

DA VOZ À PALAVRA... E DE VOLTA À VOZ: RETÓRICA E SIMULACRO NA POLÍTICA MODERNA

Alan Duarte Araújo¹

RESUMO: O presente trabalho busca compreender as determinações histórico-práticas que conduziram à despolitização da sociedade, segundo a qual os indivíduos são reduzidos à pura voz, desarticulada e inexpressiva, quando não reduzidos até mesmo ao silêncio impotente. Para tanto, foi necessário reportar-se à obra de Aristóteles, na medida em que ele esclarece a centralidade da linguagem na constituição, não só dos laços sociais, como também da própria especificidade humana, a saber, como “animal cívico”. Em virtude de tal centralidade linguística, reforça-se a percepção do problema a respeito da captura da linguagem pela retórica liberal, sustentada em termos abstratos e vazios, orientadores de uma “ideologia de guerra”. Delineia-se, pois, um modelo de gestão social, dominando pelo instituto da exceção soberana, relegando os indivíduos à vida nua e sacrificável, desprovido-os quer da proteção jurídica, quer da própria linguagem. Situação paradoxal esta, em virtude da qual as categorias classicamente políticas são nulificadas e a política mesma vem reduzida a seu simulacro, ou seja, à sua pura imagem sem ser.

PALAVRAS-CHAVE: Retórica; Simulacro; Exceção.

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Email: duartealanaraujo@hotmail.com

FROM VOICE TO WORD ... AND BACK TO VOICE: RHETORIC AND SIMULACRUM IN MODERN POLICY

ABSTRACT: The present work seeks to understand the historical-practical determinations that led to the depoliticization of society, according to which individuals are reduced to a pure voice, disarticulated and inexpressive, when not reduced to even impotent silence. For that, it was necessary to refer to Aristotle's work, as he clarifies the centrality of language in the constitution, not only of social ties, but also of human specificity, namely, as "civic animal". Due to such linguistic centrality, the perception of the problem regarding the capture of language by liberal rhetoric, supported in abstract and empty terms, guiding an "ideology of war" is reinforced. Therefore, a model of social management is outlined, dominating by the institute of sovereign exception, relegating individuals to naked and sacrificable life, depriving them of both legal protection and language itself. This is a paradoxical situation, by virtue of which the classically political categories are nullified and the policy itself has been reduced to its simulacrum, that is, to its pure image without being.

KEYWORDS: Rhetoric; Simulacrum; Exception.

INTRODUÇÃO

A insistência sobre a necessidade de retomar uma reflexão crítica sobre a retórica como prática, quer governamental, quer cotidiana, justifica-se em razão de um assim chamado *léxico*² do Império estatal norte-americano e das demais democracias liberais. Uma atenção dedicada aos discursos dos líderes políticos desses países, bem como de sua mídia, imprensa e assim por diante, revela a constância segundo a qual se repete termos como: *guerra ao terror, terrorismo, barbárie violenta* – em referência aos não-ocidentais –, *fundamentalismo* etc. De modo análogo, o contra-argumento, ou parâmetro de oposição, que se verifica pelos mesmos agentes discursivos é a *democracia liberal ocidental*, cujos valores são a *tolerância, respeito aos direitos humanos, liberdade*. Logo, não há "terceiro excluído" na equação delineada sob tais parâmetros. Não restando, pois, nada mais do que um silêncio frustrante naqueles indivíduos que não se reconhecem nesta contradição, ou que ao menos intuem o caráter não-substancial e vazio de tais termos retóricos.

O problema que aqui se enunciou intensifica-se, caso se destaque a ideia aristotélica a

²Este trabalho partiu das indicações do filósofo italiano Domenico Losurdo para, então, desenvolver uma elaboração crítica da retórica liberal. Ver, a esse respeito: LOSURDO, Domenico. *A linguagem do Império: léxico da ideologia estadunidense*. Tradução de Jaime A. Clasen. São Paulo: Boitempo, 2010.

respeito do liame essencial que conecta uns aos outros nas diferentes comunidades. Para Aristóteles (2006, p. 5), o “comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil”. Portanto, a seguinte indagação impõe-se: dado a importância da linguagem na sociedade civil, quais são as consequências políticas e sociais quando essa linguagem é capturada por termos abstratos que, na retórica liberal moderna, sustentam, na verdade, uma ideologia de guerra? Dessa forma, o que está em questão é pensar as implicações de uma política que se converte em “simulacro”, a saber, de uma política que, ao se reportar a tal retórica vazia, indica antes o núcleo vazio, como pura imagem *sem ser*, de seu centro.

Entende-se, aqui, que a elaboração de uma resposta para essa pergunta só é possível caso se parta da seguinte hipótese: o alerta de Platão (*Soph.* 236d.) concernente às dificuldades de estudo do *não-ser* (“mostrar e parecer sem ser, dizer algo sem, entretanto, dizer com verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldades, tanto hoje, como ontem e sempre”), não deve ser entendido tão somente segundo os problemas ontológicos que daí decorrem, mas igualmente dos problemas políticos.

Desse modo, aceitando o alerta platônico acerca da aparente atemporalidade do problema do *não-ser*³, aqui reconduzido para sua dimensão política, nada mais natural do que buscar auxílio nos escritos platônicos e aristotélicos para pensar as implicações modernas de tal questão. Daí, pois, a indicação teórico-metodológica orientadora desse trabalho, a saber, o diálogo exegético e hermenêutico com as obras desses filósofos gregos, não descuidando, por isso, de captar as mutações modernas que a retórica e o problema do simulacro sofreram.

RETÓRICA E POLÍTICA DO SIMULACRO: O SOFISTA COMO QUESTÃO

Muito embora o ponto de partida da reflexão seja os escritos de Platão, relativos à retórica utilizada pelos sofistas, é importante, em primeiro lugar, destacar o papel fundamental que Aristóteles atribui à linguagem. Tal destaque não concerne apenas a estrutura simbólica fundamental na sociedade, enquanto liame fundante da mesma. Diz respeito, em realidade, à própria natureza do homem, como “animal cívico” ou social.

³ A insistência em uma certa “atemporalidade” do problema da retórica, justifica-se em virtude de sua importância basilar na construção do Ocidente. Segundo Jaeger: “Unida à gramática e à dialética, a retórica tornou-se o fundamento da formação formal do Ocidente”. Cf. JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 5ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 368.

Segundo Aristóteles (2006, p. 5), a “voz” é aquilo que temos em comum com os animais, a saber, a capacidade de exprimir, em sons, as sensações agradáveis ou desagradáveis. Ao passo que a “palavra” é o que permite aos homens constituírem-se como tais, na medida em que podem expressar, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o “sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto”. Esta é, em última instância, a finalidade de nossos “órgãos da fala”. É a transição da “voz” à “palavra” que assegura aos homens sua sociabilidade essencial⁴. Daí a conclusão, já mencionada, consequente de Aristóteles: “Este comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil”.

Em virtude, portanto, da centralidade da linguagem na sociabilidade dos homens, nada mais natural do que, no ponto que os laços sociais encontram-se em risco de dissolução, voltar o olhar para aquelas figuras que faziam do “comércio da palavra”⁵ a sua profissão. Reporta-se, aqui, aos sofistas, os quais ganhavam importância na vida social grega à medida que a vida na Pólis girava em torno da *Ágora*⁶, local por excelência das disputas oratórias e políticas. O que está em questão, nesse período, era a formação de uma sociabilidade e de um modelo de gestão política e social baseado na preeminência da palavra, como instrumento político por excelência. Na formação e ascensão da Pólis grega, o que explica a notoriedade de certos sofistas era, em primeiro lugar, a interação fundamental entre política e *lógos* na cotidianidade grega. Daí o porquê de Vernant (1992, p. 35) sustentar, com respeito ao modelo grego, que “a arte política é essencialmente linguagem”. E os sofistas eram justamente aqueles profissionais pagos para formar o político orador e ensiná-los a *areté* política (JAEGER, 2010, p. 339-340).

No entanto, à ascensão da Pólis seguiu sua decadência. Hegel é quem melhor descreve essa inversão em direção à crise grega. Segundo Hegel (*FD*, §185), foi o “desenvolvimento independente da particularidade” o responsável pela introdução, nos Estado antigos, da corrupção dos costumes, causa central da decadência então verificada. Domínio da particularidade que porta com si, seguindo a exposição especulativa hegeliana, o arbitrário e o contingente, dos quais se origina a

⁴ Como recorda Agamben, os gregos não possuíam um único termo para designar o que, nós modernos, compreendemos por “vida”. Logo, verifica-se nos escritos da antiguidade grega a distinção entre *zoé*, entendida como a simples vida em comum com os animais de todos os gêneros, e *bíos*, como uma vida qualificada, ou seja, um modo particular de vida. Poder-se-ia sustentar que no cerne de tal distinção, ao menos nos escritos aristotélicos, está a transição da “voz” à “palavra”, como aquilo que garantiria a transição da *zoé* à *bíos*. Este argumento será retomado ao longo da exposição. Nesse tocante, ver: AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Bruno. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 9.

⁵ No *Sofista*, a segunda definição que Platão atribui aos sofistas é “comerciante em ciências”, em referência ao fato da prática sofística consistir na negociação de discursos e ensinamentos relativos à virtude. Cf. PLATÃO. *Sofista*. Tradução de Beatrice Bianchini. Roma: Armando Editore, 1997, 224d.

⁶ Espécie de praça pública em que se organizava discussões a respeito dos encaminhamentos políticos da Cidade, contando com a presença dos “cidadãos atenienses”.

devassidão, corrupção e miséria. Fatores estes decorrentes das mudanças econômicas verificadas em razão do início do comércio com o Oriente e da troca cultural, bem como a opulência à qual a aristocracia se viu reduzida. Seduzida pelo luxo, riqueza e virtudes guerreiras, a aristocracia e seus impulsos se tornaram um elemento decisivo de ruptura e instabilidade social. Não mais a harmonia, mas agora a desarmonia e o conflito é que caracterizavam o cotidiano grego (VERNANT, 1992, p. 51).

