

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-graduação em Letras

Rafael Sarto Muller

**Anticristos econômicos e as filosofias da antiguidade clássica em
Deuses econômicos de Dyonelio Machado**

Belo Horizonte

2023

Rafael Sarto Muller

**Anticristos econômicos e as filosofias da antiguidade clássica em
Deuses econômicos de Dyonelio Machado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Audemaro Taranto Goulart

Área de Concentração: Literaturas de Língua Portuguesa

Linha de Pesquisa: Percursos da literatura: histórias, críticas, teorias

Belo Horizonte

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

M958a Muller, Rafael Sarto
Anticristos econômicos e as filosofias da antiguidade clássica em *Deuses econômicos* de Dyonelio Machado / Rafael Sarto Muller. Belo Horizonte, 2023.
253 f.

Orientador: Audemaro Taranto Goulart
Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Letras

1. Machado, Dyonélio, 1895-1985 - Deuses econômicos - Crítica e interpretação. 2. Ficção brasileira. 3. Literatura e filosofia. 4. Ciência. 5. Filosofia antiga. 6. Ceticismo. 7. Anarquismo. 8. Liberalismo econômico. I. Goulart, Audemaro Taranto. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 82.09

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB 6/2086

Rafael Sarto Muller

**Anticristos econômicos e as filosofias da antiguidade clássica em
Deuses econômicos de Dyonelio Machado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de Concentração: Literaturas de Língua Portuguesa

Linha de Pesquisa: Percursos da literatura: histórias, críticas, teorias

Prof. Dr. Audemaro Taranto Goulart – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Vinícius Carvalho da Silva – UFMS (Banca Examinadora)

Profa. Dra. Luciana Brandão Leal – UFV (Banca Examinadora)

Profa. Dra. Luciana Pereira Queiroz Pimenta – PUC Minas (Banca Examinadora)

Profa. Dra. Gilberto Xavier da Silva – PUC Minas (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 17 de novembro de 2023

Agradecimentos

Transferidos para apêndices.

Resumo

Esta tese tem por objeto a obra *Deuses econômicos*, de Dyonelio Machado. O romance até então o fora lido usualmente como uma analogia do contexto político e social dos períodos ditatoriais varguista e militar do Brasil. Aqui, será estudado como romance-filosófico. A metodologia adotada para focalizar as correntes de pensamento filosóficas inseridas na trama está alicerçada em Skinner e Wittgenstein, donde o método analítico é narrativo e comportamental, com enfoque na descrição das contingências condicionadoras do comportamento verbal e respostas emitidas dos personagens. A cada momento opta-se por uma chave de análise (variável a ser estudada do trecho do texto) e buscam-se, na literatura, condições e atributos similares em textos de outras disciplinas e em outros contextos de época que se identifiquem sob aqueles aspectos selecionados. Como resultados: a) estão presentes na obra subtemas de grandes áreas como filosofia, antropologia, psicologia, sociologia, politologia, economia, teologia, geometria, história e direito; b) os personagens incorporam em seus discursos durante os diálogos as diversas abordagens possíveis para cada uma dessas áreas, com notória oposição entre ceticismo (de personagens como Evandro e Lúcio Sílvio) e dogmatismo (como em Pedânio) na filosofia, a qual dará suporte teórico aos debates específicos de outras áreas da ciência (como a defesa e a crítica ao liberalismo econômico nos discursos de personagens diversos). Na apresentação dos resultados e discussões subsequentes, em face da ampla interdisciplinaridade decorrente do objeto estudado, de seu recorte e do método desta tese, usamo-nos de arcos argumentativos, ou seja, digressões que interrompem momentaneamente o fluxo de ideias da pesquisa, mas tratam de temas conexos necessários preliminarmente ao debate e que porventura o leitor especializado em literatura (área disciplinar desta tese) possa desconhecer. Por conclusões, além do reconhecimento e demonstração da obra enquanto um romance-filosófico, consideramos que obras como essa (literárias, mas também filosóficas) podem ser utilizadas como referencial teórico-científico para a pesquisa em ciências humanas em face de seu conteúdo, não devendo ser rejeitadas por sua forma literária.

Palavras-chave: Romance-filosófico. Dyonelio Machado. Ceticismo. Revolução Cristã. Metateoria.

Abstract

This thesis focuses on the work *Deuses econômicos*, by Dyonelio Machado. Until then, the novel had usually been read as an analogy of the political and social context of the Vargas and military dictatorship periods in Brazil. Here, it will be studied as a philosophical novel. The methodology adopted to focus on the philosophical currents of thought inserted in the plot is based on Skinner and Wittgenstein, where the analytical method is narrative and behavioral, focusing on the description of the conditioning contingencies of verbal behavior and responses emitted by the characters. At each moment, an analysis key is chosen (variable to be studied in the text section) and similar conditions and attributes are sought in the literature in texts from other disciplines and in other contexts of the time that are identified under those aspects. selected. As results: a) subthemes from major areas such as philosophy, anthropology, psychology, sociology, politology, economics, theology, geometry, history and law are present in the work; b) the characters incorporate into their speeches during the dialogues the different possible approaches to each of these areas, with a notable opposition between skepticism (from characters like Evandro and Lúcio Sílvio) and dogmatism (as in Pedânio) in philosophy, which will provide theoretical support to specific debates in other areas of science (such as the defense and criticism of economic liberalism in the speeches of different characters). In presenting the results and subsequent discussions, given the broad interdisciplinarity resulting from the object studied, its outline and the method of this thesis, we use argumentative arcs, that is, digressions that momentarily interrupt the flow of research ideas, but address of related themes necessary preliminarily for the debate and which perhaps the reader specializing in literature (disciplinary area of this thesis) may be unaware of. In conclusion, in addition to recognizing and demonstrating the work as a philosophical novel, we consider that works like this (literary, but also philosophical) can be used as a theoretical-scientific reference for research in human sciences in view of their content, and should not be rejected for their literary form.

Keywords: Philosophical novel. Dyonelio Machado. Skepticism. Christian Revolution. Metatheory.

Sumário

1	Introdução.....	10
2	Materiais e métodos	15
2.1	Características gerais da obra e do estilo do autor	15
2.2	Bases epistemológicas da metodologia	16
2.3	Descrição retórica da obra.....	23
2.4	Descrição retórica da tese.....	33
3	Seção I: O sujeito que olha ao mundo (1:N)	35
3.1	Lúcio Sílvio I: um sujeito skinneriano	35
3.2	A ética antes do conhecimento.....	37
3.3	Inimigos do gênero humano.....	38
3.4	A tradicional família romana.....	41
3.5	Fotogenia: uma fotografia é sempre uma verdade	48
3.6	Romance historicamente certo: uma contradição em termos	51
3.7	A decepcionante escolha por um grupo	58
3.8	São divindades os governantes.....	63
3.9	Erótica do poder: o autoritarismo do velado	65
3.10	Microscopia: a revolução do pequeno oculto revelado	68
3.11	Metascopia: olhar a si [pequeno, oculto] olhando ao mundo	71
4	Seção II: O sujeito que olha ao mundo olhando para si (1:N:1)	73
4.1	Antes, uma abjeção	73
4.2	Abjeção: cinismo e anarquismo como filosofias práticas	78
4.3	Fala sem medo, fala sem ódio, diz o que sabes	80
4.4	O caráter pragmático-analítico do formalismo russo	83
4.5	<i>No Proudhon, No Justice</i>	87
4.6	A autoridade fala com medo, fala com ódio, não sabe o que diz	91
5	Seção III: O sujeito que olha ao mundo olhando para o mundo (1:N:N)	99
5.1	Lúcio Sílvio II: um sujeito num mundo wittgensteiniano	99
5.2	A Grande Muralha da China é semelhante ao conceito de tristeza, no sentido de que nenhum dos dois consegue descascar uma banana (Eagleton).....	105
5.3	As indagações de uma inteligência viva e ativa às vezes se arrojam para além das fronteiras da experiência da vida (Goncharov)	109
5.4	Lúcio Sílvio III: um mundo no sujeito wittgensteiniano	114
5.5	Manual prático de violência psicológica aplicada.....	116

5.6	Humanismos sob o critério hierárquico: humanismo individualista vs. humanismo coletivista	120
5.7	Personagens-discursos e a relação autor-obra	126
5.8	Que belo é verem-se duas pessoas engalfinhadas só por uma palavra (Gorki)	131
5.9	Escolas helenísticas: o mote de <i>Deuses econômicos</i>	136
5.10	Estoicismo de primeira geração: Sêneca	138
5.11	Amigos do estoicismo, amigos de benevolência entusiástica.....	141
5.12	Loteria é um imposto que se paga por não haver aprendido estatística	149
5.13	A ciência é uma religião já classificada: um ocultismo	155
5.14	O gratiluzismo tem como atributo essencial a inação – ou está tudo bem, ou está tudo bem de tudo estar mal. A felicidade [real] é <i>anima</i> : disposição à ação	159
5.15	Sadismo, ou a justiça de Trasímaco: ético é dar prazeres aos amigos e dor aos inimigos.....	163
5.16	Não lutamos contra as caixas, mas contra os empacotadores.....	169
5.17	Anticristos econômicos: moeda, dívida e seus instrumentos.....	174
5.18	Somos seres de falta: por nos faltarmos ou nos faltarem?	180
5.19	O mal da dívida é que o calote (nosso principal instrumento de luta) dificilmente se tornará um comportamento de manada, porque é um comportamento negativo – para quem olha de fora, em algum momento o devedor pagará, e o calote será sempre tomado como ilusão [e a dívida como verdade]	187
5.20	Terroristas para uns, guerreiros da liberdade para outros.....	194
5.21	A derradeira decisão econômica.....	203
5.22	Dyonelio Machado: um Deus.....	209
5.23	Improvisações planejadíssimas	211
6	Conclusões	225
7	Referências	229
8	Apêndices	237
8.1	Agradecimentos	237
8.2	Justificativa pessoal do autor para a tese.....	240

1 INTRODUÇÃO

Cada reflexão ouvida me parece exata, mesmo a mais estapafúrdia. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Esta é uma tese anárquica. Enquanto tal, sob o aspecto epistemológico, acompanha Paul Feyerabend em sua crença de que o progresso do conhecimento humano depende da aplicação de métodos contraindutivos: que se alinhem a paradigmas contra-hegemônicos, modos de ver e ler o mundo que vão contracorrente às propostas mais frequentemente adotadas (Feyerabend, 1977).

As reflexões inovadoras, tão usualmente provenientes de loucos e leigos, são rapidamente desprezadas por seu interlocutor, julgadas estapafúrdias antes mesmo da paciência para ouvi-las, pela simples falta de uma suposta autoridade construída com o objetivo de manter o saber como algo exclusivo daqueles que participam da festa do conhecimento desde o seu início. É restrita ao antigos, diplomados, formalizados. Os critérios de legitimidade usados amplamente para o crivo do conhecimento estão distantes do conteúdo dito: são aspectos de tempo, contexto e estética – as formalidades envolvidas na roupagem da apresentação do conhecimento.

Se a literatura é um modo narrativo e metafórico de descrever o comportamento humano (Skinner, 1978) e interessa-nos tudo que é exceptivo e contra-hegemônico, a literatura (com a liberdade formal dada aos textos literários) será nossa fonte e critério. A tônica desta tese, cujos recortes e opções o acompanham, tem: seu objeto, *Deuses econômicos*, de Dyonelio Machado (1976), uma obra menor, de um autor menor, sobre um tema menor em seu percurso, mas de modo algum pequena. Dyonelio não integra os cânones, também não é lembrado usualmente como grande subversivo ou popular, sua profissão primeira – psiquiatra – torna suas obras com temáticas sobre a loucura – como *Os Ratos* e *Louco do Cati* – as maiores (Santos, 2013). Interessantemente, *Deuses econômicos* é um romance historicamente certo (Machado, 1976) que trata exatamente dos discursos da antiguidade clássica (gregos e romanos) se fazendo presentes na contemporaneidade através dos conhecimentos filosóficos clássicos que perduraram hegemônicos como tal ou o foram transmutados em religiões (como o cristianismo, uma das tônicas escolhidas pelo autor para inserir em seu romance) ou paradigmas científicos.

Como premissas, enquanto o mais hegemônico é pensar a literatura por seu viés estético (tanto no estudo da forma, como na valoração do seu discurso como algo artístico, algo que desponta do comum), cá a miraremos sob a forma de um discurso que optou pela forma narrativa e metafórica de dizer: resgata-se a importância do seu conteúdo; apresentam-se prioritariamente os relatos dos fatos (os comportamentos) e suas imagens tendem a ser grandes e genéricas (permitindo que os sentidos se deslizem por elas, conformando várias leituras) (Skinner, 1978). É ao priorizar os comportamentos que reduzimos o peso dos juízos de valor comuns em textos argumentativos e persuasivos, autorizando mais liberdade associativa nas interpretações dos leitores. É com imagens preferencialmente grandes e genéricas que são selecionadas, a partir de alguns poucos aspectos que se deixam à disposição do leitor, uma série de outros aspectos das imagens sugeridas para novas associações, autorizando mais liberdade interpretativa.

Essa concepção de literatura é menor (menos usada) e orientada por Skinner (1978), cuja produção em literatura é menos usualmente referenciada, sendo mais frequente nos estudos de Psicologia. Mesmo na psicologia ele-Skinner é menor: no mundo hegemônico dos psicanalistas, fenomenólogos (humanistas, existencialistas) e cognitivistas, os comportamentalistas radicais como Skinner são também resistência.

Na mesma toada, a concepção de interpretação: acompanhamos Iser (1999) no sentido de que toda interpretação, em última instância, é arbitrária do leitor que a faz. Em não havendo leituras certas e erradas – o peso do juízo de valor –, ganhamos liberdade para ler (ler é tecer associações). Algumas leituras podem nos aparentar estapafúrdias, mas só assim nos ocorre quando as confrontamos muito rapidamente com premissas nossas que não foram escolhidas pelo interlocutor quando este narra a sua interpretação. Narra: diz dos fatos e das formas como os associa com outros fatos, ou com juízos de valor, ou com conceitos e princípios. Associações mais completas (próximas sob muitos aspectos) ou mais frouxas e arriscadas (aproximações sob alguns poucos aspectos), mas sempre exatas sob algum aspecto e em algum recorte ou contexto, se investigada cuidadosamente.

Talvez aqui já jaz um aperitivo desta tese em literatura, que poderia prescindir até mesmo do texto literário: tudo é arbitrário (a interpretação, o signo linguístico) (Jakobson, 2010) e, portanto, não existe uma verdade sequer (Smith, 2004). Há crenças, tantas quantas os sujeitos quantos as quiserem inventar (Silva Filho, 2005). Puxando o fio da história da contemporaneidade de saberes à antiguidade, em termos de referenciais teóricos aqui escolhidos: a linguística de Jakobson e Saussure, a perspectiva de interpretação

de Iser, o comportamentalismo e a perspectiva de literatura de Skinner, a anarcoepistemologia de Feyerabend, para dizer apenas daqueles que apareceram até o momento nesta tese. Todos eles remetem, sob esse aspecto associativo (a concepção de verdade vs. crença), ao ceticismo pirrônico do período helenístico na antiguidade clássica.

Dizemos: poderíamos prescindir do texto literário (já que optamos pelo recorte de conteúdo, que outros tipos de textos poderiam fornecer), mas não o faremos porque queremos usar a literatura exatamente como fonte. Temos por objetivo uma leitura dita científica de Dyonelio Machado, em *Deuses econômicos*. Nossas hipóteses, que as demonstraremos são basicamente duas: a) que a obra analisada é um tipo de romance filosófico ou romance-ensaio, no sentido de que incorpora em seu conteúdo (nos diálogos dos personagens, majoritariamente) profundas argumentações filosóficas; b) que a diferença entre discursos do conhecimento (correntes de pensamento) é substancialmente formal, sendo possível uma ótima intertraduzibilidade entre ciência (cujo diferencial seria a transparência metodológica detalhista), religião (cujo diferencial é dar relevo às sugestões e conselhos de como o sujeito deve conduzir sua vida), literatura (cujo diferencial é a liberdade associativa para interpretar e reprojeter seu conteúdo a outros contextos a partir da forma) e assim por diante. Todos os discursos possuem um quê do outro e sua diferença reside apenas em privilégios a um ou outro enfoque. Algo, portanto, muito mais decorrente de uma atitude postural daquele que interpreta e se diz cientista, religioso, artista ou qualquer outro título.

Para o primeiro objetivo, extrapolaremos o aspecto disciplinar de uma tese em um programa acadêmico de literatura: será necessário abandonar provisoriamente a literatura em vários momentos, apresentar ao leitor questões aparentemente alheias à disciplina – e afetas às religiões, a outras áreas de concentração do saber científico, às filosofias, ao senso comum – para só então retomar ao texto. Em alguns casos, inevitavelmente, páginas sem mencionar a obra estudada. Isso ocorrerá especialmente nos momentos em que a chave de análise que torna próximo o texto literário do outro saber residir num aspecto funcional. É dizer: o modo como um personagem executa uma função (por exemplo, encadeia a sua argumentação, como o faz Pedânio em seu discurso) pode em muito se assemelhar aos modos como uma determinada abordagem em outro campo do saber científico apresenta suas ideias (a estrutura discursivo-argumentativa do liberalismo nas ciências econômicas). Trata-se, portanto, de um pacto essencial à interdisciplinaridade a ser firmado com o leitor: do autor, tentarmos uma linguagem minimamente acessível ao público também de outras

áreas; do leitor, a paciência com os arcos argumentativos e os desdobramentos detalhados por outros campos antes de retomar à coluna vertebral da tese.

Para o segundo objetivo, no próprio referencial bibliográfico, apresentaremos as ideias de autores – como Levinas, Tolstói, Carpenter, Feyerabend, Bateson etc. – que defendem essas relações entre saberes diversos (e, portanto, nem sempre muito recorrentes em pesquisas em Literatura) e corroborando suas ideias, demonstrando a impossibilidade de objetividade e imparcialidade absolutas na ciência e existência de uma ética subjetiva que antecede qualquer conhecimento. No aspecto formal de construção da tese, para promover acessibilidade às ideias interrelacionadas de diversas áreas, haverá trechos com linguagem diversa da acadêmica, algo que garante um elemento essencial da interdisciplinaridade, qual seja: a intertraduzibilidade dos saberes (em especial entre a literatura e os outros). De um lado, pode-se argumentar que elas diminuem quantitativamente o caráter científico-acadêmico de uma tese de doutorado (pelo aspecto exclusivo da forma); mas, de outro, promovem acessibilidade ao conhecimento, em especial perante o desafio da interdisciplinaridade. Poucos leitores dominam o linguajar técnico de áreas tão diversas o quanto virão aqui a serem apresentadas. A linguagem dessas incursões pretende fazer algo que é próprio da literatura: uma linguagem dedicada às associações, à aprendizagem por aproximação e pareamento de sentidos, um código comum de dizer que aproxima pessoas. Ela quebra também com o discurso de isolamento entre ciência e arte, demonstrando que podem se confundir em determinadas condições e para alguns objetivos.

Elas [incursões literárias] são, inclusive, o que Dyonelio Machado usou para tratar narrativamente das filosofias antigas em *Deuses econômicos*: seus personagens verbalizam os discursos das correntes de pensamento em linguagem mais corrente, sem uma imensa profusão de conceitos (como é próprio da ciência e da filosofia o fazerem). Eles mencionam as ideias originárias (antigas, históricas) como suas contemporâneas, evidenciando que os problemas de pensamento e os problemas de ação que enfrentam são basicamente as mesmas questões humanas existenciais de sempre: podem ser resumidos sob a alcunha de “o grande problema da convivência humana”, cujos sentimentos associados – o amor ou o ódio à humanidade – ainda não o solucionamos. E nem o vamos: já desde premissa, somos incapazes do todo, e toda leitura (pró-amor ou pró-ódio) é uma leitura exata

a depender dos aspectos e recortes que selecionarmos (Silva Filho, 2005). Se estapafúrdia¹ ou não, o diremos com aquilo que trazemos antes em nós: o amor ou o ódio.

¹ A opção por alguns vocábulos eventualmente tomados como pouco científicos – como “estapafúrdio”, neste caso – decorre de serem as escolhas lexicais de autores consagrados na literatura de viés filosófico (textos literários com conteúdo filosófico), que escolheram tais termos para estruturar seus argumentos. Dando o devido crédito, “estapafúrdio” decorre de Jean Genet, em *Diário de um ladrão*, quando diz: “Cada reflexão ouvida me parece exata, mesmo a mais estapafúrdia” (Genet, 2015, [s.p.]).

2 MATERIAIS E MÉTODOS

Por materiais temos nosso *corpus* literário em estudo – *Deuses econômicos* –, donde o objeto principal de interesse específico serão os discursos dos personagens durante os diálogos. Nosso recorte, portanto, é majoritariamente no conteúdo da obra. Estudar o conteúdo de um romance sem recair em uma descrição retórica da trama, um resumo do próprio livro, exige-nos o exercício interdisciplinar. Neste tópico, apresentaremos a obra, a metodologia e o modo de apresentação dos resultados, que se reflete na organização desta tese.

2.1 Características gerais da obra e do estilo do autor

Durante muito a obra de Dyonelio Machado esteve prostrada à margem do cânone literário. Ainda que recentemente o autor venha ganhando atenção de estudiosos e críticos literários (Santos, 2013), o seu movimento para o centro do interesse acadêmico ainda está em processo. Uma aposta possível para esse movimento está no caráter interdisciplinar de sua obra, que pode ser observada por uma multiplicidade de óticas e recortes, campo do saber este – a interdisciplinaridade – que vem se fortalecendo nos últimos anos. Enquanto os métodos para abordar determinado problema do conhecimento ainda não vão suficientemente desenvolvidos, o próprio problema (no caso, a obra de Dyonelio) mantém-se à margem ao aguardo.

Deuses Econômicos (1976), propriamente, extrapola vertiginosamente o seu caráter iminentemente estético-literário ao propor-se enquanto “romance historicamente certo” (termos do autor na apresentação da obra). Estudado já enquanto alegoria do contexto político, social, cultural e econômico do Brasil em diversas épocas (ditaduras varguista e militar) (Santos, 2013), acreditamos haver ainda mais possibilidades de leitura da peça. O próprio autor da obra objeto de estudo da presente pesquisa aduz, em texto que introduz o trabalho, que “Em DEUSES ECONÔMICOS o processo é simples: é o passado abandonando o seu lugar no tempo, invadindo o presente, com ele se confundindo. Fazendo-se atual, desde que os traços que lhes são comuns não ofereciam outra alternativa.” (Machado, 1976, p. 10)

Seguir por essa trilha exige um enfoque no espaço e tempo ficcionais, subsidiados por um entendimento do posicionamento social das personagens centrais da

trama. Entretanto, em *Deuses Econômicos*, à tradição da proposta estética do autor, não temos um personagem central (Lúcio Sílvio) superficial: ao contrário, é um personagem em constante processo transformacional, cujas torções de pensamento acompanhamos ao longo da obra.

Esse psicologismo, mais frequentemente referendado em outras obras do autor (a exemplo de *Os Ratos* e *O Louco do Cati*), também se encontra presente aqui. Nosso interesse, entretanto, não é observá-lo isoladamente, nem o ignorar privilegiando o contexto social, movimentos já conhecidos de análise dos trabalhos do autor. Teorizamos que o encontro da psiquê individual com o contexto social encontra lastro nos discursos: é através deles que o pensamento e a cognição se traduzem em ações públicas, sociais, permitindo o embate intersubjetivo.

Ambiente mais profícuo para análise do discurso nos textos literários está, então, nos diálogos e nas reflexões (em discurso indireto livre) dos personagens. Notadamente, em *Deuses Econômicos*, Lúcio Sílvio interage com as mais diversas personalidades, tornando-se ponto central do debate de ideias. Enquanto os diversos personagens secundários personificam correntes de pensamento suficientemente bem categorizadas (são o que chamamos de “personagens-tipo”), Lúcio Sílvio – representante do homem comum em processo de autoaperfeiçoamento moral – vai ponderando, criticando e balizando cada uma das ideias com que se confronta.

O romance é situado temporal e espacialmente em um contexto em que as separações entre tipos de conhecimento (filosófico, científico, religioso, mítico etc.) ainda não estavam tão solidificadas como na contemporaneidade (em que pese os atuais movimentos desconstrutivistas tentando resgatar a fragilidade dessas barreiras arbitrariamente impostas): o início da era cristã, quando do notável incêndio a Roma. Mirar nas relações que se estabelecem entre os tipos de conhecimento e suas interinfluências, portanto, parece uma análise temática profícuo para a obra, além de inédita, segundo nossas pesquisas preliminares.

2.2 Bases epistemológicas da metodologia

Um aspecto metodológico essencial já introduzido nesta tese diz da arbitrariedade da linguagem, seja na formação do signo linguístico em si (em nível atômico), seja na formação da interpretação (conjurando vários signos e outras associações que o leitor,

ao receber o texto, faz). Assim, sempre sob algum aspecto, há tanto permanências quanto modificações entre os objetos confrontados. Não existe nem sinonímia perfeita, nem diferença perfeita (Jakobson, 2010; Wittgenstein, 1968). Importa ao metodólogo a transparência radical: declarar a(s) chave(s) de análise usada(s), a cada momento, para argumentar em favor de sinonímias ou diferenças.

Se tomássemos o aspecto da verdade como critério (chave de análise) para diferenciar os discursos, tenderíamos a dizer que a diferença entre a ciência/realidade e a literatura/ficção reside aí. Entretanto, como informamos, desprezamos esse critério. Para desprezá-lo, é preciso tomar o próprio critério como objeto de análise: qual a concepção de verdade está sendo usada.

Para fins de teorias da verdade, baseamo-nos no comentador Eduardo Simões (2019), em seu artigo *A classificação dos projetos e teorias da verdade e o lugar da teoria da correspondência e do pragmatismo*.

Segundo o autor, os grandes projetos (categorias englobantes) estão divididos em três principais: Projeto Metafísico, Projeto da Justificação e Atos-de-fala.

O primeiro [Metafísico] compõe-se dos projetos extensional, essencialista e naturalista, focados nas condições de verdade, e que se discriminam, respectivamente: a) [extensional] por buscar o referente – objeto no mundo – da sentença verdadeira; b) [essencialista] por buscar condições essenciais – majoritariamente de sinonímia, algo da linguística – para que sentenças sejam verdadeiras; c) [naturalista] por buscar a verdade nas condições essenciais naturais (materiais, concretas, físicas) para que sentenças sejam verdadeiras.

O segundo [Justificação] compõe-se dos projetos que não enfocam a verdade absoluta, mas os elementos essenciais para que uma sentença seja tomada – probabilisticamente – como verdadeira (justificada).

O terceiro [Atos-de-fala] compõe-se dos projetos do ato ilocucionário e assertivos (atributivo e estrutura profunda), em que a impressão de verdade estaria nos modos discursivos de determinadas afirmações/declarações.

Em todo caso,

A esses vários projetos da verdade estão vinculadas as várias teorias da verdade. Só para especificar: ao projeto extensional, vincula-se a teoria semântica (Alfred Tarski e Saul Kripke); ao essencial: o instrumentalismo (William James), o pragmatismo (C. S. Pierce), a teoria da correspondência (B. Russell, J. L. Austin, L. Wittgenstein), a teoria coerentista (Brand Blanshard) e a teoria minimalista (Paul Horwich); ao projeto da justificação, a teoria coerentista (F. H. Bradley) e de outros, já distribuídos em outras teorias. (Simões, 2019, p. 28)

Dentro do macroprojeto cunhado essencialista se encontra a teoria da correspondência a que se vincula Wittgenstein, o filósofo que usamos de referência nesta tese. Nesse modelo, o aspecto essencial a ser levado em conta é que

todo *portador de verdade* (sentença, proposição, etc.) está *correlacionado* com um estado de coisas. [...] Dizer que existe algo de natural, de espontâneo, figurativo entre enunciados e fatos não é natural para a correlação. Ela é, antes de tudo, o resultado de convenções linguísticas, que são resultado do desenvolvimento histórico da linguagem. (Simões, 2019, p. 30)

Em nosso caso específico, destacaremos ainda mais fortemente (em nossa hierarquia axiológica) o elemento “portador de verdade”, donde identificamos nossa máxima: a verdade está na autoridade; ou a verdade é o que a autoridade diz. Por isso mesmo, não nos interessa tomar o caráter “verdadeiro”, em muitos casos, como crivo de legitimidade. Desprezando às autoridades, despreza-se à verdade [estabelecida] e aí reside a possibilidade do novo conhecimento.

Assim, esta tese não é uma tese sobre a verdade, de modo que não nos interessa alongarmos-nos nesse debate. Parece-nos suficiente que: se existisse coisa tal como uma verdade (dissociada de uma autoridade), questionar “qual verdade” seria uma contradição em termos. Logo, a verdade é inquestionável. Sendo inquestionável, nada a questionar. Logo: arbitrária – é verdade porque assim foi instanciado, tal qual a interpretação verdadeira não deve ser questionada porque é, tal qual a autoridade que disse a interpretação verdadeira não deve ser questionada porque é. Em última instância, se assumíssemos a verdade como critério de legitimidade para qualquer coisa dita, isso interromperia a própria fala: a verdade, tal qual tenta nos ser imposta, é auto-evidente. Ter algum compromisso com a verdade, tomando-a como aspecto essencial de qualquer tentativa de conhecimento, é calar-se e viver vida vegetativa². Se o aceito, não há tese, não há pesquisa, não há ciência, não há busca pela

² O argumento de “viver como um vegetal” é uma crítica gramsciana aos céticos, que sustenta que duvidar de tudo impõe, epistemologicamente, uma vida vegetativa (Zamitiz, 2015) – não há certezas a que se apegar para o agir racional. Aqui, chegamos à mesma conclusão partindo da crença cega na verdade (e não na dúvida). Ambas as reflexões parecem exatas, mas são estapafúrdias porque o próprio imobilismo de suas conclusões as proíbe: crer na verdade proíbe dizer qualquer coisa, então o que se diz não poderia ter sido dito; crer na dúvida proíbe dizer qualquer coisa, porque toda frase dita o é com algum “sentimento de autoridade” (de que o que se diz será tomado como verdade convincente pelo leitor), uma expectativa de verdade, que para ser excluída por completo deveria também recair em não dizer (se nada posso dizer com certeza, que não diga nada, segundo os opositores do ceticismo). As duas argumentações são exatas apenas nos seus limites de alcance, mas são exercícios muito válidos para compreender o problema e nos fazem crer (aqui a opção do autor pelo ceticismo, pela dúvida) que verdade e dúvida funcionam como dois grandes sistemas de pensamento independentes entre si. São conceitos também arbitrariamente propostos por pessoas desde a antiguidade e, sob esse aspecto (de sistema de pensamento), sequer se diferenciam (tanto que o resultado de que optar por um ou por outro, em sistema fechado, é único: a vida vegetativa). Em última instância, para a convivência humana, talvez sequer sejam relevantes de serem pensados no plano ideal: devemos fazer a crítica da verdade pois a

verdade (ela já é, já o fora antes, imposta por quem se diz portador da verdade e aceita por quem o crê).

Se a verdade não é critério para legitimidade de um trabalho de análise de um objeto textual e o conhecimento gerado sobre ele, optamos pelo sistema de diálogo de crenças e, por extensão, de transparência com os processos associativos realizados a cada momento (uma chave de análise). O bom trabalho será aquele capaz de, transparentemente, amplificar o número de relações – de sinonímias e de diferenças – e o número de chaves de análise usadas. O ceticismo, portanto, se volta a um exame minucioso da influência da subjetividade nos processos cognoscentes (Silva Filho, 2005).

Veja-se que o caráter associativo (uma chave de análise, tal qual o diálogo de crenças, a transparência) não é um critério diferenciador entre ciência e não-ciência. Pelo contrário, sob esse aspecto de tecer associações, não há diferenças importantes entre nenhuma das grandes categorias de conhecimento como normalmente sistematizadas pelos epistemólogos: religião, ciência, filosofia, literatura e senso comum são idênticas sob esse aspecto (Feyerabend, 1977). Suas diferenças decorrem de aspectos socioeconômicos de seus representantes porta-vozes e instituições: a verdade que outrora era creditada aos poetas, fora surrupiada pelos filósofos, e então pelos religiosos e finalmente pelos cientistas, na progressão da história, para o dizer em termos generalistas (Costa Lima, 2006).

A legitimidade de um discurso, que nunca está no seu conteúdo, é sempre referenciada por um ideal externo (Brandão, 2014). Respectivamente, também em termos bastante gerais: o belo (poetas), a verdade (filósofos), o sagrado (religiosos), a razão (cientistas). Vários outros termos entram em campo como sinonímias nesse aspecto (do ideal inapreensível): a perfeição, o auspicioso, o infinito, o equilíbrio, a certeza, o dogma, o amor etc. Veja-se que o caráter de incognoscível (não é possível apreender na mente uma ideia perfeita, única e fechada de nada disso) é elemento comum a tudo isso. Eis a descrição do hegemônico cognoscente: todos eles, travestimentos da verdade, todos eles inquestionáveis. Assim sendo soberanos inquestionáveis – autoritários – impõem o silenciamento ao outro, à vida vegetativa, à manutenção do *status quo*. Em síntese: a verdade não está nas palavras (no conteúdo), a verdade está na autoridade. E, sendo a autoridade soberana (e, por extensão, inútil), a verdade é inútil (Pelbart, 2011).

forma como o conceito é usado hoje é autoritário e silencia e subjuga as pessoas; mas a noção de dúvida em si, seu oposto, depois que a verdade já tiver sido superada, não demonstrará mais qualquer valor. A dúvida radical nos é útil enquanto a verdade for hegemônica.

Para fazer oposição a tudo isso, em se tratando de um sistema referenciado por um ideal externo dogmático, uma opção é mudar o ideal: romper com o dogma, com a verdade, propor a dúvida, e nunca encerrar o debate e a reflexão. A outra opção é romper com a referencialidade externa: um sistema, para referenciar-se a si mesmo, apenas descreve-se, não muda sem um agente externo. Veja-se, também e interessantemente, que ambas as opções são diferentes sobre o “local” do ideal mirado (externo outro ou interno), mas confluem para um mesmo comportamento: nunca encerrar o debate e a reflexão, descrever-se (sempre mais e mais), num exercício constante de transparência e metacomunicação.

Igualmente também, ao descrevermos a proposta principiológica do método deste trabalho científico, acabamos por descrever comportamentos e tecer associações. Narração e metáfora. Sob este aspecto – o que este texto desta tese faz e propõe ao leitor (descrever, narrativa e associativamente) – não há sequer diferença entre ciência (esta tese) e literatura (o objeto desta tese). São esses a proposta central e o seu objetivo: traduzir, para uma linguagem científica, os pensamentos inseridos narrativamente em *Deuses econômicos*, de Dyonelio Machado, um romance-filosófico (e a filosofia é a origem histórica das ciências humanas).

Para tanto, a partir dos comportamentos descritos dos personagens na trama – comportamentos verbais e não verbais –, teceremos associações com que escolas filosóficas, seitas religiosas e paradigmas científicos elas se aproximam, culminando numa sistematização do pensamento humano ao longo da história sob a chave de análise da verdade/dúvida: a qual sistema de pensamento (dogmatismo ou ceticismo) pertencerá cada discurso e cada ação dos vários personagens da obra.

Essa sistematização, como é próprio das teorias de sistemas e todas as sistematizações, encontram a barreira da própria linguagem e seu caráter arbitrário. Como tudo possui similaridades e diferenças entre si, na comparação de dois objetos sempre é possível agrupá-los ou separá-los alterando-se a chave de análise (Eagleton, 2019). Se em nosso recorte de pesquisa consideramos apenas a busca pelas diferenças, a própria ideia de numeração nos abandonará e não poderemos sistematizar nada pois tudo será único (isso decorre não dos objetos, mas do olhar do pesquisador) (Genet, 2015). Se em nosso recorte de pesquisa consideramos apenas a busca pelas similaridades, atingiremos um grau de abstração que não nos permitirá dizer nada além de “todo ser é” e a ideia de numeração também nos abandonará pois tudo será apenas um (o mesmo grupo, parte do todo). Logo,

rótulos e categorias existem, necessariamente, como generalizações e aproximações. Eles não são capazes de congregam toda a diversidade/diferença, pois é parte da própria noção de categoria a preocupação com o que há de suficientemente similar entre os seus integrantes, e não o que há de diferente entre eles (a diferença continua existindo, só não está sendo considerada naquele momento, para fins daquela categorização em específico). Em sendo impossível fugir de rótulos e categorias, usamo-las da forma que nos parece mais ética: com transparência e justificadamente – ou seja, abrindo o debate para o diálogo, em vez de impô-los como norma autoritária que devem ser aceitos. Negá-los injustificadamente, entretanto, seria improdutivo porque nos impediria de tecer qualquer aproximação de similaridade, que é o nosso interesse.

O próprio significado do rótulo também não está dado (o signo linguístico é arbitrário, então desloca-se entre leitores-intérpretes diferentes), de modo que também os conceitos que vão junto deles são aproximações empíricas. Haverá sempre algum aspecto que determinada observação (fenômeno, objeto) poderá ser excluída da categoria analisada, de modo que a inclusão ou não de determinada corrente de pensamento sob a alcunha “dogmática” ou “cética” (principais categorias de análise desta tese) se dará pelo somatório e preponderância de características outras, em especial, pelo viés em literatura da pesquisa³, das resultantes do pensamento sobre o comportamento humano descrito narrativamente.

A título de exemplo antecipado, temos o discurso de Pedânio, que dirá:

O verdadeiro deus [...] está sempre do lado dos que triunfam. A felicidade e a riqueza é tudo quanto o crente lhe pede e tudo o que ele tem a obrigação de lhe dar: a prosperidade individual e coletiva é a única prova da proteção divina. Entre todos os homens, só há um verdadeiramente piedoso: o rico. Só ele é o eleito de deus. (Machado, 1976, p.34-35)

Sob os vieses de recurso à noção de verdade (recorrente, somada à “prova”), do divino, da obrigação, e a estrutura sintética da enunciação “piedoso = rico”, sem argumentar a respeito dos comportamentos humanos que sugeririam esse rótulo de “piedoso”, temos elementos que sugerem o dogmatismo. Além disso, a noção de eleição, que cria uma dicotomia entre uns [eleitos] e outros [todos], de onde se inclui a prosperidade individual, e ao mesmo tempo responde por uma hierarquia representativa (onde deus, acima, elege),

³ "Trata-se de uma ideia a ser considerada: é porque os poetas não se prendem a versões tradicionais dos mitos, mas podem eles próprios reescrever e até criar seus próprios mitos, que filósofos, historiadores e outros intelectuais - incluindo os autores cristãos de que nos ocuparemos - se sentem à vontade, na sequência, para usar da mesma liberdade de interpretação, reescritura e invenção." (BRANDÃO, 2014, p.11-12)

corroborar o mesmo sentido. É bem verdade, doutro lado, que a noção de riqueza não necessariamente se assume às finanças e às relações de consumo, e que a prosperidade coletiva poderia ser referenciada à toda a humanidade, argumentando em favor de uma perspectiva cética, mas essas acepções decorrem de deslocamentos que julgamos menores na estrutura total do discurso, que já funda suas bases no dogmatismo: a riqueza abstratamente tende a assumir mais concepções, mas vinculada ao adjetivo “rico”, parece limitada na sua significação de uso corrente; e a prosperidade coletiva daí, então, ao coletivo de um povo também limitado, apenas aquele crente ao verdadeiro deus, e não a toda humanidade.

Ainda que coerência interna e elementos majoritários não sejam critérios absolutos para nada (Feyerabend, 1977), é através das aproximações coerentes e preponderantes que aproximamos metodologicamente as leituras, fazendo do método muito mais uma postura (de manter a dúvida e o debate em aberto, para coletar cada vez mais e mais elementos e reflexões) do que um passo a passo. Rejeitar o método rígido (passo a passo) e aplicar um sem-método obscurantista também não nos ajudaria, pois, sem se saber o que foi feito, cria-se uma barreira ao diálogo para quem olha.

Em nosso percurso de construção metodológica, então: rejeitamos a verdade e defendemos o uso flexível de categorias com transparência radical para as associações tecidas. Selecionaremos conceitos/objetos, derivaremos seus atributos/rótulos, agrupá-los em categorias conforme determinados rótulos selecionados sejam comuns entre os conceitos/objetos. Nada disso será verdade – na acepção inquestionável do termo – pois se seguirá a liberdade de outros leitores em propor outros limites para as categorias (arbitrariedade do signo), outras categorias, a seleção de outros objetos (arbitrariedade da interpretação), e por assim em diante.

A arbitrariedade, tão em voga para o debate entre dogmatismo e ceticismo, encontra outra expressão que merece comentários: a causalidade (como opositora da mera associatividade, a qual defendemos). Em relação a ela [causalidade], baseamo-nos no comentador Alexandre Arbex Valadares (2009), em seu artigo *A teoria da causalidade imaginária na filosofia de Hume*.

Em termos de localização teórica, a causalidade está inserida no campo das qualidades associativas da imaginação segundo Hume, sendo elas: semelhança, contiguidade e causalidade (Valadares, 2009).

No que tange à causalidade, esta será uma “modalidade de operação da mente, uma relação natural pela qual duas ideias, uma introduzindo a outra, se associam na imaginação” (Valadares, 2009, p.258). Ao colocar nesses termos, a causalidade deixa de se apresentar como uma verdade (na concepção por nós adotada) porque, em se tratando de uma operação da mente em que “a existência de um objeto é seguida ou precedida pela ação ou existência de outro” (Valadares, 2009, p.258), não há um critério essencial, na própria realidade material do estado de coisas, que possa ser remetido para a sua fixação.

