um valor em si mesma, indiferente tanto ao que lhe é subjacente, quanto às suas consequências.

O estado de coisas em que a performance adquire um brilho como tal tem suas raízes no modo como o conhecimento é produzido e consumido. É dependente da engenharia tipicamente moderna da ligação, mediada pela informação e pelo conhecimento, entre a consciência e a existência, que cria as condições para que o cinismo prolifere. Com o projeto do *esclarecimento*, ao ser humano coube catalogar e produzir o conhecimento do mundo: a *enciclopédia* e o *jornal*, cada qual a seu modo – com a primeira, “nossa civilização empreende a tentativa de abarcar a ‘esfera mundana’ e todo o ciclo do saber, lexicalizando-os”; com o segundo, “gera uma imagem vertiginosa, que se transforma diariamente, do movimento e da

⁵⁷⁷ Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels*, p. 16.

metamorfose da realidade em seu caráter de evento” —⁵⁷⁸ representaram uma ânsia da modernidade: somos homens e mulheres esclarecidos se, e somente se, detivermos as informações e a sabedoria instrumental. A proliferação de uma ética da notícia, uma cultura do evento e do instantâneo, no entanto, fez com que o projeto das *luzes* perdesse os rumos da razão e caísse num produtivismo de imagens cuja resposta psicológica e social não poderia ser mais cínica: “para a consciência que busca informações em todos os lados, tudo se torna problemático e tudo se torna indiferente”.⁵⁷⁹

Estar ciente da realidade se tornou um desafio à consciência por duas razões fundamentais. A primeira delas é que a audiência das notícias está atrelada a sua capacidade de choque: é sempre mais comovente e lucrativo expor espetacularmente a realidade, pois “o valor de uso das notícias é medido em grande parte por seu valor como estímulo”.⁵⁸⁰ Com isso, vai se formando um espectro de impressões sobre a existência a partir de práticas sensacionalistas, que, pela sofisticação constante da forma como são transmitidas as informações, dramatiza o conteúdo, quase sempre representado entre o sucesso e a catástrofe.

Às estratégias de espetacularização somam-se os efeitos de uma outra idiosincrasia dos meios modernos de transmissão da informação: a capacidade dos veículos de comunicação em massa de abarcar uma gama extremamente diversa de eventos, que tem efeitos sobre a comoção moral dos indivíduos e grupos. Nada é mais evidente que o fato de que notícias absolutamente antagônicas estejam lado a lado no noticiário. Jornais, revistas semanais, programas televisivos, perfis virtuais de conglomerados dedicados à publicidade ou agências de comunicação dos governos trazem uma infinidade de assuntos de natureza díspar uns atrás dos outros, direcionando a atenção do consumidor simultaneamente para notícias insignificantes e para as que são em verdade relevantes. Nesse ínterim, os escândalos de corrupção estão na primeira página do jornal, assim como informações sobre os relacionamentos entre atores de televisão; reportagens sobre a falta de água em regiões áridas do mundo recebem o mesmo destaque que a vida nababesca de um jogador de futebol; a situação de famílias desabrigadas no centro da cidade recebe três minutos de atenção, assim como a nova moda de cachecóis importados.

Tudo é notícia – ou é passível de ser passado como tal – e, de certa forma, pelas notícias, fica-se a par de tudo. Ao passar entre o importante e o insignificante com semelhante singeleza, o sujeito aprende a acomodar sensações absolutamente antagônicas, a tratar de forma

⁵⁷⁸ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 414.

⁵⁷⁹ *Idem*, p. 411.

⁵⁸⁰ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 412.

igual assuntos de magnitude diferentes. Com isso, os veículos de imprensa, que perseguem exatamente o afã moderno de concentração de *todo* o conhecimento sobre a realidade, fazem da representação de fatos díspares um treino bem-sucedido para a indiferença. Dentro dessa forma de passar informações e de tomar ciência do que se passa no mundo, adquire-se uma ferramenta interna que acalma o conflito pela justaposição prática e episódica de momentos que não fazem parte da mesma categoria de fatos, nem deveriam provocar as mesmas reações:

“Vivemos em um mundo que coloca as coisas em falsas equações, que produz falsas uniformidades e falsas equivalências (pseudoequivalências) entre tudo e entre cada coisa e, por meio daí, também desemboca em uma desintegração e em uma indiferença espirituais, nas quais os homens acabam perdendo a capacidade de distinguir um do outro o correto do falso, o importante do desimportante, algo produtivo de algo destrutivo – porque eles estão habituados a tomar um pelo outro”.⁵⁸¹

O modo como as informações se distribuem e a importância inegável da instantaneidade, que faz caducar o valor dos acontecimentos no momento em que os transforma em notícia, sustenta, como a própria observação do cotidiano revela, uma relação performática com a realidade. Tomar fatos uns pelos outros, sem fazer o juízo de sua relevância, é a antessala de ensaios do conservatório cínico – de uma postura amoral diante dos acontecimentos. Abastecido por uma ordem de indiferenciação moral, transtornam-se os juízos a respeito do bom e do mau, do importante e do desimportante, o sujeito não consegue refletir sobre a dimensão dos problemas e sobre qualquer eventual solução.

Não perceber o conteúdo moral dos fatos e dores do cotidiano não é algo inofensivo, é o sintoma de uma forma de enxergar o mundo que aborta as condições de inteligência para um agir comum, sustentado no diálogo e no consenso. Ao banalizar os escândalos e indiferenciar os eventos fúteis dos mais essenciais, a fórmula sensacionalista de transmissão da realidade opera em favor de uma “redução determinista do social” que nada tem a ver com “a experimentação de novas formas de viver ou com a crítica das formas de vida conhecidas”.⁵⁸² Com isso, é a ideologia que identifica a realidade com o bem e a postura cínica-autóctone que prevalecem, desmobilizando as estruturas que combatem a desintegração social e aproximam as pessoas umas das outras. Em um ponto máximo, não se faz nenhuma diferenciação moral e, ao final, sujeito pós-moderno “é incapaz de distinguir entre hierarquia e obediência consentida com vista à realização de objetivos comuns, de poder escorado em violência”.⁵⁸³

⁵⁸¹ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 421.

⁵⁸² *Idem*, p. 88.

⁵⁸³ Costa, *Narcisismo em tempos sombrios*, 1989, p. 92.

Embora evidentemente reprovável, perder de vista as ligações morais dos acontecimentos não só alimenta toda uma indústria da informação como conquista para o cinismo adeptos dos mais importantes escalões da dinâmica social pós-moderna. Como perceberam Joseph Capella e Kathaleen Jamieson, em estudo condensado no trabalho sob o inspirador título *Spiral of cynicism: the press and the public good*, o olhar cínico sobre os acontecimentos é, ao mesmo tempo, incentivado pela mídia e capitaneado pelos atores públicos para seu próprio sucesso. Para começar, as pesquisas permitem concluir que abordagem cínica que explora o desencantamento e a noção de falibilidade moral das personagens públicas é extremamente popular, ao mesmo tempo que, uma vez estabelecidas as molduras em que são transmitidos os fatos pela imprensa, as abordagens diferenciadas logo entram em ostracismo público, gerando um “*recall effect*”. Assim, há, concomitantemente, um apelo a molduras jornalísticas que escandalizem as notícias e explorem as falhas morais de seus personagens e uma forte tendência dos consumidores de notícias a procurarem saber dos acontecimentos sempre sob o ângulo a que já estão familiarizados.

Diante disso, percebendo facilmente o potencial midiático que as formas de representação cínicas detêm, os agentes públicos e políticos exploram a visão catastrofista que, por sua vez, dá audiência para quem ou o que as veicula. Por isso, instala-se uma *espiral de cinismo*, unindo imprensa, público e autoridades num jogo de retroalimentação que sobrevive por si mesmo. Nesse ponto, não é difícil notar que os ganhos de uma realidade prefigurada assim não ficam do lado da população: o cinismo é rentável somente para quem vende as notícias e para quem angaria espaço nas manchetes e, com isso, aumenta a exposição pública de sua figura.

De todo modo, em especial para aqueles que almejam notoriedade, a espiral de cinismo também indica que saber se comportar em épocas de superexposição é se expor de determinada forma – uma forma que seja condizente com a impressão espalhada a respeito da natureza vil dos negócios humanos. Por isso, o cotejo pós-moderno das notícias e das imagens acaba por sedimentar a compreensão segundo a qual, para sobreviver em meio ao caos, é preciso dele tomar parte sem preocupações morais: o cinismo como instrumento de autoconservação que carrega em si as chances para que o sujeito cínico seja alçado ao patamar da astúcia e do sacrifício por simplesmente identificar como as coisas são e delas retirar o que lhe servir. Nesse momento, o cínico pode carregar a vileza à luz do dia e expô-la como uma cruz:

“Sabem o que fazem, mas o fazem porque as ramificações objetivas e os impulsos de autoconservação a curto prazo falam a mesma língua e lhes dizem que, se assim é, assim deveria ser. Dizem-lhes também

que, de qualquer maneira, ainda que eles não o fizessem, outros fariam, talvez pior. Desse modo, o novo cinismo integrado tem frequentemente o sentimento compreensível de ser vítima e fazer sacrifícios”.⁵⁸⁴

Num cenário assim, não é inesperado que os próprios conglomerados jornalísticos estejam reproduzindo, através da consagração de seu múnus de levar ao público a realidade, os estertores do cinismo. É essa situação que permite que veículos de massa tenham a liberdade de alardear caos e pânico – colorindo toda a classe política com a tinta da desonestidade e do despreparo – e, antevendo as consequências eleitorais disso, descreditar as ideias e a personalidade de candidatos que respondem ao sentimento de desespero social com um discurso que explora exatamente aquilo que fora explorado anteriormente.⁵⁸⁵ Permite, também, que grupos de comunicação que criticam a falta de verbas para despesa com saúde e educação públicas recebam sem constrangimentos repasses milionários do governo federal;⁵⁸⁶ ou que situações idênticas sejam tratadas de forma diferentes, a depender da classe social ou da cor de seus protagonistas.⁵⁸⁷ Assim, os meios de comunicação oferecem uma tradução exata, na própria forma como conduzem sua missão estrutural de revelar os acontecimentos, da racionalidade cínica, pois, aqui e alhures, o cinismo é sobretudo a referência mais adequada para sustentar os negócios mundanos.

Mas, do mesmo modo que os tentáculos do cinismo não estão somente nas características intrínsecas ao modelo de consumo e produção de informação a partir da modernidade, eles também não estão adstritos a uma postura desencantada para com o mundo

⁵⁸⁴ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 33.

⁵⁸⁵ Sobre isso, autocrítica de David Bornstein e Tina Rosenberg, pela qual os jornalistas percebem, na forma como são veiculadas as notícias, a parcela de responsabilidade dos meios de comunicação na eleição de Donald Trump para presidente dos EUA: “But the news coverage that helped Trump the most wasn’t about the campaign. It began long before it — decades before his candidacy, in fact. Trump was the beneficiary of a belief — near universal in American journalism — that “serious news” can essentially be defined as “what’s going wrong.”” (disponível em <https://www.nytimes.com/2016/11/15/opinion/when-reportage-turns-to-cynicism.html> - acesso em 10 de junho de 2018). Além é bastante ilustrativo o depoimento da jornalista Cileide Alves: “A minha geração de jornalistas errou na cobertura da política e também contribuiu para esta realidade. Não por denunciar as irregularidades, pois isso era necessário. Errou por ter mirado apenas neste alvo, sem investir em um jornalismo que também ajudasse a construir, a empoderar as pessoas para lutarem por políticas públicas essenciais a sua vida. O jornalismo político pós-redemocratização contribuiu com o atual moralismo exacerbado que formou pessoas revoltadas e não cidadãos conscientes. Os revoltados não mudam o mundo. A ação de ler, esbravejar e se enfurecer sacia a indignação. Depois deste gozo individual vem a paralisa: a pessoa desliga a luz da arena política e vai para casa dormir em paz. No dia seguinte repete o processo de revolta/catarse/paralisia para, aos poucos, convencer-se de que política é para os políticos profissionais”. (disponível em <https://tendr.com.br/o-cinismo-da-o-tom-da-politica-na-era-temer-f4c8921a598c> - acesso em 10 de junho de 2018).

⁵⁸⁶ Dados dos gastos do governo federal com publicidade e repasse de verbas para grupos de comunicação compilados em <https://www.ocafezinho.com/2017/11/17/temer-aumentou-verbos-para-o-facebook-em-mais-de-50/> (acesso em 10 de junho de 2018).

⁵⁸⁷ Veja-se, sobre isso, análise do sítio Mídia Independente Coletiva, que mostra como jovens acusados de atos de delinquência são tratados conforme sua classe social (disponível em <https://objethos.files.wordpress.com/2016/02/obj.jpg> - acesso em 10 de junho de 2018).

e os outros. Nesse cenário, o cinismo é sobretudo instrumento de autoconservação e, por isso, se denuncia como ferramenta comportamental, como ética aplicável (quase mandatoriamente) à condução das relações humanas. Ele não só incentiva como premia o sujeito que consegue aliviar ao máximo o fardo das imposições morais em prol de uma gestão ‘limpa’ das amarras de normas universais, sempre a favor de um ganho pessoal que, contraditoriamente, consegue carregar um perfume de legitimidade.

Feito razão, o cinismo trabalha para que uma massa de desinteressados tome conta da vida cotidiana e para que aqueles que se conservam nas mais altas escalas do poder não se sintam constrangidos pelo desleixo com que, apesar das falas de pompa, tratam a grande maioria da população. Entorpecida com a racionalidade cínica, a classe política se comporta como quer: mobiliza a máquina pública para defender posse de ministra sem qualquer qualificação profissional ou moral;⁵⁸⁸ celebra um crescimento econômico que não existe;⁵⁸⁹ se diz defensora de demandas da população enquanto pratica o nepotismo em seu próprio gabinete.⁵⁹⁰ Pois, ao final de contas, não há contas a serem prestadas pelas palavras que professa; não há com que se constranger.

Tudo se passa como se não a realidade não oferecesse o mínimo de resistência. Aqui, assim como a circulação e a rentabilidade das notícias depende da abordagem escandalosa, também a política será penteada pelo espetáculo. Formada sob uma estrutura de *show*, a atividade pública é mais dependente de uma *performance* do que de qualquer conteúdo. Livram-se as ações de seus fundamentos, brinca-se com a normatividade ao submetê-la aos desígnios de ocasião. A propaganda se torna a alma de todo e qualquer negócio bem-sucedido e só através dela é que se pode esquecer que os modos de operação na seara pública se comunicam entre si: assim como se faz o que quer com uma lei que autoriza e regula a deposição de presidentes eleitos, elegendo os fundamentos mais empedernidos de cinismo, se faz o que quer com qualquer norma, pois a ‘autorização’ para a instrumentalização e seleção casuística das regras de caráter universal não se circunscreve a um determinado episódio, não se restringe a uma certa ocasião, mas faz parte, em cada uma de suas aplicações práticas, de uma maneira cínica de lidar com a normatividade.

⁵⁸⁸ A respeito, consulte-se: <https://g1.globo.com/politica/blog/andreia-sadi/post/2018/01/11/antes-de-viagem-temer-se-reune-com-roberto-jefferson-e-cristiane-brasil-na-base-aerea.ghtml> (acesso em 10 de junho de 2018).

⁵⁸⁹ A respeito, consulte-se: <http://www.brasil.gov.br/editoria/seguranca-e-justica/2017/09/brasil-celebra-independencia-com-crescimento-economico> (acesso em 10 de junho de 2018).

⁵⁹⁰ A respeito, consulte-se: <http://deputadofraga.com.br/destaques/alberto-fraga-defende-demandas-da-populacao/> e <http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/deputado-alberto-fraga-dribla-lei-do-nepotismo-e-trabalha-com-filha-e-genro-no-gabinete/> (acesso em 10 de junho de 2018).

3.vii. Razão cínica, direito e legalidade cínica

O cinismo, como já visto, é parte de uma concepção ampla a respeito do que é vinculativo e universal. Por isso, com o apoio nas estruturas de poder que se desenvolvem à margem de qualquer realização dos fundamentos da modernidade esclarecida, o direito e seus instrumentos de aplicação fornecem o exemplo mais bem-acabado da ‘razão dilacerada’, posta à serviço de seu contrário. Talvez, aqui, seja possível extrair os moldes de uma *juridicidade cínica* desde os primórdios das codificações pós-revolucionárias que, como Karl Marx já havia percebido claramente, em *O 18 de Brumário de Luis Bonaparte*, encerram uma série de direitos para, na prática, os contradizer:

“Cada parágrafo da Constituição contém a sua própria antítese, a sua câmara superior e a sua câmara inferior, a saber, na sentença universal, a liberdade e, na nota marginal, a revogação da liberdade. Portanto, enquanto a denominação da liberdade foi respeitada e somente a execução efetiva desta foi impedida – pela via legal, bem entendido – a existência constitucional da liberdade permaneceu incólume, intocada, por mais que a sua existência ordinária tenha sido suprimida”.⁵⁹¹

Com sua análise sobre o governo de Bonaparte, Marx oferece um retrato daquilo que a atualidade do direito vive: as violações na modernidade têm de se dar sob o beneplácito cênico do direito. Assim como se viu na época do sobrinho de Napoleão, também hoje as contradições performativas dos institutos jurídicos concebem uma série de situações em que “a existência constitucional da liberdade permaneceu incólume” diante de hecatombes e massacres aos direitos subjetivos. Mas, como outros notaram, especialmente Giorgio Agamben,⁵⁹² a construção dos ordenamentos jurídicos da modernidade está prenhe de exemplos não só de ambiguidades exegéticas e de inefetividade de princípios e regras de caráter emancipatório, mas, também, de institutos legais que prescrevem possibilidades de suspensão da vigência da lei em determinados períodos, trazendo para dentro do espectro da legalidade uma solução para ocasiões de anomia que é contraditória à própria ideia de legalidade. Institutos a que se dá o nome ilustrativo de *estado de exceção*.

Ambiguidade feita norma jurídica, a partir da qual a suspensão da lei é também uma forma de cumprir a lei, o estado de exceção data dos primórdios do Estado pós-absolutista francês, quando, em 1791, a Assembleia Constituinte revolucionária, por meio do decreto de 8 de julho, fazia a distinção entre estado de paz (*état de paix*), estado de guerra (*état de guerre*) e

⁵⁹¹ Marx, *O 18 de Brumário de Luis Bonaparte*, 2011, pp. 42 e 43.

⁵⁹² Agamben, *Estado de exceção*, 2004.

estado de sítio (*état de siège*), situações em que as esferas de poder civil e militar eram, inicialmente, separadas em seus nichos tradicionais de competência para, depois, ser possível a submissão da autoridade civil à militar e, por fim, se estipular a transferência de todas as funções civis atinentes à manutenção da ordem e do policiamento internos para o comando militar, sem subordinação. A aplicabilidade da medida, *a priori* limitada às praças-fortes e aos portos militares, foi estendida seis anos mais tarde, em que ficou permitido declarar estado de sítio sobre uma cidade inteira.

Como destaca Agamben, a história do estado de sítio, a infância do estado de exceção moderno, mostra que a medida esteve em seu embrião atrelada a situações de guerra, um óbvio esforço de contenção do caos na França ainda em compulsão pós-revolucionária. No entanto, os eventos posteriores revelam que “a história posterior do estado de sítio é a história de sua progressiva emancipação em relação à situação de guerra à qual estava ligado na origem, para ser usado, em seguida, como medida extraordinária de polícia em caso de desordens e sedições internas, passando, assim, de efetivo militar a fictício ou político”.⁵⁹³ A partir de então, no decorrer do século de XIX, as medidas de exceção aparecerão com fisionomias diferentes em países centrais como Alemanha, Suíça e Estados Unidos.

A Primeira Guerra Mundial deu um outro impulso a esse tipo de instrumento, elevando as práticas excepcionais de legislação por meio de decretos executivos ao patamar de normalidade. Findo o confronto, “por meio de uma assimilação implícita entre guerra e economia”,⁵⁹⁴ a emergência militar deu lugar à emergência econômica e o princípio de suspensão da ordem jurídica se metamorfoseia em uma técnica normal de governo, ainda que a palavra ‘exceção’ tenha sido retirada da maioria dos documentos jurídicos dos Estados ocidentais. Nesse caso, o interessante é perceber que, ao prever as possibilidades de que a ordem jurídica continue existindo mesmo em meio a sua suspensão prática e assimilar para o ordenamento a função paradoxal da exceção, a cultura jurídica distorce as funções que animaram a institucionalização moderna do direito, transtornando o papel de institutos e sua missão axiológica. Por isso a conclusão de Agamben a respeito do fim a que as distorções jurídicas levaram os países ocidentais: “exatamente no momento que gostaria de dar lições de democracia a culturas e a tradições diferentes, a cultura política do Ocidente não se dá conta de haver perdido por inteiro os princípios que a fundam”.⁵⁹⁵

⁵⁹³ Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 16.

⁵⁹⁴ *Idem*, p. 26.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 33.

Na verdade, pelo menos a partir da Grande Guerra, a história do *estado de exceção* “mostra que seu desenvolvimento é independente de sua formalização constitucional ou legal”,⁵⁹⁶ ou seja: a lógica de suspensão da ordem jurídica já foi absorvida pelas culturas jurídicas ocidentais, deixando de lado seu caráter excepcional, como se na natureza da juridicidade moderna já estivessem inscritas as condições que demandam a normalização de práticas não jurídicas pela lei e pelo Estado.⁵⁹⁷ Ao servir-se da legalidade em favor da ilegalidade, o direito moderno traz para dentro de si as figuras da anomia, como se fosse possível abarcar dentro da juridicidade o seu próprio contrário. Significa que a suspensão da lei está na própria lei, como se a lei funcionasse lá onde não deve e não pode ser observada, como se em sua própria índole estivesse posta uma visão sobre si que a transforma em alegoria, mas não deteriora seu poder de regulação social.

O direito, aqui, parece referendar, como nenhum outro instrumento cultural, o afã moderno de apreensão completa da realidade – a ponto de ser possível enxergar a presença do direito quando ele desaparece. Sob um estado como este, toda uma sorte de contradições aparecerá. Assim, democracias são ‘salvas’ por meio de ditaduras e intervenções federais são usadas como meio de extorquir votos para aprovação de reformas legislativas (e não para conter a desordem);⁵⁹⁸ prova de que os paradigmas da administração pública e da juridicidade em tempos pós-modernos são mais a segurança e o medo do que o direito, ainda que este seja o protagonista no discurso.

Com isso, uma *legalidade cínica* dá azo a toda uma gama de condutas de caráter irrepreensivelmente ilegal. Solidifica-se uma maneira de tratar o direito que nega sua natureza universal e o coloca sob o alvedrio de interesses casuísticos em detrimento dos valores que sustentam fundamentalmente a ordem jurídica. Valores que são, no mais das vezes, interpretados pelo olhar de alguns atores específicos – essencialmente aqueles que veiculam as teses pós-modernas da flexibilização e da eficiência de todas as funções sociais – e que tem seu sentido esvaziado no momento mesmo em que são chamados a interferir na realidade. É por

⁵⁹⁶ *Idem*, p. 23.

⁵⁹⁷ É de bom tom lembrar que “somente com os modernos é que o estado de necessidade tende a ser incluído na ordem jurídica e a apresentar-se como verdadeiro ‘estado’ de lei”, pois “a ideia de que a suspensão do direito poder ser necessária ao bem comum é estranha ao mundo medieval” (Agamben, *Estado de exceção*, 2004, pp. 43 e 44).

⁵⁹⁸ No vídeo, Michel Temer avisa que “quando a reforma da previdência estiver pronta para ser votada, vou cessar a intervenção” <https://twitter.com/planalto/status/964525006049947649> (acesso em 10 de junho de 2018). Sobre isso, ilustrativa a opinião de Lênio Streck: “Se a intervenção federal tiver como medida a ordem pública, como o presidente da República pode saber de antemão que pode suspendê-la e depois retomá-la? Uma intervenção federal termina quando cessam os seus motivos, como estabelece o artigo 36, parágrafo 4º, da Constituição” (disponível em <https://www.conjur.com.br/2018-fev-16/intervencao-federal-rio-inconstitucional-nao-dara-resultados> - acesso em 10 de junho de 2018).

isso, e nesse sentido, que a contradição localizada dentro do sistema jurídico pode gerar o que já se convencionou chamar de *Estado pós-democrático*, em que, como define Rubens R. R. Casara, “a democracia permanece, não mais com um conteúdo substancial e vinculante, mas como mero simulacro, um elemento discursivo apaziguador”.⁵⁹⁹

Numa época assim, a sobrevivência dos valores jurídicos é totalmente relativizada, se torna puramente formal. Nada mais cínico. Pois, assim como já se observou a respeito do quadro geral do cinismo cotidiano, em que a moral é utilizada a serviço da imoralidade, a juridicidade pós-moderna obedece à mesma lógica: coloca a lei à disposição de ilegalidades. Como resultado do fato de que, na época atual, o direito sofre uma distorção, um dilaceramento, sua desativação material não depende da revogação formal dos institutos principiológicos do ordenamento, mas de uma *contradição performativa* que elimina os efeitos práticos dos fundamentos que subjazem à sua ação. Por isso, o trajeto que se percorre desde a normatividade formal até sua materialização tem de fazer, intermediado por uma hermenêutica cínica, um tipo de exegese que desconstrói o valor jurídico quando de sua aplicação.

A interpretação do direito, então, deve ser tomada por uma racionalidade que autorize e legitime um grau de intensa contradição e que, ao mesmo tempo, subvencione o potencial crítico que a revelação dessa dinâmica pode trazer. É dizer: deve existir uma coleção de motivos racionais que assegure que uma interpretação contraditória não se choque com o sistema em que ela atua.

Aqui, é necessário perceber um dos traços do Estado pós-moderno: a contínua e sempre mais profunda transformação de seu papel de promotor do bem-comum, para um ambientador de negócios.⁶⁰⁰ Nessa época, somente os motivos do capital são motivos válidos e aptos a coordenar as ações e propósitos. Assim, a atividade política se restringe a um jogo de cena, uma *teatrocracia*, onde não se consegue impor o mínimo constrangimento ético dos atores e se deve conviver com a liquidez democrática que ameaça o projeto mesmo da modernidade, invertendo a lógica prática dos valores:

“A política moderna se caracteriza pela emancipação da ordem transcendente, isto é, das premissas fundamentalmente religiosas. Só na Modernidade, na qual os recursos de fundamentação transcendentes já não têm validade alguma, seria possível uma política, uma politização completa da sociedade. Deste

⁵⁹⁹ Casara, *Estado pós-democrático*, 2017, p. 23.

⁶⁰⁰ Sinônimo desse fenômeno é a mercantilização dos próprios partidos políticos no Brasil, que prescindem de qualquer referência ideológica para comportarem-se como *marcas*: “O principal motivo dessas mudanças é escamotear o desgaste nas siglas. No Brasil, os partidos perderam a ideologia há muito tempo. A mudança de denominação acompanha essa falta de ideologia. Vira apenas uma marca. Palavras de ordem acabam tendo impacto na opinião pública. Não são novos nomes de partidos, são slogans” (Trecho da entrevista concedida pelo professor Carlos Manhanelli, disponível em <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,partidos-mudam-de-nome-por-slogans,70001940930> – acesso em 7 de junho de 2018).

modo, as normas de ação poderiam ser negociadas livremente. A transcendência cederia ante o *discurso imanente da sociedade*. Assim, a sociedade teria que levantar-se de novo de sua *imanência*. Pelo contrário, se abandona de novo a liberdade no momento em que o capital se erige em uma *nova transcendência*, em um *novo amo*. A política acaba convertendo-se de novo em escravidão. Se converte em um capacho do capital”.⁶⁰¹

Nesse ínterim, todo um complexo de realizações da modernidade se esvai, dentre as quais, e mais ilustrativamente, os valores e fundamentos da ordem estatal e jurídica moderna. Porque os sujeitos “são, em primeiro lugar, consumidores” e “apenas num longínquo segundo plano são cidadãos (se é que chegam a ser)”,⁶⁰² ficam, então, absolvidas quaisquer atitudes, desde que respeitem a *velocidade*, a *flexibilidade* e as regras do jogo de consumo do capitalismo pós-industrial; torna-se simples e aceitável, por exemplo, “trocar” votos de parlamentares por emendas orçamentárias, ou julgar a vida de trabalhadores tendo como referência única e exclusivamente o peso econômico da decisão *para a empresa*, como se sua função social não tivesse que ver com a dignidade salarial dos empregados, mas com uma imaginada missão civilizatória da própria atividade produtiva.

Assim, a “globalização jurídica neoliberal em curso está a substituir a tensão altamente politizada entre regulação e emancipação por uma concepção despolitizada da mudança social cujo único critério é o Estado de direito e a adjudicação judicial a um sistema judicial honesto, independente, previsível e eficaz”.⁶⁰³ Não há, portanto, porque cultivar critérios propriamente jurídicos ou mesmo humanos no norte das interpretações hegemônicas. Da mesma forma, não existem razões para se preocupar em usar uma exegese da lei que alcance fins anti-legais: desde que os fins deem conta exatamente das formulações economicistas em voga, está tudo certo. Por isso, a aproximação, no léxico de Rubens R. R. Casara, “sem pudor” entre economia e política, que permite todo e qualquer princípio esteja passível de ser destruído no momento de sua aplicação.⁶⁰⁴

A princípio localizada em áreas específicas, a ética que conduz os negócios jurídicos de maneira seletiva, na prática, permite também um brutal rebaixamento do humano.⁶⁰⁵ Pois,

⁶⁰¹ Han, *Psicopolítica*, 2017, p. 11.

⁶⁰² Bauman, *Vida para consumo*, 2008, p. 188.

⁶⁰³ Santos, *Poderá o direito ser emancipatório?*, 2003, p. 10.

⁶⁰⁴ Casara, *Estado pós-democrático*, 2017. Outrossim, lembre-se da conclusão de David Harvey, que denuncia que nem mesmo os princípios neoliberais são observados caso estes ameacem a ordem de privilégios: “quando os princípios neoliberais conflitam com a necessidade de restaurar o poder da elite, esses princípios são ou abandonados ou tão distorcidos que se tornam irreconhecíveis” (Harvey, *O neoliberalismo: história e implicações*, 2008, pp. 28 e 29).

⁶⁰⁵ É relevante mencionar que essa postura não vem sem uma carga desumanizadora brutal. Como percebe Bauman em sua análise do ocaso do sistema de auxílio previdenciário, “os dispositivos de previdência, antes um exercício dos direitos do cidadão, transformaram-se no estigma dos incapazes e imprevidentes [...], difamados como sendo um sorvedouro de ‘dinheiro dos contribuintes’, [...] eles tornam-se cada vez mais a versão contemporânea da

se é possível que, na fundamentação normativa de determinado ato ilegal se achem presentes os princípios jurídicos mais elevados, é natural esperar que decisões e ações embasadas principiologicamente apresentem-se na realidade de forma contrária a que deveriam. Assim, pode-se justificar os procedimentos mais esdrúxulos com as palavras mais humanas – como a decisão que determinou a esterilização compulsória de mulher em situação vulnerável, sem que ela fosse ouvida em audiência ou que em seu favor fosse nomeado advogado dativo, sob o argumento de “direito à saúde do cidadão”.⁶⁰⁶ Ou medidas absolutamente contraditórias – como a iniciativa do Supremo Tribunal Federal de considerar a nomeação de investigado para Ministro de Estado ora como desvio de finalidade, ora como exercício normal da competência do Poder Executivo.

Como se verá, toda essa realidade possui contornos próprios para a institucionalidade brasileira. Aqui, geração de empregos, por exemplo, não exige qualquer qualificadora: pode-se gerar empregos que mutilam e que destroem a dignidade pessoal, desde que se gerem empregos e se recebam números que podem ser traduzidos como ‘sucesso’ pela equipe econômica. Do mesmo modo, decisões judiciais apelam ao princípio da segurança jurídica para suspender entendimentos pretorianos que davam previsibilidade às relações sob sua guarda.

Mais do que isso, em uma nação cujos impulsos formativos são particularmente contraditórios – um país cuja primeira ordem constitucional deu início ao liberalismo jurídico enquanto legalizou a escravidão; em que, historicamente, “como método, atribuiu-se independência à dependência, utilidade ao capricho, universalidade às exceções, mérito ao parentesco, igualdade ao privilégio etc”;⁶⁰⁷ onde os procedimentos judiciais que resultam em

recompensa do pecado, e recompensa do pecado que nós não só já não podemos custear, como para a qual não existe razão moral por que deveríamos tentar fazê-lo” (Bauman, *O mal-estar na pós-modernidade*, pp. 51 e 52).

⁶⁰⁶ O caso não poderia ser retratado sem provocar horror. Através de uma ação civil pública, o Ministério Público do Estado de São Paulo buscou a determinação judicial para que o Município de Mococa (SP) fosse compelido a realizar a laqueadura em Janaína, mãe de cinco filhos e dependente de drogas. Sem ouvir ou mesmo registrar a vontade da requerida, o Juiz da Segunda Vara da Comarca de Mococa deferiu a medida cautelar para obrigar o ente público a esterilizar a paciente, argumentando, a respeito da falta de defesa de Janaína, que “os documentos colacionados nos autos, quanto à saúde física e psíquica da requerida, são seguros e satisfatórios” e que “se denota que a requerida é pessoa capaz, muito embora não possua condições de fornecer os cuidados necessários à futura prole”. O caso foi levado ao Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo, que reverteu a medida asseverando que a requerida “não mostra pleno e autônomo consentimento quanto ao procedimento cirúrgico aventado pelo Ministério Público” e chamando a sentença de “aberração teratológica”. Não obstante o pronunciamento do Tribunal, o procedimento cirúrgico já havia sido feito quando da prolação do acórdão (Sentença e acórdão disponíveis em <http://www.migalhas.com.br/arquivos/2018/6/art20180611-11.pdf> e <http://www.migalhas.com.br/arquivos/2018/6/art20180611-12.pdf> - acesso em 11 de junho de 2018).

⁶⁰⁷ Schwarcz, *As ideias fora do lugar*, 2000, p. 19. O autor se refere, outrossim, ao ritual sem conteúdo, uma “cerimônia de superioridade social, valiosa em si mesma” (p. 20).

decisões de alcance geral não guardam relação com a importância que têm;⁶⁰⁸ - nesse lugar, um modo cínico de lidar com a normatividade será particularmente presente. Aqui, a racionalidade cínica dará conta da manutenção de uma estrutura complexa que favorece proficuamente a cultura do *jeitinho* e do *favor*: um estado de exceção permanente, em que o cinismo é a arma de convivência da forma pela forma, que sustenta um sem-número de violações, sem que isso pareça incomodar, sem afetar a fisionomia externa do direito (embora deteriore sua funcionalidade social). Pois não são as falhas na lógica interna ou a antijuridicidade aparente que explicam decisões judiciais e pronunciamentos assim. É o cinismo.

⁶⁰⁸ Sobre isso, a minuciosa análise do Professor Conrado Hübner Mendes (disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/01/1953534-em-espisal-de-autodegradacao-stf-virou-poder-tensionador-diz-professor.shtml> - acesso em 11 de junho de 2018).

4. Realidade brasileira, direito e cinismo

Não é novidade que o Brasil apresenta singularidades a respeito das aplicações de institutos normativos e regras de convivência comuns. O ponto, aqui, porém, vai muito além de confirmar as impressões a respeito de um certo *jeito* brasileiro de tratar os direitos e valores: trata-se de procurar reconhecer a alma dessas singularidades, seu perfil interno e sua fisionomia prática. Com esse reconhecimento, será possível perceber não só uma inclinação propriamente brasileira a tratar a normatividade de forma casuística e a refrear, com isso, o potencial emancipador e humanitário do direito; mas, também, e sobretudo, serão colocadas à mesa as condições reais e morais que forjam uma consistência estranha entre as figuras que fundamentam a práxis e sua própria deformação, além de permitir elucubrar sobre a *função que essa maneira de lidar com a lei cumpre na sociedade*.

Ao buscar “um modo teórico de *humanizar* o Direito e devolver ao Direito o seu compromisso social”,⁶⁰⁹ ou seja, ao tentar encontrar ou descrever uma ferramenta de análise que promova o diálogo entre o fenômeno jurídica e a sociedade que o hospeda, a história mostra que, aqui, consolidou-se a impressão de que as cartas de direito podem enaltecer os mais valiosos pilares da modernidade sem ter a inclinação à aplicação, porque “delas não decorre nenhuma modificação real no processo de poder”⁶¹⁰ em que as normas, em especial a Constituição, muito embora ineficaz, não deixou de funcionar como “um painel decorativo”, uma vez que o mundo falso da ‘Constituição’ atuava muito eficientemente no mundo verdadeiro das relações reais de poder”.⁶¹¹ Nada disso, como é claro, é *só* direito: “a prática política e o contexto social favorecem uma concretização restrita e excludente dos dispositivos constitucionais”,⁶¹² ao mesmo tempo em que embasam sua retórica em valores democráticos e igualitários – uma retórica que subvenciona a exclusão a partir de seu contrário, largando os fatores simbólicos da lei para se fazerem desnudamente cínicos.

Como se verá, o ‘país do futuro’ é também o lugar de uma institucionalidade sem presente: uma ordem do *como se*. O que em outras partes deveria significar a completa desnaturação das fórmulas axiológicas da existência, aqui não se desnatura: os contrários convivem em harmonia, nasceram juntos, fazem parte da constituição orgânica um do outro, numa relação inseparável que se representa, dentre outros, em uma legalidade quase total, que

⁶⁰⁹ Bittar, *Introdução ao estudo do direito*, 2018, p. 51.

⁶¹⁰ Neves, *A constitucionalização simbólica*, 2018, p. 105.

⁶¹¹ *Idem*, p. 180.

⁶¹² *Ibidem*, 184.

é a mesma coisa de uma legalidade quase nenhuma, que é a mesma coisa que uma legalidade posta à serviço da ilegalidade, por sua vez colocada a serviço de algo muito maior do que a interpretação desavisada poderia sugerir.

Por isso, efeitos e raízes se confundem, assim como se misturam as razões pelas quais o direito tem a feição que tem no Brasil e a formação da sociabilidade nacional. Como é comum lembrar, a estratificação social encontrada durante quase toda a história do Brasil é o resultado de um conglomerado de gentes que viviam sob as condições de uma sociedade patriarcal orientada para a produção agrário-exportadora de base escravagista, em tudo invejosa de tradições europeias, agora replicadas em uma sociedade absolutamente diferente. Esse contexto importa ao revelar a contradição presente desde o início da colonização, já que, nada obstante uma situação peculiar e altamente distante da realidade dos países importadores, a absorção de elementos da cultura ideológica e institucional europeia se transformou no que Sérgio Buarque de Holanda iria reconhecer como, “nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências”.⁶¹³

Dentre os corolários mais destacados dessa realidade, está aquele a que nos chama atenção Roberto Schwarcz: a sociedade brasileira, desde seus primórdios, mas principalmente a partir do século XIX, convivia, em aparente naturalidade, com uma dissintonia assustadora entre o discurso programático da elite dominante e a prática social dessa mesma classe, o que fez, por exemplo, com que ideias liberais, “referência para todos”, convivessem, no Brasil, com a escravidão e outras incompatibilidades, num cenário em que a retórica burguesa-urbana não tinha sequer a intenção de acobertar uma realidade totalmente iníqua:

“Sumariamente, está montada uma comédia ideológica, *diferente da europeia*. É claro que a liberdade do trabalho, a igualdade perante a lei e, de modo geral, o universalismo eram ideologia na Europa também; mas lá correspondiam às aparências, encobrendo o essencial – a exploração do trabalho. Entre nós, as mesmas ideias seriam falsas num sentido diverso, por assim dizer, original. A Declaração dos Direitos do Homem, por exemplo, transcrita em parte pela Constituição Brasileira de 1824, não só não escondia nada, como tornava mais abjeto o instituto da escravidão.”⁶¹⁴

É essa ‘originalidade’ brasileira que interessa. A dinâmica irremediavelmente cínica que foi desencadeada (ou, na gramática aqui empregada, foi mesmo a seiva que fez crescer em importância cada vez maior os discursos importados pela colônia) não era uma ferramenta de mascaramento da realidade, mas uma fantasia que estruturava as condições de evolução social, econômica e moral de um tempo em que o Brasil se emancipava – pelo menos formalmente –

⁶¹³ Holanda, *Raízes do Brasil*, 1995, p. 31.

⁶¹⁴ Schwarcz, *As ideias fora do lugar*, 2000, p. 12.

do domínio político português e, assim, em tese e em projeto, adquiria personalidade institucional e nacional próprias.

O cenário de fundo é exatamente o que Schwarcz chamou de “uma coexistência estabilizada”:⁶¹⁵ o espécime correlato à *consciência dilacerada*, de que nos falou Hegel, que, já na infância do Brasil independente, realizava a inversão a um nível estonteantemente generalizado, aberto, no qual a ideologia reflexiva detinha a força de formatação da sociedade muito antes de ser reconhecida nos anais da intelectualidade ocidental. Uma sociedade, assim como outras mais ricas, em que a justificação existia, sim, mas era a todo tempo subvertida na realidade, numa forma de continuar as relações de *arbítrio* e *favor* sob o ornamento da legalidade. Diferentemente de outros lugares, contudo, aqui, se antecipando ao diagnóstico sobre o cinismo moderno na Europa, os redatores e atores desse enredo estavam cientes dessa inversão ornamental:

“De ideologia que havia sido – isto é, engano involuntário e bem fundado nas aparências – o liberalismo passa, na falta de outro termo, a penhor intencional numa variedade de prestígios com que nada tem a ver. Ao legitimar o arbítrio por meio de alguma razão ‘racional’, o favorecido conscientemente engrandece a si e ao seu benfeitor, que por sua vez não vê, nessa era de hegemonia das razões, motivos para desmenti-lo. Nestas condições, quem acreditava na justificação? A que aparência correspondia? Mas justamente, não era este o problema, pois todos reconheciam – e isto era importante – a intenção louvável, seja do agradecimento, seja do favor”.⁶¹⁶

As idiossincrasias do encontro entre os valores importados da cultura europeia moderna e uma sociedade estratificada, baseada no monopólio da terra, na qual conviviam “o latifundiário, o escravo e o ‘homem livre’”, cujas relações, se não baseadas na pura violência (como era o caso da relação senhor-escravo), estavam alicerçadas na dependência econômica do sujeito livre, conduz ao aprimoramento de fenômenos bastante conhecidos da sociabilidade brasileira, como o *jeitinho*⁶¹⁷ e o *clientelismo*. De fato, o choque esperado entre duas funções

⁶¹⁵ *Idem*, p. 18.