Se, de fato, é possível sustentar com Jaeger (2010, p. 374) que é superestimar a influência dos sofistas responsabilizá-los pela decadência grega, por outro lado, isto não impede de constatar que tal processo decadente incorria e se expressava na teoria e prática sofística. Conclusão imperiosa, sobretudo se considerarmos os numerosos sofistas que, através de seus ensinamentos, questionaram a centralidade e importância das normas éticas e sociais, bem como a autoridade do Estado e de suas leis. Expressão inequívoca do “relativismo”⁷ dominante no pensamento de certos sofistas.

Em razão desta situação teórico-prática, de decadência grega e de suas expressão ideias nos ensinamento dos sofistas, Platão dedica especial atenção a tais figuras sociais. Daí, o esforço platônico para defini-los. No cerne das diferentes definições atribuídas aos sofistas, constata-se a instrumentalização do discurso e das palavras com o objetivo de ensinar sobre as virtudes e, assim, receber pagamento por tais ensinamentos. Em síntese, seriam os sofistas “eurísticos mercenários” e contraditores na sua argumentação (*Soph.* 225a - 231b). A dificuldade que esta última definição levanta se explica em razão de sua proximidade com a prática argumentativa própria do Platão e de seu mestre Sócrates, ambos excelentes contraditores.

A saída para tal impasse está na distinção, estabelecida por Platão (*Gorg.* 448e), entre a retórica e o “discursar”. A prática do “discurso”, reivindicada pelo próprio Platão, é aquela destinada a tratar do *que é*, ou seja, de tudo aquilo que concerne ao âmbito do verdadeiro e da substância⁸.

⁷ Em *A república*, Trasímaco é quem melhor representa o “relativismo” sofístico, a saber, a postura intelectual de relativizar normas éticas, subordinando-as a princípios particulares. Em tal escrito, Trasímaco sustenta que a justiça é a “conveniência do mais forte”, algo bem assentado na consciência comum da época. Fato este que a intervenção posterior de Glauco revela, ao argumentar que somente se é “justo” em aparência, ou seja, em função das consequências, visando um “salário” e uma boa “reputação”, ao passo que a justiça em si é penosa, sendo mais vantajoso, no âmbito privado, a injustiça. Na contramão, coube a Sócrates demonstrar que nem sequer um agrupamento de ladrões permaneceria unido sem a justiça, quíça o Estado, pois a injustiça só gera ódios, contentas e revoltas. Cf. PLATÃO. *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 338c.

⁸ A destinação do discurso para as “realidades verdadeiras” é apresentada, uma vez mais, por Platão no seu escrito intitulado *Político*. Segundo Platão, cabe ao discurso por ele apresentado “tornar o ouvinte melhor capacitado a atinar com a verdade”. Cf. PLATÃO. *Político* (Ou a Realeza). In: BINI, Edson (Org). *Diálogos IV*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2019, p. 137, 286e. Sobre a concepção platônica relativa à teoria das ideias e das “realidades verdadeiras”, ver: PLATÃO. *Fédon*. In: PESSANHA, José Américo Motta. *Diálogos*. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

Com base em tal argumento, pôde Platão (*Gorg.* 464b-465a) sustentar que sua prática discursiva consiste em uma *arte*, ou ciência, mediante a qual tratar-se-ia da “real natureza das coisas”, indicando a “causa” real de todas elas. Igualmente relacionadas à arte, Platão elencou a Política, com suas duas partes constitutivas, a Justiça e a Legislação, bem como a arte da Ginástica e da Medicina. Todas essas artes destinar-se-iam ao cuidado, quer da alma, quer do corpo, mediante o conhecimento de suas naturezas e das causas de saúde e enfermidade para ambos.

Na contramão, Platão orienta a sua atenção para as práticas destituídas de arte, mas que ainda assim guardam certa semelhança com as artes descritas acima. Com efeito, Platão define tais práticas sem arte como “Adulação”, nome que faz referência ao fato de que essas práticas não visam ao que é o melhor, ou seja, não visam ao cuidado da alma ou do corpo a quem se dirigem. Ao contrário, buscam somente a produção de satisfação e prazer, ignorando, inclusive, a real natureza das coisas e as causas que produzem o bem. Dessa forma, Platão pôde destacar o caráter “vil” da Adulação. Conclui Platão: “Para mim é inadmissível conferir o nome de arte a qualquer coisa que seja irracional”⁹.

Platão (*Gorg.* 463d), em seguida na sua exposição, especifica que a Adulação possui quatro ramificações, as quais igualmente não podem ser definidas como “arte”, mas, antes, como uma “experimentada habilidade”. São elas: Retórica, Culinária, Sofística e Ornamento pessoal. Todas essas ramificações guardam um certo grau de semelhança com um conjunto de práticas artísticas, a saber, práticas que se reportam à ciência e ao conhecimento daquilo que proporciona o melhor. Com efeito, a Adulação se divide em quatro partes que se *mascam* a si mesmas e que *simulam* serem outras quatro propriamente artísticas. Nesse sentido, Platão sustenta que a “retórica” é uma cópia de uma ramificação da Política, qual seja, a Justiça. Caberia a Sofística ser a cópia da outra ramificação da Política, a saber, da Legislação. Ao passo que a Culinária e o Ornamento pessoal se reportariam à Medicina e à Ginástica, respectivamente.

Não obstante a diferença assinalada por Platão entre a Retórica e a Sofística, mais adiante na sua argumentação, ele se apressa para relativizar tal diferença, demarcando, antes, que a sofística e a retórica estão intimamente relacionadas (*Gorg.* 465c). Para que não reste dúvidas quanto ao caráter de simulacro da retórica, bem como de sua proximidade com a sofística, em outro

⁹ Cf. PLATÃO. *Górgias*. In: BINI, Edson (Org.). *Diálogos II*. Tradução de Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2016, 425a. Recordar-se que também Agostinho, em suas *Confissões*, acentua o caráter vil e em desacordo com a verdade que o estudo e o ensino da retórica desempenharam em sua juventude. Agostinho rememora que, na qualidade de jovem professor de retórica, observava os seus alunos aprenderem a serem enganadores e a se reportarem à retórica como uma prática para a defesa dos culpados. Nesse tocante, ver: AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017, p. 96.

escrito intitulado *Político*, Platão (*Pol.* 303c) se dedica a pensar a forma de governo ideal, indissociável da ciência, além das demais formas de governo, cópias sem ciência, subordinadas àquela primeira. A tais cópias, Platão demonstra o cuidado de não igualá-las a prática do verdadeiro político, mas, no seu lugar, refere-se aos “afiliados de partidos”, os quais presidiram “grandes simulacros”. Portanto, tais afiliados não se apresentam de outra forma, senão como os “maiores imitadores e magos” ou, mais precisamente, “os maiores sofistas entre os sofistas”.

Uma vez estabelecida a especificidade da Retórica como uma “experimentada habilidade”, que não seria mais do que um simulacro de uma das ramificações da Política, resta ainda investigar a natureza do conceito de “simulacro”. Para tanto, Deleuze (2000, p. 261) oferece uma valiosa indicação, ao sustentar que o escrito platônico concernente à figura do “sofista” é, em realidade, um tratado destinado a pensar “o ser (ou antes o não-ser) do simulacro”. Tal afirmação não deixa de ser verdadeira, pois, como já visto, se Platão inicia tal obra elencando as possíveis definições do sofista, logo ele alcança uma aporia em sua argumentação. Ora, se o sofista é aquele comerciante de palavras e discursos, contraditor que se vale de opiniões falsas e destituídas de ciência, um retórico acima de tudo, como é possível ele declarar o falso, ou o não-ser, como sendo o verdadeiro? O diálogo se orienta para complexas nuances metafísicas, em que o que está em jogo é a tese de Parmênides, segundo a qual o “ser”, essência do verdadeiro, não pode jamais “não-ser”, ao passo que o “não-ser” não pode vir a “ser”, ou seja, não pode tornar-se verdadeiro, nem sequer anunciar-se e expressar-se como tal. No que, portanto, constituiria a prática retórica sofística? (*Soph.* 237a-237c)

A argumentação platônica conduzirá a uma espécie de “parricídio” com respeito à teoria de Parmênides, o que significa um questionamento de suas teses centrais e a elaboração de uma nova teoria concernente à natureza do ser e do não-ser, bem como de suas relações recíprocas. Todavia, o que importa assinalar é, sobretudo, a concepção platônica segundo a qual a prática sofística caracterizar-se-ia como uma prática “mimética”, a saber, produtora de imagens falsas e de “ficções verbais”, na medida em que enunciaria imitações e homônimos de realidades verdadeiras. Para Platão, a prática sofística sequer tratar-se-ia da produção de “cópias”, o que requereria um maior grau de proximidade e semelhança com original. Tratar-se-ia, na verdade, de “simulacros”, ou seja, uma “cópia da cópia”, imitações destituídas de conhecimento, a saber, uma “doxa mimética”. Uma vez mais Deleuze é quem fornece uma bela descrição de tais especificações. De acordo com Deleuze:

A distinção se desloca entre duas espécies de imagens. As *cópias* são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundados, garantidos pela semelhança; os *simulacros* são como falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio essenciais. [...] A grande dualidade manifesta, a Ideia e a imagem, não está aí senão com este objetivo: assegurar a distinção latente entre as duas espécies de imagens, dar um critério concreto.¹⁰

Desse modo, é em atenção e ponderação sobre simulacro, como uma espécie de cópia degradada da ideia original, em plena dissimilitude em relação a ela, que é possível definir a prática da retórica sofisticada como uma “arte do simulacro” – com as devidas ressalvas, já apresentadas, ao termo “arte”. (*Soph.* 267e)

Em contrapartida, Aristóteles, dedicando uma imensa atenção e cuidado à questão da retórica no seu tempo, não elabora um juízo tão duro e severo como fizera o seu mestre Platão. No que toca ao diagnóstico aristotélico, o caráter “cotidiano” da prática retórica vem reconhecido e, como tal, não pode ser descartado imediatamente. Aristóteles (*Retórica*, I, 1354a 4-5) esclarece, portanto, a presença da retórica na vida cotidiana das pessoas, indicando o seu caráter ineliminável do horizonte dos indivíduos. Todos se servem da retórica, ainda que uns manifestem mais consciência disso do que outros, seja a fim de sustentar suas teses e defender-se, como também para acusar outros indivíduos e persuadir os demais. Em consonância com o seu procedimento teórico-metodológico, a saber, sua atenção aos desdobramentos particulares de certas noções na experiência prática, Aristóteles (*Retórica*, 1356a 2-4) infere e classifica três aplicações da retórica no cotidiano, quais sejam: a oratória pública ou política, dirigida ao povo; o discurso jurídico ou forense, endereçado ao juiz; e, por fim, a oratória demonstrativa, concernente à avaliação de ações presentes como honrosas ou não.