Toda a impressão de causalidade (uma impressão de necessidade de condições anteriores na sucessão temporal de eventos) é derivada de uma recorrência da aplicação de um método indutivo, em que a multiplicidade de observações e interpretações naturais de eventos essencialmente semelhantes é tomado como prova da existência da relação causal.

Levando o processo cognoscente a consequências mais distantes – vez que a própria causalidade derivaria de um empreendimento cognoscente para prever o futuro imaginado –, temos que: “se crer é inferir com base na experiência, quando esta toma a forma de um hábito, a crença conserva-se nos limites do entendimento e propõe-se, na imaginação, como ato de conhecimento” (Valadares, 2009, p.263).

Em todo o caso, a noção de *relações* entre os objetos no mundo nunca estará dada a priori, mas será sempre uma recorrência imprimida no olhar do sujeito que olha ao mundo.

No recorte de sua teoria da causalidade, Hume não leva às últimas consequências alguns exercícios retóricos do ceticismo, mas, se o fizéssemos, poderíamos empreender inclusive a argumentação de que a causalidade não pode ser necessariamente real porque, em se tratando de uma relação entre objetos que são conhecidos do observador que os vê e afirma “acredito que ali há uma causalidade”, em não tendo certeza sequer da existência do observador, nada poderia ser afirmado.

Naturalmente, essa é uma forma caricata do ceticismo, típica muito mais de seus críticos do que dos próprios teóricos do ceticismo (que, como nós, quando o fazem é para fins meramente desportivos), mas que ainda assim nos servem – didaticamente – para seguir no trajeto do progresso do conhecimento.

Isso posto, ao objeto de estudo.

2.3 Descrição retórica da obra

Na trama, acompanhamos o trajeto de Lúcio Sílvio, protagonista, pelas regiões do império greco-romano à época da revolução cristã e incêndio de Roma. Lúcio Sílvio é filho de produtores de vinho e procederá a uma viagem de negócios representando seu pai. A viagem é estendida durante o romance à medida que Lúcio Sílvio conhece outros personagens, acompanha-os e vai refletindo sobre sua vida e redirecionando seus planos. Ele é, e isto é digno de nota, um grande leitor e um intelectual, na acepção de que teve formação leitora e é curioso sobre diversos temas, debruçando-se criticamente sobre eles, em aprendizagem constante, operando contrastes com sua vida, seu modo de enxergar o mundo, suas ideias e assim por diante. Em termos de conteúdo, o cerne da obra está nos diálogos que Lúcio Sílvio acompanha, tece com outros e, eventualmente, que tece consigo mesmo. O narrador, ainda que em terceira pessoa, está colado nos ombros do protagonista, acompanhando-o o tempo todo e tendo acesso aos seus pensamentos no decurso dos fatos que nos são apresentados.

A obra *Deuses econômicos*, de Dyonelio Machado, está dividida em três grandes partes – A pérgula magistral (capítulos 1 a 8); Tessalônica (terma) – A Ardente (capítulos 9 a 19); e A Carta (capítulos 20 a 27) –, com seus capítulos distribuídos mais ou menos equitativamente entre as três partes. Os capítulos não possuem títulos, sendo identificados pelas epígrafes que os acompanham. Conforme nos apresenta o próprio autor na apresentação da obra, são citações em grego que foram por ele mesmo livremente traduzidas a partir de seus estudos e pesquisas quando da confecção da obra. Naturalmente, as epígrafes guardam proximidade com o conteúdo de cada trecho da obra.

Já associando as partes da obra com os debates desta tese, temos assim divididos na obra:

Capítulo 1

Cena de abertura. Lúcio Sílvio chega a Roma após o incêndio e observa a cidade. No caminho, está com Caio Flavo, um patrício, e recebe uma obra de Leo, considerada proibida. Principal descrição do espaço.

A análise pormenorizada deste capítulo será feita no item 4.23, ao final da tese, como um exercício de demonstração de uma acepção de Terry Eagleton sobre a literatura: de que, ao início de qualquer obra, o autor já deixa elementos essenciais para o pacto ficcional que será empreendido, seguindo a lógica pressuposta de que, na literatura, nada é necessariamente desprezível ou desimportante (algo que concordamos, mas que entregamos

responsabilidade ao leitor – a importância de algo na obra não está dada aprioristicamente pela obra, mas é o leitor que lhe provê importância uma vez que pressupõe que nada na literatura deveria ser desimportante uma vez inserido no texto artístico).

Capítulo 2

Seguem na cidade. Diálogo com Caio Flavo, em que se postulam três primeiras ideias: do problema da escrita da história, da interpretação materialista da arte e do sincretismo religioso.

A escrita da história será debatida no item 2.6 da tese, enquanto a interpretação materialista da arte encontra-se difusa ao longo da tese – o tema da interpretação e da recepção literária é uma tônica, demonstrada sob vários aspectos (por exemplo, dos juízos de valor anteriores ao conhecimento da obra, algo do item 2.2; e da possibilidade de modificação, a posteriori, dessa interpretação a partir da mudança de chaves de análise, algo da abjeção, que começa a ser trabalhada mais prolificamente em 3.1).

Quanto ao sincretismo, seu debate encontra-se no item 2.2.

Capítulo 3

Lúcio Sílvio e Caio Flavo vão à escola de Hegesipo e encontram-se com ele, Teófanos e Pedânio, amigos de Hegesipo. O diálogo que se segue trata de pautas como: o liberalismo econômico e intervencionismo de Estado na economia. Hegesipo sugere a Lúcio Sílvio que vá a Rodes, o “grande centro oficial da retórica”, o que é emblemático para um sujeito que, conforme se acompanhará na trama, vem se formando cético. O grupo pergunta a Lúcio Sílvio sobre o manuscrito que tem consigo (a literatura de Leo), o qual informa que é do gênero epistolar e, ao ser tomada por Pedânio, ele o lê e o adjetiva como uma “demonologia”, ao que Sílvio corrige para “cristologia”. Na sequência, um diálogo sobre a história de Cristo e a recepção da cristologia no contexto em que estão – essencialmente como uma farsa, criminoso, à parte das religiões aceitas.

Capítulo 4

Continua o mesmo diálogo, agora com Sílvio apresentando outra perspectiva da teologia cristã, seu aspecto tradicionalista. No embate, Pedânio traz novamente o atributo de “inimigos de gênero humano” que fornece aos cristãos, elemento central do debate nesse ponto. Caio Flavo o substituirá por “inimigos do Estado, da família e da religião”. Depois,

tratando-se de monoteísmo e politeísmo, é quando surge a cosmovisão estoica de Sêneca quanto à noção de limite, infinito ou universal, para a qual a imagem mítica é um deus uno. A abordagem filosófica nesses termos desfaz paradoxos e tem objetivo didático. O próximo ponto é a indisciplina das massas, com inserção deste novo termo “massas” e, depois, uma abordagem histórica do cristianismo derivado do estoicismo, quando contaminado com platonismo e dualismo.

Esses tópicos – a rotulação de “inimigos do gênero humano”, família e a cosmovisão estoica de Sêneca – serão trabalhados mais detidamente nos itens 2.3, 2.4, 4.9, 4.10 e 4.11.

Capítulo 5

Aqui reside o primeiro momento de diálogo de si com si de Lúcio Sívio, refletindo sobre os rumos dos debates que acabara de presenciar e participar, algo que será recorrente ao longo da obra. Depois com Caio Flavo, eles conversam sobre as cenas do incêndio a Roma. A questão dos processos decisoriais será instanciada aqui e trabalhada em 2.2, 4.3 e 4.19.

Capítulo 6

Flashback para a criação, desde a infância, de Lúcio Sívio, ao que nos são apresentadas as ideias de seu pai e que fizeram berço ao modo de pensar do protagonista. As memórias dos diálogos em adolescência com o pai que são aqui apresentadas, entretanto, são recortadas às questões religiosas, personagens importantes da região, às proximidades das questões econômicas, militares e jurídicas, e à expansão do império romano.

Na tese, tais debates aparecem especialmente em: 2.4, 3.1, 3.2, 3.4, 4.3, 4.19 e 4.20.

Capítulo 7

Segue-se a história de Lúcio Sívio, agora na jovialidade para encaminhá-lo para o trabalho de representar ao pai no comércio de vinhos. Preparativos finais e a realização da viagem.

Capítulo 8

Desincumbido da missão comercial após atingir o país dos Getas, seu ponto final, Lúcio Sílvio resolve fazer itinerário diverso na volta. Planejando o novo trajeto de retorno com Demétrio, o escravo que o acompanhara, conhecem Heliodoro, que será o sujeito que acompanhará Lúcio Sílvio por grande parte do romance. O diálogo é com ele, num tom de estabelecer conexões primeiras, à medida que acompanhamos o cenário da viagem. O próprio capítulo dota-se dessa característica de ponte até Tessalônica, que é o título da segunda grande seção e onde ela se inicia com a chegada dos viajantes ali.

Heliodoro será apresentado como o sujeito que “era um tanto viajado. Já estivera em Roma, onde ensinara, como informou, a ciência grega, isto é: a geometria, a aritmética, a astronomia”, e os conhecimentos em geometria e aritmética, no debate da tese, estarão presentes especialmente nos tópicos 4.2, 4.3, 4.7, 4.12 e 4.19.

Capítulo 9

Em Tessalônica, Lúcio Sílvio cruza olhares com Tarsita (ainda sem saber quem ela é a essa altura da trama). Sílvio e Heliodoro vão trocar moedas em moeda nacional, do que se segue diálogo com trapezista/banqueiro/financista sobre moeda e especulações financeiras, mais uma das pautas tratadas no romance. Esbarram com Isócrates. Abordam o progresso do conhecimento como um processo heurístico, iterativo. O capítulo se encerra com o aparecimento de Evandro, peça chave no romance, em que pese suas poucas aparições.

De moeda e questões econômicas, os debates nesta tese tornam-se mais profundos a partir do item 4.17. Da heurística, 2.4, porém sob a sua forma negativa: a iteração usada para a manutenção do sistema e não do progresso do conhecimento – este, sim, perfunde vários trechos da tese, vez que é uma proposta da própria tese.

Capítulo 10

Descrição de Evandro já no início, indicando suas filiações (ao sofismo, como Górgias, por exemplo). A pauta inicial da conversação é a missão de Evandro: o fim da escravatura. Seguem-se a função dos filósofos, questões históricas entre aristocracia e democracia, a revelação da existência dos Terapeutas do Egito, humanitarismo, revolução e o homem como ser econômico.

Um capítulo típico de literatura filosófica, com debates aprofundados nesta tese em 2.4, 2.5 e 3.6.

Capítulo 11

Outro capítulo de reflexão a respeito dos embates do capítulo anterior, um de grande cunho filosófico e econômico, a principal tônica da obra como o próprio título – *Deuses econômicos* – o antecipa. Dentre elas, o ascetismo enquanto volúpia é algo que chama à atenção, tocando nos vínculos entre desejo e economia e uma possibilidade de crítica dos valores e o processo de valoração dos objetos do mundo (temas de Tolstói). Na mesma linha, a perda de interesse sobre o próprio passado, interessando-lhe apenas o agora e o futuro (temas de Albert Camus).

Após as reflexões, recebe a visita de Tarsita (agora a conhece efetivamente), que se apresenta como irmã do Terapeuta do Egito (de que Evandro falara e ficou de apresentar), enviada da parte de Evandro. Eles seguem pela cidade para encontrar Jair, o terapeuta, que está acamado por uma doença de garganta. A conversa no percurso, tal qual o primeiro contato com Heliodoro, é amistosa e voltada a travar conhecimento geral quanto à pessoa. Lúcio Sílvio tece primeiro contato com Jair e os dois dialogam sobre a doença do último, ao que Lúcio Sílvio vai com Evandro buscar um médico para ele.

Aqui os debates desenvolvem-se em 4.1 e 4.3, 4.13 e 4.18.

Capítulo 12

A epígrafe desse capítulo é especialmente marcante: “Nascemos para viver em comum. Nossa sociedade assemelha-se muitos às pedras duma abóbada: que hão de cair, a não ser que uma, à outra, sustente. (Sêneca)”, sendo trabalhada nesta tese.

No diálogo com Crisócero, o médico, tratam da medicina, com destaque para o que hoje diríamos da psiquiatria (tratamento das doenças mentais), que é um tema não tão desenvolvido no diálogo, mas que Crisócero aponta como de interesse para enveredar seus estudos futuros – e algo que se coaduna com a profissão do autor.

O diálogo mais profundo e que remete à epígrafe dá-se entre Evandro e Lúcio Sílvio, depois que saem da entrevista com Crisócero (que se comprometeu a ir mais tarde consultar o terapeuta). São pontos a questão da organização do proletariado e a resistência da religião.

O estoicismo de Sêneca, em peso, estará desenvolvido em 4.10, ainda que encontre lastros em muitos outros trechos da tese, vez que basilar no mote da obra estudada.

Nesse capítulo também aparece o termo “oclocracia”, inusual, que será rememorado e trabalhado em vários pontos da tese pela sua importância epistemológica: 2.8, 4.6, 4.8 e 4.17.

Capítulo 13

Outro capítulo de diálogo de Lúcio Sílvio consigo, de reflexão. Agora com a pauta central a questão da organização das massas para a luta. Digno de nota é a forma como essas reflexões se dão e, neste capítulo, torna-se mais claro: além de questões teóricas – problemas de pensamento –, Lúcio Sílvio empreende avaliações de como tais questões influenciam nos seus sentimentos e como os racionaliza para seus planos individuais futuros – problemas de ação –, como se instância em “A *organização*. Que organização é essa? com que elementos conta? E será que ele-Sílvio vai entrar nessa organização?”.

Parte com Demétrio, o escravo, para buscarem Crisócero e levá-lo até Jair.

Capítulo 14

O diálogo central é entre Crisócero e Lúcio Sílvio, no percurso até Jair, sobre a forma como Crisócero recebe a doutrina de Evandro. Em linhas gerais, “a única saída para a crise do mundo moderno” e, ao mesmo tempo, apenas “em teoria”, pois ele acha “difícil – quase impossível – a sua aplicação prática”. Também sobre a profecia de que Roma arderia em fogo [lembramos de que a obra se inicia *in media res*, com Roma recém devastada pelo fogo, e ocorrera um flashback]. O capítulo finaliza com o início do atendimento de Jair.

No mesmo capítulo há também uma digressão reflexiva, porém mais intimista, sobre a mudança de ritmos na vida, a impressão de definitivo que as coisas novas tomam no momento em que se apresentam e mudam concepções de vida.

Em relação à aplicabilidade das ideias, o conceito se aproxima da ideia de utopia e a sua aplicabilidade social. Ela-utopia será abordada em 2.7, 3.4, 4.16, 4.19 e 4.21.

Um ponto que ocorre nesse capítulo e merece atenção diz respeito à metodologia empreendida em toda a tese, não havendo um ponto em específico da tese em que se debruce detidamente sobre uma cena inserida aqui, mas que a podemos destacar agora.

No capítulo, Crisócero dá pistas de sua visão individualista (tradicional do mundo ocidental), dispondo suas preocupações para a persona de Evandro, seu amigo, e não com a humanidade/sociedade (que é a preocupação de Evandro). Evandro, um homem revoltado nos termos camusianos, é quem é pela sua luta, de modo que Crisócero estaria

preocupado não com Evandro tal qual Evandro se apresenta, mas com o corpo físico de Evandro, a parte de Evandro que Crisócero optou por privilegiar, ignorando que Evandro só é Evandro enquanto constituído de sua missão de vida (e não destituído dela, de sua importância, como Crisócero deseja). Crisócero diz respeitar Evandro, mas não respeita as escolhas de vida que Evandro faz para si. Na hierarquia axiológica, o individualismo e o corpo físico aparentam mais importantes a Crisócero do que a Evandro.

Tocam nessa questão os debates sobre os recortes interpretativos operados sobre o *self* dos sujeitos, que estão majoritariamente em 4.4, 4.5, 4.6, 4.7, 4.18 e 4.19.

Capítulo 15

A reflexões desse capítulo envolvem a prostituição – duma comparação entre uma puela e Tarsita – e as questões econômicas associadas, ao que se segue uma reflexão sobre quem será Tarsita e o que ela representa para Sílvio. Jair piora de saúde e Crisócero deverá realizar uma laringotomia, daí que se iniciam os preparativos para tanto. Chegam um rabino e um auxiliar do médico – Ascalon.

À similaridade do capítulo anterior, aparenta uma continuação, de modo que os debates instanciados no anterior perduram e, também, as reflexões aqui na tese nos mesmos tópicos.

Capítulo 16

Ocorre a operação cirúrgica. Depois dela, chega Soêmio, o vizinho, de família natural da Síria, mas nascido em Tessalônica e agora cristão. A conversação da qual Soêmio não participa efetivamente nesse momento é histórica a respeito das religiões no império romano e suas relações econômicas, como os israelitas e o efeito no comércio do descanso sabático.

Capítulo 17

O rabi Judas Nabateu junta-se ao grupo e é apresentado como tio de Soêmio por este. O diálogo, em linhas gerais, dá-se entre Ascalon e Soêmio, sendo que o primeiro narra a doutrina cristã e o segundo, sendo cristão, tenta corrigi-lo, mas seu espaço de argumentação é mínimo pelas interferências do próprio Ascalon, inclusive com deboches, e dos outros presentes, donde Crisócero é o principal interlocutor de Ascalon.

Essa conversação será estudada sob o seu aspecto formal, notadamente sob a chave da impermeabilidade, nos itens 4.8, 4.11 e 4.17.

Capítulo 18

Saem vários e restam Crisócero, Lúcio Sílvio e Soêmio. Lúcio Sílvio reflete sobre a postura de Ascalon no debate. Em conversa com Soêmio, agora que é possível, vem a saber da semilegalidade em que vive o cristianismo. Deixado sozinho depois, Lúcio Sílvio reflete sobre dizeres de Soêmio e sobre a escolha teórica entre Tarsita e Evandro, se tivesse de escolher. Nas partes finais do capítulo, Lúcio Sílvio e Tarsita têm relação sexual.

A questão da condição e semilegalidade do cristianismo está abordada em 2.7, enquanto a escolha entre Tarsita e Evandro em 4.21.

Capítulo 19

Soêmio chega trazendo uma epístola de Paulo de Tarso e oferece a Lúcio Sílvio para leitura. Misturam-se conversa e reflexões de Lúcio Sílvio sobre a doutrina cristã. Os boatos sobre o incêndio de Roma avolumam-se. Volta à estalagem e encontra com Heliodoro para seguirem viagem de navio. Encerra-se a segunda grande seção da obra.

Um trecho desse capítulo é referenciado e estudado em 3.1.

Capítulo 20

No navio, Lúcio Sílvio conhece o agricultor da Lócrida. Conversam os três [soma-se Heliodoro] sobre Evandro, sua doutrina, e as diferenças de mão de obra escrava e assalariada e o direito de organização como direito fundamental. Desembarcam do navio e encontram com Hiponax, que fornecerá o transporte para Lúcio Sílvio e Heliodoro por terra a partir de agora. A conversa inicial é apenas de conhecimento e *rapport*, como outras similares.

Trechos do diálogo com o agricultor estão abordados em 4.16.

Capítulo 21

Lúcio Sílvio escreve uma longa carta para Evandro, de modo que as reflexões são sintetizadoras e descritivas, detalhadas argumentativamente, com também suas posições e opiniões a respeito daquilo que descreve. Ao fim da carta, seguem-se reflexões sobre a prudência de escrevê-la e remetê-la. Entrega-a a Heliodoro para que seja enviada. Ela é

enviada aos cuidados de Crisócero. Segue-se nova reflexão, agora sobre a ordem social, que é interpelada outra vez pelo receio de a carta não chegar a Evandro e ser interceptada.

A ordem social é trabalhada em 4.19 e 4.23.

Capítulo 22

Em Atenas, mais reflexões sobre seus próprios atos últimos, preocupado pela forma como vem agindo visivelmente em apoio às ideias de Evandro e aos dizeres na carta, agora com vagar e detalhismos nas ações e modificando os juízos de valor de acordo com os recortes.

Capítulo 23

Recebe um convite de Etéocles, amigo de Heliodoro que, ouvindo sobre Lúcio Sílvio, convida-o para cear. Ele vai. No banquete tratam das ideias de Evandro e sobre o cristianismo. Conhece Damálide, esposa do anfitrião.

O banquete é analisado em 4.15 e 4.16 e retomado pontualmente em 4.17 e 4.20.

Capítulo 24

Termina o banquete e Lúcio Sílvio vai embora. Na saída, Heraclides, o estoico, que estava no banquete, acompanha-o e seguem-se reflexões sobre a utopia. Fica sabendo também que Damálide é cristã. Depois, na hospedaria, Lúcio Sílvio tem vários sonhos, que são descritos no texto.

A utopia, novamente, estará em 2.7, 3.4, 4.16, 4.19 e 4.21.

Capítulo 25

Seguindo viagem, encontra Etéocles e Damálide. Nas reflexões que intermeiam o capítulo estão Nero, o incêndio e, ao pensarem si, os efeitos em Tessalônica onde “se fez homem, - duma maneira crítica e para sempre”. A parte final do capítulo é a interação a sós com Damálide, na qual, para além das reflexões quanto à doutrina cristã e à sua condição de mulher, há uma cena erótica de jogos de ambiguidades nas palavras.

A erótica vai refletida em 2.9.

Capítulo 26

Desembarcando, conhece o grafeu Círcilo, com o qual vai conversar sobre a tese de Evandro e sobre a origem adequada para a revolução – rural ou urbana, no qual, segundo Círcilo, Evandro e ele discordariam entre si. Círcilo leva também um amigo policial de Corinto consigo, que fala sobre os métodos da polícia, mas logo se despede. Na última parte do capítulo, já distante de Círcilo, Lúcio Sílvio tem a notícia confirmada de que Roma fora incendiada de fato.

Desse capítulo as reflexões sobre determinismo (2.11, 3.1 e 4.18) e um estudo sobre a aparente discordância entre Círcilo e Evandro (4.8 e 4.17).

Capítulo 27

Já em Roma, Lúcio Sílvio hospeda-se com Aristóbulo, onde mencionou na carta a Evandro que estaria. Soêmio visita-o e dá notícias de Tessalônica: Evandro não foi mais visto, Jair se recuperou e foi ao deserto, Tarsita estava agora sozinha, fora encontrada grávida pelo marido que chegara inesperadamente a Tessalônica e não a via há mais de ano, o marido era Hiponax. Lúcio Sílvio pede que Soêmio vá à casa de Crisócero, recupere a carta e entregue a Tarsita para que ela a leve para Lúcio Sílvio quando for a Roma ou que a carta seja queimada. A obra encerra-se com o convite de Lúcio Sílvio a Soêmio para saírem a comer e beber.

2.4 Descrição retórica da tese

Como se percebe da seção anterior, são várias as temáticas abordadas ao longo da obra e, algumas delas, como a doutrina de Evandro, será revisitada mais de uma vez com Lúcio Sílvio coletando as interpretações de outros sobre ela e refletindo consigo mesmo. A concepção de verdade aqui utilizada – dogmática, absoluta –indica-nos que ela não existe (está no campo dos conceitos incognoscíveis, para além da finitude da mente humana, tal qual infinito, absoluto, universo, o nada etc.), mas nem por isso precisamos deixar de fazer progredir o conhecimento, refinar nossos limites de mundo, tornar mais nítidos os fenômenos que nos ocorrem, o que é possível com esse método associativo que aqui o propusemos e que é próprio da interdisciplinaridade.

As grandes áreas do saber abordadas, então, acabam por contemplar mais ou menos: filosofia, psicologia e economia. Algumas delas, também, intermédias: a concepção de *self*, por exemplo, um debate que propomos em decorrência dos capítulos 14 e 15 e

dialoga prolificamente tanto com filosofia quanto com psicologia; ou a valoração dos objetos do mundo, algo do capítulo 11, entre psicologia e economia.

Organizamo-lo, então, em 40 itens-capítulos, mais ou menos próximo do que alguém como Lúcio Sílvio faz no progresso de seu conhecimento – um modo narrativo de organizar o texto. Primeiro, olhamos ao mundo mais ou menos desinteressadamente, sem que possamos atentarmo-nos tanto a todos os detalhes que nos são apresentados. Depois, percebemos que o mundo nos olha de volta e vamos nos conhecendo a partir dessas respostas do mundo a nós mesmos. Por fim, olhamos aos modos como o mundo olha para o mundo (para as pessoas, para a sociedade, em termos mais generalistas), de modo a refinar/corrigir a concepção que fazemos de nós mesmos a partir de como o mundo nos olha (o caso geral, mais frequente, a moda, de como as pessoas do mundo nos olham).

3 SEÇÃO I: O SUJEITO QUE OLHA AO MUNDO (1:N)

3.1 Lúcio Sílvio I: um sujeito skinneriano

Mesmo quando enfrentava o desprezo das crianças ou dos homens, era só a mim que eu tinha de vencer, pois tratava-se não de modificar os outros mas a mim mesmo. O meu poder sobre o meu eu se tornou grande, mas, ao exercê-lo assim sobre o meu ser interior, tornei-me muito desastrado sobre o mundo. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Tábula-rasa, sua construção ao longo da história (o livro inicia-se *in media res*) o vai fazendo acumular conhecimentos que vão direcionando suas reflexões. Muito frequentemente Lúcio Sílvio traz, em pensamento, reflexões de diálogos anteriormente sustentados para o confronto de ideias a cada momento do texto. A origem primeira do protagonista, a “crônica de sua família”, é apresentada apenas a partir do sexto capítulo, ainda na primeira seção da obra. É o recorte do autor: valoriza o aspecto social da conformação dos modos de agir e relacionar-se no mundo dos sujeitos, destacando o histórico de contingências que as interações passadas – conhecidas ou não – exerce na vida de Lúcio Sílvio (Skinner, 1974). Descobre-se olhando para fora e não para si (Watzlawick; Beavin; Jackson, 1993).

Não à toa, esse será um ponto em destaque já na segunda seção, quando Sílvio toma conhecimento dos Terapeutas do Egito, povos ascéticos em fuga em massa da vida em sociedade para viver no deserto. Lá, dirá:

Seu pai, quando o via abismar-se nos livros, chamava-lhe a atenção para o amolecimento da vontade que a vida contemplativa do espírito costuma acarretar. Contemplativos, homens mais ou menos vadios, mais ou menos inativos e volutuosos, sempre houve. Há-os ainda agora em grande número, disfarçados sob o nome de pensadores ou de poetas.

Mas os Essênios - e mais provavelmente ainda os Terapeutas - se são uns volutuosos, são-no todavia de um novo gênero, inteiramente desconhecido de todos os sensuais que o mundo viu até agora. (Machado, 1976, p.83)

A reflexão é vista como uma forma de inação, de um abismamento em si mesmo. A noção de leitura solipsista existe aqui, de modo que o diálogo autor-leitor mediado pelo texto escrito (livros) tende a ser desconsiderado e a busca do conhecimento, tão prontamente para que o vê de fora, associada a um ato individual introspectivo. Ao estabelecer a relação

entre Sílvio (pensador, poeta, volutuoso) e os Essênios/Terapeutas, o autor o faz em uma estrutura que, ao mesmo tempo, os aproxima enquanto sensuais (critério, chave de análise), mas os diferencia sobre o objeto dessa sensualidade (critério, chave de análise). Todos que contemplam o espírito, refletem sobre a existência e convivência humana, fora da religião, o fazem direcionando a sua volúpia física para o outro, enquanto no ascetismo é o exercício mais pertinaz do desejo de aberração dos sentidos.

O ascetismo pode ser bem uma volúpia. Até mesmo uma volúpia física: a aberração dos sentidos não conhece limites. Mas não é a inação, pura e simples. Na vida ascética, chega-se à negação por um esforço pertinaz e cotidiano. Quanto trabalho para fugir às tentações ordinárias dos outros homens! - Não. É uma renúncia ativa, uma forma de luta. Luta contra quem? É o que seria interessante averiguar.

A escravidão, a pobreza, a miséria têm algo que ver com essa nova expressão do misticismo? Mas então o problema religioso, tão agudo neste momento para esses povos da secção oriental do Império, cai em cheio na órbita das questões meramente econômicas. E deverá constituir o tema e a preocupação, não de teólogos, mas de reformadores realistas e práticos da espécie dum Evandro. - Eis um ponto que está a desafiar uma meditação mais demorada, mais profunda. (Machado, 1976, p.83)

De toda sorte, veja-se o caminho associativo operado por Lúcio Sílvio: recorte daqueles que contemplam o espírito (critério comparativo usual); identificação de um fenômeno observável que não se adequa ao critério hegemônico (Terapeutas); seleção de um novo critério comparativo (volúpia) que abarca a ambos os grupos. Sob os modos de agir (comportamentos observáveis), são diferentes, mas são iguais sob os comportamentos privados (desejo), anteriores à seleção dos comportamentos observáveis. Vez que os comportamentos privados antecedem os comportamentos observáveis, as contingências que geram esses comportamentos privados podem ser as mesmas (Skinner, 1974). Quando se enfoca apenas a diferença, vê-se divergência, contradição e segregação. Quando se altera a chave de análise e vê-se semelhança [sob um aspecto] na diferença [sob outro aspecto], o enfoque muda para o reconhecimento da diversidade e da multiplicidade, garantindo o progresso do conhecimento. Reformadores realistas, práticos e teólogos teriam, por princípio, as mesmas condições a analisar – a escravidão, a pobreza, a miséria –, sendo os seus objetos de pesquisa (pensadores ou ascéticos) iguais sob o critério daquilo que os motiva, mudando apenas na resposta comportamental pública/observável proferida, o que é especialmente lógico, considerando que a limitação dos repertórios de comportamentos potenciais aumenta a probabilidade da emissão de comportamentos alternativos (Skinner, 1978).

3.2 A ética antes do conhecimento

Tanta consciência destrói a vergonha e me concede um sentimento que pouco se conhece: o orgulho. Vocês que me desprezam não são feitos de outra coisa senão uma sucessão de idênticas misérias, mas disso vocês nunca terão consciência, e por ela o orgulho, isto é, o conhecimento de uma força que lhes permite enfrentar a miséria — não a miséria de vocês, mas aquela de que a humanidade é composta. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Um passo atrás dessa reflexão e esbarramos no problema do conhecimento: antes mesmo de investigar aquilo que motiva aos pensadores ou ascéticos, existe um recorte feito pelo pesquisador em relação aos objetos. Da mesma forma que, quando se enfoca apenas a diferença, vê-se divergência: antes da divergência, há a opção pelo enfoque exclusivo na diferença.

Nem mesmo as opções supostamente diversas e múltiplas escapa ao crivo da anterioridade. Se, ao se ver semelhança [sob um aspecto], interrompe-se o processo de conhecimento, recai-se no resultado de uma pretensa diversidade: são várias coisas diferentes [na aparência], mas no fundo [na essência] é tudo a mesma coisa. Não se investigam outras chaves de análise que aproximam e/ou distanciam os objetos ou fenômenos estudados. Algo comum, por exemplo, ao campo das religiões e uma crítica plausível ao sincretismo que, usado dessa forma, oculta a riqueza idiossincrática das religiões que o formam, numa forma degradingolada de espiritualismo universalista vazio.

Em todo caso, parece ser a interrupção do diálogo e do processo de conhecimento o problema: tanto aceitar tudo como verdades individuais (hipertrofia das subjetividades individuais), quanto negar tudo diverso como falsidades (hipertrofia da objetividade coletiva e/ou da sua própria e única subjetividade individual). Isso ocorre no método: verdades ou falsidades são juízos de valor a posteriori, ditos pelo observador que, em posição de autoridade naquele ato-momento, julga, sob um critério específico, a semelhança ou a diferença. Qualquer opção estritamente vinculada ao critério de verdade unicamente leva à vida vegetativa. Nada disso tem a ver com a ética, sendo-lhe tudo posterior.

A ética, em sua acepção comum como a crítica à norma para promoção do bem, demanda de um ato proativo do observador de mudar – e seguir mudando – as suas chaves de análise, de modo a perpetuar o processo de conhecimento do mundo. Ela vem, portanto, antes do conhecimento certo (Levinas, 1982), que é uma conclusão de um raciocínio depois da escolha da chave. A diversidade buscada não está, pois, nos fenômenos, mas nas chaves de análise. Enxergarei diversidade se eu, antes, escolher ver diversidade.

Assim é que se pode afirmar que todas as decisões a serem proferidas já foram, anteriormente, tomadas: é o caso de um decisor robótico já ter para si as suas pouquíssimas chaves de análises determinadas e nenhum interesse ético em alterá-las para conhecer a realidade para além de suas escolhas individuais.

3.3 Inimigos do gênero humano

É emblemático o trecho da obra em estudo, quando Sílvio acompanha o debate de Pedânio e Caio sobre o reconhecimento ou não de Cristo como um deus:

Além disso, o conceito de divindade é muito elástico. São divindades os governantes. Os antigos reis foram divinizados. Sem falar nos Imperadores, cuja apoteose é matéria de um *senatusconsulto*. Nessa qualidade depois de ouvido o poder competente, ele não teria dúvida em reconhecer Cristo como um deus, e venerá-lo.

- Mas um deus indígete, naturalmente.

Para julgar com todo o critério em questão de tal magnitude, os escrúpulos obrigam-no, ociosamente aliás, à indagação:

- Cristo foi levado ao céu por um decreto?

Caio:

- Não. Esses povos bárbaros da Ásia não observam essas práticas legais, que são o apanágio da civilização.

Pedânio acrescenta:

- Além do mais, eu sou um devoto. Logo: tolerante. Mas, por mais esforços que faça, não consigo admitir a superstição dos Judeus. E a dos Cristãos, que em tudo se lhes assemelham. São, todos eles, inimigos do gênero humano.

É interessante, reflete Sílvio: como essa opinião perigosa está generalizada. Desde Tessalônica que vem ouvindo isso.

Primeiro foi Ascalon. *Inimigos do gênero humano* transformou-se no caráter distintivo, no estigma do movimento. Do convívio pessoal dos Cristãos, ao menos dos poucos com que privou, não se recebe uma impressão tão terrível assim. (Machado, 1976, p.31)

A arbitrariedade da língua como pressuposto surge já no início do trecho em “o conceito de divindade é muito elástico”. Como o critério de análise dos debatedores é a verdade – decidir se Cristo é um deus verdadeiro, que pode ser então reconhecido como deus –, ele [critério = verdade] não serve para nada, apenas para servir de ilusão que sustenta o poder das autoridades. Não à toa, o reforço à noção de verdade estritamente vinculada à

autoridade (oficialidade, institucionalidade, legalidade) vem na sequência: “Cristo foi levado ao céu por um decreto?”.

A sequência de exibir que as leis não são algo materialmente existente, mas uma criação aristocrática, desenvolve essa ideia: “essas práticas legais, que são o apanágio da civilização”. Interessante a opção pela palavra “apanágio” que, ainda que não tenha vínculo direto com a citação do coronel Walther Nicolai, em muito se relaciona aqui ao debate: “A inteligência é o apanágio dos nobres. Confiada aos outros, desmorona”. Frase de escolha recorrente entre os Serviços de Inteligência brasileiros, serviços secretos a serviço das cúpulas do poder⁴ que possuem a segregação como elemento fundante e aspecto essencial (segredo é o cerceamento da informação, segregação pelo conhecimento). Uma palavra de uso pouco corrente em termos amplos, mas setorialmente escolhida com certa regularidade, de modo que a opção por esse léxico parece indicar os espaços aristocráticos e secretistas por onde circula Caio.

A concepção de “inimigos do gênero humano” será desenvolvida posteriormente no enredo, mas já o fora anteriormente na trama (recorde-se que o romance se inicia *in media res*). Ela deixa às claras a arbitrariedade da língua e a ética que antecede a alcunha. Fá-lo, naturalmente, escapando aos rótulos, categorias e juízos de valores e buscando uma explicação narrativa dos comportamentos associados ao conceito [inimigo do gênero humano] em estudo.

Resta a convicção de que os adeptos do Cristo são inimigos do gênero humano. O ideal apocalíptico do fim do mundo pode ser tomado nesse sentido, - principalmente por aquelas classes que fizeram deste mundo um lugar de gozo e de volúpia para si mesmas. Desprezar o mundo atual, com todos os seus confortos, já constituiria um crime. Muito mais ainda o desejo ou a esperança de substituí-lo por um outro, onde só eles terão entrada. É uma competição, a excitar à luta. Além disso, os sentimentos de fraternidade ampla dos cristãos chocam-se com o princípio limitado e egoístico da família romana, sempre unida interiormente e sempre pronta a considerar a outra família como um elemento hostil. Foi decepcionante o modo como Soêmio se referiu a seu próprio pai e a facilidade com que lhe deu um substituto, embora situado no céu. Tais cousas não entraram ainda nos costumes do Ocidente, - conquanto, e a pensar melhor, eles é que estejam com o verdadeiro amor pela humanidade, porque ultrapassaram os círculos estreitos do parentesco segundo a carne e fizeram do gênero humano, como os estoicos, uma só família. (Machado, 1976, p.208)

⁴ Existe um processo de tentativa de persuasão dos quadros de servidores das Inteligências e da própria população de que os Serviços de Inteligência estariam a serviço do povo, sendo um organismo-função de Estado, e não de Governo. Naturalmente esse argumento é frágil porque o próprio Estado não está a favor do povo, em que pese as máximas de Contrato Social. O desvelar das estruturas discursivas e argumentativas usadas para ludibriar e persuadir as pessoas sobre a suposta imprescindibilidade dos Serviços de Inteligência foi desenvolvido na dissertação *Discursos Secretos: ideologias dos textos formativos dos Serviços de Inteligência* (Muller, 2020).

Ao tomar o conhecimento em seu aspecto comportamental, a figura de quem se comporta é necessariamente sempre desvelada: quem diz que adeptos do Cristo são inimigos do gênero humano são as classes que fizeram deste mundo um lugar de gozo e de volúpia para si mesmas. Esse mundo segregado em que muitos trabalham para sustentar o gozo de poucos é o mundo atual. Desprezá-lo é um crime: até porque a concepção de crime, um conceito jurídico (uma ficção), fora também cunhado pela mesma classe, sob a lógica da justiça sádica de Trasímaco: justo é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos (Platão, 2012).

A estratégia, portanto, chega a ser simplória: um mero exercício de impessoalização discursiva. Estabelece-se a sinonímia entre “família romana” e “gênero humano”, ocultando quem [a família romana] realmente o diz. Logo “inimigos da família romana” pode ser substituído por “inimigos do gênero humano”. Uma reflexão exata: todo o restante sequer pertence ao gênero humano, são escravos, são servos, têm, no máximo, feições corpóreas humanas, mesmo assim imperfeitas, e destituídos completamente de qualquer capacidade de raciocínio.

Da mesma forma que “gênero humano” descrito em termos comportamentais diz da “família romana gozando”, assim também “raciocínio” (inteligência, sabedoria) pode ser descrito em termos comportamentais: obedecer às regras impostas pelo “gênero humano”. Não à toa, Plutarco, remetendo a Górgias, um cético/sofista, dirá: "aquele que aceitava a ilusão [era] mais sábio que aquele que não a aceitava" (Costa Lima, 2006, [s.p.]). Na contemporaneidade: obedece quem tem juízo.

Quanto aos processos de nomeação, a “família romana” foi inicialmente considerada sinônima de “gênero humano” e, assumido como hegemônico o termo “gênero humano”, os estoicos levaram a fraternidade a níveis tais que superassem os círculos de parentesco e da carne, tendo a todo gênero humano como uma só família. Num mesmo comportamento, tem-se a absoluta aceitação das palavras “gênero humano”, juntamente com a recusa da sinonímia “gênero humano” = “família romana”, que foi exatamente aquilo que a família romana anteriormente pretendeu ocultar para manter-se poderosa. “Com a astúcia, se pode ocultar algo aqui, enganar ou manipular ali, mas não é o suficiente para alcançar horizontes distantes, sondar o início e o fim de um acontecimento importante e de peso” (Goncharov, 2019, [s.p.]). Aceitam-se os significantes, mas os significados mantêm-se fixos no âmago de cada um.

Esse fenômeno é a própria crítica niilista da impossibilidade de conhecimento de Nietzsche: os pensadores só fazem cunhar novos nomes aos mesmos fenômenos de

sempre, “toda palavra uma nova máscara” (Nietzsche, 2009, p. 237). O conhecimento tido como certo em nossa sociedade nada mais é que um amontoado de significantes [proferidos por uma autoridade]. Os significados repousam quietos por debaixo desses escombros: a ética antecedendo o conhecimento. Em última instância: cunhem-se os nomes que se quiserem – família romana, gênero humano, inimigos do gênero humano –, aceitar ou não aceitar aos significantes é algo que *tanto faz*⁵ ao sujeito que tem claro para si os seus significados. Esse é também o comportamento de Jean Genet em *Diário de um ladrão* quando este diz: “quanto maior, aos olhos de vocês, fosse a minha culpa inteira, totalmente assumida, maior seria a minha liberdade. Mais perfeita a minha solidão e a minha unicidade. Com a minha culpa eu ainda ganhava direito à inteligência” (Genet, 2015, [s.p.]). Com Lúcio Sílvio, em *Deuses econômicos*, Dyonelio Machado chega na mesma receita, porém em terceira pessoa e com um narrador que acompanha os processos reflexivos que levaram o sujeito a essa operação comportamental crítica. Genet é sujeito que nos aparece quase como pronto em sua obra.

3.4 A tradicional família romana

Todo sistema de classificação quando proposto – em sendo um discurso que parte de premissas do sujeito de acordo com seu histórico de contingências e ideais futuros cujo seu interesse é realizar, ainda que nada disso seja declarado e/ou conscientemente sabido – acaba por propor um modo de organização e divisão da sociedade tal. Quando o é feito por autoridades e no interesse delas, identificamos o que em Bourdieu (1989) se chamará de “poder simbólico”. As categorias criadas (símbolos) pelas autoridades e aceitas vastamente o são pelo seu poder de controle sobre a sociedade, algo que não é dado a priori – porque a noção de “poder” também não existe materialmente e foi inventada para instanciar esse fenômeno-evento de submissão de alguém a outro. Um aforisma kafkiano o diria mais simples: “uma vez incorporado o mal, não se exige mais que se acredite nele”.