⁶¹⁶ *Ibidem*, p. 18.

⁶¹⁷ Sobre o ‘jeitinho’, é preciso alertar que, aqui, não se promove a leitura comumente aceita de que o brasileiro, ou *todo brasileiro*, busca desvirtuar a norma em benefício próprio. Essa compreensão, uma forma massificada na chamada ‘lei de Gerson’, distorce a realidade ao promover uma generalização que não só penaliza a população apartada da proteção do Estado e do direito, mas que também ofusca o papel que práticas cotidianas de desvirtuamento das normas tem na manutenção de um ambiente de exclusão social e desigualdades. Do modo como se percebe nesse texto, *jeitinho*, *favor*, *clientelismo* são formas de relacionamento social *construído* para dar conta de uma realidade sádica de subjugação em que a grande maioria da população tem menos que o direito de sobreviver. Com isso, essas modalidades não são índice do caráter do brasileiro, são respostas concretas do estado de exceção que *servem* a um determinado pedaço da sociedade que segue se beneficiando, desde tempos coloniais, da exploração desavergonhada do povo. Como lembra José Murilo de Carvalho, nossa história foi construída por intelectuais em geral afastados da realidade do povo, que não recebeu as benesses básicas da educação e das assistências de políticas públicas inclusivas, porque assim que a socialização (não) se deu no Brasil, o que proporcionou a conformação de uma autovisão deturpada dos problemas reais e sem memória popular: “Sem comunidade, vivências, sentimentos e propósitos comuns, a identidade nacional passou a ser imaginada por

incompatíveis – de um lado a realidade arbitrária e clientelista, do outro a fundamentação liberal – que, em situações normais, é preciso frisar, se corroeriam uma a outra, nesse lugar, *ajuda na continuidade e sofisticação das práticas arcaicas* que, inclusive e mais gravemente, admitem e legitimam a perpetuação de um estado de exceção para a maior parte dos habitantes do país.

Como ficará bastante claro, aqui, as formas e teorias do estado burguês moderno sustentam uma cultura de *favor*, o que explica ser possível afirmar, como o faz Roberto Schwarcz, que “o favor é nossa mediação quase universal”.⁶¹⁸ Com essa narrativa, confirmam-se impressões como a de Sérgio Buarque de Holanda, para quem o Brasil “participa de um sistema de evolução próprio”,⁶¹⁹ que, nesse caso, mostra que a organização social de nosso país se deu sob os auspícios de uma *irrealidade indisfarçada*, na qual os contrários – os *duais* – convivem sem constrangimentos:

“Assim, como método, atribuiu-se independência à dependência, utilidade ao capricho, universalidade às exceções, mérito ao parentesco, igualdade ao privilégio etc.”⁶²⁰

O processo de absorção dos valores burgueses-liberais, aos quais o próprio Sérgio Buarque de Holanda se refere como ornamentais, apresentou, no Brasil, características da assimilação descontextualizada de axiomas sociais alienígenas, favorecendo a construção de um vocabulário que não corresponde à realidade, fenômeno que, ainda que não obedecendo à cronologia, já havíamos encontrado na leitura feita por Hegel⁶²¹ de certa *ironização geral das condutas* representada na peça de Diderot (em que valores do Iluminismo são ironicamente trabalhados).⁶²² Como se verá, essa prática – a importação descontextualizada e interesseira de teses e valores estrangeiros – é uma das características mestras do direito nacional, e não só é utilizada ainda hoje, como se sofisticava aos ciclos das modas intelectuais *ultramodernas*, cumprindo a função de garantir, voluntariamente ou não, o distanciamento entre os

intelectuais, aí incluídos historiadores, com muito esquecimento, muito erro e muita fuga, ao mesmo tempo em que a ação governamental mantinha a colonização interna ao não promover a educação popular, não reformar a estrutura agrária, não democratizar o Estado. A colonização interna retrata-se ainda hoje nos índices constrangedores de desigualdade social que nos colocam entre os países mais injustos do mundo. Houve muito esquecimento no mito de uma história pacífica, houve erro na ideia de democracia racial, houve fuga na exaltação da natureza como principal orgulho nacional. Muita imaginação e pouco plebiscito”. (Carvalho, *A identidade nacional e os excluídos*, 2017, p. 34 e 35).

⁶¹⁸ *Idem*, p. 16.

⁶¹⁹ Holanda, *Raízes do Brasil*, 1995, p. 31.

⁶²⁰ Schwarcz, *As ideias fora do lugar*, 2000, p. 19. O autor se refere, outrossim, ao ritual sem conteúdo, uma “cerimônia de superioridade social, valiosa em si mesma” (*Idem*, p. 20).

⁶²¹ Hegel, *Fenomenologia do espírito*.

⁶²² Não parece coincidência, portanto, o fato de que a Alemanha daquele tempo era também um país subalterno no jogo de poder europeu, “importador” de ideias da França e da Inglaterra em especial, o que indica a ligação que a acomodação de ideais fora do contexto retém com a ironização.

fundamentos que coordenam a aplicação da lei e o controle democrático dessa atividade (essencial no Estado Democrático de Direito).

De início, já é bastante ilustrativo perceber que o arquétipo paradoxal – e cínico – como prática social racional esteve plantado no imaginário coletivo da sociedade brasileira pelo menos desde a conformação das instituições espelhadas no liberalismo, dentre as quais os primeiros documentos do Brasil independente e a instalação das próprias Faculdades de Direito. O direito propriamente brasileiro nasce, então, sobre o solo de uma sociedade em que se prolifera a *prática* de uma alienação consciente, conservadora da ordem social do *favor*, altamente performática, ornamental e excludente, como confirma Antonio Carlos Wolkmer:

“No percurso de um longo processo de colonização portuguesa consolidou-se a singularidade de uma cultura jurídica que reproduziu historicamente as condições contraditórias da retórica formalista liberal e do conservadorismo de práticas burocrático-patrimonialistas. A dinâmica dessa junção resultou nos horizontes ideológicos de uma tradição legal - quer seja em suas idéias, quer em suas instituições - marcada por um perfil liberal-conservador.”⁶²³

Logicamente, só uma ruptura com a orientação *clientelista* de relações sociais, bem como de toda ordem sócio-jurídica sobre a qual se deposita essa prática, poderia reverter esse panorama de dualidade estrutural e de aplicação de doutrinas estrangeiras descontextualizadas. No entanto, como bem disse Schwarcz, “este padrão iria repetir-se no século XX, quando por várias vezes juramos, crentes de nossa modernidade, segundo as ideologias mais rotas da cena mundial”.⁶²⁴

Sem embargo, a proclamação da República não modificou o estado de convivência de antagonismos no cotidiano brasileiro, ao contrário. Como lembra muito apropriadamente José Murilo de Carvalho, ao analisar os meandros da *Revolta da Vacina*, o início da vida republicana do Estado brasileiro observa a coexistência de diversas “formas de entrosamento da ordem com a desordem”,⁶²⁵ característica de uma realidade organizada sob costumes e práticas de dominação de classes estranhos aos liberais sobre os quais se assentava a burocracia estatal, pelo que, como mostra uma singela retomada histórica, eram nítidos os antagonismos entre forma e conteúdo das instituições e entre os fundamentos e a *práxis* oficial: “havia consciência clara de que o real se escondia sob o formal”.⁶²⁶

⁶²³ Wolkmer, *História do direito no Brasil*, 2003, p. 93.

⁶²⁴ *Idem*, p. 21.

⁶²⁵ Carvalho, *Os bestializados*, 2012, p. 155.

⁶²⁶ *Idem*, p. 159.

Nesse ponto, o cisma criado pela interação dualista que se clarificava na sociedade brasileira mostra não só um certo impasse entre discurso e prática, mas revela a falta de qualquer identidade entre as ferramentas de convívio entre os diversos representantes do povo e da elite – cujo entrosamento se dava quase sempre na base da violência, do personalismo e da subjugação social – e o Estado – representante do ideário liberal-positivista –, o que eliminava por completo as possibilidades de criação de uma comunidade política nos moldes individualistas modernos: “diante desta situação, não era de estranhar a apatia e mesmo o cinismo da população em relação ao poder”,⁶²⁷ o que terá consequências indeléveis para o comportamento diretivo e a participação política no Brasil, mas que é, sobretudo, resultado da criação de um Estado e de um arcabouço jurídico altamente performático, excludente e subserviente aos desígnios da parcela rica da população.

O despropósito de se montar um Estado moderno em que a população não tivesse qualquer miragem de participação, contrariando o coração das lutas pela resolução dos regimes autocráticos e pela criação de instituições que consagrassem os ideais da modernidade política e jurídica, talvez pudesse revolver o destino da nação para um futuro de brilho próprio, ao nível da riqueza da terra e da criatividade do povo. Mas a consagração invertida dos ideais burgueses-modernos na sociedade brasileira criou um monstro (mais tarde, pelo léxico de Francisco de Oliveira, um *ornitorrinco*) social que desafia a reflexão: enquanto tornava as ações estatais insensíveis à tessitura das demandas sociais, forjava a própria necessidade – e não só a conveniência – de que a população se afastasse e criasse certa ojeriza pelos assuntos e ações políticas.

Nesse cenário, mesmo a partir da crescente urbanização pela qual o Brasil passou desde meados do século XIX, a relação dos cidadãos com a lei se consolidou de maneira absolutamente irônica e, por isso e pelas razões sociais e morais que serão esmiuçadas, a realidade política e institucional estava infensa à transformação: uma relação cínica, irônica, apática, em que não era necessário nem desejável, mormente para quem continuava a mandar, aplicar os preceitos que a ordem preconizava, fazendo do cinismo um verdadeiro fator *estabilizador da anomia* social, o permite um diagnóstico tétrico sobre as disparidades entre o texto constitucional e a realidade social brasileira.⁶²⁸ Daí advém um certo (e forçado) arranjo social; um ‘acordo’ de distanciamento mediado e traduzido em cinismo para com o Estado e a ordem (e deles para com a sociedade e as outras instituições) que, tirando raras exceções,

⁶²⁷ *Ibidem*, 156.

⁶²⁸ Sobre o assunto, consulte-se Bittar, *Introdução ao estudo do direito*, 2018, cap. VIII; e Neves, *A constitucionalização simbólica*, 2018, p. 177 e ss.

estabilizava o convívio ordem-desordem e mantinha a distância entre aqueles atores que deveriam interagir:

“Perdia-se o humor apenas quando o governo buscava impor o formal, quando buscava aplicar a lei literalmente. Nesses momentos o entendimento implícito era quebrado, o poder violava o pacto, a constituição não-escrita. Então tinha de recorrer à repressão, ao arbítrio, o que gerava a revolta em resposta. Mas [...] eram momentos de crise, não o cotidiano”.⁶²⁹

Sem embargo, independente do modelo de governo que o Brasil tenha adotado, o cinismo, ou seja, a maneira de fingir que a realidade comportava valores opostos à prática cotidiana, foi (e é) ferramenta de convivência social, pois, no momento em que ele deixa de estar, estão comprometidas a tranquilidade e o estado de coisas que perpetua as relações de *favor*: lá, no Império, o cinismo garantia, por exemplo, aos homens livres sua subsistência e a perpetuação do poder arbitrário; hoje, na República, permite que Estado e população convivam com normas antagônicas sem que isso faça desmoronar o sistema, revigorando os caracteres discursivos que apenas enfeitam uma realidade de absoluto descalabro jurídico e humano.

Dessas leituras, retira-se a indicação inquietante de que o cinismo está no cerne das relações entre as classes sociais e entre elas e o Estado e, por consequência, no interior da criação do direito republicano, num contexto em que os valores liberais tal como transplantados se mostram hostis à intuição e às necessidades sociais populares e cuja aplicação carrega, quase sempre, feição autoritária. É essencial lembrar que esse cenário se reproduziu a despeito da sucessão de ordens constitucionais e da sofisticação das instituições sociais, que continuaram alienadas da realidade material da população e reprodutores dos caracteres formais, numa tendência institucional que “primou sempre por formalizar toda a realidade viva da nação, adequando-a a textos político-jurídicos estanques, plenos de ideais e princípios meramente programáticos.”⁶³⁰

Ao contrário do que essa dinâmica sugere, no entanto, como explica a professora Gizlene Neder, a ornamentação legislativa e constitucional que se seguiu a partir da onda de codificações pelas quais passou o direito brasileiro em sua formação não se trata de um recurso autoritário em si, mas da consolidação de uma postura que, ao mesmo tempo em que ignora solenemente as leis e recorre a práticas como o *patrimonialismo* e o *familismo*, atribui valor ao direito e o reconhece como instituto necessário: “reconhecimento (da necessidade da Justiça e

⁶²⁹ Carvalho, *Os bestializados*, 1987, p. 160.

⁶³⁰ Wolkmer, *História do direito no Brasil*, 2003, p. 98.

da Lei) mais desconhecimento de sua existência social delineiam, portanto, a peculiaridade do Direito no Brasil”.⁶³¹

Desse cenário contínuo a conclusão inevitável é a de que a relação “reconhecimento-desconhecimento” está na base da construção histórica da “hegemonia política que possibilita a implantação de uma sociedade capitalista moderna na formação social brasileira”.⁶³² É assim que, como explica Neder, emerge a acepção institucionalizada na ordem jurídica e política brasileira que, ao tempo em que sobrevaloriza as formas legais, acentua e, ao final, *ridiculariza* o conteúdo normativo, que servirá, então, novamente, como um contínuo e sempre moldável ornamento para as práticas contrárias ao Estado de Direito moderno:

“A impropriedade, sempre associada ao exotismo, cunha no interior da formação ideológica, a preferência para as práticas do ‘favor’. A erudição rebuscada de um, combinada com uma boa dose de ineficácia, contrasta com a simplicidade e eficácia do outro.”⁶³³

Como se pormenorizará, essa realidade não apenas dinamita as possibilidades de construção de uma sociedade que consagre os compromissos públicos que a ordem jurídico-política celebra. Ela engessa e plastifica as relações sociais e opera na constante fragilização jurídica da parte “desconhecedora” da população: enquanto se mantiver a distância entre suas práticas e o direito oficial, entre seu horizonte de mundo e o espaço ornamental do sistema jurídico do Estado, as regras do direito continuarão a ser sentidas tão-somente de maneira repressiva, regenerando o ciclo de *desconhecimento*, o que, numa época em que a flexibilidade é o *ethos* das relações, faz com que as generalidades da legislação universal criem uma circular tendência ao fortalecimento do autoritarismo.⁶³⁴

Tudo isso, diga-se, a confirmar os efeitos da assimilação das dualidades normativas, da interversão que se opera na institucionalidade e na sociedade brasileiras, criando as condições para que o cinismo seja o palco e o roteirista da peça que se opera na vida pública e no direito no Brasil.

⁶³¹ Neder, *O Direito no Brasil. História e ideologia*, 1996, p. 146.

⁶³² *Idem*.

⁶³³ *Ibidem*, p. 157.

⁶³⁴ Essa última conclusão tem lastro na compreensão de Žižek, para quem o modo cínico de organização social, ao permitir e admitir legítimas as ações que não guardam relação axiológica com a norma que lhe é subjacente, legitimam uma realidade tipicamente autoritária: aquela em que não se sabe como uma determinada regra será aplicada (Žižek, *Cinismo e objeto totalitário*, Cap. III, 1988)

4.i. Formação social e institucionalização da contradição.

Vale a pena entrar nos meandros da formação colonial da sociedade brasileira – e, até certo ponto, ibero-americana – para enxergar com propriedade a constituição comportamental que é capaz de absolver as incoerências e fazer da dualidade um fator de estabilização das interações aparentemente anômalas. É o caso, portanto, de achar onde estão plantadas as sementes de um cinismo sistêmico, da razão cínica como parte da personalidade coletiva e do comportamento institucional, pois só assim é possível encontrar plausibilidade no argumento segundo o qual a visão cínica distorcida sobre a realidade se prolifera e alcança o patamar de balizadora das práticas na cultura jurídica nacional.

Que soluções casuísticas compõem com o cotidiano não é surpresa alguma. Surpreendente é esse tipo de solução fazer parte da coerência entre os esquemas jurídicos e o todo social a ponto de torná-las não só viáveis como desejáveis aos olhos da ordem. Essa realidade, esse *tipo* de ordem, sucede a história de uma certa dignidade própria, característica da formação colonial partilhada com toda a América espanhola, na qual o supervalorização da pessoa desfazia o poder de atração de uma lógica impessoal: “encontra-se aí a raiz fundamental da subvalorização das normas e das leis, típica da cultura brasileira e hispano-americana em geral”,⁶³⁵ cuja manifestação prática de fato desdenhava das regras postas exatamente porque essa prática, tipicamente casuística, não era baseada “em princípios gerais, mas em interesses e circunstâncias particulares”.⁶³⁶

Faz bem lembrar que essa fórmula vinha de uma realidade metropolitana singular. Portugal e Espanha foram de certa forma pioneiros na organização do Estado e na largada colonialista que tantos frutos econômicos e políticos renderam. Pois, nos séculos XIV e XV, enquanto França e Inglaterra, por exemplo, ainda eram essencialmente uma reunião de feudos agrários quase autóctones, os países ibéricos já possuíam a solução institucional que possibilitou, entre outras aventuras, o domínio de novas terras. Não obstante, a combinação de forças que permitiu o desbravamento do mundo também conflui para tornar as duas nações menos expostas às influências da cultura moderna nascente. Estala-se um vívido paradoxo que muito diz a respeito do desenvolvimento das sociedades na América ibérica, pois a “formação do Brasil e dos países ibero-americanos se deve tanto aos impulsos inovadores dos primeiros tempos dos descobrimentos quanto aos tempos de obscurantismo que os acompanharam”.⁶³⁷

⁶³⁵ Weffort, *Espada, cobiça e fé*, 2012, p. 70.

⁶³⁶ *Idem*.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 85.

Aqui, então, no novo mundo de colonização ibérica, se refletirão as consequências de uma postura dos colonizadores para com os tempos que se avizinhavam: Portugal e Espanha, Estados, como se disse, já bastante organizados em relação ao restante da Europa, buscaram extirpar de seu território toda e qualquer influência de culturas que não promulgassem a fé católica. As poderosas armas ideológico-religiosas que municiaram as nações descobridoras para buscar riquezas além-mar passam a influenciar uma espécie de limpeza moral que, principalmente a partir do século XVI, criará entraves ao humanismo e acabará por isolar a península do movimento de modernização que se espalhava pelo continente europeu.

Mas, para além da sobremaneira conhecida luta contra judeus e mouros, esse contramovimento engendrou uma maneira um tanto mística de atuar na realidade, que reverberará nos lugares sob domínio ibérico. Como disse Oliveira Martins, “os ‘países católicos’ que se notabilizaram pela coragem e pela força humana passaram a explicar tudo pelo medo e pelo acaso”.⁶³⁸ Uma cultura assim que, além de mistificada, era centrada na pessoa de forma a impulsionar um sentimento de *pessoalidade* que dificultava – se não impedia – a formação de uma consciência coletiva e social, terá influência indelével na formação da sociedade nacional, principalmente no que se refere à elite que elege as prioridades públicas, pois, não custa recordar, está-se diante de uma nação precedida pelo território, formada de cima para baixo e sem conteúdo político claro e linguagem moral acessível à maioria da população. É que, apartada e sem unidade nacional, a sociedade brasileira vai sendo amoldada pela cultura colonial que mescla uma religiosidade excludente e poderosa com o desejo pela conquista e pelo poder, o que, como se sabe, será manifesto sobretudo nas campanhas bandeirantistas que resgatavam valores de índole medieval nos quais se combinavam exatamente fé com violência e cobiça. Como ensina Francisco Weffort, sobre o modo de atuação e comportamento dos bandeirantes:

“Sua profunda religiosidade era parte de uma cultura na qual a violência na vida cotidiana e o saqueio na guerra eram recursos habituais (...). Nos ambientes europeus em que se formaram, a fé em Deus podia conviver com uma noção de honra e de poder que não excluía a cobiça e a busca por enriquecimento rápido”.⁶³⁹

⁶³⁸ *Idem*. Vale a reflexão de Paulo Mercadante sobre esse mesmo assunto: “nos países de maior desenvolvimento capitalista, onde predominavam as idéias de Lutero e Calvino, nenhuma medida repressiva conteria a revolução científica, iniciada por Galileu e Copérnico. Na Península Ibérica, recolhe-se a elite numa escolástica decadente, barrando qualquer idéia nova que viesse dos países adiantados. Temendo a expansão protestante, urgira a reafirmação da integridade da fé e dos dogmas, (...) teria início o processo de censura inquisitorial, que aniquilaria o alvorecer do humanismo luso. Neste contexto, a Companhia de Jesus e a Inquisição vieram configurar os contornos da sociedade”. (Mercadante, *Militares & Civis: a Ética e o Compromisso*, 1978, p. 18 19).

⁶³⁹ Weffort, *Espada, cobiça e fé*, 2012, p. 172. No mesmo tom, escreve Oliveira Lima a respeito das bandeiras: “Nossa história os evoca, resignados a não verem mais o mar no qual repousavam os olhos, dispostos a suportar todos os sofrimentos, orientando-se pela bússola e pelas constelações, acolhendo avidamente todas as lendas e as

A fusão religiosidade-cobiça-violência fortalece uma das mais impactantes contradições da formação brasileira: uma combinação entre generosidade proveniente do espírito cristão e o desejo de conquista e que não excluía o recurso à violência, ao contrário, desse recurso se valia como regra de comportamento. Não é difícil perceber a perpetuação de práticas desse tom ainda hoje, mas o que importa é notar o modo de articulação entre esses fenômenos e suas consequências para a formação da sociedade que se estava iniciando. Como lembra Weffort, a forma como o se deu a conquista e o povoamento do interior brasileiro terá repercussões decisivas na sociabilidade do Brasil moderno, pois, assim como os países metropolitanos aplicaram sua visão de mundo e seu comportamento no domínio das novas terras, também o modo como foram efetuadas as entradas ao continente indicavam de maneira pungente os códigos de conduta e a moralidade que se farão presente em toda a história social do país.

Aqui se combinam variantes necessárias ao modelo de conquista do bandeirantismo. Organizados “sob a divisa de um chefe, a que prestavam obediência, e que a eles se empunha pela bravura, força e experiência”,⁶⁴⁰ centenas de pessoas de ambos sexos e de todas as classes, além de crianças, idosos e índios (capturados ou não), se embrenhavam para além da vista do litoral com espírito diversificado, mas que incluía, inevitavelmente, a submissão ao líder cultivada por “meios pelos quais os capitães da conquista conseguiram transformar força em direito e obediência em dever”.⁶⁴¹ Como é evidente, essa ‘transformação’ tem explicação em uma maneira peculiar e decisiva tanto para garantir a adesão dos participantes quanto para referenciar a organização social daquele tempo: trata-se de um entrosamento entre o padrão de organização militar e religioso e o poder político e social, que, por sua vez, se mesclou ao personalismo e à desigualdade, já presentes na tradição ibérica, mas agora recondicionados pelas entradas e bandeiras à alma da sociedade que se formava.

Vale a pena reproduzir a precisa impressão de João Lúcio De Azevedo sobre a dinâmica social que então se instalava na colônia:

menores indicações, acampando, quando a caça vinha a faltar, a fim de plantar milho, abatendo as árvores gigantescas das matas, e construindo com o lenho e a casca canoas para navegar para a frente, praticando as piores crueldades com os índios, a menos que esses se juntassem ao bando, enfim, eliminando-se eles próprios, uns aos outros, por pérfidos assassinios, que não tinham outras causas senão a cobiça e a vingança” (Lima, *Formação histórica da nacionalidade brasileira*, 2000, p. 88).

⁶⁴⁰ Lima, *Formação histórica da nacionalidade brasileira*, 2000, p. 88.

⁶⁴¹ Weffort, *Espada, cobiça e fé*, 2012, p. 172.

“Embaixo [do edifício social], a plebe de índios e negros africanos, os primeiros desaparecendo gradualmente ao contato com a civilização, os últimos indo fundir-se com os elementos europeu e indígena, para formarem nova raça (...). Acima deles, os colonos reinícolas e os filhos da terra, com igual pendor para a ociosidade e as mesmas pretensões de ascendência heroica e nobre (...), cobiçam debalde os postos elevados do governo, que o ciúme da metrópole reserva aos seus enviados. Esses, no passo mais alto da escala, são os próceres e verdadeiros senhores da colônia”.⁶⁴²

Uma mistura de educação para a violência, para o domínio e a cobiça com as práticas de poder alicerçadas na religiosidade e no militarismo, justifica e legitima a desigualdade e o sentimento de superioridade racial e social: acham-se aí parte essencial de um certo sentimento elitista que convive bem com o *apartheid* social de hoje. Some-se a isso, sob pena de suportar um prejuízo irreparável, o papel do Estado na existência colonial: fonte de prestígio e alvo da cupidez de todos, em especial, por óbvias razões, da classe proveniente de Portugal, os cargos e funções públicas garantiam não só o *status*, mas também o controle sobre o aparato de repressão, numa dinâmica que confundia os detentores de poder político e prestígio social com os possuidores de terras e riquezas comerciais.

Diante disso, não é de se assustar que um modelo de tal ordem trouxesse adeptos e obtivesse o sucesso que obteve. Na verdade, como é de se supor com facilidade, ser dono de vastas extensões de terra, de escravos e ter o mando sobre as formas de subjugação e violência e sobre a organização e funcionamento da burocracia fomentava a circularidade do poder e o desenvolvimento de relações baseadas no puro e nu interesse e na mais elementar modalidade de violência, quando não no servilismo hostil à mobilidade e transformação sociais. Mas, mais do que isso, insuflada por todo o caudilhismo e o personalismo típicos da sociedade ibérica de então, de feições militaristas e religiosas, não é de surpreender que a situação dos senhores, dos “donos do poder”, provocasse, além de medo, a admiração e inveja daqueles cuja própria sobrevivência dependia de sua generosidade. Afinal de contas, esses, os que centralizavam os rumos da sociedade e da economia, como lembra Lucio de Azevedo, “são os próceres e verdadeiros senhores da colônia” e formam uma rede de domínio que fornece o paradigma para toda a sociedade.⁶⁴³

Um domínio estatuído pelo modelo de família patriarcal que, como se sabe, tem por característica a perpetuação do comando em mãos amigas. Assim como já ocorria com a chefia das entradas e bandeiras, também a organização burocrática e o poder econômico e social se servirão da prática do nepotismo: “as funções de comando na sociedade funcionavam como

⁶⁴² Azevedo, *Os Jesuítas no Grão-Pará – Suas missões e a colonização*, 1901, p. 203.

⁶⁴³ Célebre conclusão de Gilberto Freyre, que cunhou termos como “familismo” e “complexo da casa grande” para ilustrar a realidade social e burocrática da colônia.

extensão das redes de parentesco”.⁶⁴⁴ Modo de assinalar a já citada circularidade tanto da riqueza quanto do poder, mas também de referenciar a confusão entre as famílias dominantes e o próprio Estado e, sobretudo na administração do dinheiro, entre o público e o privado.

Nesse momento, como um esforço para desmistificar uma certa ideia de herança maldita de Portugal, é necessário pontuar algumas características próprias da sociedade colonial brasileira que a distanciam de todas as outras congêneres e, principalmente, da Metrópole. É que essa ‘educação voltada para violência’, essa ordem que estipula papéis em torno do patriarca e que totaliza as explicações sociais como se fossem resultado reto de uma inclinação moral dos habitantes da colônia, na verdade, possuía idiossincrasias que, aqui, dariam o tom da formação social e de uma certa economia emocional e afetiva que marcará os primeiros séculos de povoamento e a arquitetura das relações sociais até hoje.

Factualmente, há dois vetores que melhor propiciam essa personalidade própria: a *imensidão do território* – com as necessidades de povoamento e controle diferenciados daí advindas – e a *escravidão*. Para entender os efeitos desses dois fatores, é preciso resgatar a obra de Gilberto Freyre, especialmente *Novo mundo dos trópicos*, *Casa-Grande e senzala* e *Sobrados e mocambos*, lugares em que talvez se encontre a mais percuciente análise da sociabilidade brasileira em seus primórdios coloniais e em seus primeiros passos modernos. Sem embargo, foi Freyre quem chamou a atenção para o fato de que o modelo de produção e povoamento instalado no Brasil era não só tributário da escravidão – que não existiu, a não ser topicamente, em Portugal – como é também dependente de um *tipo* específico de escravidão, que mesclava as formas produtiva, sobremaneira exploradas, com a familiar-sexual, de raiz moura e muçulmana.⁶⁴⁵ Nesse ponto, a necessidade de povoamento contribuiu para criar um modelo de constituição familiar que não se coadunava com os padrões portugueses católicos, num incentivo à poligamia e a inclusão de filhos ‘ilegítimos’ no círculo mais íntimo:

“Os portugueses [...] assim que se estabeleceram no Brasil começaram a anexar ao seu sistema de organização agrária de economia e de família uma dissimulada imitação da poligamia, permitida pela adoção legal, por pai cristão, quando este incluía, em seu testamento, os filhos naturais, ou ilegítimos, resultantes de mães índias e também de escravas negras. Filhos que, nesses testamentos, eram socialmente iguais, ou quase iguais, aos filhos legítimos. Aliás, não raras vezes, os filhos naturais, de cor, foram mesmo instruídos na casa-grande pelos frades ou pelos mesmos capelães que educavam a prole legítima, explicando-se assim a ascensão social de alguns desses mestiços”.⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Weffort, *Espada, cobiça e fé*, 2012, p. 194.

⁶⁴⁵ Explica Jessé Souza: “embora muitos não saibam, a escravização sexual, cujo epicentro eram os países muçulmanos do norte da África, escravizou 7,5 milhões de mulheres do século VII ao século XIX” (Souza, *A elite do atraso*, 2017, p. 33.)

⁶⁴⁶ Freyre, *Novo mundo nos trópicos*, 1969, p. 181.

Há observações interessantes a serem feitas. A primeira delas é que a construção de laços de parentesco através da poligamia, ou de qualquer prática que ajudasse no povoamento da terra, era essencial para o empreendimento colonial, de modo que, como bem assinala Freyre, a construção de círculos familiares heterodoxos e diferentes dos padrões portugueses, com as consequências morais daí advindas, era mesmo incentivada pela metrópole. Além disso, é fato que a mistura de cores que a prática proporcionava não tinha exatamente o condão de entrosar os ameríndios e os africanos com o europeu, mas o de alargar em número aqueles podiam servir ao patriarca e aos desígnios da conquista do território. A partir disso, Freyre anota um importante traço dessa dinâmica: a possibilidade de o filho ilegítimo – mesmo o mestiço – ser agregado ao círculo de poder próximo ao senhor, desde que assimile suas práticas e valores.

Note-se, sem muito esforço, que uma tal forma de povoamento faz com que o patriarca alastre sua influência para além do diminuto espaço da família de origem europeia. Ela permite, outrossim, juntamente com os fatores territoriais e políticos dos tempos coloniais, que a família patriarcal se transforme no farol da constituição da sociedade, como bem percebe Jessé Souza:

“A família patriarcal reunia em si toda a sociedade. Não só o elemento dominante, formado pelo senhor e sua família nuclear, mas também os elementos intermediários constituídos pelo enorme número de bastardos e dependentes, além da base de escravos domésticos e, na última escala da hierarquia, os escravos da lavoura”.⁶⁴⁷

Mas é preciso lembrar que ao lado dessa realidade estava o Estado português, para o qual a amplitude do poder do senhor era conveniente, o que, ante a fraqueza das instituições metropolitanas na colônia e a vastidão territorial, era traduzido na realidade como concentração de poderes ilimitados nas mãos dos senhores: uma roda de incentivos sistêmicos à conformação do patriarcalismo enquanto matiz essencial da sociabilidade nacional. Essa noção de família patriarcal, donde emanava o poder na colônia, traz consigo a reflexão sobre os efeitos de um modelo de escravização que importava os cativos e, com eles, a violência que caracteriza esse tipo de relação para dentro da casa-grande. É trazer, como diz Gilberto Freyre, o “espírito do sistema econômico que nos dividiu [...] entre senhores e escravos” para o seio da relação familiar. Nisso, é a relação violenta, sádica, que passa a circular naquele núcleo primário da vida, onde serão forjados os primeiros sentidos e impressões de mundo. Daí, lembra Freyre, estar o *sadismo* na alma da formação brasileira:

⁶⁴⁷ Souza, *A elite do atraso*, 2017, p. 42.

“A verdade, porém, é que nós é que fomos os sadistas; o elemento ativo na corrupção da vida de família; e moleques e mulatas o elemento passivo. Na realidade, nem o branco nem o negro agiram por si, muito menos como raça, ou sob a ação preponderante do clima, nas relações do sexo e de classe que se desenvolveram entre senhores e escravos no Brasil. Expressiu-se nessas relações o espírito do sistema econômico que nos dividiu, como um deus poderoso, em senhores e escravos. Dele se deriva toda a exagerada tendência para o sadismo característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande, principalmente em engenho; e a que insistentemente temos aludido neste ensaio. Imagine-se um país com os meninos armados de faca de ponta! Pois foi assim o Brasil do tempo da escravidão”.⁶⁴⁸

Seguindo Gilberto Freyre, a educação primária no tempo da escravidão era, portanto, a vigia mestra de um comportamento sádico e violento com o diferente, este, sempre, rebaixado na escada da respeitabilidade social. Não é demais repetir que isso era feito com o beneplácito da coroa, que acabaria por proporcionar a totalização do poder do patriarca, que não encontrava resistência dos estamentos burocrático-estatais, dos habitantes da colônia, ou mesmo da igreja, já que era dentro de sua propriedade e sob sua proteção que se dava também a atividade religiosa.

Nesse sentido, constrói-se no Brasil uma espécie de *personalidade* muito diferente da herança ibérica. Os senhores podiam, a seu alvedrio, desde reconhecer filhos ilegítimos e fazê-los seus herdeiros, até *vender* sua prole. Descartavam as autoridades eclesiásticas quando estas não lhe agradavam. Tinham suas dívidas com o fisco perdoadas. Aglutinavam sob sua guarda o poder de polícia e o poder moral de comando e castigo. Essa modalidade de organização permitia ao senhor determinar os destinos dos dominados, numa relação de dependência pessoal a que Gilberto Freyre chamou de *familismo*: uma dinâmica de poder e prática de domínio que cria “relações sociais onde as inclinações emotivas da pessoa do patriarca jogam o papel principal”.⁶⁴⁹

Eis um panorama da educação das primeiras etapas da formação brasileira, em que o autoritarismo e a violência convivem com o desprezo pelos outros que não fazem parte da rede de respeito e proteção do senhor – ou não estão submetidos a seus caprichos. Esse cenário será confrontado com uma espécie de antítese com a vinda da família real ao Brasil, em 1808. Pela primeira vez, o centro do poder está na cidade, e com os navios de D. João VI, além da burocracia, vieram da Europa também os valores citadinos burgueses, que se chocavam com o patriarcalismo rural praticado na colônia.

Nesse ínterim, a urbanização crescente faz também com que o patriarcalismo adquira tons impessoais, mais estatais e menos centrados – pelo menos simbolicamente – na figura do

⁶⁴⁸ Freyre, *Casa-grande e senzala*, 2003, p. 361.

⁶⁴⁹ Souza, *A elite do atraso*, 2017, p. 54.

patriarca. É quando, tragando as formas de organização das atividades públicas de inspiração moderna, o patriarcalismo assume sua fisionomia de hoje: o *mandonismo*.

Mas ainda que transtornado pelas novidades trazidas pela instalação da capital do reino no Rio de Janeiro, as fórmulas existenciais do tempo colonial se preservarão, a seu modo: da casa-grande, para os sobrados. Com as adaptações práticas necessárias, se preservarão a ojeriza ao pobre e ao negro, acrescentados do ar burguês esnobe representado, dentre outros, pelas modas de comportamento e vestimentas importadas da Europa, e uma forma peculiar de desprezo ao que é público. Acrescente-se as transformações, para pior, na vida das pessoas comuns e o resultado parece ser o início de uma postura e de uma capacidade de conviver com a desigualdade até hoje bastante nítidas nas cidades brasileiras:

“Desse modo, a urbanização representou uma piora nas condições de vida dos negros livres e de muitos mestiços pobres das cidades. O nível de vida baixou, a comida ficou pior e a casa também. Seu abandono os fez, então, perigosos, criminosos, maconheiros, capoeiras, etc. Os sobrados senhoris, também nenhuma obra-prima em termos de condição de moradia, por serem escuros e anti-higiênicos, tornaram-se com o tempo prisões defensivas do perigo da rua, dos moleques, dos capoeiras, etc. Uma lógica de convivência naturalizada com a desigualdade social que também veio para ficar, como sabemos, hoje em dia, na sociedade dos condomínios fechados”.⁶⁵⁰

Herdado dos tempos coloniais, as fórmulas de relacionamento do brasileiro com o outro – aqui, e com Freyre, bastante diferentes da ideia de cordialidade comumente aceita – se aperfeiçoarão a partir da entrada dos valores europeus na cena cotidiana. O ideário da modernização, que, como se verá, estará presente em várias fases da história do Brasil, proporcionará uma reformulação dos discursos de alijamento e subjugação que estão na base do modo como o brasileiro lida com o diferente e como convive com as desigualdades. Agora, amparado e influenciado pelos valores modernos, faz mais sentido traduzir as inclinações sadistas em ‘manutenção da ordem’, ‘liberdade’ ou ‘democracia’, mas essa remodelação vai apenas afirmar as dicotomias e as distâncias de uma outra forma, sem tocar em seu conteúdo: antes, “senhores e escravos”; agora, “doutores e analfabetos”. A entrada desses novos valores, como ensinou Gilberto Freyre, significará, na verdade, uma “fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes, antagônicas”, que, por sua vez, auxiliará na manutenção de um estado de dominação social e de exclusão, mesmo que, nesse ponto da história, seja a retórica dominante absolutamente contrária à prática instalada.

Os resultados dessa realidade em gestação estão sobretudo marcados pela enorme aptidão para a subversão das regras de convivência que darão o tom da modernização então em

⁶⁵⁰ Souza, *A elite do atraso*, 2017, p. 61.

curso sobretudo na Europa. Valores como impessoalidade, mérito, igualdade, referências das revoluções modernas e das legislações que se seguiram, serão, aqui, adaptadas para acomodar a existência de práticas contrárias a seus fundamentos, num jogo de continuidade envernizado por uma ruptura sempre e convenientemente adiada. Como arremata Francisco Weffort, “essa continuidade é um dos nossos traços constitutivos, ‘uma das marcas e cicatrizes’ do nosso caráter, com sua peculiar capacidade de conviver em meio a tendências diferentes, e mesmo contraditórias, de comportamento”.⁶⁵¹

4.ii. Estado de colônia: prolegômenos cínicos

O Estado propriamente brasileiro nasce, assim, em meio a esse estranho conforto da sociedade na convivência entre tendências contraditórias, reproduzindo, sobretudo, “uma cultura política e uma ordem sócio-política essencialmente biclassista, autoritária, tradicional, elitista, patrimonial, católica, estratificada, hierárquica e corporativa”.⁶⁵² Além disso, como é comum se notar de uma rápida leitura da história, desde as origens da colonização, “as nossas elites oligárquicas e latifundiárias controlaram o Estado e exerceram a dominação política, alheias aos intentos da população e sempre muito servis ao capital internacional”, o que edificará, “no Império, a burocracia dos magistrados e dos bacharéis, e na República, a burocracia dos tecnocratas civis e militares”.⁶⁵³

Num cenário histórico-colonial forjado dessa forma, até mesmo o processo de independência do Brasil soube ser contido e moderado, sobretudo quando é comparado aos eventos congêneres que o mundo vivenciou entre os séculos XVIII e XIX. É que, assim como ocorria na época da submissão colonial, também a sociedade do Império será pródiga na constituição de um regime burocrático-estatal-social que permitirá a subjugação social e o domínio, desta vez autorizados pelo convívio entre doutrinas modernas e formas arcaicas de comportamento e relações sociais. Empreende-se uma reformulação prática dos conceitos em voga na época que, como muito bem assinala Antonio Carlos Wolkmer, buscava abraçar simultaneamente conteúdos normativos avançados e estruturas tradicionais:

“Gradativamente, adaptaram-se e assinalaram-se os princípios do ideário econômico capitalista, da doutrina do liberalismo individualista e da filosofia positivista. Na verdade, buscava-se compatibilizar

⁶⁵¹ Weffort, *Espada, cobiça e fé*, 2012, p. 216.

⁶⁵² Wiarda, *O modelo corporativo na América Latina e a Latino-americanização dos Estados Unidos*, 1983, p. 17.