¹⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4ª. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p. 262. Deve-se, todavia, ainda destacar que o reportar-se à filosofia de Deleuze não indica uma concordância, mas, ao contrário, uma discordância fundamental no tocante à sua interpretação da filosofia platônica. Tanto que é possível sustentar que um dos objetivos secundários deste trabalho é propor uma “reversão do deleuzeanismo”, semelhante à própria intenção de Deleuze ao apresentar, na obra em questão, uma “reversão do platonismo”. Metodologicamente, a reversão aqui proposta ocorrerá por uma análise imanente de seus argumentos, uma concordância inevitável, ao menos no que diz respeito a algumas de suas descrições, para, em seguida, de acordo com o fio condutor de sua filosofia, extrair as consequências que permitiram “desvirá-lo” (*roverciar*lo), assentar seus pés no chão. Pode-se, pois, afirmar que a pretensão aqui é de elaborar uma crítica “humorística” de sua filosofia. No sentido mesmo que Deleuze entende por “humor”, ao menos na sua elaboração moderna. De acordo com Deleuze, infringir humoristicamente uma tese, subvertê-la, não significa negá-la a priori, mas, antes, infringi-la por “excesso de zelo”, ou seja, “por uma escrupulosa aplicação pretende-se mostrar seu absurdo e alcançar, precisamente, a desordem que ela deveria proibir e coibir”. Trata-se, então, do “aprofundamento de suas consequências”. Adiante, no presente trabalho, observar-se-á as consequências desastrosas da pretensão deleuzeana de reabilitar o simulacro. Algo análogo pode se afirmar de sua pretensão de atualizar o cinismo. Ver, a respeito do papel moderno do humor: DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. Ver, ainda, sobre a crítica do papel do cinismo na filosofia de Deleuze: SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

Com base em tal esclarecimento inicial, Aristóteles (*Retórica*, 1355a 15) argumenta, em desacordo com Platão, que é possível sim se valer da prática retórica a fim de proteger o verdadeiro e o útil. Para tanto, Aristóteles reputa à retórica um certo saber, oriundo da observação do que, em cada caso particular, é adequado para produzir a persuasão, cabendo ao orador o estudo e o conhecimento dos costumes de cada povo, do objeto de seu debate, dos gêneros de disposições de espírito nos ouvintes, bem como do que produz tais disposições. Em última instância, a retórica consistiria na combinação de uma “ciência da lógica” com uma “ciência política”. (ARISTÓTELES, *Retórica*, 1359b 9-11)

Não obstante tais argumentos, que em um primeiro momento apresentam uma aparência de discordância com relação a Platão, sustenta-se que tal aparência esconde uma concordância de fundo, ao menos uma aproximação substancial. Com efeito, Aristóteles (*Retórica*, 1355b 32-35) esclarece que, a despeito do estudo necessário do orador para que ele execute bem suas tarefas, a retórica mesma não é uma ciência, por não se ocupar de um objeto definido. Trata-se, na verdade, de uma “faculdade” que se ocupa de discursos. Isso explica, em parte, a razão de Aristóteles sustentar que a retórica, valendo-se de seus conhecimentos lógicos e conhecimentos dos costumes, das virtudes e disposições dos povos, vestiria “grosseiramente a máscara da política”. Ademais, pode a retórica apresentar um uso nocivo, não obstante sua capacidade para defender o verdadeiro. Tal uso nocivo pode ser compreendido em razão da possibilidade de despertar no juiz certas paixões com o objetivo de declinar o curso legal e racional do processo, pervertendo o juiz e adulterando as regras processuais (*Retórica*, 1354b 17-21). Argumentos semelhantes podem ser encontrados na *Política* de Aristóteles, em que a prática retórica dos demagogos é duramente criticada. Segundo o Estagirita:

A principal causa das mudanças é, nos estados democráticas, o atrevimento dos demagogos. Caluniam os ricos uns após os outros e os obrigam a fazer coalizões, pois o temor diante do perigo comum tem o efeito de reconciliar os maiores inimigos. Em seguida, amotinam publicamente o povo contra a coalizão, como se vê quase em toda parte. [...] Antigamente, quando o mesmo personagem era demagogo e general de exército, as democracias não deixavam de se transformar em Estados despóticos. Com toda certeza, os antigos tiranos originaram-se dos demagogos. (ARISTÓTELES, 2006, p. 211-212)

Em vista, pois, do predomínio da “arte de falar bem”, característica de um regime de governo em que são os “oradores que governam o povo”, mais facilmente se originam os “Estados despóticos”, em que a mesma figura é general e demagogo. Dessa forma, em virtude de tal postura crítica, é possível sustentar que tanto Platão quanto Aristóteles, ainda que apresentando

orientações filosóficas diversas, atribuíam semelhante importância teórico-prática ao enfrentamento da habilidade retórica, ao menos em sua degeneração, quando o regime político é posto em risco.

A RETÓRICA EM SUA MODERNA CONFIGURAÇÃO LIBERAL

Nesse momento da exposição é proveitoso recapitular a tese central exposta na seção anterior, a saber: A retórica, ou ao menos a sua “sobredeterminação” nos processos sociais cotidianos, constitui um simulacro da política. Em razão da complexidade e riqueza desta concepção elaborada, em certa medida, por Platão e Aristóteles, é vantajoso analisá-la por partes, sobretudo se a intenção aqui proposta é de verificar a atualidade ainda reinante desta tese.

Assim, no que concerne a busca por cartografar as características da retórica orientadora das relações políticas hodiernas, reporta-se aqui a três autores de nacionalidades e perspectivas teórico-metodológicas distintas, mas que visaram compreender o mesmo fenômeno histórico: aquele em torno do ataque às Torres Gêmeas nos Estados Unidos, no dia 11 de setembro de 2001. Refere-se, com efeito, aos filósofos Slavoj Žižek, Domenico Losurdo e István Mészáros, cujas obras em questão são, respectivamente: *Bem-vindo ao deserto do real* (2002); *A Linguagem do Império* (2006); *O século XXI: Socialismo ou Barbárie?*¹¹ (2001).

Žižek, valendo-se tanto da análise da reação midiática norte-americana ao acontecimento de 11 de setembro quanto do *Relatório de estratégia de Segurança Nacional* (2002), publicado após o ocorrido, pôde constatar a semelhança discursiva nas duas abordagens, a saber, aquela midiática e a governamental. Ambas buscaram construir uma dicotomia do “nós contra eles”, de maneira tal que o “nós” em questão assume o caráter de vítimas indefesas, ao passo que o “eles” termina por assumir todo o gênero de conotações racistas e preconceituosas, construindo assim um “inimigo”, a saber, a imagem do “terrorista”, contra o qual é imperioso combater, custe o que custar – seja do ponto de vista das vidas que serão executadas, quanto do orçamento econômico do país. (ŽIŽEK, 2002, p.13)

Dessa perspectiva, a “guerra ao terror” é amparada por uma lógica retórica, a qual se fundamenta em oposições abstratas e conceitos vazios, tais como *luta em defesa da democracia*,

¹¹ Ainda que esta última obra tenha sido escrita antes do atentado de 11 de setembro, não se pode desconsiderá-la, posto que ela traça importantes comentários sobre as determinações histórico-práticas, bem como sobre suas expressões ideias e retóricas, em prelúdio ao acontecimento em questão, que o antecederam.

liberdade ou mesmo *direitos humanos*, termos que, como Zizek (2002, p. 3) bem esclarece, contribuem apenas para mascarar a situação concreta, no lugar de esclarecê-la. Se, por um lado, os Estados Unidos encarnam todas essas virtudes – uma vez que tais conceitos jurídicos transmutaram-se em conceitos morais, situando-se, pois, no limiar indiscernível que aí se apresenta –, o outro lado, por sua vez, é imaginado como receptáculo de toda uma série de adjetivos – *terroristas, fundamentalistas, bárbaros que odeiam o Ocidente* –, que anunciam, antes, a redução de toda uma complexidade histórico-social à figura *hollywoodiana* de inimigos a serem derrotados. Como esclarece Losurdo (2010, p. 15): “Quanto mais vaga a acusação, tanto mais fácil para sua validade se impor de modo unilateral e tanto mais inapelável se torna a sentença pronunciada pelo mais forte”. Oferece-se, pois, uma justificativa ideológica para que os Estados Unidos possam entrar em guerra contra os supostos “terrorista”, sejam eles quem forem, inclusive ex-aliados políticos, de tal sorte que o Império norte-americano estaria implicitamente autorizado a conduzir guerras e estabelecer sanções econômicas¹², a fim de exportar “liberdade e democracia” para todos.

Tal prática e discurso norte-americano, que no limite se converte no seu oposto – terrorista! –, é guiada por uma certa racionalidade de fundo, que auxilia a conferir uma justificativa ideológica. Com efeito, é possível traçar aqui um paralelo com a argumentação aristotélica, de acordo com a qual a retórica não seria de todo destituída de racionalidade, ainda que isto não implique que ela deva ser caracterizada como uma ciência. Ora, não há, de fato, nenhuma novidade ao destacar que o *modus operandi* e discursivo de uma nação, que está no centro do liberalismo hodierno, possua uma razão guiadora em seu núcleo fundamental.