Assim sendo, trata-se de um fenômeno que está inserido no mundo dinamicamente: em algum momento foi criado e, portanto, na progressão do tempo, ele

⁵ A escolha pelo “tanto faz”, em que pese o tom pouco acadêmico, tem lastro na novela filosófica *O estrangeiro*, de Albert Camus, em que o protagonista resvala nesses termos sempre que a questão que lhe imposta parece-lhe de pouca importância, estando ele preocupado com questões maiores. O estudo pormenorizado desse aspecto dessa obra está em *O Leitor Perverso: soberania e violência na interpretação literária de Kafka e Camus* (Muller, 2023).

relaciona-se com elementos anteriores e posteriores. Isso, entretanto, não significa um sistema necessariamente linear: fazendo-se um recorte num trecho de um círculo e estabelecendo um ponto de referência e um direção-padrão a nosso bel prazer, podemos cunhar trechos antes e depois. Apenas se olhado no seu todo é que uma linha circular pode ser dita como não detentora de uma origem e um fim. Essa imagem geométrica nos permite proceder ao conhecimento das características da linha: ainda que não tenha origem e não se saiba ao certo quais eventos antecedem quais (é um esquema de retroalimentação contínuo), isso não deve ser argumento para abandonar a pesquisa e dar ao círculo vicioso como insuperável. A exigência de uma origem para a descrição e potencial solução dos sistemas é uma premissa frágil, em especial no atual nível de conhecimento dos vários modos de comportamentos e características de diversos sistemas (infinitos, sem soluções, com soluções múltiplas, com soluções infinitas e assim por diante) (Watzlawick; Beavin; Jackson, 1993).

No caso do poder simbólico dado às autoridades com a construção do sistema de classificação que separam os homens entre amigos e inimigos, família romana e bárbaros, e assim por diante, existe uma chave de análise que serve de critério-limite para a categorização de um sujeito em um ou outro grupo. Ainda que nos falte a determinação da força motriz que inseriu esse critério no código de funcionamento social (como um *loop* num sistema de programação, que visa à automatização de um trecho do seu código para reduzir o esforço do operador em fornecer comandos à máquina), podemos descrever o *loop* em termos de entrada e saída de parâmetros.

A chave de análise (o parâmetro do código de entrada) precisa ser a mesma a ser alterada ao final do *loop* (parâmetro cujo valor vai ser modificado no código de saída) de modo que a curva de valores do parâmetro único utilizado não apresente nenhum tipo de inflexão em sua trajetória. Seria fácil, portanto, dizer que o poder é esse parâmetro: se o poder (parâmetro) de um sujeito é maior que o poder de outro sujeito, a função a ser executada será a de aumentar o poder do primeiro e repetir o *loop*. É a lógica do desenvolvimento econômico associado à desigualdade social: aprofunda-se a concentração de renda de modo a manter o sistema operante de modo automatizado.

A passagem do poder físico, militar, bélico para o poder econômico e, agora, informacional, nada mais é que um contínuo processo de automação do sistema. Antes, era necessário que o sujeito poderoso desse o comando de *start* a cada *loop* oprimindo o fraco violentamente. Com a economia, o comando foi delegado a outros atores intermédios – como

nos descreve, por exemplo, Boétie no *Discurso da Servidão Voluntária*. Com a Inteligência Artificial⁶, prumamos para a automação plena.

Em todo caso, tais modelos não variam em termos de respostas emitidas ao longo do tempo: o resultado de saída é sempre a majoração do poder, seja ele de qual ordem ou composição for. O estudo das formas de poder pode ser útil para a descrição de outras áreas do sistema – por exemplo, as vítimas preferenciais, sua distância em relação ao poderoso, vez que hoje já nos ocorre o que chamamos de “guerras por procuração”, mas não atingirá, por exemplo, o cerne do funcionamento da máquina. Estudar os diversos danos causados por cada uma das formas de poder (bélico, econômico, informacional, por exemplo) é um recorte de estudo da trajetória do parâmetro enquanto elemento de saída do sistema, diferentemente de tentar métodos para estudar as funções embarcadas no sistema (algo usualmente tomado como uma caixa preta).

O estudo de funções inacessíveis de modo direto envolverá a criação de modelos matemáticos capazes de descrever o conjunto de comportamentos das variáveis de entrada e de saída da função e, a partir disso, intuir as suas subfunções principais. Ainda que a descrição final seja impossível (tal qual a verdade absoluta), isso não invalida a busca, restando o progresso do conhecimento na sua melhoria contínua, tratando as exceções (algo epistemologicamente feito com teorias *ad hoc*) e assim por diante.

Já temos o poder (em qualquer forma que se apresente) como a variável determinante do funcionamento do sistema e o comportamento de retroalimentação para manutenção da desigualdade de poder, donde se incorre a existência de dois grupos, também já aqui trabalhados: a tradicional família romana e os, então assim cunhados, inimigos do gênero humano. Ainda que o vínculo familiar seja, no passado das terminologias, tomado como o critério de separação dos dois grupos, da sua extinção e do surgimento de anomalias (*exceptions*) no sistema que devem ser tratados, sabe-se que houve um deslocamento no critério de alocação do poder em determinados grupos. É aqui que a obra de Dyonelio Machado, com sua investigação histórica de base, será cirúrgica:

"Em toda guerra civil - diz ele - trata-se apenas de deslocar as fortunas." Os ricos contraíam entre si, sob juramento, o compromisso solene de serem sempre os inimigos do povo e de lhe fazerem todo o mal que pudessem. Essa revelação - ou indiscrição, como quiserem - está em Aristóteles. (Machado, 1976, p.73)

⁶ Esse fora o recorte de pesquisa do Grupo de Estudos em Serviços de Inteligência, Legitimação Democrática e Desenvolvimento Econômico e Social (GESIntel) em 2021, cujo relatório de debates com referências e anotações pode ser consultado em https://www.academia.edu/102127617/Relatório_de_Debates_GESIntel_2021_Grupo_de_Estudos_em_Serviços_de_Inteligência_Legitimação_Democrática_e_Developolvimento_Econômico_e_Social

O critério original, portanto, derivado das famílias, da força belicosa exercida sobre a terra, passa à questão econômica: as fortunas. Entretanto, tanto a força bélica quanto o poder econômico, em situações extremas, poderiam ser surrupiadas por grupos revoltosos, de modo que a condição deixa de ser um estado de coisas atual (a fortuna) mas um compromisso com um estado de coisas futuro, um comportamento, uma autorregra – ser inimigo do povo.

Trocando em miúdos o comportamento molar “ser inimigo” em comportamentos moleculares, teríamos algumas derivações que o compõem como: a) reconhecer uma dada diferença/segregação entre os homens; b) identificar-se parte de um desses grupos de homens, mas não como outro; c) prejudicar ao grupo tomado como outro.

Adotando o comportamento molecular de “prejudicar ao outro” como critério para o sistema de classificação, chave de triagem, toma-se a consequência (um grupo ser prejudicado) por premissa, criando o *loop*. Antes, tomando-se meramente a participação na Aristocracia (família) ou a propriedade (fortuna) como critérios, figuras como Sêneca e Tolstói surgiam como ameaças. O sistema, sendo heurístico e iterativo, passa a incorporar em seu código o tratamento de exceções e, para isso, a conversão do critério de triagem da consanguinidade e do poder econômico para o comportamento.

Sêneca e Tolstói⁷ são dois sujeitos emblemáticos que cumprem os requisitos para o conceito de “clandestino” utilizado em Dyonelio Machado, conceito este que abordaremos enquanto “abjeto” capítulos à frente. A título de antecipação, entretanto, é o sujeito que rejeita conscientemente a sua origem (aristocrática, no caso), mas, passando a viver noutro mundo (população), é rejeitado pela comunidade em razão de sua origem e passa a viver em uma terceira margem (para a qual os teóricos da abjeção cunham “sarjeta”). Essa dinâmica ocorre em todos os sistemas de classificação identitaristas: o colono decolonial, o burguês comunista, o homem feminista, o branco antirracista, o capacitado anticapacitista, o jovem antietarista e assim por diante. A “sarjeta” é a imagem metafórica do espaço de rejeitado e oculto à coletividade em que o sujeito abjeto (posto nestas condições) passa a lutar

⁷ Na literatura russa, Tolstói – amplamente rotulado moralista e machista por ser homem de origem aristocrática e cristão declarado – virá a teorizar em seu percurso de aprendizagem e reflexão a respeito da promiscuidade enquanto uma obrigação moral, em favor da liberdade sexual da mulher, do amor livre, contra o casamento e contra a exploração do trabalho feminino nas fábricas em obras como *A sonata a Kreutzer* e *A escravidão moderna*. Dostoiévski, em *Recordações da Casa dos Mortos*, a talvez obra mais basilar/antiga sobre a topografia do fenômeno da abjeção, narrará sua experiência de nobre encarcerado junto à população na Sibéria. A teoria da abjeção virá a ser descrita na sua essência por Jean Genet em suas obras (das quais destacamos aqui *O Balcão* e *Diário de um ladrão*).

individualmente e faz disso o seu método de eleição (a luta é coletiva nos seus fins, mas é individual nos seus meios pelo interdito discursivo que foi posto a essas pessoas para que se coletivizem), algo que será teorizado prolificamente em *O banqueiro anarquista* (outra abjeção), de Fernando Pessoa, um texto de conteúdo científico, mas forma literária.

Isso faz com que o sistema esteja blindado internamente, à similaridade da problemática ética de Eichmann (para manter-se vivo no sistema nazista, deveria matar ao outro sem questionar ao sistema). Um subversivo infiltrado, para este método de sabotagem ao sistema, teria de ser publicamente um traidor do grupo dos oprimidos, algo conceitualmente impossível. Nas relações de poder, apenas o oprimido pode ser um traidor, visto que um opressor possui, por definição, a função de fazer todo mal possível aos oprimidos, de modo que qualquer dano decorre de sua ação prevista – e não de uma traição. A traição, então, torna-se o mais belo dos pecados, um gesto elegante, de força nervosa e graciosidade: ele demarca, definitivamente, a condição de abjeto, ex-opressor que optou por lutar contra a opressão, traíndo aos opressores e colocando-se ao lado do oprimido. Entretanto, será também rejeitado entre os oprimidos que defende graças à sua origem e à alcunha de traidor. Sustentar esse local de traidor e abjeto, orgulhosamente, exige elaboração racional (força nervosa), algo que retoricamente ganha grande expressão artística (graciosidade e elegância).

Proudhon (1998), como o veremos à frente nesta tese, alerta-nos para o fato de que a inexistência ainda de resultados exceptivos desse sistema não necessariamente significa uma retroalimentação plena – ele segue parecendo existir, enquanto comportamento dos poderosos, mas pode haver outras funções paralelas, como a função de conhecimento, que a opõe, ainda que, por hora, seja quantitativamente insuficiente (ou assim o vejamos). Ele dirá que quando uma autoridade só é obedecida depois que justificada, ela- autoridade já se perdeu em absoluto. O efeito do poder deixa de ser expresso em sua essência, ainda que resista na aparência. Quando o sujeito abjeto performa a obediência publicamente sem obedecer privadamente, ocorre também esse resultado, algo que também será trabalhado mais à frente.

Daqui chegamos outro elemento importante que sustenta a “tradicional família romana” da contemporaneidade: para além dos três comportamentos moleculares que derivamos da premissa de Dyonelio Machado em seu romance-filosófico [reconhecer diferença, identificar-se com os poderosos, fazer mal aos oprimidos], deve-se publicizar o comportamento, torná-lo observável. O pacto entre os ricos, o seu compromisso, precisa ser

comprovado, de modo que, a um subversivo, para sabotar aos ricos sem resvalar nos cenários antes desenhados, precisará performar o mal que faz aos pobres. Por performar, portanto, desinteressar-se da verdade e colocar em primeiro plano a ficção.

Obra literário-filosófica basilar para compreendê-lo é a peça de teatro *O Balcão* (1970), de Jean Genet. Nela, figurões da alta sociedade frequentam um bordel-teatro onde a cafetina prepara cenários e encenações para que possam viver intensamente suas fantasias – e as suas fantasias são: ser aquilo que são enquanto funções sociais. É o caso do juiz que, no bordel, encena ser um juiz para obter prazer. A virada epistemológica é que, em se tratando de uma ficção, a historicidade dos personagens é artificialmente rejeitada: a prostituta que performa ser uma condenada não sabe agir como uma condenada, de modo que será ensinada pelo juiz, que é o cliente contratante e, portanto, precisar dizer o passo a passo do teatro a ser performado (a diferença do mundo real seria que, nele, nada é dito explicitamente, tudo já o é previamente sabido por observação e através de outras contingências sociais de aprendizagem).

O JUIZ (Sobressaltando-se) — Uma écharpe? Ah, ah, então é isso. E para que, a écharpe? Hein, para quê? Estrangular alguém? Responda. Estrangular quem? Você é uma ladra ou uma estranguladora? (Muito doce, implorando) Diga, meu bem, suplico-lhe, diga que você é uma ladra.

A LADRA — Sim, Senhor Juiz!

O CARRASCO — Não!

A LADRA (Olhando-o, espantada) — Não?

O CARRASCO — Isso é para depois.

A LADRA — Hein?

O CARRASCO — Estou dizendo: a confissão tem sua hora. Agora, negue.

A LADRA — Para ser mais espancada?

O JUIZ (Melífluo) — Justamente, meu bem: para ser espancada. Primeiro você deve negar, depois confessar e arrepender-se. De seus belos olhos quero ver jorrar a água morna. Oh! Quero que fique encharcada. Poder das lágrimas!... Onde está meu código? (Procura sob sua toga e pega um livro)

A LADRA — Já chorei...

O JUIZ (Finge ler) — À custa de pancadas. Quero lágrimas de arrependimento. Depois de vê-la molhada como um prado, estarei satisfeito.

A LADRA — Não é fácil. Ainda há pouco tentei chorar...

O JUIZ (Deixando de ler, num tom semiteatral, quase familiar) — Você é bem jovem. É nova?

(Preocupado) Mas não é menor?

A LADRA — Não, não senhor...

O JUIZ — Trate-me de Senhor Juiz. Desde quando está aqui?

O CARRASCO — Desde ontem, Senhor Juiz.

O JUIZ (Retomada do tom teatral e retomada da leitura) — Deixe-a falar. Gosto dessa voz sem consistência, dessa voz dispersa... Escute: é preciso que você seja uma ladra modelo se quiser que eu seja um juiz modelo. Falsa ladra, torno-me um falso juiz. Está claro?

A LADRA — Está, Senhor Juiz.

O JUIZ (Continuando a ler) — Bem. Até agora tudo bem. Meu carrasco espancou com força... pois também ele tem sua função. Estamos ligados: você, ele e eu. Por exemplo, se ele não espancasse, como é que eu poderia impedi-lo de espancar? Portanto, deve bater para que eu intervenha e prove minha autoridade. E você,

deve negar para que ele bata... (Ouve-se um ruído: alguma coisa deve ter caído no cômodo ao lado. Tom natural) Que foi? As portas estão bem fechadas? Alguém pode nos ver e nos ouvir?

O CARRASCO — Não, não, esteja tranquilo. Puxei o ferrolho. (Vai examinar um enorme ferrolho na porta do fundo) E o corredor está interditado.

[...]

Meu ser Juiz é uma emanção de seu ser ladra. Bastaria que você recusasse... mas não se atreva!... que você recusasse a ser quem é — o que é, logo, quem é — para que eu deixe de existir... desapareça, evaporado. Estourado. Volatilizado. Negado. Donde: o Bem proveniente do... Então? Então? Você não recusará, não é mesmo? Não recusará ser ladra? Seria errado. Seria criminoso. Você me impediria de ser! (Implorando) Diga, meu bem, meu amor, você não recusará?

A LADRA (Dengosa) — Quem sabe?

O JUIZ — Como? Que está dizendo? Recusaria? Diga-me onde. E diga-me também o que roubou.

A LADRA (Seca, erguendo-se) — Não.

O JUIZ — Diga-me onde. Não seja cruel.

A LADRA — Não me chame de você, sim?

O JUIZ — Senhorita... Senhora. Peço-lhe. (Ajoelha-se) Veja, suplico-lhe. Não me deixe nesta posição, esperando para ser juiz. Se não houvesse juiz, onde iríamos parar? Mas se não houvesse ladrões...

A LADRA (Irônica) — E se não houvesse?

O JUIZ — Seria terrível. Mas a senhora não fará isto comigo, não é? Que não existam!

Compreenda: que você se esconda tanto tempo quanto puder e meus nervos aguentarem por trás da recusa de confessar; que, maliciosamente, você me faça perecer, tripudiar, se quiser, agitar, babar, suar, relinchar de impaciência, rastejar... quer que eu rasteje?

O CARRASCO (Ao Juiz) — Rasteje!

O JUIZ — Sinto-me orgulhoso!

O CARRASCO (Ameaçador) — Rasteje! (O Juiz, que estava ajoelhado, deita-se de bruços e rasteja suavemente em direção à ladra. À medida que avançar rastejando, a ladra recuará) Está certo. Continue.

O JUIZ (À ladra) — É justa, sua tratante, fazer-me rastejar em busca de meu ser de Juiz, mas se você recusasse definitivamente, seria criminoso, sua safadinha...

A LADRA (Altaneira) — Trate-me de senhora e queixe-se polidamente.

O JUIZ — Obteria o que desejo?

A LADRA (Coquete) — Custa caro roubar.

O JUIZ — Eu pago! Eu pago o que for preciso, minha senhora. Porque se não tivesse mais que separar o Bem do Mal, para que serviria eu? Responda.

A LADRA — É o que me pergunto.

O JUIZ (Infinitamente triste) — Há pouco ia ser Minos. Meu Cérbero latia. (Ao carrasco) Você se lembra? (O carrasco interrompe o juiz jazendo estalar o chicote) Como você era cruel, mau! Bom! E eu, impiedoso. Ia encher os infernos de condenados, encher as prisões. Prisões! Prisões! Prisões, calabouços, lugares abençoados onde o mal é impossível porque são a encruzilhada de toda a maldição do mundo. Não se pode cometer o mal no mal. Agora, não é condenar o que mais desejo, é julgar. (Tenta reerguer-se)

O CARRASCO — Rasteje! E rápido, que tenho de me vestir.

O JUIZ (À moça) — Minha senhora! Minha senhora, aceite, peço-lhe. Estou pronto a lambe seus sapatos com minha língua, mas diga-me que é uma ladra...

A LADRA (Num grito) — Ainda não! Lambe! Lambe! Lambe primeiro! (Genet, 1970, [s.p.]

Vê-se que a inversão completa de papéis dá-se sob o aspecto da aprendizagem: para que o juiz seja um juiz modelo, é preciso ensinar à prostituta que seja uma ladra exemplar. Algo que sustenta, portanto, a discriminação da tradicional família romana é o

fato de o cidadão-trabalhador ter sido negado o cultivo do ser pensante, racional. Poderá ser um operário letrado, mas não um pensante (Arroyo, 1986). Até porque, nesse aspecto, a função da escola tradicional, construída pela tradicional família romana, é exatamente a incumbência de limar o pensamento do sujeito. Sempre que uma autoridade se vê obrigada a explicar-se, justificar-se, como o juiz d’*O Balcão*, sua legitimidade escorre esgoto abaixo, faz-se ridicularizada, exatamente porque nunca a possuiu, sempre a performou.

3.5 Fotogenia: uma fotografia é sempre uma verdade

O dogmatismo, a verdade introjetada, necrosa o pensamento. Ela é a pestilência de todo o nosso saber, de modo que a subversão demanda uma recusa da verdade. Rejeitamos a valorizando a uma outra, não imposta, ou seja, compreendendo que aquilo que tomamos por verdade (a figura do juiz justo), em verdade, nunca o fora. Noutro trecho da mesma obra, isso se ressalta:

O PRIMEIRO FOTÓGRAFO — Confie em nós, Monsenhor. Na profissão tudo se arranja. (Chama) Meritíssimo! (O Juiz se aproxima) Para uma foto bacana, o senhor vai me emprestar a sua mão um minuto, (Com autoridade toma-o pela mão e coloca-o no lugar) mas é só a mão que aparece... Ai... Arregace um pouco sua manga... em cima da língua de sua Eminência o senhor vai segurar... (Procura em seu bolso. Ao Bispo) Ponha a língua para fora. Mais. Está bem. (Continua procurando nos bolsos. Um clarão de magnésio: é o General que acaba de ser fotografado e que se levanta) Merda! Não tenho nada! (Olha ao seu redor. Ao Bispo) Não se mexa, está perfeito. Dá licença? (Sem esperar resposta, retira o monóculo do olho do General, volta ao grupo formado pelo Bispo e pelo Juiz. Obriga o Juiz a segurar o monóculo por cima da língua do Bispo, como se fosse uma hóstia, e corre para a sua câmara. Um clarão de magnésio. Há algum tempo, a Rainha, que chegou com o Enviado, observa a cena)

O ENVIADO — É uma imagem verdadeira, nascida de um espetáculo falso.

O PRIMEIRO FOTÓGRAFO (Debochando) — Isso acontece, Majestade. Quando prenderam os revoltosos pagamos um guarda para matar diante de nós um sujeito que ia me comprar um maço de cigarros. A foto representava um revoltoso abatido quando tentava fugir.

A RAINHA — É monstruoso!

O ENVIADO — O importante é o que se lê. A História foi vivida para que uma página gloriosa seja escrita e depois lida. (Aos fotógrafos) A Rainha pede que os felicite, meus senhores. Pede que voltem a seus postos. (Genet, 1970, [s.p.]

Que a própria história como é contada pode ser uma farsa, adulterada dos fatos e tomada como legítima a partir do ato de ofício de pessoas ditas especializadas, isso também aparece em *Deuses econômicos*, como em “*O Joseph primitivo, e em parte condenado, virou no Hegesipo atual. Tais adulterações (ou traduções) estão em moda...*” (Machado, 1976, p. 21).

Em ato de enredo, também ocorre num embate em que Evandro se faz presente e será mais à frente na tese estudado novamente sob o aspecto da propriedade privada. No momento, nosso enfoque será a verdade histórica. Vejamos:

- "Eu serei o adversário do povo e lhe farei no Conselho todo o mal que puder" - cita Heliodoro, com uma ironia triunfante, o estranho juramento dos oligarcas.

- Ah! obrigado pelo aparte. Semelhante compromisso, que espanta pela sua cínica sinceridade, teve a sua reprodução literal, eu dizia, num autor que devem ser bem insuspeito para vocês. E bastante lido, como se viu... Cometiam-se os maiores excessos de ambas as partes. Vocês não de estar lembrados daquele episódio macabro de Mileto, em que um dos partidos se apossou das crianças do outro e as fez esmagar sob os cascos dos bois, ao que o partido contrário replicou tomando os filhos do adversário, untando-os de pezo e queimando-os vivos. - O primeiro partido era o dos pobres, o último o dos ricos. Vejam até que extremos chegava a luta de classes!

A evocação dessas crueldades traz um momento de suspensão reflexiva, uma breve interrupção na palestra. A seguir, Isócrates faz esta observação:

- Tais cousas só foram possíveis depois que se afrouxaram os laços da religião entre os Gregos.

- Engano! - acode Evandro. - Foi, indiretamente, a religião que as fomentou, pondo-se, desde cedo, ao serviço da propriedade privada, razão única, bastante e declarada da luta entre as classes. A religião confundiu sempre, na mesma pessoa, o proprietário e o crente: aquele que devia cumprir com os sacrifícios rituais e ao mesmo tempo herdar os bens da família. Quem não tinha direito de sacrificar no fogo do lar ou no túmulo aos demônios familiares não devia também receber a herança. Assim, ficaram fora dos direitos de sucessão todas as pessoas da família exceto o filho mais velho, - porque só a este cabiam as prerrogativas desse sacerdócio doméstico. A religião estabeleceu-se com o objetivo de regular os privilégios da primogenitura e, dessa forma, presidir à invisibilidade da terra, à preservação do latifúndio. Você me vem falar dos freios morais da religião! Ela nunca visou fundamentalmente isso. O que ela sempre quis ser foi o sustentáculo da aristocracia, dos senhores de terras. Em Roma, os tribunos da plebe são os únicos membros do estado que não podem realizar nenhum sacrifício aos deuses. Porque representam a grande massa dos sem-terra. Por isso também não são considerados magistrados, no sentido legal da palavra. (Machado, 1976, p.73-74)

Perceba-se que para a manutenção da “caixa preta” do sistema, sem se saber como se operam as suas funções internas, uma série de subfunções devem ser operadas publicamente, mas escamoteadas sob a forma de autoridades e isso vai inscrito à narrativa da história. Tal qual *O Balcão* de Genet, aqui Evandro desvela uma série de farsas em um apenas discurso.

O primeiro é a chave de análise que determina a discriminação dos grupos dos opressores e oprimidos: não está dado pela origem do sujeito (a tradicional família romana), posto que isso já fora posto no passado e vai perdendo relevância estatística ao longo do tempo. Hoje mais visivelmente, porém desde sempre, a chave mais provável de estabelecer uma boa segregação está no comportamento: aquele que estabelece um pacto com os ricos de fazer todo mal aos pobres, que se materializa na figura do sacrifício – só pode sacrificar fortunas quem, antes, a tem. Aquele que simpatiza minimamente com o pobre recusar-se-ia

a sacrificar fortunas ao léu, de modo que o rico que o faz tece um pacto de sangue com seus pares, remontando a configuração sistêmico-constelar da sua família original – não será estranho olhar agora aos casos contemporâneos de bilionários empreendendo viagens espaciais ou submarinas caríssimas ou artigos de luxo obscenamente dispendiosos. São comportamentos exatos e compreensíveis, porém estapafúrdios do ponto de vista ético e humano. Ao que chamamos de algo completamente vazio de sentido, em verdade, possui um sentido implícito importantíssimo: a prova do compromisso de fazer mal aos pobres, o comportamento que os permite fixar sua posição na cúpula entre seus pares.

Fazer mal aos pobres, entretanto, encontrava-se um pacto de poder dispendioso, pois pela força. Ele encontra limites numéricos: aumenta-se o número de pobres, aumenta-se o risco da revolta e da subversão; em havendo apenas o controle pela força e pelo assassinato, o número de trabalhadores para promover luxos e prazeres aos ricos também se limita. O mal a ser feito aos pobres pode, então, ser flexibilizado: não necessariamente positivo – o assassinato por ação –, mas passa a ser mais aceita a sua forma negativa – o assassinato por inanição, a fome. Para tanto, será preciso concentrar a riqueza a partir da tradicional família romana, donde surgidas as prerrogativas da primogenitura.

Isso depende de que a propriedade privada – razão única – seja tornada inviolável. A economia surge, então, enquanto um Deus autônomo para promover o mal em nome dos ricos, mas precisará, antes, ensinar aos pobres como serem pobres-modelo. O pobre-modelo deve ser pacífico, deixar toda a riqueza sob o controle dos ricos, trabalhar para eles e por eles e, melhor ainda, trabalhar duas vezes: fazer, inclusive, o pacto ritual de sangue que é a única coisa que um rico exige de outro rico. Assim, em vez de um rico ser confirmado comprometido em fazer o mal através de ações claras suas próprias, ele poderá ser avaliado a partir do comportamento dos pobres a ele submetidos: se fazem mal entre si, esse rico será considerado comprovadamente comprometido sem haver feito nada. A deusa Economia é o primeiro passo da automação da roda do mal e da violência.

Para ensiná-lo [ao pobre-modelo], escreve-se uma história gloriosa a partir de uma fotografia: performa-se um cenário de escassez, fotografa-o, e apresenta a economia como modo de distribuir as riquezas (residuais, limitadas) entre os pobres e a inevitabilidade de sua miséria. Obviamente, o fazendo, os ricos ganham espaço de manobra para explorar o mundo de tal modo que, posteriormente, o cenário de escassez e degradação forjado originalmente torna-se real.

A história do futuro, então, é escrita no passado. Isso, entretanto, não é uma condição inevitável, determinística, mas algo detalhadamente planejado. Parte evidente de nosso sistema: para obter determinadas saídas como resultado (concentração de poder), ao operador, com sua função (caixa preta), reside a autonomia também de escolher quais serão as entradas que serão usadas como variáveis de sua função. Portanto, o passado que determina o futuro não é o passado em sua integralidade, mas o passado que fora interessadamente recortado.

3.6 Romance historicamente certo: uma contradição em termos

Ocorre-nos questionar, então: como pode a obra ser cunhada um romance historicamente certo se a própria história não comporta a noção de “certo” e sequer há diferença substancial entre “romance/literatura” e “história”?

Compreendemos a chave de análise então usada: a obra fora fruto de um estudo historiográfico de anos empreendido pelo autor. Os próprios eventos que se operam dentro da trama, entretanto, sugerem reflexões a respeito dessa categorização, vez que alteradas as chaves de análise, os próprios limites entre história e literatura tornam-se problemáticos.

Notadamente em *Deuses econômicos*, já o fora mencionado explicitamente o problema das traduções ou adulterações, algo que remete ao processamento do dado tomado como histórico para a sua reprodução narrativa aos leitores e que fica explícito também com a virada interpretativa proposta por Evandro no trecho analisado no capítulo anterior. O outro elemento importante é a própria noção de fonte: ao longo enredo, Lúcio Sílvia coleta informações das mais diversas a respeito de toda a movimentação da nova doutrina cristã, dos seus eventos pregressos e daqueles potencialmente vindouros, que se confirma com o incêndio de Roma.

Em termos genéricos – comportamentos molares –, pode-se dizer que o historiador coleta dados, agrega-os de modo coerente e escreve uma narrativa para apresentá-los. Isso em muito se assemelha ao fazer literário, com a ressalva de que os graus de liberdade para o escritor de literatura são superiores aos do historiador, ao que Pesavento (2005) nomeará à história como uma narrativa controlada.

A história lidaria, portanto, com fatos reais e estruturaria uma narrativa histórica verdadeira, sendo esse o critério legitimador de seu status de ciência. Muito diferentemente,

a escrita literária teria a liberdade de valer-se da imaginação de seu autor para a inserção de fatos ficcionais, de modo que a sua narrativa seria ficcional.

Essa separação – didática – opera sobre algumas condicionantes pressupostas importantes: a) a ética do historiador; b) a pressuposição da fonte como uma fonte original, idônea ou de qualidade indiscutível; c) níveis satisfatórios de completude das sequências de fatos para o preenchimento da narrativa histórica.

Como o temos visto e o aprofundaremos, incorre-se em um grande risco quando da adoção desses pressupostos, em especial em casos exceptivos. Lembremos da teoria estatística que o comportamento das observações de um espaço amostral que fogem à curva normal (ou seja, próximo aos limites) tende a ser anômalo, de modo que estudos generalistas de fenômenos normais os devem rejeitar enquanto *outliers* (casos exceptivos) para fazer a descrição do comportamento de seus objetos de estudo mais próximos da realidade material.

A outra máxima estatística diz da importância (peso) de uma observação quando o espaço amostral é reduzido ou quando a amostra é viciada e não representativa do universo amostral: nesses casos, a probabilidade de erro aumenta exponencialmente, de modo que as generalizações se tornam menos seguras.

Essas atenções matemáticas são relevantes para o tratamento de situações anormais quando da interpretação dos fatos e fontes. No caso específico da fonte, entra em questão:

- a) o julgamento de sua qualidade: se a fonte não for original, terá passado por um tratamento desconhecido ao historiador, podendo ter sido adulterada durante esse processamento não controlado e isso, quando do processamento das informações, gerar resultados anômalos na escrita da história;
- b) o risco do mau julgamento da originalidade da fonte – eventualmente, fontes aparentemente primárias, julgadas de maior qualidade, em especial nos casos de relatos e testemunhos, poderão não ser de todo originais, mas terem sido coletadas no todo ou preenchidas em parte com outras fontes de modo não controlado pelo enunciador (tomado como fonte primária para o historiador) e isso não ser revelado ao historiador e nem poder ser objeto de conferência;
- c) a falsa coerência entre fontes secundárias: o risco de uma mesma fonte original (não disponível) gerar várias fontes secundárias e a coerência entre elas (coerentismo) servir de argumento para julgar a qualidade da informação, um erro de não representatividade da amostra coletada;

- d) a própria axiologia embarcada no juízo da qualidade da fonte: por exemplo, a pressuposição de que documentos oficiais, emitidos por autoridades certificadas, seriam de qualidade superior e quase inquestionáveis, não se tomando a própria autoridade como personagem potencialmente interesseiro e interessado no enredo da narrativa histórica;
- e) em praticamente todos os casos acima narrados, a possibilidade de os fatos narrados, mesmo em fontes primárias, terem sido inventados pelos escritores dessas fontes, serem ficcionais em sua origem, e o historiador não ser capaz de realizar essa triagem com as informações de contexto que possui (assim, o fato inserido na história seria ficcional tal qual na literatura, inventado, ainda que não por culpa do historiador – já que pressupomos a sua ética).

Naturalmente, o levantamento dessas questões não tem por objetivo descredibilizar a história enquanto conhecimento científico, mas demonstrar a impossibilidade de acesso de uma noção mais totalizante de “verdade histórica”. Se nem a “verdade científica” existe, não faz sentido falarmos em verdades históricas, na mesma medida em que não faz sentido usarmos a verdade como critério de cientificidade. A dúvida sistemática, típica do ceticismo, não deve ser tomada generalizada a tal ponto de gerar imobilismo – os críticos do ceticismo que o fazem, como o fizeram Gramsci – falham em conhecimentos matemáticos (em especial probabilísticos/estatísticos). Isso porque, quando o número de fontes e a sua diversidade é minimamente suficiente, quando o número de historiadores empenhados no ofício do fazer historiográfico também, ainda que o coerentismo (dos profissionais cientistas) não seja critério absoluto para ainda formular uma verdade científica, é o melhor que temos para operar os fenômenos do mundo na atualidade. Algum grau de confiança deve ser dado à ciência e às pessoas por falta de outra opção, mas sem se perder de vista que ele foi proferido, outorgado, entregue, por quem lê o resultado do fazer científico. A legitimidade da ciência não está, portanto, dada aprioristicamente, nem mesmo quando se acredita que o método historiográfico adequado foi aplicado: erros na aplicação, como os amostrais e de coleta supramencionados, podem ocorrer.

No fazer científico, em termos hierárquicos gerais, espera-se, em termos de método:

- a) de um graduando, o domínio dos quesitos essenciais de uma pesquisa científica em sua estrutura – seções de um artigo ou documento similar

apresentando uma pesquisa (conduzida, normalmente, por outros ou sob estreita supervisão);

- b) de um mestrando, o domínio da aplicação sistematizada dos métodos propriamente ditos, em especial daqueles já considerados validados pelo mundo científico, produzindo resultados novos, ampliando o saber e a descrições de fenômenos não estudados ou pouco estudados até então;
- c) de um doutorando, para além dos anteriores, uma crítica reflexiva do próprio fazer científico, do próprio método em uso, dos mais potenciais riscos e desvios – o ajuste fino essencial à qualidade dos métodos que serão sistematizados para serem replicados por vários pesquisadores; a habilidade de revisar a ciência.

É de se perceber, portanto, que existe uma tendência de que os estudos acadêmicos considerados mais profundos, detalhistas (em nível de doutorado e pós-doutorado, majoritariamente), tratem exatamente daquilo que é exceptivo – do erro, do desvio – nos métodos investigativos, para aparar arestas e garantir a maior confiabilidade possível para o conhecimento produzido. Confiabilidade nunca absoluta: suficiente para afastar um negacionismo apriorístico, mas nunca a ponto de silenciar a possibilidade de questionamento. E, nas considerações que são tecidas durante esses estudos, a preocupação recai mormente sobre o tratamento de anomalias para manter a pureza amostral da maior massa de pesquisas.

É dizer: torna-se pragmaticamente inviável a dúvida sistemática para a grande massa de estudos baseados em grandes massas de fontes das mais diversas, para os quais a confiabilidade e a credibilidade se exacerbam. Mas essa mesma dúvida torna-se essencial quando as fontes são poucas e não confiáveis, por melhor que seja o profissional historiador engajado na missão. O método a ser aplicado, portanto, é substancialmente diferente quando se estuda o cerne da curva normal e quando se estudam os seus limites inferior e superior, as exceções.

A história e as ciências humanas perdem em credibilidade enquanto ciência por não possuírem o hábito de apresentar, juntamente aos seus resultados e conclusões, os erros e desvios potencialmente embarcados durante o processamento da informação. Durante a escrita da narrativa histórica, mais a história se aproximará da literatura quanto menos fontes, menor credibilidade das fontes e mais vazios de informação tiver. A narrativa terá que ser

preenchida através de induções e o método indutivo, ainda que inevitável no mundo científico, possui o grande risco de gerar vieses de confirmação, em especial quando o número de induções necessárias para o fechamento da narrativa for substancial.

Um avanço no fazer historiográfico, portanto, é quando o historiador declara a sua ideologia antes dos trabalhos. Em termos epistemológicos, ele estaria “quantificando” (porém sem a atribuição de números) parte do seu erro embarcado. Os erros, muitas vezes – como nesse caso da ideologia – não podem ser extintos e nem mesmo minorados. Algumas abordagens, como a fenomenologia e sua postura fenomenológica de “suspensão de juízos”, tem esse intuito e esforço de redução de influência do observador, mas ele não é absoluto nem garantido. Daí que o melhor critério legitimador da ciência, mais do que a idealização de uma verdade absoluta que não existe, é a radicalização da transparência, tanto dos erros (que tratamos agora) quanto dos métodos e das características das fontes, apontando onde se deram os preenchimentos e quais as dúvidas do próprio pesquisador durante a pesquisa.

Se a quase ausência de fontes é um caso exceptivo que merece atenção na curva normal dos conhecimentos históricos produzidos (tomando o eixo x como quantidade das fontes disponíveis), o excesso de fontes é também o outro extremo cujo cuidado deve ser redobrado. Lembremos que a multiplicação prolífica das fontes se dá, comumente, no grupo das fontes secundárias (e terciárias e quaternárias e assim por diante). O imenso volume de fontes, portanto, à similaridade do processo indutivo, acabará por gerar um viés a favor das poucas fontes originárias que, pelo contexto de reprodução não controlado das informações no meio social (quando o historiador chega já é tarde demais), foram privilegiadas (deliberada ou não deliberadamente).

Nesta tese, que se debruçará ainda mais detidamente sobre as escolas de pensamento do período helenístico – um mote essencial da obra de Dyonelio Machado –, reside um exemplo clássico: o cínico. O cínico do cinismo é muito diverso do cínico do senso comum (algo que também acontece de modo importante com o céptico). Uma pesquisa a respeito do cinismo, portanto, encontra o imenso desafio de limpar os juízos de valores negativos que se avolumaram a partir de fontes secundárias e n -árias sobre o cínico, para fazer jus aos fatos do passado. Se isso foi suficientemente possível com os cínicos – nossa pesquisa o demonstra –, isso já não é obrigatoriamente previsto em outras situações.

Na história das teorias literárias, por exemplo, o formalismo russo é cotidianamente associado à autorreferencialidade da literatura (arte pela arte) por focar elementos estruturais do texto literário. Entretanto, essa é uma derivação que julgamos

indevida da abordagem: o enfoque formalista, não só na literatura como em outras ciências humanas, tem por objetivo operar o mais próximo possível dos elementos materiais observáveis do objeto de estudo. Não são priorizados os construtos metafísicos que não têm lastro concreto como objetos de análise: por exemplo, o desejo, a intenção ou a motivação de um autor. Ao não os priorizar, isso não significa necessariamente a sua exclusão absoluta: da mesma forma que, no julgamento das fontes em um estudo histórico, priorizam-se as fontes primárias, assim também o fazer científico sobre o texto literário: prioriza-se o que fora escrito. O contexto do autor, sua biografia, tudo isso pode vir a ser utilizado também – e deve ser considerado – porém tratado com algum grau de suspeição e a declaração transparente de que, para as conclusões derivadas de elementos dessas fontes de informações, o erro pressuposto é maior. Não é à toa que Jakobson (2010) debruçou-se sobre temas como circunlóquios, traduções intralinguais, ruídos e redundâncias – todos elementos quantitativos do estudo linguístico e dos processos de significação –, mas esses estudos, talvez julgados matemáticos demais para serem compatíveis com as ciências humanas, foram sistematicamente deixados de lado e, recortada a teoria formalista russa, ela entrou para a história hegemônica como “arte pela arte”.

Nesse embate de forças – a ciência é uma constante luta entre teorias mais fortes e mais fracas e o progresso da ciência depende de reforçarmos aquelas mais fracas para evitarmos os vieses indutivos (Feyerabend, 1977) –, é problemático até dizer se o esforço para resgatar a credibilidade do formalismo russo original possui um bom custo-benefício. De toda forma, em termos de conteúdo, ao linguista atual espera-se que ele seja capaz de levar em conta não apenas os aspectos formais, mas também os contextuais e relacionais e fazer uma crítica do próprio fazer-teoria literária. Ainda que seja já o que os formalistas originais provavelmente faziam (tanto o estudo da forma como sua crítica), isso importa menos. Se ao linguista atual faz o que é necessário acreditando que está unindo dois mundos (o formalismo e o criticismo), ainda que originalmente seja equivalente a reproduzir o formalismo puro, o mais relevante é apenas que o faça e de modo transparente. Isso é mais um exemplo, inclusive, de que o critério de verdade não é essencial à história (na mesma medida em que também não é critério para dizer que, por isso, história e literatura seriam idênticas no todo). A verdade, mais uma vez, é um critério totalmente inútil para qualquer coisa e, portanto, o cientista não precisa (e nem deve) ter qualquer compromisso com a verdade.