⁶⁵³ Wolkmer, *Repensando a questão da historicidade do Estado e do direito na América Latina*, 2007, p. 68.

tais doutrinas emergentes e novas forças sociais com a manutenção das antigas estruturas de caráter corporativo e patrimonialista”.⁶⁵⁴

Com efeito, o Estado emergirá do período colonial como sempre foi: um elemento unificador, não o resultado de um processo de unificação como nos moldes europeus. Será, enfim, uma estrutura “sem identidade nacional, completamente desvinculado dos objetivos de sua população de origem e da sociedade como um todo”,⁶⁵⁵ reiterando a aproximação (ou a mistura) entre Estado e Igreja que ajudou a fazer com que uma mentalidade que subvenciona práticas medievais fosse “preservada de influências renovadoras”⁶⁵⁶ como as experimentadas em países centrais. O direito, como é de se supor, tinha grande parte nesse processo de adaptação contraditória de institutos e valores produzidos por e para outros que não os próprios brasileiros comuns, o que irá reforçar, como se verá, uma certa cultura jurídica que prima pela formalização e erudição e não é capaz de dialogar com as prioridades da população.

Faz bem lembrar, nesse ponto, que a administração colonial já contava com uma ordem normativa importada e alienada da realidade local desde seus primórdios. Como diz Isidoro Martins Junior, autor do primeiro livro dedicado à história do direito no Brasil, lançado em 1895, vindo da Coroa em pacote fechado, o direito oficial era um “direito que estava feito e precisava simplesmente ser aplicado”.⁶⁵⁷ Mas, se por um lado, pouco ou nada era produzido com os olhos voltados para as especificidades locais, por outro é certo que a diminuta capacidade da coroa de se fazer presente ante a vastidão territorial acabava por propiciar sobretudo uma diluição do poder do Estado Português sobre o território colonizado. Na prática, isso significou um reforço à transferência de poder judicial e policial às famílias senhoriais, como era de se prever. Mas significou também uma certa confusão normativa, pois, afinal, a sociedade colonial apresentava formações subsistêmicas próprias, agrupamentos comunitários que reuniam indivíduos e famílias no mais das vezes isolados da convivência social e que, portanto, produziam seus próprios códigos de conduta e estatutos.

O espaço que poderia abrir o direito oficial à população e aos costumes locais, como modo de respeitar as condições de existência e as prioridades específicas dos que viviam na colônia, pavimentou o terreno para a perpetuação na modernidade de uma prática judicial comum do Antigo Regime: o casuísmo, que, no plano jurídico-decisional, se marcará como uma espécie de método de aplicação de princípios gerais advindos do direito natural de origem

⁶⁵⁴ *Idem*, p. 71.

⁶⁵⁵ *Ibidem*.

⁶⁵⁶ Neder, *Iluminismo jurídico-penal luso-brasileiro – Obediência e submissão*, 2000, p. 59.

⁶⁵⁷ Martins Jr, *História do direito nacional*, p. 144.

cristã ou consuetudinária ao caso concreto, ainda que isso acabe por se chocar com o direito oficial. Lembram Arno e Maria José Wehling que essa realidade era motivo de desorientação da inteligência jurídica e dos juízes, além de permitir, o que é salutar, que até mesmo o Poder Público deixasse de aplicar a norma metropolitana:

“Não é de se admirar, pois, que a jurisprudência e a doutrina tivessem nesse contexto um papel saliente, diminuindo o peso específico da lei real, mesmo quando recopilada, como aconteceu com as Ordenações. A própria administração pública não se sentia presa à inviolabilidade da lei, antes à sua ductibilidade: se as colônias hispano-americanas conviveram por mais de dois séculos com o ‘*obedezco, peo no se cumple*’, os luso-brasileiros conheciam bem a fórmula de ‘sem embargo da Ordenação ao contrário’, pela qual o próprio poder real corrigia a norma institucionalizada, sem contudo revoga-la expressamente, como na técnica legislativa constitucional”.⁶⁵⁸

É certo que a colônia experimentava outras formas de confusão normativas que vão além da utilização casuística das regras pelos órgãos oficiais. Também as competências administrativas e judiciais se embaralhavam, ao teor da tradição do Antigo Regime. Nesse ínterim, como exemplo, o juiz de fora, em par com suas funções como magistrado, presidia a Câmara Municipal e detinha funções administrativas como a gestão de bens de órfãos e ausentes. Ao mesmo tempo, ocupantes de cargo de índole administrativa, como o Governador-Geral e o Vice-Rei do Estado do Brasil recebiam atribuições tipicamente judiciais, como as de presidir o Tribunal da Relação. Era comum, além disso, que a donatários de capitâneas e capitães de bandeiras fosse dada capacidade jurídica para exercer atribuições judiciais e administrativas, sendo-lhes concedida a jurisdição – por vezes, sem apelação – sobre seus subordinados e, eventualmente, sobre determinados indivíduos.⁶⁵⁹

A despeito da conexão clara com a organização burocrática herdada da pré-modernidade, essa fórmula absorvida em um território como o da colônia tinha efeitos outros, que suplantavam as vantagens do modelo aplicado no Antigo Regime e fermentavam uma atuação do Estado tipicamente patrimonialista também em seu múnus jurídico e judicial. É que, vista pelo olhar da sociedade viva, as soluções encontradas sem a interferência do direito ou do aparato institucional metropolitano eram, no mais das vezes, mais interessantes porque mais ágeis, mais efetivas e menos onerosas que as congêneres impostas pela coroa.⁶⁶⁰ Era de se

⁶⁵⁸ Wehling e Wehling, *A questão do direito no Brasil colonial*, 2007, p. 83.

⁶⁵⁹ *Idem*, p. 85 e ss.

⁶⁶⁰ Sobre isso, José Murilo de Carvalho: “A justiça do rei tinha alcance limitado, ou porque não atingia os locais mais afastados das cidades, ou porque sofria a oposição da justiça privada dos grandes proprietários, ou porque não tinha autonomia perante as autoridades executivas, ou, finalmente, por estar sujeita à corrupção dos magistrados. Muitas causas tinham de ser decididas em Lisboa, consumindo tempo e recursos fora do alcance da maioria da população. O cidadão comum ou recorria à proteção dos grandes proprietários, ou ficava à mercê do arbítrio dos mais fortes” (Carvalho, *Cidadania no Brasil*, 2015, p. 27 e 28).

entender, então, que a formação da institucionalidade brasileira contasse mais com as idiosincrasias do casuísmo do que com os padrões cultivados pela modernidade jurídico-burocrática.

Esses são os signos da “formação de uma cultura singular, sintetizadora de idéias e práticas paradoxais”⁶⁶¹ e que terá formas diferentes em tempos históricos distintos, mas que será marcada, até hoje, por um modelo herdado da era colonial, em que *casuísmo*, *patrimonialismo* e *exclusão* absorvem moldes do direito ilustrado enquanto mantêm a força prática antagônica a seus preceitos. Como se verá, no entanto, em especial quando as práticas se sofisticam e o modelo de organização econômico-político atinge a elevação atual, o paradoxo dessa relação parece se reduzir a partir do momento em que se percebe o jogo de forças que se está a criar e a quem as contradições servem.

4.iii. Império: gestação da cultura jurídica nacional

Avançando no tempo, o certo é que o estudo sobre o “empreendimento do colonizador lusitano, caracterizando muito mais uma ocupação que uma conquista”,⁶⁶² mostra que o colonizador – sempre mais exposto a influências da modernidade que o colonizado, por óbvias razões – não trouxe consigo as reformas culturais que promoveriam a ‘ilustração’ de Portugal em fins do século XVIII e início do século XIX. Ainda que o projeto de modernização do Reino português de Marquês de Pombal tenha reverberado em alguma medida na Colônia, ele não logrou implantar no Brasil o esboço de um liberalismo que então se ensaiava na Metrópole (mesmo porque isso seria, afinal de contas, mais uma contradição, desta vez desinteressante para o colonizador). Por aqui, além de mudanças trazidas por medidas como a expulsão dos jesuítas do Império português (1759), a transferência do governo-geral da colônia de Salvador para o Rio de Janeiro (1763) e a proibição do *Nheengatu* (língua que misturava línguas nativas com o português, falada pelos bandeirantes), as reformas pombalinas foram sentidas, sobretudo no que concerne ao direito e à organização político-burocrática, pela *Lei da Boa Razão* (1769), através da qual a Metrópole buscava centralizar a autoridade legislativa e impor a aplicação da Lei Real em detrimento de quaisquer outras fontes normativas.

É nítido que esse movimento teve por mote a amplificação do poder da metrópole sobre a colônia, especialmente no que tange à arrecadação tributária. Portugal estava

⁶⁶¹ Wolkmer, *História do direito no Brasil*, 2003, p. 35.

⁶⁶² *Idem*, p. 42.

preocupado em angariar os dividendos da produção local, e não em levar à população os louros do esclarecimento. Como anota Robert Shirley, a Coroa “não tencionava trazer justiça ao povo ou mesmo prestar os serviços mais elementares à sua colônia”.⁶⁶³ No interior do vasto território em conquista, continuava a reinar, sob o beneplácito do colonizador, toda sorte de ‘ordens normativas’ casuísticas:

“Distribuída entre raros colonos livres e uma maioria de trabalhadores escravos, seus direitos estavam codificados no arbítrio dos donatários das capitanias, que enfeixavam em si a figura do único proprietário, do único responsável pelos castigos e pelas penas, chefe industrial e militar, distribuidor de sesmarias e de prêmios”.⁶⁶⁴

As práticas que se perpetuavam a despeito da modernização empreendida na metrópole, por óbvio, vinham a calhar para a classe de senhores. Ao buscar homogeneizar a aplicação do direito – ou mesmo totalizar a conduta e a leitura jurídicas da realidade – sem movimentar o aparato estatal para os rincões aquém-mar ou mesmo passar a enxergar o nativo e o escravo como pessoas com respeitabilidade e costumes de valor, a Metrópole reforçou a tendência ao personalismo e ao autoritarismo que já se faziam presentes na sociabilidade brasileira.

As contradições engendradas por essa conjuntura são inúmeras. Mas uma das ‘marcas e cicatrizes’ desse tempo em que se observava o recrudescimento dos discursos iluminados, é exatamente a expressão cínica dos arautos do liberalismo moderno no Brasil, sua união com modelos de comportamento e regras de convivência absolutamente antagônicas a qualquer expressão dos novos tempos. Aqui, já se viu, foram justapostas “formas liberais sobre estruturas de conteúdo oligárquico”,⁶⁶⁵ permitindo que institutos como a escravidão ganhassem o fôlego e, em alguns casos, sobrevivessem, ainda que com variantes, ainda hoje. Nesse ponto da trajetória brasileira, já era bastante razoável alardear sobre as “fórmulas representativas de governo, os discursos afirmando a soberania do povo, pregando a igualdade e a liberdade como direitos inalienáveis e imprescritíveis do homem, quando, na realidade, se pretendia manter escravizada boa parte da população e alienada da vida política outra parte”.⁶⁶⁶

A sociedade organizada saía, finalmente, da farsa de um direito que não existia senão para negar direitos, para o mais simples cinismo, no qual o ordenamento serve àqueles cujos poderes deveria superar. Nesse cenário, como ilustra Raymundo Faoro, “Herdeiro do

⁶⁶³ Shirley, *Antropologia Jurídica*, 1987, p. 80.

⁶⁶⁴ Mendes, *Filosofia Jurídica no Brasil*, 1992, p. 16.

⁶⁶⁵ Weffort, *O Populismo na Política Brasileira*, 1980, p. 112.

⁶⁶⁶ Viotti da Costa, *Da Monarquia à República: momentos decisivos*, 1985, p. 28 e 29.

patrimonialismo português, (o Brasil) recebeu, com a independência; o impacto do mundo inglês, já moderno, adotando a máscara capitalista e liberal, sem negar, ou (...) sem superar o patrimonialismo”.⁶⁶⁷ Habilita-se uma gama de desvirtuamentos que sofisticará a tradição já descrita e inverterá todo e qualquer propósito das doutrinas liberais que então fundamentavam as ações oficiais:

“(Um) absolutismo mascarado de D. João VI e de D. Pedro I, (que...) desclassificou todas as concepções liberais autenticamente liberais, (... e que) assume, com o rótulo, o liberalismo vigente, oficial, o qual, em nome do liberalismo, desqualificou os liberais. Os liberais do ciclo emancipador foram banidos da história das liberdades, qualificados de exaltados, de extremados, de quiméricos, teóricos e metafísicos”.⁶⁶⁸

Um liberalismo às avessas, de *como se*, em que o Estado e a coligação elitista que o sustenta são os únicos atores, e não há trabalho da população em sua construção: um modelo Estado-centrado que irá se repetir por toda a história do país, mais uma das cicatrizes, escondida debaixo de um “liberalismo de tantas caras”.⁶⁶⁹ Estado que a despeito da libertação de sua condição colonial manteve o distanciamento dos anseios do cidadão comum e, como é de se supor, manteve-se, em termos institucionais e jurídicos, distante e ausente em grande parte do território, ajudando a perenizar e solidificar o poder das elites locais⁶⁷⁰ que já mandavam nos rincões afastados (ou não) dos olhares da burocracia oficial, apenas sofisticando a dominação que antes não recebia o verniz da modernidade. Eis o liberalismo à brasileira que, lembra a professora Emília Viotti da Costa, além de conviver com a escravidão, perseverou as práticas antidemocráticas do “favor, do clientelismo e da patronagem”.⁶⁷¹

O esvaziamento, ou melhor, a *interversão* dos valores liberais pelas práticas convinha às oligarquias locais de diversas maneiras e em diversas alçadas. É sintomático acompanhar a aplicação do ideário democrático na constituição das instituições políticas de representação parlamentar. Reforçando o conteúdo de “ideias europeias, (mas) sempre em sentido impróprio”,⁶⁷² os grupos oligárquicos souberam fazer o uso quase folclórico dos discursos de tom democrático para engendrar uma concepção de democracia que não tinha qualquer vínculo com os anseios ou com a participação populares. Nesse passo, os fundamentos axiológicos que

⁶⁶⁷ In: Revista da USP. Dossiê Liberalismo/Neoliberalismo. São Paulo: n. 17, mar./abr./maio 1993, p. 16 e 17.

⁶⁶⁸ Faoro, *Existe um Pensamento Político Brasileiro?*, 1994, p. 82 e 83.

⁶⁶⁹ Viotti da Costa, *Da Monarquia à República: momentos decisivos*, 1985, p. 7 e ss.

⁶⁷⁰ De todo modo, como lembra José Murilo de Carvalho, a Independência nada teve a ver com aproximação com a massa de brasileiros: ela foi resultado da “negociação entre a elite nacional, a coroa portuguesa e a Inglaterra, tendo como figura mediadora o príncipe D. Pedro. (...) A tranquilidade da transição facilitou a continuidade social” (Carvalho, *Cidadania no Brasil*, 2015, p. 32 e 34).

⁶⁷¹ Viotti da Costa, *Da Monarquia à República: momentos decisivos*, 1985, p. 138.

⁶⁷² Schwarcz, *As ideias fora do lugar*, 2000, p. 29.

desempenharam o papel de fonte teórica e espiritual de uma série de revoluções e reclames populares contra o absolutismo e os desvios e desmandos dos poderosos, aqui acolheu e fertilizou a visão elitista e excludente segundo a qual a democracia funcionaria como “uma espécie de clube aristocrático do qual as massas rurais e urbanas deveriam ser descartadas em virtude de sua ignorância, incapacidade e imaturidade”.⁶⁷³

Mas há de se salientar os efeitos disso para além da manutenção dos privilégios e das relações de poder alicerçadas na violência. É preciso levar em consideração a criação de um discurso simbólico a respeito das instituições democráticas a partir do uso cínico da linguagem esclarecida. Pois, “Combinando-se à prática de que, em princípio, seria crítica, o Liberalismo fazia com que o pensamento perdesse o pé”.⁶⁷⁴ Isso é, funcionando de forma nominalmente ‘objetiva’, os valores burgueses de tons universais acomodavam não só as práticas contrárias – em especial, a do *patrimonialismo* – mas solidificavam a comunicação oficial de exclusão, familismo e imprestabilidade da participação popular. Captando, com seu brilhantismo, o espírito da época, Roberto Schwarcz ajuda a compreender os efeitos dessa dinâmica na cultura:

“Inscritas num sistema que não descrevem nem mesmo em aparência, as ideias da burguesia viam infirmada, já de início, pela vivência diária, a sua pretensão de abarcar a natureza humana. (...) Assim, o que na Europa seria verdadeira façanha da crítica, entre nós podia ser a singela descrença de qualquer pachola, para quem utilitarismo, egoísmo, formalismo e o que for, são uma roupa entre outras, muito da época mas desnecessariamente apertada”.⁶⁷⁵

Esse cenário cultural – cuja construção, lembre-se, obteve a ajuda decisiva dos louvores praticados nos tempos da Independência e os que daí tomaram força de justificação – convive com a implantação de institutos jurídico-burocráticos em voga nos países centrais (principalmente os da Europa continental) que referenciava o formalismo legalista, expressado, dentre outras, nas codificações legislativas e constitucionais que fazem parte do ambiente jurídico desde então. O esforço, ou a onda, que culminou na positivação de direitos individuais antes ignorados pelas peças legislativas, como se pode supor, fará ao arbítrio e à antijuridicidade o mesmo que o arcabouço de valores e regras importados fez aos instrumentos tradicionais de sociabilidade: cobrirá com modernidade o que é arcaico (ou com liberdade o que é exploração; com verdade o que é mentira etc.).

Veja-se, para começar, a Constituição Política do Império do Brasil. *Jurada* por Dom Pedro I em 25 de março de 1824, a Carta teve influências decisivas da Declaração Universal do

⁶⁷³ Saes, *Classe Média e Sistema Político no Brasil*, 1984, p. 48.

⁶⁷⁴ Schwarcz, *As ideias fora do lugar*, 2000, p. 19.

⁶⁷⁵ Schwarcz, *As ideias fora do lugar*, 2000, p. 27.

Homem e do Cidadão, documento culminante da Revolução Francesa, e de outras Constituições europeias, como a espanhola, de 1812. Era considerada bastante liberal para a época, consagrando um padrão federalista descentralizante e representando um avanço nos direitos políticos, com a ampliação do número de votantes. Seus motes democrático-participativos, no entanto, esbarram na realidade do país e em si mesma.

Em primeiro lugar, mais de 90% da população estava em zona rural, sujeita aos desmandos dos grandes proprietários de terras. Além disso, nas cidades, quase todos os cidadãos com direito à voto eram funcionários públicos sob a tutela do governo. Como consequência, os resultados das eleições eram cantados com antecedência: “nenhum ministério perdia eleições, isto é, nenhum se via diante de maioria opositora na Câmara. Nenhum ministro de Estado era derrotado nas urnas”.⁶⁷⁶ As eleições, “frequentemente tumultuadas e violentas”, eram mais teatro farsesco do que a ‘festa da democracia’. Para não correrem o risco de perderem no voto, e com isso enfraquecerem o prestígio e o poder que detinham, “os chefes não podiam confiar apenas na obediência e lealdade, tinham que pagar pelo voto”. Os votantes, então, aprendiam a negociar o voto, fazendo das eleições uma boa oportunidade para “ganhar dinheiro fácil, uma roupa, um chapéu novo, um par de sapatos. No mínimo uma refeição”,⁶⁷⁷ situação que faz lembrar da célebre frase de Sérgio Buarque de Hollanda: “a democracia no Brasil sempre foi um lamentável mal-entendido”.⁶⁷⁸

Por outro lado, a Carta do Império, liberal em seu teor e inspiração, sequer mencionava a escravidão. Logicamente um ponto de ‘acordo’ entre a elite escravocrata e o imperador, o silêncio sobre os escravos dinamitava de início a possibilidade de a Constituição ter valor para uma imensa parcela da população, para quem as benesses básicas da civilização não chegariam tão cedo. Além disso, como lembra José Murilo de Carvalho, “o novo país herdou a escravidão, que negava a condição humana, herdou a grade propriedade, fechada a ação da lei, e herdou um Estado comprometido com o poder privado”.⁶⁷⁹ Desse modo, mesmo em relação à fatia da população livre e pobre, a Constituição do Império, embora outorgasse os direitos típicos das novas constituições modernas, tornava possível sua suspensão, remetendo a igualdade suscitada no texto à existência de disparidades ‘naturais’.

⁶⁷⁶ Carvalho, *Cidadania no Brasil*, 2015, p. 41 e 42. Como assinala Carvalho, em outro texto, “para se ter ideia da seletividade do grupo e da mobilidade interna, basta dizer que durante os 67 anos que durou o Império elegeram-se 235 senadores e foram nomeados 219 ministros e 72 conselheiros de Estado (contando apenas o Segundo Conselho), num total de 526 posições, que foram preenchidas por apenas 342 pessoas” (Carvalho, *A construção da ordem*, 1980, p. 127).

⁶⁷⁷ *Idem*.

⁶⁷⁸ Holanda, *Raízes do Brasil*, 1995, p. 160.

⁶⁷⁹ Carvalho, *Cidadania no Brasil*, 2015, p. 50 e 51.

Tão sintomático quanto isso é o fato de que os escravos, omitidos do texto constitucional, são mencionados no Código Criminal, de 1830, tão-somente para determinar a substituição das penas de morte e de trabalhos forçados em galés a eles aplicadas por castigos físicos (açoites). Esse ‘direito’, no entanto, em uma leitura bastante condizente com a realidade, tinha por objetivo salvaguardar o patrimônio do escravizador, não garantir qualquer condição de melhoria ao escravo. Até aqui, portanto, a legislação, quando dizia algo a respeito dos escravos, o fazia para trata-lo como objeto, como coisa; “para que o seu dono não sofresse prejuízo, isto é, a direção da norma é a proteção da propriedade do senhor, não a pessoa do apenado”.⁶⁸⁰

A reforma burocrático-legislativa de cunho liberal continuou com o Código de Processo Criminal, de 1832. Reforçando instituições liberais preexistentes, o Código reverenciava parte do que havia de mais avançado e moderno em matéria penal, combinando práticas dos sistemas inglês e francês e abolindo os ritos inquisitoriais típicos do formato anterior, além de consagrar em matéria criminal o afã descentralizador que vai caracterizar a legislação no início do Império. Com ele, extinguem-se os vestígios do sistema português e marca-se a independência jurídico-criminal do Brasil. Mas o documento continuava a sustentar a confusão de atribuições e competências já vistas no tempo colonial. Tome-se de passagem o caso do juiz de paz. Mantido pela nova legislação, esse magistrado, eleito, acumulava funções criminais e policiais, detendo “poderes para atuar na formação da culpa dos acusados, antes do julgamento, e também de julgar certas infrações menores, dando termos de bem viver aos vadios, mendigos, bêbados por vício, meretrizes escandalosas e baderneiros”,⁶⁸¹ os chamados ‘crimes de polícia’.

Com o passar do tempo, a relativa descentralização das atribuições judiciais trazidas pelo Código de Processo Criminal foi alvo de intensa discórdia ao contrariarem o projeto do governo central de centralizar a feitura e aplicação das leis, já incutido, inclusive, na própria natureza da codificação e nos objetivos dos estamentos burocráticos do Estado brasileiro. Com isso, sobreveio a reforma de 1841, em que se estipulou uma centralização “rígida, poderosa e policialesca”,⁶⁸² instalando o que mais tarde se reverberará como uma forma de coordenar a aplicação do direito a partir de uma visão conservadora unificada através do mais “absoluto policialismo judiciário”,⁶⁸³ no léxico de Sérgio Adorno.

⁶⁸⁰ Marés de Souza, *O Direito Envergonhado*, 1993, p. 29.

⁶⁸¹ Lima, *Tradição Inquisitorial no Brasil, da Colônia à República: da Devassa ao Inquérito Policial*, 1992, p. 96-113.

⁶⁸² Wolkmer, *História do direito no Brasil*, 2003, p. 73.

⁶⁸³ *Apud* Wolkmer, *História do direito no Brasil*, 2003, p. 73.

O esforço legislativo, como de praxe, compunha mais um dos fatores da fórmula conciliatória estado-elite que se desenhava sob os estertores do liberalismo. Nesse cenário, não é difícil deduzir o perfil dos aplicadores da lei. Os magistrados, os intérpretes oficiais e determinantes do ordenamento jurídico do Império, serão notoriamente provenientes da elite burocrática e econômica, homens brancos comprometidos com o ideário que sustentava “a burocracia como poder de construção nacional e a corrupção como prática oficializada”.⁶⁸⁴ Essa panorama combina-se com o fato de que a magistratura se traduzia, dentre os outros grupos de autoridades, na reunião daqueles sujeitos mais bem letrados na cultura até então importada que fomentava um ‘exclusivismo intelectual’, espécie de sentimento de superioridade que cumpria, dentre outros, a missão de afastar os juízes da população e aproximá-los dos interesses congregados na figura do Estado:

“O exclusivismo intelectual gerado em princípios e valores alienígenas, que os transformava em elite privilegiada e distante da população, revelava que tais agentes, mais do que fazer justiça, eram preparados e treinados para servir aos interesses da administração colonial.”⁶⁸⁵

Com esses valores e com as práticas por eles subvencionadas, aos juízes coube papel essencial, inclusive político, no processo de formação da nacionalidade após a Independência, especialmente em fases de predomínio das forças conservadoras.⁶⁸⁶ Nada mais representativo do modo como as coisas se instalaram, pois o conservadorismo, o elitismo e a erudição dos magistrados se combinaram ao seu conhecimento da máquina burocrática e das ferramentas discursivas então em voga e à organização e coesão internas da categoria e fizeram com que, até mesmo se comparada a outros segmentos, como a igreja e os militares, os magistrados se tornassem “os mais completos construtores de Estado no Império”.⁶⁸⁷ Com maior capacidade de desempenhar as tarefas do governo que outros círculos profissionais ou burocráticos, e “por causa de sua dependência financeira em relação ao serviço público”,⁶⁸⁸ são raros os casos de desacato de julgadores aos projetos que buscavam fortalecer e expandir a burocracia. Como consequência, os juízes eram os personagens essenciais na solidificação do aparato estatal,

⁶⁸⁴ *Idem*, p. 75.

⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 76.

⁶⁸⁶ Como ensina José Murilo de Carvalho: “Os magistrados, aliás, estão sempre presentes em maior número nas legislaturas dominadas pelo Partido Conservador (1838, 1850, 1869, 1886)” (Carvalho, *A construção da ordem*, 1908, p. 127).

⁶⁸⁷ Carvalho, *A construção da ordem*, 1980, p. 113.

⁶⁸⁸ *Idem*, p. 113.

ainda que (ou exatamente por que) eles comungassem de práticas como o nepotismo, a impunidade e a corrupção.

Na realidade, a continuidade de tais condutas foi de certo modo incentivada pela organização e hierarquia dentro e fora do judiciário. Sem critério real, o executivo utilizava-se de seu poder para nomear ou exonerar os magistrados que lhe convinham. Ao mesmo tempo, uma série de privilégios, garantias e honrarias seduziam os juizes a se alinharem ao governo, de modo que, a mais singela reflexão pode afirmar, não havia separação de fato entre os poderes, e a peneira imposta por essa dinâmica selecionava os julgadores cujo comportamento e visão do direito se confundiam com a do poder central. Dessa forma, no lugar da impessoalidade, imparcialidade e neutralidade do juiz estampada nos libelos liberais que serviram de guia para a confecção da organização da atividade judicial, aqui, no mundo real, proliferavam-se e aperfeiçoavam-se formas de direcionamento do rumo da justiça prática e de consagração pelos aplicadores do direito de uma ilegalidade mascarada de legalidade.

É preciso pensar se não estão aí os genes de uma maneira peculiar de entender o direito. O desenvolvimento das forças no período imperial não só se sustentou em uma aplicação invertida da lei: fez dessa interspersão a escolha intelectual e financeira mais plausível. São ordens desse tipo, de uma seleção artificial, que permitem que a Justiça continue existindo enquanto instituição e que o direito continue eficaz e vigente, mesmo que esse direito esteja a todo momento sendo subvertido por quem o deveria proteger. Segurança jurídica – ou tantos outros institutos modernos que dão corpo à dogmática da disciplina e a sua prática discursiva – , por exemplo, está sendo plenamente observada em situações nas quais, por tudo que se disse, um juiz decide de tal maneira cínica. Mas é uma segurança dada *a uma situação de fato*, que deve se manter, e não ao que dizem as regras ou os princípios (ou melhor, *a despeito do que dizem as regras e princípios*). Em outras palavras, a educação para a manutenção da realidade de opressão sob um manto de liberdade e toda a história da institucionalidade brasileira mostram que o jogo da interspersão se inicia antes da própria aplicação do direito, aplicação essa que mantém a norma sempre aquém de seu potencial humano, ou de qualquer afã de consagração material. Nesse ponto, é possível dizer, *o Estado é mais eficaz na ilegalidade do que na legalidade*. Parafrazeando o que já se disse: trata-se de um quadro de *legalidade posta a serviço da ilegalidade*; do direito posto a serviço do não-direito. Cinismo, enfim, em que as diferenças entre certo e errado, legal e ilegal vão desaparecendo sob a pena dos que têm por múnus velar pelo direito.

O aporte moral de práticas assim já se sabe de onde vem. Convém lembrar, no entanto, que, no Brasil, os vícios do modelo jurídico casuísta da metrópole “foram transplantados para

a Colônia como estruturas éticas gravadas nas consciências dos servidores públicos e dos emigrados, (mas foram também) acrescidas, posteriormente, de antivalores desenvolvidos a partir da realidade colonial”. Essa ‘realidade colonial’ não só não deixou de existir com a emancipação política, como trouxe novos eventos que ensejaram uma ainda mais poderosa mistura. Esta, por sua vez, tinha de ser tratada de modo que desce conta das especificidades da cultura local.

É por essas e outras razões, sobretudo concernentes à necessidade de formação de mão-de-obra própria para a burocracia estatal, que foram criadas, em 1827, as primeiras Faculdades de Direito, em São Paulo e em Recife (transferida para Olinda em 1854).⁶⁸⁹ Era necessário trazer para dentro do território nacional os espaços de treinamento daqueles que iriam tanto ajudar a compor as leis e normas positivadas em afinção com a mais alta teoria importada quanto desenvolver e participar da tecnocracia estatal. Para esses propósitos, contudo, São Paulo serviu melhor do que Pernambuco.

Os motivos são uma repetição, em plano diferente, da acomodação de vertentes aos interesses do momento. Afastada dos centros de poder, a escola pernambucana desenvolveu uma série de apreensões jurídicas renovadas, especialmente apegadas a “leituras naturalistas, biologicistas, científicistas, históricas e sociológicas”.⁶⁹⁰ A partir do contato com teorias de raízes germânicas, os pernambucanos lograram se distanciar até certo ponto de uma excessiva influência portuguesa e francesa na formação da dogmática ali desenvolvida, funcionando, como eles próprios julgavam, como a vanguarda do pensamento científico brasileiro ao buscar adaptar o direito à correntes científicas em voga, como o evolucionismo e o determinismo. Isso significou, de fato, uma diferenciação em relação ao conhecimento político produzido no Império, pois proporcionou o confronto entre acepções seculares e avançadas com as instituições praticadas no Brasil.

A Faculdade de Direito de São Paulo, por sua vez, foi cenário de profícuos conflitos, típicos da época, entre liberais e moderados, mas se transformou, com o tempo, no totem acadêmico e político que forneceria as mãos técnicas para a burocracia estatal, uma geração marcada com o selo do ‘bacharelismo liberal’.⁶⁹¹ Do Largo de São Francisco, saíam uma grande parcela daqueles que formariam a elite do Estado, mesmo porque, como lembra Lilia M. Schwarz, a cidade passaria ao protagonismo do engenho econômico nacional a partir das décadas finais do século XIX, época em que, “enquanto Pernambuco vivia um período de

⁶⁸⁹ Neder, *O Direito no Brasil. História e Ideologia*, 1986, p. 150.

⁶⁹⁰ Wolkmer, *História do direito no Brasil*, 2003, p. 68.

⁶⁹¹ Holanda, *Raízes do Brasil*, 1995, cap. VI.

declínio financeiro e político, São Paulo conhecia, pela primeira vez, o que significava concentrar predomínio econômico e político no mesmo local”.⁶⁹² Da escola paulistana, além disso, vieram também a grande massa da inteligência a respeito da política e do direito que mais tarde se transformariam em normas jurídicas estatais, pelo que, como convinha aos ditames da época, deixava-se clara a posição daqueles juristas a respeito de uma noção sobre as instituições liberais, especialmente as de cunho democrático, que levava em conta a (in)conveniência teórica ou a (des)necessidade prática elementar de agregar negros, pobres e mulheres no circuito de decisões públicas.

As marcas que diferenciam as primeiras escolas de direito do país vão dar conta de que São Paulo, ao contrário de Recife, “passava aos poucos de contestador a defensor e responsável por uma fala oficial”, se transformando em agente imprescindível do Estado brasileiro em sua adolescência. Perto dos centros de poder político e econômico, o Largo de São Francisco iniciava o cumprimento de um dever: o de utilizar das teorias liberais da moda para sustentar o prestígio e as desigualdades. Novamente, a valiosa pesquisa de Lilia Schwarz confirma o papel díspar desempenhado pelas duas instituições e os caminhos que ambas trilharam e que, afinal, definiram sua importância na história da formação jurídica e intelectual brasileiras:

“Vê-se que, enquanto Recife educou, e se preparou para produzir doutrinadores, ‘homens de ciência’ no sentido que a época lhe conferia, São Paulo foi responsável pela formação dos grandes políticos e burocratas de Estado. De Recife partia todo um movimento de autocelebração que exaltava ‘a criação de um centro intelectual, produtor de idéias autônomas’; em São Paulo reinava a confiança de um núcleo que reconhecia certas deficiências teóricas, mas destacava seu papel na direção política da nação (...). Acima das divergências intelectuais, que de fato existem, está um certo projeto de inserção, este sim, bastante diverso. De Recife vinha a teoria, os novos modelos - criticados em seus excessos pelos juristas paulistas; de São Paulo partiam as práticas políticas convertidas em leis e medidas. (...) Enquanto na Escola de Recife um modelo claramente determinista dominava, em São Paulo um liberalismo de fachada, cartão de visita para questões de cunho oficial, convivia com um discurso racial, prontamente acionado quando se tratava de defender hierarquias, explicar desigualdades. A teoria racial cumpria o papel, quando utilizada, de deixar claro como para esses juristas falar em democracia não significava discorrer sobre a noção de cidadania. (...) Em Recife, um público mais desvinculado do domínio oligárquico rural passava a dominar as fileiras dessa faculdade, por oposição a uma clientela paulista caracterizada pelo pertencimento a uma elite econômica de ascensão recente. De Recife partiam mais claramente os gritos de descontentamento (respaldados pela clara mudança do eixo político-econômico), enquanto São Paulo passava aos poucos de contestador a defensor e responsável por uma fala oficial. Guardadas as diferenças, o que se pode dizer, no entanto, é que para ambas as faculdades ‘o Brasil tinha saída’. Por meio de uma mestiçagem modeladora e uniformizadora, apregoada por Recife. Por meio da ação missionária de um Estado liberal, como tanto desejavam os acadêmicos paulistanos”.⁶⁹³

⁶⁹² Schwarz, *O Espetáculo das Raças*, 1993, p. 150 e 152.

⁶⁹³ *Idem*, p. 183 e 184, 186 e 187.

A descrição do temperamento da intelectualidade que se formava ajuda a resgatar e elucubrar sobre o futuro de traços já perceptíveis no círculo culto brasileiro. Sobretudo na Escola de São Paulo, os assuntos em voga em todo o mundo ocidental, como democracia, cidadania e trabalho, adquirem os contornos próprios das visões de mundo e sociedade compartilhadas pelos representantes da elite de um país em transformação, em que se buscava compatibilizar os estímulos trazidos pela crescente urbanização do país – e com suas consequências demográficas e econômicas – com uma maneira *sui generis* de enxergar os mandamentos da sociedade burguesa, maneira essa plenamente condizente com a manutenção do estado de coisas herdados dos tempos coloniais.

É dizer, a partir do contexto sociológico e das necessidades burocráticas e discursivas de fins do século XIX, reconhece-se o nascimento de uma modernidade de fisionomia cínica, em que os eventos e ideias desenvolvidas pelo mundo – e que promoveram grandes mudanças na relação da humanidade com os semelhantes e com a própria existência – ajudam a inventar uma nova e mais sofisticada forma de perseverar aquilo que se queriam (com essas ideias) destruir. Com isso, cria-se a oportunidade para a instalação de uma transformação assistida, que solidificará a capacidade de conviver com contrários, característica já avistada na intelectualidade brasileira, como mostra Sérgio Buarque de Holanda:

“É frequente, entre os brasileiros que se presumem intelectuais, a facilidade com que se alimentam, ao mesmo tempo, de doutrinas dos mais variados matizes e com que sustentam, simultaneamente, as convicções mais díspares. Basta que tais doutrinas e convicções se possam impor à imaginação por uma roupagem vistosa: palavras bonitas e argumentos sedutores. A contradição que porventura possa existir entre elas parece-lhes tão pouco chocante, que alguns se alarmariam e se revoltariam sinceramente quando não achássemos legítima sua capacidade de aceita-las com o mesmo entusiasmo”.⁶⁹⁴

Com relação à lógica e às convicções, os problemas dessa postura são evidentes. Menos claros, no entanto, são os defeitos práticos disso. Tome-se a questão racial como exemplo. Talvez o assunto mais presente nas querelas intelectuais de todo o período imperial, a matéria estava no centro do debate de uma sociedade sobre a qual se procuraria aplicar preceitos que lhe são alienígenas sem alterar a realidade, acabando por representar, certamente, o mais evidente caso de concertação cínica entre prática e fundamento da história brasileira. Como já se viu, um ‘liberalismo de fachada’ promoveria um recorte nas acepções básicas da ideia de cidadania e humanidade, fazendo com que a convivência com a exclusão fosse não só aceita como *normalizada* a partir de uma arquitetura idiossincrática de sociedade que

⁶⁹⁴ Holanda, *Raízes do Brasil*, 1995, p. 155.

propiciava e legitimava a classificação subumana dos negros. Essa ‘normalização’, é preciso dizer, está na base do que se vê ainda hoje sob a forma do preconceito e do descaso do poder público para com as classes marginalizadas e da convivência com a desigualdade e a desumanidade.

Com efeito, e isso o estudo de Fernando Henrique Cardoso, *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*, mostrou com exatidão, a continuidade da escravidão agregava uma imensa contradição à própria racionalização do sistema produtivo e econômico na entrada do capitalismo no Brasil. É que, como patrimônio do escravocrata, o trabalhador cativo oferece menos liberdade a seu dono do que o trabalhador assalariado, imobilizando o capital em níveis muito superiores em se comparado a seu congêneres livre. Além disso, pela natureza da relação, ao contrário do que ocorre com o trabalho livre, o trabalho do escravo deveria ser total: como uma forma de controlar e disciplinar os escravos, era preciso esticar sua jornada de trabalho, o que é oposto ao mantra da produtividade, no qual o trabalhador deve produzir o máximo na menor quantidade de horas possível. Por isso, no lugar onde, pela doutrina economicista da época, teria de ser aplicado o ideário da eficácia, reinava a autoridade e a violência que caracteriza a relação de dominação completa que é a escravidão. Assim, como em outros assuntos, “o estudo racional do processo produtivo, assim como a sua modernização continuada, com todo o prestígio que lhes advinha da revolução que ocasionavam na Europa, eram sem propósito no Brasil”.⁶⁹⁵

Nesse instante, é fácil perceber como as estruturas arcaicas mantidas sob o véu da modernidade transtornavam a reflexão. Elas estavam trabalhando *contra* o próprio projeto nacional, desvigoravam a razão de ser de seus próprios fundamentos. Mas, como na observação precisa de Roberto Schwarz, nesse e em tantos outros casos, “o teste de realidade não parecia importante”.⁶⁹⁶ O essencial era, ao contrário do que o olhar desatento poderia enxergar, *florear a situação*, não modificar ou mesmo refletir sobre seus pressupostos axiológicos ou consequências reais. Mas um tão frágil e aparentemente inútil recurso traz ao questionamento as razões pelas quais se justificaria, na prática, um desalinho de tal ordem. Pois uma realidade mantida a despeito da ausência de resultados práticos (no caso da escravidão, o mais prático de todos os resultados possíveis, o econômico) tem de se sustentar em um pilar de envergadura social e psicológica suficiente para se continuar de pé mesmo que o edifício desmorone.

⁶⁹⁵ Schwarz, *As ideias fora do lugar*, 2000, p. 14.

⁶⁹⁶ *Idem*.

Para explicar, é preciso recorrer a uma das bases da moralidade herdada da colonização. Conforme mostraram, dentre outros, Gilberto Freyre e Francisco Weffort, a cultura assentada nas práticas cotidianas da colônia, sejam elas privadas ou públicas, reverenciavam os mandamentos da *peçoalidade*, uma forma peculiar de compreensão a respeito dos elementos simbólicos e imaginários da existência que centraliza no indivíduo, e não na ação comunitária ou nas instituições, os atributos de excelência e realização que referenciam os prestígios e conquistas pessoais. Um dos efeitos disso, como explica Sérgio Buarque de Holanda, é justamente o fato de que “cada indivíduo, nesse caso, afirma-se ante seus semelhantes indiferente à lei geral, onde esta lei contrarie suas afinidades emotivas, e atento apenas ao que o distingue dos demais, do resto do mundo”.⁶⁹⁷ Mais ainda, os signos da sociedade servem aos indivíduos, e não o contrário. No modo como as coisas se instalaram à consciência da sociedade pós-colonial, a cada honraria recebida insuflavam-se os brios individuais, *mesmo que essa honraria não tivesse qualquer razão material de existir*.