Com efeito, já na elaboração teórica de Foucault (2008, p. 40), o liberalismo é compreendido como o resultado de uma mutação moderna da “razão de Estado”, de tal forma que é a razão do governo mínimo a tornar-se o princípio de organização da própria razão de Estado. Sendo assim, há uma certa lógica ou regime de verdade que determinará se uma prática governamental será bem sucedida ou fracassará, o que implica sustentar que o critério de um bom governo não mais reside na sua legitimidade ou ilegitimidade. O que está de fato em questão é que o excesso de governo, ou de interferência interna do Estado, será uma consequência da ignorância de certas normas,

¹² Segundo o levantamento estatístico analisado por Losurdo, os embargos econômicos que os Estados Unidos determinaram ao Iraque, no fim do século passado, resultou na morte de mais de 500 mil crianças, tanto por fome quanto por doenças. Assim, em retrospectiva, nos anos sucessivos à Guerra Fria, o embargo econômico tornou-se uma “arma de destruição em massa por excelência”, sendo responsável por mais mortes do que todas as armas de destruição em massa utilizadas na história juntas. Tal fato lança uma nova perspectiva sob embargos, ainda operantes, impostos pelos Estados Unidos aos países que ele considera “ditatoriais”. Ver, a esse respeito: LOSURDO, Domenico. *A linguagem do Império: léxico da ideologia estadunidense*, p. 26.

mediante as quais determinar-se-iam o “útil” governo frugal. Logo, o que interessa, para Foucault, é estabelecer uma genealogia dos *dispositivos de saber e poder*, ou seja, a articulação das práticas de jurisdição com os regimes de verdade que deram início a forma governamental atuante ainda hoje. O liberalismo, de acordo com essa matriz interpretativa, seria o novo regime de verdade econômica no interior da nova razão governamental, indicando o “mercado” como o local por excelência das disposições verídicas e reguladoras das práticas de Estado¹³.

No entanto, sustenta-se aqui que a perspectiva foucaultiana é insuficiente, a despeito de oferecer uma substancial quantidade de material, indispensável para compreender as mutações políticas modernas. Essa insuficiência é resultado, sobretudo, de sua abordagem teórico-metodológica. Em suma, interessa a Foucault estabelecer a “história dos regimes de veridificação”, investigação segundo a qual o que está em questão “não é uma certa lei da verdade, mas sim o conjunto de regras que permitem estabelecer, a propósito de um discurso dado, quais enunciados poderão ser caracterizados, nele, como verdadeiros ou falsos?” (FOUCAULT, 2008, p. 48-49). Interessa-lhe, portanto, a gênese dos regimes discursivos, orientada por um certo regime de verdade, em razão do qual se conduzirá uma prática jurisdicional, por exemplo, a prática psiquiátrica ou medicinal.

Logo, no procedimento foucaultiano, abstrai-se a história da verdade, do erro, ou mesmo da ideologia. Todavia, compreende-se, na perspectiva metodológica adotada neste trabalho, que sem levar em consideração uma noção de verdade e suas deformações ideológicas, é pouco provável que se verifique uma interpretação profunda e acurada do problema aqui levantado. Daí, com efeito, a oportunidade que o reportar-se à noção de “retórica” implica, se pensada tal como orientada pelos filósofos gregos já mencionados. Nesse tocante, só faz sentido estabelecer uma ideia de retórica com respeito, ou em relação, a uma ideia de Verdade, segundo a qual a retórica não seria mais do que uma “cópia da cópia”. E é esta ideia de Verdade que sofreria mutações ideológicas.

No entanto, uma nova inflexão nos argumentos se faz imperiosa. A Verdade, tal como aqui vem compreendida, encontra-se, agora, no “terreno da história”, da práxis dos homens¹⁴. Nesse

¹³ Com respeito à nova razão governamental, Dardot e Laval forneceram importantes contribuições teóricas para esclarecê-la. Cf. DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

¹⁴ Portanto, já não mais se trata da Verdade, tal como imagina por Platão, em um suposto “Mundo das Ideias” – ainda que a imagem usualmente difundida desse “mundo das ideias”, absolutamente separado o mundo material, possa ser questionada. De qualquer forma, a operação aqui realizada, de fato, não se encontra na obra platônica, a saber, o deslocamento do problema da Verdade para o terreno material, própria da ação humana, como sustenta Marx: “A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza interior de seu pensamento”. Todavia, não se deixa, com isso, de referenciar, devidamente, aos

terreno, não há como evitar o confronto com as necessidades do Capital, nem com a ordem geopolítica mundial, que se organiza em torno de tais necessidades. Isso explica a razão de uma “camuflagem” retórica cínica¹⁵, da qual se vale o Estado Unidos para esconder os seus interesses imperialistas de dominação militar e econômica.

Tal inflexão argumentativa proposta, concernente ao redirecionamento da Verdade para o terreno histórico-concreto, com todas as suas complexidades socioeconômicas, revela-se necessária, caso se leve em consideração, por exemplo, o célebre tema da retórica liberal, qual seja, o da “não-violência”. Como já mencionado, as democracias liberais, com os Estados Unidos no centro delas, julgam-se as guardiãs da tolerância e da paz, de modo que é ao “outro lado”, o não-ocidental, que caberia a qualificação de “violento”. O que implicou na construção fantasiosa de um certo “mito” em torno da reivindicação das práticas de “não-violência”, sobretudo referentes à imagem de Gandhi. Trata-se, em realidade, de uma história complexa, contraditória e realizada em múltiplas etapas, caracterização frequente e acertadamente direcionada para aquilo que é do âmbito material da história terrena. Não obstante tais contradições, amplamente descritas por Losurdo em sua obra¹⁶, o núcleo fundamental deste procedimento reivindicatório permanece ileso, a saber, trata-se de uma forma de luta anticolonial, em especial se referenciado à sua aplicação na Índia, com o objetivo e libertação do domínio britânico.

Agora, todavia, sob a captura pela retórica liberal e sua reelaboração ideológica, a “não-violência” tornou-se um instrumento de “guerra psicológica”, cujo objetivo é condicionar a opinião pública inteiramente, até o ponto em que ela ache tolerável o objetivo final desse processo: a “desestabilização e o golpe de Estado” (LOSURDO, 2012, p. 264). De modo tal que, resume Losurdo (2012, p. 273): “A não-violência, de arma na mãos dos mais fracos, transformou-se em mais uma arma dos poderosos e prepotentes que, também fora da ONU, estão determinados a impor a lei do mais forte”¹⁷. Em resumo, se antes a não-violência era uma forma de protesto contra a política imperial

escritos de Platão, uma vez que não se pode abstrair de uma ideia bem fundamentada de Verdade, algo que os filósofos gregos com os quais se dialogou neste trabalho sempre ressaltaram. Cf. MARX, Karl. Ad Feuerbach [1845]. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl (Org.). *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martonaro. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 533, 2ª tese.

¹⁵ Uma vez mais, o problema enfrentando por Safatle, em sua obra já mencionada, apresenta sua atualidade teórico-prática. Ver, a esse respeito, a nota 9. Sobre a cínica retórica norte-americana, ver: MÉSZÁROS, István. *Socialismo o barbarie: la alternativa al orden social del capital*. Tradução de Rodolfo Athayde. 3ª ed. Ciudad de La Habana: Passado y Presente, 2005.

¹⁶ Cf. LOSURDO, Domenico. *A não-violência: Uma história fora do mito*. Tradução de Carlo Alberto Dastoli. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

¹⁷ Com respeito à tentativa de “impor à lei do mais forte”, esclarece-se, então, o porquê da extensa alusão à doutrina sofista, delineada no início desta exposição. De modo análogo, também na história moderna é possível observar a desestruturação social e política que a generalização desta lógica implicou. Ademais, em referência, propriamente, às tentativas norte-americanas de desestabilização de

do Ocidente e de seu expansionismo colonial, agora ela se transforma em um instrumento da política mesma imperial desse Ocidente, o qual se transveste no “guardião da consciência moral da humanidade”¹⁸.

Uma vez mais é necessário retomar Aristóteles. Como o Estagirita expôs em sua obra já tratada, a retórica, ao relacionar um certo grau de inteligência e de ciência política, requisita instrução quanto à formação cultural e histórica do povo, público-alvo do debate. Disso decorre a utilidade, para os oradores, de certas “pesquisas históricas”. Ora, em razão dos argumentos precedentes, referentes à história como “terreno da verdade”, poder-se-ia deduzir, então, que ao recorrer aos historiadores, estariam os oradores em presença da Verdade. Mas, deve-se, em primeiro lugar, se indagar que gênero de história se trata aquela a que os retóricos fazem referência?

A História a qual, em última análise, a tradição retórica liberal, assim como os próprio ideólogos liberais, assentam-se é a de uma historiografia dissolvida na “hagiografia”. O que significa que a séria investigação histórica das determinações histórico-concretas da realidade cede lugar a um “discurso todo centrado sobre o que para a comunidade dos livres é o restrito espaço sagrado” (LOSURDO, 2006, p. 313). Espaço este imaginado com base na auto apologética liberal, como defensora única e exclusiva da liberdade e dignidade dos homens, e na consequente exclusão do “espaço profano”, a saber, espaço próprio dos negros e indígenas nas colônias, dos servos nas metrópoles, além dos demais povos não-ocidentais.

Dessa maneira, só é possível conceber a nascente América do período, como uma terra regida pelos “princípios de ordem, de ponderação dos poderes, de verdadeira liberdade, de sincero e profundo respeito aos direitos”, como escreve Tocqueville (2019, p. 12), em razão de cegueira ideológica com respeito ao destino dos negros e dos pele-vermelhas desse território. Por fim, conclui Losurdo (2006, p. 39) acerca do cruzamento entre ideologia e retórica liberal nos Estados Unidos, Inglaterra e Holanda, as três célebres nações liberais do mundo moderno em formação: “Resta o fato de que nas três revoluções liberais, reivindicação de liberdade e justificação da escravidão e dizimação (ou aniquilação) do bárbaros se entrelaçam estreitamente”.

países, visando realizar golpes de Estado, basta observar a situação atual da Venezuela, Cuba, Coreia do Norte, China, todos países alvos do imperialismo norte-americano, sofrendo com os embargos econômicos implementados.

¹⁸ Cf. LOSURDO, Domenico. *A não-violência: Uma história fora do mito*, p. 276-277. Já em Walter Benjamin é possível encontrar uma reflexão sobre a proximidade entre um “ideal estereotipado do pacifismo” e o “misticismo de guerra”. Ver, a esse respeito: BENJAMIN, Walter. Teorias do fascismo alemão. In: BARRETO, João (Org.). *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 112.