Esta tese inteira se estrutura sobre essa concepção: buscando os elementos essenciais das diversas correntes de pensamento, somos capazes de identificar, por exemplo, que o método sofisticado de estudo do discurso (retórica, linguagem), algo que acabou por colocar em questões ideologias implícitas, autoridades, dogmas, moral social etc. – motivo, inclusive, pelo qual os sofistas foram registrados na história como mentirosos e falastrões – termina por em muito se assemelhar às correntes científicas hoje de ideologia declaradamente radical e crítica (como o anarquismo, a anarcoepistemologia, a análise de discurso crítica, o próprio formalismo russo, o comportamentalismo radical skinneriano, e assim por diante). Veja-se que algumas (como o anarquismo) conseguiram entrar para a história atual com suas premissas e métodos suficientemente conservados, mas outras (como o formalismo russo e o comportamentalismo radical skinneriano) não, sendo cunhadas de redutoras da realidade a aspetos formais e condicionamentos ambientais, respectivamente. Em todo caso, é latente o caráter contra-hegemônico e minoritário de todas as abordagens que levam às últimas consequências o preciosismo analítico (trabalha qualitativamente e de modo exaustivo com as várias possibilidades de recortes de análises).

De volta à história, é o que parece vir acontecendo com a teoria de Hayden White (1992). Ela foi pensada como uma crítica ao fazer historiográfico no sentido de lidar com os problemas exceptivos (quase ausência ou excesso de fontes secundárias, ambos os casos em que a confiabilidade da dita verdade histórica diminui e a narrativa tende a se assemelhar mais com a literatura ficcional). Não à toa o uso do termo “meta-história” para tratar das narrativas de narração da história. É o que fizemos também aqui, por exemplo, narrando o fazer do historiador (com enfoque nos problemas matemáticos e os cuidados a se ter para lidar com eles). Hayden, entretanto, vem sendo recebido por seus leitores de modo estapafúrdio: excluíram exatamente algo essencial de sua teoria – o fato de estar voltada para os casos exceptivos, *outliers*. Esse problema na recepção ocorreu em ambos os lados.

Dentre os entusiastas de White, proferindo a total indiferença entre história e literatura, um tipo de ceticismo degradingado que gera imobilidade – perdendo-se a noção de numeração, tudo é verdade e nada é verdade, o número e a qualidade das fontes é totalmente ignorado (algo importantíssimo no fazer histórico, mas desprezível no fazer literário), e para lugar nenhum se pode caminhar sem estabelecer comparações e diferenciações (elas não são estanques, mas são operações úteis ao sujeito que pretende olhar ao mundo, e podem mudar conforme seu interesse de conhecimento).

Dentre os que o rejeitaram, também de ignorar a diferença quantitativa entre a fonte original e as secundárias (as leituras recepcionadas pelos entusiastas a-matemáticos), tomando a teoria do Hayden como totalmente planificadora das relações entre literatura e história no seu todo, quando essa planificação só ocorreria nos extremos.

Quando os historiadores, em grupo (entusiastas e críticos), ignoram esses elementos quantitativos do fazer historiográfico, entram em discórdia ideológica sobre o fazer historiográfico (ou seja, desconhecem seus vieses indutivos), a fraqueza de conhecimento epistemológico do grupo acaba por colocar em questão a cientificidade da própria história. Afinal, a ciência histórica não existe a priori, mas ganha status de ciência e sua respectiva credibilidade como uma decorrência de seus profissionais – tanto em termos éticos, quanto metodológicos.

Como visto, faz parte do rigor metodológico a reflexão epistemológica e meta-teórica, algo que os pretensos cientistas das ciências humanas como um todo têm claras dificuldades em fazer. Por esse critério – que diz mais da formação generalista dos quadros do que da ciência em si – é exato e justificado o uso do termo “protociência”. Inclui uma escolha justa: “proto” remetendo a algo incipiente, digno de progresso e desenvolvimento, diferentemente do que seria se tivesse usado “pseudociência”, com a referência a “falso”, algo também infelizmente recorrente nas humanidades (como o veremos mais à frente com a psicanálise, uma pseudociência).

3.7 A decepcionante escolha por um grupo

Realizado esse arco epistemológico no estudo das tensões entre história e literatura – e como a sua diferenciação não está dada a priori, mas decorre da escolha de critérios do operador das fontes e das informações –, voltamos ao estudo de nosso objeto de pesquisa. Tomemos o trecho estudado: “foi decepcionante o modo como Soêmio se referiu a seu próprio pai e a facilidade com que lhe deu um substituto”.

A noção de abjeção (arte abjeta) de Genet, de aceitar qualquer alcunha indiscriminadamente porque toda reflexão é exata, até mesmo a mais estapafúrdia, é um ato de vontade do próprio sujeito observador criterioso: “dentro de mim, com um pouco de paciência, com a reflexão, eu descobria razões bastantes para que me dessem esses nomes” (Genet, 2015, [s.p.]).

Em termos metodológicos, é a transposição cuidadosa dos significantes (palavras, rótulos, conceitos, tudo o que há de ficção linguística) para os significados (que, em essência, são fenômenos, comportamentos, inomináveis, mas observáveis, de modo que a linguagem é mera forma de aproximação deles). A atenção dá-se aos processos de generalização, para que cada fenômeno e comportamento seja analisado com cuidado e paciência no contexto em que ocorre, não se assumindo de imediato a generalização que o fez associar a determinado nome no passado.

No trecho de *Deuses econômicos*, Lúcio Sílvio cunha “decepcionante” ao modo como Soêmio lida com o pai. A decepção, na arte abjeta, é uma chave de análise importante, intimamente vinculada à virada epistemológica em inteligência. Em *Diário de um ladrão*, Genet dirá:

Ele me pareceu inteligente. O que quer dizer que ele ousara ultrapassar as regras morais, não inconscientemente, com a decepcionante facilidade dos rapazes que as ignoram, ao contrário, era ao preço de um esforço muito grande, na certeza de perder um tesouro inestimável, mas com a certeza ainda de criar outro, mais precioso do que aquele que estava perdendo. (Genet, 2015, [s.p.])

Em Genet, a inteligência está vinculada à ousadia consciente de ultrapassar as regras morais. No mundo greco-romano, a inteligência está vinculada à obediência cega às regras morais, conforme denunciado por Górgias (Costa Lima, 2006). A decepção, remetendo a uma expectativa, remete também a um ideal de progresso do conhecimento (ou da inteligência) ainda não atingido. Para Genet, um passo à frente, apenas desobedecer não é suficiente: é preciso fazê-lo ainda com consciência dos danos e perdas e esperança certa (certeza) de criação de algo mais precioso. Sílvio, um passo atrás, tem ainda por premissa os ideais greco-romanos de família (consanguinidade, parentesco, casamento), de modo que abrir mão – e ainda facilmente – desses ideais vai na contramão do que a ele lhe parece ser o progresso ainda. Soêmio, entretanto, é um personagem que incorpora vários [mas não todos] traços da abjeção genetiana, de modo que o treinamento nesse tão novo sistema de crenças faz com que alguns de seus comportamentos já sejam emitidos facilmente, vez que presentes em seu repertório – dos quais a adoção da nova concepção de família (enquanto fraternidade estoica) e a substituição do pai que o rejeita por suas escolhas [religiosas].

Lúcio Sílvio, entretanto, sujeito em processo de tornar-se abjeto, faz o movimento necessário à aprendizagem: investiga os comportamentos, não se prendendo à alcunha do juízo de valor anteriormente proferido. É ele também o defensor do método e da continuação infinda do debate, corroborando as premissas metodológicas desta tese. Quando

Soêmio está em sua apresentação (e da doutrina que segue), Judas Nabateu, o rabi, seu tio e opositor religioso, apresenta a doutrina de Paulo de Tarso (a qual Soêmio tensionava defender) sob uma estrutura paradoxal (universal vs. partidária), gerando uma situação insustentável (duplo-vínculo) para Soêmio. O sofrimento da situação é latente: “Soêmio faz-se pálido”. Lúcio Sílvio, entretanto, como figura de terceiro envolvido e propondo a ampliação do diálogo, age nos termos de Watzlawick, Beavin e Jackson (1993) para solucionar a situação.

Sílvio, que está tomando conhecimento da doutrina que o rapaz parece professar, daquela maneira evidentemente astuciosa, talvez perversa, teme a sua explosão final. Por isso, procura uma *diversão* para essa situação tensa. Embora com o risco de se deixar *envolver* também. Declara:

- Procedamos com métodos. Começemos por deixar Soêmio expor, se isso lhe apraz, a doutrina religiosa pregada por Paulo de Tarso. (Machado, 1976, p.146)

A inscrição em destaque “diversão” já no original não parece aleatória: remete-se à oposição à situação tensa e, ao mesmo tempo, rememora a necessidade de diversidade (no conhecimento, nas doutrinas). Naturalmente, Soêmio segue sem assento (em cócoras) e não terá espaço para discursar, reforçando sua qualidade minoritária ou, mais ainda, seu local de sarjeta. Formal ou informalmente, são as autoridades que determinam os espaços destinados à fala, como uma forma de limitar, a priori, as possibilidades de intervenção das minorias no mundo (Santos, 2016). Submetendo-se a essas regras – de que a há o local correto ou indicado para cada tipo de reivindicação –, limitam-se também o alcance da mudança, que será sempre setorial, quando ocorrer, e nunca estrutural. Não se coloca em questão o fim de nenhum setor (como os serviços secretos anteriormente mencionados e dogmaticamente elencados como indispensáveis), mas sempre apenas reformas. Na composição de setores e na relação entre eles é que reside o arcabouço de manutenção e perpetuação da exploração.

Soêmio só terá as suas ideias desenvolvidas melhor quando das conversas diretamente com Sílvio, rememorando a máxima principiológica da ação direta. Para esses temas ora em debate (espaços de intervenção, abjeção), um trecho de diálogo ganha destaque:

O Sírio então explica: a matéria tinha sido objeto de discussão entre os fiéis. Havia-se pedido a opinião de juristas, - profissionais de grande prática e espírito tolerante. Um advogado simpatizante propusera uma saída: inscrever a organização como associação funerária. Isso lhe daria direitos, perante a lei civil, de possuir uma personalidade jurídica, com a faculdade de manter um tesouro corporativo, pela cotização mensal dos associados, e de possuir terrenos destinados à sepultura comum.

- E vocês estão fazendo isso?

Soêmio abana afirmativamente a cabeça:

- Em Roma. Aqui e no Oriente propriamente dito, nós nos organizamos em colégios religiosos.

- E o estado admite essa cousa?

- Os colégios religiosos?

- Sim.

- Ele os tolera.

É esse o caso, então: o cristianismo vive numa semilegalidade.

- Mas vocês não temem uma perseguição? - pergunta Sílvio daí um momento.

- Estamos preparados para isso.

Que estranha mística! Nada mais, senão renúncia...

- Vocês nunca fizeram uma tentativa perante o senado para legalizar a seita de vocês, permitindo a entrada de Jesus Cristo no panteon nacional, como mais uma divindade oficial?

Soêmio sorri. Cristo é o único deus verdadeiro. Não poderá ocupar um lugar entre falsos ídolos.

- Além do que, o mundo vai acabar. Talvez que a petição não tivesse tempo de chegar ao senado...

- Você acredita sinceramente nisso?

- Estão aí os sinais de que é chegado o Fim dos Tempos.

Sílvio reflete um instante. Depois interroga:

E essa história do incêndio de Roma, que estaria marcado para amanhã?...

- Para amanhã ou para qualquer outro dia. A Nova Babilônia deverá pagar os seus pecados. O seu solo será purificado pelo fogo.

- Escute! - diz-lhe Sílvio, curvando o busto para ele, numa aproximação amiga: - vocês, sem o saber, estão fazendo o jogo de Nero. Ele também quer atear o fogo a Roma, para reconstruí-la com um novo traçado e talvez com um outro nome: Nerópolis, a cidade de Nero. Vocês estão dispostos a servir os desígnios de um maníaco, duma espécie de mênade em delírio?

- Ele talvez seja apenas o Anticristo. Uma figura predestinada por Deus, para que se realize na terra a Verdade do Evangelho.

O rapaz é um doido! E o mundo romano deve estar repleto de loucos dessa marca.

Lá dentro mesmo está outro, agonizando: Jair.

Como sacudir toda essa gente?... Esse niilismo é obra do Oriente. Evandro tem razão. E - engraçado... - esses fanáticos também: o mundo moderno vai acabar. Já está acabando! Só a penetração duma ideia tão antinatural como essa nas amplas massas denota tal retrocesso no pensamento ocidental, que só por si já vale como o aniquilamento... (Machado, 1976, p.163-164)

Os elementos centrais do trecho em comento são:

a) a semilegalidade, em que, perante as ficções jurídicas, qualquer forma que dê mais recursos à organização para estruturar-se e lutar é válida, inda que isso se vincule à perseguição. Tanto faz a retaliação pois ela é uma constante entre clandestinidade e semilegalidade (e até a legalidade, que pode sempre ser ignorada se assim for do interesse da autoridade detentora do próprio crivo do que é legal).

b) a manutenção dos princípios basilares, a ética precedendo o conhecimento, conforme debate, vez que tanto faz os aspectos topográficos (o próprio conhecimento tido como certo, os conceitos ficcionais, figuras e tipos jurídicos etc.), residindo toda a relevância do comportamento humanamente direcionado à sua ética basilar. No caso em tela, a unicidade do Cristo, chave de análise essencial à destruição da família (em sentido estrito,

consanguinidade e parentesco, família romana, gênero humano) e à criação de um princípio mais radical de fraternidade global, que depende de um símbolo a ser tomado em comum (no caso, o Cristo enquanto deus verdadeiro foi o escolhido por Soêmio para tanto). Conforme Genet (2015), um ato de inteligência: ignorar a moral imposta, não de forma relapsa, mas sob grande esforço, tendo certo perder um tesouro, mas certo de construir um ainda mais valioso.

c) a consciência da limitação do comum. Acreditar que se pode tudo é uma leitura estapafúrdia de mundo, ainda que exata se tomadas premissas muito abstratas. Saber-se de todo impotente, ainda que mais próximo da realidade em decorrência da estrutura altamente castradora promovida pelas relações econômicas, também é estapafúrdia, pois repertórios alternativos tendem a surgir a partir da limitação contingencial dos repertórios até então conhecidos (Skinner, 1978). Assim, menos importa o passado e até mesmo o presente, dando-se relevância à utopia como direção.

Utopia, essa que será rememorada em *Deuses econômicos* da seguinte forma:

A verdadeira utopia não é preconizar uma saída puramente *econômica* para o caso do mundo contemporâneo, como quer Evandro com tamanha audácia e obstinação. Utopia é essa solução *moral* de Sêneca, em que o problema fica exclusivamente subordinado ao arbítrio de cada um. A aplicação da bondade, da humanidade no trato do escravo ficará na dependência apenas da vontade do senhor. Sem nenhuma obrigação ou controle. (Machado, 1976, p.232)

À frente, Soêmio e os cristãos não podem impedir o fogo, que será causado pelos cristãos propriamente, ou por Nero. Em decorrência disso, mais do que proteger Roma do fogo, cumpre a utopia de progresso do conhecimento: popularizar e fazer forte ao discurso hoje fraco, a saber, no romance, as palavras de Paulo de Tarso e do Cristo. O incêndio ocorrerá – inevitavelmente. Põe-se em pauta como será simbolizado posteriormente. É reforçador do poder de Cristo e dos cristãos em ambas as hipóteses: se os cristãos ateiam o fogo, são fortes; se Nero o faz, ao simbolizar Nero como anticristo, a seita Cristã também ganha em autoridade. A antiga noção de verdade, como postulada inicialmente, muito se vale do coerentismo, do somatório de interpretações naturais que parecem justificar e validar uma teoria. Assim, moldar o discurso a uma estrutura totalizante – que em termos metodológicos tratar-se-ia de um viés de confirmação – é uma estratégia de luta usada pelo grupo nesse contexto de opressão. A lógica autoritária mantém-se, mas invertem-se os atores nos polos de poder. Algo próprio da luta coletiva, diferentemente da luta individual do abjeto – e nesse ponto em específico que Soêmio afasta-se da abjeção.

Algo que os três elementos centrais supramencionados têm em comum é a figura da lei, o Direito operando através das suas ficções jurídicas. No primeiro, a figura da pessoa jurídica, não completamente assumida, mas tolerada, gerando o juízo de semilegalidade. No segundo, a premissa – recusada – de que a confirmação de Cristo como um deus verdadeiro se daria por meio de decreto, participando do panteon nacional como uma divindade oficial, hipótese já afirmada anteriormente no romance e nesta tese. No terceiro, a figura de Nero, autoridade, e o modo de surruiar essa autoridade para a figura da autoridade cristã – Cristo. Em todo caso, as ficções jurídicas aparecem como prescritoras da verdade e legitimidade. Cristo será um deus verdadeiro não por seus aspectos empiricamente determinados sob crivo individual e coletivo, mas pela certificação de uma autoridade oficial. A verdade, pois, não reside nas palavras ou nos objetos (Cristo), mas na autoridade. Ela que, a seu bel prazer, designa o que é verdade – seja feita a sua vontade; diz e torna-se real.

3.8 São divindades os governantes

O próprio romance o trouxe: “São divindades os governantes” (Machado, 1976, p.31). A opção antiga de cunhar governantes como divindades, em última instância, parece-nos mais legítima e transparente. Afinal, Deus é aquele que não precisa justificar-se (Laclau, 2016), não precisa prestar contas de seus atos. Suas motivações não podem ser desvendadas pelo homem comum. Sob esse aspecto, as autoridades preenchem o requisito para serem deuses. Obviamente, a figura divina, o incognoscível, é alvo recorrente de questionamento sobre a sua existência e legitimidade. Para afastar-se de questionamento, parece interessante e funcional que pessoas com a roupagem ficcional de autoridades se desvencilhem da associação ao sagrado para escaparem também às críticas e questionamentos. Mantém-se como elemento de permanência a inquestionabilidade de suas decisões, irrecorríveis, retirando-lhe apenas o caráter místico (ainda que o ficcional permaneça), aproximando-o do real e, portanto, reforçando a sua inquestionabilidade, pois o real já é, culturalmente, tão próximo da noção de verdade.

O sistema inteiro, entretanto, é um todo outro. A questão da possibilidade de recorrer de decisões de autoridades a autoridades superiores é antidemocrática em seus próprios termos. Mais oclocrático (a democracia é um passo intermediário à oclocracia, realmente horizontal, sobre a qual o romance também trata e trataremos aqui) é que se recorresse às instâncias inferiores, em assembleias, até o ponto da ação direta da deliberação

coletiva, sem a representatividade com todos os seus problemas abarcados. Isso porque a cada nível que se sobe na estrutura hierárquica, maior o interesse na manutenção do *status quo*, porque maior é o lucro da autoridade superior no esquema de poder formado. E, invariavelmente, quem questiona a decisão administrativa de uma autoridade, será sempre um inferior (o superior, usando-se de seu poder hierárquico, preferirá punir diretamente o inferior sem recorrer às vias de questionamento estabelecidas como suposto meio qualificado para questionamento, usando-se de sua discricionariedade para tanto). Assim, seguir os ritos de questionamento intra-administrativo (caminhos já pré-determinados estrategicamente pelas autoridades) é reforçar o poder da administração, vez que dá volume numérico às decisões autoritárias. São várias autoridades sobre o peticionante, de diversos níveis superiores, corroborando a única essencial decisão a ser tomada: o sujeito que peticiona é inferior-outra e deve ser mantido como tal inferior-outra? A não ser que tenhamos um subversivo alçado à posição de autoridade, um prolífico e secreto traidor, a resposta será pela manutenção das estruturas e, portanto, sim. As roupagens topográficas apenas que se alteram.

A estrutura corrobora para a inquestionabilidade prática das autoridades. Na superfície, é forjado um meio de questioná-las, para dar-lhes um caráter mais humano e mais próximo do sujeito, dissimulando as diferenças econômicas e sociais existentes. Na essência basilar, entretanto, ficção. Isso, que vale para a estrutura da Administração, vale também para as demais ficções jurídicas. De fato, tudo que há são pessoas e comportamentos. Não há – materialmente – a autoridade, o Estado, a empresa. Tudo criado do zero, como o foi e será novamente Roma, escolha feliz do autor. Por extensão, não há que se falar em interesses de Estado ou do Mercado: são pessoas de grupos específicos mascaradas por figuras jurídicas ficcionais, as pessoas jurídicas, no ordenamento brasileiro. Na ficção, Nero e a concepção da família romana que, por estratégias discursivas, vai se impessoalizando até chegar em “gênero humano”.

O que a representatividade representa um problema para as classes populares, para as autoridades é de uma valia enorme. Isso porque os grupos dominadores, menores e menos diversificados internamente, possuem interesses já bastante semelhantes. A representatividade os representa nisso também: os interesses de virtualmente todos é o mesmo, de origem, não apresentando problemas. No caso das camadas populares, a imensidão de pessoas subscreve uma diversidade enorme, e a própria representação acaba por silenciar interesses minoritários que não alcançam os seus representantes. Assim, há

usualmente uma tripla contagem dos interesses dominantes: representado uma vez pelo Estado; outra vez pelas empresas (figuras jurídicas de interesse privado); e uma terceira, por vezes parcial, que se diz sociedade civil e entra em embate direto já na fase de eleição da representação das comunidades populares. Em todo caso, nas votações majoritárias, o interesse das classes superiores já estará garantido.

Outro problema decorre do próprio processo de negociação: em se valendo de representantes portadores de um interesse anteriormente selecionado, ele estará bloqueado em sua capacidade negocial: não pode reorganizar hierarquicamente seus valores para exigir numa área e ceder noutra, porque essa liberdade não lhe foi outorgada por seus representados (Muller, 2022a), coisa que pode ser possível aos representantes de grupos menores e que em muito se assemelha aos próprios integrantes do grupo. A burocracia baseada em hierarquia e representação é, então, constitutivamente ineficaz na busca de soluções – fora-lhe sabotada já na concepção – e seus problemas se mostram exatamente nos grandes grupos, favorecendo os discursos de que pobres seriam incapazes de gerirem suas próprias vidas e postulando a solução das classes dominantes como o ideal a ser perseguido. Lá, tudo funciona, mas funciona apenas porque antes a exploração do pobre o permitiu. A crítica de que as soluções deliberativas e autogestionárias não serviriam a grandes grupos, portanto, é vazia de sentido, porque as soluções representativas hoje já implantadas também não servem a grandes grupos, não sendo esse um critério diferenciador.

Da mesma forma que os modos de organização social baseados em hierarquia (Estado, empresas, sistema representativo etc.) apenas parecem legitimados pelo critério da antiguidade – as pessoas estão muito acostumadas ao fato de que sempre fora assim e temem o desconhecido de como poderia ser diferente –, assim também o são os processos deliberativos. Vimos que a ética antecede o conhecimento, que a postura de manutenção do diálogo em aberto e a orientação ao futuro ideal/utópico é que sustenta o diálogo, importando pouco para o progresso as condições históricas, que fornecem vieses de confirmação e coerentismos indutivos, e as condições atuais, que estão minadas pelas mesmas condições históricas, que se repetem (a antiguidade se fazendo presente).

3.9 Erótica do poder: o autoritarismo do velado

No nível individual, toda interpretação é exata e arbitrária, posto que o observador dispõe das chaves de análise que bem lhe aprouver e chega a conclusões que lhe

satisfaça. Passado ao nível social, no compartilhamento e negociação de interpretações, a busca por uma interpretação [mais] certa – a verdade – é uma decorrência do vício de crer que o objetivo do conhecimento e seu progresso é a verdade. Mas, como vimos, a verdade é o buraco negro do conhecimento: atingi-la é engolir e sabotar o próprio conhecimento, posto que absolutista e sobre a qual nada mais se pode falar. É o fim do compartilhamento e da negociação, da deliberação. Toda interpretação (conhecimento) é possível e exata (mesmo que estapafúrdia, a depender dos critérios escolhidos) e pode ser valorada a mais ou a menos. O critério de legitimidade da interpretação, então, antecederá à interpretação (conhecimento), já que as interpretações várias serão tomadas por objeto de análise para passar pelo crivo da legitimidade (critério). Daí, a ética⁸ é uma anterioridade a ser meramente postulada: o bem-comum (liberdade com espontaneidade, igualdade de condições, fraternidade sem dívidas), escolhemo-lo? E daí a pragmática: a leitura feita contribui ou prejudica a execução desses ideais escolhidos a priori?

Essa composição de elementos – manutenção do diálogo, temor ao futuro, valorização do futuro apesar do temor, processo de aprendizagem – acompanha a trama na forma como se dá a relação entre Lúcio Sílvio e Heliodoro, cuja seleção do nome *Helio* – de etimologia “sol” – não nos parece aleatória. Heliodoro guia Sílvio na maior parte da sua viagem, apresenta-lhe soluções para a maior parte de seus problemas práticos, possui uma série de contatos, favorecendo que Sílvio interaja com um número sempre crescente de pessoas e, ao final, estimula Sílvio a que escreva cartas, uma delas a Evandro, personagem que incorporará de forma mais sistemática os discursos anarquistas e será um mentor para Sílvio. Apesar disso, mesmo Heliodoro tendo sido um guia e orientador geral de Sílvio ao longo da trama, ao final Sílvio saberá de Damálide que também lhe interveio o temor:

Ela fizera companhia a Etéocles naturalmente. Heliodoro falara sobre ele, Sílvio. Nunca supusera que o viesse a conhecer. - Estava pensando justamente nisso nesse momento.

O rapaz sente-se um tanto ridículo, com aquele seu jogo fútil duma conversação de duplo sentido.

- Heliodoro ficou impressionado com você - acrescenta ela.

Sílvio, que já atingira o limiar do enalçamento, está a ponto de enrubescer.

⁸ No estudo dos paradigmas éticos, uma série deles costuma ser apresentada, sendo os mais comuns: idealista, realista, consequencialista e teoria da guerra justa. Entretanto, o estudo da estrutura argumentativa deles e sua pragmática demonstra que realista, consequencialista e teoria da guerra justa, em conjunto, conformam um mesmo paradigma ético de viés liberal, pela manutenção da soberania dos “amigos”, similar à proposição de justiça presente no discurso de Trasímaco, o personagem sádico de *A República*, de Platão. Essa profusão quantitativa forjada das opções das autoridades acaba por prover às autoridades também o argumento majoritário, crescendo em *loop* o seu poder. Para detalhes dessas problemáticas, consultar: *Serviços de Inteligência e (de)colonialidade* (Souza; Cruz; Muller, 2022) e *Discursos Secretos: ideologias dos textos formativos dos Serviços de Inteligência* (Muller, 2020).

- Você chegou a meter-lhe medo.

Relatando isso, Damálide tem uma pequena risada tilitante. Uma risada curta e um tanto cáustica. Risada de mulher, como ele reconhece, um nadinha ofendido. Está com raiva dela. Mas Damálide acode, *inconsciente* dos sentimentos que está provocando:

- Ora, não repare: os velhos sempre têm medo dos moços.

Sílvio, de cara fechada e amuada, querendo saber:

- No que é que eu lhe meti medo?

- Bem. - Damálide assume um ar de seriedade. - Ele me resumiu a cena da ágora em Tessalônica. Acha que você deu muita atenção às ideias de Evandro. E teve uma confirmação final disso quando você lhe escreveu.

Um rubor franco toma o rosto alvo e juvenil de Sílvio. O rubor que assaltasse por exemplo um menino apanhado num ato proibido. E ao mesmo tempo uma sensação de desprazer. Não chega a ser receio. Mas é de intranquilizar o fato de alguém estar notando a sua... ligação com Evandro. Principalmente um sujeito inteligente e ocioso como Heliodoro.

- Eu podia alegar que foi ele próprio, ele-Heliodoro, quem me aconselhou a escrever a Evandro. Uma carta de despedida...

- Não precisa se justificar.

Sílvio quer protestar. Mas ela continua:

- Você talvez não conheça Evandro tão bem como eu. Fui uma das suas ouvintes, quando ele deu uma série de conferências em Atenas. Naturalmente aproximei-me dele. Ele é fascinante. Depois, temos qualquer coisa em comum: somos ambos produtos disso que você está vendo.

- Disso quê?

- Das ruínas da Grécia.

- Mas - pondera Sílvio, já animado, já arrastado pelo entusiasmo do debate. - O arrebatamento crédulo de Evandro é fecundo e realizador, porque otimista. (Machado, 1976, p.247-248)

A conversação entre Damálide e Sílvio antes desse ponto recortado para análise encheu-se de erotismo, com duplos sentidos. Estão em uma embarcação e um caso é do olhar ao longe de Damálide a que Sílvio comenta com sorriso maliciosos “Como você está longe! Já desembarcou em Alexandria?...” e ela o responde “Desta vez você se enganou. Estou bem perto...”, avançando em direção a ele. O duplo sentido também é um fenômeno decorrente do uso de um mesmo significante a partir de duas chaves de análises diferentes e que geram, evidentemente, conclusões diferentes. No caso, Sílvio toma como critério a distância entre o olho de Damálide e o objeto provável mirado (a paisagem) quando ele enuncia a sua sentença. Sua conclusão: longe. Damálide toma como critério a distância física entre os dois, seus corpos. A conclusão: perto, reforçada ainda pelo movimento que faz na direção de Sílvio. O jogo de duplo sentido típico ao erotismo (Bataille, 1987), portanto, depende de um tipo de ocultação que se dá no nível dos significantes, mas os significados são suficientemente consensualizados entre os dois. Aquilo que os teóricos do erotismo usualmente compilam com a máxima de “ocultar revelando” ou “revelar ocultando” diz menos do grau de ocultação (não um meio-termo) e menos de uma contradição, mas mais de uma composição: ocultam-se os subcritérios ou o significado da chave de análise, mas

revelam-se todas as conclusões possíveis a partir das chaves de análises possíveis (a depender de cada subcritério) e o processo (isso que foi feito de ocultar os critérios, mas revelar o significado). Na análise, a distância como critério que desliza entre “da paisagem” ou “de Silvio” em subcritérios para as conclusões divergentes. Se, nos dizeres, os subcritérios fossem revelados – “Como vocês está longe [da paisagem]!” – a possibilidade do erotismo se desfaria.

A autoridade – julgadora – se vale do cerceamento de informação para se manter autoridade segregada do outro, do comum. É o seu acesso à informação um elemento de segregação e de poder (Muller, 2020). A transparência desfaz autoridades, que são mero vultos espectrais circundando determinadas cabeças. No jogo erótico, vez que há essa (pseudo-)ocultação consensual, autoridades são encenadas por ambos os participantes a cada momento. O jogo em si reside suficientemente igual, equilibrado; mas encenam uma alternância de poder. Isso é reforçado em “desta vez você se enganou”, mesmo sabendo que o juízo é vazio de valor: ambos sabem que o critério era outro e, portanto, não houve engano.

3.10 Microscopia: a revolução do pequeno oculto revelado

Essa é uma discussão essencial para as questões políticas em torno do fim das hierarquias e das relações de poder, tema central da obra que será debatido também quando do estudo do personagem Evandro. Há o argumento de que a extinção absoluta das relações de poder e hierarquias seria impossível, vez que a expressão do poder é a mesma medida de expressão da liberdade (o poder de garantir a minha própria liberdade) (Laclau, 2016). Esse argumento parece válido apenas sob um recorte de pesquisa atômico, mirando-se a relação no ato-momento entre dois sujeitos enquanto ela ocorre, um recorte fotográfico e instantâneo. De fato, sempre ao dizer qualquer coisa, faço a escolha de colocar em cena a minha interpretação e forjo uma autoridade para mim naquele ato-momento do dizer: é o exercício, ao mesmo tempo, do poder e da liberdade. Entretanto, os recortes de análise, a racionalidade analítica, estão preocupados com o conhecimento (posterior, fenômeno) e não com a ética (que diz de um modo geral, uma transcendência na condução de nossas relações; a desta tese: o bem-comum com subcritérios de liberdade, igualdade e fraternidade sob sua forma anarquista original). Afastando o olhar do átomo comunicacional (a enunciação) para o plano político (as relações ao longo do tempo, as interseccionalidades entre várias relações), quando a alternância de poder e liberdade entre os pares assim se mantém nas

várias relações e tempos, em nível macro elas desvanecem, como microvibrações submoleculares são imperceptíveis em nível macroscópico. Diferentemente, quando um poder e sua autoridade são consolidados, eles hipertrofiam, tornando-se visíveis mesmo sob um estudo macro, generalista: são evidentes por si – como toda autoridade, como Deus, que não se justificam (ou que se valem de qualquer texto aleatório que se finja de justificativa). Quando, portanto, um anarquista postula como horizonte ideal e utópico a extinção das relações de poder e hierarquias, a condição pressuposta é a do olhar geral, para o todo. Apegar-se muito cruamente apenas às palavras (“fim das relações de poder”) e ignorar as condições e critérios de análise (no caso, macroscopia) é uma forma de deslegitimar o argumento do outro, ditatorialmente. A reflexão será exata, mas estapafúrdia porque só possível enquanto palavras forem mais valorizadas do que a realidade, suas condições e critérios de análise, chaves de pesquisa, coisa que discordamos e já o postulamos e argumentamos, vez que as palavras em si não dizem nada por si, são aproximações mais ou menos consensualizadas apenas. O que há são pessoas e comportamentos.

De volta à interação de Sílvio e Damálide, Sílvio escolhe, então, romper o erotismo e senta-se, quando a conversação de duplo sentido passa a lhe parecer fútil (até porque, como vimos, não há nada por revelar-se efetivamente no plano dos significados). É quando ela revela que “Heliodoro ficou impressionado com você” e “Você chegou a meter-lhe medo”. Sílvio, que já abandonou unilateralmente o jogo erótico de ocultação e agora voltou a prezar pela transparência, fica com raiva das palavras soltas em doses homeopáticas, ainda que seja inevitável. Toda comunicação e todo texto são lineares: as palavras são processadas em *batch* (Saussure, 2011); mesmo poesias concretas, que podem ser lidas em várias ordens, são lineares no processamento mental daquele que lê: ora de uma forma, ora de outra, e a cada contato com o texto escolhe-se o percurso que fará palavra por palavra.

Quando finalmente obtém a resposta, o medo decorre da visível atenção que Sílvio deu às ideias de Evandro (revolucionárias). O medo, entretanto, um constructo culturalmente reforçado para o interesse dos dominantes (que temem muito menos ao mundo do que os dominados, já que o mundo é dos primeiros): ao hipertrofiar a noção de risco, impor a tudo o medo e a necessidade da segurança contra a ameaça imanifesta, justifica-se um custo constante e basilar de se viver. O medo é o sofrimento de estar vivo. Uma topografia da incognoscível morte: enquanto incognoscível – um deus Tanatos – também não precisa justificar-se. O início da prosa entre Damálide e Sílvio, inclusive, fora aí: a forma

como interrogaram as ruínas e deram-lhe personalidade humana como quem os dissesse, “com tanta facilidade: que morrem, simplesmente”.

A posição que o risco e o medo ocupam é estratégica e insustentável – um duplo vínculo para quem os enfrenta, nos termos de Watzlawick, Beavin e Jackson (1993) –, imobilizando às pessoas que não refletem sobre o procedimento/fenômeno completo. Ou seja, que não metacomunicam. Postos lado a lado, o risco é, ao mesmo tempo, hipervalorizado (sociedade do risco, tudo é risco, viver é arriscado) e objeto de repulsa (securitismo, evitar riscos ao máximo). Isso é possível, novamente, pela estratégia retórica de hipervalorizar significantes (“risco”) antes dos critérios de análise (é exato que o risco sempre existe, mas é bom que seja quantificado ou, se não posto literalmente em números, ao menos avaliado quantitativamente, comparado à realidade para sua valoração mais ou menos empírica, para que tenha alguma utilidade prática ao sujeito).

Da mesma forma está a mudança, a revolução, pregada por Evandro. Toda mudança começa com um ato solipsista, um primeiro passo, individual. A mudança que se quer no planeta começa em nós mesmos. É exata, mas estapafúrdia, porque em absoluto o processo macro de uma mudança perceptível será individual, senão coletivo. Em nível atômico, inicia-se no indivíduo. Recortar apenas isso, entretanto, oculta que após esse registro instantâneo e fotográfico, existe um filme inteiro à frente que é quase absolutamente social e coletivo. Assim, é o olhar extremamente individualizado e contemporâneo que amedronta nas revoluções. Olhada como deve ser – processual, contínua, futura, coletiva – ela encanta. Não à toa, Kropotkin (2005, p.89):

a desordem [...] são as épocas durante as quais gerações inteiras mantêm uma luta incessante e se sacrificam para preparar uma existência melhor para a humanidade, livrando-a das servidões do passado [...] é a eclosão das mais belas paixões e das maiores dedicações, é a epopeia do supremo amor pela humanidade.

Essa oposição, longe de ser uma contradição – a contradição se desfaz ao olharmos às chaves de análise escolhidas (medo na individualidade, amor na coletividade). Acaba por ser uma escolha do analista por um ou outro recorte de pesquisa. Olhe primeiro à individualidade, ao estado atual de coisas e sentirá medo, como Heliodoro. Mantenha, noutro momento, a postura aberta ao diálogo e troque suas chaves de análise – como Heliodoro também o faz no momento posterior (seu primeiro passo individual para a mudança do mundo), recomendando, apesar do medo, que Sílvio escreva a Evandro –, e surgirá o amor e o encantamento. Em terceiro movimento, olhando alternadamente a ambas as escolhas (passado-medo e futuro-amor), encontra-se o indecível, o momento da loucura (Critchley,

2016), a instabilidade e/ou a supressão até das emoções aparentemente contraditórias no âmago do sujeito. É o que sintetizará Genet (2015, [s.p.]: “quando aceitar ficar emocionado e, recusando à emoção o direito de me comandar, eu o examinar com a mesma lucidez, terei conhecimento do meu amor; a partir dele, irei estabelecer relações com o mundo: e nascerá então a inteligência”.

3.11 Metascopia: olhar a si [pequeno, oculto] olhando ao mundo

Essa mesma estrutura de controle dos comportamentos públicos/observáveis de Heliodoro (verbalizar o medo ou recomendar o envio da carta) também é válida para os comportamentos privados (sentimentos) de Sílvio, que faz o mesmo de optar ora por uma ora por outra chave de análise. A primeira, o medo, tendo por associação as relações com Evandro como algo do risco, do subversivo, valendo-se de um conhecimento originado culturalmente e por ele simplesmente absorvido sem maiores análises. Depois, com o depoimento de Damálide sobre Evandro e seu discurso, que resgata a questão de sermos produto do meio e esse determinismo um algo a se mirar de modo fecundo e otimista. O sentimento de Sílvio, arrastado pelo entusiasmo, já muda.

Não há quaisquer alterações no fenômeno em si. Evandro segue subversivo, o risco das relações segue existente pois perseguidos (essa é, inclusive, a tônica desde o primeiro capítulo com Léo, ainda que o enredo faça um retorno na cronologia e amortença a sensação de ameaça para o leitor para então a ir reconstruindo paulatinamente). Entretanto, toma-se conhecimento do que é o mundo e do que é a ordem (sempre por um método comparado, o qual é inevitável): controlado pelo medo e pela exploração, a subversão e a revolução tornam-se objetos de desejo. É um olhar coletivo. No olhar individual, a nossa pequenez é esmagadora, esmagando-nos.

O conhecimento que faremos do mundo a cada instante é, portanto, uma escolha das nossas chaves de análise a cada instante. Mentalmente, podemos testá-las todas. Ao verbalizar nossos métodos e conclusões, a chave de eleição dirá da nossa ética – anterior – e o que tirarmos de conclusão dessa análise será o conhecimento que julgamos certo e assim queremos convencer ao próximo – posterior. A defesa da tese aqui é pelo olhar da pragmática e da funcionalidade: as conclusões escolhidas dentre as derivadas dos vários testes de hipóteses contribuem ou não para o bem-comum e em que grau? A escolha do bem-comum

como critério para os testes de hipótese é arbitrária, mas parece-nos mais vantajosa para o próprio bem-comum do que a verdade autoritária.

4 SEÇÃO II: O SUJEITO QUE OLHA AO MUNDO OLHANDO PARA SI (1:N:1)

4.1 Antes, uma abjeção

Quanto maior, aos olhos de vocês, fosse a minha culpa inteira, totalmente assumida, maior seria a minha liberdade. Mais perfeita a minha solidão e a minha unicidade. Com a minha culpa eu ainda ganhava direito à inteligência. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Arbitrária [a escolha do bem-comum como chave de análise de critério de legitimidade de um conhecimento], mas não de todo, ou não em absoluto a depender de nossa chave de análise. Será podemos julgar a decisão por uma chave de análise como arbitrária? Ou, se somos um amontoado histórico de escombros de contingências (Skinner, 1974) e a sociedade fala através de nós, nossa escolha fora disfarçadamente interpelada? O determinismo é uma chave de análise subsequente interessante enquanto exercício cognitivo, mas, levado às últimas consequências, também um tanto sem valor analítico.

Escapar a julgamentos de Nuremberg, não sermos os próximos Adolf Eichmann, impõe-nos uma reflexão limítrofe sobre o determinismo: se tudo está determinado aprioristicamente pelo sistema, se não podemos mudar nada ou impedir determinadas mudanças, o que fazer com aquelas pessoas de espírito tal que não podem ou não conseguem, em absoluto, seguir os preceitos determinísticos (Muller, 2012)? Estariam elas determinadas a confrontar o determinismo? Seria, então, uma contradição em termos?