Ao sujeito que ganha os títulos outorgados e é capaz de ostentar autoridade em seu meio basta esse reconhecimento oco para que ele se sinta parte do prestigioso círculo de indivíduos destacados. Aqui, achar-se cumpridor das promessas da civilização, ou mesmo *moderno* no sentido simbólico do termo, era mais importante e tornava despendioso o esforço para ser de fato moderno. Daí o poder de sedução exercido pela *peçoalidade*, no mais das vezes traduzida por esnobismo, que acabará por se impor sobre atributos importantes da cultura burguesa liberal afiançados pela intelectualidade do Império. Sem a *peçoalidade* e auto-referência de que a elite intelectual se alimentava, sem esse sentimento que resgata a dignidade pessoal em meio à lama das contradições performativas, não haveria como suportar os descabros morais e práticos representados pelo comportamento dual.

As Faculdades de Direito, em especial a paulistana, serão exemplos notórios de institutos de prestígio que alimentaram semelhante ordem. De certo, frequentar instituições de nome, além de habilitar o sujeito para o desempenho do papel esperado pela e na burocracia estatal, dava aos bacharéis de direito sobretudo o título que lhes rendiam vantagens na carreira, nas finanças e na imagem que o ambiente social fazia deles, alimentando os egos de uma forma que basta por si só. Daí ser possível dizer, novamente com Sérgio Buarque de Holanda, que “a origem da sedução exercida pelas carreiras liberais vincula-se estreitamente ao nosso apego quase exclusivo aos valores da personalidade. Daí, também, o fato de essa sedução sobreviver em um ambiente de vida material que já a comporta dificilmente”. Nesse local, em que se

⁶⁹⁷ Holanda, *Raízes do Brasil*, 1995, p. 155.

tonifica “nossa tendência para exaltar acima de tudo a personalidade individual como valor próprio, superior às contingências”,⁶⁹⁸ é possível perceber o poder da sedução exercida pela qualidade de ‘doutor’: conseguia-se, com isso, adaptar os preceitos às circunstâncias, ainda que esse encontro não tivesse coerência intelectual, moral ou mesmo material; e, mesmo assim, manter-se brioso e certo da correção de seu comportamento.

Por mais incoerente que pareça, é preciso lembrar que esse tipo de prática não só era aceita como incentivada pelo Estado. Uma vez que a manutenção dos privilégios deve conviver com a impressão pessoal de que se participa da vanguarda intelectual da época, nada mais natural do que trazer esse tipo de profissional letrado para as baias da burocracia. Com eles, o governo se arma com os melhores argumentos para defender as mais ignominiosas práticas sob o manto brilhoso da modernidade.

Em par com esses efeitos, o culto à personalidade monta seus tentáculos em diferentes lugares. O resultado dessa combinação com a necessidade sistêmica de conservação de uma ordem arcaica, por óbvio, faz com que, na prática, as motivações e fundamentos sejam totalmente vazios. Trata-se da pura performance, sem substância. Em outras palavras: trata-se da pura forma, sem conteúdo. Nisso reside o desenvolvimento de uma das características mestras do ideário e da prática jurídica brasileira: o apego quase cego a modelos, regras e procedimentos sem qualquer mobilidade; modo de isolar os institutos do direito das intempéries da existência – assim como se queria imobilizar o estado de coisas de então. Combinado com o desejo latente por previsibilidade e segurança, esse traço será essencial para captar o modo como se compreende, se escreve e se aplica a lei no Brasil:

“Um amor pronunciado pelas formas fixas pelas leis genéricas que circunscrevem a realidade complexa e difícil dentro do âmbito dos nossos desejos, é dos aspectos mais constantes e significativos do caráter brasileiro. Essas construções de inteligência representam um repouso para a imaginação, comparável à exigência de regularidade a que o compasso musical convida o corpo do dançarino. O prestígio da palavra escrita, da frase lapidar, do pensamento inflexível, o horror ao vago, ao hesitante, ao fluido, que obrigam à colaboração, ao esforço e, por conseguinte, a certa dependência e mesmo abdicação da personalidade, têm determinado assiduamente nossa formação espiritual”.⁶⁹⁹

Talvez isso baste para explicar o fato de que, no Brasil, ideias e doutrinas de qualidade e utilidade absolutamente discutíveis angariem tão facilmente popularidade, já que, se não há conteúdo, ou se ele é descartável, também são desnecessários a lógica interna e o lastro dos argumentos com a realidade. Como muito bem já se disse, aqui, “em matéria de racionalidade,

⁶⁹⁸ *Idem*, p. 157.

⁶⁹⁹ Holanda, *Raízes do Brasil*, 1995, p. 158.

os papéis se embaralhavam e trocavam normalmente: a ciência era fantasia e moral, o obscurantismo era realismo e responsabilidade, a técnica não era prática, o altruísmo implantava a mais-valia etc”.⁷⁰⁰ De todo modo, isso explica sobretudo o êxito de escolas formalistas na história jurídica e no desenvolvimento da inteligência de mundo propriamente brasileira, sobretudo o do positivismo. Nesse ponto, une-se “um amor pronunciado pelas formas fixas” aos sacramentos da pessoalidade e pronto – estará desenhada a fisionomia do jurista brasileiro: “foi nessa junção entre individualismo político e formalismo legalista que se moldou ideologicamente o principal perfil de nossa cultura jurídica”, uma cultura que, por sua vez, “teria papel determinante na construção da ordem político-jurídico nacional”.⁷⁰¹

Com o instinto ligado às manifestações de conhecimento de perfil formalista não era de se admirar o sucesso do positivismo no Brasil, especialmente entre os juristas. A Escola de Augusto Comte, apesar de promover “um ambiente renovador de pesquisa e de sistematização das idéias na Escola do Recife”⁷⁰² e de representar, ainda, a superação dos paradigmas jusnaturalistas, tão em voga no “tempo do rei”,⁷⁰³ influenciando decisivamente as codificações legislativas, cumpria também uma função marcadamente ideológica: a de produzir uma nova consciência, típica da cultura burguesa urbana, que poderia acomodar os arautos da modernidade jurídica ao projeto impronunciado de conservação da ordem social tradicional. Com isso, o acoplamento das condições reais de vida com os valores do direito moderno, “um Direito igual, supondo a igualdade dos homens sem tomar em conta os condicionamentos sociais concretos, produzindo uma lei abstrata, geral e impessoal”,⁷⁰⁴ poderia se dar sem entraves.

Esconde-se, aí, grande parte das características do direito brasileiro como ainda hoje se pensa e pratica. Em primeiro lugar, em razão do caráter racionalista e cientificista do positivismo, talvez o grande trunfo retórico da doutrina, progride-se com rapidez para se identificar o direito com a lei. Com isso, paulatinamente, esvazia-se o direito da ideia de justiça

⁷⁰⁰ Schwarz, *As ideias fora do lugar*, 2000, p. 15.

⁷⁰¹ Wolkmer, *História do direito no Brasil*, 2003, p. 67. Nesse sentido, continua Antonio Carlos Wolkmer: “No cenário instituído por uma cultura marcada pelo individualismo político e pelo formalismo legalista, projeta-se a singularidade de um agente profissional incumbido de compor os quadros político-burocráticos do Império e de grande parte da República. Com a criação dos primeiros cursos jurídicos, o aparecimento do bacharel em Direito acabou impondo-se como uma constante na vida política brasileira. Tratava-se não só da composição de cargos a serviço de uma administração estatal em expansão, mas, sobretudo, representava um ideal de vida com reais possibilidades de segurança profissional e ascensão a um status social superior. Isso se revestia de demasiado significado numa sociedade escravocrata em que o trabalho manual era desprezado em função de letrados urbanos que se iam ajustando e ocupando as crescentes e múltiplas atividades públicas” (*Idem*, p. 81.)

⁷⁰² *Idem*, p. 104.

⁷⁰³ Expressão de Lima Barreto em *Memórias de um Sargento de milícias*.

⁷⁰⁴ De la Torre Rangel, *El Derecho como Anna de Liberación en América Latina*, 1984, p. 40.

e se sobrevaloriza o papel do legislador em detrimento da doutrina e do pensamento jusfilosófico. Tratava-se, sobretudo, de garantir a previsibilidade e a eficácia social da ordem jurídica. Por outro lado, nas leis estariam todas as saídas para os casos da realidade, de modo que, no papel estrito de conjugação do direito às causas levadas à juízo das autoridades, leis genéricas e abstratas devem ter seu raio de alcance diminuído quando da aplicação ao caso concreto, o que poderia (ou mesmo *deveria*) significar a abertura do direito para a modernização das estruturas que negavam direitos básicos da maioria da população.

Mas, como é claro, o problema não é exatamente a positivação das normas, mas *como* ela é lida, enxergada e, afinal, aplicada, pois é na entrada da lei no mundo que são sentidos os efeitos da visão jurídica e social de seus operadores. Salta aos olhos, nesse cenário, o modelo de aplicação do direito que se solidificará no Brasil durante o século XIX e início do século XX. É que, nesse lugar, um conjunto de crenças e projetos estranhos, mas de retórica libertadora, serão colocados à míngua das necessidades reais, reproduzindo – e, talvez, fazendo-se nossa marca – a desalentadora cultura da importação de ideias sem contextualização e sem propósitos honestos de transformação:

“De todas as formas de evasão da realidade, a crença mágica no poder das ideias pareceu-nos a mais dignificante em nossa difícil adolescência política e social. Trouxemos de terras estranhas um sistema complexo e acabado de preceitos, sem saber até que ponto se ajustam às condições da vida brasileira e sem cogitar das mudanças que tais condições lhe imporiam”.⁷⁰⁵

Esses são os traços de um período de intensas transformações, que deixaram indeléveis marcas no direito brasileiro, não só no que se refere aos institutos jurídicos, mas no modo como o direito não raras vezes é lido como privilégio ou benefício, contrariando sua estrutura semântica e sua força social. As distorções, cada vez mais nítidas, sua racionalidade e feição, promovem a inflexão necessária à ordem e ao progresso como o projeto nacional: uma ordem assistida, um progresso seletivo, como se o lema positivista, baluarte retórico do regime vindouro, traduzisse exatamente da fórmula ideológica reflexiva – cinismo pós-moderno *avant la lettre*.

4.iv. A Primeira República e a consolidação da legalidade cínica

⁷⁰⁵ Holanda, *Raízes do Brasil*, 1995, p. 160.

“O povo assistiu àquilo bestializado, atônito, surpreso, sem conhecer o que significava”.⁷⁰⁶ A frase do republicanista Aristides Lobo é ilustrativa do modo como as coisas se deram na mudança de regime. É ilustrativo, sem embargo, do *modus operandi* da mudança política no Brasil que, nem na passagem do estado de colônia para independência, tampouco na transformação da monarquia em república contou a participação popular. O povo, de fato, não foi sequer coadjuvante em nenhum dos processos. Mas isso nem era esperado.

O movimento republicano que tomará corpo depois da Guerra do Paraguai, teve, basicamente, três correntes. A liberal radical, também chamada de *jacobina*, liderada por Silva Jardim, congregava os principais propagandistas de uma revolução social, prevendo, com isso, intensa participação popular no processo. Seu líder, inclusive, conclamava a população a seguir os passos dos revolucionários franceses de 1789 e a, dentre outras iniciativas extremas, decapitar o Conde d’Eu.

Além desta corrente, havia a liberal-federalista, uma espécie de corrente liberal conservadora oriunda dos grupos liberais do Império e que se subdividia em duas vertentes bastante próximas, mas que divergiam quanto ao grau de autonomia dos estados da federação. Os liberais federalistas admitiam a participação popular era admitida, embora não fosse vista como essencial. A terceira corrente era a dos positivistas, os quais, como lembra José Murilo de Carvalho, “não admitiam direitos, apenas deveres. O dever do povo, ou dos trabalhadores, era trabalhar, o dever dos empresários e do Estado era cuidar do bem-estar do povo”.⁷⁰⁷ Por óbvio, dentre os positivistas, falar em povo não significava exortar sua participação ou mesmo consciência.

É interessante lembrar que a corrente de Silva Jardim não seria chamada a participar dos eventos que instalaram o novo regime. Seu líder, embora tenha sido requisitado para agitar a população nos dias que precederam o 15 de novembro, não foi informado da data que desencadearia a derrocada da monarquia. Aliás, descontando o círculo íntimo dos conchavos republicanistas, “o resto do país também não sabia de nada”.⁷⁰⁸ A república brasileira, um regime que em sua versão apregoada pela propaganda antimonarquista deveria significar a emancipação total dos brasileiros em relação às amarras coloniais, colocando o povo não só no centro das decisões políticas, mas dando a ele o protagonismo na eleição de prioridades públicas; enfim, o regime do autogoverno do povo, no Brasil, nasce sem povo. Nasce, também, continuando o processo de ‘libertação’ dos negros da escravidão do mesmo modo que o

⁷⁰⁶ Parte de artigo escrito no próprio dia 15 de novembro e publicado três dias depois, no jornal *Diário Popular*.

⁷⁰⁷ Carvalho, *O pecado original da república*, 2017, p. 14.

⁷⁰⁸ *Idem*, p. 21.

Império: deixando-os a sua própria sorte, desamparados, desqualificados socialmente e diminuídos em sua força de trabalho em comparação o trabalhador livre europeu – uma realidade que marcará para sempre a paisagem urbana brasileira e a dinâmica social que privilegia a exclusão e o descaso para com os pobres.

Assim se deu e assim continuou se fazendo. De cunho liberal, a Constituição republicana de 1891 não avançou para transformar os propósitos republicanos em direito. Ao contrário. Mantendo, por exemplo, a proibição dos votos dos analfabetos introduzida pela reforma eleitoral de 1881,⁷⁰⁹ a nova Carta não trazia em seu texto a obrigação do poder público de fornecer instrução primária, como constava na Constituição do Império. Do mesmo modo, referendando uma visão ortodoxa do liberalismo, o novo libelo constitucional desobrigava o Estado de promover socorros públicos e o Código Criminal de 1890 só não trouxe (em seus artigos 205 e 206) a proibição das greves e das coligações operárias em razão da ameaça de greve geral no Rio de Janeiro planejada pelos trabalhadores portuários.

Em termos gerais, as demandas substantivas de viés popular não tiveram espaço na nova ordem jurídico-constitucional e, quando tiveram, não foram seguidas de medidas que garantissem sua consumação. É o que mostra a eliminação do poder moderador e a adoção do federalismo: “não vindo acompanhadas por expansão significativa da cidadania política, resultaram em entregar o governo mais diretamente nas mãos dos setores dominantes, tanto rurais quanto urbanos”.⁷¹⁰ De fato, as próprias unidades da federação sofriam com as desigualdades escondidas sob as vestes do federalismo. É que o novo Estado, na realidade, conferia a:

“legalidade necessária ao poder hegemônico do Sudeste cafeeiro, sobretudo do seu pólo dominante, que era São Paulo. Sob a aparência formal de uma igualdade jurídica, na prática, a autonomia estadual (...) se localizava numa hierarquia dominada pelas desigualdades do desenvolvimento econômico e financeiro regional e, conseqüentemente, limitando, de fato, o poder das unidades da Federação”.⁷¹¹

Então, sob os auspícios daquilo que melhor se poderia chamar de uma retórica da moral reflexiva – a combinação conveniente entre os motes da propaganda republicana e o aperfeiçoamento do domínio oligárquico –,⁷¹² após um início conturbado, de intensas disputas

⁷⁰⁹ É interessante lembrar que essa lei, que diminuiu em dez vezes o percentual de eleitores, “foi aprovada por uma Câmara unanimemente liberal, em que não havia um só deputado conservador” (Carvalho, *Cidadania no Brasil*, 2015, p. 44).

⁷¹⁰ Carvalho, *Os bestializados*, 2012, p. 45 e 46.

⁷¹¹ Albuquerque, *Pequena História da Formação Social Brasileira*, 1981, p. 518.

⁷¹² “Liberalismo, positivismo, socialismo, anarquismo misturavam-se e combinavam-se das maneiras mais esdrúxulas na boca e na pena das pessoas mais inesperadas” (Carvalho, *Os bestializados*, 2012, p. 42).

e brigas entre os próprios republicanos, ficariam, agora sob novo manto, acomodados os elementos que poderiam agitar as estruturas da ordem social que se mantinha. Daí, então, “domesticada a República, consolidou-se a exclusão popular, e o governo Rodrigues Alves (1902-1906) pôde dedicar-se à reforma e à modernização da capital”.⁷¹³

Há que se dizer que a República, sobretudo antes de ter sido proclamada, havia sido avistada por vários grupos como uma oportunidade de reaver o protagonismo social e político ou conseguir alguma participação política. Os militares de hierarquia inferior, os ‘praças de pré’, haviam sido excluídos do rol de eleitores pela reforma de 1881 e se queixavam, com razão, de que o sacrifício por eles feito em prol do país durante a Guerra do Paraguai havia sido pago com a perda de seus direitos políticos. Os operários, principalmente aqueles ligados ao Estado, como os trabalhadores ferroviários, portuários e funcionários da Casa da Moeda, buscavam sua incorporação à sociedade e ao direito, exigindo, dentre outras coisas, a limitação da jornada de trabalho e a concessão de aposentadoria e pensão à viúva.

Essas e outras reivindicações, entretanto, ficarão condicionadas aos interesses das oligarquias cafeeira e industrial. Já em 1899 o *Manifesto do Centro Socialista aos Operários e Proletários* dava o tom da situação ao dizer que a República “vai vivendo à custa dos mais repugnantes sindicatos políticos e industriais, geradores de uma perigosa oligarquia plutocrática tão perniciosa como a oligarquia aristocrática”.⁷¹⁴ O cenário revela um profundo desencantamento com as instituições republicanas e com a política como um todo já no início do novo regime, como demonstra o papel desempenhado por militares e trabalhadores operários, ambos descontentes, mas que escolherão caminhos muito diferentes para alcançar sua autonomia e protagonismo. Essas escolhas é representativa do modelo de relação e de atuação política cimentado na institucionalidade brasileira.

Com relação aos militares a historiografia testemunha uma peculiaridade interessante no caso brasileiro. Pela série de questões histórico-sociais a que já se fez menção, ao contrário do que ocorrera em grande parte das campanhas que os séculos XVIII e XIX vivenciaram nas lutas contra as monarquias na Europa, aqui não se tratava de chamar os cidadãos a empunhar armas, mas de trazer os soldados à cidadania. Por estarem inseridos na máquina do Estado, esse movimento era, como tantos outros na história do Brasil, *de dentro para fora*: não se tratava de uma exortação ao compromisso do cidadão de proteção à pátria – um tipo de compromisso que estava subjacente, em vários momentos da história ocidental, à construção das nacionalidades

⁷¹³ Carvalho, *O pecado original da república*, 2017, p. 22.

⁷¹⁴ Citado em Carvalho, *Os bestializados*, 2012, p. 56.

e à formação de um sentimento de participação popular na política e no Estado –, mas levar os soldados para fora dos quartéis, em direção aos centros de decisão. Por isso, a movimentação dos militares não resgatava propriamente o sentimento de pertencimento à sociedade, mas procurava inserir as questões do grupo nas prioridades estatais. Essa fórmula de “participação através do pertencimento ao Estado” não diz respeito tanto de “cidadania mas do que poderíamos chamar de *estadania*”,⁷¹⁵ um modelo de cidadania que será referência para a sociedade brasileira (até hoje, muito claramente).

Com relação aos operários e à luta operária propriamente dita, a proposta era, em geral, oposta. Nesse caso, a não participação dos trabalhadores nas instâncias de decisão não era, ao primeiro olhar, o problema, pois se tratava, claramente, de uma classe excluída do rol de beneficiários das proteções jurídicas básicas. Assim, a agitação operária no início da República tinha por objeto muito mais a derrocada do sistema como um todo do que sua inclusão nos estamentos do regime. É certo que as pressões crescentes do operariado lograram êxito em alguns reclames legislativos e ecoaram na Câmara com alguma veemência, mas, influenciada por correntes anarquistas de origem europeia e travada o tempo todo pela forma como se instalaram as instituições da República, a luta dos trabalhadores reverberava a noção de que o sistema político estava comprometido a tal ponto que a revolução social e a destruição da política urbano burguesa era a única saída.

O cenário é propício para reflexões a respeito das relações entre Estado e população. Como mostra a história dos dois grupos que melhor representaram a modelagem tipicamente brasileira da mobilização social, o sentimento em relação às instituições oscilava entre a absorção daqueles entes sociais insatisfeitos ou a liquidação completa do sistema político. O próprio movimento operário participou dessa oscilação ao se ver retirado das mãos de sua própria liderança no transcorrer da primeira década republicana, quando a figura de José Augusto Vinhaes, da marinha, concentrou as reivindicações do Partido Operário e passou a servir de intermediário entre a classe trabalhadora e o governo. Nesse ponto, o importante é perceber que, “como no caso dos militares, embora em escala menor, também aqui a tentativa de acesso a uma cidadania mais ampla se deu pelas portas ou pelos porteiros do Estado”, o que “representou o início de uma ação cooptativa do Estado em relação à classe operária, que teria amplo curso no Rio de Janeiro durante a Primeira República, sobretudo no que se refere aos operários ligados direta ou indiretamente ao setor público”. Como conclui com exatidão José

⁷¹⁵ Carvalho, *Os bestializados*, 2012, p. 50.

Murilo de Carvalho, mesmo naquela classe social em que reinava o sentimento de extermínio do Estado, “a estadania se misturava à cidadania, se não a sobrepujava”.⁷¹⁶

Essa realidade é reveladora de um tipo de formação da cidadania feita de cima para baixo, *sob o controle do Estado e dentro de suas fileiras*. Um Estado que, desde sua pré-história colonial prima por centralizar as ações públicas de algum alcance real, o que, com o advento do regime republicano, se clarifica como uma forma de falsificação dos discursos de soberania popular ao condicionar artificial e autoritariamente o que a sociedade e a população em geral têm como prioridade. Com isso, nem mesmo os instrumentos mais elementares de participação popular tinham alguma relevância na estruturação dos negócios do Estado, que ainda continuavam submetidos ao domínio oligárquico de outrora, ainda que essa oligarquia tenha se mudado do campo para a cidade.

Uma breve digressão sobre o sistema eleitoral da primeira república demonstra isso com nitidez. Excluindo da possibilidade de voto quase 90% da população,⁷¹⁷ esse sistema (que, como já se falou, veio herdado da Reforma de 1881), no ano de 1920, ostentava um eleitorado total de 800 mil pessoas (2,7% da população). A parte o juízo sobre a qualidade e o alcance da participação através do voto, o interessante é perceber que os instrumentos de cooptação e manipulação do voto serviam para afastar a população da quase única modalidade de participação democrática. No Rio de Janeiro, então capital da República, por exemplo, mesmo 20% da população detendo o direito à voto, apenas 1% compareceu às urnas, pois “votar na capital era até mesmo perigoso, devido à ação dos capangas a serviço dos candidatos. Quem tinha juízo ficava em casa”.⁷¹⁸ Vale, para a boa ilustração do cenário histórico e social, reler a descrição das eleições na capital republicana feita por Lima Barreto, em *Os bruzundangas* (1922):

“A superstição eleitoral é uma das nossas coisas modernas que mais há de fazer rir os nossos futuros bisnetos. Na Bruzundanga, como no Brasil, todos os representantes do povo, desde o vereador até ao Presidente da República, eram eleitos por sufrágio universal, e, lá, como aqui, de há muito que os políticos práticos tinham conseguido quase totalmente eliminar do aparelho eleitoral este elemento perturbador — o voto. Julgavam os chefes e capatazes políticos que apurar os votos dos seus concidadãos era anarquizar a instituição e provocar um trabalho infernal na apuração porquanto cada qual votaria em um nome, visto que, em geral, os eleitores têm a tendência de votar em conhecidos ou amigos. Cada cabeça, cada sentença; e, para obviar os inconvenientes de semelhante fato, os mesários da Bruzundanga lavravam as atas conforme entendiam e davam votações aos candidatos, conforme queriam. Na capital da Bruzundanga, Bosomsky, onde assisti diversas eleições, o espetáculo delas é o mais ineditamente pitoresco que se pode imaginar. As ruas ficam quase desertas, perdem o seu trânsito habitual de mulheres e homens

⁷¹⁶ Carvalho, *Os bestializados*, 2012, p. 54 e 55.

⁷¹⁷ O dado exato, como mostra o censo de 1920, é de 89,5% da população, ou 27,4 milhões dos 30,6 milhões de habitantes, não podiam votar.

⁷¹⁸ Carvalho, *O pecado original da República*, 2017, p. 15.

atarefados; mas para compensar tal desfalque passam constantemente por elas, carros, automóveis, peçados de passageiros heterogêneos. O doutor-candidato vai neles com os mais cruéis assassinos da cidade, quando ele mesmo não é um assassino; o grave chefe de secção, interessado na eleição de F., que prometeu fazê-lo diretor; o grave chefe, o homem severo com os vadios de sua burocracia, não trepida em andar de cabeça descoberta, com dous ou três calaceiros conhecidíssimos. A fisionomia aterrada e curiosa da cidade dá a entrever que se está à espera de uma verdadeira batalha; e a julgar-se pelas fisionomias que se amontoam nas secções, nos carros, nos cafés, e botequins, parece que as prisões foram abertas e todos os seus hóspedes soltos, naquele dia.”⁷¹⁹

Novamente, o ar modernoso das instituições da República contrastava definitivamente com a realidade. Aqueles que tinham direito a voto tinham medo de votar, ou mesmo não lhes chegava esse desejo, ante a certeza na imprestabilidade do esforço. A parte da população que não podia votar mas procurava se movimentar politicamente, “era quase sempre tratado à bala, nas cidades ou no campo”.⁷²⁰ Essa era a *tradição* eleitoral, muito mais previsível e eficaz do que o que se positivasse nos códigos republicanos. Nesse sentido, apenas uma mísera parcela do povo detinha, de fato, direitos políticos.

Junte-se a isso o fato de que o voto, antes de ser direito, cumpria nos meandros do sistema uma *função social*, um proveito cínico dos valores modernos, e, por isso mesmo, só deveria ser permitido àqueles que a sociedade – no caso do Brasil, o Estado – julgava apto para escolher e, assim, mesmo que os instrumentos legais garantissem a uma parcela muito maior da população a prerrogativa de votar, na prática, era interessante ao Estado e à tradição de exclusivismo do poder a delimitação – a seleção – social dos votantes. É por isso, dentre outros, que não foi preciso vedar explicitamente, por exemplo, a participação das mulheres nos pleitos eleitorais: a tradição se encarregava de impedir o voto feminino.

No interior do país a situação era pior. O federalismo republicano criou a figura dos governadores eleitos, mas não eliminou o poder dos clãs regionais. Com isso, surge o *coronelismo* como sistema social, tal como descrito por Vitor Nunes Leal, em *Coronelismo, enxada e voto* (1949), e são aperfeiçoadas as redes de apoio entre chefes locais reais, desde os municípios, até o governo federal. Dependente dos coronéis regionais para manter a ordem, o governo central tem de consultá-los para as nomeações para cargos públicos. Com isso, “surgiram o *juiz nosso* e o *delegado nosso*, para aplicar a lei contra os inimigos e proteger os amigos”.⁷²¹ Sem embaraços, os coronéis cumpriam a função de proteção e ordenação da população comum, mas desempenhavam, sobretudo, um papel de natureza paraestatal que permitia a sustentação de um sistema ilegal e, ao mesmo tempo, legitimador de uma prática

⁷¹⁹ Barreto, *Os bruzungandas*, p. 48. Domínio público: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000170.pdf>

⁷²⁰ Carvalho, *O pecado original da República*, 2017, p. 17.

⁷²¹ Carvalho, *O pecado original da república*, 2017, p. 44.

pela qual os direitos poderiam, e eram, a todo momentos suspensos. Os coronéis eram, portanto, *intermediadores do Estado*, numa dinâmica de poder que tinha dois pilares:

“Um deles era a incapacidade do governo de levar a administração, sobretudo a justiça, à população. Constrangido ou de bom grado, o governo aliava-se ao poder privado, renunciando a seu caráter público. A lei parava na porteira das fazendas. O outro pilar era a dependência econômica e social da população. Até 1940, a população brasileira era predominantemente rural (60% nessa data), pobre e analfabeta. Um elementar senso de autodefesa lhe dizia que era mais vantajoso submeter-se ao poder e à proteção do coronel. Fora dessa proteção, restava-lhe a lei, isto é, o total desamparo. Não havia direitos civis, não havia direitos políticos autênticos, não havia cidadãos. Havia o poder do governo e o poder do coronel, em conluio”.⁷²²

Resgatando a reflexão a respeito da eficácia do Estado na ilegalidade, por mais repetitivo que possa parecer, é fácil perceber que o “conluio” entre coronéis e governo não existia para se fazer cumprir a lei ou para conter o arbítrio. Era para se manter o poder, não importando os efeitos sobre a ordem jurídica ou política. Por cima dessa realidade estava, como é lógico, o direito sustentado pela retórica formalista-positivista, pelo qual se dará vazão à identificação da lei com a sua própria antítese: “isto é, o total desamparo”, *a afirmação real da legalidade cínica*. Reafirmação dos padrões tradicionais de relacionamento com o mundo e com a coisa pública, como o patrimonialismo e o clientelismo, sob os auspícios do regime de governo do povo. Novas vestes, mesmo corpo.

Dessa ordem, além da clara distância entre preceitos e realidade que anima a preservação da dominação arcaica, emanam as dificuldades inerentes à linguagem e sua inacessibilidade popular. Lembre-se que tanto a Constituição imperial quanto a republicana “expressavam formas de governabilidade e de representação sem nenhum vínculo com a vontade e com a participação popular, descartando-se, assim, das regras do jogo, as massas rurais e urbanas”.⁷²³ Por isso, mesmo que as normas jurídicas da República tivessem sido escritas em linguagem menos técnica, mais acessível ao conjunto da população, ainda assim a ausência de circulação dessas regras no cotidiano e sua inefetividade ante os estamentos paralegais não deixariam que o cidadão comum reconhecesse nas regras do Estado alguma validade que não adviesse da pura autoridade, ou que fosse proveniente de uma autoridade não violenta. Nesse sentido, não é nenhum pouco estranha a apatia da população em relação às questões oficiais: longe da vida e da linguagem comuns, referendando as ações estatais e oligárquicas mais invasivas, o direito positivo, ou mesmo a ideologia que lhe era subjacente,

⁷²² *Idem*, p. 45.

⁷²³ Wolkmer, *História do direito no Brasil*, 2003, p. 90.

certamente não servia de inspiração para a transformação das estruturas sociais, muito menos poderia ser evocado para sustentar uma reformulação no modo como a sociedade se organizava.

É nesse cenário que se consolida a relação de *reconhecimento-desconhecimento* do direito na realidade social brasileira: “reconhecimento (da necessidade da Justiça e da Lei) mais desconhecimento de sua existência social delineiam, portanto, a peculiaridade do Direito no Brasil”.⁷²⁴ Para além da contradição mais clara, essa dinâmica sinaliza, ainda, a contínua tendência à ironização de todos os valores impraticados e negados pela ordem posta e pela sociedade como um todo. Valores como justiça, impessoalidade, democracia, estampados cartas constitucionais, leis ordinárias, atos do executivo ou decisões judiciais, posam mais como um reforço ao cinismo do que como suporte à vida ou a si próprios. O quadro desenhado pela história – talvez uma tela esboçada na Colônia e pintada no Império – será emoldurado nas primeiras décadas da República. Não que se esqueça de que se trata de eventos e fenômenos que se deram em outros tempos e que ficaram no passado, como o próprio coronelismo, que, como sistema social, acabou em 1930. Mas é de se lembrar que, “como se sabe o passado não está ‘atrás’ ou longe de nós; ele está junto, ‘dentro’ e, paradoxalmente, próximo a nós”.⁷²⁵

4.v. Década de 1930: país da exceção

O Brasil que busca sua industrialização nos tempos finais do Império e no início da República é também o país que se consolidará à margem dos centros econômicos e políticos mundiais. Inicia-se um caminho tortuoso em que a nação começa a se definir pelo que não é: não é industrializada, nem moderna, nem desenvolvida. Do mesmo modo, sua população não é instruída, tampouco recebe amparo do poder público; sua atividade científica não chega a existir; seu território é imenso, mas pouco habitado e mal conhecido. Eram vários os problemas brasileiros reconhecidos em fins da Primeira República, problemas que sobrevoavam as cabeças da elite política e cultural e que, diante da abertura de possibilidades proporcionada pela Revolução de 1930, farão parte das pautas públicas capitaneadas, como de praxe, pelo Estado, agora comandado mais fortemente por um Poder Executivo Federal centralizador.

Palavras como ‘desenvolvimento’ e ‘organização’, talvez as variantes mais simples de “ordem e progresso”, entraram sem volta na mira da intelectualidade e dos políticos justamente numa época de intensa transformação demográfica, representada, sobretudo, por uma ainda

⁷²⁴ Neder, *O Direito no Brasil. História e ideologia*, 1986, p. 146.

⁷²⁵ Gomes, *As marcas do período*, 2013, p. 23.

mais intensa transição demográfica, em que a população começava a sentir os efeitos da industrialização e da urbanização crescentes, como a diminuição nas taxas de mortalidade, e em que propósitos geopolíticos e ideológicos influenciavam a adoção de políticas públicas que alavancassem a entrada do Brasil na modernidade industrial e a saída de seu povo do atraso econômico e social. Foram criadas instituições importantes para esse afã, como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o IBGE, que subsidiaria o governo na consecução de programas que visavam justamente conhecer o território e a população, modo de tornar efetivas as políticas que buscavam ‘organizar’ e ‘desenvolver’ o país.

O projeto de modernização passaria necessariamente pela ideia de integridade física do território e de integração populacional. Uma ideia que não escapa da motivação centralizadora do novo governo, ao contrário: é nessa época que a história presencia uma série de medidas oficiais que visavam não só eliminar as possibilidades de desintegração territorial, como controlar as possíveis dissidências de potencial disruptivo, das quais são exemplos notórios o Decreto n. 19.770, de 19 de março de 1931, que institui a unicidade sindical e submeteu as associações operárias ao controle do recém-criado Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio; e uma série de Decretos-Lei do ano de 1938 que buscavam frear a imigração e vetavam a atividade política a estrangeiros, reconhecidos como vetores ideológicos elementares das agitações operárias.

A centralização de poderes no Executivo federal dependia, outrossim, da atenuação da autonomia estadual. Getúlio Vargas, então, destituiu os governadores eleitos e colocou em seus lugares *interventores*, nomeados pelo governo central. Mas, “mesmo com o Estado Novo, o poder das elites estaduais não desaparecera, apesar de ter sido duramente golpeado, (... pois) tais interventores não agiam no ‘vazio’ político, tendo que se articular com lideranças diferenciadas, muitas das quais com bases municipais antigas e sólidas”.⁷²⁶ Mesmo assim, os entes federados não poderiam mais contrair empréstimos estrangeiros sem autorização do governo federal e as armadas regionais deveriam se manter menos poderosas do que o Exército.

O ‘golpe’ no federalismo foi se completando conforme o Executivo federal promovia a si próprio e aos símbolos da nacionalidade em detrimento das tradições e modelos regionais. Além disso, para tanto, o governo contou com a ajuda decisiva do movimento tenentista, responsável por abalar a paz da Primeira República na década de 1920 com sua exortação anti-oligárquica, mas que, no intuito de participar da nova organização do Estado, deixou-se utilizar por Vargas para neutralizar as oligarquias locais, em especial no Nordeste e em São Paulo.

⁷²⁶ Gomes, *População e sociedade*, 2013, p. 47 e 48.

Como se sabe, governo foi feliz em relação às bases nordestinas de poder regional, mas fracassou em relação à São Paulo, gerando um conflito civil entre o estado e a federação, entre 9 de julho e 10 de outubro de 1932. Derrotada a insurgência paulista, o governo federal, com a ajuda da cúpula das Forças Armadas, tratou de desarticular os tenentistas, que se dispersaram para partidos diversos ou se subordinaram à Vargas.

Sem embargo, conforme as datas evidenciam, antes de neutralizar a ameaça tenentista o governo já havia aquietado a parte da população civil que poderia criar problemas: os operários. E isso se deu com o singelo gesto de outorgar direitos a quem não tinha. Já no segundo ano do governo provisório, em 1931, Vargas criou o Ministério do Trabalho, mostrando uma particular disposição para regular as relações entre os trabalhadores, os patrões e o Estado. Nos anos seguintes, o governo federal estendeu a concessão de férias a várias categorias profissionais, regulou o trabalho da mulher e do menor e criou a carteira de trabalho, documento que se tornaria o símbolo do trabalhismo e de uma nova era para os obreiros, que, em sua maioria, identificavam o registro do emprego com a proteção contra o desamparo e a fome. É interessante perceber que, com os direitos trabalhistas, especialmente com a carteira de trabalho, o controle dos sindicatos e a federalização dos Institutos de Aposentadoria e Pensão (antiga Caixa de Aposentadorias e Pensões e mais tarde Instituto Nacional da Previdência Social), o Estado não só acaba por colocar toda a classe operária sob sua supervisão, como cria uma nova forma de cidadania sob controle – basta lembrar que, até a criação do Sistema Único de Saúde, em 1988, o acesso aos serviços de saúde pública eram exclusividade dos que possuíam carteira assinada.

Em maio de 1933 foram realizadas eleições para a prometida Assembleia Constituinte, que culminou com a edição da segunda Constituição republicana, de 1934. Inspirada na Constituição da República de Weimar, e, por isso mesmo, trazendo novidades em relação aos direitos sociais (especialmente os de natureza trabalhista), a nova Carta inovou também em três novos títulos, ausentes nos textos constitucionais anteriores: o da ordem econômica e social; o da família, educação e cultura; e o da segurança nacional. Ela também criou instituições importantes, como a Justiça Eleitoral e a Justiça do Trabalho. Em termos gerais, como era de se supor por sua inspiração weimariana, a Constituição de 1934 era bastante liberal, mas, o que poderia ser um atributo, acabou por selar o futuro da democracia que parecia estar renascendo. Isso porque, os tempos eram de desprestígio das instituições liberais e da economia capitalista, inclusive e muito fortemente entre a cúpula dirigente do governo. A própria composição da Constituinte já havia desagradado Getúlio: “os resultados das eleições, mesmo com a instituição

do voto secreto, mostraram a força das elites regionais nos grandes estados”.⁷²⁷ Combinado a isso estava o fato de que, desde os primeiros meses que sucederam a Revolução de 1930, um regime autoritário era claramente cogitado tanto pelo presidente quanto pelo Exército. Por conseguinte, Vargas, assim como a cúpula militar, em especial os generais Góes Monteiro e Eurico Gaspar Dutra, não achavam razões para nutrir qualquer admiração pelo novo texto constitucional.

Getúlio foi eleito de forma indireta para um governo de quatro anos, após os quais novas eleições deveriam se dar de forma direta, pelo voto popular. As impressões de que o Brasil trilhava os caminhos da democracia falharam, no plano institucional, pouco tempo depois. Uma série de tumultos, protagonizados pelo próprio Estado, diga-se de passagem, mudaram o curso dessa história. Valendo-se da recém-promulgada Lei de Segurança Nacional (abril de 1935), Vargas dissolveu a Aliança Nacional Libertadora (ANL), ligada ao Partido Comunista do Brasil, posto na ilegalidade, e treinada para ação revolucionária pelo regime stalinista. Ajudado pelo serviço secreto britânico, Vargas teve notícia de uma tentativa de derrubada do governo respaldada por Moscou, a qual foi desarticulada, em novembro de 1935, após o bombardeio de um quartel tomado pelos comunistas no Rio de Janeiro.

Em meio ao ‘conflito contra o comunismo’, Vargas, utilizando-se dos artigos 56 e 175 da Constituição de 1934 e autorizado pelo Congresso, decretou o ‘estado de sítio’, que na versão do texto constitucional permitia praticar atos que tipicamente dependiam de autorização judicial ou não poderiam ser praticados pelo poder público, como o “desterro para outros pontos do território nacional, ou determinação de permanência em certa localidade; detenção em edifício ou local não destinado a réus de crimes comuns; censura de correspondência de qualquer natureza, e das publicações em geral; suspensão da liberdade de reunião e de tribuna; busca e apreensão em domicílio”.⁷²⁸ Segundo o Decreto n. 457, que instituiu o estado de sítio, poderiam ser “detidas ou conservadas em custódia todas as pessoas que [houvessem] co-participado na insurreição extremista ou a respeito das quais [tivessem] as autoridades fundados motivos para crer que [viessessem] a participar nela, em qualquer ponto do território nacional”.

Implantadas algumas medidas de perseguição, como a criação da Comissão Nacional de Repressão ao Comunismo, ao governo houve por bem editar novo Decreto, em 21 de março de 1936, declarando *estado de guerra*, este previsto pelo artigo 161 da Constituição, que implicava na “suspensão das garantias constitucionais que possam prejudicar direta ou

⁷²⁷ Fausto, *A vida política*, 2013, p. 97.

⁷²⁸ Itens a a e, do item 2), do artigo 175, da Constituição de 1934.

indiretamente a segurança nacional”. Sem os entraves das prerrogativas constitucionais, foi criado, em setembro de 1936, o Tribunal de Segurança Nacional “para julgar sumariamente os milhares de presos políticos e foram suspensas as imunidades parlamentares, o que permitiu a prisão de quatro deputados e um senador”.⁷²⁹ Entre idas e vindas, prorrogações e suspensões, o estado de guerra perdurou até a instalação do Estado Novo, em 10 de novembro de 1937.