POLÍTICA DO SIMULACRO: VIDA NUA COMO ALVO

Uma vez esclarecido o primeiro conceito da tese central deste trabalho, concernente à retórica, resta ainda investigar, mais demoradamente, o sentido do segundo conceito desta tese, qual seja, o de “simulacro”. Para tanto, é imprescindível elucidar um dos objetivos secundários desta pesquisa. Ou seja, busca-se aqui “reverter o deleuzeanismo”, colocá-lo de pé (*roverciarlo*). Em virtude de tal empreendimento, nada mais natural do que partir do fim, ou seja, da conclusão escrita por Deleuze (2000, p. 270) em *Platão e o simulacro*, segundo a qual a modernidade vem definida pelo simulacro.

Deve-se, em primeiro lugar, realizar um “desvio” com relação à argumentação deleuzeana, para que não se incorra em uma celebração acrítica da modernidade. É o filósofo francês Badiou quem mais decisivamente relaciona a categoria de simulacro com a experiência do “terror”, presenciado durante o período nazista. Sob esta aparente conexão bizarra, esconde-se uma profunda intuição sobre a modernidade, ao menos no que diz respeito ao século XX: tal século é incompreensível caso não se enfrente, teoricamente, o que foi o nazismo, buscando compreendê-lo para além dos julgamentos de valor, ao contrário, investigando seus dispositivos políticos e a estrutura jurídica que permitiu a sua concretização.¹⁹

Para Badiou, no simulacro que se verificou com o nazismo, o que se deve assinalar é, antes, o “simulacro da verdade” lá presente. Insiste Badiou (1995, p. 83): “Simulacro deve ser tomado em seu sentido forte: todos os traços formais de uma verdade estão em funcionamento no simulacro”. O destaque à filosofia de Badiou é aqui realizado, menos no intuito de compreender os pressupostos ontológicos e procedimentais de sua teoria, relacionados aos conceitos de *subjetivação*, *acontecimento*, *evento*, dentre outros. Na verdade, o que importa para esta pesquisa é, sobretudo, a indagação que se apresenta a partir da correlação estabelecida por Badiou entre simulacro e terror. A tese de Badiou é o mote, aqui, para uma reflexão mais ampla: afinal, como ocorre esse entrelaçamento? E qual a relação entre o terror descrito por Badiou, próprio do nazismo, e os “terrores” anteriormente apresentados?

¹⁹ Remete-se, aqui, à orientação fornecida por Giorgio Agamben: “A pergunta correta em relação aos horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que questiona hipocritamente como foi possível cometer crimes tão atrozes contra seres humanos; mais honesto e, sobretudo, mais útil seria indagar atentamente através de quais procedimentos jurídicos e de quais dispositivos políticos seres humanos puderam ser tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até que cometer nos seus confrontos qualquer ato não parecesse mais como um delito (nesse ponto, de fato, tudo tinha se tornado realmente possível)”. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: Notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 44.

Não se trata, tão somente, de afirmar que o nazismo também se exerceu com base em uma retórica, fundamental, para sua concretização. A retórica nazista consistiu-se, esclarece Badiou (1995, p. 83-84) na elaboração, fantasiosa certamente, de uma imagem dos alemães ou arianos como uma “particularidade fechada de um conjunto abstrato”. Conjunto este que só se sustenta se definirem um inimigo, o “judeu” – como também os homossexuais, os comunistas, os ciganos, dentre outros – que deve desaparecer, para assegurar a manutenção da suposta “substância” alemã.

Sem dúvida a dimensão retórica do nazismo é fundamental para sua compreensão, mas é insuficiente para uma precisa articulação com os outros terrores que marcaram a história moderna, sobretudo nos países de tradição liberal e em suas colônias. A hipótese formulada para compor tal articulação reside no conceito central da filosofia de Agamben, a saber: “estado de exceção”. Situação histórico-concreta decidida pelo “soberano”, mediante poder que opera uma separação na esfera da vida. Como já assinalado, os gregos possuíam dois termos para designar a vida: *zoé*, como “vida nua”; e *bíos*, “vida qualificada”, forma de vida em que está em jogo a própria vida que se quer alcançar.²⁰

O poder político fundado na soberania e articulado via exceção, é aquele no qual ocorre a separação da esfera da vida nua, a qual converte-se, daí em diante, no fundamento último do poder soberano, poder cuja expressão máxima consiste no domínio sobre a vida e a morte de seus súditos. A vida nua, segundo Agamben (2015, p. 15), é “conservada e protegida somente na medida em que se submete ao direito de vida e de morte do soberano”. O paradoxo, aqui em questão, é justamente o concernente à vida nua, a qual é excetuada, ao mesmo tempo em que é incluída na cidade. Vida nua esta que não pode ser plenamente incluída na cidade, o que significaria subscrição a um conjunto de direitos e garantias, próprias da vida juridicamente qualificada, o que resultaria no fato dela deixar de ser uma vida nua. Ora, isso não seria possível, pois a vida nua é o fundamento do poder soberano. O mesmo princípio se observa na impossibilidade de excetuar, completamente, a vida nua da cidade. Daí o paradoxo, sustenta Agamben (2002, p. 15) de ter que se situar no limiar indiscernível entre o dentro e fora, entre o direito e a violência desenfreada, tratando-se, por fim, em uma “exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*”. Esclarece, ainda, Agamben:

[...] decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irredutível

²⁰ Ver, nesse tocante, nota 3.

indistinção. O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e captura pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político; quando as suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal como da emancipação dele. (AGAMBEN, 2002, p. 16-17)

A propósito da “exceção”, bem como do “homo sacer”, ou seja, da vida nua conecta àquela exceção, como paradigma das relações jurídicas cotidianas, reportar-se ao exemplo da Inglaterra do século XVIII, onde é perceptível a manutenção de uma assim chamada “legislação terrorista” (LOSURDO, 2006, p. 97). Tal codificação, ao estabelecer como princípio supremo a defesa da propriedade, termina por secundarizar certas vida, a saber, a dos escravos, dos negros libertos e, não se pode esquecer, dos trabalhadores pobres, relegando-os à condição de vida nua. Pode-se, com efeito, citar os recorrentes “mandatos em branco”, que permitiam à polícia, a seu bel-prazer, prender ou revisar alguém. Ou, ainda, a aplicação da pena de morte, realizada não apenas com grande facilidade, mas, igualmente, com evidentes arbitrariedades, aplicada, até mesmo, em meros ladrões de cervos – o que ilustra a primazia da propriedade ante a vida. O que está, pois, em questão é que sob a massa de miseráveis pesa uma legislação que não é marcada por quaisquer garantias legais. Ao contrário, a lei aplica-se, suspendendo-se, ao mesmo tempo que cria uma massa de sujeito submetidos e, também, excluídos do âmbito da legalidade.

Como visto, a exceção é um elemento constitutivo do poder soberano, o qual se forma ao decidir sobre a existência ou não do estado de exceção. Agamben, ao formular tal teoria, reporta-se à 8ª tese *Sobre o Conceito de História*, de Walter Benjamin (2016, p. 13), segundo a qual: “A tradição dos oprimidos ensina-nos que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia”. Todavia, essa tese visa compreender, em um primeiro momento, uma nova situação histórico-política, na qual a exceção não é mais um mero instrumento que o soberano se vale para assegurar seu poder nos momentos de crise e instabilidades – não se exclui, aqui, o caráter constitutivo e essencial que conecta intimamente o soberano à exceção, mas, tão somente destaca-se o aspecto instrumental e prático da exceção, aspecto este que é agora ampliado e generalizado. O que se verifica, inicialmente, com a tese de Benjamin, é a radicalização desse instrumento, de modo que a “exceção se torna regra”, não estando mais à margem da política cotidiana e prática, mas inaugurando um novo paradigma político.

Em face de tal generalização, é preciso, antes de mais nada, esclarecer uma diferença qualitativa, pressuposição para a compreensão desse novo fenômeno. Mais do que indicar o estágio histórico no qual a exceção se torna regra, Benjamin sustenta uma tese muito mais radical, qual seja, que a exceção sempre foi regra para certos indivíduos, de certas classes, assim como, completa-se aqui, de certas raças e nacionalidades. Este é o motivo pelo qual Benjamin faz referência à “tradição dos oprimidos”. Com a novidade histórica, analisada por Benjamin, conclui-se o seguinte: a apologética segundo a qual verificar-se-ia, nos países liberais, o reinado da liberdade e da igualdade é falsa, não somente se considerarmos a massa negra e indígena excluída desde o início dessa equação, mas também se considerarmos os brancos proprietários.

Ainda que explicitar a condição dessa massa negra e indígena seja a refutação mais contundente da apologética em questão, o outro lado da equação também deve ser levado em consideração. Sequer os brancos livres e proprietários desfrutavam de tão irrestrita e, por que não dizer, ilusória liberdade. Atenta-se aqui para o fato de que também a classe dos proprietários estavam submetidos a um biopoder capilar que visava disciplinar suas ações. Os códigos coloniais também estavam destinados a disciplinar os brancos, os quais, embora exercessem um poder absoluto, de vida e de morte, sobre seus escravos, não podiam questionar o processo de reificação e mercantilização dos negros, já consolidado no país. Com isso, entende-se que não era permitido, por exemplo, ensinar os escravos a ler e a escrever, manter relações sexuais com eles ou mesmo compor matrimônio inter-raciais. A figura dos abolicionistas brancos, tão duramente reprimidos por seus próprios membros de classe, é paradigmática dessa disciplina. (LOSURDO, 2006, p. 109)

A despeito desse controle, a exceção que se exerce sobre os negros e pele-vermelhas é de outra *ordem*. Isto é consequência do cruzamento que se verifica, a partir do novo estágio histórico, entre a ampliação da exceção também para os brancos, com o fato de que a massa de oprimidos sempre experimentou a exceção. Portanto, todos os setores sociais estavam, a partir desse momento, experimentando a exceção, ainda que existisse aí uma importante *diferença qualitativa*. Os brancos proprietários, por mais submetidos à disciplina – biopolítica - que estivessem, não eram reduzidos *sistematicamente* à condição de vida nua, ou seja, de “vida matável”. Ao passo que os demais indivíduos sim. Dessa forma, com o aprofundamento da exceção que tem por alvo grupos precisos (escravos, trabalhadores pobres, indígenas, judeus, homossexuais etc.) – ainda que todos da sociedade estejam potencialmente suscetíveis de se tornarem vítimas – surge o “campo de concentração”, cujo modelo mais conhecido é o *Lager* nazista. Campo que, segundo Agamben

(2015, p. 42), é o “espaço que se abre quando a exceção se torna regra”, especificando, ainda, que o campo é o “espaço inaugural da modernidade”.²¹

O que permite, pois, relacionar a imagem do campo, tal como aparecia no *Lager* nazista, com os outros trágicos acontecimentos descritos acima, próprio no terreno das nações liberais? Para Agamben, é insuficiente para a compreensão da essência do campo elencar seus aspectos exteriores ou mesmo históricos. De modo análogo, a riqueza da tese do Benjamin não está no plano histórico, mas na diferenciação dos *graus de exceção*, a partir, aí sim, de uma nova situação histórica. Com efeito, sustenta Agamben (2015, p. 45) que a essência do campo é a “materialização do estado de exceção” e a “criação de um espaço para a vida nua como tal”, de modo que toda vez que se deparar com tais elementos, estar-se-á defronte, virtualmente, a um “campo”. Desse modo, o campo vem assimilado como “a matriz oculta, o *nomos* do espaço político no qual ainda vivemos” (AGAMBEN, 2015, p. 41).