Do narrador de *Notas do Subsolo*⁹ de Dostoiévski (2009), passando pelo Sr. Meursault de *O Estrangeiro*, de Albert Camus (2019), até Jean Genet (2015) em *Diário de um ladrão*, nosso referencial teórico-literário, o exercício de forçar-se por entre as gretas desse impensado ético é notório. No russo (Dostoiévski, 2009), com enfoque psicológico, ele tenta ser maldoso, mas qualquer chazinho com açúcar o acalma e sua raiva torna-se contra si mesmo em não conseguir ser maldoso, degradingando em insônias e ranger de dentes.

⁹ Esta obra, estudada mais detidamente enquanto uma novela científica (para que possa ser usada como arcabouço epistemológico para as ciências humanas), fora objeto de artigo redigido no curso do doutorado e, à época da deposição final da tese, ainda sob avaliação em periódico científico, motivo pelo qual não consta nos apêndices (para manter o ineditismo). O título previsto para a publicação (e busca pelo leitor futuro interessado): *Notas do Subsolo como novela científica* (Muller, 202?).

Meursault, com enfoque filosófico (existencialismo, ceticismo, anarquismo), tensiona, como aqui gostamos, o limite mesmo das palavras e da sintaxe:

A partir do momento em que se morre, é evidente que não importa como e quando. Portanto — e o difícil era não perder de vista tudo **o que este “portanto” representava em matéria de raciocínio** —, portanto, o melhor era aceitar a rejeição do meu recurso. (Camus, 2019, [s.p.]) [destaque nosso]

O “portanto”, em destaque, é forçado porque Meursault sabe que, em matéria de raciocínio, oferece um raciocínio frágil, longe inclusive do que poderíamos chamar de exato (mas ainda o podemos fazê-lo e o faremos para estruturar as bases deste capítulo antes de adentrarmos ao texto de Dyonelio Machado). Isso porque o “portanto”, conclusivo-explicativo, faria com que a primeira afirmativa (a morte inevitável) justificasse a segunda (a morte infligida). Não vemos nas ruas revoltosos contra a morte natural, mas regozijamos quando as ruas se pululam de gentes contra os extermínios em suas diversas formas. Para que Meursault se tranquilizasse e aceitasse a morte, seria necessário ignorar que era lhe era imposta, juntamente com outras proibições (da vida, de poder agir afetuosamente com as pessoas etc.). Ignorar tudo isso era um exercício hercúleo e que ele já tinha para si de não conseguir. Alternativamente, então, tentava o autoengano: perder de vista os subcritérios da morte (natural vs. infligida) colocando muito em vista um “portanto” que, conclusivo, encerraria o diálogo mental e questionador de sua mente (típico de um cético-existencialista que tudo põe em dúvida como Camus).

Ao ter clareza que as palavras têm um valor muito menor na vida humana do que o supõem a maioria – elas, nesse sentido [por sua hipervalorização], são um obstáculo (Machado, 2012) –, todas as técnicas retóricas caem por terra quando se analisa qualquer coisa. A essa altura da vida, valorizar o “portanto” – uma palavra – era-lhe inútil e uma tentativa ridícula de autoengano. Pareado ao “portanto” estará “Deus”, que tentam forçá-lo de aceitar no corredor da morte e ele opta por não o fazer pois está, também, mais ocupado e preocupado com outros pensamentos. “Deus” é uma palavra culturalmente usada que remete ao incognoscível. Tudo o que não conseguimos atribuir aos homens como origem e decorrência, o que não conhecemos narrativamente, jogamos às costas de Deus. Não tendo explicações, não se justifica, assim como as autoridades. Deus existe: enquanto tudo aquilo que não conhecemos. Deus está em todos os lugares: há sempre algo por conhecer em qualquer lugar, até em nós mesmos, e, estando fora do sistema psicológico, pode ser sempre “localizado” (metaforicamente) além dele. Ao mesmo tempo, Deus não possui qualquer materialidade e, sob esse critério, não existe. É um discurso: antes, o Verbo. Tautomérico.

Para Meursault, o “portanto” era algo a se valorizar mais do que “Deus”, posto que sua escolha para tentar o autoengano. Isso porque, talvez, o “portanto” ainda designa algo que tenha o mínimo de sentido: é usado para estabelecer um raciocínio explicativo-conclusivo. Possui funcionalidade. Deus está completamente vazio de sentido, porque designa exatamente esse vazio do todo. De tudo podemos culpar Deus, o seu silêncio será absoluto (somado à pressuposição perversa de que “quem cala consente”, tornamo-nos até autoridades perante Deus, vez que estaremos arbitrariamente designando nossas interpretações como verdade contra Ele).

Buscando proximidades com Deus, uma pretensa beatitude, o Santo Genet (como o amigo filósofo Sartre o gostava de chamar) veio a inscrever: “quanto maior, aos olhos de vocês, fosse a minha culpa inteira, totalmente assumida, maior seria a minha liberdade. Mais perfeita a minha solidão e a minha unicidade. Com a minha culpa eu ainda ganhava direito à inteligência” (Genet, 2015, [s.p.]). Acompanha a epígrafe e os ensinamentos do próprio Sartre (2013) em *A transcendência do ego*: a consciência das motivações de um ato próprio auspicioso prejudica o sentimento em relação àquele próprio ato, pois perder-se-á o caráter de auspicioso (desmotivado, autêntico, desprezioso, liberto) e ganhará funcionalidade e predeterminação. Adotar o determinismo contamina as paixões humanas: filosofar é entristecer, como apregoa Nietzsche rememorando Diógenes (Nietzsche, 2008).

Genet, entretanto, sabendo os sentimentos como comportamentos privados controláveis a partir das chaves de análise usadas, pode, retoricamente, ir além de Sartre: com consciência, a vergonha (sentimento instaurado por ser um indivíduo determinado pela sociedade e utilitarista, como na reflexão de seus atos pretensamente ingênuos) se esvazia e dá espaço ao orgulho. Genet, investigando minuciosamente os atributos constituintes das palavras, encontra em “orgulho”: “conhecimento de uma força que lhes permite enfrentar a miséria – não a miséria de vocês, mas aquela de que a humanidade é composta” (Genet, 2015, [s.p.]). Ter consciência de que se agiu de modo utilitarista e predeterminado não é um problema se a utilidade do ato foi o enfrentamento da miséria humana (fez-se o bem), e se o seu modo predeterminado de operar no mundo é, constantemente, o enfrentamento da miséria humana (faz-se o bem e não se consegue fazer outra coisa). Isso porque, já o vimos, um estudo decente do conhecimento (reconhecimento de um padrão utilitarista e predeterminado) é antecedido de um estudo da ética (fazer o bem).

É aqui que entra a noção de abjeção e arte abjeta, centrais como método nesta pesquisa. No plano filosófico, usamos a abjeção como: desvalorização radical da palavra (significante), antecipação da ética como chave de análise, busca radical do conhecimento em forma narrativa (transparência radical dos procedimentos de associação entre palavras e significados desde as escolhas das premissas até as conclusões). Tudo que há são pessoas e comportamentos, logo, desprezam-se conceitos e ilusões (palavras, significantes). No plano literário, a arte abjeta, baseada nessa abjeção, exporá retoricamente o desvalor da palavra mostrando que aquilo que é conotado negativamente no meio social-cultural (um fenômeno contingente) pode possuir atributos éticos positivos para o bem-comum; e que vários juízos feitos autoritariamente e reproduzidos socialmente estão fragilmente assentados em palavras e retórica, escolhas de chaves de análises pífias, feitas por pessoas que nunca olharam aos fenômenos de fato (o que é por demais fácil no campo das ciências jurídicas, por exemplo, já que todo o Direito é ficção). Não à toa, o crime e o ativismo em direitos humanos estiveram tão em alta na vida de Genet (White, 1993); Dostoiévski (1970) vai julgar o juiz como o maior culpado de todos os crimes; e Genet, leitor de Dostoiévski e fã de *Os Irmãos Karamázov* (White, 1993), o retomará com as inscrições: “Assim também os juízes. As suas roupas são ridículas. Os seus hábitos, cômicos. Se os considero, julgo-os e me preocupo com a inteligência deles” (Genet, 2015, [s.p.]).

A abjeção acaba por ser minoritária e alvo de críticas inclusive dentro dos contra-hegemônicos. A pressa social e a urgência, mesmo dos críticos do sistema, acabam por enfocar demais a necessidade de combate e de mudança, um remar a contracorrente. Mas como remar em direção contrária se, antes, não houvermos traçado a cartografia da corrente? Tal é a força do dogmatismo: parte relevante das forças contra o dogmatismo atual é a favor de um dogmatismo outro. Seguem às escuras as filosofias outras. O dogmatismo é terra firme, conhecida de longa data. Os novos-dogmatismos contra o dogmatismo antigo lançam-se ao mar da luta, usando-se de produtos e instrumentos da terra firme: remos e verdades. A abjeção – que aceita tudo e nega tudo, cética e cínica – desconhece qualquer terra firme: está lançada desnuda ao mar, ao sabor das marés, sem qualquer instrumento de terra firme, sem conhecer árvore, madeira, embarcação ou remo. Clandestina. Nega tudo porque nada toma para si; mas aceita qualquer coisa como efêmera: o que me dão, aceitarei – ficará aqui, ao lado, pelo tempo que bem entender, mas ainda assim não tomarei para mim ou possuirei. Sua função é suicida (pode-se abrir mão até da vida): deixar-se levar o corpo pelas correntes e intempéries até o precipício, mas sempre com um quê exibicionista: chamando a atenção

de todos para si para que vejam por onde é carreado e, assim, permitir ao mundo conhecer os traçados das correntes e só então os outros poderão lutar mais a contento, conhecendo mais a forma narrativa dos fenômenos. O abjeto é sempre um pretexto¹⁰, secundário, deverá – e quer e gosta de – ser usado para as vontades de luta daqueles que têm mais músculos (a esses, amor; às autoridades, porrada). O abjeto, pois, dá-se assim desde menino, na garagem, na surdina. É o perfeito enganador (traidor) de autoridades: aceita tudo e, ao aceitá-lo, dá a aparência de que é um perfeito subordinado¹¹. É forte sendo fraco e tem, na defesa e na valorização da sua fraqueza, invalidez e inutilidade, uma força orgulhosa enorme.

Chegando a *Deuses econômicos*, o exemplo evidente está no surgimento proposto do termo “cristão”.

A polícia começou por um erro: supor que *Cristo* ou *Cresto* era o nome dum chefe de partido. A cada um que confessava a fé perante a autoridade romana, ela lhe atribuía a denominação política e pejorativa de *Cristianus* ou *Crestianus*. Como costuma suceder, a injúria, nesses movimentos sediciosos, vira quase sempre em favor e em honra dos injuriados. Os partidários de Han-Nasri - do Nazareno - passaram desde aí a usar, com orgulho, um nome - o de cristãos - com que no começo os foram vilipendiar. Pois, derivando de Cristo, o Ungido, ele trazia consigo a ideia de óleo, de pomada. Os seus partidários não passavam portanto duns pomadistas, duns almiscarados, - uns mocinhos *cheirosos*. (Machado, 1976, p.176)

É, entretanto, em Evandro que veremos o processo completo de incorporação da abjeção, vez que temos acesso direto às suas falas. No diálogo com Isócrates, este busca atacar Evandro tomando por premissa a perfeição do sistema jurídico (representação, instituições e costumes) como meio de questionamento e mudança. Já o sabemos que, para isso, o sistema está original e deliberadamente autossabotado: foi feito para manter as relações de poder hipertrofiadas como desde sempre (poder bélico, poder financeiro, figura fictícia do Estado-Nação e das empresas) e nisso ele é ótimo (eficaz). Evandro tudo aceita sem delongas e depois aborda seus argumentos de forma narrativa.

Isócrates tem um sorriso escarnecedor. Diz:

¹⁰ “minha vida deve ser lenda, isto é, legível, e sua leitura dar vida a uma nova emoção que chamo de poesia. Sou apenas um pretexto” (Genet, 2015, [s.p.]). Nem a poesia pertence ao abjeto: ela é a emoção dos outros, ao lerem o traçado da vida no abjeto. A poesia é a possibilidade apaixonada de enfrentamento e mudança que os outros podem operar, mas nunca o abjeto, posto que é um inválido orgulhoso. A literatura, portanto, o objeto que será lido (a vida do abjeto), também é um pretexto, pouco importante perante a realidade (além de quê, os livros, com o simbolismo criado em torno deles, incorrem no risco iminente de serem tomados como novas verdades autoritárias). A ação autônoma (poesia enquanto sentimento, comportamento privado, na acepção genetiana) é o que importa ao abjeto.

¹¹ Veremos em Proudhon (1998) que a autoridade não se concretiza com o subordinado fazendo a vontade da autoridade, mas no subordinado fazê-la sem questionar, mesmo sem o desejar, e crendo ignorantemente na importância da autoridade, uma servidão voluntária, nos termos de Boétie (2006).

- Vocês os filósofos estão sempre encontrando defeitos na organização da comunidade social, sempre censurando.
- É o nosso dever - retruca Evandro: - somos os críticos das instituições e dos costumes.
- Mas também devia ser um dever para vocês participar ativamente dessa organização.
- Como?
- Intervindo com a sua parcela de responsabilidade no governo - acrescenta o outro. - Entretanto, vocês nunca fizeram isso. Sempre se deixaram ficar nessa situação cômoda de meros censores.
- Evandro quer responder. Ele faz-lhe com a mão um gesto para esperar, e continua:
- Anaxágora esquivava-se das assembleias do povo e nunca aceitou as honras de magistrado. O próprio Sócrates, que fingia tomar piedosamente parte nas festas da comunidade, no fundo era um céptico, o que lhe valeu a impopularidade e o suplício. Para não falar nos cínicos. Esses se vangloriavam de não ter pátria e nem sequer queriam ser cidadãos.
- Evandro ouve essa diatribe com um sorriso nos lábios.
- Você sorri - diz-lhe Sócrates - mas essa é a verdade. Epicuro não disfarçava a sua incivilidade quando aconselhava aos seus discípulos: "Não metam a mão nessas cousas." *Essas cousas* era a direção da sociedade. Nem ocultava a sua cobardia quando acrescentava: "A não ser que alguma força superior os obrigue a isso."
- Interrompe-se um momento e depois prossegue, à maneira de conclusão:
- É esse o código cívico de vocês os filósofos.
- Evandro reflete alguns instantes.
- Você tem razão - diz por fim.
- Ah! (Machado, 1976, p.74-75)

Tal qual é mister da abjeção, qualquer argumentação é considerada exata – em virtude de sua estrutura – mas estapafúrdia quando as premissas são poucas (pela falta do conhecimento narrativo) ou inadequadas (por uma opção ética questionável do ponto de vista humanitarista). O crivo baseado em chaves de análise conforme a metodologia aqui descrita coloca a ética antes do conhecimento, despreocupando-se radicalmente dos juízos de valores, vez que são conclusões póstumas e, se tomadas premissas julgadas inadequadas, tais conclusões também serão automaticamente inadequadas.

4.2 Abjeção: cinismo e anarquismo como filosofias práticas

A questão das instituições e do sistema político, jurídico e representativo já foi trabalhada nesta tese. Cumpre mencionar, agora, a questão da nacionalidade e cidadania, lançada aos cínicos. A nacionalidade, decorrência da noção de nação, é um conceito atacado explicitamente pelas correntes anarquistas através do princípio que chamam internacionalismo (Muller, 2022a). Vez que a pauta anarquista é humanitária, é descabida a segregação dos povos a partir de fronteiras nacionais. Apesar de ser de uma argumentação simples no nível em que ocorre – o internacionalismo, posto nesses termos, sequer deveria

ser considerado um princípio, mas uma decorrência de outros princípios mais basilares anarquistas –, a eleição do princípio parece decorrer da sua utilidade e fácil apreensão no contexto contemporâneo. Além disso, a noção de nação em si é boa de ser atacada em vistas da sua composição de atributos: junto a ela, a questão da propriedade privada (a posse e demarcação de terras), a figura do Estado (ficção forjada para manter o controle sobre as terras demarcadas e os povos), o estado bélico conflitivo em nível internacional, a manutenção das dicotomias estritas, dificuldade à organização dos povos contra a exploração etc.

A pauta cartográfica é basilar para o anarquismo porque ele compõe-se de muitas vertentes revolucionárias, com vasta atuação nas ruas, de guerrilhas a grupos *black-bloc*, tendo muitos de seus teóricos forte viés de confrontação pública, a união do conhecimento dos livros com o conhecimento das ruas: Malatesta, Marighella e outros (Corrêa, 2015). Assim, o conhecimento das disposições geográficas, uma cartografia do espaço, não só evidencia em termos teóricos a segregação dos seres humanos, como é estratégia de luta e intervenção no local. Ocupar é um verbo relevante, porque a presença física¹², da mesma forma que a violência física, é um retorno às condições mais basilares de exercício de poder e liberdade. O anarquismo também dá relevo a essas questões pelo fato de que o domínio teórico é, em suma, muito similar a escolas filosóficas antigas, podendo-se encontrar por demais pontos de aproximação (até quase uma sinonímia, não fosse a época em que são nomeados) com o ceticismo pirrônico, o cinismo de Diógenes, niilismo, sofismo etc., todas essas antidogmáticas como o anarquismo (Corrêa, 2015).

Ainda que o anarquismo esteja hoje associado a uma pauta mais engajada com a ação, isso nos parece um diferencial mais pela sua contemporaneidade (é possível ver a ação apenas no presente) do que pelo seu conteúdo. Afinal, o estilo de vida cínico já se caracterizava por um rigor comportamental escandaloso, chegando a rejeitar “as regras elementares e as condições da vida em sociedade” (Martins, 2022, p.278). A sua filosofia, prática, em muito se assemelha ao que será contado no romance sobre o ascetismo dos Essênios, em especial os Terapeutas do Egito. São “exercícios e esforços, atos e não palavras” (Martins, 2022, p.279), constituindo uma filosofia prática. A principal diferença entre os cínicos e os cétricos, sugere-se, está no grau de teorização discursiva de sua filosofia: os cétricos usavam-se de grandes recursos teóricos, destrinchando a natureza dos discursos e

¹² A questão da presença física é tratada tanto em Kropotkin (2005) com aspecto mais social e político, quanto em Levinas (Machado; Ramos, 2016), com aspecto mais filosófico e ético.

do conhecimento para rebatê-los, enquanto os cínicos optavam por formas concisas e sarcasmos: “a *parrersía*, quer dizer, o dito-verdade, o franco falar, a franqueza extrema, na fala e nos gestos” (Martins, 2022, p.279).

As duas escolhas – cínicos e cétricos – contrastam nos modos de agir (um mais silencioso, outro mais falante), mas em todo caso destoam da sociedade ao colocar em xeque as instituições e os costumes. Evandro designa esse comportamento a todos os filósofos, mas os dogmáticos, contrariamente, são os sustentáculos teóricos das mesmas instituições e costumes (veja-se, por exemplo, a presença maçante de dogmáticos na Filosofia do Direito). Sutilmente, então, considera filósofos apenas ao grupo dos críticos, dentre eles cétricos e cínicos, que concordam em conteúdo ainda que variem em estratégias de luta, os mesmos cétricos que, pelos dogmáticos, são acusados de professar outra coisa que não a filosofia: o ceticismo sendo a impossibilidade da filosofia (Smith, 2004), vez que a filosofia, para os dogmáticos, estaria associada ao estudo da verdade, do dogma, o conhecimento. Os cétricos, contrariamente, preocupam-se com o que vem antes disso, mostrando que nada disso existe por si só, sendo meras construções discursivas (logo, ficcionais) posteriores.

Retomando ao referencial comunicacional de nossa metodologia – Watzlawick, Beavin e Jackson (1993) –, as formas de enfrentamento das situações insustentáveis são: recurso à terceira autoridade consensual (problemático quando está em pauta justamente a luta antiautoritarista); metacomunicação e abandono do campo de jogo (que não havia sido mencionada ainda anteriormente). Veja-se que as duas últimas coincidem, inclusive, com as vertentes filosóficas: os cétricos, metacomunicando, destrinchando as estruturas discursivas e retóricas; os cínicos com seus exercícios e esforços de vida prática abandonando as condições de vida da sociedade como hoje está organizada: seus bens, riquezas, luxos etc. Treinam a privação ascética e rejeitam cultura e civilização. Não à toa, e nada mais bem elaborado teoricamente, do que a rejeição da nacionalidade e da cidadania como nos foram impostas como valores dos quais ninguém sequer pensaria em rejeitar. Se alguém declara rejeitar a própria condição de cidadão, a ele só podemos recriminar: “você não pode estar falando a sério! deixe de ser cínico!”. Em verdade, ele o está falando em sério e o sendo cínico mesmo, mas dificilmente cederá a um clamor genérico assim porque a sua filosofia de base está muito bem estruturada teoricamente.

4.3 Fala sem medo, fala sem ódio, diz o que sabes

Na sequência, continua Evandro:

- E, agora, quem se recusa a tomar parte no governo dos homens, na própria vida dos homens, já não são mais os filósofos apenas: é o povo.
Cala-se, como considerando se dará ou não expressão ao seu pensamento. Os outros fixam os olhos na sua cabeça austera, embora moça, e que meio se inclina para o chão. Esperam.
Mas Evandro continua. As suas palavras, agora, assumem um tom sereno, de quem conta uma fábula.
- Eu vi no Egito uma cousa nova. Imagem vocês pessoas que se reúnem em corporações cada vez mais amplas, duma disciplina férrea como a das casernas, sujeitas a uma moral rígida. Com tantos atributos, era lícito esperar-se dessas associações um trabalho positivo em bem da coletividade. Mas nada disso: eles querem apenas fugir ao mundo. Vivem uma vida contemplativa, dedicada ao estudo estéril, à prece e à meditação. E conseguem o seu objetivo, pois não só fogem às tarefas do estado, qual um simples filósofo, como ao contato com os outros homens. Numa palavra: renunciaram à vida terrena. Desprezam porfiadamente, todos os bens deste mundo. Estão realmente mortos para si e para os seus semelhantes.
- Isso só na Líbia! - interrompe Heliodoro. - Mas, que gente é essa?
- Os Essênios em geral. Mas, mais particularmente, os Terapeutas do Egito.
- Eu não vi nada disso lá - observa Lísias, dubitativo.
- Não, meu jovem, essas cousas não se revelam facilmente aos moços. Além disso, os Terapeutas vivem segregados. (Machado, 1976, p.75)

Aqui ganha relevo a fala serena de Evandro e, juntamente, o modo de vida os Terapeutas do Egito. Como já debatido, em muito esses se assemelham à proposição dos cínicos, com a disciplina prática férrea, a renúncia aos bens e à convivência na sociedade conforme estruturada pela cultura hegemônica. Duas, entretanto, são as referências que levantamos para o debate. A primeira dela, coincidente diretamente com a perspectiva anárquica, é do pedagogo Célestin Freinet (2004, [s.p.]), que será direto:

O que nos atrapalha e nos atrasa nesta investigação científica da verdade não é a dificuldade dos problemas a serem tratados, mas sim a obstinação diabólica com que, desde tenra idade, somos desviados do bom senso, alimentados de Ersatz, com que nos estragam o espírito com definições ou invocações, nos deformam o entendimento e a inteligência, levando-nos por falsos caminhos e ensinando-nos a fazer ou a desfazer nós!...

A verdade é que os nossos mestres e os seus servidores nunca têm interesse em que nós descubramos as leis claras da vida.
Vivem da obscuridade e do erro... e é sempre apesar deles e contra eles que realizamos a nossa cultura.

Não cabe a mim dizer-lhe como você poderá descobrir e ensinar essas leis naturais e universais que lhe abrirão depressa, e definitivamente, as leis do Conhecimento e da Humanidade. O que eu sei é que elas existem e que aqueles que as possuem têm todos o mesmo ar de sabedoria e de segurança, de calma e de simplicidade, e de generosidade também, que vemos no rosto dos velhos pastores, nas mãos intuitivas dos curandeiros, nos olhos profundos do sábio, nas decisões e na ação dos militantes devotados, nas palavras dos sensatos... e na espantosa confiança das crianças na aurora da vida.

Latente que se trata de um ato deliberado dos mestres (autoridades) a manutenção da ignorância (não descobrir as leis claras da vida, tal qual “essas cousas não se

revelam facilmente aos moços”). Isso porque, para o anarquista – como para os cínicos e cétricos – a convivência humana precede o conhecimento e o conhecimento que for prejudicial a essa convivência deverá ser combatido em que pese o status de verdade: uma, porque o status de verdade, como visto, nada nos traz de útil (pelo contrário, encaminha à vida vegetativa); duas, porque a busca pela verdade está enviesada pelos pressupostos já estabelecidos, a ciência prestando aos interesses de quem a faz/produz. Essa mesma crítica é exaustiva em vários outros pensadores, como Edward Carpenter (em *A Ciência Moderna*) (1888), Liev Tolstói (em *Os Últimos Dias*) (2012), Gregory Bateson (em *Mente e Natureza*) (1986) e Paul Feyerabend (em *Contra o Método*) (1977).

A segunda questão pode ser encontrada em Raymond Williams (1958; Cevalco, 2009), um estudioso galês que propôs a Cultura como polo diametralmente oposto à Sociedade, contrariamente ao que nossa intuição e muitos pensadores costumam fazer, que é propor cultura e sociedade como entidades que caminham juntas. O critério específico para essa oposição foi que a Cultura é um conceito abstrato, derivado das práticas sociais. Um reflexo do pensamento e dos discursos de grupos de pessoas diversos, mas que, por ser abstrato, trata-se de algo deslocado, que não pode ser acessado direta e empiricamente, devendo, portanto, ser acreditado por aquele que a investiga. Determinadas pessoas, críticos de modo geral e estudiosos, dizem que determinada coisa ou obra faz parte da cultura de determinado grupo, e eu posso concordar ou discordar, mas de toda forma operamos sobre julgamentos de pessoas. Cultura, então, é uma entidade abstrata, discursiva, uma ficção. A sociedade, ao contrário, é algo material, que está aí, o conjunto de pessoas reais no mundo se comportando, nas diversas formas de se relacionar.

Desse modo, para rejeitar a sociedade como se comporta hoje, apenas comportando-se diferentemente e iniciando uma sociedade diferente, vez que a mudança não se dará através da Cultura. É a perspectiva cínica. Doutro lado, se a Cultura diz de um ideal e foi criada discursivamente pelas autoridades e reproduzida hegemonicamente, a confrontação dessa Cultura só pode ser feita no nível discursivo e ideal, propondo um texto novo. É a perspectiva cétrica. Assim, o suposto embate entre cétricos e cínicos é meramente aparente, sendo complementares, em suas estratégias de luta, por um ideal humano melhor. Resta-nos a suspeita de que as interpretações que optam por ressaltar única e exclusivamente as diferenças entre cínicos e cétricos, ela mesma, segue a filosofia autoritária de dividir para conquistar, reduzindo o poder da multiplicidade, um termo caro ao anarquismo hoje e todas as suas formas cunhadas com outros nomes e rótulos na antiguidade.

4.4 O caráter pragmático-analítico do formalismo russo

De volta ao discurso de Evandro:

- Mas - lembra Heliodoro, passado um momento - você, meu caro Evandro, tinha um propósito definido quando iniciou o debate: falar sobre a questão escravagista.

- Ah! pois é.

Reflete um instante. Depois:

- Tudo ainda decorre dessa interpretação, a que o nosso Isócrates chama sectária, mas que eu me obstino em considerar uma interpretação econômica da História. Que espécie de homens eram esses pobres que, segundo Tucídides e Xenofonte, se jogavam à luta política com o objetivo imediato de controlar o estado e, daí, atingir os ricos e espoliá-los? Eu pergunto a você, Heliodoro, que deve ter, por profissão, uma grande e minudenciosa familiaridade com todos os ramos do saber, se as lutas entre Atenas e Esparta, a guerra contra esta nossa Macedônia, a resistência à absorção romana se caracterizara por uma sublevação de escravos, do tipo da que chefiou Euno, que a si mesmo se cognominou Antíoco, rei dos Sírios? ou Cléon, o escravo aqueu? Podem-se mesmo comparar com a guerra contra Caristônicos e seus Habitantes do Sol, na Ásia Menor e que não passava duma repressão dos proprietários à revolta dos seus escravos?

- Que eu saiba, não.

- Não foi uma insurreição do partido popular, dos democratas?

- Sim.

- Quer dizer: um movimento de homens livres, de cidadãos. Apenas, cidadãos que um grande sulco dividia: a desigualdade das fortunas. E nas guerras civis? Foram escravos que elevaram pela primeira vez tiranos ao poder, inaugurando assim essa magistratura?

- Magistratura! A tirania, uma magistratura?! - brada Isócrates, perplexo ante tamanha audácia de linguagem. - Isso é demais.

- Magistratura sim e magistratura popular, até certo ponto eletiva. A aristocracia achava-se fundida com a religião e governava em nome dos deuses. O povo queria um governo próprio, mas não contando no seu seio com famílias sacerdotais, tinha de banir a religião como instrumento de governo. Assim nasceu o governo dos tiranos, os quais chegaram ao poder pelo exclusivo voto popular. Foi um governo leigo, em contraposição com o dos aristocratas, que se instituíra por direito divino.

- Por Diônisos! - exclama Heliodoro, divertido. - Você leva as suas conclusões aos extremos mais inconcebíveis.

- Eu aponto fatos, exclusivamente. (Machado, 1976, p.75-76)

Nesse trecho, a descrição narrativa de fenômenos e eventos históricos, usando da linguagem de modo audacioso – à maneira de um cético (Eva, 2005) – para expor características outrora ocultas aos ânimos: no caso, a tirania (autoridade inquestionável) da magistratura. Ao equipará-los os governos leigos e instituídos por direito divino sob esse aspecto, a pretensa legitimidade (minada também pelo caráter tirano) esvai-se totalmente da divindade. A cada impossibilidade de encontrar contra-argumentos, seus opositores mudam a função da linguagem (o elemento da comunicação focalizado). Isócrates, com “Isso é demais.”, um falso contra-argumento baseado no deslocamento do referente à mensagem, forjado legítimo sob o pressuposto da moderação no trato verbal (uma regra do discurso

imposta para que os dogmas não caíam de uma só vez). O mesmo faz Heliodoro em “Você leva as suas conclusões aos extremos mais inconcebíveis”. Depois Isócrates mudará também o referencial da exposição histórica para as soluções práticas:

- Devia antes apontar soluções práticas - adverte Isócrates de mau humor, contendo-se com esforço.

- E aponto-as também - obtempera Evandro. - Toda a minha campanha tem essa finalidade: indicar soluções concretas para o problema do mundo moderno.

- E que medidas são essas que você preconiza? - pergunta ironicamente Heliodoro.

- A hetairização do proletariado.

- Isso equivale à organização do operariado num partido, numa classe - comenta Heliodoro.

- Sim - responde Evandro: - é a formação duma classe operária.

Cai um silêncio.

- O trabalho servil deixou a maioria da população (os cidadãos pobres) sem função na sociedade, porque sem significação econômica - continua Evandro. - Estes pouco produzem, pouco consomem. O capital está nas mãos dos ricos, o trabalho nas dos escravos.

Detém-se. Lança um olhar vago sobre a onda dos passantes que entopem as aleias da ágora, e depois diz, num tom mais sereno:

- Não é possível avaliar toda a extensão do problema sem atentar para certos fatos e uma ou outra cifra. Vou ser breve. Não aludirei senão aos aspectos mais eloquentes do caso. Vocês sabem qual é a terra de escravos por excelência: é a Ásia ocidental. Os corsários Cretenses e Cilicianos levam as suas operações de caça ao homem por toda a costa da Síria e pelas nossas ilhas. O rei da Bitínia, uma vez, não pôde atender às requisições militares de Roma porque os homens em condições de pegar em armas tinham sido capturados por essa pirataria e levados aos mercados de escravos.

Percebe-se uma atenção mais austera, e Evandro prossegue:

- O que são esses mercados é fácil de ver apenas por esta cifra: em Delos, os traficantes de escravos desembarcaram uma manhã dez mil desses infelizes e antes da noite não restava mais nenhum no mercado. Todos tinham sido vendidos no espaço de poucas horas. Por que tamanha procura? Porque é necessário canalizar esse rebanho humano para as minas, para as fábricas onde se prepara o pez, para os campos de criação de gado, para as terras de lavoura, para os vinhedos, para os olivais, - onde essa pobre gente, durante o dia, trabalha quase nua e acorrentada, e à noite, vai enfrentar os pesadelos do sono debaixo da terra nos ergástulos subterrâneos.

- Horrível, não resta dúvida.

- Mas eu já não encaro o fato pelo seu lado humano. Nem mesmo sob o aspeto filosófico. Outros já o fizeram. Os sofistas cansaram-se de martelar que *a natureza não faz escravos*. Interessam-me as suas consequências econômicas. (Machado, 1976, p.76-77)

Aparecem, do ponto de vista epistemológico, a impossibilidade do conhecimento absoluto – toda parcela de conhecimento resguarda parcela de desconhecimento, ou a impossibilidade de verbalizá-la pelas amarras elas-mesmas da própria linguagem (linear, simbólica, associativa, arbitrária, por meras aproximações) – e as chaves de análise: não o aspecto humano ou filosófico, mas econômico, que será, então, exposto. A justificativa para a não opção da chave também é transparente: outros já o fizeram. Não há uma desvalorização do ponto de vista axiológico. Pelo contrário, são

prioritários, mas já estão assentados (estudado o fenômeno normal, passemos às exceções), servindo de base às novas considerações e interpretações do mundo – assim como as filosofias antigas aqui nesta tese nos servem de partida metodológica para uma investigação com recorte agora literário.

Tendo chegado a este ponto, tolice não manifestar o resto:

- Depois da primeira crise social, apenas dominada a insurreição dos servos, Roma se dá pressa em promulgar uma lei que obrigava o proprietário a empregar um número de trabalhadores livres proporcional ao número de trabalhadores escravos. Mas essa lei não é cumprida. O escravo não pode ser convocado para o serviço militar como o simples proletário. Para não ficarem desfalcados de braços quando o governo precisa de soldados, o criador, o explorador de minas, o industrialista, o agricultor fecha a porta ao homem livre e não utilizam senão o braço escravo.

Evandro faz uma rápida suspensão no seu discurso e depois remata:

- Extingam (mas extingam, nada de meias medidas como essa, tão facilmente burlada), extingam completamente a escravatura, convoquem o operariado livre para o trabalho rural ou urbano. Criem, dessa forma, relações econômicas entre ricos e pobres. Esse será o primeiro passo para a estabilidade social. Tal é a minha tese.

- A tese é humanitária, muito de acordo com o espírito helênico - comenta Heliodoro. - Digna de Aristóteles, que, se reconheceu que o homem é eminentemente um *ser político*, admitiu também que é um *ser econômico*. Mas, como ela é revolucionária!

- Revolucionária, concordo - replica Evandro. - Mas não humanitária. Dum certo modo, humanitária é essa concepção niilista dos Essênios e dos Terapeutas do Egito, em que provavelmente se acena, para as massas sofredoras, com os gozos perfeitos e eternos de uma outra vida, num céu muito mais apetecível e sobretudo mais justo do que os nossos Infernos, sob a suserania de Hades... (Machado, 1976, p.77)

A perspectiva da economia (*eco + nomos*) diz do estudo das decisões relativas à distribuição isonômica das riquezas do mundo (*nomos* remete ao antigo sistema de partição egípcio). Assim, identifica Evandro que a distribuição da força de trabalho entre Estado (para o serviço militar, por exemplo) e empresas (industriais, exploradores, agropecuaristas) é falha com a bipartição dos homens em duas categorias: livres e escravos. Veja-se que a insurreição dos servos/escravos tinha como objetivo fazer cessar a exploração, mas, depois de violentamente controlada, operou-se um controle simbólico através da utilização do instrumento legal (jurídico) para que o proprietário empregasse trabalhadores livres proporcionalmente ao número de escravos. Uma solução para as classes dominantes: Estado, que teria à disposição trabalhadores livres para a guerra; proprietários, que evitariam novas revoltas de qualificação similar, reduziriam o poder de insurgência dos subordinados (dois grupos menores, diferentes entre si) e formariam um mínimo mercado consumidor para dar funcionamento ao esquema de exploração da força de trabalho e formação de lucro.

A tese de Evandro, como ele mesmo claramente o indica, é revolucionária, mas ainda não humanitária. Revolucionária pois fortalece a possibilidade da revolução: gera um

sutil entrave entre Estado e empresa – a competição pela mão de obra bélica, para servir às guerras – e agrega novamente o grupo dos explorados em uma massa única, resgatando novo potencial de insurgência. Não ainda humanitária pois seguirá perpetuada a exploração. Tanto que o afirma que será apenas o primeiro passo.

Evandro dá mostra, com a ironia, de querer terminar o debate.

Não é porém esse o seu gênero. Ou o gênero do seu tema. O que é fato é que ainda acrescenta:

- É interessante notar que são os pobres e os escravos que se lançam nesses novos cultos, nessas religiões exóticas.

- E as mulheres também - completa Heliodoro.

- Sem dúvida. Ia-me esquecendo: e as mulheres também. Mas, que são as mulheres senão escravos? A lei utiliza com elas um eufemismo e as considera menores, sujeitas à tutela. - do pai, do marido, do parente mais próximo. No fundo porém, mesmo quando a mulher venha a ter algum direito, como por exemplo o direito de propriedade, não passa ela própria dum objeto de propriedade também. Tanto é assim que, de acordo com o direito das Doze Tábuas (o primeiro livro que se soletra nas escolas do Império) a esposa podia ser adquirida por usucapião, após a posse de um ano, como uma coisa móvel qualquer. Como reage toda essa gente contra a servidão? Refugiando-se num outro mundo, o mundo que esses místicos dizem existir para além da sua vida de misérias, onde serão automaticamente corrigidas todas as injustiças sociais, onde prevalecerá ao reino da igualdade, isto é: o Reino do Céu.

Cala-se. Os outros conservam-se também em silêncio.

- Mas antes de ir embora eu quero contar uma coisa para vocês - diz Evandro. - Eu vi nos lábios de um desses párias, no Egito, uma expressão inesquecível, que robustece extraordinariamente a minha tese. Era no mercado. Uma espécie disto aqui. A polícia prendera um pobre diabo e, no meio dum grande ajuntamento e de enorme algazarra, quis retirar-lhe das mãos uma moeda romana - um áureo - com a efigie do Imperador. O sujeito era considerado pela polícia muito miserável para poder ser possuidor daquela pequena fortuna: só podia tê-la roubado. Ele protestou veementemente a sua inocência. Mas não pôde estabelecer dum modo indubitável a procedência do dinheiro. Acabou relaxando-o às mãos do policial. *Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*, disse ele então, à guisa de consolação, falando-se a si mesmo e com a expressão beatífica de quem se achava mesmo consolado. Evidentemente a frase não era dele. Era uma frase feita. Isso se sentia pelo seu cunho lapidar de sentença. De quem era, não sei. Mas que desprezo pelos bens terrenos ela exprimia! Atentem para isso vocês, os donos da sociedade, enquanto é ainda tempo. (Machado, 1976, p.77-78)

O gênero de Evandro – um cético – não lhe permite encerrar o debate. Tal qual o método desta pesquisa postulamos o diálogo infindo como caminho para o progresso do conhecimento, uma proposta em si cética. Da mesma forma o tema: a exploração humana, sendo central e opositora complementar da convivência humana, tema caro às pautas humanitaristas que vão no ideal e na utopia de Evandro. Pobres, escravos e mulheres, nesse aspecto, assemelham-se. Em todos os casos, a propriedade privada está em pauta, vez que todas as categorias são engrenagens desse modelo, confundindo-se (como no exemplo os escravos e as mulheres) com o próprio bem de posse dos proprietários.

4.5 *No Proudhon, No Justice*

A propriedade privada só tem valor enquanto for desejada. Isso é mais facilmente notável na figura do ladrão: talvez a figura que mais deseje a propriedade alheia ao menor preço, ao preço de um mero comportamento: ameaçar ao outro, algo muito simples quando se dominam, a um só tempo, as finanças e as armas do mundo. Não custa muito, então, antecipar: a propriedade é um roubo. É Proudhon que o diz e dele analisaremos um trecho longo cujo pareamento com a obra de Dyonelio nos parece profícua de ser feita mais adiante:

Se eu tivesse de responder à seguinte questão: o que é a escravidão?, e a respondesse numa única palavra: é um assassinato, meu pensamento seria logo compreendido. Eu não teria necessidade de um longo discurso para mostrar que o poder de tirar ao homem o pensamento, a vontade, a personalidade é um poder de vida e de morte, e que fazer um homem escravo é assassiná-lo. Por que então a esta outra pergunta: o que é a propriedade?, não posso eu responder da mesma maneira: é um roubo, sem ter a certeza de não ser entendido, embora esta segunda proposição não seja senão a primeira transformada?

[...]

– A propriedade é um roubo! Que inversão das ideias humanas! Proprietário e ladrão foram em todos os tempos expressões contraditórias tanto como os seres que elas designam são antipáticos; todas as línguas consagraram esta antilogia. Sobre que autoridade poderias então atacar o consenso universal e dar o desmentido ao gênero humano? Quem és para negar a razão dos povos e dos tempos? (Proudhon, 1998, [s.p.])