Nesse momento, pela primeira vez na história do Brasil, a Constituição, regra máxima do estado de direito, é não só utilizada, como *viabiliza*, através dos institutos do estado de sítio e do estado de guerra, a absorção pelo direito constitucional da suspensão de sua vigência em casos que – ainda que supostamente, como no caso do ‘Plano Cohen’ – ameacem a tranquilidade do país. É bem verdade, como visto, que, na história da sociedade e da institucionalidade brasileiras, o respeito à lei foi quase sempre uma exceção. A diferença, aqui, está no fato de que a exceção poderia, como foi, utilizada como ferramenta de manutenção da soberania e da ordem jurídicas. Não por acaso, lembrando Giorgio Agamben, essa exceção do direito pelo próprio direito será praticada pelo governo sob os auspícios do medo da desintegração social que, tanto aqui como alhures, culminará na adoção da *segurança* como paradigma de governo. Talvez por isso Vargas não tenha tido muitas dificuldades em deflagrar um regime autoritário. O grosso da sociedade, base de uma aceitabilidade mínima de qualquer regime, quando não silenciada, já estava suficientemente convencido de que, diante da ‘ameaça comunista’, um Estado com poderes irrestritos não faria mal:

“Os vários setores da classe dominante ansiavam pela ordem e vinham sendo atendidos pelo governo; o aparelho militar e civil, depurado dos que poderiam fazer oposição, formavam um bloco homogêneo; a grande maioria da elite política preferia a ditadura ou se conformava com ela; a frágil organização independente dos trabalhadores desaparecera, enquanto crescia o prestígio popular de Vargas; a esquerda, para a qual a ditadura começara em 1935, fora praticamente arrasada”.⁷³⁰

Com o apoio da classe trabalhadora, da burocracia civil e militar e do empresariado industrial, que havia se aproximado do governo pelo menos a partir do conflito de 1932, Vargas promulgou a Constituição de 1937 – também chamada de ‘polaca’ tanto em razão da influência polonesa quanto por conta do tom depreciativo do apelido –, que centralizava como nenhuma outra todos os poderes de condução da Estado no Executivo. Os estados da federação perderam o pouco que sobrara de sua autonomia e passaram a ser novamente regidos por interventores rigidamente controlados pelo governo federal.

⁷²⁹ Fausto, *A vida política*, 2013, p. 100.

⁷³⁰ *Idem*.

Por outro lado, os grupos de apoio receberam, basicamente, o que queriam. Os burocratas mantiveram ou receberam os cargos públicos que garantiam a estabilidade. Os industriais passaram a contar com uma série de empréstimos públicos e com a criação de instituições, como o Conselho Técnico de Economia e Finanças (CTEF), ligadas ao Estado mas compostas por representantes da iniciativa privada. Os trabalhadores, por sua vez, foram contemplados com uma plêiade de direitos, compilados e sistematizados na Consolidação das Leis do Trabalho, de 1943, sendo-lhes garantido, dentre outros, no âmbito individual, o salário mínimo e, no que concerne aos sindicatos, as receitas advindas do imposto sindical, criado em julho de 1940. O cenário reitera a interpretação a respeito de um regimento próprio da governança social no Brasil, no qual a *estadania* e a *paternalismo* muitas vezes referenciaram o modo como se dão as relações entre cidadão e Estado.

O Estado Novo foi liquidado por circunstâncias muito mais atinentes ao cenário internacional do que questões internas. Curiosamente, foi muito por conta de uma contradição que o governo de Getúlio Vargas se enfraqueceu. Seu apoio aos Aliados na Segunda Guerra Mundial, declarado em contrariedade à cúpula militar, colocava o Brasil ao lado de democracias e contra os regimes autoritários dos países do Eixo, escancarando os impasses e as contradições da ação geopolítica do governo e esvaziando qualquer tipo de discurso que pleiteasse apoio interno em termos democráticos. Findo o período ditatorial, a nova Constituição, de 1946, se afastará da antecessora “pelo figurino liberal-democrático”, conservando, por outro lado, traços do modelo anterior, especialmente em relação às leis trabalhistas.

Nesse ponto, é interessante observar que ao novo governo, encabeçado pelo general Dutra, foi possível manter o ar de avanço democrático e de justiça social ao mesmo tempo em que, na prática, tornava impossível o exercício de liberdades básicas, como, por exemplo, a realização das greves. A vagueza com que os movimentos paredistas foram tratados na Constituição permitiu a manutenção do Decreto n. 9.070, baixado pouco antes da promulgação da Carta, que criava critérios absolutamente inatingíveis para o enquadramento legal das greves. O novo governo, afinado ao ambiente da guerra fria, também se encarregou de perseguir e criminalizar a doutrina comunista (e a luta operária veio a reboque). Após uma decisão do Supremo Tribunal Federal, que, em maio de 1947, colocou o Partido Comunista do Brasil na ilegalidade, o governo, através do Ministério do Trabalho, interveio em sindicatos e centrais sindicais e cassou o mandato de deputados, senadores e vereadores eleitos pelo partido.

Seguindo a já pronunciada era de confluência entre assuntos internos e internacionais, a intensidade da luta econômica e ideológica travada pelas potências do pós-guerra reverberou no Brasil e tomou corpo a partir da redemocratização. O fim do período autoritário do Estado

Novo coincide com o advento de um cenário internacional totalmente remodelado, em que as lutas reais e ideológicas povoarão o imaginário político e econômico de todos os países do planeta. Com crescente força, estimulado pelos efeitos da inflação e uma oscilante taxa de crescimento econômico, o dualismo que se instala na ordem global terá suas versões tupiniquins. A mais importante delas foi, para os destinos do país, a querela, instalada sobretudo dentro das Forças Armadas, que colocava ‘nacionalistas’ e ‘entreguistas’ de lados opostos em quase todas as áreas da política e da economia. Os primeiros, os nacionalistas, defendiam um papel vigoroso do Estado na economia e a industrialização como principal e necessário meio de crescimento. Essa ala capitaneava a atuação do governo em setores estratégicos, como a metalurgia, o petróleo, os transportes e as comunicações. Não rechaçava a atração de capital estrangeiro, mas pregava seu rígido controle pelo Estado. Já os entreguistas não davam tanto destaque à industrialização, encarando o crescimento e o progresso do país como resultado do controle da inflação e dos gastos governamentais e da atração de investimento internacional.

Com variantes mais ou menos importantes, as inclinações dos dois grupos podem ser tomadas como uma referência da tensão social que se instalará e se aprofundará de 1945 até o golpe de 1964. Modo de tornar palatável à linguagem cotidiana uma complexa dinâmica social, essas inclinações dizem respeito tanto ao modelo de inserção do Brasil na economia e na política mundiais, como à forma com que a população, especialmente a mais pobre, deveria ser incluída no processo. De todo modo, o pano de fundo da convulsão social que então recrudescia – do qual fazem parte, dentre outros, lutas dos operários urbanos e rurais e de militares de baixa patente descontentes com os soldos e com a sua exclusão dos pleitos eleitorais –, além das grandes transformações demográficas e eleitorais,⁷³¹ era uma consciência até certo ponto amadurecida de que o país estava atrás na corrida global pelo desenvolvimento, o que, como se vê, era uma forma de entender o que significava o Brasil, qual era seu papel e o que fazer para desenvolver o país. Em outras palavras, tratava-se de um debate (se é que se pode chamar assim) que buscava saídas para a situação ‘atrasada’ e ‘subdesenvolvida’ em que o país se encontrava.

Muito influenciada pelo contexto belicoso e conspiratório das relações exteriores de então, a ala entreguista paulatinamente passou a associar a visão nacionalista – de cunho estatizante – a propósitos de instalação de um regime comunista no Brasil. Vista por esse ângulo, “o ‘entreguismo’ tomou um novo sentido, corporificando-se na doutrina da segurança nacional”⁷³² e enrijecendo, especialmente após a Revolução Cubana, o discurso de necessidade

⁷³¹ De 1950 a 1960, o eleitorado cresceu 100%, fruto da crescente quantidade de adultos jovens aptos a votar.

⁷³² Fausto, *A vida política*, 2013, p. 129.

de contenção da ameaça comunista a qualquer preço. O destino que essa maneira de enxergar a realidade impôs ao país é bastante conhecido e seus detalhes foram vastamente explorados em diversas ocasiões. O que importa, aqui, é entender o lado menos simplificador da moeda, aquele que se propôs a, criticamente, interpretar a realidade brasileira, pois é nele que se poderão encontrar os caracteres de um modelo de desenvolvimento social e econômico que atualizará a já explorada capacidade de assimilação de contradições no Brasil contemporâneo.

Com efeito, pelo lado dos nacionalistas, o debate trouxe expressões bastante conhecidas como “reformas de base” e “alinhamento estratégico”, representando, dentre outros, respectivamente, a compreensão da necessidade de uma remodelação da distribuição do espaço no campo e na cidade e a consciência de que o desenvolvimento da economia nacional dependia da atuação independente do Brasil na esfera política internacional. O cenário interno, como bem se sabe, é uma fase da vida econômica nacional em que o país solidifica sua transição demográfica e passa a ser majoritariamente urbano, o que se segue ao fato de que, após a Revolução de 1930, é a indústria, e não a atividade agrária que passa a definir os contornos da dinâmica da economia brasileira e a governar ações políticas das mais variadas.

Nessas condições – muito influenciado pelos trabalhos da Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (Cepal), criada pelo Conselho Econômico e Social da ONU, em 1948, com o objetivo de patrocinar a reflexão sobre as razões do subdesenvolvimento dos países periféricos e de promover a cooperação econômica – o pensamento econômico e social que buscava encontrar as raízes e as soluções para os problemas sócio-econômicos das nações subdesenvolvidas, em geral, circulava em torno da ideia de que as sociedades estudadas, em especial o Brasil, se encontravam em uma etapa da dinamização capitalista anterior àquelas em que estavam os países centrais. Com efeito, o modelo a ser aplicado para desenvolver esses países deveria privilegiar a expansão do parque industrial e, com isso, a modernização e dinamização da produção, de modo a agregar valor aos produtos e a sustentar um crescimento e a acumulação de divisas quando de sua comercialização com nações ricas. Desse modo, as teorias críticas da situação periférica do Brasil mais fortemente disseminadas entendiam o atraso brasileiro como um *estágio* a ser superado pelo desenvolvimento capitalista.

A despeito da imensa contribuição do pensamento cepalino ao pensamento crítico da economia brasileira, sobretudo na figura de um de seus próceres, Celso Furtado, e de seu honesto comprometimento com a investigação de saídas estruturais para o melhoramento das condições de vida na região, as reflexões do grupo acabam por cair em um ‘economicismo’ que, afinal, ignora variantes sociais, desembocando em um dualismo desenvolvimento/atraso que prejudica a análise das reais condições sistêmicas que se impõem sobre a economia. Sem

embargo, esse mecanismo de explicação, necessariamente, atribuirá à defasagem no valor dos produtos de origem dos países periféricos o motivo central pelo qual essas nações se encontram pobres em termos comparativos, o que faz com que, trocando em miúdos, se planifique a ideia de que as nações subdesenvolvidas *não fazem parte da dinâmica capitalista*, a qual elas deveriam se adaptar a partir da substituição da matriz de produção tradicional pela industrial. Nesse sentido, “o subdesenvolvimento pareceria a forma própria de ser das economias pré-industriais penetradas pelo capitalismo, em ‘trânsito’, portanto, para as formas mais avançadas e sedimentadas deste”.⁷³³

O resultado é que a questão do desenvolvimento passa a deixar de lado a realidade interna das sociedades, concentrando seu olhar para uma certa dinâmica de nações e ignorando o fato de que, antes de ser um problema entre países, a produção econômica é condicionada pelas variantes nacionais, especialmente aquelas relacionadas ao trabalho e aos recursos. Assim, a teoria do subdesenvolvimentismo de origem cepalina passa ao largo de questões internas absolutamente incontornáveis e não explica, por exemplo, o descompromisso da elite industrial em relação às reformas burocráticas e sociais que garantiriam o crescimento da produção ou mesmo a continuidade de certas relações de produção tradicionais com o desenvolvimento dos parques e de uma sociedade urbano-industrial.

Publicado em 1969, *Dependência e desenvolvimento na América Latina*, de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, trabalha uma outra perspectiva: a de que as sociedades periféricas participam do capitalismo através exatamente da *dependência*, sendo possível a elas cultivar uma espécie de dinâmica econômica que é, ao mesmo tempo, industrializada e atrasada, além de dependente do capital estrangeiro. Ao mostrar que a industrialização não leva necessariamente à emancipação social e ao enriquecimento da renda geral – ao contrário, na análise feita pelos autores, o modelo implementado nas economias latino-americanas é reforçador da exclusão social –,⁷³⁴ o texto destaca que condições sociopolíticas peculiares, sobretudo atinentes à forma como a acumulação do setor industrial se deu no período entre a depressão de 1929 e o final da Segunda Guerra Mundial (contando com a ajuda decisiva de

⁷³³ Oliveira, *Crítica à razão dualista*, 2018, p. 32.

⁷³⁴ Como caracterizam os autores, o Brasil, assim como outros países do subcontinente, implementou uma pauta específica de industrialização, na qual o crescimento e a sofisticação conviverá com a manutenção da exclusão social: “uma industrialização baseada em um mercado urbano restringido, mas suficientemente importante, em termos de renda gerada, para permitir a ‘indústria moderna’. Evidentemente, esse tipo de industrialização vai intensificar o padrão de *sistema social excludente* que caracteriza o capitalismo nas economias periféricas, mas nem por isso deixará de converter-se em uma possibilidade de desenvolvimento, ou seja, um desenvolvimento em termos de acumulação e transformação da estrutura produtiva para níveis de complexidade crescente. Este é simplesmente a forma que o capitalismo industrial adota no contexto de dependência” (Cardoso e Faletto, *Dependência e desenvolvimento na América Latina*, 2004, p. 160).

uma composição desenvolvimentista entre as massas urbanas e a burguesia industrial), com o Estado como protagonista, permitiram a conformação de um cenário em que a dependência de capital e tecnologia estrangeira se transformará no signo do desenvolvimento daquelas sociedades orientadas por relações sociais de dominação específicas, típicas dos países pobres da América Latina.

Como bem dizem os autores, “na medida em que o sistema de relações sociais expressa-se por um sistema de poder, instaura historicamente um conjunto de possibilidades estruturais que lhe são próprias”.⁷³⁵ É por isso que o capitalismo nas regiões pobres do continente americano, incluindo o Brasil, possui o tom dependente e excludente que ainda hoje ostenta. Não é o *atraso* em relação aos ditames da ordem econômica globalizada, mas são exatamente sua função específica *nessa* ordem e a garantia de perpetuação das estruturas sociais proporcionada pelo modelo ‘dependente’ que delimitam e coordenam o alcance das modificações que a industrialização pode promover.

Enxergando de maneira semelhante, Francisco de Oliveira, em *Crítica da razão dualista*, de 1972, observará, ainda, a convivência de estruturas tradicionais de produção (ou “relações primitivas”, em seu léxico) com formas modernas (ou industriais) de organização produtiva. Lembrando do contexto do impulso inicial à industrialização no governo provisório de Getúlio Vargas, o professor mostra que a formação de um enorme contingente obreiro, que permitiu a acumulação industrial no período, não só foi favorecida pela manutenção das relações ‘primitivas’ no campo, com altas taxas de exploração, como se viabilizou economicamente em termos de *valor de trabalho* em razão do rebaixamento dos preços de produtos de subsistência de origem rural. À essa ordem, agregam-se, sobretudo, a exclusão dos trabalhadores rurais das benesses da legislação trabalhista e uma curiosa, porém essencial, cultura de subsistência urbana, na qual os trabalhadores compõem entre si para construir moradias uns para os outros ou formar rede de solidariedade e apoio mútuo que visa suprir a ausência de recursos básicos, e o sistema consegue se manter com altas taxas de lucratividade e mais-valia, reforçando um mecanismo de “crescimento por acumulação”, que é “a raiz da tendência à concentração de renda na economia brasileira”.⁷³⁶

Esse modelo de crescimento por acumulação é peça-chave para entender o modo como se deu a reformulação da dominação tradicional sob o paradigma das relações de produção industriais. Superada a etapa de industrialização inicial – baseada na produção de bens de

⁷³⁵ Cardoso e Faletto, *Dependência e desenvolvimento na América Latina*, 2004, p. 154.

⁷³⁶ Oliveira, *Crítica à razão dualista*, 2018, p. 44.

consumo não duráveis, característica da primeira revolução industrial e replicada no Brasil no fim do Império e na Primeira República –, com a massa de trabalhadores transferida do campo para a cidade, permite-se a formação de um exército de reserva que, pelas condições de que já se falou e pela quantidade de pessoas, proporciona uma alta taxa de exploração com concentração de renda. Com a crise cambial por que o Brasil atravessou em grande parte do período que sucedeu a grande depressão, estava montado um cenário socioeconômico peculiar que permitiu a ‘substituição de importações’ de bens duráveis que são consumíveis apenas por uma pequena parcela da população. Desse modo, a produção se orienta, nesse sentido, para si própria, para aumentar a si mesma, e não para abastecer um mercado consumidor: uma produção para a concentração, pois circunscreve-se à fabricação de bens que abastecem um mercado restrito (que deve se manter restrito).

Vários fatores orbitam em torno disso ou tem essa realidade como causa. O primeiro deles é a chamada ‘inchação’ do setor terciário, como se acompanha desde que o crescimento da urbanização no Brasil passou a ser algo digno de nota. A impressão tradicional das economias periféricas percebe nesse fenômeno um desalinho característico das sociedades atrasadas: um setor terciário inchado seria um traço definitivo do desenvolvimento desordenado desses países. Há que se perceber, contudo, que essa inflação do setor de serviços cumpre uma dupla função na dinâmica sustentada na economia brasileira: absorve o excedente populacional não alocado pela indústria e provê as cidades com serviços a preços baixíssimos, provenientes sobretudo de uma espécie de submercado informal que conseguem manter achatado o valor do trabalho industrial. Com isso, a expansão do setor de serviços, signo da desordem e pretensamente contraditórios ao desenvolvimento industrial, se torna *adequada ao modelo de produção industrial brasileiro*, não fosse assim:

“como explicar que todos os tipos de serviços de consumo pessoal cresçam mais exatamente quando a indústria recupera seu dinamismo na criação de empregos e quando todo o processo se cristaliza – conforme resultados do censo demográfico de 1970 – numa distribuição de renda desigual? Esses tipos de serviços, longe de serem excrecência e apenas depósito do “exército industrial de reserva”, são adequados para o processo da acumulação global e da expansão capitalista e, por seu lado, reforçam a tendência à concentração de renda”.⁷³⁷

É preciso destacar que a prestação deste tipo ‘acessório’ de serviço é, no mais das vezes, ilegal. Basta uma volta pelo centro das grandes cidades brasileiras para perceber as calçadas cheias de ambulantes sem registro que vendem os produtos mais básicos. O que se

⁷³⁷ Oliveira, *Crítica à razão dualista*, 2018, p. 58.

nota, é que a ‘anarquia’ ou a paralegalidade em que vivem esses proletários ‘empreendedores’ não atrapalha o desenvolvimento da indústria, mas o auxilia, pois abastece a população de serviços baratos e, com isso, mantém o preço da subsistência abaixo do que deveria ser, permitindo a renovação do ciclo de exploração subjacente ao lucro escorchante e à conseqüente concentração de riqueza. Além disso, não é de se ignorar que, para a indústria, tendo os seus produtos vendidos por redes varejistas ou por vendedores ilegais, não necessariamente se estará contrariando programações empresariais, mesmo porque a capilaridade peculiar da atividade paralela permite a inserção desses produtos em lugares distintos, ampliando a rede de consumo e angariando poder de mercado.

Fica claro, assim, que a existência de uma dinâmica desigual, mas combinada, que demonstra que o projeto de entrada do Brasil na modernidade – a industrialização – depende da manutenção de uma realidade primitiva paralela. Em palavras simples: o atrasado serve ao novo e a superação do primeiro não está nas prioridades do desenvolvimento tal qual ele é aqui sustentado. Essa combinação, lembra Francisco de Oliveira, não é original. Ela repete uma ordem prática herdada da colônia e tem a exclusiva peculiaridade de introduzir “um modo de compatibilizar a acumulação global, em que a introdução das relações novas no arcaico libera força de trabalho que suporta a acumulação industrial-urbana e em que a reprodução de relações arcaicas no novo *preserva* o potencial de acumulação liberado *exclusivamente* para os fins de expansão do próprio novo”.⁷³⁸

Nesse momento, é salutar o papel desempenhado pelas leis sociais no Brasil. Com efeito, a elevação da industrialização ao patamar de prioridade nacional coincide com sistematização da legislação trabalhista. A CLT e as leis esparsas vão cumprir com algumas missões nessa nova ordem econômica e política. Primeiro, já se mencionou, vão ajudar a manter os trabalhadores rurais de fora da civilização, excluindo-os da proteção legal e, com isso, mantendo o baixíssimo custo de seu trabalho. Ato contínuo, as leis disfarçam sob a máscara do direito uma situação real de transferência de riqueza para a classe empresária, o que é particularmente evidente em épocas de estagnação do valor do salário mínimo e de crescimento da inflação. O próprio salário mínimo cumpre uma função: apazigua os ânimos de grande parte dos operários no início da década de 1940 e legaliza uma prática remuneratória que visava unicamente a sobrevivência do obreiro:

“Importa não esquecer que a legislação interpretou o salário mínimo rigorosamente como salário de subsistência, isto é, de reprodução; os critérios de fixação do primeiro salário mínimo levavam em conta

⁷³⁸ Oliveira, *Crítica à razão dualista*, 2018, p. 60.

as necessidades alimentares (em termos de calorias, proteínas etc.) para um padrão de trabalhador que devia enfrentar um certo tipo de produção, com um certo tipo de uso de força mecânica, comprometimento psíquico etc. Está-se pensando rigorosamente, em termos de salário mínimo, como a quantidade de força de trabalho que o trabalhador poderia vender. Não há nenhum outro parâmetro para o cálculo das necessidades do trabalhador; não existe legislação, nem os critério, nenhuma incorporação dos ganhos da produtividade do trabalho”.⁷³⁹

Para se ter noção da força dessa acepção de ‘salário de subsistência’, e da visão que se tem sobre o trabalho no direito brasileiro, basta lembrar que Constituição de 1988, a mais avançada em termos de direitos sociais, prevê que o salário mínimo deve “atender a suas necessidades vitais básicas e às de sua família com moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social”.⁷⁴⁰ A situação se torna ainda mais dramática quando se recupera o fato de que as pesquisas que dão conta do valor mínimo capaz de permitir a subsistência do trabalhador e de sua família são solenemente ignoradas pelo poder público.

Com arrimo na legislação do trabalho, o Estado brasileiro se esmerou em mascarar com proteção o que é usurpação. Há sobre isso, um exemplo natural: a transformação, em 1966, do direito à estabilidade no emprego pelo Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS), que alavancou a formação de uma poupança pública e, com o dinheiro do trabalhador, alimentou os cofres do Banco Nacional de Habitação, fartamente utilizado para financiar a construção de casas para a alta classe-média, direcionando dinheiro da classe trabalhadora para o fomento da habitação de seus patrões. É o caso, ainda, da sistemática de reparação dos acidentes ocorridos em ambiente laboral, que, até a promulgação da Lei n. 6.367/76, deveriam ser arcados pelo empregador, mas passaram a ser suportados pelo sistema previdenciário público. Claramente, transferindo ao conjunto da sociedade os ‘custos’ humanos da produção, o Estado reitera a tradição de privilégios que é representada pela noção de ‘segurança jurídica’, mas, dessa vez, escancara a desumanidade e a incorreção desse tipo de medida, pois passa, através de uma legislação aparentemente protetiva, a reverberar a compreensão segundo a qual o trabalhador e a sociedade são, antecipadamente inclusive, culpados de sua própria tragédia.

Mas contradições reais, as *dualidades*, como visto, não são um entrave à entrada do Brasil na modernidade. Elas são insígnias distintivas do modo brasileiro de orientar a vida em sociedade e de se inserir em um ambiente global. Essa fórmula, de fato, talvez surpreendentemente, coloca o Brasil na vanguarda cinismo moderno: ele anuncia a subserviência ao capital industrial e depois financeiro, com a socialização dos custos

⁷³⁹ Oliveira, *Crítica à razão dualista*, 2018, p. 37 e 38.

⁷⁴⁰ Artigo 7, inciso IV, da Constituição Federal de 1988.

produtivos, que se espalhará pelo primeiro mundo; experimenta formas de trabalho *total*, em que o trabalhador é ‘o patrão de si mesmo’ e que, por isso, tende à exaustão, numa antecipação do trabalhador pós-moderno empreendedor de si mesmo; mostra ao mundo como é possível conviver em meio a um *apartheid* social sem com isso enfraquecer o sistema de dominação. Tudo isso, não se esqueça, sob o manto da ordem jurídica de cunho social, das instituições públicas e de uma (sempre ensaiada) pluralidade política. A vinculação dos antônimos está, portanto, plenamente realizada e é a própria constituição da personalidade do Estado brasileiro que referencia isso.

Não é à toa que aqui as reivindicações públicas de direitos mais elementares gerem tanta confusão. Se a ordem de exploração e exclusão contribui para o sistema de produção em torno do qual orbitam as atividades individuais e coletivas, então qualquer questionamento advindo da parte excluída é traduzido como ataque ao regime e as ações do Estado e dos grupos que procuram manter o estado de coisas se traduz em repressão. Daí as lutas que procuram diminuir a cisma entre classes sociais ser tratada no Brasil quase sempre com violência, talvez a replicação contemporânea da dinâmica de poder que se conduzia nos tempos do *coronelismo*: a repressão violenta – seja essa violência real ou simbólica – de reivindicações legítimas é, no fundo, uma nova forma de renúncia do caráter público da ação estatal, de realização cínica de seu múnus.

Paradoxalmente, o país que não chegou a ser moderno entra na pós-modernidade de cabeça. Pois além dos estímulos típicos dessa era, de que nenhum lugar está isento, o Brasil de hoje recebe também os efeitos de sua história, que já havia engendrado uma certa ordem social que primava pelo discurso oco, pelas promessas que ninguém tinha pretensão de realizar, por uma forma absolutamente cínica de relacionamento dos sujeitos e das instituições com os fundamentos a que prestavam reverência. Com sua herança histórica e com a expertise que os anos de experiência e as transformações a que esteve submetido, o Brasil saberá enfrentar, como nenhum outro, o desafio de compatibilizar os instrumentos jurídicos de emancipação social e proteção individual típicos do Estado Social e Democrático de Direito com o mais completo desamparo. O fará, já se sabe, aperfeiçoando os mecanismos da legalidade cínica, concatenando as mais sofisticadas ferramentas legais com o primitivismo da violência, da fome e da exploração.

4.vi. Cinismo e sonegação de direitos nas práticas jurídicas contemporâneas

A trajetória até aqui empreendida não deixa escapar a conclusão de que a arquitetura do Direito brasileiro foi forjada para admitir a transgressão no momento mesmo de promulgação de suas regras; foi forjada para acomodar o cinismo, que, por sua vez, engessa as possibilidades de emancipação social, garantindo a perpetuação de uma realidade que promulga o cinismo desde a oferta de serviços básicos até os estamentos econômicos mais sofisticados: “um jogo onde o vencedor é conhecido de antemão. Os poderosos pensam continuar mandando; os descamisados sabem que vão continuar obedecendo”.⁷⁴¹

A Constituição Federal de 1988, embora tenha nascido com o ideal social emancipador e consagre uma série de direitos sociais e individuais, não conseguiu aproximar a ordem jurídico-estatal da instância real de necessidades públicas. Nesse ínterim, é perceptível a *função social e política da Constituição*, distorcidas e desequilibradas de seus padrões essencialmente jurídicos,⁷⁴² uma vez que, findo o período autoritário, “a identificação simbólica com os valores do constitucionalismo democrático deixou de ser relevante politicamente apenas para os críticos do antigo regime, passando a ser significativa também para os grupos que lhe deram sustentação”.⁷⁴³ Desde então, a retórica política *deve* se apoiar em um constitucionalismo renovado pelo texto de 1988, ainda que ele seja só faixa e que subvencione os maiores descabros sociais e humanos. Esse cenário resgata, novamente, a compreensão de Roberto Schvarcz e tantos outros que viram na sociabilidade brasileira uma trama ideológica específica, diferente da dos países centrais, em que ainda se buscava algum mascaramento. Sem embargo, como diagnostica Marcelo Neves, essas injunções deixam claro que, na realidade periférica do constitucionalismo brasileiro, as intromissões dos sistemas não-jurídicos no direito se dão de forma escancarada, sem os rodeios ideológicos típicos da modernidade central:

“Mesmo se admitindo que critérios de filtragem destinados a garantir a autonomia do direito e do sistema político, como, p. ex., o princípio da igualdade perante a lei e o das eleições democráticas, constituem ilusões ideológicas na modernidade central, (...) deve-se reconhecer que, na modernidade periférica, nem mesmo nesse sentido eles funcionam adequadamente: entre outras, as injunções particularistas da dominação econômica realizam-se de forma desnuda, destruindo abertamente e com tendências generalizantes a legalidade no plano jurídico e os procedimentos democráticos na esfera política”.⁷⁴⁴

⁷⁴¹ Costa, *Narcisismo em tempos sombrios*, 1989, p. 135.

⁷⁴² Lembre-se que a “*função social exercida pelo sistema jurídico é a produção de justiça, a estabilização de padrões de exigência de condutas espaço-temporalmente delimitados e a criação de procedimentos- padrão que permitem operar decisões jurídicas por meio de instituições*” (Bittar, *Introdução ao estudo do direito*, 2018, p. 432).

⁷⁴³ Neves, *A constitucionalização simbólica*, 2018, p. 183.

⁷⁴⁴ *Idem*, p. 174.

Sem procurar realizar os valores constitucionalizados, a conclusão incômoda, mas inevitável, é a de que “o Constitucionalismo brasileiro nunca deixou de ser o contínuo produto da “conciliação-compromisso” entre o patrimonialismo autoritário modernizante e o liberalismo burguês conservador”.⁷⁴⁵ No estado de coisas que se instalou com o fim do período militar, a dinâmica entre o sistema jurídico e os demais subsistemas sociais mostra que o direito não só recebe as influências de um meio social e político que solapa a sua normatividade: ele, que a todo o tempo é contrariado pela prática oficial, se torna o símbolo de uma ordem corrompida, retoricamente valorosa, mas realmente desumana. Os efeitos disso vão desde a *utilização* das normas jurídicas como um instrumento de imunização do sistema político das mudanças sociais necessárias à construção de um *Estado Constitucional*, até a instalação de um estado geral de apatia e cinismo.⁷⁴⁶

É preciso reconhecer, nesse ponto, que a interversão que se dá sob a égide da nova ordem constitucional é de (aparente) sofisticação. Para se tomar consciência sobre isso, agora sob a Constituição Cidadã, é bom reter um pouco os olhos sobre uma prática do direito brasileiro que vem desde os tempos coloniais: a importação descontextualizada de institutos e ferramentas jurídicas. Antes de mais nada, é preciso ter em mente que a tradição jurídica brasileira, de raiz formal-individualista, não possuía arcabouço hermenêutico para a nova ordem constitucional. Trazendo direitos sociais e princípios normativamente cogentes, a Constituição de 1988 representou um desafio aos juristas, que deveriam desenvolver uma inteligência sobre o direito diferenciada daquelas que subvencionaram outras Cartas. Mas o que poderia significar uma oportunidade de ruptura para com a herança de um direito altamente performático, assinalou apenas mais uma etapa da história do direito brasileiro, em que a lei é vaporizada quando de sua aplicação utilizando-se ferramentas incompatíveis com a realidade e incompatíveis entre si (uma espécie de transplante do órgão errado, que performatiza o ato de cura, mas insere no corpo social um elemento alienígena que inverte o resultado do processo).

Tome-se o caso da *jurisprudência dos valores*. Essa técnica hermenêutica nasceu na Alemanha pós-1945 como uma reação aos defeitos do positivismo, a partir da delicada situação constitucional e institucional daquele país, então devastado pela guerra e pelo fato de que o conflito e as medidas nazista haviam se dado sob o beneplácito do direito positivado. Aplicada com frequência pelo Tribunal Constitucional Alemão ainda hoje, a jurisprudência dos valores

⁷⁴⁵ Wolkmer, *História do direito no Brasil*, p. 2003, p. 102.

⁷⁴⁶ Novamente, Marcelo Neves: “desmascarada a farsa do constitucionalista, seguem-se o cinismo das elites e a apatia do público” (*A constitucionalização simbólica*, 2018, p. 188).

enxerga o texto legal como uma espécie de positivação ordenada de valores, cabendo ao intérprete, então, a partir da norma positivada, achar seu mote axiológico. Essa proposta exerceu (e ainda exerce) forte influência no Brasil, especialmente entre os doutrinadores e julgadores que se dizem pós-positivistas. No entanto, aqui, essa teoria foi mixada de forma obtusa à *teoria da argumentação*, de Robert Alexy, a qual, por sua vez, tinha por escopo oferecer uma espécie de controle à jurisprudência dos valores, dando à atividade exegética um certo padrão que buscava diluir a imprevisibilidade do julgamento baseado em valores.

Da maneira como essa mistura se deu, ao mesmo tempo que se permite aos aplicadores do direito ignorarem o fato de que o Brasil não é Alemanha, e de que, ao contrário do país europeu, aqui, em nenhuma parte da história, foi superada a etapa de aplicação real do direito, permite também que a regra da ponderação, tal como introduzida por Robert Alexy, sirva para que os juízes *escolham* o modo como vão resolver as contendas judiciais, uma escolha que pode, a partir da concepção brasileira de valores constitucionais, estar atrelada a razões econômicas, morais, sociais, e não propriamente jurídicas. Com isso, ao tentar superar o normativismo legalista-positivista, boa parte do constitucionalismo brasileiro liberou a atividade jurisdicional da obrigação de observância da ordem jurídica tal como descrita nos instrumentos legais e constitucionais, e, assim, dificultou, se não impediu, um controle democrático das decisões judiciais – já que não é possível realizar controle jurídico sobre razões não-jurídicas.

Com efeito, surgem excrecências das mais variadas. Exemplificando, veja-se o posicionamento de um pós-positivista bastante ilustrado, o Ministro do Supremo Tribunal Federal Luís Roberto Barroso, em seu voto-vista proferido no julgamento do recurso extraordinário n. 580.252/MS.⁷⁴⁷ O caso discutia o direito à reparação dos danos morais sofridos por detentos submetidos a tratamento degradante nas penitenciárias, bem como a responsabilidade civil do Estado por essas condições. O Ministro Luís Roberto Barroso inicia seu longo voto fazendo um apanhado histórico do que chamou de “natureza sistêmica do problema prisional brasileiro”, registrando números assustadores a respeito das más condições de encarceramento no Brasil. Depois, conclui que “há responsabilidade civil do Estado por condições desumanas de encarceramento”, apontando fontes doutrinárias e jurisprudenciais que respaldam sua posição. Com isso, o julgador esgota o exame dos elementos que geram a responsabilização civil e o dever de indenizar, confirmando a existência do *dano* (ao preso, que

⁷⁴⁷ Disponível em <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticianoticiastf/anexo/re580252lrb.pdf> (acesso em 5/2/2019).

tem violado seu direito à dignidade), do *nexo de causalidade* (entre o encarceramento e o sofrimento moral, psíquico, físico etc.) e da *culpa* da Administração Pública ao não reverter a situação dos aprisionados.

A partir de então, se esperaria a subsequente reflexão sobre o valor das indenizações ou algo que, como determina a Constituição Federal e o Código Civil, repare de forma proporcional a ofensa e desencoraje a conduta ofensiva. Munido das ferramentas hermenêuticas à brasileira, contudo, o Ministro *criou* uma outra alternativa. Argumentando que a condenação ao pagamento de indenizações em dinheiro “gera uma tendência à precificação dos direitos da personalidade e da própria dignidade da pessoa humana e induz à adoção de um cálculo utilitarista, de custos e benefícios, na produção dos danos”, o juiz houve por bem optar (escolher) por indenizar o detento ofendido na forma de remissão de pena, propondo a fixação da seguinte tese:

“O Estado é civilmente responsável pelos danos, inclusive morais, comprovadamente causados aos presos em decorrência de violações à sua dignidade, provocadas pela superlotação prisional e pelo encarceramento em condições desumanas ou degradantes. Em razão da natureza estrutural e sistêmica das disfunções verificadas no sistema prisional, a reparação dos danos morais deve ser efetivada preferencialmente por meio não pecuniário, consistente na remissão de 1 dia de pena por cada 3 a 7 dias de pena cumprida em condições atentatórias à dignidade humana, a ser postulada perante o Juízo da Execução Penal. Subsidiariamente, caso o detento já tenha cumprido integralmente a pena ou não seja possível aplicar-lhe a remissão, a ação para ressarcimento dos danos morais será fixada em pecúnia pelo juízo cível competente.”

Em seu entendimento, sumariamente, o detento que sofrer maus-tratos, violência sexual ou psicológica e/ou ameaça a sua integridade física dentro das prisões terá, a cada três a sete dias submetido a esse cenário, o ‘benefício’ de ter um dia de humilhações cortado de sua história. Assim, na proposta encantada pela maneira solipsista e irrefletida com que as regras da exegese constitucional e legal se instalaram na intelectualidade jurídica brasileira, o juiz da Corte Suprema não só *inventa uma regra de direito nova*, como descumpre, dentre outros, o princípio segundo o qual a indenização deve servir de desincentivo para a prática deletéria. Ao contrário, mesmo reconhecendo o dever do Estado de não submeter os detentos a condições degradantes e o descumprimento desse dever, além do dano ao patrimônio imaterial do ser humano encarcerado, a medida modernosa *estimula o ofensor*, pois o isenta de qualquer dever de reparação.

De se notar facilmente o descalabro jurídico e lógico disso: não existe critério claro para a aferição dos dias a serem remidos (porque esperar de 3 a 7 dias de humilhações para diminuir apenas 1? Entre 3 a 7 dias, existem 5 dias, qual delas deve ser a mais adequada e porquê?), não existe fundamento jurídico para essa decisão. Nem que se argumente, como o fez

o Estado na ação analisada, de restrição orçamentária, já que, como o mesmo voto-vista registrou, o Fundo Penitenciário Nacional (FUNPEN), criado para financiar a modernização dos presídios, arrecadou, até 2014, mais de 4,4 bilhões de reais, mas, como o próprio Ministro diz, o dinheiro não é utilizado para o bem que colima, o que, inobstante a elementariedade do dado que a informação trouxe, não foi objeto de preocupação no longuíssimo texto do julgador.

A atividade jurisdicional, que, para obter o selo democrático, deve ser apreensível pela linguagem e pelo direito, se torna um campo vazio para o exercício da criatividade literária, que é o mesmo que transformar o Estado de Direito em espaço de discricionariedade, fato que, obviamente, não se coaduna com o modelo constitucional democrático, embora nele se sustente e a ele, em tese, se direcione. Autorizada pela assimilação de teorias importadas sem a devida contextualização e sem a devida reflexão dogmática, a adoção de uma postura desse jaez pela doutrina e pelos tribunais resgata um monstro que parecia adormecido na nova ordem constitucional: o *arbítrio*. Presente em toda a história das instituições sociais, políticas e judiciais do Brasil, sob o novo paradigma em que se estampa o Estado Democrático de Direito, o arbítrio se sofisticará em um tipo de aplicação criativa da lei que se chama *ativismo judicial*.

Importado dos Estados Unidos, onde o debate sobre a atuação do juiz dura pelo menos duzentos anos, o ativismo judicial é a outra ferramenta que faltava para permitir ao aplicador do direito trabalhar ao largo da lei. Com ele, pode o julgador entender que parcelas salariais, de natureza alimentícia, não precisam ser pagas em razão de uma suposta responsabilidade sobre a manutenção de um equilíbrio financeiro do devedor. Pode, outrossim, como já denunciado, determinar a esterilização forçada de uma mulher de rua sob argumentos como “direito à saúde”. Pode, enfim, exercitar o prolixismo infame para sustentar que juízes merecem auxílio-moradia mesmo quando já possuem imóvel próprio ao argumento de que os magistrados não receberam aumento salarial. Tudo isso, como lembra Lenio Streck, ancorado numa utilização *performativa* de teorias alienígenas.⁷⁴⁸

Caso paradigmático dessa ginástica hermenêutica aconteceu no julgamento da Ação Penal n. 470, que julgou o caso ‘mensalão’. Sem conseguir provar a participação de dirigentes partidários nas ações criminosas, o Ministério Público argumentou que autoridades que detinham o controle funcional sobre aqueles que foram flagrados cometendo ilícitos e que, de alguma forma, se beneficiaram com isso, também deveriam ser criminalmente responsabilizados pelos fatos. Nesse caso, tratou-se de mais uma importação deturpada, dessa vez da *teoria do domínio do fato*, também de origem alemã. O próprio criador da teoria, Claus

⁷⁴⁸ Streck, *Jurisdição constitucional e decisão jurídica*, 2013.

Roxin, criticou a ‘adaptação’ de sua tese,⁷⁴⁹ que não tinha por escopo responsabilizar agentes de comando dentro de uma estrutura legal: o que Roxin engendrou foi a ideia de que, dentro de uma estrutura hierarquizada ilegal, como era o caso dos grupos paramilitares nazistas, “quem ocupa posição dentro de um chamado aparato organizado de poder e dá o comando para que se execute um delito tem de responder como autor e não só como partícipe”.