É no campo que ocorre, de forma mais violenta, os paradoxos já mencionados, em que o que é excluído vem, ao contrário, *capturado de fora*, “incluído através da exclusão”, esclarece Agamben (2015, p. 43-4). Tudo se torna possível, pois, nessa zona de indistinção, a vida vem capturada diretamente, ou seja, sofre os efeitos sem mediação do biopoder *radicalizado*. Os homens são despidos de todo estatuto jurídico e político, de seus direitos como cidadãos, reduzidos, então, à pura vida biológica, tal como se verificou na Alemanha nazista com os amplos processos de desnacionalização dos judeus. Daí o porquê Hitler insistir que sua meta era a construção de um “espaço sem povo”, pois povo é, ainda, uma categoria jurídica, referente a uma vida politicamente qualificada (AGAMBEN, 2008, p. 92).

Algo semelhante pode ser inferido com relação aos processos de expropriação das terras dos pele-vermelhas nos Estados Unidos, durante os séculos XVIII e XIX. Os indígenas eram, então, reduzidos à “bestas selvagens”²², sem real direito de propriedade às suas terras. Dá-se, pois, lugar ao “mito genealógico” concernente à certos indivíduos que teriam sido eleitos por Deus para ocupar um “deserto” ou as “florestas virgens”. Em resumo, a imagem do “berço vazio”, referente à terra dos pele-vermelhas, é o sustentáculo ideológico para as expropriações e massacres. De fato, o que estava em curso no Oeste norte-americano era o prelúdio da retórica de um “espaço sem povo”

²¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: Notas sobre a política, p. 111. Nota-se na divergência de diagnóstico, entre Agamben e Deleuze, a respeito do que é a modernidade. Em breve, na exposição, esclarecer-se-á o ponto em que tais diagnósticos dialogam, ou seja, de que maneira a modernidade é tanto o espaço do simulacro quanto o espaço em que surge o campo.

²² Cf. LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. London: Cambridge University Press, 1988, p. 45.

(LOSURDO, 2006, p. 243-247).

Tudo isso assinala, em resumo, o significado da generalização da exceção e do seu aprofundamento para aqueles que sempre à experimentaram. Ou seja, quando a exceção, com os seus diferentes graus, se torna uma prática normal de governo. Neste ponto, o biopoder, definido por Foucault (2002, p. 287) como aquele que visa “fazer viver e deixar morrer”, como referência especial ao cuidado com os corpos, sofre uma inflexão. Segundo Agamben (2008, p. 89), tal inflexão consiste no fato de que o “biopoder de fazer viver se cruza com uma não menos absoluta generalização do poder soberano de fazer morrer, de tal forma que a biopolítica coincida imediatamente com a tanatopolítica”. Tanatopolítica é o signo de uma época na qual a exceção se torna regra, ou seja, generaliza-se. Se os colonos brancos na recém-formada América do Norte estavam submetidos a um biopoder, os escravos e pele-vermelhas, por sua vez, enfrentavam, desde então, esse “poder de morte”, como uma exceção radicalizada e aprofundada em seus seres. Desse modo, o “terror” não se trataria, como pensou Badiou (1995, p. 86), na “pura e simples redução de todos ao seu ser-para-a-morte”. Afinal de contas, não são “todos” a serem reduzidos *efetivamente*²³ a esse estágio, mas somente certos indivíduos, selecionados por razões de ordem econômica, mas também culturais – como o preconceito que pode se observar no confronto com judeus e homossexuais. É a esse aspecto da Tanatopolítica que se liga o “simulacro”.

Em virtude deste longo desvio argumentativo na exposição, pode-se, finalmente, retornar à intervenção de Deleuze, munido agora de um denso repertório teórico-prático para julgar suas análises. Pode-se sustentar que Deleuze, de alguma forma, ou inconscientemente – ainda que tal argumento seja forçoso – percebeu tais elementos “terroristas” do simulacro. Com efeito, a propósito do simulacro, Deleuze (2000, p. 262-263) não deixa de assinalar que “aquilo a que pretendem, [...], pretendem-no por baixo do pano, graças a uma agressão, de uma insinuação, de

²³ Um leitor atento de Agamben perceberá que estou propondo uma nova releitura de sua obra. Um esclarecimento do que consiste, de fato, minhas discordâncias com o núcleo fundamental da filosofia agambeniana só será possível em um trabalho futuro. Todavia, uma hipótese orientadora de tal discordância já pode ser aqui ilustrada. Consiste, com efeito, em um problema de ordem “ontológica”, mais precisamente, com respeito à interpretação de Agamben sobre as “categorias modais” de Aristóteles, em que a categoria de *possibilidade* (ou *potência*) assume a importância fundamental. Se aqui, chamo a atenção para a categoria de *efetivamente*, é para destacar, ainda que alusivamente, os problemas e riscos de elevar a noção de *possibilidade*, não devidamente relacionada com àquela de *efetividade*, ao centro do pensamento. Me parece que um dos riscos mais imediatos é a abstração do fato de que embora na sociedade todos possam, em *potência*, serem reduzidos à pura vida nua, *efetivamente* nem todos o são. Para destacar essa diferença, é imprescindível elaborar uma consistente *Crítica da economia política*, afinal de contas é por razões de ordem econômica, em primeiro lugar, que os indivíduos, sobretudo nas periferias do sistema capitalista, são reduzidos à “vida matável”. Ademais, razões de ordem culturais, como saliento no trabalho, também devem ser levadas em consideração. Não se pode esquecer que, no Brasil, existe algo chamado “cultura do estupro”, segundo a qual são as “mulheres” a serem reduzidas à objetos (aspecto da “reificação”), bem como reduzidas à vida nua. Ora, por mais que os homens estejam, em *potência*, sob o risco de redução à vida nua, *efetivamente* jamais serão alvos e vítimas, direitas, da “cultura do estupro”. Jamais serão mortos por essa razão.

uma subversão 'contra o pai', e sem passar pela Ideia". Mais adiante em sua exposição, Deleuze esclarece ainda que diferente da cópia, que é uma imagem dotada de semelhança, o simulacro é uma "imagem em semelhança". Ele se reporta, então, para explicar essa particularidade do simulacro, à noção de "pecado" bíblica. Se o homem nasce como a "imagem e semelhança de Deus", após o pecado, ele perde a semelhança, embora conserve a imagem. Sustenta, por fim, Deleuze: "Tornamo-nos simulacros, perdemos a existência moral para entrarmos na existência estética"²⁴. Daí, conclui, sobre o "caráter demoníaco do simulacro".

Além da percepção acertada sobre o caráter "demoníaco" do simulacro, da qual ele deduz conclusões inaceitáveis, também estamos de acordo com Deleuze (2000, p. 261) quanto ao fato de que o simulacro "não é simplesmente uma falsa cópia, mas que põe em questão as próprias noções de cópia... e de modelo". Complementa, Deleuze, ainda sobre o simulacro:

[...] não podemos nem mesmo defini-lo com relação ao modelo que se impõe às cópias, modelo do Mesmo do qual deriva a semelhança das cópias. Se o simulacro tem ainda um modelo, trata-se de um outro modelo, um modelo do Outro de onde decorre uma dessemelhança interiorizada. (DELEUZE, 2000, p. 263)

Sustenta-se, neste trabalho, que o modelo do Outro em questão é justamente o "campo", figura por excelência da Tanatopolítica. Neste "modelo do Outro", de fato, sua cópia biopolítica, ou seu modelo, perdem sua razão de ser, são postos em questão. Não há mais qualquer justificativa plausível para uma gestão liberal biopolítica, cujo resultado é inevitavelmente o campo de concentração, a saber, a morte e o niilismo total. Com razão, Deleuze (2000, p. 268) percebe que o simulacro, aqui configurado como tanatopolítica, é aquilo que "engole todo o fundamento".

O erro de Deleuze se origina do fato de que sua orientação teórico-metodológica e suas hipóteses filosóficas, a saber, sua busca por uma "inversão do platonismo", não o permitem conduzir sua atenção para as determinações histórico-práticas que estão na base da modernidade. É em razão da compreensão de tais determinações que é possível ler a história moderna como um processo de aprofundamento e generalização da exceção. Deleuze (2000, p. 262), ao contrário, aposta no simulacro, como uma "potência do falso", ou, mais precisamente, como uma potência positiva capaz de desarticular a filosofia representativa platônica, com suas referências ao modelo e

²⁴ É indispensável recordar a tese de Walter Benjamin, segundo a qual um componente fundamental do fascismo, assim como de uma época em se converte no seu "próprio espetáculo", é a "estetização da política", cabendo ao comunismo, no sentido oposto, "politizar a arte". Já se pode, com efeito, antecipar que a "existência estética" celebrada, como veremos, por Deleuze, não é inequivocamente algo positivo. Cf. BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: LIMA, Luiz Costa (Org.). *Teoria da cultura de massa*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 6ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 253-254.

à cópia. Entretanto, como visto, essa potência nada mais é do que uma “potência de morte”.²⁵

A saída desse impasse não está na vitória do simulacro, como gostaria Deleuze, nem mesmo no triunfo da cópia, o que faria com que o simulacro fosse recalcado. Como é sabido pela psicanálise, todo recalque termina por emergir à superfície e dominar aquele que tentou afundá-lo. A saída possível está, antes, na busca por desativar tanto a cópia como o seu simulacro.