Redundamos em afirmar mais uma vez, e aqui Proudhon coloca às claras, que os critérios de coerentismo e antiguidade têm sido usados, frequentemente e desde muito tempo (tautomérica e redundantemente), como critérios de verdade. Tanto o é que o argumento usado para opor proprietário e ladrão é “em todos os tempos”, em nada se fazendo análises do conteúdo associativo que justificaria essa afirmação. Uma estratégia retórica interessante, pois é uma forma mais clara de explicitar o problema epistemológico da anterioridade e alertar: miremos à história. Ou, para usar a terminologia aqui adotada: miremos aos fenômenos de forma narrativa (na trama, evento por evento, a cada recorte de tempo). Assim o fazendo, conseguimos uma interpretação cada vez mais ampla, ainda que eternamente submetida aos vieses de recortes. A sua principal vantagem é revelar transparentemente esses recortes, rompendo-se os ares absolutistas que rondam as interpretações obscurantistas. Mesmo que se usasse o argumento de conteúdo de que o ladrão rouba a propriedade do proprietário, graças aos usos da interpretação narrativa, podemos fazer história para ambos os lados: após o roubo, o ladrão torna-se proprietário; antes do roubo, de quem havia roubado o proprietário para se tornar possuidor de algo e, então, ser vítima do ladrão seguinte? A conclusão é por demais banal: a riqueza não é de ninguém; a

riqueza é de todos. Ou, como Dyonelio preferiu para colocar nas palavras de seu romance: “a natureza não faz escravos” (Machado, 1976, p.77). Esse modo narrativo de expor toma por chave de análise o ato de apoderar-se (a figura do ladrão é a referência primeira; vindo depois a vítima como objeto-alvo da ação). Outro meio narrativo de expor essa mesma aproximação que tece Proudhon é tomando por critério primeiro a vítima e a sua condição perante o roubo: torna-se desassistida daquilo que foi possuído por outro. Ora, se todos temos necessidades básicas de sobrevivência, o apoderamento desses recursos por outros causa-nos a morte por inanição. O ato de alguém apoderar-se, portanto, de recursos do mundo é, sob o recorte do outro, um assassinato. Se do ponto de vista dos bens de consumo burgueses e em níveis micro de apoderamento isso parece uma generalização indevida, isso se dá ao olhar do observador – um burguês – que se coloca nesse lugar e julga a generalização indevida. Olhada à questão hídrica no mundo, por exemplo, o domínio de grandes mananciais de água por empresas multibilionárias e a seca, a fome, as condições de saúde e saneamento etc. nas regiões exploradas por elas, o juízo de valor muda. Explícitas as chaves de análise e os recortes feitos¹³, os juízos variarão sem causar grandes indignações, posto que toda reflexão é exata, mesmo a mais estapafúrdia, ou, nos termos de Wittgenstein: “as proposições da lógica são tautologias” (Wittgenstein, 1968, p.113) (ou “caso uma proposição nos seja dada, com ela dão-se os resultados de todas as operações-verdades que a têm como base” (Wittgenstein, 1968, p.98); ou “não podemos dar a um signo um sentido incorreto” (Wittgenstein, 1968, p.101)).

Cético e abjeto também, Proudhon prossegue reduzindo-se para fugir ao máximo de ter sua razão associada a uma razão de autoridade:

– Que vos importa, leitor, minha medíocre individualidade? Eu sou, como vós, de um século em que a razão só se submete ao fato e à prova; minha reputação, assim como a vossa, é de investigador da verdade; minha missão está escrita nessas palavras da lei: Fale sem ódio e sem medo; diga o que tu sabes. A obra de nossa espécie é construir o templo da ciência, e esta ciência abrange o homem e a natureza. Ora, a verdade se revela a todos, hoje a Newton e a Pascal, ao pastor no vale, ao operário na oficina. Cada um coloca sua pedra no edifício e, sua tarefa feita, desaparece. A eternidade nos precede, a eternidade nos segue: entre dois infinitos, que é o lugar de um mortal para que o século nele se informe? Deixai, portanto, leitor, meu valor e meu caráter, e ocupai-vos só com minhas razões. É conforme o consenso universal que eu pretendo corrigir o erro universal; é à fê do gênero humano que chamo de opinião do gênero humano. (Proudhon, 1998, [s.p.])

¹³ “Deve tornar-se clara a construção da lógica a partir de seus signos primitivos.” (Wittgenstein, 1968, p.98)

O termo “investigador da verdade”, no original, está remetido a *skeptcis*, ou seja: cético (Proudhon, 1998). A tese cética chega à conclusão de que a verdade não existe; ou que, se aceito o significante como existente, ele há de significar basicamente algo como “o discurso de um sujeito arbitrariamente identificado como autoridade” – e desse ponto de clareza resta automaticamente desfeita toda a áurea de autoridade que porventura o mesmo sujeito tivesse. Dentro das razões práticas do conhecimento, os dois modos de dizê-lo não oferecem relevantes diferenças. Talvez na pragmática: dizer “a verdade não existe” talvez imponha, hoje, mais espanto e rebuliço do que “a verdade é apenas o discurso de alguém que se acha autoridade”, uma versão mais cínica de dizê-lo. Em ambos os casos, é pela transparência do que existe materialmente (apenas pessoas e comportamentos) e o que é pura ficção (autoridades, conceitos) que se desfaz a autoridade e o conhecimento do mundo pode se edificar de modo mais proveitoso, transparente e acessível. “Fala sem ódio e sem medo; diga o que tu sabes” é emblemático nesse processo: perante a violência que circunda os discursos de quem se acha autoridade, confrontá-lo é motivo de medo. E, do não enfrentamento pelo medo, o ódio, vez que a raiva surge, usualmente, como comportamento privado decorrente da ausência de repertórios outros para lidar com situações conflituosas. É pela dificuldade de fazer-se entender (e por extensão, ser escutado, respeitado etc.) que a vítima se desvela em ódio e violência (Watzlawick; Beavin; Jackson, 1993). Diferente, portanto, sob esse critério, a violência do opressor (perversa, pois a ele é dado todo repertório e poder sobre o conflito) e a reação do oprimido (destituído de repertório e duplamente vinculado).

Elas [violências] são, no entanto, idênticas enquanto instrumentos na relação com o conhecimento. As autoridades usam da violência porque assim o aprenderam que ela é forma de manter o seu poder absoluto. A violência, então, torna-se instrumento desejado. A vítima, tendo por referência a cultura do opressor, vê na violência o mesmo instrumento e objeto de desejo para resgatar o poder que lhe foi usurpado. Em uma vida de privações, ainda que a vítima venha a ganhar o poder através da violência (alternância de poderes), o dogma de que a violência é que garante o poder estará mantido (um novo-dogmatismo). Permanecerão os frutos das autoridades no imaginário das massas. É o que Tolstói (2012) pondera quando diz que estamos todos muito acostumados à violência e nisso reside o problema: tornou-se autorregra, tornou-se dogma, verdade. O primeiro passo de escape à violência pode ser individual – tanto que só a violência no nível individual que se justificaria, sob esses termos. Mas o primeiro passo é um recorte ínfimo perante toda a mudança que se

quer no mundo, conforme já o vimos. Superar a violência é um ato social, coletivo. Isso mesmo porque a opressão de todos os dogmáticos antigos e novo-dogmáticos contra o cético, o cínico, o abjeto, é a perpetuação da violência simbólica: uma violência leitora, nos modos autoritários e perversos de interpretar o mundo, para legitimar uma razão de si.

Ainda que as respostas não estejam aí – Freinet (2004) citado já anteriormente – e respostas seguras não existam, os cétricos acreditam na transparência absoluta do conhecimento como estratégia para a mudança, coisa que só pode ser obtida falando-se o que se sabe sem ódio e sem medo (Proudhon, 1998), com a tranquilidade mencionada por Freinet (2004). Outro cético emblemático é Abai Kunanbaev (2013), filósofo cazaque identificado com o islã esclarecido que, ao final da vida, em sua obra *O Livro das Palavras*, reconhece-se incapaz de educar qualquer pessoa e potencialmente inútil para todos, restando-lhe apenas as suas palavras as quais quem quer seja poderá dispor-se delas como bem entender. Exatamente da mesma forma que dirá na sequência Proudhon, Abai relega aos outros o encargo de governar o mundo. Segue Proudhon:

Além disso, não disponho de sistema: eu desejo o fim do privilégio, a abolição da escravatura, a igualdade de direitos, o reino da lei. Justiça, nada senão Justiça; tal é o resumo de meu discurso; deixo a outros o encargo de disciplinar o mundo.

Eu me disse um dia: por que, na sociedade, há tanta dor e miséria? O homem deve ser eternamente infeliz? E, sem me limitar às explicações gerais dos empreendedores de reformas ao denunciar a miséria geral, estes a covardia e a imperícia do poder, aqueles os conspiradores e os motins, outros a ignorância e a corrupção geral; fatigado com os intermináveis combates da tribuna e da imprensa, quis eu próprio aprofundar a coisa. Consultei os mestres da ciência, li centenas de volumes de filosofia, de direito, de economia política e de história: e queira Deus que eu tivesse vivido num século em que tanta leitura me fosse inútil! Fiz todos os esforços para obter informações exatas, comparando as doutrinas, opondo às objeções as respostas, fazendo sem cessar equações e reduções de argumentos, pesando os milhares de silogismos à luz da lógica mais escrupulosa. Neste penoso caminho, reuni vários fatos interessantes, de que darei conhecimento a meus amigos e ao público assim que tiver tempo. Mas, é preciso que eu o diga, primeiramente julguei reconhecer que nós jamais compreendemos o sentido destas palavras tão vulgares e tão sagradas: justiça, igualdade, liberdade; que sobre cada uma destas coisas nossas ideias eram profundamente obscuras; e que enfim esta ignorância era a única causa do pauperismo que nos devora e de todas as calamidades que afligiram a espécie humana. (Proudhon, 1998, [s.p.])

Outra premissa maior do método é por Proudhon exposta: em que pese a evidente arbitrariedade da língua, todos as “informações exatas”, os conhecimentos dos especialistas, tudo redundou em um embate ignorante – as autoridades que se reconhecem como tal o são necessariamente ignorantes porque ignoram a ficção escabrosa com que se reconhecem – posto que um embate sobre significantes. Os significados (os sentidos) não foram compreendidos e seguem obscuros. Nenhum significado, de fato, pode ser traduzido em

palavras – já o mostramos como são únicos e personalíssimos, coisa para a qual a teoria em filosofia da linguagem de Leibniz (Moreira, 2005; Pinheiro, 2013) também detém de bons meios de demonstração. É conhecendo isso e conhecendo-se as várias aproximações possíveis e a multiplicidade de discursos que se chega a algum lugar.

A concepção mais eticamente humana dentre os vários significados propostos para uma palavra, quando conhecidos os diversos discursos, apresenta-se quase sem esforços, ao que usualmente se chamará “bom senso”, “intuição”, “naturalidade” etc. Proudhon, provavelmente, se não o tivesse investigado em tantas fontes, tomaria uma delas por verdade absoluta e não conheceria a vulgaridade (simplicidade, naturalidade) e o sagrado (valoroso, humanístico) de seus sentidos. É a interpretação natural obtida contra-intuitivamente, o fenômeno exceptivo, a exceção à regra, que nos permite ampliar o nosso conhecimento e fazer progredir a ciência (Feyerabend, 1977). Quem só se adequa à regra e só está habilitado a lidar com o comum, o padrão, o normal, é um limitado cognitivo, um crédulo ignorante, que optou (por preguiça ou por falta de ética, nos termos desta tese) por encaixotar um mundo inteiro na categoria do desconhecido e permanecer desconhecendo, forjando assim uma forma de autoridade (desconhecer/ignorar é a sua verdade absoluta e nada o move). A autoridade faz-se, estrategicamente, de ignorante, e usa a sua ignorância para punir – [pseudo-]legitimamente – aos outros.

4.6 A autoridade fala com medo, fala com ódio, não sabe o que diz

Preguiça mental (ou ignorância, deliberada ou por incapacidade) e falta de ética aqui são tomados como sinônimos sob o aspecto da manutenção da autoridade. Isso porque aquilo que é associado a um não agir prático (preguiça) faz parte da estrutura de manutenção da estrutura da autoridade (falta de ética). Ao desassociar prática e teoria – os “problemas de pensamento” e “problemas de ação”, para usar os termos de Lúcio Sílvio –, isso gera uma estrutura para o discurso perverso de autoridade pseudo-humanista, que se diz auspiciosa. A perversidade não se concretiza em um único ato: ela, para diferenciar-se da violência pura, envolve um ato de cerceamento de defesa e/ou culpabilização da vítima, causando a violência e, na sequência, legitimando-a por ela mesma.

A perversidade envolve um agir [aparentemente ou de fato] ético, autêntico, com um belo discurso humanitário num primeiro momento e, depois, a mudança abrupta de comportamento para a violência. Isso blinda a autoridade: julgada má, defender-se-á

recorrendo a seu discurso e seu passado (um recorte interesseiro/interessado do passado, seja por incapacidade e/ou perversidade, um agir ignorante, ignorando o que não lhe é interessante que seja revelado), e culpará a vítima de ser-lhe injusta. Julgada boa, poderá seguir sendo violenta e perversa até que a vítima se revolte e a julgue má – quando, então, ela retornará ao primeiro modo e defender-se-á culpando a vítima. Se a verdade reside com ela-autoridade, em havendo um discurso qualquer para forjar uma justificativa, este será suficiente para todos os outros, posto que qualquer discurso de autoridade é inquestionável (simplesmente por ser de autoridade). Nas razões práticas, a autoridade escolhe, arbitrariamente e livremente, o que quer fazer e com quem e o faz. Não há limites a seu poder.

O abjeto cético e cínico, na sua luta por desvelar os modos autoritários, faz é aceitar, mas, sem medo, diz tudo o que sabe sobre o sujeito autoritário e seus atos. O abjeto faz o que é lhe é mandado pela autoridade, aceita tudo, aceita os rótulos que a autoridade lhe dá, mas diz, enquanto faz, que só o faz porque quer ser usado e quer servir, porque, sendo usado e falando cada detalhe, exporá as ordens, exporá os rótulos que lhe foram impostos, e dará a máxima visibilidade à [falsidade da] autoridade desde a sua origem. Que ela perca o poder, dependerá da coletividade que assiste, porque toda luta contra a violência é coletiva (Tolstói, 2012).

Indo mais longe na proposta de Proudhon “Fale sem ódio e sem medo; diga o que tu sabes”, isso vale inclusive para os métodos perversos de manipulação do discurso dos quais a autoridade se vale. O motivo é fácil de intuir: enquanto tais saberes estiverem reservados às autoridades, elas poderão valer-se deles para manter a sua ordem sobre o mundo. Entregue às vítimas, ainda que uma vítima pudesse querer fazer-se autoridade e oprimir ao outro, o método já seria inócuo na sequência, pois ela o conheceria e desprezaria a autoridade na origem. Assim, apenas a reconstrução narrativa dos fenômenos de forma coletiva pode refrear autoridades. Para tanto, individualmente, cada um deve falar, sem ódio e sem medo, o que sabe. O ódio, além de decorrência do medo, pode surgir na vontade vingativa de usar da ocultação (uma perversidade e um método autoritário que forja autoridade através da segregação do acesso à informação), e limitar a fala de tudo o que se sabe.

Meu espírito se assombrou com este estranho resultado: eu duvidava de minha razão. Como!, dizia eu, isto que o olho nunca viu, nem a orelha ouviu, nem a inteligência penetrou, tu a descobririas! Tenha medo, infeliz, de tomar as visões de teu cérebro doente por conhecimento da ciência! (...)

Resolvi então fazer uma contraprova de meus julgamentos, e eis quais foram as condições que me impus a mim mesmo neste novo trabalho: é possível que na aplicação de princípios da moral a humanidade esteja há tanto tempo e tão

universalmente enganada? Como e por que ela estaria enganada? Como seu erro, sendo universal, não seria invencível?

Estas questões, de cuja solução eu fazia depender a certeza de minhas observações, não resistiram muito tempo à análise. (Proudhon, 1998, [s.p.])

Mais uma vez: ceticismo, contraindução, suspensão do coerentismo e da antiguidade como critérios de verdade e conhecimento.

(...) Sim, todos os homens acreditam e repetem que a igualdade de condições é idêntica à igualdade de direitos; que propriedade e roubo são termos sinônimos; que toda proeminência social, concedida ou, para melhor dizer, usurpada sob pretexto de superioridade de talento e de serviço, é iniquidade e pilhagem: todos os homens, eu digo, atestam estas verdades em sua alma; trata-se só de fazê-los descobrir. (Proudhon, 1998, [s.p.])

Aqui é interessante notar a estratégia retórica de apontar que – em nível de significado – todos acreditam e repetem que propriedade e roubo são sinônimos. Não o fazem, obviamente, no nível do significante (como já demonstrado), mas isso sequer importa a um cético como Proudhon, que desmerece o valor da palavra vazia, buscando seus sentidos nos fenômenos.

A comunidade é opressão e servidão. O homem quer na verdade se submeter à lei do dever, servir sua pátria, obsequiar seus amigos, mas ele quer trabalhar naquilo que lhe agrada, quando lhe agrada, tanto quanto lhe agrada; ele quer dispor de suas horas, obedecer somente à necessidade, escolher seus amigos, suas diversões, sua disciplina; prestar serviço por satisfação, não por ordem; sacrificar-se por egoísmo e não por uma obrigação servil. A comunidade é essencialmente contrária ao livre exercício de nossas faculdades, a nossos pendores mais nobres, a nossos sentimentos mais íntimos; tudo o que se imaginar para conciliá-la com as exigências da razão individual e da vontade não levará senão a mudar a coisa conservando o nome; ora, se nós procuramos a verdade de boa-fé, devemos evitar as disputas de palavra.

Assim, a comunidade viola a autonomia da consciência e a igualdade; a primeira, comprimindo a espontaneidade do espírito e do coração, o livre-arbítrio na ação e no pensamento; a segunda, recompensando com uma igualdade de bem-estar o trabalho e a preguiça, o talento e a asneira, o próprio vício e a virtude. (Proudhon, 1998, [s.p.])

A “comunidade” é usada pelo tradutor de Proudhon num sentido que mais o aproximaria da palavra “sociedade” conforme empregada nesta tese. Entretanto, valendo-se também de inserções da cultura: a sociedade como é hoje valoriza a hierarquia e as autoridades. Ela acaba por remontar, então, muito mais esses discursos culturais de violência e opressão materializados em comportamentos conforme aplicados hoje. Para a sua manutenção, bastante comportamentalista, depende da noção de recompensa enquanto contingência aumentadora da probabilidade de ocorrência daquela resposta comportamental (preguiça, asneira, vício, obrigação servil, ordem, obediência, violência etc.).

Não o poderia ser diferente vez que, enquanto episteme, como vimos, o comportamentalismo é a abordagem que se vale dos princípios congruentes com anarquismo, ceticismo, cinismo e abjeção (para citar apenas as correntes até agora debatidas, que se diferenciam no contexto produtivo e nomeação, mas não nessa essência epistemológica da ética antecedendo o conhecimento). De novo, as disputas improficuas ocorrem na topografia: “disputas de palavra”. Não se investigam os fenômenos.

O homem, para chegar à mais rápida e à mais perfeita satisfação de suas necessidades, busca a regra: no começo, esta regra é viva para ele, visível e tangível; é seu pai, seu senhor, seu rei. Mas o homem é ignorante, mais sua obediência, mais sua confiança em seu guia é absoluta. Mas o homem, cuja lei é conformar-se à regra, isto é, descobri-la pela reflexão e pela argumentação, o homem pensa sobre as ordens de seus chefes: ora, semelhante reflexão é um protesto contra a autoridade, um início de desobediência. Desde o momento em que o homem procura os motivos da vontade soberana, desde este momento o homem se revoltou. Se ele não obedece mais porque o rei comanda mas porque o rei prova, pode-se afirmar que de agora em diante ele não reconhece mais nenhuma autoridade e que ele fez a si mesmo seu próprio rei. Infeliz de quem ousará conduzi-lo e não lhe oferecer, por sanção de suas leis, senão o respeito de uma maioria: porque, cedo ou tarde, a minoria fará maioria, e este déspota imprudente será derrubado e todas as suas leis destruídas.

À medida que a sociedade fica mais esclarecida a autoridade real diminui. (Proudhon, 1998, [s.p.]

O conhecimento é apresentado como o motor direto contra a autoridade. Sendo uma autoridade uma ficção, o homem e seu comportamento em nada se relacionam diretamente com ela, mas apenas com seu conhecimento. Assim, não há que se pensar que, para confrontar uma autoridade, dever-se-á agir sempre contrariamente ao que ela impõe. Do contrário, igualmente se teria uma obediência ignorante: fácil seria a autoridade impor o oposto para obter o que se deseja, ao identificar o padrão. Estando o sujeito esclarecido que a autoridade é ficção, ele automaticamente interage apenas com pessoas e seus discursos/comportamentos. Sendo-lhe válidos, acompanha-os. A rebeldia, para ser investigada, deve-se fazê-lo também narrativamente, conjurando fenômenos observáveis (comportamentos) com fenômenos privados (pensamento) – estes últimos derivados do discurso do sujeito, um comportamento verbal público, com os erros de coleta de dados [palavras] e interpretação que essa derivação acaba por impor. Por fim, a derrocada da autoridade é coletiva, quando o pensar por si (o obtuso oposto da servidão voluntária nos termos de Boétie (2006)) for também generalizado.

À força de se instruir e de adquirir ideias, o homem acabou por adquirir a ideia de ciência, quer dizer, a ideia de um sistema de conhecimento conforme a realidade das coisas e deduzido da observação. Ele procura então ou a ciência ou um sistema de corpos brutos, um sistema de corpos organizados, um sistema do espírito humano, um sistema do mundo: como não procuraria também o sistema da

sociedade? Mas, tendo chegado a este ponto, ele compreende que a verdade ou a ciência política são coisas completamente independentes da vontade soberana, da opinião das maiorias e das crenças populares, que reis, ministros e povos, enquanto vontades, não são nada para a ciência e não merecem consideração alguma. Ele compreende de repente que, se o homem nasceu sociável, a autoridade de seu pai sobre ele cessa no dia em que, sua razão estando formada e sua educação completa, ele se torna o associado de seu pai; que seu verdadeiro chefe e seu rei é a verdade demonstrada; que a política é uma ciência, não uma astúcia; e que a função do legislador se limita, em última análise, à busca metódica da verdade. (Proudhon, 1998, [s.p.])

A oposição da vontade (razão soberana; soberanamente inútil, conforme Peter Pál Pelbart (2011)) à ciência (enquanto conhecimento, e não enquanto instituição; esta, sim, anteriormente atacada nesta tese por seu caráter-mesmo institucional, hierárquico e autoritário) é emblemática também. Reitera-se o uso cético da palavra “verdade” no trecho, um uso bastante divergente do uso dogmático. E destaca-se a oposição entre ciência e astúcia, que ganha especial relevo nesta tese se refletida nos termos de Goncharov (2019, [s.p.]: “com a astúcia, se pode ocultar algo aqui, enganar ou manipular ali, mas não é o suficiente para alcançar horizontes distantes, sondar o início e o fim de um acontecimento importante e de peso”. O início e o fim são o conhecimento interpretado narrativa e transparentemente.

Assim, numa sociedade dada, a autoridade do homem sobre o homem está em razão inversa ao desenvolvimento intelectual ao qual esta sociedade chegou, e a duração provável desta autoridade pode ser calculada sobre o desejo mais ou menos geral de um governo verdadeiro, quer dizer, de um governo segundo a ciência. E, assim como o direito da força e o direito da astúcia se restringem diante da determinação cada vez mais ampla da justiça e devem acabar por se apagar na igualdade, assim também a soberania da vontade cede diante da soberania da razão e acabará por se destruir num socialismo científico. A propriedade e a realeza estão em demolição desde o início do mundo; como o homem procura a justiça na igualdade, a sociedade procura a ordem na anarquia. (Proudhon, 1998, [s.p.])

Nas suas conclusões, a retomada da ideia geral com uma generalização feita explicitamente sob a forma de proposições matemáticas – razão inversa, calculada. E, por fim, o louvor a que se segue e que muito se coaduna com o entusiasmo de Evandro, referendado lá antes em nossa análise por Damálide.

O fim da antiga civilização chegou; sob um novo sol, a face da Terra vai se transformar. Deixemos uma geração se acabar, deixemos morrer no deserto os velhos prevaricadores: a terra santa não mais cobrirá seus ossos. Jovem, que a corrupção do século indigna e que o zelo da justiça devora, se a pátria vos é querida, e se o interesse da humanidade vos toca, ousai abraçar a causa da liberdade. Renunciai a vosso velho egoísmo, mergulhai na onda popular da igualdade nascente; lá, vossa alma revigorada retirará uma seiva e um vigor desconhecidos: vosso espírito debilitado reencontrará uma indomável energia; vosso coração, talvez já enfraquecido, rejuvenescerá. Tudo mudará de aspecto a vossos olhos purificados; novos sentimentos vos farão nascer novas ideias;

religião, moral, poesia, arte, linguagem vos aparecerão sob uma forma maior e mais bela; e, de hoje em diante, certos de vossa fé, entusiastas com convicção, vós saudareis a aurora da regeneração universal. (Proudhon, 1998, [s.p.])

Conhecido o comportamento verbal (discurso) de Proudhon, anarquista convicto, voltemos a Evandro:

Evandro continua, dirigindo-se a Sílvio:

- Tito Lívio reproduz a observação dum Grego falando com Flaminino. Diz-lhe o Grego, com mostras de tanta penetração como de coragem: *No teu país só a riqueza governa. Tudo mais lhe está submetido*. Sérvio Túlio faz da riqueza a base política da sua constituição, reforçando o patriciado com o princípio timocrático. Não é dizer tudo?...

- Bem - vai admitindo Heliodoro - ninguém nega esse capítulo da História, que traduz a luta da aristocracia contra a democracia e que acabou com a vitória desta última. Mas você leva muito longe as suas generalizações!

- Então, ouçam-me mais um pouco.

- Não é em vão que lhe chamam sofista - diz-lhe Heliodoro, com um sorriso em que a amabilidade diligencia por ocultar uma ponta de perfídia. - Você é um tenaz defensor dos seus pontos de vista...

- Sou, sim. Reconheço-o. Mas escutem mais isto. Que foi o advento dos governos dos tiranos? Uma revolta dos pobres contra os ricos, da plebe contra a aristocracia. O expediente do tirano de Mileto cortando as espigas de trigo mais altas para ensinar ao seu colega de Corinto as regras de governo, exprime, numa parábola ativa, o que deve ser um governo dessa natureza: abater os privilegiados, os mais altamente situados e estabelecer uma igualdade. Foi o que fizeram Trasíbulo, Polícrates, Cípselo e tantos outros. Com eles, o povo despojava os ricos dos seus bens, até que estes, por obra dalguma conspiração feliz, se apossassem do governo e dos bens usurpados. Como é que Políbio define essas lutas intestinas, que só terminaram com a conquista romana? (Machado, 1976, p.73)

A vontade soberana – inútil – é pela manutenção de sua concentração de riqueza, através do lucro, e tudo o mais se lhe submete a isso: porque é próprio da autoridade submeter tudo o mais, como o vimos. Ainda que o significante “riqueza” seja motivo de disputas de palavras em vários âmbitos, o contexto de uso aqui é o das relações econômicas problemáticas: só há que se falar em riqueza em havendo a miséria. Houvesse isonomia na distribuição das riquezas (no plural) do mundo (uma noção ecológica imprimida aí), não se haveria que falar em riqueza (no singular) como algo hábil à subjeção de tudo o mais.

Há também a acusação de sofista – culturalmente construiu-se uma conotação negativa para que se reduzisse a expressão do pensamento livre e produtivo como o dos sofistas – que é prontamente aceita. Para Evandro, livre pensador, é uma virtude. Ser sofista, um retórico vazio de inteligência, é motivo de orgulho e reconhecimento em tempos em que a inteligência é a capacidade de obediência acrítica e reprodução mnemônica do discurso alheio (frequentemente autoritário). Vazio de inteligência é sinônimo de vazio de obediência e, portanto, integralmente preenchido de autonomia de pensamento. Somada a ela, a associação do discurso de Evandro “ponto de vista”, outra estratégia retórica já desconstruída

aqui: tudo é interpretação de alguém a partir de algum lugar usando-se de um código de linguagem todo particular (apenas medianamente consensualizado entre os falantes de uma mesma língua). Apesar disso, faz-se o recorte de reconhecer todos esses erros matemáticos da linguagem apenas no discurso do sofista, um recorte interesseiro e interessado de pesquisa, forjando a impressão de que o discurso dogmático seria ausente de erros e, pois, uma verdade inquestionável. Trocado em miúdos, temos os discursos de duas pessoas: ao discurso da pessoa em posição de autoridade damos o rótulo “verdade”, ao discurso da pessoa em posição de crítica subversiva damos o rótulo “ponto de vista”; e isso, até este ponto-instante, não guarda nenhuma valoração em si mesma (ela é pressuposta por quem ouve, culturalmente supervalorizando o discurso da pessoa titulada autoridade).

Independentemente da qualidade do discurso sofisticado, essa baliza comparativa – inquestionável – resguarda-o apenas o lugar, quando muito, de exercício lúdico-retórico de pensamento, algo que deve ser logo esquecido, botado de lado, para então voltar ao mundo real. E, de fato: esquecer o ideal é chafurdar eternamente neste real que está aí posto. O ideal só existe – hoje – nos discursos sofisticados, que são cunhados também prolixos porque muito ricos de informações: exatamente elas essenciais para a materialização do ideal amanhã, a escolha que se renuncia para se poder escolher o passado – o critério de antiguidade.

- "Eu serei o adversário do povo e lhe farei no Conselho todo o mal que puder" - cita Heliodoro, com uma ironia triunfante, o estranho juramento dos oligarcas.

- Ah! obrigado pelo aparte. Semelhante compromisso, que espanta pela sua cínica sinceridade, teve a sua reprodução literal, eu dizia, num autor que devem ser bem insuspeito para vocês. E bastante lido, como se viu... Cometiam-se os maiores excessos de ambas as partes. Vocês hão de estar lembrados daquele episódio macabro de Mileto, em que um dos partidos se apossou das crianças do outro e as fez esmagar sob os cascos dos bois, ao que o partido contrário replicou tomando os filhos do adversário, untando-os de pez e queimando-os vivos. - O primeiro partido era o dos pobres, o último o dos ricos. Vejam até que extremos chegava a luta de classes!

A evocação dessas crueldades traz um momento de suspensão reflexiva, uma breve interrupção na palestra. A seguir, Isócrates faz esta observação:

- Tais cousas só foram possíveis depois que se afrouxaram os laços da religião entre os Gregos.

- Engano! - acode Evandro. - Foi, indiretamente, a religião que as fomentou, pondo-se, desde cedo, ao serviço da propriedade privada, razão única, bastante e declarada da luta entre as classes. A religião confundiu sempre, na mesma pessoa, o proprietário e o crente: aquele que devia cumprir com os sacrifícios rituais e ao mesmo tempo herdar os bens da família. Quem não tinha direito de sacrificar no fogo do lar ou no túmulo aos demônios familiares não devia também receber a herança. Assim, ficaram fora dos direitos de sucessão todas as pessoas da família exceto o filho mais velho, - porque só a este cabiam as prerrogativas desse sacerdócio doméstico. A religião estabeleceu-se com o objetivo de regular os privilégios da primogenitura e, dessa forma, presidir à invisibilidade da terra, à preservação do latifúndio. Você me vem falar dos freios morais da religião! Ela nunca visou fundamentalmente isso. O que ela sempre quis ser foi o sustentáculo da aristocracia, dos senhores de terras. Em Roma, os tribunos da plebe são os únicos membros do estado que não podem realizar nenhum sacrifício aos deuses.

Porque representam a grande massa dos sem-terra. Por isso também não são considerados magistrados, no sentido legal da palavra. (Machado, 1976, p.73-74)

E, finalmente, ei-lo: a propriedade privada, razão única da aristocracia e das magistraturas.

5 SEÇÃO III: O SUJEITO QUE OLHA AO MUNDO OLHANDO PARA O MUNDO (1:N:N)

5.1 Lúcio Sílvio II: um sujeito num mundo wittgensteiniano

A cada acusação feita contra mim, até mesmo injusta, do fundo do coração, responderei sim. Mal tinha pronunciado esta palavra — ou a frase que a significava — dentro de mim eu sentia a necessidade de me tornar o que me tinham acusado de ser. Tinha 16 anos. Já me entenderam: em meu coração, eu não conservava lugar nenhum onde se pudesse localizar o sentimento da minha inocência. Eu me reconhecia o covarde, o traidor, o ladrão, o veado que viam em mim. Uma acusação pode ser feita sem prova, mas a fim de me achar culpado terei a impressão de que devia ter cometido os atos que fazem os traidores, os ladrões, os covardes, mas nada disso acontecera: dentro de mim, com um pouco de paciência, com a reflexão, eu descobria razões bastantes para que me dessem esses nomes. E me espantava de me descobrir composto de imundícies. Tornei-me abjeto. Pouco a pouco, acostumei-me com esse estado. Tranquilamente o confessarei. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Em nosso percurso até o momento, proclamamos a derrocada da verdade e das autoridades: todo o conhecimento do mundo é, em última instância, arbitrário. Cada indivíduo, cada sujeito, o faz de uma forma personalíssima; e aquilo que tomamos por real, objetivo, nada mais é do que um consenso aproximado entre os vários participantes do mundo, que suspeitam se entender a partir de consensos menores a respeito dos significados da língua (das palavras), que são também únicos, mas se parecem o suficiente para despreocuparmo-nos nisso em algum momento e tocarmos nossas vidas da melhor forma que nos aprouver. Toda ciência é boa de se conhecer, mas a vida é sempre mais do que as ciências, é anterior a elas e, portanto, devemos suspeitar da ciência, em especial quando ela não colabora para o nosso ideal de vida e de bem. Em tudo sendo mera aproximação e arbitrário, se for do interesse do observador colocar em questão o limite (o que é “suficiente”?), com um recorte atômico, exatamente os limites entre duas categorias

contíguas da linguagem, poderá sempre encontrar elementos tais que sugiram a modificação do limite.

Isso porque o limite não existe por si só. Ele também é uma ficção criada entre dois objetos ou duas categorias contíguas. No estado de coisas do mundo, os objetos são complexos, dotados de vários atributos. Modificado o atributo usado como chave de análise, o objeto contíguo pode ser incluído e, então, o que se rotulava “limite” altera-se. As pequenas mudanças, no estudo macro, são imperceptíveis. As categorias são facilmente discriminadas umas das outras assim. No micro, entretanto, as mudanças infinitesimais, por uma questão de escala, não podem ser percebidas no macro. A mudança em si, no final das contas, pode ser aceita ou negada a depender da escala adotada pelo observador. Em última instância, os absolutismos são incapazes de dizer qualquer coisa relevante sobre o mundo: tudo muda, nada muda, verdade absoluta, dúvida absoluta, tudo é o mesmo, nada é igual e assim por diante. O motivo parece-nos claro: os absolutismos fazem confluir escalas diferentes – decorre de um estudo macro, generalizador, mas pretende tratar do limite, algo que surge na fissura entre duas observações contíguas, micro. Logo, o absolutismo é vazio de sentido em si mesmo.

Tratar da mudança e dos limites nos impõe dois estudos: do sujeito (limite entre eu e o ambiente, o mundo) e do tempo. Que cada mundo olhado é um todo particular do sujeito o compreendemos, mas que é o sujeito? Aparentemente, temos tomado o sujeito como uma entidade bem-delimitada e cujos contornos são suficientemente apreensíveis. Entretanto, isso decorre de termos olhado para ele apenas em nível macro.

Fácil assumir que o sujeito muda ao longo do tempo e o motor dessas mudanças são as experiências por que passa e a elas responde: o histórico de contingências que seleciona os repertórios de comportamentos mais prováveis do sujeito e assim o definimos (Skinner, 1974). Difícil delinear como é o sujeito ao longo do tempo a cada ato-momento (instante), mas fácil tomá-lo como um ser cambiável relativamente ao tempo [macro]. O tempo, nesse caso, é um critério, uma chave de análise, da qual nos valem para entender que o sujeito bem-delimitado não existe.

Conhecido esse fenômeno do método de observação (de que a mudança só é reconhecida no macro), cabe à investigação filosófica e científica o estudo das mudanças micro que desenham o processo da mudança, vez que “a filosofia deve tomar os pensamentos que, por assim dizer, são vagos e obscuros e torná-los claros e bem delimitados” (Wittgenstein, 1968, p.77). Ao romance de Dyonelio, temos a seguinte reflexão de Lúcio

Sílvio antes de dormir em determinada noite durante o seu trajeto servindo-se de preposto para negócios de vinho de seu pai:

Problemas, são esses que agora estão aí. Problemas de Pensamento. Mais ainda: problemas de ação. Será que, tendo-se revelado sempre um escravo do ábaco e dos livros, agasalha mesmo um desejo real de desprender-se das suas tendências puramente especulativas e enfrentar semelhantes questões? Será mesmo?...

Por que não? Elas não deixam de ser uma forma de estudo. Apenas dum gênero mais atual - mais *ativo*. Não duvida que a viagem, tirando-o das suas comodidades e colocando-o em face de situações práticas, lhe tenha preparado o caminho para isso. - Seu pai haveria de dizer, com o sorriso complacente, que era o velho sangue da sua estirpe - sangue de colonos, guerreiros, políticos - que acabava por ferver e vir à tona, como acontecia com o mosto que fermentava lá nas suas cubas...

Mas a verdade - melancólica verdade - é que o seu passado, desde agora, começa a lhe aparecer vazio e sem interesse. Sente, embora confusamente ainda, que um outro caminho se abre à sua frente, - e que não é precisamente o mesmo caminho fácil que conduz dos seus vinhedos à cidade ou ao embarcadouro do Pado...

Corre, mesmo, o risco de enveredar por essa via?

Não vai negar a si que não tenha uma tal receio. Já não se vê mais voltando tranquilamente para casa, para aqueles seus livros que já nada mais lhe dizem, ou lhe dizem muito pouco. Isso é horrível sim, porque será a separação, - quase um repúdio. - De resto, o herdeiro real das tradições da casa comercial é Lúcio Coriolano, o noivo da irmã. Já mesmo agora, ele se mete em tudo, entusiasmado, feliz. (Machado, 1976, p.84)

De início, Sílvio (o narrador, colado aos ombros de Sílvio, consciente dos pensamentos do protagonista) compara a natureza dos conhecimentos dos livros e das ruas (a partir de sua empreitada). Igualava-os enquanto “forma de estudo”, mas diferencia-os na percepção externa (“mais *ativo*”). Um ponto de nota é o paralelismo feito entre ábaco (referência à matemática) e os livros (demais conhecimentos). Ao fazê-lo, traz em cena exatamente o critério usado por Wittgenstein (1968) para separar os saberes entre lógico-filosófico (o mesmo que da matemática pura, do que se ocupa em seu *Tractatus* e chega a dizer “a lógica preenche o mundo, os limites do mundo são também seus limites”) e todos os outros (científicos e aplicados), que são relegados à vida empírica, à observação dos fenômenos, crenças e impressões: o estado de coisas que o sujeito é capaz de ver (lhe é mostrado) e é capaz de dizer sobre – “os limites de minha linguagem denotam os limites de meu mundo” (Wittgenstein, 1968, p.111). Em termos usados nas Teorias de Sistemas, a Ciência (e suas colaboradoras) se ocuparia dos objetos e dos fenômenos, enquanto a Filosofia (e suas colaboradoras) das relações entre eles e o sujeito que vê. A filosofia¹⁴ deve

¹⁴ A filosofia, nesse recorte, apenas a de viés cético, vez que a pretensa filosofia dogmática, para nós, é uma religião autoritária travestida de livre pensamento. Ainda, a filosofia cética é sinônima, sob os critérios de legitimidade do conhecimento para nós, da ciência básica ou ciência pura em ciências humanas, ainda que reconheçamos que a diferença de significantes é mantida para diminuir a importância do ceticismo e das ciências humanas (a qual, sem uma ciência básica ou pura oficial clara a seus cientistas, acaba, de fato e infelizmente, fazendo-se frágil e menor, posto que populada de pseudociências e protociências). Daí, a Ciência,

mostrar o caminho processual da formação das associações que tecemos e dizemos sobre os objetos no mundo (o “estado de coisas”).

Dentre os procedimentos, o basilar é a comparação. É impossível saber se as coisas têm relações entre si no mundo. A figuração é a imagem mental que fazemos do estado de coisas, daquilo que captamos do mundo (Wittgenstein, 1968). Nós lhes impomos as relações que acreditamos existirem com procedimentos indutivos, banais – “indução consiste em aceitar a lei *mais simples* que possa estar conforme com nossa experiência” (Wittgenstein, 1968, p.125), probabilísticos (uma generalização medida), que não são garantia de nada, até porque “garantia” é, também, uma ficção (conceito; não existe materialmente). A verdade ou falsidade das proposições todas, então, decorre da comparação entre figuração e realidade. Como a figuração é subjetiva e empírica (ela nunca é a priori), é preciso compará-la para saber dela: isso é feito por tentativas, aproximações, e a cada questão-hipótese-juízo o nosso mundo vai se construindo. As mudanças, então, são iterativas, mínimas, sobrepostas e decorrem das anteriores, não sendo possível escapar ao sistema de origem (e, portanto, todo olhar para o sistema está *enviesado* pelo próprio sistema).

Este é o ponto que, em 1931, Gödel teria demonstrado a incompletude do sistema proposto por Wittgenstein, conforme apresentação feita por José Arthur Giannotti da obra de Wittgenstein (1968) estudada. Enquanto este-Wittgenstein partia de um sistema axiomático completo – não hierarquizado, por ele mesmo diz que as hierarquias são construídas a posteriori a partir da ordenação das proposições pelos sujeitos –, Gödel demonstrou que essa completude é impossível – vide Goldstein (2008). Tomando-o por metáfora, podemos simplificá-lo trazendo à linguagem usada nesta tese para dizer que também o crivo completo/incompleto, enquanto chave de análise, para o objeto em estudo (o mundo, o sistema, o real) depende de um sistema outro (logo, externo ao sistema) para comparação. Ocorre que o sistema outro é o ilógico, o incognoscível, tanto que o próprio Wittgenstein o propôs: é o que não se pode pensar e, por extensão, não se pode dizer (indizível). Aquilo que se mostra (por extensão imaginária do limite: delimitado o sistema, incorre-nos o “e para além?”), o místico. E “o que não se pode falar, deve-se calar”. Veja-se, também, que a demonstração da incompletude de Gödel (ainda que situada a um campo de estudos restrito), serve-nos para um circunlóquio metafórico nesse aspecto: um novo

nesse trecho, remete à legítima ciência aplicada em ciências humanas (excluídas as pseudo e protociências e excluídas as ciências puras/básicas).

sentido (incompletude) com velhas expressões (para retomar ao vocabulário de Wittgenstein), o sistema que não se pode conhecer para além do sistema incompleto que vivemos (ou seja, o seu complementar) é, exatamente, o incognoscível, que coincide, historicamente, com o conceito de “deus” e outras entidades – aquilo que não sabemos relegamos a esses termos genéricos para desobrigarmo-nos da busca do conhecimento. Sintetizando: para conhecer a realidade, o método é comparativo entre figuração (percepção subjetiva do sujeito) e realidade; mas a própria realidade é uma obra heurística de acúmulos de figurações (autorreferencialidade do sistema; reiterando que todo conhecimento é incerto -e, pois, julgar qualquer coisa absolutamente “certa” é ilegítimo).