Com efeito, o nome de sua teoria foi inúmeras vezes veiculado e ela foi de fato usada para condenar dirigentes do Partido dos Trabalhadores (especialmente José Dirceu), porque, na visão do Supremo Tribunal Federal, o mandatário *teria de saber dos fatos criminosos*. Mas, na verdade, essa compreensão (a de condenação direta do superior hierárquico do criminoso) é expressada por outra posição doutrinária, originária do direito anglo-saxão, que prescreve a possibilidade de imputação de atos criminosos aos superiores hierárquicos do autor (é a chamada ‘empresa criminal conjunta’, ou *joint criminal enterprise*). Nada obstante o flagrante erro ter resultado na privação de liberdade de sujeitos contra os quais não se tinha prova de conduta ilícita, a utilização da teoria do domínio do fato como perfumaria hermenêutica deu legitimidade à decisão, que contou com apoio da população e de juristas conhecidos. Mas, como lembra o professor Otávio Luiz Rodrigues Junior, é a (falsa) autoridade discursiva e não a razoabilidade jurídica que pesa sobre casos envolvendo o hibridismo de teses exegéticas no Brasil:

“A má recepção de institutos, doutrinas ou figuras jurídicas estrangeiras é um problema que se tem agravado no Brasil. O uso dessas referências e ainda mais grave pelo efeito inerente ao argumento de autoridade que emana dessas teorias. A importação nem sempre vem acompanhada das circunstâncias históricas e políticas que determinaram o nascimento da teoria em seu país de origem”.⁷⁵⁰

Trata-se do mais evidente caso de cinismo travestido de técnica jurídica. Pelo modo como se dão as respostas da elite jurídica aos desafios dos novos paradigmas sociais e legais, a liberdade de julgar conforme a consciência dá ao sujeito condições para sua visão de mundo seja a lei, e como a diversidade humana de maneira alguma é espelhada no judiciário, o máximo que se pode esperar é certa parcimônia no decisionismo no momento em que ele atinge os mais vulneráveis. Além da distância humana e social entre os aplicadores e a população, há a já explorada distância linguística, que adquire um valor altamente excludente a cada lance de performatização. Há também a ‘pompa’, o resquício pós-moderno do *bacharelismo*; além da

⁷⁴⁹ Veja-se a entrevista do jusfilósofo em <https://www.conjur.com.br/2012-nov-11/clus-roxin-teoria-dominio-fato-usada-forma-errada-stf> (acesso em 5/2/2019).

⁷⁵⁰ Trecho de entrevista dada ao portal ConJur: <https://www.ocafezinho.com/2018/05/23/juristas-criticam-importacao-cega-de-doutrinas-alemas-para-o-brasil/> (acesso em 5/2/2019).

estadania outorgada a eles pelo sistema, que lhes dá autoridade sobre o conteúdo moral do mundo e autoriza as mais desbaratadas decisões e comportamentos, mesmo nos momentos em que não vestem a toga.

É bom dizer que esse mesmo cenário hermenêutico, que abriu as possibilidades de atuação do juiz, não mudou seu perfil social. Com efeito, 26% de toda a magistratura é proveniente do estado de São Paulo; cerca de 80% são brancos; *67% dos juízes ocupou algum cargo público antes do ingresso na carreira*; 20% possuem familiares na magistratura; e mais da metade tem parentes em outras carreiras jurídicas. Em termos gerais, o acesso aos cargos da magistratura ainda continua sendo um privilégio de homens brancos de família abastada, o que não refaz a esperança de democratização da justiça. Como bem conclui o “Perfil sociodemográfico dos magistrados brasileiros”,⁷⁵¹ o “Juiz brasileiro é homem, branco, católico e pai”,⁷⁵² nada que o diferencie, portanto, de seu congênere colonial.

Há muito o que se lamentar, até, e principalmente, fora dos círculos jurídicos. Com um cenário tal como o aqui delineado, em que a história testemunha a preservação poderosa entre a herança cínica e os novos institutos de aplicação do direito, a conclusão não poderia ser diferente: aqueles que julgam, cujo perfil é de “homem, branco, casado, católico e pai”, pouco presente na realidade da população mas altamente instruído, não ignoram as mazelas que a vida real impõe aos grupos sociais excluídos, assim como não desconhecem a fragilidade dos recursos retóricos à teorias descontextualizadas. Nada obstante, eles se utilizam dessas ferramentas para municiar decisões de cunho altamente antijurídico. Como, pensando no caso concreto da AP 470, não se poderia convir com a ideia de que os mais gabaritados juízes do Brasil não dispusessem do acesso ao conhecimento sobre, por exemplo, a inadequação da teoria do domínio do fato no caso outrora *sub judice*, ou, o que seria absurdo, de sua utilização meramente performática; a conclusão inevitável é de que eles, os julgadores, *sabiam o que estavam fazendo, mas, mesmo assim, o fizeram*.

Só o cinismo explica porque o juiz brasileiro consegue se valer de teorias quaisquer, ou utilizar de forma nitidamente errada alguma ferramenta hermenêutica e nem assim se constranger com o caminho tomado. Se o que é feito é feito de forma conscientemente falsa, e se essa é a vanguarda do pensamento pretoriano brasileiro, é porque há um respaldo das instituições e da educação jurídica para tanto. O cinismo dota a performance jurisdicional de

⁷⁵¹ A esse respeito, consulte-se: http://www.cnj.jus.br/files/publicacoes/arquivo/a18da313c6fdcb6f364789672b64fcef_c948e694435a52768cbc0_0bda11979a3.pdf (acesso em 5/2/2019).

⁷⁵² A esse respeito, consulte-se: <http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/87624-juiz-brasileiro-e-homem-branco-casado-catolico-e-pai> (acesso em 5/2/2019).

um brilho que ofusca sua torpeza. Novamente, nesse ponto da história, não há como ignorar que o cinismo faz parte de nossa cultura jurídica, que faz parte do modo como lidamos com as leis e com os direitos e, portanto, da forma como se aplica a retórica jurídica no Brasil. Aqui, essa categoria de racionalidade denuncia a todos, dando o nome correto para um tipo de atitude que não nasce propriamente da dogmática ou da prática do direito, mas nele reverbera para dele esvaziar o potencial emancipador.

Diante dessas constatações, fica claro que uma certa ‘crise’ do direito,⁷⁵³ como hoje se comumente fala, se revela, de fato, como uma sofisticação do relacionamento cínico retroalimentado pelo formalismo do direito estatal e pela sofisticação dos elementos de exegese performatizados: com a desagregação da pós-modernidade, as reivindicações de reconhecimento aprofundam a necessidade de que o direito seja sensibilizado pela sociedade, justamente porque quando massas de pessoas se veem alijadas do rol de direitos mínimos a situação de anomia se alastra para fora das possibilidades de controle da repressão oficial, o que faz com que o cinismo perca sua força de estabilização. De qualquer forma, parece inevitável refletir, já apontadas as características históricas do direito brasileiro, que é exatamente a inefetividade humana e a dificuldade (ou mesmo falta de vontade) sistêmica em se consagrar os fundamentos do Estado de Direito que referenciam as instituições jurídicas no Brasil. Lembrando, com Gramsci, que *crise* é o estado de coisas em que o novo ainda não nasceu e o velho se recusa a morrer, então a manutenção de práticas arcaicas sob o manto de sofisticados instrumentos legais e principiológicos revela uma condição pouco explorada da inefetividade do direito no Brasil: *o direito brasileiro jamais deixou de estar em crise*.

Fica ainda mais fácil perceber porque, aqui, nunca foi possível recorrer ao império do direito para salvaguardar a paz social. Talvez seja essa uma das razões pelas quais os regimes oficiais organizados pelo direito moderno no Brasil nunca tenham obtido aceitabilidade ao nível das instituições tradicionais como a Igreja e o Exército.⁷⁵⁴ Mas o mais grave é a falta – alimentada a todo tempo pelo sistema de legalidade cínica – de confiança na resolução dos problemas através das ferramentas do direito, uma realidade que se mostra crua no apego popular a discursos que plasmam uma certa fraqueza das instituições e recolocam a força bruta

⁷⁵³ A esse respeito, consultar Bittar, *Direito na pós-modernidade*, 2005.

⁷⁵⁴ O já destacado “Índice de Confiança na Justiça” (ICJBrasil), produzido pela Fundação Getúlio Vargas mostra a Igreja Católica (53%) e as Forças Armadas (56%) na proa das instituições em que os brasileiros confiam. O Poder Judiciário é apenas o décimo da lista (24%), superando apenas os sindicatos, o governo federal, o congresso nacional e os partidos políticos (pesquisa disponível em: http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/19034/Relatorio-ICJBrasil_1_sem_2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y - acesso em 10 de fevereiro de 2019).

e a violência no protagonismo das ações políticas e a punição (especialmente de natureza penal) no protagonismo das medidas jurídicas. Em um meio social com tons pré-modernos, extremamente pulverizado, altamente seduzido pelo discurso antipolítico, em que se desacredita, ao tom mais claramente cínico, de forma *a priori* da qualidade mobilizadora dos valores e princípios compromissados com o desenvolvimento do Estado de Direito, não é de se admirar que os instrumentos de proteção da sociedade e do indivíduo moderno, estampados nas mais rudimentares cartas de direitos pelo mundo, adquiram, aqui, o semblante da vingança.

Pegue-se, a título ilustrativo, mais um pronunciamento vindo do Supremo Tribunal Federal. No julgamento do habeas corpus 164.493/PR, em que o ex-presidente Lula, sob a alegação de ausência de imparcialidade do juiz que o julgara na primeira instância, requereu sua imediata soltura, o Ministro Edson Fachin, professor culto, escolado nas mais sofisticadas lições dogmáticas da linguagem jurídica, anotou em seu voto a compreensão segundo a qual o magistrado que sentenciou o paciente se utilizou de “procedimentos heterodoxos” para alcançar a finalidade “legítima”, ressalvando, contudo, que seriam necessários mais do que “indícios” para “viciar a prestação jurisdicional por incompetência absoluta do magistrado”. Vale a transcrição dos dois parágrafos conclusivos do voto:⁷⁵⁵

“Cumpre consignar, derradeiramente, que ninguém está acima da lei, especialmente da Constituição: nem administradores, nem parlamentares, nem mesmo juízes. Todos, e de modo especial aqueles a quem o Estado Democrático de Direito e sua Constituição atribuiu o papel aplicá-las, lhes devem estrita observância, e dar o exemplo de respeito e obediência à ordem normativa. Procedimentos heterodoxos para atingir finalidade, ainda que legítima, não devem ser beneplacitados, exigindo, contudo, mais que indícios ou narrativas para que configurem causas aptas a viciar a prestação jurisdicional por incompetência subjetiva do magistrado, já que o ordenamento jurídico prevê meios próprios de impugnação à preservação do devido processo legal”.

Há vários problemas em relação ao posicionamento do Ministro e às próprias palavras por ele usadas. Como precisamente refletiu o professor Lenio Streck,⁷⁵⁶ admitir, mesmo em hipótese, que o direito tenha uma *finalidade*, traz consigo uma abertura à utilização do direito de forma instrumental e, com isso, cria-se “uma perigosa justificativa de um pragmatismo *ad hoc*”, absolutamente contrário ao significado da palavra *regra*, sobre a qual se assentam o caráter procedural dos limites no direito. Além disso, há que ser perguntado quais são as finalidades que justificam o desvio, ou a instrumentalização do direito: afinal de contas, o que está em jogo não são só significados gramaticais, mas qual é a *mensagem* que se passa

⁷⁵⁵ Disponível em: <https://www.conjur.com.br/dl/leia-voto-fachin-julgamento-hc-lula.pdf> (acesso em 5/2/2019).

⁷⁵⁶ Artigo publicado no portal ConJur, disponível em: <https://www.conjur.com.br/2018-dez-13/senso-incomum-porque-processo-penal-garantias-jamais-rimam-heterodoxia> (acesso em 5/2/2019).

através da palavra de um juiz da Suprema Corte que diz existirem *meios heterodoxos legítimos*.

É necessário refletir sobre o que significam esses *atos de fala*. Com fundamentos de tal ordem, a jurisdição permite justificar os meios pelos fins e cria o incentivo, quase um prêmio, se se levar em consideração o alcance dos pronunciamentos dos Ministros do STF, para que juízes *persigam* fins legítimos, mesmo que não se saiba muito bem o que legitimidade quer dizer, muito menos que é um fim legítimo. Assim, crescem em número e em poder compreensões jurisdicionais que “beneplacitam” heterodoxias⁷⁵⁷ – referendando, consigo, uma prática que retira a autoridade do *direito* e a coloca no *juiz*, na sua vontade, resgatando um modelo de discricionariedade e arbítrio que *foi, talvez, o principal alvo dos ataques da modernidade*. Alimentando um monstro medieval em plena era do Estado de Direito, o judiciário reitera ele mesmo a prática de personalização das funções públicas que servirá, ao fim, para resgates da figura já mencionada do *juiz nosso*, daqueles que entendem e conseguem lidar com uma fórmula de conduzir o direito que alcançam resultados práticos que o contradizem.

A despeito do protagonismo do judiciário nas questões públicas, francamente ilustrado pelo fenômeno da *judicialização das questões administrativas e legislativas*, o fato é que, permanecendo o cinismo como ponto de toque da atividade oficial de aplicação da lei, não se pode afiançar a construção de uma sociedade tipicamente moderna, na qual o direito substitui o arbítrio, o favor, o paternalismo. Numa sociedade fraturada como a brasileira, acostumada a tratar a lei com ironia, sem tradição de mobilização política reivindicatória, a justiça e os valores da emancipação aplicados tal qual determinam os princípios da ordem constitucional de 1988 forneceriam o contra-ataque à maré crescente de violência e desamparo social. É que a consagração de valores pelos institutos jurídicos não é um mero argumentar retórico, nem é um fim em si mesmo; mas é referencial axiológico essencial:

“De fato – tal como as ideologias políticas –, também os conceitos jurídicos são muito mais do que simples representações socialmente inócuas ou inférteis. Ao contrário, constituem parte importante da configuração de nossos modos de pensar e de atuar em sociedade. Guiam nosso pensamento, nossa

⁷⁵⁷ Como o seguinte trecho do acórdão do Tribunal Regional Federal da Quarta Região, que julgou o mesmo paciente, no qual se admite, a atuação de um Ministério Público não isento e exige a comprovação de prejuízo (!) do paciente por ter sido investigado por um órgão de persecução parcial: “Não é razoável exigir-se isenção dos Procuradores da República, que promovem a ação penal. A construção de uma tese acusatória - procedente ou não -, ainda que possa gerar desconforto ao acusado, não contamina a atuação ministerial (...). O processo penal é regido pelo princípio *pas de nullité sans grief*, não sendo possível o reconhecimento de nulidade, ainda que absoluta, sem a demonstração do efetivo prejuízo”.

http://estaticog1.globo.com/2018/02/06/acordao_1.pdf (acesso em 5/2/2019).

imaginação, nossos sentimentos, nossos cálculos pragmáticos e nos dão as palavras necessárias para falar de nós e de nossas relações com os demais.”⁷⁵⁸

Sob esse ângulo, a ‘crise’ do direito é também a crise de uma sociedade desorientada. Praticar o direito é sobretudo refletir sobre a condição humana: faz parte das conjecturas sobre a vida que dizem respeito aos valores de justiça e igualdade, que, ao cabo, planejam o fim dos maus tratos, do sofrimento social e da exclusão. Mas, ao que tudo indica, não são essas as finalidades dos órgãos de aplicação da lei. Gastando mais algumas linhas com perfil sociodemográfico dos juízes brasileiros, a pesquisa do Conselho Nacional de Justiça mostra que os cursos de pós-graduação em áreas diferentes do direito mais procurados pelos magistrados são “administração/gestão pública/gestão empresarial” (18,2%), seguidos de “economia/contabilidade” (13,3%). Em contrapartida, as humanidades, “ciências sociais/antropologia/ciência política”, ocupam espaço três vezes menor entre as opções dos julgadores (6,6%). Os dados vão de encontro aos novos mantras sistêmicos que orientam da atuação do juiz: ele não é mais um julgador, é um *gestor*, e, para tanto, ele precisa se atualizar nas mais novas práticas de administração de empresas e de recursos humanos, não na filosofia ou na sociologia jurídicas. Em par com a óbvia necessidade de se aperfeiçoar mecanismos internos de organização das varas e gabinetes pelo Brasil, o cenário demonstra que as prioridades da administração do judiciário estão bastante aquém de seu múnus institucional: o bem aplicar o direito.

O órgão central da coordenação de políticas para o poder judiciário, o Conselho Nacional de Justiça, é um incentivador contumaz da prática que focaliza o papel do juiz para longe de sua função jurisdicional. Ao trabalhar com metas de números de processos julgados por cada vara, avaliando o trabalho dos magistrados em termos de *quantidade* sem conteúdo, o Conselho não só mascara a ausência de estrutura que atrapalha a vida dos juízes sérios, como desvia o olhar do verdadeiro problema: a enorme quantidade de violações do direito, que nem de perto recebem a devida apreciação da Justiça. Está-se engendrando um estado de coisas em que a *eficiência* (medida em termos de quantidade) ganha vida própria e ameaça as condições de um debate comprometido com a sustentabilidade e com a eficácia humana do direito. Novamente, a percuciente análise do professor Lenio Streck:

“E isso “pega”. O CNJ gosta dessas coisas. E estipula metas. Tudo vira estatística. Ouvi falar que um juiz estadual precisa preencher todo mês nada menos que 13 relatórios! E os cursos de pós-graduação em

⁷⁵⁸ Hespanha, *Questões de etiqueta jurídica: se, como e por que a história constitucional é uma história jurídica*, 2011, p. 362.

gestão aproveitam para vender seu peixe. Ao invés de estudar Konrad Hesse e Gadamer, estudemos formas de fazer o processo ir de estagiário a estagiário, passando por um gerenciamento por temas. E como já há decisões padronizadas, basta que se gerencie esse modelo aplicativo. Por exemplo, como diz o professor Cerdeira, protagonista da matéria, na medida em que o TJ do Amazonas não alcançou as metas do CNJ, isso foi assim porque não adotou processos integralmente digitais. Pronto. Eis a solução para o Amazonas. E para todo o Brasil. Somando processos totalmente digitais com gestão, teremos o nirvana processual. Nas Faculdades, nem precisaremos mais estudar processos civil ou penal. Direitos fundamentais, nem falar... O lema é: “Não precisamos mais de um bom juiz: precisamos de um bom gestor”. Promotor de Justiça, defensor, procurador? Para quê? Basta um bom “juiz gestor”! E se ele tiver pós-graduação em gestão, melhor ainda. Estará treinado.”⁷⁵⁹

Assim, a justiça torna-se uma *fábrica de sentenças*, e, fábrica, como se sabe, depende do fornecedor para continuar funcionando: é a entrada da função jurisdicional no jogo de produtos e propagandas que caracteriza a sociedade do consumo, em que tudo e todos devem ser sobretudo *eficientes*. De todo modo, o comprometimento das instâncias de aplicação do direito para com a lógica do consumo já estava representado pelas modificações estruturais capitaneadas desde a criação do CNJ, pela Emenda Constitucional no 45/2003, e pela reestruturação da sistemática processual trazida pelo Novo Código de Processo Civil (Lei n. 13.105, de 16 de março de 2015). O alinhamento desses instrumentos com as necessidades do mercado, bem como a remodelação da estrutura jurídica brasileira em sentido mercantil, foram precedidos por um obstinado e constante esforço de propaganda feito pelo Banco Mundial, que, já em 1994, através do Documento Técnico n. 319, intitulado *Serviço Judiciário na América Latina e no Caribe – Elementos para Reforma*,⁷⁶⁰ resumia as expectativas que a sociedade de mercado pós-moderna nutria em relação à atividade judicante:

“A economia de mercado demanda um sistema jurídico eficaz para governos e o setor privado, visando resolver os conflitos e organizar as relações sociais. Ao passo que os mercados se tornam mais abertos e abrangentes, e as transações mais complexas as instituições jurídicas formais e imparciais são de fundamental importância. Sem estas instituições, o desenvolvimento no setor privado e a modernização do setor público não serão completos. Similarmente, estas instituições contribuem com a eficiência econômica e promovem o crescimento econômico, que por sua vez diminui a pobreza. A reforma do judiciário deve especialmente ser considerada em conjunto quando contemplada qualquer reforma legal, uma vez que sem um judiciário funcional, as leis não podem ser garantidas de forma eficaz”.

Note-se que essas ideias foram *plenamente absorvidas pela administração do poder judiciário brasileiro*, como mostra a Resolução/CNJ n. 106, de 6 de abril de 2010, que, em termos gerais, submete a atividade judicante à sistemática de metas e estabelece um

⁷⁵⁹ Artigo publicado no portal Conjur, disponível em: <https://www.conjur.com.br/2013-ago-08/senso-incomum-juiz-nao-gestor-nem-gerente-juiz-julgar-bem> (acesso em 6/2/2019).

⁷⁶⁰ Disponível em <https://www.anamatra.org.br/attachments/article/24400/00003439.pdf> (tradução de Sandro Eduardo Sardá – acesso em 6/2/2019).

ranqueamento dos magistrados por produtividade em que se sopesarão o desempenho (20 pontos), a produtividade (30 pontos) e a presteza (25 pontos). Essa mesma Resolução já anunciava o encastelamento das decisões judiciais que viria a ter consagração máxima na reforma do Código de Processo Civil. Nela, as determinações de previsibilidade e transparência se servem das fórmulas da *uniformização de jurisprudência dos tribunais* (artigo 926) e do fato de que essa mesma jurisprudência **tem** de ser seguida por todos os juízes, sendo determinado, inclusive, que o relator negará provimento monocraticamente a recurso que contrarie “acórdão proferido pelo Supremo Tribunal Federal ou pelo Superior Tribunal de Justiça em julgamento de recursos repetitivos” (artigo 932, IV).

As obrigações de cumprimento dos resultados dos julgamentos dos tribunais superiores, muito embora possam parecer acrescentar qualidade ao sistema, revelam o principal sintoma do pensamento jurídico brasileiro: *em momento algum é discutida uma reforma da sistemática de violações a direitos; as conjecturas legislativas e práticas servem, isso sim, para transformar a justiça em algo mensurável, controlável sob a lógica de débitos e créditos em que não se avalia as consequências humanas e, portanto, não se procura terminar com as humilhações que dão ensejo a processos judiciais*. Essa é a prova mais peremptória de que, para a aqueles que pensam e mandam no modo como o direito é aplicado no Brasil, o jurisdicionado é quase um acidente. Aqui se repete a dinâmica da economia pós-moderna brasileira: a produção é feita para ela mesma, não para elevar o alcance dos produtos a mais consumidores.

Por isso, o *slogan* das metas é não só altamente pernicioso do ponto de vista jurídico, mas também flagrantemente cínico em sua racionalidade, pois permite que o judiciário se autoproclame em suas capacidades de julgamento e de atuação na realidade, cumprindo sua ‘função’ social, ao mesmo tempo em que lhe concede a absolvição prévia de erros e absurdos jurídicos. Com isso, pode-se (ou mesmo deve-se) considerar que um bom juiz seja aquele que se contenta em bem aplica os mandamentos da administração de empresa, pois os comandos sistêmicos lhe dizem que é preciso acertar a mão nos números, não aplicar bem o direito.

O cenário representa, antes de mais nada, uma queda do prestígio da dogmática jurídica e do próprio estudo do direito. Pois, se o paradigma do empreendedor, do gestor, invadiu a atividade jurisdicional, é porque a justiça de tornou subsidiária, foi esvaziada, o que abre caminhos para uma representação cínica dos valores e regras jurídicas, justamente porque não há parâmetro dogmático que possa amparar com seriedade algo como *metas sem conteúdo*. Ao criar e amadurecer uma realidade de tal ordem, a organização da Justiça transforma meio em fim, e aquilo que poderia servir de instrumento para a consecução da razão de existir de um

poder judiciário, se transforma no índice de seu fracasso – daí porque a filosofia e a reflexão racional não oferecem resistência a tantos descabros jurídicos.

Trata-se de um Judiciário submetido à lógica do trabalho pós-moderno, das metas pura forma, dos mantras da cosmética *business* como ‘gestor de si mesmo’ e ‘empreendedor’, tudo a provar muito nitidamente que o mundo do direito está governado por uma lógica utilitarista, ainda que ele brade, através das vozes mais certeiras, estar vivendo a era em que a justiça se aproxima das questões do mundo, em que existe direitos ‘sociais’. Ao contrário, a justiça, aqui, é *absorvida por essa força*, é tocada a seu vento, muito embora os juízes em geral permaneçam afiançados à ideia de que a razão, a técnica e o estudo lhe garantam a autoridade para dizerem-se alheios aos sopros desse tempo e mais iluminados para perceber os rumos certos para a nação. Um mastro sem vela, indo para lugar nenhum. O cinismo, travestido de técnica, que, como já se afiançou cumpre uma função pós-moderna por excelência: apaga as distinções entre certo e errado, coloca a técnica a serviço dela mesma e, com isso, o direito à serviço da perpetuação das injustiças. Feito esse apagamento, toda sorte de morbidades morais reaparece. Pois também são apagadas as distinções entre democracia e ditadura, entre liberdade e exploração, entre igualdade e abandono etc.

A isso tudo se juntam as mais descaradas instrumentalizações de teorias alienígenas que, como se viu, passam a autorizar a troca da obrigação do juiz, que não precisa mais julgar, pode *escolher*. E não poderia ser diferente: uma ética dos números, não do conteúdo, é mais plenamente aplicável quando não se levam a sério os fundamentos utilizados nas decisões, quando se libera o juízo das ‘amarras’ da filosofia. Mas se o juiz pode escolher, se a sociedade lhe outorga essa faculdade, o que governa sua ação é a vontade, não o direito. Uma regra que é comandada pela vontade – seja advinda da autoridade, da vaidade, do que for – e não pelo direito, joga as conquistas da modernidade no ralo, mistura, sob os auspícios da juridicidade, a lei com o seu contrário, com o arbítrio. Ao oferecer à magistratura um plano de reconhecimento que avalia tão-somente o volume de despachos, e não seu conteúdo ou a correção jurídica de suas sentenças, o sistema transmite um claro recado de desleixo com a lei e com o jurisdicionado, ainda que mascare essa postura com os arautos da eficiência.

Um juiz ‘gestor-escolhedor’ é o signo máximo de toda uma realidade que se debate em suas próprias vísceras. Licencia-se o uso arbitrário de teorias, teses, leis, artigos constitucionais etc. Premia-se e reconhece-se a quantidade. Ignora-se, na prática, os problemas do mundo. Fomenta-se uma postura solipsista, alienada, ensimesmada e mesquinha. Dá-se valor aos números e não às pessoas. Coloca-se sobre os algarismos a atenção que os fundamentos deveriam merecer. Transforma-se direito em serviço e justiça em produto. Ironiza-

se a lei, deterioram-se as conquistas e os sacrifícios representados nas lutas pelos direitos. O papel do direito e da justiça, nesse mundo, é fluido; sua palavra, vazia; sua consciência, dilacerada; sua racionalidade, cínica.

4.vii. Discurso jurídico, linguagem e cinismo na argumentação dos Tribunais

Ferramentas jurídicas, aquelas que permitem, viabilizam e legitimam as decisões judiciais, são os exemplos excelentes do modo como pensam e agem as pessoas investidas da autoridade pública para definir o certo e o errado em uma ordem de direito. São, portanto, uma exposição que vai além e revela muito mais do que o que foi dito claramente: revelam, como visto, as pragmáticas culturais e os meandros morais de uma era, a face ocultada pela maquiagem das palavras e seus sentidos básicos. Mesmo o juiz, qualquer que seja sua patente, diz algo para alguém em suas decisões. Isso significa que o julgador quer dizer alguma coisa e convencer com sua argumentação. Ele deseja, portanto, ampliar a adesão a suas ideias e, conseqüentemente, sua capacidade de influência, ainda que isso não seja propriamente o desejo imediato das decisões judiciais.

Perscrutar o que dizem os julgadores, como discorrem sobre o direito e como discursam sobre a vida a partir das regras e princípios jurídicos, é também buscar suas intenções e seus credos, pois não existem impressões de mundo inertes à sociedade e a seus estatutos culturais, não existe *discurso* que não acompanhe o sujeito naquilo que ele quer para si e para os outros. Nesse ponto, o que é dito pelos tribunais, em especial pela cúpula do judiciário, é muito mais do que o puro e simples resultado de um debate colegiado, calmo e sensato, de senhores inteligentes e escolados nas leis. Ele é, aqui, uma janela que auxilia a descobrir o sentido clínico de determinada postura hermenêutica, que, pelos elementos de autoridade incutidos nos pronunciamentos pretorianos, ajudam a perceber uma dinâmica que supera a técnica e a dinâmica judicial – são verdadeiros signos do modo como o direito interage com o desejo e o poder.⁷⁶¹

⁷⁶¹ Lembre-se, nesse ponto, a precisa advertência de Michel Foucault: “O discurso, aparentemente, pode até nem ser nada de por aí além, no entanto, os interditos que o atingem, revelam, cedo, de imediato, o seu vínculo ao desejo e o poder. E com isso não há com que admirarmo-nos: uma vez que o discurso — a psicanálise mostrou-o —, não é simplesmente o que manifesta (ou esconde) o desejo; é também aquilo que é objeto do desejo; e porque — e isso a história desde sempre o ensinou — o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo pelo qual e com o qual se luta, é o próprio poder de que procuramos assenhorear-nos” (Foucault, *A ordem do discurso*, 2009, p. 10). Nesse sentido e com enfoque no discurso jurídico, vide, ainda, a definição de Lênio Luiz Streck: “O direito exprime-se por palavras, gestos, expressões e não pode existir sem eles. O direito tem como suporte a língua que se constitui em discurso. Por discurso, entende-se o lugar onde se manifesta e transforma, sobre um suporte linguístico, um universo carregado de sentido; uma sequência

Sem embargo, é preciso afirmar o vínculo desse discurso, seja produzido pela lei, pela jurisprudência ou pela ciência do direito, com a sociedade que o sustenta. Modo de suplantar “o princípio do egocentrismo textual vigente no senso comum linguístico dos juristas”,⁷⁶² essa afirmação ecoa a compreensão segundo a qual o modo como se estipula a correção das condutas, ou mesmo a direção que toma tal ou qual comportamento, seja espontaneamente ou não, refletidamente ou não, e que recebe sobre si as condicionantes de uma ordem jurídica, repercute, em uma medida bastante significativa, a linguagem praticada fora do sistema jurídico. Por isso, em uma sociedade em que o cinismo é uma das colunas de sua reprodução, o discurso jurídico deve espelhar, com as consequências daí advindas, a racionalidade cínica, mesmo porque, sem essa correspondência, teria de se imaginar um direito completamente alheio às práticas políticas e sociais.

Como o contexto dos acontecimentos da vida não permite sustentar o contrário, é preciso investigar o modo como o cinismo adentra no discurso jurídico – se é que ele não vem do próprio discurso jurídico. Daí a noção de discurso ser a ferramenta adequada ao estudo: ela permite superar a análise puramente linguística, que não rastreia com eficiência o fenômeno da racionalidade cínica, aproximando a elaboração de um conhecimento sobre o direito que revela suas nuances práticas, acentuando a tonalidade social do discurso jurídico e as funções da lei e de suas derivações normativas na sociedade.⁷⁶³

Tecnicamente falando, discurso é uma situação comunicativa em que dois ou mais agentes dirigem a outrem algo através da linguagem, pressupondo, por isso, alguém que fala, alguém que escuta e algo que é dito. Como uma *ação* específica, posta em um cenário, essa situação não se desenrola sozinha, pelo que “ocorre em um conjunto de articulações complexas

composta por um conjunto de trabalhos na qual a lei não é mais do que o ponto de chegada; o discurso do direito forma-se a partir do discurso da lei e da jurisprudência. A produção desse discurso pressupõe um ponto de chegada que se expressa como direito positivo. O discurso jurídico dado não está desvinculado de sua fonte de produção, que é o grupo dominante da sociedade, sendo instrumento de poder desse grupo” (Streck, *Hermenêutica jurídica e(m) crise*, 2014, p. 231). E, por fim, Luis Alberto Warat: “O universo das significações de uma sociedade, seu ‘dialeto’ ou ‘idioma social’, que constitui o instituído (conjunto de formações discursivas e extra-discursivas, mitos, ficções, pensamentos, sentimentos, representações), encontram na mecânica do ‘poder-desejo’ o elemento determinante de sua configuração social” (Warat, *O direito e sua linguagem*, 1994, p. 110).

⁷⁶² Warat, *O direito e sua linguagem*, 1994, p. 100.

⁷⁶³ É o esforço de Luis Alberto Warat, que pretende criar uma “semiologia política”, que “rejeita a ideia de que os discursos nos podem proporcionar a chave de sua própria inteligibilidade”: “Os estudos linguísticos e semiológicos do direito necessitam procurar acompanhar o salto teórico que a própria linguística e a semiologia estão procurando produzir. Existe, na atualidade, uma demarcação de fronteiras entre a linguística e a semiologia: a primeira ocupa-se das significações denotativas dos termos, assim como de usar condições sintáticas sistemáticas; a segunda reflete sobre os processos de produção e transformação das significações conotativas (ideológicas) no seio da comunicação social. (...) Ao contrário da linguística, que o rejeita, a semiologia aceita como parte de seu objeto o discurso, mas fica atrelada a uma análise da significação que não consegue explicar além do próprio discurso. Trata-se de um estudo que, apesar de levar em consideração o conhecimento social do processo significativo, ignora os efeitos políticos da própria significação: o poder do discurso” (*Idem*, p. 100-101).

que a circundam, tendo pois um limite identificável”,⁷⁶⁴ limite esse que se traduz em verdadeiro aspecto externo do discurso (“mundo circundante”) e que, juntamente com o aspecto interno (estrutura do discurso), permite, a partir da delimitação de suas marcas, identificar e analisar as peculiaridades de determinada ação comunicativa. Ou seja: o choque entre os aspectos internos e externos do discurso viabiliza ao menos o esforço de *definição de determinada prática discursiva*, e, assim, das ações sociais que a sustentam e são por ela sustentadas. Dessa, é a capacidade de cada situação desdiferenciar-se do meio – de construir sua própria história – que permite reconhecer um fenômeno comunicativo:

“Vale dizer, o conjunto das ações sociais constitui o seu ‘mundo circundante’ e, pois, limite externo da sua ‘situação comunicativa’. O limite interno vai ser fornecido, por sua vez, pela capacidade da situação comunicativa de gerar sua própria história. Gerar sua própria história significa diferenciar seu próprio comportamento, em referência à história mais complexa do ‘mundo circundante’, na medida em que todo e qualquer comportamento que entra em situação comunicativa é uma contribuição que o limita, isto é, exclui, possibilita, assegura outros comportamentos discursivos”.⁷⁶⁵

A razão cínica introduzirá complicadores nessa dinâmica, como se verá. Por enquanto é preciso esclarecer que o discurso adquire caráter jurídico a partir da entrada em cena de uma regra específica, pela qual a recusa de uma das partes origina a faculdade da outra de exigir. Trata-se da regra da *exigibilidade*, que, além de interferir indelevelmente na situação comunicativa,⁷⁶⁶ amplia seu espectro de agentes, absorvendo um terceiro, que pode ser o juiz, o legislador ou até mesmo a própria legislação. Os atores, então, são chamados a assumirem um comportamento não-passivo, justamente porque buscam apoderar-se do objeto do discurso, isto é: a exigibilidade faz com que os agentes da ação comunicativa tomem, sempre, função *ativa* ou *reativa* diante de uma causa, figurando, respectivamente, como aquele que *exige* ou aquele *de quem se exige*.

A sério, a regra da exigibilidade incorpora um elemento de instabilidade que vai além do esperado em razão dos papéis desempenhados dentro do sistema.⁷⁶⁷ Porque os agentes de comunicação precisam *ter razão*, o que advém da natureza de qualquer discussão, por meio da

⁷⁶⁴ Ferraz Jr., *Direito, retórica e comunicação*, 1997, p. 57.

⁷⁶⁵ Ferraz Jr., *Direito, retórica e comunicação*, 1997, p. 59.

⁷⁶⁶ Tércio Sampaio Ferraz Jr fala, nesse ponto, que as ações comunicativas ganham, a partir da exigibilidade, “coordenação objetiva”, que outorga papéis aos partícipes: “obriga-os e, ao mesmo tempo, confere-lhes poderes” (Ferraz Jr., *Direito, retórica e comunicação*, 1997, p. 60).

⁷⁶⁷ Sobre a instabilidade, Tércio complementa, referenciando Luhmann: “os emissores da decisão procuram afastar os caracteres peculiares da sua personalidade, na medida em que a decisão buscada não deve resultar senão de normas e de fatos. Ao contrário, os receptores imiscuem sua própria personalidade nas suas ações, pois a decisão será, para eles, uma premissa do seu comportamento pessoal. Daí se segue que a relação entre ambos não é apenas assimétrica, mas também instável: para uns, o discurso é rotina; para outros, é uma vivência singular” (*idem*, p. 74).

qual as partes desejam *convencer*, eles são chamados a trazerem informações e argumentos que melhor respaldem sua perspectiva, razão pela qual essa dinâmica, partindo, por óbvio, do pressuposto de que se está em busca de uma compreensão em prol de um ou outro, permite o acobertamento e o falseamento como elementos do jogo: “Se ela pressupõe que as partes, ao discutir, tenham a intenção de convencer e, pois, de buscar a ‘verdade’, pressupõe também que as partes possam mentir”.⁷⁶⁸ Esta realidade está, então, na base do que se chama de *conflito* jurídico e é o motivo pelo qual um terceiro participante é adicionado à relação comunicativo-jurídica; terceiro que não é parte da questão mundana que provoca o conflito, mas, sim, um técnico, que falará a linguagem técnica-objetiva para sujeitos que carregam motivações e vocabulário subjetivo e comum. O discurso jurídico, nesse ínterim, é responsável pela circunscrição do conflito em termos diferentes do que ocorreriam na vida cotidiana: como “ações linguísticas controladas por regras jurídicas”,⁷⁶⁹ ele busca frear a tendência à generalização dos conflitos ao circunscreve-los a um determinado motivo ou causa e a estipular procedimentos específicos que enderecem sua solução.⁷⁷⁰

Desenvolvendo um pouco essa observação ao talante da racionalidade cínica, a leitura atenta ajuda a enxergar os caminhos que o cinismo percorre dentro do discurso jurídico, especialmente se se colocar em mesa algumas peculiaridades do direito moderno. Lembre-se que o Estado de Direito pressupõe uma outra ordem de direitos e deveres que abarca, mas também supera o paradigma tradicional: em sua configuração moderna, o discurso jurídico aponta para um alargamento de prerrogativas que vai bem além da feição contratualista estrito senso, e que permite aos sujeitos tomarem a si como cidadãos e ao Estado como um ente político que lhe deve satisfações. Nessa miragem, amplamente reproduzida nas cartas constitucionais modernas, a *exigibilidade* é um elemento da relação comunicacional entre pessoas comuns – no sentido jurídico do termo – e instituições que devem, dentre outras, respeitar o espaço de autonomia particular e prover a sociedade com uma série de serviços elementares à sobrevivência.⁷⁷¹ A partir de então, estampados os compromissos do Estado para com o corpo social e os indivíduos, o súdito pode *exigir* determinada conduta dos entes estatais, dos quais se exige o cumprimento à lei como verdadeiro fundamento de legitimidade.

⁷⁶⁸ Ferraz Jr., *Direito, retórica e comunicação*, 1997, p. 62.

⁷⁶⁹ *Idem*, p. 73.

⁷⁷⁰ Necessário o destaque para a compreensão de que a ‘solução’ almejada pelo discurso jurídico não se traduz exatamente num desenlace perfeito de um problema de fato. A solução jurídica, é, sobretudo, *a terminação de um conflito*, o fim de uma querela, não sua decifração a partir da produção de consenso ou algo que o valha.

⁷⁷¹ O artigo 6º, da Constituição Federal de 1988, ilustra bem isso: “São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição”.

Cinicamente, no entanto, o ordenamento jurídico – nele incluídas as instituições de produção, aplicação e ensino do direito – faz da exigibilidade um embuste cênico. Na cotidiana lida dos cidadãos pela efetivação dos mandamentos constitucionais que alçam o direito ao patamar das luzes, a prestação estatal e as diretrizes programáticas inseridas na vida jurídica são ficções de mau gosto que entregam ao ordenamento um verniz modernoso enquanto mantem uma enormidade de seres humanos reféns das classes mais obscuras de esquecimento e violência. Comporta-se *como se* algo fosse exigível: *como se* o direito à saúde, ao trabalho, à moradia, ao transporte, etc. fosse, de fato, um direito exprimível de forma sólida na vida diária da população e nos projetos de governo; *como se* se quisesse, efetivamente, consagrar uma ordem jurídica que rume o país para a evolução comunitária e o aprimoramento moral do Estado. Assim, podem decisões judiciais, sob o argumento de aplicação desses direitos, efetivarem justamente o contrário.⁷⁷² Pode-se, também, além e muito astutamente, ‘harmonizar’ com uma série de ‘princípios’ que, faticamente, rebaixam o valor dos pronunciamentos fundamentais. Veja-se: é justamente esse fenômeno de acobertamento cínico de violações pelo manto das mais sofisticadas formas jurídicas que está por trás do que Lênio Streck chama de *pampricipiologismo*⁷⁷³ “uma espécie de patologia especialmente ligada às práticas jurídicas brasileiras e que leva a um uso desmedido de *standards* argumentativos que, no mais das vezes, são articulados para driblar aquilo que ficou regrado pela produção democrática do direito, no âmbito da legislação (constitucionalmente adequada)”.⁷⁷⁴

⁷⁷² Vide nota de rodapé 597.