EXCEÇÃO E REDUÇÃO DA *PHONÉ* AO *LÓGOS*

Até o presente momento da exposição, analisou-se o primeiro aspecto da tese aqui apresentada, relativo à retórica, além do seu segundo elemento, concernente ao simulacro. Agora, é necessário buscar uma articulação mais precisa entre tais momentos precedentes, investigando o que significa, em sua dimensão profunda, a “retórica do simulacro”. E o aspecto da soberania, em seu exercício relativo à exceção, que permite melhor visualizar tal articulação, é aquele concernente à captura da linguagem dos indivíduos submetidos ao poder soberano. De tal forma que, se em um polo, o poder soberano exerce sua retórica destituída de substância verdadeira – algo que a investigação do terreno histórico-concreto pode facilmente identificar –, no polo diametralmente oposto, os indivíduos, seus “súditos”, são relegados ao silêncio.

Nesse tocante é imperioso recordar que, com o exercício da soberania, o que se verifica é o estabelecimento de uma zona indiscernível entre a violência e o direito, bem como entre a natureza e o *lógos*, como estrutura própria do ordenamento jurídico ou do Estado. É este último paralelo que aqui importa analisar, a saber, entre a natureza, ou o ser vivente, e o *lógos*, termo que, como se sabe desde os gregos, pode indicar tanto a “razão” como também a “linguagem”. Assim, no estado de exceção, esclarece Agamben (2015, p. 104), “a lei (a linguagem) se mantém em relação com o vivente *retirando-se dele*, abandonando-o à sua própria violência e à sua própria *irrelatez*”. É com atenção ao caráter da *irrelatez*, então assinalada, que se pode concluir que a “vida sagrada pressuposta e abandonada pela lei no estado de exceção é o portador *mudo* da soberania, o verdadeiro *sujeito soberano*”.

²⁵ O mesmo argumento também pode ser apresentado em face da compreensão de Deleuze do “eterno retorno” nietzschiano. Segundo Deleuze, o “eterno retorno”, assim como o simulacro, possui a “potência do falso” capaz de desarticular a filosofia representativa platônica. Todavia, como demonstrei em outro lugar, a lógica do “eterno retorno” está, assim como o simulacro, muito próxima da “potência da morte”, reinante no “campo”. Ver, a esse respeito: ARAUJO, Alan Duarte. O aquém do bem e do mal em Auschwitz: de Nietzsche à Primo Levi. *Revista Lampejo*. Fortaleza, v. 6, n. 1, p. 166-178, 2017. Disponível em: <http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-11-vol_6_n_1/012-O_AQUEM_DO_BEM.pdf>. Acesso em: 30 maio 2020.

Convém observar que o exercício da soberania, que reduz o homem à muda irrelatez, só é plenamente compreensível caso se destaque que, assim como em Aristóteles, o conceito de “homem” em Agamben é pensado a partir de sua essência genérica linguística. Nesse tocante, sustenta Agamben:

Não é um acaso, então, que um trecho da *Política* situe o lugar próprio da *pólis* na passagem da voz à linguagem. O nexos entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como “vivente que possui a linguagem” busca na articulação entre *phoné* e *logos*.²⁶

Em Agamben (2015, p. 107) é, pois, a própria linguagem o que permite ao homem realizar uma “experiência material possível do ser genérico”, do seu próprio ser-na-linguagem, ser que comunica, não um “comum”, mas a própria comunicabilidade. Todavia, o que se observa na política hodierna, configurada como simulacro, é uma experiência diametralmente oposta, ou seja, uma expropriação da linguagem e da possibilidade mesma do homem comunicar sua própria comunicabilidade.

Em acordo com a lógica categorial e expositiva de Aristóteles, poder-se-ia sustentar que o que se verifica na modernidade é um retorno à “voz” (*phoné*), ao *zoé* propriamente dito, que é capturado e mantido no limiar de indiscernibilidade da exceção. Problema que não foge por inteiro de Platão (*Soph.* 222b), uma vez que o filósofo grego já indicava, com sua primeira definição do sofista, que o homem vem capturado pela palavra, como se fosse um animal doméstico encurralado por um caçador. O que está em questão aqui é o elemento da retórica, na sua articulação com a política simulada, desvelando os contornos fundamentais do poder soberano.

É justamente nos campos de concentração onde se pode verificar a expressão extrema dessa apropriação linguística, ou redução do homem à *phoné*. O campo não só é responsável pela gestão da vida nua, como também é responsável por produzir sua figura mais degradada, situada no limiar entre a vida e a morte: o muçulmano²⁷. Ilustrativo quanto à essa degradação é, pois, Hurbinek, uma

²⁶ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: O poder soberano e a vida nua, p. 15. Sobre o conceito de homem em Agamben, assim como de sua proximidade com a filosofia aristotélica, ver: DUARTE, Alan; NOBRE, Emanuel. A potência do testemunho: um diálogo entre Aristóteles e Agamben. *Revista Profanações*. v. 5, p. 167-184, 2018. Disponível em: <<http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/1680/867>>. Acesso em: 30 maio 2020.

²⁷ “Muçulmanos” são os personagens que surgem no “campo”, os quais, já sem forças para resistirem, estavam próximos ao fim, de modo que os demais prisioneiros sequer dirigiam a palavra a eles, ou mesmo aproximavam-se deles na hora do trabalho, uma vez que não lhes restavam força de vontade para manear no trabalho, tendo em vistas a própria conservação. “Conceito-limite” do homem, situado na fronteira entre “humano” e “inumano”, de modo que é inevitável o questionamento acerca do conceito mesmo de “homem”. No “campo”, a morte apresenta-se antes da morte física. O “muçulmano” é a prova disso. Ver, a esse respeito: LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 70-71. Esta descrição confirma o que se sustentava na

criança nascida em Auschwitz. Segundo o testemunho de quem sobreviveu aos campos, Hurbinek nunca aprendeu a falar, todavia, volta e meia, balbuciava sons desarticulados – *mass-klo, mastiklo* –, algo parecido com uma “não-linguagem ou uma linguagem mutilada e obscura”. Daí o paradoxo que nasce do testemunho: não se trata de testemunhos integrais, pois estes só poderiam ser fornecidos por quem tocou o fundo das câmaras de gás, ou seja, que “fitaram a górgona”, experiência da qual, nos lembra Agamben, se retornam mudos ou sem vida. De modo análogo, o paradoxo também emerge do fato de que se testemunha pela impossibilidade de testemunhar, a saber, testemunha-se por delegação, cedendo lugar à uma “não-língua”, como o balbuciar desarticulado de Hubirnek. (AGAMBEN, 2008, p. 46-48)

Algo análogo pode ser constatado em situações não tão extremas, observáveis no cotidiano das democracias liberais contemporâneas. Todavia, se nos campos o exercício da soberania reduz os indivíduos à mera voz (*phoné*), nas democracias essa redução apresenta-se, mais propriamente, como um “silêncio”, não imposto, mas naturalmente gestado. Como sustenta Badiou (1995, p. 44), a política parlamentar atua, em essência, de maneira a “transformar o espetáculo da econômica em opinião consensual resignada”. Com isso, o filósofo francês se refere ao elemento subjetivo de tal dinâmica política, a saber, o elemento referente aos processos de constituição subjetiva ou, em termos mais precisos, da formação da “opinião pública”. Para tanto, é indispensável, em conformidade com a política parlamentar, o papel dos *media*, os quais, por meio dos jornais, televisão e propagandas, terminam por tirar “literalmente a palavra das pessoas, impedindo que às palavras lenta e cansativamente reencontradas seguissem os fatos”, aponta Agamben (2015, p. 112). Assim, não raro, encontra-se de manhã, já pronto nos jornais, o que devemos pensar e sentir a respeito de determinados fatos.

A natural consequência dessa conformação subjetiva, além do silêncio que a acompanha, é o sentimento de impotência e de angústia, bem como a “frustração tranquilizadora”. Ou seja, ao já se elaborar o que devemos sentir e pensar, visa-se, com isso, tranquilizar os leitores e telespectadores, fazendo-os se submeterem ao referencial econômico dominante. Todavia, é próprio da expropriação das capacidades expressivas e linguísticas produzir o efeito oposto, que não a tranquilidade, mas a frustração, sobretudo, por não poder enunciar, não só o que se sente e pensa, mas principalmente por não poder enunciar a expropriação mesma.

seção anterior, referente aos “graus” de exceção. Afinal, o “mulçumano” é o elemento que representa a degradação mais extrema a que a vida pode chegar, imersa em um contexto de exceção, ou seja, em um simulacro da política.

Essa expropriação é o que permite explicar o aparente paradoxo apresentado por Žižek (2002, p. 2), com respeito ao cotidiano das democracias liberais: "sentimo-nos livres pela falta de uma língua em que articular nossa não liberdade". Em virtude de tal falta e silêncio, nasce a indiferença ante às ações humanas, em que o insuportável torna-se, de repente, um horizonte inescapável. Afirma, pois, Agamben (2015, p. 112): "Nunca uma época esteve tão disposta a suportar tudo e, ao mesmo tempo, a achar tudo intolerável". E pensar no que é, então, intolerável nesse contexto é o que, igualmente, explica essa contradição. "Mas o que é precisamente insuportável hoje na Itália?" Se indaga Agamben, para logo em seguida responder: "Certamente, e antes de tudo, esse silêncio, esse encontrar-se sem palavras de todo um povo diante do seu próprio destino".

Assim, diante desta impotência absoluta, resultante do fato de sempre deparar-se, segundo Agamben (2015, p. 121), com a "solidão e o mutismo justamente ali onde esperávamos companhia e palavras", observa-se a conseqüente despolitização da sociedade. Algo que, sem dúvidas, não escapou à atenção de Aristóteles, uma vez que a comunidade se forma, para o filósofo grego, justamente no "comércio da palavra". Com o regresso da palavra à voz, além do domínio da silêncio, é a comunidade mesma que começa por desagregar-se. Em vista disso, pode-se sustentar que todas as categorias políticas que marcaram a gramática moderna, a saber, *soberania*, *direito*, *nação*, *povo*, *democracia*, dentre outras, todos esses termos perderam sua razão de ser, ou, antes, encobrem uma realidade há muito ultrapassada, ou seja, encobrem o vazio e a ausência de substância situadas no núcleo do simulacro. A esse respeito, afirma Agamben (2015, p. 102): "A política contemporânea é esse experimento devastador, que desarticula e esvazia em todo o planeta instituições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades, para voltar depois e repropor a sua forma definitiva nulificada".