Dada essa autorreferencialidade, a fonte do ideal, do bem assim nos chega: escolho aquilo que tomo por bem e por ideal arbitrariamente e sou incapaz de completar a sua justificação, ainda que possa argumentar longamente sobre. É o que está em suas palavras em “Se querer o bem ou querer o mal muda o mundo, isto só poderá mudar os limites do mundo, nunca os fatos; nunca o que pode ser expresso pela linguagem” (Wittgenstein, 1968, p.127) As religiões transmutaram o ideal do conhecimento da explicação dos fenômenos – antes mitológica – para um ideal prescrito sob a forma de regras. A ciência moderna, por oposição das classes comerciantes insurgentes contra o clero, rejeitou a religião e voltou o ideal de conhecimento para a explicação dos fenômenos, o que a tornou de novo perigosa em aprofundar a opressão e as desigualdades (críticas de Carpenter (1888), Tolstói (2012) e Feyerabend (1977) à ciência). Devemos, então, resgatar o ideal de bem comum enquanto convivência, seja no vocabulário de Tolstói (ele escolheu o cristianismo; logo, anarquismo cristão), seja no vocabulário de Feyerabend (optou pelo termo “humano” em sua anarcoepistemologia), seja no vocabulário de Dostoiévski (optou por Cristo, dizendo que se tivesse que optar entre Cristo e a Verdade, preferira Cristo¹⁵) ou qualquer outro vindouro. Basta identificar as chaves de análise e construir as pontes de traduções.

Voltando ao embate entre Gödel e Wittgenstein sobre a realidade, apesar de não haver algo novo sob esse critério (de ser impossível apreender o mundo real, completo), Gödel tensionou para além o limite de nosso conhecimento com seu novo vocabulário: a nossa ilusão de realidade objetiva completa é, então, um consenso frágil da maioria. Se,

¹⁵ E parece-nos, esse, o exercício mais refinado do pensamento científico: sendo um cientista, reconheceu os limites da “verdade [científica]” e opta por seguir caminhando para além disso, balizado pelo critério de Bem, donde escolhe o rótulo “Cristo”. Não é de se espantar que o pseudocientista Freud o tenha criticado posteriormente por isso.

antes, o erro residia sempre no sujeito e na sua figuração que deveria ser confrontada com o real completo (ideal de perfeito, talvez); agora o erro pode residir no consenso (a palavra “consenso” já ganhava atributos sagrados/absolutos, assim como a “responsabilidade universal” e tantos outros termos surgidos no bojo das pretensas protociências sociais aplicadas, que tão facilmente resvalam em fé e religiosidade disfarçada), abrindo mais as portas para o questionamento e a reflexão, ao progresso do conhecimento, ao tudo-vale feyerabendiano.

Imperceptível durante o processo, reside aí a importância da reflexão (o ato de Sílvio): muda a chave de análise do micro (vida cotidiana) para o macro (história de vida) e reconhecem-se as mudanças. Dia a dia, determinadas mudanças são imperceptíveis. Num maior período, visíveis. O reconhecimento da proposição “a mudança ocorreu” é apenas uma proposição que se justapõe, então, em algum momento. É o que Sílvio faz em: “é que o seu passado, **desde agora**, começa a lhe aparecer vazio e sem interesse” [destaque nosso]. A derrocada do juízo de valor sobre o passado (de empolgante para desinteressante) também começa aí: Sílvio muda a chave de análise (do aspecto futuro do tempo, que lhe ocupava a mente, para o passado) e, iterativamente, *começa* a sobrepor novas proposições sobre si, as quais anulam anteriores quando em contradição porque há uma premissa nova que foi escolhida como critério para os novos julgamentos, qual seja, o ideal (de Evandro, introjetado). Isso porque, já o vimos, o ideal é a baliza da interpretação.

A interpretação depende de nós e, portanto, dos limites de nosso mundo. Esses limites podem ser tensionados com o nosso ideal – querer o bem ou o mal não muda automaticamente o mundo, mas muda os seus limites. Assim, as decisões a serem tomadas, a escolha por uma determinada interpretação, é dada antes de todo o procedimento. Apenas forjamos, ao longo do processo, argumentos tais para sustentá-la, fazendo recortes interesseiros e interessados.

Em linhas gerais, portanto, o mundo wittgensteiniano só pode ser criado por um sujeito skinneriano (do contrário, o sujeito se considerará complexo demais para admitir qualquer recorte de análise e não fará nada para conhecer detalhes do mundo, alimentando a sua ignorante autoridade de “ser complexo”). Tal mundo só existe para esse sujeito que optou por recortar-se e recortar aos outros, com a devida ênfase à palavra corte, uma violência cirúrgica contra as ciências que recusam recortes para matá-las (aquelas herméticas, autorreferenciais, pseudociências que não admitem qualquer intervenção em seus sistemas fechados que não se relacionam com nada externo a seu próprio mundo) ou curá-las (aquelas

que, ainda que resistentes, venham a abrir mão de seu silêncio violento e aceitar abrir diálogos). Admitindo recortes, seu mundo o será especialmente recortado em algumas dimensões de escolha mais frequentes: tempo (passado, presente, futuro; ganha-se a rara noção de processo, reação, transformação); escala (micro e macro); espaço (distância e posição, que são sempre dados em relação a um ponto de referência que não é esquecido/ocultado como nas humanas puras); numeração (eventos e fenômenos frequentes/gerais/normais e exceptivos/específicos/limítrofes); e nossas reiteradas chaves de análise (atributos).

Esse mundo wittgensteiniano, um mundo cartográfico, funciona como um mapa-múndi do conhecimento. Não é superior nem inferior a nenhum outro e, como um tipo de metateoria, sequer diz algo por si só. É, inclusive, a proposta mesmo: apontar as relações entre as coisas do mundo, o “estado de coisas”. Roubamos, daí, todo o conhecimento alheio e os dispomos como bem entendemos em nosso mapa. Somos os verdadeiros ladrões – os que desconhecem a propriedade privada e apropriamo-nos do que não é nosso –; e não os ladrõezinhos que acreditam deter algum conhecimento como seu e exclusivo, proprietários do saber.

5.2 A Grande Muralha da China é semelhante ao conceito de tristeza, no sentido de que nenhum dos dois consegue descascar uma banana (Eagleton)

A reflexão sobre o processo, entretanto, é bem diferente de uma mera revisão de um amontoado de fatos. O processo, aqui, é a separação analítica entre lógica (relacional) e psicologia (estado de coisas). Sílvia não olha displicentemente ao passado e diz: antes queria aos vinhedos (estado de coisas anterior), agora quero à luta política (estado de coisas posterior). Na forma, há escolhas não fortuitas: o termo “escravo”, que já ganha significação composta; a inserção da sequência de interrogativas que, no conteúdo, caminham em sentidos opostos, apontando seu ceticismo sistemático. Todo o procedimento, então, é comparativo, movido a antinomias que surgem e deixam de existir à mercê da vontade de pensamento de Sílvia (as alterações de suas chaves de análises): pensamento/ação (problemas); ábaco/livros (conhecimentos); comodidade/ativo (forma de estudo); sorriso complacente/melancolia (sangue de sua estirpe); vinhedos/luta política (caminho); Lúcio Coriolano/Lúcio Sílvia (herdeiro).

Outro termo que merece atenção é a separação, motivadora de repúdio, cujo contexto familiar e a interposição da oposição entre o sorriso complacente do pai e a melancolia de Sílvio perante o retorno para casa parece indicar o rompimento familiar. Entretanto, na estrutura frasal, o rompimento parece previsto entre Lúcio Sílvio e seus livros que já nada mais lhe dizem ou lhe dizem muito pouco: a perda do interesse. Livros esses que, lembremos, serviram para galgar o conhecimento do método analítico de Sílvio e permiti-lo compreender a tese de Evandro. Sílvio, então, joga a escada fora depois de ter subido por elas. É impossível retroceder: “não se vê mais voltando tranquilamente para casa”. Eleito o novo ideal, o procedimento iterativo das proposições, agora, é de justificação e elaboração das estratégias que darão conta de sustentar o seu discurso perante os outros daí para frente. Além disso, o livro está culturalmente associado à autoridade do conhecimento, muito em face das barreiras históricas de acesso às prensas para publicação; critério esse (simbolismo de autoridade) agora desimportante.

O rompimento familiar é pensado como algo traumático e negativo – e isso tende a ser reforçado nesse primeiro momento com a sensação de melancolia que se forma em Sílvio – em decorrência de nossas premissas enquanto leitores. São adjetivos incluídos pelos observadores como atributos ao significante “família” que não lhe são internos: o afeto, a conjuração de valores familiares etc. Entretanto, recordemos que a figuração de mundo (os objetos que vemos e as suas relações com seus atributos – o estado de coisas) decorre de um procedimento indutivo e probabilístico. As relações entre as coisas do mundo, per si, sequer podemos afirmar que de fato existem. Isso abre espaço para o tensionamento dos limites, que é muito decorrente, como vimos, da inadequação de um atributo entre observações de dois objetos que julgávamos, até então, sinônimos (ou seja, pertencentes a uma mesma categoria). No caso de Lúcio Sílvio, a sua família ainda mantém os atributos de afeto (simbolizado pelas encomendas pedidas e que Lúcio compra para retornar-lhes), a estrutura de papéis familiares (a figura de herdeiro é passada ao esposo da irmã) etc. Perdeu-se, com a mudança identificada em Sílvio, parte da conjuração de crenças e valores: Sílvio passa a contrastar mais fortemente com o pai na forma de ver o mundo, ainda que isso não se torne um conflito explícito no romance, talvez por não ser o seu *plot* principal.

Por isso mesmo, mais uma vez, o conceito ficcional “família” (o que existe são pessoas e comportamentos, mas não esse constructo família a priori) é uma mera aproximação. Haverá observações (fatos e fenômenos) que não se adequarão bem ao termo: podem encaixar-se em critérios/atributos de consanguinidade, mas não de afeto, ou de

valores, mas não de presença física e assim por diante. O conceito, sendo ficcional, pode ser ficcionalizado por cada um para adequar-se a seu contexto: seja pela rejeição ou pela aceitação. Ter ou não ter família decorre, antes, da escolha do enunciador pelo conceito de família arbitrariamente escolhidos, pela sua seleção de atributos. Uma proposição composta (família) é, portanto, formulada a partir de uma série de proposições elementares (atributos), assim como na filosofia da linguagem de Leibniz (Moreira, 2005), em que o mundo simbólico/discurso é reduzido a adjetivos (que, juntos, formam substantivos/nomes) e verbos (a forma como se relacionam). O juízo de valor (a operação-verdade) – “é ou não é uma família?” – decorrerá, então, de quantos e quais critérios forem selecionados. Ampliado exageradamente o número de critérios, a tendência é que toda observação seja diferente da outra (por um ou outro critério) e, com isso, perde-se a noção de numeração, categoria, grupo. Reduzido exageradamente o número de critérios, tudo poderá ser inserido no conceito, tudo será igual e, com isso, perde-se a funcionalidade/utilidade no mundo, já que o progresso do conhecimento é movido pelas comparações (semelhanças e diferenças). Ao adotar-se a estrutura sintática “X é tudo” (ex.: “Agro é tudo”; “Tudo é energia”; etc.), o sujeito torna-se um palerma, pois mais nada poderá dizer além disso. Isso porque no processo de conhecimento, a cada proposição julgada verdadeira decorrerá outra para conformar uma proposição composta de nível superior (Wittgenstein, 1968). “Tudo” é o próprio sistema completo, o somatório de todas as proposições e, logicamente, tem seus limites insuperáveis. Não se pode pensar nem dizer algo além de “tudo” e, portanto, cala-se. Já o vimos que o encerramento arbitrário do diálogo é a ignorância autoritária e o sujeito que opta pelo “tudo” o faz deliberada, autoritária e ignorantemente.

Conhecendo os procedimentos de conhecimento lógico (relações) e psicológico (fenômenos) de mundo, permite-se um jogo mais célere de combinações e reordenações de proposições elementares e operações verdades de modo a moldar o nosso modo de ver o mundo de uma forma que nos seja mais intuitiva, saudável ou compreensível. Assim, filosofia e psicologia estão intrinsecamente associadas ao conhecimento do mundo e o desenvolvimento consciente de repertórios para lidar com ele (moldar a própria visão de mundo de acordo com o contexto, escolher conscientemente seus comportamentos – públicos e privados – adotar uma postura e um sentimento adequado para cada situação que enfrenta, tudo de modo esclarecido). Não à toa a epígrafe desse capítulo do romance: “A vocação dos filósofos transparece logo da qualificação: Terapeutas ou Terapeutides, como etimologicamente se denominam. (Filon)” (Machado, 1976, p.80). No ganhar de repertórios

comportamentais, o sujeito perde personalidade: pode adotar, por livre escolha, uma personalidade diferente a cada momento ou contexto, como bem entender e, assim, interagir de uma forma mais adaptativa com seus pares. Algo que caminha em paralelo com a crítica sofista à inteligência. Se em Górgias a inteligência era motivo de deboche, pois seu atributo essencial era a obediência (Costa Lima, 2006); aqui a personalidade – outro conceito ficcional – também deve ser motivo de deboche, pois seu atributo essencial é a falta de repertórios e habilidades para lidar com o mundo. Quão mais limitado o sujeito – age sempre rigidamente da mesma forma e não consegue ser diferente – mais será considerado um sujeito de personalidade forte e isso é valorizado socialmente: como a obediência, como a ignorância e assim por diante. Logo, a fixidez de ideais (algo a priori) difere fortemente da fixidez de comportamento (algo a posteriori, escolhido arbitrariamente pelo sujeito a partir de seus ideais).

Do comportamentalismo, entretanto, sabemos também que os comportamentos são selecionados a partir do ambiente, das interações que o sujeito tece com seu meio (Skinner, 1974). Nesse sentido os ideais poderiam ser julgados também ficções, sendo conformados como autorregras a partir do histórico de reforçamentos que selecionaram aqueles comportamentos moleculares: a decisão (elaboração mental, comportamento privado) pela defesa do bem-comum, por exemplo. Com repertório diversificado, os comportamentos molares (mais macro, mais visíveis) são vários, aparentemente caóticos e até contraditórios para o observador externo (Caballo, 2014), mas na análise micro podem ser desfeitas as contradições (como já o fizemos aqui em diversas situações).

Assim, há algo do sistema (histórico de contingências de reforçamento e de punição) que interfere nos ideais, algo que acompanha Wittgenstein (1968, p.105) com “a verdade ou a falsidade de cada proposição altera em algo a construção geral do mundo”, mas os ideais, sendo logicamente anteriores ao comportamento, possuem algo de limítrofe e, portanto, fora do sistema (incompleto, incompreensível). O ambiente modifica o comportamento, o que pressupõe um comportamento antes do ambiente (parece exato, vez que olhar ao mundo, estar nele, é também um comportamento, pois é impossível pensar um corpo material fora do espaço, negando as leis da geometria). Não se pode determinar, entretanto, a origem desse comportamento anterior: mesmo se biológica, já o vimos que as ciências lidam com os fenômenos e probabilidades. Que seja geneticamente determinado, há variação na forma como se apresentam: o que, então, faria variar o gene comportamental (ou sua expressão fenotípica)? Eis a incompletude.

5.3 As indagações de uma inteligência viva e ativa às vezes se arrojam para além das fronteiras da experiência da vida (Goncharov)

Isso nos coloca uma questão teleológica e logosófica: qual o motivo/finalidade de nossa existência? É o nosso ideal, que é uma escolha (pelo critério psicológico), mas também um ponto fora da geometria, o ilógico, a loucura decisional (pelo critério filosófico). A contradição aí imposta: posso escolher meu ideal, mas não decido por ele – o momento da decisão é uma loucura (Critchley, 2016). Satisfaço esse ideal com a sobreposição de uma série de justificativas derivadas de nossos repertórios (vida, experiências etc.), tal qual Lúcio Sílvio. É, entretanto, um autoengano: quanto ao risco de enveredar pela luta política, tem receio, mas “não se vê mais voltando tranquilamente para casa”. Escolhe-se o ideal aparente (aquele justificado, que pode ser colocado em palavras) no comportamento: pode-se comportar como se bem quiser quando se tem consciência do ideal. Mas não se escolhe o ideal ilógico, louco (aquele que apenas se nos mostra, misticamente, ou como uma intuição, mas que sequer pode ser verbalizado). Separá-los resolve a contradição, mas não o problema. Entretanto, tensiona mais uma vez o limite do conhecimento (lembramos que a linguagem é o limite do meu mundo): investigando o atributo comum a virtualmente todos os meus comportamentos, encontrarei o ideal aparente (justificável, dizível, esclarecido) que, ainda que não seja o ideal ilógico (p.ex.: querer o bem), sabemos que com ele muito se assemelha sob todos os outros atributos. Para tanto, a pluralidade de métodos feyerabendiana: quanto mais diversificados os repertórios e comportamentos, mais fenômenos para comparar e buscar o ideal. Limitando-se o comportamento (com a moral, com os tabus, com as métricas castradoras – inteligência, personalidade – etc.), limita-se a consciência do ideal – o pensar por si – e relega-se o motivo de nossa existência integralmente ao ilógico: deus. E não qualquer deus: o deus imposto pelas autoridades, pois é o deus inquestionável.

As reflexões de Lúcio Sílvio então se seguem:

Não pôde ocultar o seu entusiasmo por Evandro e por aquela sua tese, que parecia brotar espontaneamente, como obra dos próprios fatos que ele invocava.

Heliodoro bem que o notou: viu-o num ou outro olhar furtivo do Grego.

E Evandro o notou também. Mas o que Evandro não foi capaz de apreender foi o *sentido* desse entusiasmo.

As suas palavras despertaram um sentimento que vinha lentamente crescendo dentro dele: a revolta contra um estado social que admite a ideia monstruosa de que a força possa transformar o homem numa simples cousa (ou num corpo, como quiserem) - objeto de opróbrio, de vexames, de tráfico. A raiva que lhe inspiravam esses mercados de escravos que acompanham a retaguarda dos exércitos, e que,

tão pronto termina a batalha, correm sôfregos, para ali mesmo fechar o negócio, faz a sua colheita entre os prisioneiros de guerra.

Comprometeu-se de algum modo? É possível. Deixou-se levar pela imaginação. Ouvindo Evandro, viu o problema sair dos livros, das tiradas puramente oratórias, para ganhar a rua...

Afinal, não está arrependido. Será que ele é menos corajoso que os sofistas, - que entretanto não têm medo de proclamar que não é a natureza e sim o homem que, pela força, faz escravos? Fosse ele livre, gozasse duma situação independente, e Heliodoro e todas essas naturezas timoratas - pudibundas - haveriam de ver até onde o poderia levar o seu entusiasmo...

Não é de hoje que sonha com uma situação independente. Claro que não é com vistas à... luta que pensa numa cousa dessas. (E Sílvio sorri à ideia.) É, simplesmente, para encher uma vida - a sua vida. (Machado, 1976, p.84-85)

Vejam-se as escolhas lexicais: entusiasmos, espontaneamente, invocar, *sentido* [em destaque no original], comprometer-se, imaginação, situação independente, encher a sua vida. Elas remontam as nossas reflexões sobre o ideal ilógico: um comprometimento espontâneo que dá propósito/*sentido* à vida e torna-se claro à medida que os livros ganham a rua (aumento dos repertórios). Neste ponto da obra: a revolta contra um estado social (que cria escravos). A palavra “escravo” é central. Além, algo já visto em aparente contradição: dizia Sílvio que “seu passado, **desde agora**, começa a lhe aparecer vazio e sem interesse” [destaque nosso]. Entretanto, a esta altura do texto (poucos parágrafos à frente), o “desde agora” é contradito por “um sentimento que vinha lentamente crescendo dentro dele”. A mudança, então, percebida súbita (a diferença entre um estado anterior e um estado posterior ocorre numa análise macro) é agora atenuada: logo, Sílvio aprofunda sua análise de si para elementos e atributos menores.

A análise de si, entretanto, também é comparativa: olhar apenas para dentro não nos fornece nenhuma informação nova e não nos encaminha para nenhum autoconhecimento. Esse olhar nos permite coletar informações (um processo, trocando em miúdos, de recuperação da memória). Entretanto, a análise crítica procede-se comparativamente: é interagindo com o outro e olhando-o que estabelecemos com ele comparações e, das semelhanças e diferenças, descobro-me (Watzlawick; Beavin; Jackson, 1993). Heliodoro, ainda que um guia no percurso para Sílvio, é o sol estacionado. Sílvio é a Terra: ele, “Desde que chegou, L. Sílvio vem-se movimentando, - agindo”. Daí que Heliodoro (e o pai) afigura-se, logo antes dessas reflexões:

Restava saber até onde ia presentemente o estado de inquietação ou de desespero das massas, de todos esses seres espoliados. E qual a perspectiva que lhes estava aberta, qual a sua esperança. Em suma: qual o gênero de luta na conjuntura atual. A sociedade parecia repousar em fundamentos sólidos. O Estado era forte. Por toda parte - a estabilidade e a prosperidade. Se ele-Sílvio indagasse por exemplo daquele homem plácido que caminhava junto a si, daquele matemático aposentado - Heliodoro - que é que via no futuro? Esse vagabundo amável, que os juros e os

dividendos das suas ações de companhia - das suas *partes e particulae* - permitiam entreter o luxo modesto dum nomadismo o seu tanto pueril, esse medíocre sensualista haveria de responder como tantos outros, como o seu próprio pai (que entretanto era um espírito equilibrado e justo) haveria de responder por um panegírico ao Império e à sua obra durável, imperecedora.

O drama dos escravos não o impressionaria mais do que um morticínio de auroques numa planície desolada da Cítia, a despeito do seu espírito de humanidade.

O escravo e a *alma vil* - diferente da do resto dos homens. Um *soma*, que, tal qual um animal de carga ou de abate, se ceva - e com que parcimônia! no somatrofeu, - na sua encerra.

Por que um soma, apenas?

Ninguém saberá dizer ao certo, visto que a natureza em si não faz escravos, como com toda a razão proclamam os sofistas, e que todos os seres - homens e animais - descendem do mesmo lodo original de Anaximandro. (Machado, 1976, p.81)

A instanciação do fenômeno discrepante vem antes do estabelecimento do atributo de diferença. Primeiro, Heliodoro e o pai: ambos amáveis, mas diferentes em que o pai era equilibrado e justo, mas não Heliodoro. Eles, em oposição a Lúcio Sílvio, diferenciam-se em relação aos valores do Estado forte – estabilidade e prosperidade. Veja-se que a estrutura do discurso em defesa dos valores do Estado é tautomérica: o Estado é sólido, estável, próspero, a sua obra é durável e imperecível; e, também, deve continuar a ser assim pois a finalidade do Estado é ser estável, próspero, durável e imperecível. Sendo tautomérica, não diz nada: e “não dizer nada” é exatamente a fumaça que nos indica o fogo da autoridade, marcada pela inquestionabilidade.

Se “o drama dos escravos não o [ao pai] impressionaria [...] a despeito do seu espírito de humanidade”, isso se dá porque, com o reduzidíssimo conjunto de atributos escolhidos para a proposição composta “O Estado é/deve ser sólido” (logo, apenas a solidez do Estado), Estado e espírito de humanidade conformam-se como dois subsistemas completamente independentes. Tendo sido feita essa escolha já arbitrariamente pelos detentores do poder (de separar Estado e espírito de humanidade), esse ideal medíocre será então justificado (todo ideal aparente poder ser justificado, dito sobre): a defesa mais enérgica do Estado é para aqueles que não se sensibilizam com o pobre; a Inteligência [de Estado] é um apanágio dos nobres; a Teoria da Guerra Justa (Muller, 2020) e assim por diante.

Isso se liga ao “a natureza em si não faz escravos”, vez que o Estado e a própria Lei são ficções forjadas para ocultar a perversidade hierarquia sólida. Assim, tudo o que vemos poderia ser diferente: mirado a partir de outras chaves de análise. O escravo, por exemplo, é superior no atributo de ser explorado: a hierarquia inverte-se e, isolada, pode-se criar um sentimento orgulhoso (tal qual o abjeto). Ainda assim, a abjeção, uma proposição

composta, não é mera retórica (assim como a sofística e o ceticismo não o são, mas o foram julgados por aqueles que não queriam que as hierarquias fossem colocadas em pauta). Ao se “brincar” com a inversão, entretanto, vem à claridade o problema: a exploração (comportamento) existe e ela é um critério de diferenciação entre os grupos dos explorados e dos exploradores. Da mesma forma: em número, os escravos são superiores, o que evidencia o pequeno círculo de interesses que controla autoritariamente o mundo. De tabela, para dizê-los “superiores” sob esses outros critérios, demonstra-se ainda a ficcionalidade do conceito de “superior” enquanto o conjunto de atributos associado à nobreza: nobre, sublime, polido, probo, honrado etc. É o que estará mais à frente, já noutro capítulo no romance:

Sílvio mal presta atenção. Vai comendo e pensando. Que dia cheio! Quantas sensações reunidas, - sucedendo-se, alternando-se, somando-se. No fundo porém nada de extraordinário: é a consequência natural da aglomeração humana. É a cidade. As emoções duma pessoa podem-se medir numa base puramente censitária. Basta jogar-se com um número, com uma constante.

Até que ponto se acha ligado à tremenda missão de Evandro? Tremenda! Já é uma coisa espantosa, mais espantosa do que as situações sinistras que a Fatalidade arma às suas vítimas na Tragédia, já é por si dolorosamente trágico saber, como eles sabem, que o mundo moderno vai acabar. E ainda é preciso tentar um supremo esforço para deter o universo na sua queda. Quem há de tentar esse esforço? A *organização*. Que organização é essa? com que elementos conta? E será que ele-Sílvio vai entrar nessa organização?

Na verdade, é impossível que, nesse vasto Império, ninguém mais esteja vendo, além de Evandro, o mal surdo que o corrói. Impossível que esse desajustamento social, responsável pela ruína iminente, não esteja entrando já nas cogitações dos que dispõem de meios eficientes para sobrestá-la.

Mas, se todos pensarem primariamente como Isócrates ou displicentemente como Heliodoro ou confiadamente como seu pai, como poderá a sua classe - que é a classe dirigente da sociedade - impedir a consumação do desastre?

Parece que cada um não tem olhos senão para o pequeno círculo de interesses que mais estreitamente lhe dizem respeito. Absorvido pelo sucesso individual, cada qual toma esse mesmo sucesso como prova de prosperidade, quando justamente parece que ele quer dizer uma coisa muito diferente: quer exprimir que a desproporção da riqueza mais se acentua apenas, concentrando-se cada vez mais num menor número de mãos, trazendo um desequilíbrio crítico no prato da balança, - afogando portanto uns na abundância, abandonando os outros à penúria.

Uma cifra mesmo já foi publicada: no tempo em que o tribuno L. Márcio propunha a sua lei agrária, não chegava a haver em Roma dois mil cidadãos que fossem proprietários, quando justamente o censo acusava o número de quase meio milhão de cidadãos inscritos. (Machado, 1976, p.103-104)

Esse trecho é um trecho de espantos: a tremenda missão, o fim do mundo, a cifra discrepante entre proprietários e cidadãos. Ela nos sinaliza o caminho de Lúcio Sílvio, sempre cada vez mais no decorrer do romance, aproximando-se dos limites de seu mundo. A questão de a realidade como dita ser consensualizada e, portanto, o erro interpretativo ser generalizado ganha relevo: “se todos pensarem primariamente como Isócrates ou displicentemente como Heliodoro ou confiadamente como seu pai”. Veja-se que para uma

mesma topografia – comportamento molar, mais imediatamente visível, comportamento de não sobrestar o fim do mundo – incorrem três modos de agir, comportamentos menos visíveis, moleculares, que compõem o comportamento molar: pensar primariamente, pensar displicentemente e pensar confiadamente.

O primariamente de Isócrates é a defesa explícita do Estado: desenvolve frases de efeito, razões rasas para tentar justificar o Estado, visto que é um raciocínio estruturado a partir de autorregras limitadas (o dogma do Estado sólido), com poucos critérios, de modo que o ideal aparente (manter o Estado) só se mantém com todo o conjunto de comportamentos operando no mesmo sentido: ocultar e suprimir todo o restante. Isso é feito com uma personalidade forte (leia-se, irritadiça) como a de Isócrates: “a autoridade sou eu”.

O confiadamente de seu pai é a confiança acrítica na autoridade: desconhece-se a autoridade, o que faz, como faz, por que faz; e, usando o desconhecimento como argumento (a falta de informação como informação), crê cegamente e aceita. Decorre, aparentemente, de muito das tradições familiares, conforme a crônica da história de Lúcio Sílvio o designa. Nisso há também o quê de anterioridade: sobreviveu-se sem conhecimento; logo, o conhecimento é desnecessário à vida. A autoridade traveste-se de deus (desconhecido, incognoscível) e não é questionada.

O displicentemente de Heliodoro é a figura apolítica: na prática, faz as vezes do jogo hegemônico. E o faz não somente pela inação, mas pela ação de acompanhamento acrítico das regras: a votação majoritária, os recursos às instâncias superiores e o sistema representativo, por exemplo, conforme já o debatemos, são estruturas criadas pelo poder imperante para a manutenção do poder. Deixa-se de prestar reverência às autoridades ou aos deuses. Faz-se pior: presta-se reverências às suas armas e a seus joguinhos. Heliodoro possui em seu discurso e comportamentos, por vezes, perspectivas sóbrias – o vimos, por exemplo, quando sugere que Sílvio escreva a Evandro, ainda que temesse tais relações. Além disso, é viajado e conhecedor de toda a região e várias pessoas. Considerá-lo apenas como um preguiçoso mental displicente, sem constatar os meandros do seu discurso (belo sob alguns aspectos em alguns contextos, mas perverso quando nas tentativas de deboche contra Evandro), é diminuir os males de uma autoridade. Repetimos a máxima de senso comum: "quem se faz de apolítico, faz a vez do opressor". Usualmente nós só condenamos efetivamente o pobre que se faz de apolítico, pelo seu aparente ilogicismo (critério filosófico). Quando é um opressor (que vive de juros, dividendos e luxos) se fazendo de apolítico, somos tacitamente complacentes: é aceito que se faça de apolítico, já que o sistema

está do lado dele. Os piores rótulos (como “traidor”) só são cabíveis às classes populares. Lúcio Sílvio, antes, o fizera ao chamá-lo, por exemplo, de vagabundo amável. Entretanto, ele é um “absorvido pelo sucesso individual” e toma isso como prova de prosperidade. A falta de lógica (coerência comportamental do sujeito) incomoda mais do que o ato perverso em si. Isso é a introjeção de exigência nossa (que já iniciamos o percurso do conhecimento e, portanto, com maior variabilidade de repertório comportamental) em pessoas escravizadas e submetidas à penúria: à restrição mais ferrenha de repertórios. Pelo critério (chave de análise) biológico, igualmente capazes. Pelo critério (chave de análise) social, podados em suas possibilidades de expressão. Explícitos os critérios (biológico vs. social), dizer da “incapacidade” do pobre passa a “dizer uma coisa muito diferente”: é notória a sobrepujante relevância social da forma como o mundo se organiza e, com isso, a responsabilidade pelo mundo da opressão não pode recair sobre quem está amputado socialmente, mas a quem tem todos os membros íntegros, faça uso ativo deles (como Isócrates) ou não (como Heliodoro e o pai). Em todo caso, outra máxima do senso comum anarquista: “enquanto não tivermos paz, não daremos paz a eles também”.

5.4 Lúcio Sílvio III: um mundo no sujeito wittgensteiniano

Por isso recorro às palavras. As que utilizo, mesmo se eu tentar com elas uma explicação, irão cantar. O que escrevo terá realmente acontecido? Será falso? Só este livro de amor será real. Os fatos que foram o seu pretexto? Deles devo ser o receptáculo. Não são eles que restituo. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Uma questão ficara em aberto do capítulo anterior: o sujeito. Propusemo-nos a estudar o sujeito em mudança ao longo do tempo e debruçamo-nos sobre suas relações com o conhecimento e com o mundo. Situamo-lo no mundo wittgensteiniano: um mundo conhecido, ainda que tenhamos alertado que se tratou de uma generalização temerária, vez que algo do que consideramos realidade objetiva pode ser um consenso forjado, conforme nos ensina Goldstein (2008). Agora, em nossa “brincadeira” de inverter hierarquias com a variação das chaves de análise, retiraremos o sujeito do tempo e do mundo e olharemos para ele (o sujeito que olha o mundo).

Apesar de valermos-nos com frequência do tempo, ele não é uma variável interna dos objetos no mundo, diferentemente do espaço. A ocupação de um espaço (a relação do objeto com o espaço) é uma variável interna dos objetos e foi usada para diferenciar o material (pessoas e comportamentos) do fictício (autoridades, verdade, conceitos etc.). Pode-se pensar o espaço sem objeto, mas não se pode pensar um objeto material fora do espaço (Wittgenstein, 1968). Da mesma forma pode-se pensar o tempo, mas não se pode pensar a mudança de objetos fora do tempo.

Já o vimos que o progresso do conhecimento depende da pluralidade de métodos e essa pluralidade, trocada em miúdos, decorre de o observador optar antes por fazer variar suas chaves de análise (Feyerabend, 1977). Daí a questão atômica: num exato instante – ato-momento – o sujeito pode ser bem-delimitado? Retiramos, pois, o tempo como chave de análise por um momento para verificar que novos olhares essa retirada nos permite.

Lembremos aqui que “somente fatos podem exprimir um sentido, uma classe de nomes não o pode” (Wittgenstein, 1968, p.62). Em nossa investigação narrativa do mundo, então, sujeito é aquele investiga (um fato, um comportamento). O outro ser humano, no atual recorte de pesquisa, será chamado objeto (classe de nomes, sem sentido próprio, sendo o sentido dado arbitrariamente por quem de direito – aqui, nós, investigadores, em concordata com nossos leitores). Essa palavra é útil pois enfoca a funcionalidade do outro como uma contingência ambiental que interage com o sujeito. Interage, entretanto, ao longo do tempo. Em nosso recorte fora-do-tempo, é apenas uma existência material. Ao retirar o tempo, retiramos o comportamento, que é movimento, alteração do estado de coisas do mundo.

O que podemos dizer do outro a cada ato-momento é um recorte: daquilo que fomos capazes de observar e daquilo que queremos dizer. Sem o tempo, entretanto, não há obtenção de nova informação (para usar o exemplo do “olho” de Wittgenstein (1968), a luz não está viajando no espaço para poder formar qualquer imagem em nossos cérebros) e não se pode dizer nada (o dizer são ondas mecânicas, o escrever movimentos musculares e assim por diante). O estado de coisas já nos impõe a primeira dificuldade: sem linguagem (verbal ou não-verbal), perdemos em informação sobre as contingências ambientais que esse objeto (a pessoa) nos fornece agora. O outro, portanto, nunca é inteiro para o sujeito: é um recorte de pesquisa. Quanto mais se adota uma postura fenomenológica – suspender juízos e deixar que o outro se apresente enquanto fenômeno para nós –, mais temos oportunidade de ser afetados a escolher recortes outros do que aqueles que estamos acostumados a usar (chaves de pesquisas nossas). A postura fenomenológica, entretanto, não nos garante ter

conhecimento do outro integral – o seu *self*. Depois das coletas de informações que o outro nos passa (recortes que ele permite transparecer e nós somos capazes de coletar), passamos à fase da interpretação, o juízo de valor, a operação-verdade sobre o conjunto de proposições elementares coletadas. A interpretação sobre quem é o outro quem dá é o sujeito que observa – e, como interpretação individual, ela é arbitrária e imperial.

Com a presença e as pessoas agindo, o critério da proximidade se alterna com o critério de volume da anterioridade: o que priorizar? o agora ou o acúmulo histórico? A ordem e o número de proposições elementares para a formação da proposição composta é o sujeito que dá e, depois de concluída a composição, a operação-verdade designa o juízo de valor.

5.5 Manual prático de violência psicológica aplicada

Latente em casos de violência doméstica (e outras perversidades): a alternância da violência com o afeto, em que ora a violência acumulada, ora o afeto de agora, ora o afeto acumulado, ora a violência de agora, impedem a vítima de decidir-se pelo rompimento da relação. Comum a todos os comportamentos (caminho para o ideal aparente) é que o agressor é sempre reforçado: pelo poder durante a violência; pelo afeto compartilhado durante o afeto. A personalidade é forte nesse lugar: logo, o utilitarismo com que se vale dos outros.

Veja-se que a indecisão de agir da vítima, portanto, não necessariamente corresponde a uma balança estática em que os caminhos a serem seguidos equivalem-se em custos e benefícios. Por vezes é uma indecisão dinâmica, em que o discurso de pensamento se altera (mudam-se as chaves de análise, em especial com os recortes de tempo, mudam-se as hierarquias axiológicas dos fatos), restando ou modificando a decisão anteriormente tomada. Novamente, comum a todos os comportamentos (caminho para o ideal aparente) é a vítima buscando ampliar seus repertórios comportamentais, expandir seu mundo (a própria alternância das hierarquias de valores é esse movimento). Entretanto, para além da violência amputadora explícita, pensamento (comportamento privado) e decisão (comportamento público) estão intrinsecamente vinculados de tal modo que o comportamento público se torna hesitante, engasgado, ao tentar acompanhar os fluxos e refluxos naturais do rápido pensamento. Hesitante, os repertórios comportamentais explícitos são, de tabela, amputados: toda violência é também psicológica.

Mirando agora ao que há de constante no comportamento de ambos (agressor e vítima): recortam o outro. O objeto nunca é visto na sua completude. Esse fato pode ser interpretado de várias formas. Uma delas: que a vítima é também uma agressora, ao reduzir o seu agressor a – apenas – um agressor, e, então, o agressor também é uma vítima. Exata, mas estapafúrdia quando posta desta forma. Ainda assim, esclarecedora sobre um fato: estabelecer recortes de análise (“reduzir agressor a – apenas – um agressor”) não deve ser considerado uma violência em si (com a emocionalidade dada ao termo). Novamente, os ideais estão postos fora do sistema (incompletude). O que se faz com os recortes é que dirá de nossa ética, que vem antes do conhecimento (o conhecimento será formado a partir das operações-verdade sobre as proposições escolhidas, selecionadas, recortadas).

Apenas a exigência de entender os seres humanos sempre como complexos, abordá-los em sua integralidade, gera imobilismo (à mesma maneira do “tudo”). É relevante a lembrança para fins de variabilidade de critérios, mas cada olhar, um após o outro, será um recorte e, para o progresso do conhecimento, melhor que saltar ao todo é perscrutar os vários caminhos até que, sim, o mapa [quase] todo (sempre um pouco mais) esteja desvendado. Se entre dois analistas os dizeres de um “você não deve ignorar que estamos falando de um indivíduo integral, complexo” não se seguirem da indicação de uma próxima chave de análise (“logo, vamos considerar também [que] X”), essa abordagem não prestará ao diálogo e, mesmo tentada humanizada, estará em desfavor tanto do objeto analisado quanto do interlocutor analista. Indecisos sobre vítima e agressor, por exemplo, tentando levar a inteireza de ambos para o processo decisional em pouco nos ajuda. Olhar ao *self* – uma ficção – é uma ilusão de ótica e de análise. Como vimos demonstrando, a transparência se faz na exposição ampla de eventos (comportamentos) em estrutura narrativa: logo, ao longo do tempo, identificando não só os atos, mas as contingências que os determinaram. A completude (*self*) é um ideal, um fora-do-limite ilógico: não existe também (é uma ficção presumida a partir do: “para além não há mais nada”).

Toda decisão sobre como agir, portanto, envolve recortes: sejam eles explicitados ou não. Ao explicitá-los, entretanto, interessadamente, as decisões se fazem mais sensata e simplesmente, à luz do que Freinet (2004) prega. Conforme o vimos: refletindo sobre os elementos em comum nos comportamentos do agressor e da vítima, como o fizemos, clara fica a necessidade da interrupção da violência e assim se fará progredir a ambos. Ele-agressor, pela inanição (não podendo permanecer no comportamento viciado de sua personalidade forte, terá que variar repertórios e tornar-se-á mais autônomo). Ela-vítima,

pela liberdade aprenderá mais repertórios e tornar-se-á mais autônoma. Em todo caso, a violência é constrangedora e é mantida tão somente pelo critério de anterioridade (estamos muito acostumados a ela¹⁶) e pela impossibilidade de outros repertórios no momento atual (critério de proximidade): resvala-se em violência quando, sozinhos, não temos outra alternativa contra a autoridade. Entretanto e por isso mesmo que o ciclo da violência só pode ser combatido coletivamente: a vida em comunidade, horizontalizada, permite a troca de repertórios e, com ela, a libertação da violência (Tolstói, 2012).