⁷⁷³ Streck, *Verdade e consenso*, 2009.

⁷⁷⁴ Streck, *Do pampricipiologismo à concepção hipossuficiente do direito*, 2012, p. 9. Vale a pena citar a coleção de princípios feita pelo professor Lênio: “Veja-se, nesse sentido, o incontável elenco de “princípios” utilizados largamente na cotidianidade dos tribunais e da doutrina – a maioria deles com nítida pretensão retórico-corretiva, além da tautologia que os conforma. Podem ser citados: princípio da simetria (menos um princípio de validade geral e mais um mecanismo *ad hoc* de resolução de controvérsias que tratam da discussão de competências); princípio da precaução (nada mais, nada menos que a institucionalização de uma tautologia jurídica; afinal, por que a “precaução” – que poderíamos derivar da velha prudência – seria um “princípio”?); princípio da não surpresa (não passa de um enunciado com pretensões performativas, sem qualquer normatividade; de que forma uma demanda é resolvida utilizando o princípio da não surpresa?); princípio da confiança (trata-se, nada mais, nada menos, do que a possibilidade de o direito manter a sua força deontológica, o que, registre-se, é muito bom; mas a historicidade do direito já não demanda essa compreensão do intérprete?); princípio da absoluta prioridade dos direitos da criança e do adolescente (interessante nesse standard retórico é a expressão “absoluta”); princípio da afetividade (esse *prêt-à-porter* nada mais faz do que escancarar a compreensão do direito como subsidiário a juízos morais; daí a perplexidade: se os princípios constitucionais são deontológicos, como retirar da “afetividade” essa dimensão normativa?); princípio do processo tempestivo (mais uma amostra de uma “principiologia” *ad hoc* e sem limites, que confunde meros argumentos ou pontos de vista com princípios jurídicos); princípio da ubiquidade (um simples exame na legislação ambiental e na Constituição, assim como em regulamentos dos mais variados acerca da preservação do meio ambiente, aponta para a existência de diferentes modos de proteção ao meio ambiente, inclusive no que tange à relação entre causa e efeito, para dizer o menos); princípio do fato consumado (ora, se, por vezes, uma situação já consolidada deve ser mantida – fazendo soçobrar a “suficiência ôntica” de determina regra –, isso não transforma a “consumação” de um fato em padrão que deva ser utilizado “em princípio”; fosse válido esse “princípio”, estaríamos diante de um incentivo ao não cumprimento das leis, apostando na passagem

Essa “principiologia *ad hoc* e sem limites”⁷⁷⁵ é mais um índice do modo como os direitos da modernidade foram descaminhados pelo cinismo. Como diz Lênio Streck, eis uma ferramenta “que confunde meros argumentos ou pontos de vista com princípios jurídicos”,⁷⁷⁶ abrindo caminho para toda a sorte de escabrosidades hermenêuticas cuja força de convencimento parece residir na sua infinita capacidade de inverter o comando a que presta reverência retórica. Novamente, está-se diante de um apelo desmedido pela *forma* em detrimento do conteúdo: um procedimento elementar da racionalidade cínica, em que o discurso deixa de ser um meio para a realização da justiça e passa a ser um fim em si mesmo, alheio a sua função social e fetichizado pela pura performance que deteriora, se não elimina, a possibilidade de promover “a articulação do nível discursivo com o conjunto da formação social”.⁷⁷⁷

Mas se se lembrar que os princípios, como ensinou Ronald Dworkin,⁷⁷⁸ formam o signo em torno do qual a comunidade política se organiza e no qual ela enraíza sua legitimidade, então a utilização *ad hoc* de princípios se torna ainda mais perturbadora. São atitudes assim, sustentadas pelo cinismo em uma dimensão cultural, que minam a capacidade de a legislação e

do tempo ou na ineficiência da justiça); princípio do deduzido e do dedutível (basta aqui lembrar que de há muito a filosofia – inundada que foi pela linguagem – superou o “dedutivismo”; numa palavra: admitida, ad argumentandum tantum, a “validade” do aludido princípio, ficaria ainda a pergunta – nos demais raciocínios/interpretações não se fariam “deduções?”); princípio da instrumentalidade processual (trata-se de uma clara herança da filosofia da consciência e de uma leitura equivocada das teses de Von Büllow); princípio da alteridade (em termos normativos, em que circunstância essa alteridade, representada pelo “colocar-se no lugar do outro”, pode resolver o problema da aplicação de um preceito constitucional?); princípio da cooperação processual (aqui, cabe a mais singela pergunta: e se as partes não cooperarem? Em que condições um standard desse quilate pode ser efetivamente aplicado? Há sanções no caso de “não cooperação”? Qual será a ilegalidade ou inconstitucionalidade decorrente da sua não aplicação?); princípio da confiança no juiz da causa (serve para justificar qualquer decisão: para manter alguém preso e para soltar); princípio da humanidade (esse standard dispensa comentários pela sua simplicidade); princípio do autogoverno da magistratura (trata-se de uma clara tautologia em relação à autonomia administrativa e financeira assegurada pela Constituição ao Poder Judiciário); princípio da situação excepcional consolidada (está no Top Five do pamprincipiologismo que assola o direito de *terrae brasilis*; cabe a pergunta: um fato consumado supera uma prescrição normativa? Quem vai eleger as circunstâncias excepcionais? O Judiciário? Pensando-se num caráter de “universalização do princípio” ou na sua importância hermenêutica, surge, ainda, a seguinte indagação: quando se poderia reconhecer a normatividade da situação excepcional consolidada? Não poderia ela sempre ser reconhecida quando se pretende uma desoneração da força normativa da Constituição?); princípio da felicidade (nesse ponto, o direito brasileiro se torna insuperável: por esse standard, a Constituição garante o direito de todos serem felizes...); princípio lógico do processo civil (se isso é um princípio, a pergunta que se põe é: o que não é um “princípio?”); princípio da elasticidade ou adaptabilidade processual (mais um “princípio” ensejador do protagonismo/ativismo judicial); princípio da inalterabilidade ou da invariabilidade da sentença (um breve exame do Código de Processo Civil aponta claramente para essa garantia; parece evidente que uma sentença, depois de publicada, não pode ser alterada, então, por que esse princípio daria essa “segurança” ao utente?); princípio da adequação (em que circunstância esse princípio poderia ser aplicado com caráter de normatividade? E como ele seria/será aplicado? A “escolha” é do juiz? E de que modo se poderia recorrer da violação do aludido princípio?)”.

⁷⁷⁵ *Idem*, p. 11.

⁷⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷⁷ Warat, *O direito e sua linguagem*, 1994, p 101.

⁷⁷⁸ Dworkin, *Uma questão de princípio*, 2019.

o próprio direito fornecerem um norte para a sociedade. Como muito bem explica Marcelo Neves,⁷⁷⁹ a inefetividade recorrente do corpo jurídico representado pela Constituição – fenômeno a que se chamou de *constitucionalização simbólica* – vai, em uma última etapa, ter por consequência a proliferação da apatia e do cinismo como comportamentos políticos. Isso porque a contínua frustração das expectativas positivadas no ordenamento desmancha as condições para que as leis sirvam ao conjunto da sociedade enquanto documento-referência das condutas, o que enfraquece não só o direito enquanto sistema social autônomo,⁷⁸⁰ mas também a atividade política, que se orientaria pelas programações que o discurso jurídico – e os novos horizontes de exigibilidade – estipula para o conjunto do corpo político. Nas palavras de Marcelo Neves, bastante oportunas, em que se discorre sobre o processo de constitucionalização simbólica – ou sobre a construção de uma ordem legal e constitucional evidentemente retórica e apartada da realidade social – pelo qual se vai, com certa cadência, levando todo o sistema jurídico ao descrédito e, com isso, fazendo das reações desiludidas e cínicas o resultado normal dos sujeitos (jurídicos ou políticos):

“Paradoxalmente, portanto, embora a constitucionalização simbólica, presente basicamente nos Estados periféricos, tenha a função ideológica de promover a confiança no Estado ou no governo (em sentido amplo), servindo-lhes como fórmula de representação retórica e álibi, ela pode converter-se, nos casos extremos de discrepância entre texto e realidade constitucionais, em fator de promoção da desconfiança na própria figura do Estado. (...) partindo-se de que a atividade constituinte (e reformadora) e o texto constitucional não estão associados a uma concretização normativo-jurídica relevante, representando antes formas especiais de ação político-simbólica, o próprio direito como sistema de regulação da conduta cai em descrédito; o público sente-se, então, desiludido; os atores políticos tornam-se ‘cínicos’”.⁷⁸¹

A transformação dos atores políticos em sujeitos cínicos – como já explorado alhures – não pode, de forma alguma, ser desalojada de sua matriz jurídica. Sem o direito, sem o discurso jurídico, o sistema político jamais andaria em um país que ostenta desigualdades humilhantes na extensão dos direitos. É, nessa hora, que o caráter ideológico da legislação

⁷⁷⁹ Neves, *A constituição simbólica*, 2019.

⁷⁸⁰ Nesse ponto, novamente, Lênio Streck é preciso: “Assim, por exemplo (...), tanto a tese da plenitude/plenipotenciabilidade da lei (juiz como “boca da lei” que conforma o positivismo exegético) como a criatividade (sem limites) do intérprete (que se extrai do voluntarismo/decisionismo interpretativo kelseniano) constituem-se em fatores decisivos da fragilização da autonomia do Direito (ou do grau de autonomia alcançado pelo Direito a partir do segundo pós-guerra). Portanto, a problemática reside na discussão das condições pelas quais se dá a atribuição de sentido no ato interpretativo-aplicativo” (Streck, *Do pampricipiologismo à concepção hipossuficiente do direito*, 2012, p. 18). Em outro texto, em que aborda a diferença entre regras e princípios: “A proposta de diferença – e não distinção/cisão – entre regras e princípios aqui defendida parte da descoberta, que tem raízes na teoria integrativa dworkiana, do caráter unificador dos princípios: eles são o marco da institucionalização da autonomia do direito. As regras não acontecem sem os princípios. Os princípios sempre atuam como determinantes para concretização do direito e em todo caso concreto eles devem conduzir para determinação da resposta adequada” (Streck, *Verdade e consenso*, 2009, p. 517).

⁷⁸¹ Neves, *A constituição simbólica*, 2019, pp. 123-124.

brasileira se torna nítido: embora não consigam ser sentidas em grande medida na prática, “as instituições jurídicas consagradas no texto constitucional permanecem relevantes como referências simbólicas do discurso do poder”,⁷⁸² justamente porque ainda são referência, na modernidade periférica brasileira, de sofisticação e inteligência; são, enfim, um *símbolo* do que se pretende com o direito e para a sociedade que, no entanto, devem permanecer no plano do simbólico. Com isso, o convívio das formas jurídicas mais modernas e emancipatórias com a contínua violação e as ações cínicas dos atores corrobora na manutenção de um estado de coisas paradoxal que abriga a exceção enquanto regra na seara jurídica e “imuniza o sistema político contra outras possibilidades”.⁷⁸³ Fato é que o discurso jurídico cínico deixa mais simples o procedimento de exclusão do que se houvesse algo como uma sociedade sem lei. A partir das ‘instituições jurídicas’, são os sujeitos desamparados pela ordem do direito que passam a ser responsáveis pelo ‘atraso’ social em que vivem. Não à toa a retórica que culpabiliza o brasileiro pela defasagem civilizacional da população encontra eco na sociedade como um todo e um verniz ainda mais cruel pela pena dos agentes jurídicos.

Sem condições de afiançar-se a si próprio, o direito de feições cínicas corrói as condições de transformação social e de aprimoramento democrático da atividade política, levando a uma crise de significação que desorienta e maltrata as instituições e os sujeitos e coloca a própria existência da comunidade em risco. Isto, o descoprometimento da ordem legal, das práticas oficiais e dos agentes jurisdicionais para com os mandamentos do direito no âmbito da *efetivação das instituições jurídicas*, convém nomear os bois, acaba por inaugurar uma era de *justiça lotérica*, na qual o julgador pode, ao alvedrio de sua habilidade retórica e com esteio no caráter aberto de certos conceitos legais, decidir conforme sua consciência e não conforme as determinações da lei:

“O problema do que eu chamo de justiça lotérica é outro: a desatenção e falta de comprometimento dos julgadores com as determinações constitucionais e, ainda, com a integridade e a coerência do Direito. O que ocorre é que, a partir da desculpa dos termos vagos, ambíguos ou de textura aberta, tomam-se decisões de conveniência ou com base em argumentos de política, de moral ou de economia. Acabamos por confundir a era dos princípios e a abertura semântica, que sempre existe, com autorização para uma livre atribuição de sentido, como se existisse um grau zero de sentido. Assim, enfraquece-se a autonomia do Direito e a doutrina. Um exemplo que ilustra bem esse já referido estado e natureza hermenêutico consiste numa conhecida decisão do então ministro Humberto Gomes de Barros, do STJ, na qual ele afirmou julgar de acordo com a sua consciência, sustentando que a doutrina deveria se amoldar ao pensamento dos membros do respectivo tribunal. Ora, se os juízes seguirem esse conselho – e parcela considerável parece que segue – quem segura o sistema?”⁷⁸⁴

⁷⁸² *Idem*, p. 101.

⁷⁸³ *Ibidem*.

⁷⁸⁴ Streck, *O que é isto – decido conforme minha consciência?*, 2010, p. 48.

Renasce, sob os auspícios da sofisticação do direito pós-moderno e pós positivista, uma ferramenta que, ao tempo em que entrega o serviço jurisdicional, um direito fundamental, nega esse mesmo serviço ao se entender autorizado a decidir conforme o que pensa e não de forma adequada ao direito. Ao tentar se desamarrear da lei, inventando princípios aleatórios, para escapar da armadilha positivista que tanto mal fez pela humanidade ocidental, o direito – na figura da doutrina e da jurisprudência brasileiras – passou a incrementar em número e em fonte as bases para manifestação jurisdicional: agora, o juiz pode, sem constrangimentos, fundamentar suas decisões tanto na lei quanto no nada, bastando um princípio – que pode ser da *celeridade*, da *economicidade*, da *efetividade* – para que sua tese sobreviva incólume ao crivo das instâncias superiores ou mesmo da ciência do direito. É que, como já se percebeu, a solidez que se extrairia da coerência dos pronunciamentos jurisdicionais com a Constituição não é exatamente o atributo perscrutado em uma fase da história do direito em que não as leis que governam a aplicação da lei não são as mesmas que satisfazem o afã de integridade do ordenamento. Pois, ao contrário do que o primeiro exame sugere, nada dessa dinâmica corrobora a ideia de que o discurso jurídico deixa de refletir a sociedade em que ele figura como um subproduto. O *pamprinciopiolismo* é filho da era da velocidade, da desterritorialização e do cinismo. Ele é, e isso é bastante claro, um instrumento para fazer com o que as formas jurídicas, que servem à *estabilização das expectativas normativas*, se amoldem ao mandamento da fluidez e do momentâneo. Não por outro motivo é que se prolifera com rapidez uma abordagem relativista do direito – e, com ela, uma abordagem relativista das regras e princípios éticos e morais – pela qual o intérprete está autorizado a conduzir sua exegese para o lugar que sua criatividade conseguir chegar.

Por isso, o fenômeno do relativismo – ou criacionismo jurisdicional; ou voluntarismo – é a representação do cinismo político no direito: não se acredita em nada; não se confia em nada; nada possui um solo fixo sobre o qual elevar os julgamentos; nada e tudo pode ser objeto de questionamento; as obviedades deixaram de unir. Do mesmo modo que os estamentos da pós-modernidade mostraram, também aqui é possível perceber que o sistema de anomalias que subvenciona a racionalidade cínica do discurso jurídico – cuja perpetuação, em tempos diferentes, seria absolutamente impossível – traz consigo as marcas dos interessados na continuidade do paradoxo ornamental que se pratica no direito brasileiro. Como todo processo discursivo pressupõe a produção de significado através da linguagem, avaliar o discurso é também ponderar sobre sua função política e tematizar “a articulação do nível discursivo com

o conjunto da formação social”.⁷⁸⁵ O vínculo claro do discurso jurídico com a política, isto é, com o poder e a manutenção e revigoramento de uma certa ordem, permite perceber *a quem serve o discurso cínico*, razão pela qual investiga-lo é também procurar “denunciar, incomodar e produzir importantes vacilações no conjunto das significações jurídicas imaginárias que, por tantos anos, legitimaram as desigualdades impostas pela modernidade, e cristalizaram uma subjetividade jurídica em ampla sintonia com os fins e metas do poder”.⁷⁸⁶

Nada melhor, nesse ínterim, do que mergulhar no que diz a cúpula do Poder Judiciário, com a referência que todo o ordenamento e todos os agentes dos sistemas jurídico e político lhe emprestam, sobre aquele que é o ramo mais ‘crítico’ do direito⁷⁸⁷ e que busca, ao menos pela letra da lei, resguardar direitos essenciais (e, portanto, exigíveis perante o corpo social e o Estado) do jurisdicionado: modo de trazer a palavra (ou, no léxico de Lênio Streck, a *pá-que-lavra*)⁷⁸⁸ da Suprema Corte sobre como o ordenamento jurídico constitucional brasileiro deve tratar a *exigibilidade* na seara dos direitos trabalhistas. Como se verá, a leitura mais recente alimenta a conclusão de que o direito, no Brasil, é, para os que se comprazem da situação atual, um instrumento conveniente de manutenção do poder e, para aqueles que devem interpretar e aplicar a lei, um fim em si mesmo – ou uma performance que pouco ou nada dialoga com as necessidades jurídicas e materiais da população.

Por isso, não são exatamente os argumentos de direito que precisam ser avaliados. Eles existem, estão referenciados nas decisões mais desastrosas. Não é produtor tampouco conveniente do ponto de vista investigativo imiscuir do certo ou errado de determinada conjugação axiomática. O que a chave do cinismo permite perceber é que a incoerência transborda as palavras e sua condição gramatical ou sintática, daí ser essencial conhecer bem como se desenvolvem os *atos de fala* que dão à luz numa decisão judicial ou qualquer outro tipo de discurso jurídico. Lembre-se, antes de mais nada, que, conforme a doutrina de John Austin,⁷⁸⁹ o que um pessoa diz vai além da relação que as palavras estabelecem entre si e com o texto; pois as palavras fornecem muito mais do que a si próprias ao leitor, elas indicam *como o locutor deseja atuar na realidade*, numa função do ato de fala que Austin chamou de perlocucionária. Diante disso, nos pronunciamentos imiscuem-se as promessas daquele que

⁷⁸⁵ Warat, *O direito e sua linguagem*, 1994, p. 105.

⁷⁸⁶ *Idem*.

⁷⁸⁷ Como lembra Antonio Carlos Wolkmer, o direito do trabalho é “uma das áreas de do Direito que melhor favorece e estimula investigações críticas” (WOLKMER, *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, 2012, p. 130).

⁷⁸⁸ Em Streck, *Hermenêutica jurídica e(m) crise*, 2014 e diversos outros textos.

⁷⁸⁹ Nome dado por John Austin (Austin, *Quando dizer é fazer*, 1990).

fala, já que a fala também é uma mensagem, um enunciado protagonizado por quem, pela declaração, indexa sua palavra a suas ações. Modo de dizer, como bem lembra Austin, que “é apropriado que a pessoa que profere a promessa tenha uma determinada intenção, a saber, a intenção de cumprir com a palavra”.⁷⁹⁰ Nos casos abaixo, o cinismo irrompe com essa lógica porque permite que a enunciação não indexe o resultado, fazendo das decisões judiciais verdadeiros atos de fala invertido “casos de enunciação da verdade que anulam a força perlocucionária da própria enunciação *sem, contudo, transgredir os critérios normativos de enunciação e justificação*”.⁷⁹¹

4.viii. Jurisprudência e cinismo: análise de casos

Seguindo a linha cronológica, falemos do recurso extraordinário nº 590.415, julgado em 30 de abril de 2015 pelo Supremo Tribunal Federal. Julgou-se, no caso, os efeitos das transações extrajudiciais entabuladas entre empregado e empregador no âmbito dos programas de demissão voluntária, tendo ficado estabelecida a tese da possibilidade de o termo de quitação do contrato de trabalho servir, ante condições, de documento apto a afastar a relação de verbas em juízo. Ao final, o pronunciamento do sodalício ficou assim resumido:

“A transação extrajudicial que importa rescisão do contrato de trabalho em razão de adesão voluntária do empregado a plano de dispensa incentivada enseja quitação ampla e irrestrita de todas as parcelas objeto do contrato de emprego, caso essa condição tenha constado expressamente do acordo coletivo que aprovou o plano, bem como dos demais instrumentos celebrados com o empregado”.⁷⁹²

A querela tem raiz em longa discussão travada no âmbito da justiça do trabalho acerca da correta exegese do artigo 477, §2º, da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), que, por sua vez, culminou com a solidificação da jurisprudência trabalhista no verbete nº 330, da Súmula do Tribunal Superior do Trabalho, na qual o pretório registrou a interpretação no sentido de que a quitação se limitava às parcelas registradas no documento de rescisão contratual: “A transação extrajudicial que importa rescisão do contrato de trabalho ante a adesão do empregado a plano de demissão voluntária implica quitação exclusivamente das parcelas e valores constantes do recibo”.

⁷⁹⁰ Austin, *Quando dizer é fazer*, 1990, p. 38.

⁷⁹¹ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 76.

⁷⁹² Disponível em <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=8590961> (acesso em 25 de agosto de 2019).

O julgado do Supremo Tribunal Federal se insere, ainda, em uma discussão mais ampla, extremamente controversa, sobre a prevalência no âmbito dos contratos de trabalho do que é negociado entre patrões e empregados sobre o que é estipulado pela legislação (“negociado sobre legislado”). Estimulada internacionalmente – especialmente pelas Convenções 98 (artigo 4º)⁷⁹³ e 154 (artigos 5º e 8º)⁷⁹⁴, da Organização Internacional do Trabalho, ratificadas pelo Brasil – e nacionalmente – pelo inciso XXVI, do artigo 7º,⁷⁹⁵ da Constituição Federal – as negociações coletivas são bem vistas enquanto promotoras do bem-estar e ampliadoras dos direitos trabalhistas previstos na legislação. A controvérsia nasce justamente quando se cogita a *prevalência* do que foi negociado pela entidade representativa dos empregados junto ao empregador sobre o que determina a lei, pelo que parte da doutrina entende ser possível a supressão de direitos em negociação coletiva, quando essa supressão, de alguma forma, beneficie o trabalhador, o que acontece, no mais das vezes, através da compensação em forma de pecúnia ou alargamento de algum outro direito.

A interpretação registrada pelo Supremo Tribunal Federal dá razão àqueles que entendem que a negociação coletiva aprimora as condições de trabalho, entendendo que a Constituição Federal de 1988, “especificamente no que respeita ao direito coletivo do trabalho, (...) prestigiou **a autonomia coletiva da vontade como mecanismo pelo qual o trabalhador contribuirá para a formulação das normas que regerão a sua própria vida**”.⁷⁹⁶ Para sustentar essa posição, além das menções aos instrumentos internacionais e da legislação pátria, o tribunal colaciona o posicionamento doutrinário de Maurício Godinho Delgado acerca do que este chamou de *princípio da equivalência dos contratantes coletivos*. O trecho selecionado pelo juízo, por sua função nodular, merece ser reproduzido:

“O segundo aspecto essencial a fundamentar o presente princípio é a circunstância de contarem os dois seres contrapostos (até mesmo o ser coletivo obreiro) com instrumentos eficazes de atuação e pressão (e, portanto, negociação).

Os instrumentos colocados à disposição do sujeito coletivo dos trabalhadores (garantias de emprego, prerrogativas de atuação sindical, possibilidades de mobilização e pressão sobre a sociedade civil e Estado, greve, etc.) **reduziriam, no plano juscoletivo, a disparidade lancinante que separa o trabalhador, como indivíduo, do empresário. Isso possibilitaria ao Direito Coletivo conferir tratamento jurídico mais equilibrado às partes nele envolvidas. Nessa linha, perderia sentido no**

⁷⁹³ Art. 4º - Deverão ser tomadas, se necessário for, medidas apropriadas às condições nacionais, para fomentar e promover o pleno desenvolvimento e utilização dos meios de negociação voluntária entre empregadores ou organizações de empregadores e organizações de trabalhadores com o objetivo de regular, por meio de convenções, os termos e condições de emprego.

⁷⁹⁴ Art. 5º - Deverão ser adotadas medidas adequadas às condições nacionais no estímulo à negociação coletiva; Art. 8º - As medidas previstas com o fito de estimular a negociação coletiva não deverão ser concebidas ou aplicadas de modo a obstruir a liberdade de negociação coletiva.

⁷⁹⁵ Art. 7º, São direitos dos trabalhadores: XXVI: reconhecimento das convenções e acordos coletivos de trabalho.

⁷⁹⁶ Trecho do voto do Ministro Relator Luis Roberto Barroso, p. 13 (grifos originais).

Direito Coletivo do Trabalho a acentuada diretriz protecionista e intervencionista que tanto caracteriza o Direito Individual do Trabalho”.⁷⁹⁷

Note-se, no entanto, que o próprio doutrinador coloca os verbos em seu texto no futuro do pretérito, indicando o modo *condicional* pelo qual se promoveria a sobredita equivalência dos contratantes coletivos. Assim, em determinadas condições de fato, os institutos que permitem a negociação coletiva “*reduziriam*” a disparidade entre as partes e, ainda sob essas condições, “*perderia* sentido (...) a acentuada diretriz protecionista e intervencionista que tanto caracteriza o Direito Individual do Trabalho”.⁷⁹⁸ Ainda que não se atentasse para esse detalhe, os parágrafos seguintes do livro do doutrinador mostram como, no Brasil, *não existem condições fáticas ou jurídicas para se admitir a paridade de condições entre entes coletivos em negociações de trabalho*.⁷⁹⁹ Godinho Delgado avalia, então, quatro aspectos “que conspiram contra a efetividade do princípio jurídico da equivalência entre os contratantes coletivos”,⁸⁰⁰ salientando que “Não há como se falar na efetividade do princípio da equivalência entre os contratantes coletivos se a realidade do sindicalismo no País é formada por entidades sindicais extremamente frágeis, pequenas, modestas”.⁸⁰¹

Em que pese o fato de o próprio Supremo Tribunal Federal reconhecer que “a doutrina ressalva, todavia, que, no direito brasileiro, a perfeita simetria entre os entes coletivos ainda não foi plenamente garantida” e que, por isso, “não se poderia reconhecer a autonomia coletiva da categoria dos empregados, manifestada pelos sindicatos, em sua plenitude”,⁸⁰² a situação não abalou a conclusão. Sem embargo, mesmo reafirmando, com palavras próprias, a fragilidade das condições gerais do sindicalismo nacional e a impossibilidade de se enxergar paridade entre os entes coletivos provenientes das classes empresária e obreira,⁸⁰³ a Corte

⁷⁹⁷ Delgado, *Curso de direito do trabalho*, 2017, p. 1490. Os grifos são de autoria do Ministro Relator (p. 14 e 15 do acórdão).

⁷⁹⁸ Delgado, *Curso de direito do trabalho*, 2017, p. 1490.

⁷⁹⁹ Em suas palavras: “É bem verdade que, no caso brasileiro, mais de 25 anos após a Constituição de 1988, ainda não se completou a transição para um Direito Coletivo pleno, equânime e eficaz — *assecuratório de real equivalência entre os contratantes coletivos trabalhistas*. É que, embora tenha a Constituição afirmado, pela primeira vez desde a década de 1930, de modo transparente, alguns dos princípios fundamentais do Direito Coletivo no País, ela não foi seguida, ainda, de uma *Carta de Direitos Sindicais*, que adequasse a legislação sindical às necessidades da real democratização desse subsistema da sociedade civil, com o amplo fortalecimento e representatividade das entidades sindicais e, por consequência, sua melhor equivalência de poder no contexto da negociação coletiva trabalhista” (*Idem*, p. 1490 e 1491).

⁸⁰⁰ *Idem*, p. 1490.

⁸⁰¹ *Ibidem*, p. 1491.

⁸⁰² Trechos do voto do Ministro Relator Luis Roberto Barroso, p. 16.

⁸⁰³ Nos seguintes termos (Trechos do voto do Ministro Relator Luis Roberto Barroso, p. 27): “43. Um último esclarecimento deve ser feito sobre a liberdade sindical e, conseqüentemente, sobre o exercício legítimo da autonomia coletiva pelas categorias dos trabalhadores. Muito embora a Constituição de 1988 tenha iniciado a transição para um regime de maior valorização da liberdade sindical, entende-se que, contraditoriamente, ela

afirma que “não há qualquer argumento que justifique o não reconhecimento da quitação plena outorgada pela reclamante ou que enseje a invalidade do acordo coletivo que a autorizou”,⁸⁰⁴ registrando que o contrário se traduziria numa “concepção paternalista que recusa à categoria dos trabalhadores a possibilidade de tomar as suas próprias decisões, de aprender com seus próprios erros, contribui para a permanente atrofia de suas capacidades cívicas e, por consequência, para a exclusão de parcela considerável da população do debate público”.⁸⁰⁵ Ou seja: o pronunciamento do Supremo Tribunal Federal diz que não existem condições para o exercício da liberdade sindical e o fortalecimento das entidades que promoveriam a paridade entre as partes contratantes em uma negociação coletiva, mas, não obstante, decide, a partir de um caso específico, que as partes (não necessariamente as partes do litígio judicial ali resolvido) têm sim condições de negociarem e que o resultado dessa negociação, mesmo retirando direitos fundamentais – como o do acesso ao judiciário (artigos 5º e 7º, XXIX, da Constituição Federal) –, deve ser prestigiado pela sociedade.

Não é preciso ir longe para perceber que um instrumento como o da negociação coletiva colocado sobre as condições de fragilidade e aparelhamento das entidades representativas dos trabalhadores se transforma em um espaço de exercício do poder que o empregador já ostenta. Ao não criar as premissas para fortalecer o ente sindical, e, ainda assim, estabelecer que a negociação coletiva pode avançar sobre a lei, o discurso jurídico transforma um instrumento de promoção do bem-estar em aparato de sujeição. O faz, apreciando o giro hermenêutico do acórdão avaliado acima, sem prestar contas da coerência seja com as palavras da doutrina, seja com as proposições feitas na mesma decisão judicial. Novamente, trata-se o sujeito – no caso, o trabalhador precariamente organizado – *como se* ele fosse igual,

manteve alguns relevantes institutos do antigo sistema corporativista do país, institutos que comprometeriam, em medida relevante, a plena liberdade sindical.

44. Nessa linha, a Carta de 1988 manteve o sistema de unicidade sindical obrigatória dentro de uma mesma base territorial, determinou que a representatividade do sindicato se daria de acordo com a categoria profissional e estabeleceu o financiamento compulsório e genérico do sindicato, através da cobrança da contribuição sindical de todo e qualquer membro da categoria profissional, ainda que não seja associado. Impediu, portanto, a formação espontânea dos sindicatos.

Com base territorial, representatividade e recursos garantidos, os sindicatos ficam menos jungidos à vontade de seus associados e, sem a possibilidade de concorrência com outros sindicatos, não são motivados a melhorar seu desempenho ou a se bater por maiores ganhos para a categoria.

45. Em virtude desses aspectos, entende-se que a liberdade sindical não foi plenamente garantida pela Constituição de 1988, circunstância que, inclusive, inviabilizou a ratificação da Convenção n. 87/1948 da OIT pelo Brasil²³. E afirma-se que o não reconhecimento da plena liberdade sindical impacta negativamente sobre a representatividade do sindicato, podendo comprometer a ideia de equivalência entre os entes coletivos e justificar a incidência do princípio da proteção sobre o direito coletivo do trabalho nos mesmos termos das relações individuais trabalhistas”.

⁸⁰⁴ P. 25.

⁸⁰⁵ P. 18.

reproduzindo a estrutura sintática da racionalidade cínica quando, e isso o próprio acórdão afirma, *os julgadores sabem o que estão fazendo e, mesmo assim, o fazem.*

Essa decisão se tornou paradigma para outras, como a proferida pelo Ministro Teori Zavaski no recurso extraordinário nº 895.759 e confirmada no julgamento do agravo regimental pela segunda turma do Supremo Tribunal Federal em 9 de dezembro de 2016. A decisão teve por fundamentos o artigo 543-B, do antigo Código de Processo Civil,⁸⁰⁶ e o artigo 21, §§1º e 2º, do regimento interno do tribunal,⁸⁰⁷ que autorizam o relator dos processos encaminhados ao pretório excelso, dentre outras prerrogativas, a prover ou não, monocraticamente, pedido ou recurso que versem sobre questão *idêntica* àquela já tratada na Súmula ou já firmada em precedente terminativo do plenário do Supremo Tribunal Federal. Muito embora possa se questionar a correção de se permitir, por regimento interno, ou seja, por uma norma feita pelo agente que a deve cumprir, que o magistrado que compõe uma corte possa decidir sozinho o que se espera legitimamente que se decida colegiadamente, é mais interessante perceber como uma das ferramentas mais ‘sofisticadas’ de racionalização da atividade jurisdicional – a uniformização da jurisprudência, que a todos os juízes obriga – pode, em um ambiente de fraqueza das instituições jurídicas e de cinismo no discurso jurídico, significar para o direito e para o jurisdicionado.

Há um parêntese interessante a ser feito nesse ponto. Sabe-se que, pretendendo resolver o problema claro de um imenso número de recursos julgados pela Suprema Corte, a emenda constitucional nº 45 criou o requisito da repercussão geral de uma causa, pelo qual se avalia sua extensão jurídica, econômica, social e política.⁸⁰⁸ Mas o que, em tese, diminuiria a quantidade de recursos apreciados pelos ministros, na realidade fez foi criar um “arranjo institucional [que], ao invés de tornar mais custoso que os ministros ajam conforme suas

⁸⁰⁶ Art. 543-B. Quando houver multiplicidade de recursos com fundamento em idêntica controvérsia, a análise da repercussão geral será processada nos termos do Regimento Interno do Supremo Tribunal Federal, observado o disposto neste artigo. (Incluído pela Lei nº 11.418, de 2006).

§ 1º Caberá ao Tribunal de origem selecionar um ou mais recursos representativos da controvérsia e encaminhá-los ao Supremo Tribunal Federal, sobrestando os demais até o pronunciamento definitivo da Corte. (Incluído pela Lei nº 11.418, de 2006).

⁸⁰⁷ Art. 21. São atribuições do Relator:

§ 1º Poderá o(a) Relator(a) negar seguimento a pedido ou recurso manifestamente inadmissível, improcedente ou contrário à jurisprudência dominante ou à súmula do Tribunal, deles não conhecer em caso de incompetência manifesta, encaminhando os autos ao órgão que repute competente, bem como cassar ou reformar, liminarmente, acórdão contrário à orientação firmada nos termos do art. 543-B do Código de Processo Civil.

§ 2º Poderá ainda o Relator, em caso de manifesta divergência com a Súmula, prover, desde logo, o recurso extraordinário.

⁸⁰⁸ Trata-se do § 3º, do artigo 102, da Constituição Federal, que assim diz: No recurso extraordinário o recorrente deverá demonstrar a repercussão geral das questões constitucionais discutidas no caso, nos termos da lei, a fim de que o Tribunal examine a admissão do recurso, somente podendo recusá-lo pela manifestação de dois terços de seus membros. [\(Incluída pela Emenda Constitucional nº 45, de 2004\)](#)

preferências cognitivas, os incentiva a agir conforme elas”.⁸⁰⁹ Com isso, ao contrário do que o olhar desavisado poderia captar, como a percuciente análise de Fábio Portela Lopes de Almeida mostra com limpidez, o requisito da repercussão geral, mais um instrumento de racionalização do sistema jurisdicional e modernização da justiça brasileira, tornou-se na prática uma ferramenta de irracionalização da sistemática de admissão dos recursos na instância máxima do judiciário. Exatamente porque, na prática, a fórmula de crivo de recursos introduzida pela emenda constitucional sobrecitada, que inaugurou no plano constitucional o que é até hoje chamado de “reforma do judiciário”, cumpre uma função que contraria aquela para qual foi criada, incentivando a ação autóctone e enviesada dos julgadores ao permitir que estes escolham o que cumpre ou não o requisito legal de admissibilidade.⁸¹⁰

Foi dentro dessas condições que o ministro Teori Zavaski houve por bem conhecer e dar provimento ao recurso extraordinário interposto contra decisão colegiada do Tribunal Superior do Trabalho. Nela, o magistrado supremo cassa acórdão que condenou a parte patronal ao pagamento das ‘horas *in itinere*’ suprimidas do contracheque do reclamante em razão de acordo coletivo que, por sua vez, “compensou” a categoria com as seguintes verbas: fornecimento de cesta básica no período de entressafra; seguro de vida e de acidentes além do obrigatório, com prêmio no valor de R\$ 7.000,00 (sete mil reais), arcado pelo empregador, pagamento de abono anual aos trabalhadores com ganho mensal superior a dois salários-mínimos; pagamento de salário-família além do limite legal; fornecimento de repositores energéticos; e adoção de tabela progressiva de produção além da prevista na convenção coletiva. Note-se, primeiramente, que a norma autoriza o relator a decidir monocraticamente única e exclusivamente os recursos que versem sobre questão *idêntica* àquela definida pelo julgamento de matéria a que foi atribuída repercussão geral. Mas isso não impediu que o ministro julgasse o recurso por *analogia* – que não se confunde com a analogia enquanto ferramenta de complementação legislativa –, ainda que ele tenha reconhecido que as circunstâncias dos casos são

⁸⁰⁹ Almeida, *Quando a busca pela eficiência paralisa o judiciário*, 2013 (disponível em: <https://www.conjur.com.br/2013-jan-28/fabio-portela-quando-busca-eficiencia-paralisa-poder-judiciario#author> – acesso em 25/8/2019).

⁸¹⁰ Isso se torna bastante evidente quando se tem em mente que o regimento interno do Supremo Tribunal Federal entende o silêncio dos ministros como reconhecimento tácito do adimplemento do requisito da repercussão geral. Nesse ponto, exemplo preciso trazido por Fábio Portela: “Confira-se, apenas a título de exemplo, o ocorrido no reconhecimento da repercussão geral do Tema nº 106 da Corte, que dizia respeito a duas questões (“definição da competência para julgar, após o advento da Lei nº 8.112/90, os efeitos de decisão proferida anteriormente pela Justiça do Trabalho” e “extensão do reajuste de 84,32%, relativo ao IPC de março de 1990, concedido pela Justiça Federal em decisão transitada em julgado, a outros servidores”). O Tribunal reconheceu a repercussão geral das matérias mesmo com sete votos contrários, uma abstenção e apenas três votos favoráveis” (disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudenciaRepercussao/verAndamentoProcesso.asp?incidente=2631072&numeroProcesso=590880&classeProcesso=RE&numeroTema=106>).

diferentes. Citando o precedente do recurso extraordinário nº 590.415, o ministro relator consignou a seguinte reflexão:

“É certo que S. Ex.^a invocou diversos outros fundamentos para a resolução do caso concreto que não encontram aplicabilidade nesta hipótese, salientando, por exemplo, a importância dos Planos de Dispensa Incentivada no direito do trabalho, a ampla participação da categoria dos bancários na aprovação do acordo coletivo que tinha como objeto o PDI e a existência de adesão individual do empregado ao plano. Não me parece, contudo, que a verificação dessas circunstâncias no caso concreto configure requisito indispensável à aplicação, por analogia, da orientação firmada pelo STF no julgamento do precedente paradigma”.⁸¹¹

Em poucas palavras, e isso é essencial que se observe, *é o próprio tribunal que diz que sabe que as questões não são idênticas, mas age como se fosse*. O faz agregando uma instabilidade e uma dificuldade para o sistema jurídico e, principalmente, para o jurisdicionado, utilizando-se da analogia, o que é sobremaneira difícil de creditar confiança, já que, como lembra Vladimir Safatle, “tais raciocínios são marcados por fragilidades e inseguranças epistêmicas profundas, pois, de uma certa perspectiva, qualquer coisa pode tecer relações de analogia com qualquer outra coisa”.⁸¹² Sob o ponto de vista do trabalhador a situação se complica exatamente porque o precedente paradigmático é aplicado em um contexto diverso e essa diversidade, além de não servir ao cotejo e à diferenciação dos casos, serve para mostrar que não existem razões jurídicas – e nem de quaisquer outras ordens – afirmem a justeza da ação empresária e sindical chancelada pelo judiciário. É que, para os julgadores, a supressão de direitos por acordo coletivo é válida conquanto ela seja feita “em troca da concessão de vantagens”, vantagens essas que *não foram objeto de avaliação do judiciário*. Ou seja, em um julgamento em que se decide pela validade em tese de (*qualquer*) acordo coletivo que suprima parcela de natureza salarial dos trabalhadores cuja entidade representativa concorda com essa supressão, em um país em que “*não existem condições fáticas ou jurídicas para se admitir a paridade de condições entre entes coletivos em negociações de trabalho*”,⁸¹³ o Supremo Tribunal Federal, por analogia, confere à concessão de vantagens função legitimadora, sem avaliar se essas ‘vantagens’, de fato, trariam ganhos aos empregados (o que se agrava se se considerar que, entre as ‘vantagens’ do acordo coletivo, está a entrega de ‘repositor energético’ e ‘seguro de vida’ aos empregados).

⁸¹¹ Trecho do voto do ministro relator Teori Zavaski, p. 6 (disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=12923110> – acesso em 25/8/2019).

⁸¹² Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 82.

⁸¹³ Delgado, *Curso de direito do trabalho*, 2017, p. 1490.