Após o delineamento de tal quadro assustador, ainda que esteja tão próximo de nós, a natural pergunta que se segue é aquela leniniana: O que fazer? Bom, para além dessa questão, existe outra igualmente importante, que até aqui, nesta exposição, evitou-se cuidadosamente abordar. Discorreu-se, com efeito, sobre o simulacro e sobre a cópia a qual ele faz referência. Naturalmente, a atenção deverá se dirigir agora para o *modelo* político por excelência. A esse respeito, uma coisa ficou clara, a saber, a insustentabilidade da hodierna estrutura jurídica e estatal, em razão da ineliminável desvinculação do seu centro vital, próprio aquele no qual se opera a soberania, a exceção e a captura da vida nua. Nesse sentido, uma autêntica política só pode ser formulada em termos pós-estatais e pós-jurídicos.

Se o princípio de toda a reflexão acima partiu da filosofia grega, também a conclusão desta pesquisa exige a retomada de tal filosofia, em especial no que concerne à articulação entre política e felicidade. “A pólis, na exposição aristotélica, é o local no qual se verifica a passagem do ‘viver’ (*zên*) ao ‘bem viver’ (*eû zên*)”²⁸. E, neste contexto, o bem viver, ou a felicidade dos cidadãos, é muito diversa do sentido definido nas democracias hodiernas, sentido midiaticamente construído, referente, antes de mais nada, à felicidade dos homens no ponto mesmo de sua submissão, qual seja, na vida nua. A vida nua, como já abordado, é o paradigma em torno do qual orbita as democracias liberais modernas. (AGAMBEN, 2002, p. 17)

Em contrapartida, a tarefa política por excelência, ou de uma “política por vir”, consiste em orientar-se para uma ideia de felicidade, ao mesmo tempo em que busca construir uma *forma-de-vida*, ou seja, “uma vida que jamais pode ser separada de sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua” (AGAMBEN, 2015, p. 13). Com isso, o que se verifica é a experiência política do ser do homem, como uma “vida de potência”. Um ser cuja essência genérica, intelectual e linguística só se atualiza em comunidade, como bem o sabe Aristóteles. De modo tal que caberia a retórica, uma vez que ineliminável da cotidianidade dos homens, estar subordinada à tal política, em que o homem tornar-se-ia “incapturável”, não mais objeto animalesco de caça. Portanto, tratar-se-ia de uma política dirigida para o zelo da comunidade e união dos homens. A “verdadeira arte política” encaminha-se, pois, à felicidade da comunidade, e o faz por amor (*philís*) a seus habitantes, e não por amor (*éros*), tal como se observa na prática retórica. (*Gorg.* 513C)

O procedimento por meio do qual seria possível chegar a tal estágio político não está ainda de todo claro. Entretanto, uma hipótese há, presente, em primeiro lugar, na possibilidade mesma do “testemunho” daqueles que sobreviveram à Auschwitz. Pois, como ser de potência, sustenta Agamben (2008, p. 136), “não é possível destruir integralmente o homem, que algo sempre resta. A testemunha é esse resto”. E, como tal, é o sinal dessa potencialidade que não se esgota e que busca se reapropriar de sua essência linguística, ou seja, articular em palavras sua extrema despossessão e redução à “vida matável”.

Essa busca por reapropriação da palavra também pode ser observável em um exemplo mais

²⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*, p. 14. Ainda nesse sentido, esclarece Aristóteles: “A sociedade que se formou da reunião de várias aldeias constitui a Cidade, que tem a faculdade de se bastar a si mesma, sendo organizada não apenas para conservar a existência, mas também para buscar o bem-estar”. Cf. ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 4.

próximo de nós, brasileiros, ou seja, com o exemplo das Mães de Maio. Esse é o nome de um coletivo formado por mães, e outros familiares, cujos filhos foram mortos em razão de ações policiais, atuantes como poder soberano nas periferias do país. Tais mães se reuniram e criaram, em 2006, o Movimento Independente Mães de Maio, como uma resposta a uma ação policial arbitrária que resultou na morte de mais de 500 pessoas. Em confronto ao descaso jurídico e estatal, bem como na luta contra o esquecimento das vítimas, tais mães lutam, em essência, contra o silêncio que advém do simulacro político, da exceção que reduz, uns mais outros menos, à condição de vida matável. Não por acaso o tema de tal coletivo é: “Os nossos mortos têm voz”. Trata-se, com efeito, de redescobrir a potência do silêncio.²⁹

CONCLUSÃO

Que o Império norte-americano e as demais democracias liberais possuam um léxico retórico próprio, assentado em palavras e categorias vazias, cuja principal utilidade é reforçar ideologicamente o seu poderio, não é nada de tão surpreendente assim. O verdadeiro mistério está na compreensão não só do que é dito, mas, sobretudo, na falta do que dizer, na falha, ou “lapso” linguístico daqueles que se submetem a tal poder. Assim como na psicanálise é o lapso da palavra que atrai a atenção de seus principais teóricos, também aqui foi o silêncio que despertou o maior interesse. Silêncio não mais de indivíduos isolados, mas de nações inteiras, ou de partes significativas delas, o que, como visto, é o resultado das dinâmicas de exercício do poder soberano, o qual suspende a lei, mas também a linguagem de suas vítimas.

Tal processo é o sinal de um novo paradigma político, ou da generalização e aprofundamento da situação excepcional, que foi aqui descrita como a política metamorfoseada em simulacro. E a dificuldade de enfrentamento a esta situação reside, sobretudo, no fato de que o léxico político usual, com o qual se está acostumado e segundo o qual se trabalha pelo menos nas últimas décadas, como *democracia*, *opinião pública*, *direito*, *Estado de bem-estar*, já não mais significam algo, ou seja, foram submetidos ao processo de nulificação soberana. Diante desta situação, as categorias

²⁹ DARA, Danilo; SILVIA, Débora Maria da. Mães e familiares de vítimas do Estado: a luta autônoma de quem sente na pele a violência policial. In: KUCINSKI, Bernardo (et al.). *Bala perdida: a violência policial no Brasil e os desafios para sua superação*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 83-90. Ainda nesse sentido, deve-se recordar que lição semelhante à aquela de buscar a potência no silêncio pode ser extraída do escrito de Sartre, intitulado *A república do silêncio*. Ver, aqui: SARTRE, Jean-Paul; GUTIÉRREZ, Rachel. A REPÚBLICA DO SILÊNCIO. *fólio - Revista de Letras*, [S.l.], v. 1, n. 1, fev. 2018. ISSN 2176-4182. Disponível em: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/2752>>. Acesso em: 29 maio 2020.

políticas tornam-se, pelo contrário, em categorias da impotência, frustração ou silêncio. É daí, pois, que a reflexão deve partir. Resta, portanto, a difícil tarefa de buscar a potência nesse silêncio imposto, gesto que não pode se limitar a sua dimensão simbólica, mas deve, forçosamente, converter-se em força prática. Somente assim algo como uma “político do por vir” pode se delinear nos nossos horizontes.

REFERÊNCIAS:

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Bruno. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ARAUJO, Alan Duarte. O aquém do bem e do mal em Auschwitz: de Nietzsche à Primo Levi. *Revista Lampejo*. Fortaleza, v. 6, n. 1, p. 166-178, 2017. Disponível em: <http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-11-vol_6_n_1/012-O_AQUEM_DO_BEM.pdf>. Acesso em: 30 maio 2020.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Retórica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Tradução de Antônio Transito e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: LIMA, Luiz Costa (Org.). *Teoria da cultura de massa*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 6ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Sobre o conceito da História. In: BARRETO, João (Org.). *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. Teorias do fascismo alemão. In: BARRETO, João (Org.). *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

DARA, Danilo; SILVIA, Débora Maria da. Mães e familiares de vítimas do Estado: a luta autônoma de quem sente na pele a violência policial. In: KUCINSKI, Bernardo (et al.). *Bala perdida: a violência policial no Brasil e os desafios para sua superação*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 83-90.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4ª. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

DUARTE, Alan; NOBRE, Emanuel. A potência do testemunho: um diálogo entre Aristóteles e Agamben. *Revista Profanações*. v. 5, p. 167-184, 2018. Disponível em: <<http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/1680/867>>. Acesso em: 30 maio 2020.

FOUCAULT, Michael. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 5ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LOSURDO, Domenico. *A linguagem do Império: léxico da ideologia estadunidense*. Tradução de Jaime A. Clasen. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Contra-história do liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida/SP: Ideias&Letras, 2006.

_____. *A não-violência: Uma história fora do mito*. Tradução de Carlo Alberto Dastoli. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. London: Cambridge University Press, 1988.

MARX, Karl. Ad Feuerbach [1845]. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl (Org.). *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martonaro. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. *Socialismo o barbarie: la alternativa al orden social del capital*. Tradução de Rodolfo Athayde. 3ª ed. Ciudad de La Habana: Passado y Presente, 2005.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. Fédon. In: PESSANHA, José Américo Motta. *Diálogos*. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. Górgias. In: BINI, Edson (Org.). *Diálogos II*. Tradução de Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2016.

_____. Político (Ou a Realeza). In: BINI, Edson (Org.). *Diálogos IV*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2019.

PLATONE. *Sofista*. Tradução de Beatrice Bianchini. Roma: Armando Editore, 1997.

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SARTRE, Jean-Paul; GUTIÉRREZ, Rachel. A REPÚBLICA DO SILÊNCIO. *Fólio - Revista de Letras*, [S.l.], v. 1, n. 1, fev. 2018. ISSN 2176-4182. Disponível em: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/2752>>. Acesso em: 29 maio 2020.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Da democracia na América*. Tradução de Pablo Costa e Hugo Medeiros. Campinas: VIDE Editorial, 2019.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. Da Fonseca. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.