Ainda mais comprometedora que a decisão paradigma, essa posição jurisprudencial torna claro que é a *vontade dos julgadores* que governa em certa medida o julgamento nas cortes nacionais. Nem que se diga que, no caso mais recente, os argumentos contrários à similitude com o paradigma não foram registrados, pois o próprio acórdão registra que Ministério Público afirma “a ausência de aderência estrita entre o objeto do precedente e a questão jurídica posta a julgamento na presente demanda”, registrando, para sustentar a necessidade de reforma da decisão proferida no recurso extraordinário, que “o julgado monocrático aplica apenas parcialmente os fundamentos contidos no precedente, de forma incompleta e fragmentária, desconsiderando outros, que contrariam a solução oferecida à demanda”.⁸¹⁴

Mas é, de novo, uma força que está por traz do sol da razão e vai muito além conformidade ou inconformidade legal e constitucional que afere a capacidade de circulação e a aceitabilidade da medida jurisdicional pelo discurso jurídico e pelos demais discursos sociais que com ele mantém relação. É no cinismo, no *como se* de uma exigibilidade que constrange as conquistas modernas que se pode encontrar o nome da operação do direito promovida cotidianamente pelos tribunais e pelas escolas. *Como se* a lei – e a Constituição Federal –, ou até mesmo os fatos narrados pelos julgadores indexassem o resultado do julgamento; *como se* a locução de um julgamento guardasse sintonia com seus fundamentos; *como se* o dispositivo da decisão (do acórdão, da sentença, do despacho, etc.) fosse coerente com a fundamentação que a legitima. Decisão paradigmática nesse sentido, o acórdão e as discussões travadas pelos ministros do Supremo Tribunal Federal por ocasião do julgamento do recurso extraordinário nº 693.456 ilustram bem o tema. Nele, decidiu-se que:

“A administração pública deve proceder ao desconto dos dias de paralisação decorrentes do exercício do direito de greve pelos servidores públicos, em virtude da suspensão do vínculo funcional que dela decorre, permitida a compensação em caso de acordo. O desconto será, contudo, incabível se ficar demonstrado que a greve foi provocada por conduta ilícita do Poder Público”.⁸¹⁵

A decisão – tomada por maioria – foi conduzida pelo voto do ministro Luís Roberto Barroso, que, interpretando o inciso VII, do artigo 37, da Constituição Federal, que determina que, no âmbito da administração pública, “o direito de greve será exercido nos termos e nos

⁸¹⁴ Trecho do voto do ministro relator Teori Zavaski, p. 2 (disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=12923110> – acesso em 25/8/2019).

⁸¹⁵ Tese firmada no acórdão (disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/processo/verProcessoPeca.asp?id=313045246&tipoApp=.pdf> – acesso em 26/8/2019).

limites definidos em lei específica”, entendeu por bem aplicar, “até que lei venha regulamentar o exercício do direito de greve dos servidores públicos”, analogamente a definição presente no artigo 7º, da lei nº 7.783/1989, segundo a qual “a participação em greve suspende o contrato de trabalho”, afirmando, assim, que “constitui dever da administração pública descontar os dias não trabalhados pelo servidor”.⁸¹⁶ Essa é a terceira versão da jurisprudência da Suprema Corte sobre o tema: antes de 2007,⁸¹⁷ considerava-se o direito de greve dos servidores públicos inscrito no artigo 37, II, da Constituição Federal, como uma regra de eficácia contida, isto é, totalmente dependente de legislação regulamentadora;⁸¹⁸ após o julgamento do mandado de injunção nº 712, concluído em outubro daquele ano, reconhecendo a inconstitucionalidade na demora do Congresso Nacional em legislar sobre o direito de greve dos servidores civis, o Supremo Tribunal Federal determinou a aplicação do regramento contido na Lei nº 7.783/89, firmando a compreensão de que “não mais se pode tolerar, sob pena de fraudar-se a vontade da Constituição, esse estado de continuada, inaceitável, irrazoável e abusiva inércia do Congresso Nacional, cuja omissão, além de lesiva ao direito dos servidores públicos civis – a quem se vem negando, arbitrariamente, o exercício do direito de greve, já assegurado pelo texto constitucional -, traduz um incompreensível sentimento de despreço pela autoridade, pelo valor e pelo alto significado de que se reveste a Constituição da República”.⁸¹⁹

A discussão mais recente, como visto, entabulada no âmbito do recurso extraordinário nº 693.456, determina – torna obrigatório – o desconto dos dias não trabalhados, excepcionando as greves deflagradas em resposta a ilicitudes praticadas pela administração pública. Visa, conforme sua fundamentação, com isso, criar estímulos para “a celebração de acordo que ponha fim à greve, de forma célere e no interesse da população”.⁸²⁰ A louvável intenção inverte a lógica segundo a qual o trabalhador – ou o servidor público, como no caso – tem o direito de realizar greve como lhe for mais proveitoso e para a defesa de seus interesses,⁸²¹ passando a

⁸¹⁶ Trechos da ementa do acórdão conforme proposto pelo ministro Luís Roberto Barroso (grifo original).

⁸¹⁷ Fala-se dos pronunciamentos exarados no âmbito das seguintes ações: ADIn 339-RJ, de 17.7.1990, no MI 20-DF, de 1.5.1994 e também no MI 438-GO, de 11.11.1994” (Delgado, *Curso de direito do trabalho*, 2017, p. 1632).

⁸¹⁸ Conforme lição de Carlos Mário da Silva Velloso, tratar-se-ia de uma norma constitucional “absolutamente dependente de legislação ulterior, porque a Constituição deixa claro que o direito será exercido “nos termos e limites definidos em lei complementar” (...) Não se tem, em tal caso, norma de eficácia contida ou restringível, mas, na verdade, norma de eficácia limitada ou reduzida” (Velloso, *A Greve no Serviço Público*, 1998, p. 563).

⁸¹⁹ Trecho do voto do ministro Celso de Mello (disponível em <http://www.stf.jus.br/imprensa/pdf/MI670cm.pdf> - acesso em 27/8/2019).

⁸²⁰ Trecho do voto do ministro Luís Roberto Barroso, p. 123.

⁸²¹ Artigo 9, da Consituição Federal:

Art. 9º É assegurado o direito de greve, competindo aos trabalhadores decidir sobre a oportunidade de exercê-lo e sobre os interesses que devam por meio dele defender.

§ 1º A lei definirá os serviços ou atividades essenciais e disporá sobre o atendimento das necessidades inadiáveis da comunidade.

enxergar no exercício de um direito uma abusividade *a priori* não porque a Constituição assim determina, mas porque, nos dizeres da Corte, com isso incentiva-se a composição. Esse raciocínio fica claro quando o Supremo Tribunal Federal se refere ao direito de greve como um *risco*:

“Por outro lado, o risco de os servidores, a critério dos tribunais: *i*) terem os seus vencimentos plenamente cortados (o que deve ser a regra), *ii*) receberem tais vencimentos apenas parcialmente (na melhor das hipóteses) e *iii*) serem compelidos a compensar as horas que deixaram de trabalhar, quando finda a paralisação, também os manterá motivados a buscar um acordo com o poder público. O mesmo não ocorreria, contudo, caso soubessem, de antemão, que poderiam deixar de trabalhar e, ainda assim, receber plenamente a sua remuneração, decisão que tenderia a alongar a greve”.⁸²²

Ao dizer que a greve é um risco – e não um direito, até porque um direito não é um risco –, o Tribunal parece interpretar a Constituição com uma certa suspeita sobre o titular desse direito. Note-se que o que motiva a greve é a busca por melhores condições de trabalho, e é justamente a conquista dessas melhorias, ainda que parcialmente, que termina o movimento. Dizer que os servidores se sentirão “motivados a buscar um acordo com o poder público” porque eles *terão* de ter seus vencimentos cortados ou serão obrigados a compensar o trabalho não realizado é, além de ameaçar o trabalhador pelo exercício de um direito, dar um ar de sofisticação a um argumento que só faz validar uma compreensão que rebaixa o caráter do servidor, anunciando-o como um sujeito descomprometido com seu múnus diário.

As discussões naquele recurso extraordinário nº 693.456, de fato, trouxeram argumentos diferentes, segundo os quais a medida negaria o direito de greve⁸²³ e as peculiaridades da atividade pública fariam com que o administrador (empregador) não possuísse incentivos para a negociação, já que não sofre com a perda de receita como o empregador privado.⁸²⁴ Contra esses argumentos, o Supremo Tribunal Federal assentou, pelo

§ 2º Os abusos cometidos sujeitam os responsáveis às penas da lei.

⁸²² Trecho do voto do ministro Luís Roberto Barroso, p. 122.

⁸²³ Voto da ministra Rosa Weber: “De qualquer maneira, no serviço público, surge a questão de quem solucionaria o litígio. Sim, eu sei que a jurisprudência do Supremo e a do STJ apontam no sentido de que os Tribunais de Justiça e os Tribunais Regionais Federais hão de solucionar o conflito. Nessa linha, a mim parece que a consagração de uma tese de que é dever o corte do ponto - dever do administrador público -, em última análise, redundaria numa negação do próprio direito de greve, que foi assegurado como direito fundamental também ao servidor público pela nossa lei Fundamental” (p. 130).

⁸²⁴ Argumento do Ministro Edson Fachin (p. 56 e 57): Diferentemente do que ocorre na iniciativa privada, na relação estatutária não há tensão entre capital e trabalho. Na Administração Pública, vigora o princípio da supremacia do interesse público, princípio geral do direito administrativo, do qual decorrem, em um primeiro momento, o princípio da continuidade do serviço público, que implica que os serviços públicos não podem ser prejudicados, interrompidos ou paralisados, devendo-se, assim, haver um fluxo de continuidade, e, também, o dever inescusável do Estado em prestá-lo. Essa é a especialidade da norma que trata da greve no serviço público.

voto condutor, que “precisamos trabalhar com a premissa de um poder público interessado em não ter seus serviços interrompidos em desfavor da população e, portanto, verdadeiramente empenhado em evitar o sacrifício e o sofrimento que é causado à sociedade pela interrupção de tais serviços”.⁸²⁵ A ideia de interesse na resolução do conflito e na continuidade da prestação de serviço – que, como é claro, não possui qualquer cabimento na realidade –, no entanto, como já visto, não alcançaria os servidores: a decisão, ao mesmo tempo que se assume que a administração pública deseja manter os serviços sendo prestados, parte de um pressuposto de que os servidores, ao contrário, não têm interesse na manutenção dos serviços à população. O porquê dessa diferença, não se sabe, não se explica.

Nesse passo, o desestímulo à greve é exatamente o sufocamento financeiro do trabalhador – e só dele. Não há, como se a maneira de desestimular a greve, qualquer outra proposta, que busque municiar a classe contra práticas hostis e ilícitas do poder público, perdoado antecipadamente que está o administrador. Note-se que, ao instituir a greve como um direito, a Constituição trata especificamente das excepcionalidades – serviços essenciais e abusividade – mas estas são exceções, e não a regra. De todo modo, o que a leitura atenta do julgado revela é que não há qualquer critério constitucional que acolha a ‘saída’ jurisdicional a que chegou o voto condutor: não há na Constituição algo como um dever de ‘desestímulo à greve’, muito menos através da supressão de verba alimentar ao trabalhador. O voto ajuda a reforçar a compreensão de que, sob o argumento de incentivo ao acordo entre servidores e poder público, em benefício do interesse público, o que se está é inventando um critério de avaliação do movimento paredista que absorve a letra da lei e o direito positivo ao recurso da greve, mas o transforma em algo inaceitável antes de qualquer investigação de causas. Como sintetizou o ministro Marco Aurélio, destacando a contradição de se exigir dos grevistas a declaração de ilicitude da conduta da administração: “Penso que, se reconheço à classe trabalhadora em geral um direito constitucional, não posso exigir que essa classe, para exercitá-lo sem prejuízo da própria subsistência e da família, recorra ao Judiciário”.⁸²⁶ É como se o direito à greve nascesse cínico, pois a exigibilidade que advém do que a Constituição positivou é contrariada no momento em que o direito deve ser praticado. Como se a Constituição Federal abrigasse um direito que, sem abalar os arautos da juridicidade, logo a exegese pretoriana tratou de colocar na clandestinidade. Eis um artigo da Carta Magna que assegura um direito que, pela hermenêutica dos tribunais, não pode ser praticado até que se prove o contrário. Como se se

⁸²⁵ Trecho do voto do ministro Luís Roberto Barroso, p. 116.

⁸²⁶ Trecho da discussão em plenário (p. 146).

firmasse a tese de que, havendo o exercício de um direito constitucional, presume-se sua ilegitimidade. Uma contradição profunda, mas muito clara, que esvazia o direito ao mesmo tempo em que, no plano retórico, o aplica.

Para chegar à conclusão que chegou, o Supremo Tribunal Federal usou algumas das mais modernas técnicas de interpretação e atuação jurisdicional. Mas a mais nítida delas é a criação de teses e proposições exegéticas que não possuem lastro no texto a que fazem menção, seque dizem respeito a aspectos jurídicos. Para ‘regular’ um direito constitucional que ainda não foi regulamentado pela lei, a Corte Suprema houve por bem proferir um entendimento *político* da greve que obtém força jurídica de conformação de condutas; interpretou a Constituição incluindo nela uma função que contradiz sua força normativa e reitera a impressão de que não é exatamente o direito que oferece o padrão de regulação das ações cotidianas, mas a compreensão de que uma norma – por mais elevada que seja – pode receber uma interpretação que enterra a si própria. Cinismo como método. Uma forma de assegurar que o direito absorva a contradição de um modelo de racionalidade que se propõe a dirimir questões sérias a partir da aplicação ironizada dos fundamentos da ação. Com isso, não é somente a Constituição que perde capacidade de resolver conflitos, mas é todo o discurso jurídico que, conferindo a si próprio o papel de falseamento consentido e consabido pelos atores jurídicos, passa a ser um elemento de tensão. Dessa vez, os problemas vão além das formalidades. A ferramenta criada pela modernidade para dar conta de suas novas opções ontológicas encontra consigo mesma e, com isso, realiza o contrário: uma ferramenta de liberdade e aprimoramento humano que se comporta, assim, enquanto veículo do comportamento e da razão cínica.

5. Conclusão

Cinismo é, de fato, uma palavra complexa. Usada para descrever uma postura, criticar uma posição ou ofender o interlocutor, o cinismo dá nome a um fenômeno que diz respeito ao que o ser humano fez com o que fizeram dele. Ele parte de um longínquo e um tanto quanto caricatural quadro filosófico de crítica mordaz ao poder e à dominação para, ainda mais estranhamente, se transformar no guardião do paradoxo, no estabilizador da anomia, enfim, na ferramenta que permite ao sujeito conviver com o destruído e, dessa convivência, retirar a conjunção plástica de existência sem privar o mundo da presença do conteúdo moral que o soergue.

O cinismo partiu da ruptura com o instituído, para instituir uma nova forma de rompimento: romper sempre e mais, coordenar um diálogo entre o falso e o precário e o que há de mais elevado na história humana. Sua trajetória é, por isso, essencialmente, uma denúncia. É comum ver no descaminho cínico da humanidade um dos efeitos da nova forma de pensamento de si e do mundo instaurada na modernidade. Algo como um desligamento entre o sujeito que reflete e o mundo, na circunscrição que foi feita entre razão objetiva e razão subjetiva: nas precisas lições de Peter Sloterdijk, “na modernidade colapsam os parênteses que no pensamento clássico mantinham juntas a reflexão e a vida”.⁸²⁷ Os ensinamentos clássicos, então, perderam seu conteúdo “cósmico”, tornara-se demasiadamente práticos, estratégicos e técnicos, de modo que, “para o pensamento atual, interioridade e exterioridade, subjetividades e coisas se partiram e se transformaram em ‘mundos estranhos’”.⁸²⁸ Ao impedir que as subjetividades se assentassem em mundos objetivos; isto é, ao dinamitar as condições para que o pensamento de si incluía e se percebia no mundo, a modernidade esvaziou o primeiro e tornou estranho o segundo. Daí ser sempre tão difícil concatenar os valores próprios com as dificuldades e conquistas dos outros: um diálogo entre o vazio e o estranho não poderia produzir se não um jogo de linguagem distante e indiferente.

O estudo da razão cínica talvez possa ser exatamente uma genealogia da explosão, pois, com ela, se pode enxergar o jogo de linguagem e poder que serve à metabolização de uma vontade específica enquanto regra moral da existência. Ela mostra como a anomia, a desordem e a fluidez são, ao mesmo tempo, fontes de mal-estar e motivos de prazer; uma prisão com ares de parque; e como isso pode coexistir com certa placidez, ainda que com os incômodos

⁸²⁷ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 699.

⁸²⁸ *Idem*.

detectados aqui e ali. Mas mostra, sobretudo, como sujeitos sempre prontos a acionar os aparatos de ordenação e qualificação, especialmente no que concerne às lutas sociais e aos padrões existenciais não-conformativos, “não hesitaram em revogar todos os ideais culturais elevados, quando o que estava em jogo eram as questões relativas à autoconservação”.⁸²⁹ Com isso, “os modernos passaram a compreender há muito tempo a sentença *conhece-te a ti mesmo* como um convite à egolatria de uma ignorância em fuga do mundo”.⁸³⁰ Uma fuga que, como visto, se alicerça na desconstrução de qualquer fixação universal, na desfiguração do intersubjetivo, imprestável a objetificação em curso de tudo.

Seria possível, com isso, reivindicar a continuidade entre os *cinismos*, mas as similitudes iludem, assim como o fazem os pretextos que imitam fundamentos. Para os *kynicós*, sobretudo Diógenes, a objeção aos rumos da realidade não eliminava a ligação do mundo e do pensamento. Ao contrário. Ao promover o lema ‘desfigurar a moeda’, o que pretendiam os cães-filósofos era elevar a humanidade ao patamar de referência da virtude, não devastar o solo da razão. Seu *despudor* era um método, não um fim: queria mostrar aos homens que, sim, é possível ser feliz sem bens materiais; é possível criticar ladrões, adúlteros e devassos sem cair na malha fina do moralismo; é necessário entender-se como cidadão do mundo (*kosmopolites*) e, assim, ter sempre em mente “o parentesco potencial com os outros”. O *kynismus* mostrou à elevada cultura grega que se estava retirando o mote da vida humana do próprio homem, colocando-o nas coisas: numa sociedade sofisticada e opulenta, mas extremamente desigual, a palavra de Diógenes ‘mordia’ as regras postas e escandalizava a sociedade de então.

Nada mais interessante para o mundo pós-moderno, então. Mas, a sério, no lembra bem Dario Fo: “o escândalo é o adubo da social-democracia”,⁸³¹ e é, também, “o melhor antídoto contra o pior veneno que é a tomada de consciência pelo povo”.⁸³² Foi assim na passagem da filosofia grega para a filosofia romana e dos movimentos cínicos do medievo para o encenação que os ensinamentos da escola de Diógenes promoveram na modernidade. O escândalo, portanto, serve a uma dupla consciência, é, ele mesmo, um agente duplo. Ele aduba, mas também obnubila; e é exatamente essa face paradoxal que o cinismo consegue alcançar.

Nada mais representativo de um tempo em que se pode escandalizar-se com uso indevido dos meios políticos e burocráticos do Estado e, ato contínuo, referendar a aniquilamento da política enquanto prática necessária ao convívio social. Ele, o escândalo, se

⁸²⁹ Sloterdijk, *Crítica da razão cínica*, 2012, p. 707.

⁸³⁰ *Idem*, p. 699.

⁸³¹ Fo, *A morte acidental de um anarquista*, 1994, p. 91.

⁸³² *Idem*.

erige, ao lado de outros, como “modalidades discursivas que, proliferando à sombra do ‘fenômeno’, obliteram e tendem a perenizar um conjunto de antagonismos sociais, bloqueios políticos, aporias teóricas”.⁸³³ Sob o cinismo pós-moderno, o escândalo se tornará uma forma de atuação no meio público como em nenhuma outra era: ele será parte de uma fórmula que insiste em tentar chocar o mundo, ganhando com isso a audiência necessária para a revitalização arranjada e sempre mais palatável àqueles que já se encontram confortáveis com a distensão que a fluidez pós-moderna promove.

A razão cínica – sua crítica, na verdade – revela a fisionomia do sujeito atual em uma crueza de detalhes que induz a um pensamento pessimista da condição humana. Pois falar de cinismo é também falar com a deturpação daquilo que poderia funcionar como ferramenta de evolução moral e como arma para a libertação tão propalada pelos arautos da modernidade. É investigar uma falsificação em um outro nível: o nível da infeliz participação de todos e de cada um que, agindo conscientemente, ainda não possuem a consciência de sua contribuição para um processo muito maior. Por isso, o mergulho na engrenagem cínica revisita o papel dos personagens no enredo e destaca os dispositivos que alimentam um sistema de exclusão e de desconscientização útil. Mostra, sobretudo, que, se há vida em harmonia após um tempo cínico, é porque os sujeitos colocaram algo no lugar: não basta implodir o edifício condenado, é preciso preparar uma outra moradia.

A sedimentação dos valores e práticas pós-modernas enquanto padrões de conduta e desejo dificultam uma empreitada como essa. Em outras palavras, esses valores e práticas fazem com que o cinismo seja realizável somente em sua versão moderna, impedindo que a energia do escândalo se canalize como força criativa e criadora. As condições para que a fragmentação e a rapidez tomem conta do dia-a-dia dos sujeitos pós-modernos depende de uma cosmética de desintegração que se renova em um ritmo entorpecente. Nelas, não se tem espaço para o descanso e a contemplação. As horas de desconexão, de lazer, são um intervalo, não práticas que compõe a dignidade de cada um consigo e perante o mundo, como se se desconectar fosse mais um pedido de socorro de quem se encontra no turbilhão do cotidiano do que uma atividade corrente do ser humano no encontro necessário com o encantamento e a reflexão. Com isso, todos os aspectos da forma de vida contemporânea confluem para um mal-estar generalizado e um sempre suspenso sentido de pertencimento. À frustração que acomete o indivíduo imiscuído nessa dinâmica, soma-se a emergência na adaptação de sua força de trabalho; a obrigação de estar sempre atento aos motes de um auto-empendedorismo que domina todas as horas do

⁸³³ Rosa Filho, *Eclipse da moral*, 2008, p. 11.

dia; a impossível convivência familiar; as necessidades de renovação da frota de *gadgets* e de apreensão da linguagem fugaz da comunicação eletrônica, abreviada em palavras e em expressividade; todo um conjunto de estamentos pré-compreendidos que proveem o código de conduta da pós-modernidade.

Como visto, há que se cuidar da saúde; da especialização; das notícias, e não há tempo para a construção de laços profundos e para relações de puro respeito – que dependem, sempre, de uma certa distância e de se assumir fragilidades como parte de si próprio. A solução pós-moderna do *conhece-te a ti mesmo*, portanto, parece bastante natural. Narcisismo e violência são, também, respostas a um contexto em que não se encontra perspectiva, em que se luta contra algo amorfo, pois como se poderia brigar pela consagração de valores iluminados quando esses valores são distorcidos ao mesmo tempo em que servem de padrão de conduta? Ambientado à era da velocidade, o cinismo caminha tranquilo enquanto os sujeitos se desorientam sem em que se apoiar e a quem combater: como bem descreveu Jurandyr Freire Costa, “*não é contra paredes que se está a bater as cabeças; é contra portas arrombadas!*”⁸³⁴

Assim, consagra-se o esgotamento como política de recursos humanos e a plasticidade enquanto crítica da descartabilidade da arte: a dinamitação e a crítica acrílica se tornam verdadeiras exigências para o trabalho e para a linguagem. Uma ordem que reconhece e premia o sujeito que se adapta – incluindo aí a ‘habilidade’ de se afastar das necessidades de fixidez das relações humanas – estimula a inquietação que oculta o fato de que são os alicerces fundamentais da ação que legitimam a iniciativa e que a ausência do critério de legitimação embrutece o trabalho humano. Posto que a fundação das condutas passa a funcionar como simples aparência, e não como insígnias do comportamento individual e coletivo, o ambiente em que se insere o sujeito pós-moderno transtorna as condições de vivificação da palavra e das promessas que se inscrevem na troca representativa da convivência, invadindo, assim, as mais encasteladas práticas e libelos sociais, dentre os quais o direito se apresenta como protagonista.

Emulando as condições do tempo em que se insere, o discurso jurídico adquire um temperamento dúbio e uma fisionomia falsa justamente quando melhor poderia, por sua natureza, servir de norte para o caminho contrário. A técnica a ele aplicada, assim como aconteceu com a filosofia ocidental, de uma certa maneira, toma o lugar dos valores da justiça e da liberdade no altar das formas jurídicas, fazendo do direito uma técnica auto-devotada, uma pura performance. Nesse ínterim, os modelos de crítica veiculados pelo e no direito se desorientam, pois, é preciso lembrar, o sistema jurídico forneceria uma ferramenta de

⁸³⁴ Costa, *Narcisismo em tempos sombrios*, 1989, p. 129.

convivência e de confinamento dos conflitos eminentemente valorativa, com qual a comunidade se municiaria para alcançar a paz e a prosperidade. Não se aproximando nem de uma nem de outra, o direito, com o passar do tempo, passa a ser instrumento de poder e portavoz de uma retórica cínica que entrega e retira, reconhece e nega, concomitantemente.

Esse transtorno não é só do jurisdicionado, mas também do julgador. A razão cínica não tacha os sujeitos – ao menos, não é essa sua intenção. Seu objetivo é apreender uma tempo, uma memória e uma ética de condução dos negócios que em geral governa as ações e a indexação dos valores. Com efeito, nasce uma outra maneira de perceber o problema da juridicidade, que deve perceber que os árbitros e intérpretes não mentem, não fingem, apenas participam de um circuito discursivo-cultural que ludibria os fundamentos da ação. Trata-se de um roteiro pré-concebido, que atua no ambiente da pré-compreensão do mundo e, portanto, do direito. Mas o plano em que se concebe a engrenagem cínica não encerra seus efeitos. Toda uma cadeia de acontecimentos deriva daí, e são os institutos jurídicos demonstram bem o efeito dessa modalidade de razão na vida prática.

Os aparatos mais modernos encartados em documentos jurídicos que ocupam o espaço simbólico acima do normativo e pragmático concedem ao leitor da realidade uma pista sobre o cinismo escolta a não-aplicação (ou a aplicação cínica) de regras e princípios. Com a ajuda da reflexão sobre a *exigibilidade*, traço distintivo do discurso jurídico, fica evidente um jogo de linguagem específico da juridicidade – nesse caso, da juridicidade brasileira –, em que a desindexação entre fundamentos e ação e a prática reiterada de utilização randômica de princípios e teorias hermenêuticas monta a peça em que o direito é mero simulacro, e o discurso jurídico, cínico. Com isso, a sociedade e as instituições são equipadas com os recursos técnicos necessários à consecução de um Estado de Direito, mas não podem recursos que são apenas técnica, que não carregam força perlocucionária em sua fala sistêmica. Com isso, fica clara a função ideológica das formas jurídicas e do direito em si, já que isso reforça a retórica que atribui à população em geral e à cultura brasileira a responsabilidade pelo atraso nas conquistas da civilização: culpa-se o miserável e bonifica-se a elite, tudo num roteiro sádico que torna possível dizer, numa referência a Darcy Ribeiro, que *a crise do direito no Brasil não é uma crise, é um projeto*.⁸³⁵ E o cinismo é sua ferramenta mais eficiente.

É preciso, nesse ponto, perceber o cinismo imiscuído na linguagem e em conluio com o poder. Enxergar que cínicos não são somente poderosos, mas que os poderosos são mais

⁸³⁵ A frase original é “a crise educacional do Brasil, da qual tanto se fala, não é uma crise, é um programa” (Ribeiro, *Sobre o óbvio*, 2019, p. 55).

poderosos enquanto mais cínicos e mais amplamente o cinismo se espalha. Lembre-se dos jovens sem esperança em um emprego; das enfermeiras esgotadas e incapazes de confiar em seus pares: são essas as pessoas que devem urgentemente receber os benefícios da modernidade enquanto ordem de liberdade, e, por isso, são elas que merecem uma atenção especial da filosofia e do direito, tão absortos no tecnicismo e pouco atentos à humanidade. A racionalidade cínica ensina que é preciso abrir as portas para novas formas e olhares renovados da crítica do direito. Porque o criticado é, em geral, mais rápido e arisco que o olhar crítico; e é fácil deixar algo escapar quando se está em vivendo em um tempo em que a reflexão é sempre uma tarefa (adiada). Sem o apoio dessas novas formas é quase sempre impossível perceber as peculiaridades, se espantar com uma realidade que reivindica quase continuamente o espanto. É preciso, por fim, lembrar que “*é sempre o espanto que nos leva a pensar*”⁸³⁶ e que para a defesa da civilização não basta exaltar à esmo suas conquistas, é preciso reconhecer suas frustrações.

⁸³⁶ Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, 2008, p. 195.

6. Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins fontes, 2007.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor W. *Mensagens numa garrafa*, in: Zizek (org.) *Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *Minima moralia*, Lisboa: Edições 70, 1951.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALBUQUERQUE, Manoel Maurício de. *Pequena História da Formação Social Brasileira*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Lisboa: Editorial Presença / Martins Fontes, 1988.

_____. *Ler o capital*, V. 2. Rio de Janeiro: J. Zahar Editores.

_____. *Marxismo e Humanismo*, in: *Análise Crítica da Teoria Marxista*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editores, 1967.

_____. *Pour Marx*. Paris: François Maspero, 1973.

ALVES, Giovanni. *Trabalho e subjetividade: o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório*. São Paulo: Boitempo, 2011.

AMARAL, Hélio Soares do. *Os cães filósofos - história da filosofia da resistência*. São Paulo: Annablume, 2006.

ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ARANTES, Paulo Eduardo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARAÚJO, Cícero. *Legitimidade democrática, igualdade e desigualdade*. Em: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº9. Brasília, setembro - dezembro de 2012.

AUSTIN, John. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. Rio de Janeiro: Athena Editora, 1937.

BAUDRILLARD, Jean. *Baudrillard live: selected interviews*. Londres: Rouledge, 2003.

_____. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. *Tela total: mito-ironias do virtual e da imagem*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

- BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 2014.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- _____. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- BARROSO, Luís Roberto. *Fundamentos teóricos e filosóficos do novo direito constitucional brasileiro (pós-modernidade, teoria crítica e pós-positivismo)*, in: *Revista de Direito Administrativo*, Rio de Janeiro, 225: 5-37, jul./set. 2001.
- BELL, Daniel. *The cultural contradictions of capitalism*. New York, EUA: Basic Books, Inc. 1978.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. In: *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BEWES, Timothy. *Cynicism and postmodernity*. New York: WW Norton, 1997.
- BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 4 ed. – São Paulo: Atlas, 2005.
- _____. *Ética, cidadania e constituição: o direito à dignidade e à condição humana*. *Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDn*. 8 – jul./dez. 2006, p. 125-155.
- _____. *O direito na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. *Razão e afeto, justiça e direitos humanos: dois paralelos cruzados para a mudança paradigmática. Reflexões frankfurtianas e a revolução pelo afeto*. *Osasco: Revista Mestrado em Direito*, Ano 8, n. 1, 2008, p. 99-128.
- BILLERBECK, M. *O cínico ideal: de Epicteto a Juliano*, In: GOULET-CAZÉ e BRANHAM (org.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- BRANHAM, R. Bracht. *Desfigurar a moeda: a retórica de Diógenes e a invenção do cinismo* In: GOULET-CAZÉ e BRANHAM (org.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política I*. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino; trad. Carmen C, Varriale et al.; – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- _____. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1995.

CASARA, Rubens R. R. *Estado Pós-Democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CAMPILONGO, Celso Fernandes. *O direito na sociedade complexa*. 2. Ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

_____. *Direitos fundamentais e poder judiciário*, in: CARNEIRO, José Mario Brasiliense (org.). *Debates: a constituição democrática brasileira e o poder judiciário*. São Paulo: Fundação Konrad-Adenauer-Stiftung, 1999.

CARVALHO, José Murilo de; CAMPOS, Adriana Pereira. *Perspectivas da cidadania no Brasil Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CARVALHO, José Murilo De. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

_____. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *O pecado original da república: debates, personagens e eventos para compreender o Brasil*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede (volume I)*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHAUÍ, Marilena. *Público, privado e despotismo*, in: NOVAES, Adeodato (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: Momentos Decisivos*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COSTA, Jurandir Freire. *Narcisismo em tempos sombrios*. In: FERNANDES, Heloisa Rodrigues (org.). *Tempo do desejo: psicanálise e sociologia*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

DE LA TORRE RANGEL, Jesus Antonio, *El Derecho como Anna de Liberación en América Latina*. México: Centro de Estudios Ecuménicos, 1984.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2010.

DUDLEY, Donald R. *A history of cynicism – from Diogenes to the 6th century a.D.* Londres: Methuen & Co. Ltd. London, 1937.

DUNKER, Christian Ingo Lenz, *Análise psicanalítica de discursos*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2016

_____. *Subjetividade em tempos de pós-verdade*, in: *Ética e pós-verdade*. Porto Alegre / São Paulo: Dublinense, 2017.

ESPING-ANDERSEN, Gosta. *As três economias políticas do welfare state*. In: Revista Lua Nova, n. 24 – setembro de 1991.

FAORO, Raymundo. *Existe um Pensamento Político Brasileiro?* São Paulo: Ática, 1994.

FERRAZ Jr, Tércio Sampaio. *Direito, retórica e comunicação: subsídios para uma pragmática do discurso jurídico*. 2 ed. São Paulo: Saraiva: 1997.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade (o governo de si e dos outros II)*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *As palavras e as coisas*, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOSTER, Hal. *O retorno do real*. São Paulo: Editora Ubu. 2017.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Lisboa: Livros do Brasil, 1957.

_____. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: Recordo, 1990.

_____. *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo: EdUSP, 1969.

FROMM, Erich. *A arte de amar*. São Paulo: Martins Fontes, 2006

GEHLEN, Arnold. *Moral e hipermoral: uma ética pluralista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. 2. Ed. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

_____. *Sociologia*. 6ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Bracht (orgs.). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

GRIFFIN, Miriam. *Cinismo e romanos: atração e repulsa*. In: GOULET-CAZÉ e BRANHAM (org.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação do capitalismo tardio*. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

_____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. *Três modelos normativos de democracia*. Lua Nova: Revista de Cultura Política, São Paulo, n. 36, p. 39-53, 1995.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. *O neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo: Loyola, 2008.

HAN, Byung-Chul. *A agonia do eros*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. *A sociedade da transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. *A sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder Editorial, 2014.

_____. *Topologia da violência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HESPANHA, Antonio Manuel. *Questões de etiqueta jurídica: se, como e por que a história constitucional é uma história jurídica*, In: CARVALHO, José Murilo de; CAMPOS, Adriana Pereira. *Perspectivas da cidadania no Brasil Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

_____. *A era do capital*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *A era dos impérios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. *Patologias da liberdade individual*. Novos Estudos n. 66, Julho de 2003.

_____. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão*. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. *Pacto do cinismo*. <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0406200016.htm> acesso em 2/07/2017.

KENNAN, Alan. *The twilight of the political? A contribution to the democratic critique of cynicism*, In: Theory & Event 2, n. 1, 1998.

KINNEY, Daniel. *Herdeiros do Cão: identidade cínica na cultura medieval e renascentista*. In: GOULET-CAZÉ e BRANHAM (org.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999.

KRUEGER, Derek. *O indecente e a sociedade. O despudor de Diógenes na cultura imperial romana*. In: GOULET-CAZÉ e BRANHAM(org.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

KUNDERA, Milan. *A lentidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2ª ed., 1985.

LAÊRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed., reimpressão – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LASA, Cristina. *Releyendo a Diderot: actualidad en cinismo de El sobrino de Rameau*. Revista de Filosofía moral y Política n.º 51, julio-diciembre, 2014, 729-740.

LIMA, Roberto Kant de. *Tradição Inquisitorial no Brasil, da Colônia à República: da Devassa ao Inquérito Policial*. In: Revista Religião e Sociedade. 16/1-2, 1992.

LONG, A. A. *A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística*. In: GOULET-CAZÉ e BRANHAM, *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

LOUREIRO, Helena. *Burnout no trabalho*. In: Revista referência. II Série. N. 7 – Out. 2008, pp. 33-41.

LEMERT, Charles C. *Postmodernism is not what you think*. Malden: Blackwell, 1997.

LIMA, Oliveira. *Formação histórica da nacionalidade brasileira*. Rio de Janeiro: Topbooks; São Paulo: Publifolha, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles. *A cultura-mundo: uma resposta a uma sociedade desorientada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. 15 ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2013.

LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. São Paulo: Nova Cultural: Brasiliense, 1985

_____. *Pesquisa em que direito?*. Brasília: NAIR, 1984.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos F. *O Direito Envergonhado (O Direito e os índios no Brasil)*. In: Estudos Jurídicos. Curitiba: PUC, n. 1, 1993.

- MARTINS JR., José Isidoro. *História do direito nacional*, Recife: Ceci, 1940.
- MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MAZELLA, David. *The making of modern cynicism*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 2007.
- MATTON, Sylvain. *Cinismo e cristianismo da Idade Média ao Renascimento*. In: GOULET-CAZÉ e BRANHAM (org.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- MENDES, Antonio Celso. *Filosofia Jurídica no Brasil*. São Paulo: Ibrasa; Curitiba: Ed. Univ. Champagnat, 1992.
- MERCADANTE, Paulo. *Militares & Civis: a Ética e o Compromisso*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MOLES, John L. *Cosmopolitismo cínico*. In: GOULET-CAZÉ e BRANHAM (orgs.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- NASCENTES, Antenor. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 1. ed. 2. tiragem. Rio de Janeiro, 1955.
- NEDER, Gizlene. “O Direito no Brasil. História e Ideologia”. In: *Desordem e Processo*. Org. Doreodó Araújo Lima. Porto Alegre: Sérgio Fabris, 1986.
- NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. *A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo*. In: GOULET-CAZÉ e BRANHAM (org.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *A Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Ecce homo*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- NEDER, Gizlene. *O Direito no Brasil. História e ideologia*. In: LYRA, Dorerodó Araujo (org.). *Desordem e processo*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1986.
- _____. *Iluminismo jurídico-penal luso-brasileiro – Obediência e submissão*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2000.
- NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- POSTONE, Moishe. *Time, Labor and Social Domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge University Press: 1993.
- POTENZE, Mercedes. *Os jovens no mundo do trabalho: uma análise a partir de filmes*. In: *Trabalho artístico e técnico na indústria cultural*. São Paulo: Itaú Cultural, 2016.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média* / Giovanni Reale, Dario Antiseri; - São Paulo: PAULUS, 1990.

RESTANY, Paul. *Os novos realistas*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

RIBEIRO, Darcy. *Sobre o óbvio*. Marília: Lutas Anticapital, 2019.

ROSA FILHO, Sílvio. *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial: Editora Bancarolla, 2008.

RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

RUSCHEINSKY, A.. *Paradigma da cultura de consumo: novas linguagens decorrentes e implicações para o campo da educação ambiental*. In: Aloisio Ruscheinsky. (Org.). *Educação ambiental: abordagens múltiplas*. 2ªed.Porto Alegre: Penso Ed, 2012, v. 1, p. 267-288.

SAES, Décio. *Classe Média e Sistema Político no Brasil*. São Paulo: T. A. Queiróz, 1984.

SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

_____. *Cinismo e a falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *O trabalho do impróprio e os afetos da flexibilização*. Veritas. Porto Alegre, v. 60, n. 1, jan-abr 2015, o. 12-49.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência: para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. *Globalização e as ciências sociais*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 4 ed. São Paulo: Graal, 2003.

_____. *O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1988.

_____. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 7. ed. Edições Afrontamento, 1999.

_____. *Poderá o direito ser emancipatório?* Revista Crítica de Ciências Sociais, 65, Maio 2003: 3-76.

_____. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo – razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 2004.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e Justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Campos, 1979.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é literatura?* São Paulo: Ática, 2004.

- SAYRE, Farrand. *The greek cynics*. Baltimore, Maryland: J. H. Furst Company, 1948.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil-1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARCZ, Roberto. As ideias fora do lugar, In: *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- SEARLE, John. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SENNET, Richard. *A corrosão do caráter*. 14ª ed. São Paulo: Record, 2009.
- SHIRLEY, Robert Weaver. *Antropologia Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 1987.
- SILVEIRA, Paulo. *Narcisismo: sintoma social?* Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 2: 129-144, 2. Sem.1990.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- _____. *Regras para o parque humano – uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- SNYDER, Timothy. *Sobre a tirania*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- SOUZA, Jessé. *A elite do atraso*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.
- SOUZA, Pedro de (org.). *Brasil, sociedade em movimento*. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.
- _____. *Jurisdição constitucional e decisão jurídica*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013.
- TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- VAN LOON, Henrik Willem. *A história da humanidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- VELLOSO, Carlos Mário da Silva. A Greve no Serviço Público, in: FRANCO FILHO, Georgenor de Sousa (Coord.). *Curso de Direito Coletivo do Trabalho — estudos em homenagem ao Ministro Orlando Teixeira da Costa*. São Paulo: LTr, 1998.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.
- WEFFORT, Francisco. *Espada, cobiça e fé: as origens do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- _____. *O Populismo na Política Brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- WIARDA, Howard J. *O modelo corporativo na América Latina e a Latino-americanização dos Estados Unidos*. Petrópoles: Vozes, 1983.

WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

_____. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

_____. *Pluralismo jurídico*. 2. ed. São Paulo: Editora Alfa Omega, 2001.

ZIZEK, Slavov. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, c2010.

_____. *Como Marx inventou o sintoma?* In: Zizek (org.) *Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.