Se a luta contra a autoridade, pela autonomia e pela liberdade dá-se necessariamente de modo coletivo, isso significa que dependemos mutuamente uns dos outros. Logo, a independência é uma ilusão, outra ficção, posto que haverá sempre a dependência mútua para a manutenção de uma sociedade sem hierarquias. Sim, também, como qualquer conceito é ilusão/ficção. Ela, entretanto, é interessante de se pensar do ponto de vista dos ideais: a independência capitalista-burguesa, envolve, primordialmente, a independência financeira para, assim, a pessoa poder usufruir livremente dos produtos e serviços que bem lhe aprouverem. Entretanto, ela é visivelmente uma ilusão posto que essa pessoa dependerá, absolutamente, das empresas e relações consumeristas para a sua vida: estará totalmente subjugada pelas escolhas de produção e pelos preços determinados pelos empresários. A dependência, nesse sentido, é inevitável: ela pode dar-se na forma de ajuda mútua (uma dependência horizontal e equilibrada, não competitiva, com seus pares) ou na forma hierárquica (a submissão ao capital e/ou ao trabalho). Os burgueses e banqueiros também dependem do povo: cruzem-se os braços e deixem que lavrem a terra se tiverem fome (Kropotkin, 2005) e essa inversão da estrutura hierárquica ficará evidente.

Sem que os trabalhadores tenham repertórios comportamentais de autogestão, essa possibilidade não estará no horizonte. Bem o vimos: o progresso do conhecimento (variabilidade de chaves de análise) e a variabilidade de repertórios comportamentais caminham juntos. Dado que o sujeito varia o comportamento a partir da sua interpretação (feita a partir de seu histórico de contingências de reforçamentos e, delas, a seleção das chaves de análise) sobre as contingências ambientais, será necessário que esteja sensível às variáveis ambientais (conhecimento delas) para que expresse essa variabilidade comportamental (Skinner, 1974; Caballo, 2014; Martin; Pear, 2015). Dominando o método analítico, domina-se a si mesmo e age-se pensadamente em relação aos outros. Daí o

¹⁶ Para mais sobre o ciclo da violência e a teoria da não-violência, ver Tolstói (2012).

plataformismo anarquista: criar espaços horizontais e de autogestão, ainda que menores, em que as pessoas possam viver experiências autogestionárias e, assim, desenvolver seus repertórios, habilitando-se à organização para a revolução social e o seu momento posterior.

Veja-se, no entanto, que toda essa organização para a vida em ajuda mútua não seria possível levando o *self* a suas últimas consequências. Incorporando todos os atributos como chaves de análise, perde-se a noção de número: todo mundo é único e, portanto, nenhum grupo pode ser formado. Além disso, exige-se muito das relações: uma relação é considerada autêntica, profunda, duradoura, digna de valor e importância, apenas quando há profundo compartilhamento de valores entre os sujeitos. Daí, são poucas as relações de ajuda mútua e a gambiarra torna-se regra: um contrato emocional (de casamento, de namoro, de amizade, de laço familiar, de irmandade religiosa etc.), que gera dívida emocional.

Muito oposto ao sentido exposto por Bauman em *Amor Líquido* (2004), em que o mal do capitalismo estaria em ter transformado as relações em relações líquidas; o mal está em que o capitalismo é muito sólido (de contratos, de dívidas, de normas, de presilhas ficcionais imutáveis) e isso vem assoreando as relações (que deveriam ser líquidas e profundas), tornando-as [líquidas] e rasas, quando ainda existem (há as que assorearam e secaram). Em reclame à liquidez, mais se exige a solidez contratual – para sentirmo-nos seguros em terra. Tudo isso exagerado pelos discursos de insegurança, desconfiança e medo. Em nenhum momento somos treinados ao nado (método) e à apneia (autocontrole comportamental) para mergulharmos nas relações.

Exigir provas (ficção jurídica), tempo cronológico de relação (hipervalorização do passado), promessas e compromissos (contratos, leis, ficções jurídicas), além de uma série muito grande de valores compartilhados (exagerar nos critérios/atributos/chaves de análise), impede a multiplicação das relações. Para que as relações se multipliquem e a ajuda mútua se processe em várias direções, é necessário o movimento coletivo de redução das exigências com o outro: recusar esse *self* integral, desprezar o amor contratualizado, minorar a importância do passado, olhar aos outros de forma muito recortada, ignorando tudo o que a pessoa é, para restar, talvez, apenas o critério “é um ser humano”. Assim ajudaremos mais e obteremos mais ajuda – poderemos, virtualmente, pedi-la a qualquer um, e não aos poucos muito próximos que conformam nossas redes de apoio, cada vez menores. É, entretanto, um movimento profícuo apenas no coletivo, ainda que iniciado individualmente: amar e ajudar sem contratos, obrigações ou dívidas (dar-se ou doar-se). Urgente é o desfazimento da mítica dos contratos: logo, enquanto não é tempo de dar-se livremente, dar-se ou não se dar (e, na

dúvida, arriscar-se a dar-se, para aumentar a frequência desse comportamento, que é reforçador ao outro e, assim, fazer girar a roda do compartilhamento e da ajuda mútua). Fazendo-o transparente e justificadamente: ajudo-o pelo único critério de que és – como eu – um ser humano e, portanto, não teria motivos para não o ajudar (como o Sr. Meursault faz com Raymond em *O Estrangeiro*, de Albert Camus (2019)¹⁷). A ética (o compromisso não contratual que existe no olhar do rosto¹⁸) vem, mais uma vez, antes do conhecimento (aqui, o comportamento).

5.6 Humanismos sob o critério hierárquico: humanismo individualista vs. humanismo coletivista

Essas chaves de análise (diferenças, *self* recortados, valorização do humanismo como critério para a relação mútua etc.) são capazes de discriminar Crisócero e Evandro, personagens amigos entre si, próximos e ponderados em algumas perspectivas (humanista, prioritariamente), mas com algumas divergências (quanto à revolução, por exemplo). Crisócero, hoje, seria identificado como o social-democrata e trabalhista: sensibiliza-se em relação à exploração e à opressão, mas resigna-se a um agir solitário, individual, limitado pela técnica e pela hiper-especialização, sem grandes críticas ao modelo centralizador de organização da produção. Não à toa, é médico no romance – o ápice brasileiro do profissional liberal falso-burguês. Evandro conta a história de Crisócero:

Crisócero formou a sua escola, os seus auxiliares. Muitos eram antigos escravos. Ele mesmo se encarregou de obter-lhes o título cívico - o que agora é cousa fácil na Grécia - depois de lhes haver dado a emancipação. Proporcionou-lhes independência econômica e liberdade profissional. (Machado, 1976, p.97)

Crisócero proporciona alguma independência e liberdade, mas mantém-se enquanto superior centralizador de seus auxiliares. Não se lança à organização política em nenhum momento. Evandro concorda da importância dessa emancipação enquanto primeiro

¹⁷ Vide Muller (2023).

¹⁸ Como muitas das referências aparentemente metafóricas neste texto, “rosto” aqui remete à noção de rosto proposta por Emmanuel Levinas (Machado; Ramos, 2016), o lugar em que se encontra a verdade ética ou verdade metafísica, uma realidade que escapa ao poder totalizante da razão. Como vimos em Wittgenstein (1968): o sujeito é o seu mundo e o limite da sua linguagem o limite do seu mundo; e o que se mostra a ele [aqui, o rosto] não pode ser dito [o rosto escapa à linguagem do sujeito, escapa a seu mundo, é o referencial ético (ideal) para além dos limites da razão lógica]. Igual nisso também a metáfora que criamos a partir do teorema de Gödel (Goldstein, 2008): o sistema é incompleto e a prova da incompletude está que o julgamento de valor de um sistema só pode ser dado por outro sistema [o sujeito mirando ao rosto, que é inapreensível em sua totalidade, posto que o sujeito, ao vê-lo, recorta e julga; e disso, coletivamente, forma-se a “realidade objetiva”, que é um mero consenso linguageiro generalizado].

passo – é um aumento de repertório para a organização – “tu sabes que a revolução vai começar por aí” – mas isso não é suficiente. Ainda que não conheça os meios exatos do futuro, Evandro ao menos tem clareza que a luta contra a exploração e a violência – contra as autoridades – será uma luta coletiva, da população, e para tanto a organização será essencial de toda forma.

Infelizmente todos esses Jaíres, todos esses Profetas, todos esses iluminados fogem da luta direta e procuram resolver a questão contornando-a e desnaturando-a. Começam por iludir-se a si mesmos, adotando a Renúncia como objetivo social. O objetivo social e humano é a posse das comodidades terrestres. Atacar pela força os ricos, assaltar-lhes os depósitos - tudo isso já foi tentado mas em vão, porque o Estado, com a polícia e a religião, monta guarda na defesa dos interesses da classe. Não nego as virtudes a insurreição: mas no momento ela não é viável. Fui acusado de pregar a oclocracia. Tu conheces o termo, introduzido por Políbio: - o governo da população, uma forma extremista da democracia. Talvez no fundo eu seja mesmo pela oclocracia, mas não vejo como inaugurá-la. Só resta pois um caminho: organizar. Organizar o proletariado. Tarefa pacífica. Mas revolucionária. (Machado, 1976, p.97)

A organização, naturalmente, envolve o esclarecimento e o diálogo. Não há organização diretamente na renúncia, no silêncio e no isolamento: a renúncia coletiva, que seria uma possibilidade de luta, deveria ocorrer de forma coordenada, tal qual a previsão de Kropotkin (2005) em *Palavras de um revoltado*. É onde reside o aspecto da diferença entre um somatório de individualidades e, de fato, um coletivo, uma multidão rizomática. Explicará narrativamente Evandro para Sílvio:

O mundo civilizado estava atravessando um dos seus períodos de descrença, de irreligião, de ateísmo mesmo. Não te iludas com a credulidade popular. Ela é fruto apenas da miséria. A melhor prova é que os abastados não têm fé em coisa nenhuma. Orientar as aspirações das massas para um objetivo realístico parecia coisa fácil. Antigamente, o proprietário de terras erigia nos confins do seu domínio um marco divino - o deus Termo - e esse ídolo era o suficiente para deter a cobiça alheia, para impedir que o outro homem viesse disputar com ele a posse dessa terra, sob pena de cometer um sacrilégio e ser magicamente punido por tal. Hoje, ninguém teme o deus que protege as fronteiras dominiais: teme a polícia, que se substituiu à divindade na repressão desses atentados. O povo estava maduro para encarar concretamente o seu problema fundamental. Foi infelizmente quando a conquista operada pelo binômio Roma-Grécia sobre os povos bárbaros do Oriente imprimiu um rumo inteiramente imprevisível aos acontecimentos: em contato com a mentalidade escrava dessas populações, sevicizadas milenariamente pelos governos de déspotas, degradadas por anos de cativo em terras inimigas, em contato, dizia, com essa gente desfibrada para a luta mas imaginosa, o nosso povo também se lançou numa solução mágica, que surgira lentamente na mentalidade mística do Oriente como uma decorrência da sua incapacidade social. Eu já não reconheço mais os meus compatriotas e os teus, tão ciosos da sua liberdade política. O mundo greco-romano se orientaliza, desgraçadamente. A própria polícia imperial é uma cópia da organização policial dos monarcas persas. Agora, todos esses ascetas, esses anacoretas, esses messias veem se congregarem sob os seus estandartes, para a conquista passiva dum ideal de renúncia, massas que já se agitavam para a luta ativa em prol do seu bem-estar comum.

[...]

Os dois grandes inimigos do povo são os seus senhores, que o exploram, e o próprio povo, que não quer ser explorado mas que foge da luta. E o povo te mataria, te reduziria a pedaços como as Mênades fizeram com Orfeu, se tu saíesses agora, sem mais nem menos, a lutar por ele. Nesse combate, é preciso primeiro vencer-lhe a resistência passiva. Como? Esclarecendo-o. Mas temos de andar rápido: temos de chegar antes desses narcotizadores, que tratam do doente à maneira desse Asclepiades, que emborracha os seus doentes mentais para não vê-los agitar-se. (Machado, 1976, p.97-99)

Em que pese o discurso de Evandro em defesa da luta ativa, o ideal de renúncia também é um exercício de resistência sob o critério da rejeição do mundo como está dado. Em ambos os casos, assemelham-se em não seguir os ditames esperados de ação para um subordinado à autoridade. Rejeitam-se as normas sociais. Também a questão anterior da organização é difícil de ser sustentada: ainda que se pareça um somatório de individualidades – pela topografia do silenciar e excluir-se – há a congregação e os estandartes. Isso nos impõe pensar a organização: ela, também, é uma ficção de caráter persuasivo, ainda que voltada para a luta e a promoção do bem. Pensar a organização acaba por pressupor a dependência entre os sujeitos e, com isso, a valorização da importância de ação de cada um, visto que as engrenagens dessa organização residem nessas relações. Uma ficção criada para condicionar o comportamento do outro em benefício do grupo. Ela só o condiciona, entretanto, se aceita, acreditada. Exige-se, portanto, um compromisso (um contrato, cuja certificação não está no comportamento de manipular uma caneta sobre um papel e esboçar uma assinatura-rabisco, mas está no comportamento de isolar-se, rejeitando a vida terrena em ascetismo). É aí, novamente, que esbarra o sujeito com seu *self* (crescido nesses que se dizem iluminados, transcendentais, entregues ao ou em contato com o incognoscível/universo/místico/sagrado). Quanto mais rapidamente alguém se diz próximo do incognoscível (desconhecido), mais provável é a sua ignorância. Afinal, é rejeitando deus (a verdade, o amor etc.) que caminhamos para perto dele – aproximamo-nos, realmente, dos limites do esclarecimento, do que é desconhecido pela incognoscibilidade (deus), e não por nossa ignorância. É daí que Genet: “o que precisamos é de ódio. Dele nascerão nossas ideias”. Reconhecemos o lugar da verdadeira-verdade (que não existe, está fora do nosso sistema de mundo pela incompletude, tal qual o amor transcendental) duvidando de (ou odiando a) verdades que nos são ditas (meros discursos de pessoas iludidas em seus papéis de autoridades).

A ajuda mútua, portanto, deve ignorar as barreiras axiológicas: precisa ir ao povo, em vez de prestar-se seletivamente. É o que faz Evandro – sempre movimentando-se, agindo e, de novo, narrativamente – quando vai à ala mais radical de cristãos (o tal Paulo, de Tarso). Vemo-lo na sequência do romance:

Evandro relanceia rapidamente o olhar para todos os lados. E, em voz baixa, delinea o plano de ação:

- É preciso ir diretamente aos operários, aos escravos mesmos, às mulheres. E não só em Tessalônica: em toda parte. Sobretudo em Roma, em Alexandria, na fortaleza do inimigo. O meu período de iniciação própria acabou. Não considero inteiramente perdido o tempo que levei pregando no deserto, para homens que não queriam me ouvir porque a coisa não lhes dizia respeito ou que fugiam de escutar-me justamente pelo contrário: porque o seu mais alto interesse estava em jogo e seria arriscado aderir, mesmo tacitamente, à minha campanha.

Cala-se.

- Escuta! eu queria dizer-te uma coisa - prossegue depois dum momento. - O pior é que está ficando tarde - observa, ao notar a sombra da noite que cai.

Sílvio, tranquilamente:

- Tem tempo. O que é?

- Essa seita dos Terapeutas parece ter um ramo militante, que, perseverando nas ideias fundamentais da volta do messias, do fim do mundo e do julgamento final, mesmo assim sai à rua, esclarecendo as massas na sua doutrina, fazendo prosélitos, agrupando os aderentes em organizações urbanas: em assembleias ou eclessias. Ainda não falei sobre isso com Jair. Eu soube entretanto que há algum tempo passou por aqui e por outras cidades da Macedônia um indivíduo desses. Como Judeu, dirige-se primeiro à sinagoga, aproveitando o dia do sábado, em que há aglomeração de crentes. Nos lugares onde não há sinagoga, vai encontrar o povo nesses espaços apenas cercados que tu talvez já tenhas visto e que constituem também um local de reunião dos Judeus: os oratórios - os proseuctérios.

- Já vi isso, sim. Não aqui: na minha terra. E lá abreviamos o nome: chamamos simplesmente proseucas - interrompe Sílvio, um tanto sorridente.

Evandro, retomando o assunto:

- É um sinônimo. Pois isso, por toda a parte provoca atritos, desordens. Você sabe como os Judeus são escandalosos. E, depois, há mulheres entre os catecúmenos... Tem havido intervenção da polícia, prisões, castigos corporais, expulsões dos agitadores. O missionário é o que mais tem sofrido. Mas o seu ânimo não se abate. Ele vai adiante, semeando a ideologia da renúncia, do perdão das ofensas, do amor dos homens, com vistas a uma vida feliz depois da morte, tomando todo enfim dum zelo doutrinário que bem merecia um melhor emprego, - um emprego de caráter social e humano.

- Quem é esse Terapeuta?

- Eu indaguei o seu nome. Trata-se dum Judeu da Cilícia, um antigo fariseu, agora, ao que parece, convertido às ideias platônicas dos Terapeutas do Egito sobre a imortalidade da alma. Adota um nome latino, porque desfruta a cidadania romana. Faz-se chamar por Paulo, de Tarso.

Sílvio reflete um instante.

- Muito bem - diz a seguir. - E depois?

- Não achas um belo exemplo de doutrinação prática?

- Sim. Mas ele é Judeu, tem facilidades de se dirigir aos seus compatriotas, reunidos nesses lugares onde se reza. Como é que você disse que se chamavam?

- Proseuctérios.

- Bonito nome. - E Sílvio fica um instante sonhando. - Nós, porém, a admitir que nos lançássemos à luta, como faríamos? A quem nos dirigiríamos?

- Aos proletários, nas fábricas, nas oficinas, nas tabernas!

- Sim... - E após breve reflexão: - E estaríamos também sujeitos a todas as violências por parte da reação conservadora... Você já pensou bem nisso, Evandro?

- Já.

Nova pausa meditativa.

- Não iríamos muito longe - observa Sílvio. - Seria preciso adotar um plano muito hábil. E eu não vejo qual possa ser.

- Claro. E esse plano eu já tracei nas suas grandes linhas. Desejo expô-lo com método. Não saia de Tessalônica sem ter antes um demorado entendimento comigo. Mesmo porque eu quero pôr você a par dos detalhes da organização. Pois

já há uma *organização*... - Remata Evandro com um sorriso conspirativo e entusiástico.

Sílvio nada diz.

Evandro:

- Bem, eu vou embora. Então até logo à noite na casa de Jair.

- Avete. (Machado, 1976, p.100-101)

Existe o homem enquanto ser social? Uma máxima, lançada aos ares muitas vezes, pela insistência, frequência, coerentismo e antiguidade, torna-se verdade. Verdade no seu pior sentido: é tomada por autoevidente e encerra-se o diálogo. Que o homem é um ser social é uma reflexão exata e, talvez, nem tão estapafúrdia. Estapafurdismo é calar-se depois disso. Assim que continuamos: se o é, por quais critérios? Já o vimos que não pelos contratos, leis, e dívidas emocionais – esses servem à exploração, ao esgarçamento dos laços, à separação de todos em indivíduos e, assim, mais domáveis (separar para dominar). Parece-nos que pela ajuda mútua, que se opera através da redução das pessoas a pequenos recortes – são meramente humanas, nada mais, sem qualquer complexidade, sem qualquer *self*. Não à toa, todo esse debate ocorre num capítulo que é introduzido pela epígrafe de Sêneca: “nascemos para viver em comum. Nossa sociedade assemelha-se muito às pedras duma abóbada: que hão de cair, a não ser que uma, à outra, sustente” (Machado, 1976, p.93). O que forma a abóbada e permite a sustentação são pedras: a diversidade de materiais e formas não é irrestrita. Depende-se de algo comum, padronizado inclusive: aquilo que as faz, na essência, todas pedras, aceitando-se todas as outras topografias (encontram-se os encaixes para tanto). Humanos, tais quais pedras, devem guardar ao menos algo de padronizado: a sua humanidade (e, quem sabe, a sua teleologia: estarem presentes para sustentar a abóbada).

Eis, finalmente, a tautologia lógica: antes, vimos o sujeito no mundo wittgensteiniano, ou seja, o sujeito criando o mundo cujos limites são dados pelo sujeito (até onde leva o método); agora, o sujeito é wittgensteiniano – os seus limites são determinados a cada momento por si (como se mostra ao outro) e pelos outros (como é lido/interpretado/recortado). Esse sujeito [wittgensteiniano] é como o mundo: do tamanho de sua linguagem (para falar de si narrativamente e variando-se as chaves de análise) ou da linhagem dos outros. Enxergamos menores aos outros quando nós mesmos não temos repertórios para enxergá-los de formas diversas (outras chaves de análise): daí que toda autoridade crê fervorosamente (tem certeza até) de que é maior que todos. Em todo caso: o sujeito é o seu mundo, uma tautologia. E ambos são arbitrariamente recortados: de modo que o sujeito é arbitrário e ele é, também, os limites do mundo. Nada inovador quanto às Teorias de Sistemas (tudo que há são objetos e relações) ou à Filosofia da Linguagem de

Leibniz (tudo que há são adjetivos e verbos): entre sujeito e mundo (dois objetos, dois substantivos), existe apenas o limite (uma abstração, uma relação de justaposição, eles se justapõem [verbo]). A identificação desse limite, ainda que arbitrária, é uma função: o sujeito que recorta a si mesmo para diferenciar-se do mundo. Assim, juntamente às coisas do mundo, deve existir necessariamente essa função-recorte, uma operação racional inevitável.

Leibniz (Moreira, 2005) coloca substantivos (nomes, objetos etc.) como agregações de atributos/adjetivos. Ainda que tenha sido consensualizado na história da filosofia como um racionalista, é certo também que a sua tese apresenta empreendimentos aparentemente contraditórios, mas que compatibilizam vertentes usualmente tomadas como opositoras. Como dirá Pinheiro (2013, p.67),

Em primeiro lugar, mostrava que o princípio de individuação de substâncias, formulado em termos de sua noção completa, implica um determinismo conceitual absoluto que, apesar de ser aparentemente incompatível com a atribuição de liberdade às substâncias dotadas de razão, é, na verdade, a única forma de explicar uma ação livre, entendida com base na propriedade da autonomia. Em segundo lugar, ele mostrava que a conexão entre, por um lado, certos predicados, pelos quais ações são atribuídas a um sujeito, e, por outro, a noção completa desse sujeito não é uma conexão absolutamente necessária, demonstrativa ou intuitivamente verdadeira, mas exprime, ao contrário, uma ligação contingente, o que explica a propriedade do poder de escolha.

Seria dizer que tudo que nos ocorre enquanto observadores são impressões turvas, coletamos parcelas de percepções (atributos, adjetivos – os predicados da substância) e, ao operá-las racionalmente agregando-as, formamos os nomes (substantivos). Eles, então, já são uma composição que não faz parte do mundo, mas uma arbitrariedade nossa, cultural, linguageira. Assim, pelos critérios de anterioridade da percepção e arbitrariedade da língua, Leibniz se aproximaria de um empirista, o que não é usualmente destacado em sua tese. Doutro lado, tal qual em Wittgenstein, existe uma gramática no processo de percepção e nomeação: da junção de alguns predicados escolhidos pelo observador dá-se um nome (a ligação contingente), de modo que, na linguagem, esse *modus operandi* racional seria anterior (ao que se situa o conceito filosófico em teorias da verdade de “mundo possível”) – e daí o seu racionalismo, mais predominante em sua tese.

Digno de nota de nosso método: racionalismo e empirismo, levados às últimas consequências, igualam-se (assim como ocorrera com dogmatismo e ceticismo). Todo conhecimento racional está submetido, antes, pelo conhecimento empírico. Se valorizamos mais ao critério de anterioridade, seremos cunhados empiristas por destacar que tudo, na origem, é empírico (sensível). Se valorizamos mais que a racionalização é um procedimento posterior de elaboração e comunicação do conhecimento do mundo, seremos cunhados

racionalistas por valorizar a superioridade da razão, sua habilidade mais prolífica de agregação e organização das contingências para intervenção no mundo. Em termos narrativos, são dois comportamentos comuns dispostos no tempo, de modo que o rótulo será dado meramente pelo recorte escolhido pelo estudioso: na origem (empírica) ou na função (racional) do processo de conhecimento (resultado). Em termos de sistema, tanto as coisas no mundo quanto as funções (razão pura, ideias inatas, lógica elementar) existem a priori e, da interação delas, faz-se o conhecimento.

Daí que o sintetizamos: Lúcio Sílvio é o sujeito (ao mesmo tempo objeto empírico e função racional) e o romance de Dyonelio Machado é o seu mundo possível.

5.7 Personagens-discursos e a relação autor-obra

Pensei estar percebendo as coisas com uma evidente lucidez. Tendo, até mesmo a mais comum, perdido a sua significação habitual, cheguei a imaginar se era verdade que a gente bebia num copo ou calçava um sapato. Descobrimo o sentido singular de cada coisa, a ideia de numeração me abandonava. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Contrariamente ao que temos sustentado e pressuposto até agora, o romance de Dyonelio Machado não possui personagens, o que será fácil perceber em variando os atributos que compõem esse substantivo a que chamamos “personagem”. Tudo é ficcional: temos, então, uma entidade nomeada e a quem se atribuem características que pressupomos serem humanas. Lá ao primeiro capítulo, por exemplo, Lúcio Sílvio é designado numa cidade, como entidade nomeada que caminha. Como o comportamento de caminhar não é exclusivo do ser humano, seria necessariamente um homem?

Obviamente, este é um primeiro exercício retórico. A verdade não está em lugar nenhum, mas deixamo-nos enganar por ela às vezes porque a mudança é coletiva e precisamos fazermos-nos em sociedade: tal qual pedras em abóbodas. Terry Eagleton (2019) vai pensar o personagem como essencialmente diferente do ser humano real pelo fato de não possuir pré-história e nem futuro – existe só enquanto existe o texto –, mas isso não nos parece suficiente vez que também as pessoas materiais só nos existem no limite de nosso

conhecimento: nada posso dizer do sujeito na esquina sem ir lá pois sequer sei de sua existência neste momento e, mesmo visualizando-o, nada sei de sua história.

Talvez seja a grande pressuposição não aclarada em Eagleton (2019): que sob o aspecto da pré-história e do futuro (ou do conhecimento), personagens e pessoas não se diferenciam. Ele tenta, inicialmente, demonstrando que personagens tendem a ser específicos – a literatura tende a rejeitar o comum. Mesmo quando o objetivo do autor é retratar o personagem comum à luz realista, a sua banalidade será exagerada para além do banal, tornando-se um personagem excentricamente comum, dando razão a Dostoiévski (2013, [s.p.]): “a verdade verdadeira é sempre inverossímil”. Isso porque, tanto sobre personagens quanto pessoas:

Gostamos de pensar os indivíduos como únicos. Mas, se isso vale para todos, então todos temos a mesma qualidade, qual seja, nossa identidade única. O que temos em comum é o fato de sermos todos incomuns. Todos são especiais, o que significa que ninguém é especial. A verdade, porém, é que os seres humanos são incomuns só até certo ponto. Não existem qualidades exclusivas de uma pessoa só. Infelizmente, é impossível existir um mundo onde apenas uma pessoa seja irascível, vingativa ou mortalmente agressiva. Isso porque os seres humanos não são essencialmente tão diferentes entre si, verdade que os pós-modernistas relutam em admitir. Compartilhamos uma quantidade enorme de coisas simplesmente por sermos humanos, e isso se revela no vocabulário que temos para tratar do caráter humano. Compartilhamos inclusive os processos sociais pelos quais vimos a nos individualizar. [...] Os críticos literários podem pensar que os indivíduos são incomparáveis, mas os sociólogos discordam. (Eagleton, 1943, p.45-46)

Também:

precisamos examinar as técnicas com que se monta um personagem. Será uma figura literária específica apresentada simplesmente como um tipo ou um símbolo, ou possui uma sutil psicologização? É tratado a partir de dentro ou visto da perspectiva dos outros personagens? É coerente ou contraditório, não muda ou evolui, tem contornos claros ou indistintos? Os personagens são vistos globalmente ou ficam reduzidos às funções do enredo? São definidos por meio de suas ações e relações ou assomam como consciências desencarnadas? Nós os sentimos como presenças físicas vívidas ou essencialmente verbais, prontamente captáveis ou cheios de recônditos secretos? (Eagleton, 1943, p.52)

Em todo caso, não se opera uma diferenciação entre personagem e pessoa. As diversas chaves de análise são permitidas para ambos a partir da perspectiva do investigador. É o que faz, por exemplo, um psicólogo ou psiquiatra para julgar a coerência ou contraditoriedade dos discursos e comportamentos de um sujeito e optar por trancafiá-lo numa instituição psiquiátrica ou não. As lutas antimanicomiais não estão aí à toa: sendo esses médicos (como a maioria dos médicos) dados à esquizofrenia de crer na existência desse espectro superior chamado autoridade e à megalomania de serem-se eles-mesmos esse espectro superior a ponto de condenar os outros à razão ou à desrazão (como se o ilogicismo

fosse um crime¹⁹), qual a legitimidade deles para julgar o discurso ou comportamento de um dito-esquizofrênico ou dito-delirante?

É parte da estrutura do “o sujeito é seu mundo” que o *self* (que discriminaria, com o histórico de contingências de reforçamento que o determina, personagem e pessoa) seja um conceito ficcional. Assim, nem no texto literário, nem no mundo, há personagens/pessoas, pois não há *self* em nenhum lugar. Resta, então, matéria física (como pedras) e discursos (que poderiam ser reduzidos a matéria física – tintas e/ou corpos que refletem luz e formam grafos e/ou gestos ou partículas em movimento com ondas sonoras que estimulam nossos tímpanos e retinas). A diferença só poderia ser notada, então, entre a interação presencial com outra pessoa e o personagem²⁰, um contexto por demais específico e que deixaria em suspenso toda a problemática das interações virtuais: um amigo contemporâneo, por exemplo, comunicando-se por e-mail com o observador e contando de uma terceira pessoa que o observador não conhece. Sobre este último-terceiro, ele lhe apareceria, então, à imagem e semelhança de um personagem dentro do texto, cabendo tão somente ao observador, mesmo depois de alguma dúvida e/ou questionamento, acreditar enfim em seu amigo-interlocutor virtual, assim como fazemos com o autor/narrador em textos literários. Nesse extremo, instancia-se novamente a problemática entre história e literatura que Hayden White levantara.

Ocorre que, em suspenso o critério de “realidade objetiva”, não há separação possível para história/realidade e ficção. Tudo o que há são discursos e a história é formada tão somente pelo discurso das autoridades, sem nenhum critério possível de legitimação. Confrontada, sim, como o vemos na reescrita da história pelos povos colonizados, por exemplo: novas autoridades (de historiadores críticos, por exemplo) que ganham espaço e assumem os antigos papéis de portadores da verdade e, para eles, também não há critério possível de legitimação dentro desse sistema operado pela noção de verdade (critério/chave de pesquisa comum). Dessa monta, cabe-nos duas opções: considerar aos personagens tão reais quanto as pessoas – e aí não há personagens porque não são ficcionais; ou considerar

¹⁹ Costuma ser, porque crime, um conceito jurídico, é também uma ficção autoritária criada exatamente para punir quem ousa extrapolar os limites do conhecimento e da razão. Já o vimos que nesse sistema todo-outro autoritário, a inteligência é obediência ignorante; logo, pensar é desarraoar, posto que reconhecer lógico e ilógico é, assim, uma desobediência passível de condenação penal – pelo código que se bem entender, dos desacatos às calúnias ou falsidades ideológicas, conforme melhor aprover à autoridade e seu [também ficcional] coerentismo. “Toda burrice deve ser punida”, talvez, seja a única frase do senso comum que une esses dois sistemas-universos.

²⁰ Há argumentos céticos para duvidar inclusive disso, mas consideramos desnecessário ao escopo desta tese. Ao leitor interessado, ver Smith (2004).

as pessoas tão fictícias quanto os personagens – e aí tudo que há em ambos os espaços são discursos.

A segunda opção é a que temos defendido, pois encontra um lugar que consideramos mais ético pelo viés cético: admitindo discursos, o diálogo segue aberto. Popular o mundo real com personagens ficcionais já foi feito e demonstrou-se um problema: vide os mitos e seus instrumentos (desde deuses a Édipo, lendas urbanas e autoridades, impondo o medo e podendo os sujeitos com maus presságios, interditos, medo e leis).

Em que pese as duas opções serem eticamente divergentes (autoritarista *versus* anti-autoritarista, sob o aspecto da possibilidade de existência ou não de autoridades), elas coincidem sob o critério de seus efeitos pragmáticos: em ambas, indica-nos a separação entre obra e autor, coisa que é possível de argumentar por três caminhos complementares. O primeiro, sintático: ao enunciarmos “é possível separar obra e autor?”, já operamos a separação na enunciação ao escolher dois significantes. Toda argumentação em favor da negativa seria apenas um recorte analítico de mostrar elementos coincidentes entre obra e autor (uma indução, raciocínio mais simples), o que não automaticamente exclui as suas diferenças, que já estão pressupostas pela designação de dois nomes diferentes para objetos diferentes (obra; e autor).

O outro caminho argumentativo deriva da opção ética supramencionada: em inexistindo personagens e pessoas, inexistente também o autor. Tudo é discurso. Assim, o texto ganha posição de centralidade. Personagens, pessoas e autor são, no máximo, ficções criadas para categorizar os textos (pelo critério dos excertos de texto que mencionam ficções que tendemos a chamar personagens) ou para forjar uma explicação de causalidade para o texto. Vimos que a causalidade ela mesmo não existe no mundo – não podemos provar indubitavelmente tais relações, vez que são generalizações, uma operação fictícia dos observadores, elevada ao status de “lei de causalidade” (Wittgenstein, 1968) apenas como força autoritária para exigir que todas as pessoas a considerem, ainda que ilegítima em si mesma.

O terceiro caminho argumentativo: se existindo personagens e pessoas (autor) e não havendo diferença relevante entre eles, o autor (no todo) não existe, mas existe enquanto um recorte ficcional. Assim, o suposto autor que há no texto é um recorte performático que ele mesmo faz de si e, por isso mesmo, nada podemos dizer de sua pessoa no todo (seu *self*). Aqui, os limites entre autor e narrador tendem a ser ainda mais tensionados, quando até possivelmente julgados inexistentes – como o fazia Saramago. Logo, para a indivisibilidade

de autor e obra, será preciso considerar que o autor é a obra, o que é materialmente absurdo (uma pessoa não é um livro nesse aspecto).

Do somatório dos três caminhos parece haver, então, o interesse (uma teleologia) do sujeito observador em impor que o autor seja levado em conta quando da análise de um texto. Isso parece legítimo enquanto movimento de inclusão e pluralidade: reconhecendo, por exemplo, autores marginais, de grupos minoritários (em termos de poder nas configurações atuais), recomendar a leitura de suas obras garante possibilidade de progresso. Outros olhares, outras perspectivas, concordando com o método contraindutivo feyerabendiano.

Doutro lado, desrecomendar leituras em virtude de discordâncias com o autor – atitudes autoritaristas no geral, por exemplo (machismo, racismo, lgbtfobia etc.) – parece já não ser igualmente legítimo e estar ancorado na lógica punitivista do ciclo da violência anteriormente debatida. Luta-se contra a autoridade (que o autor exerce em outros campos) numa perspectiva de dívida (pagar com o seu silenciamento). Vez que todos os recortes interpretativos são possíveis a partir das escolhas do observador, todos os autores são potencialmente detestáveis sob ao menos um aspecto para alguém, de sorte que todos podem ser desrecomendados, para além da problemática já mencionada de rejeição pela origem que os abjetos sofrem. Todo o conhecimento da obra será perdido e caminharemos ao desconhecimento ignorante, que se confunde com o desconhecimento transcendental porque, moralmente, surge um interdito ao conhecimento: sequer leia e sequer se permita gostar de qualquer coisa advinda desse autor porque ele é [insira aqui um juízo de valor incorporado acriticamente, como “coisa do tinhoso”].

Com os interditos, surge a alternância dogmática: o diametralmente oposto à verdade não é a mentira, mas uma verdade outra. A autoridade é imune à oposição: o que se opõe a ela é outra autoridade. O que é basilar na geometria: o espelhamento de um ponto, determinando um oposto, é sempre plausível. É outro ponto, e o é porque decorre de uma operação lógica. Deus está para além dos limites do sistema lógico (é o ilógico), mas, ainda assim, pertence ao sistema lógico na medida em que é uma negação a ela, e toda negação instancia a assertiva verdadeira. “Deus não pode criar ficção” (Dalvi, 2023, p.108), mas o ser humano pode. As coisas afetas à psicologia, portanto, não possuem qualquer relação obrigatória com o sistema lógico. Com isso, algo pode ser criado sem o seu diametralmente oposto, como as autoridades. Isso também se dá porque a lógica opera sobre proposições elementares e funções: dispostos todos os objetos, o resultado será sempre o mesmo;

processo e produto são o mesmo; tudo é tautomérico e nada é criado, apenas tratado. Tudo que existe já há (Wittgenstein, 1968). A psicologia, doutro lado, opera sobre aproximações complexas, tentativas, que só e sempre se avolumam: não há garantias, mas criam-se soluções garantistas ficcionais (conceitos sobre conceitos a acortinar os erros basilares).

Daí que os cânones antigos, mortos, não têm bem descritos seus registros, seus hábitos, e tudo pode ser perdoado por outro espírito do tempo. Aos contemporâneos, facilmente julgados e condenados ao silenciamento, é imposto um interdito aos outros leitores para que os conheçam. A tentativa de pluralidade redundante, portanto, no reforço dos clássicos. Viver é um ato político e já o vimos também: aceita-se muito fácil o ser que se diz apolítico quando se trata de uma autoridade consolidada, porque estará fazendo as vezes do *status quo*, que é o seu interesse e, portanto, coerente. Ao contrário, quem tenta diferente (como os detentos fugitivos de *Recordações da Casa dos Mortos*, de Dostoiévski), mas nem sempre sucede no todo, é condenável pela imperfeição (a perfeição só será atingida quando as intempéries do tempo carcomerem as falhas – ou quando as autoridades assim o escreverem: “as falhas foram carcomidas; eis um cânone”). É a contradição do punível: queremos que o sistema psicológico opere como o sistema filosófico e vice-versa. O filosófico dá-nos certezas inúteis. O psicológico dá-nos incertezas úteis. Insistimos em certezas úteis, esquecendo-nos que os objetos a serem dispostos utilmente são, invariavelmente, fenômenos da psicologia: incertos, pois. Deus (sistema filosófico) não cria nada útil, mas nós humanos podemos criar, desde que acreditemos mais na humanidade do que em deus (façamos progredir o conhecimento).

O entrave, mais uma vez: o silenciamento. Só a profusão irrestrita do diálogo progride o conhecimento. Não à toa de novo, é no capítulo cuja epígrafe diz “Incrimínavam-se os atos, as palavras eram ditas impunemente. (Tácio)” (Machado, 1976, p.63) que surgem Tarsita e Evandro (apenas referenciados: ela pelo manto; ele apenas pelo nome na última frase). São eles a metáfora dos motores do conhecimento, como veremos em capítulo mais à frente.

5.8 Que belo é verem-se duas pessoas engalfinhadas só por uma palavra (Gorki)

Mais relevante do que o silenciamento é a não-profusão do diálogo. Isso porque o silenciamento é uma das formas da limitação do diálogo, baseada na autoridade positiva (aquele que exerce, ativamente, o seu poder de silenciar o outro). Há, entretanto, outros

modos: desde a servidão voluntária (Boétie, 2006) – o sujeito silencia por vontade própria, como o vimos com Terapeutas, com os apolíticos etc. – e as chamadas impermeabilidades ao discurso. Elas acontecem como formas de interrupção do diálogo (que podem ser deliberadas ou não) operadas por um dos interlocutores, cabendo eventualmente no significado de silenciamento, mas não sempre (o que não invalida o problema, vez que seus resultados de interrupção do diálogo que são problemáticos).

Watzlawick, Beavin e Jackson (1993) vão postular dois níveis de impermeabilidade: de primeiro e segundo grau. A de primeiro grau é aquela direta, de escolha de apenas um dos interlocutores, que encerra o diálogo diretamente: dorme, muda de assunto, retira-se do lugar, rejeita explicitamente a conversação (“não quero conversar”) etc. A de segundo grau é aquela que ocorre quando o interlocutor faz uma devolutiva ao emissor a respeito de seu entendimento e o grau de distanciamento do significado é tal que a continuidade do diálogo é ameaçada. Assim, por exemplo, o emissor (A) diz “o céu está azul hoje” e o seu interlocutor (B) devolve-lhe “eu não acho que o céu esteja feio”. Em supondo-se um diálogo cotidiano, com significados mais gerais/prováveis, B pratica impermeabilidade na medida em que supõe “azul = feio” (contrariamente ao comumente associado na cultura) e rejeita a interação de A. Da análise de um exemplo didático e em apenas um ciclo, é tranquila a identificação do problema: os falantes partem de significados e juízos de valores diferentes para “azul”, que variam na proporção que cada pessoa assim o deseje: azul material (cor azul), azul associado à tristeza, azul associado ao belo, azul associado ao frio, azul associado ao feio e assim por diante. Os processos interpretativos decorrem, como sabemos, do somatório de proposições elementares que compõem os objetos da função-verdade que designará o juízo de valor de verdade ou falsidade da assertiva quando comparada essa proposição composta com outra externa (Wittgenstein, 1968).

Sendo belo/feio ficções do sistema psicológico, todo o senso estético será, portanto, ideológico (na medida em que construído por consenso social para ganhar ares de “realidade objetiva” e, portanto, designativo de uma luta de poder e autoridade interpretativa). Naturalmente, na história da Estética, haverá tentativas, como a de Kant, de associar o belo a algo do sistema filosófico/lógico e para além desse: prazer universal, a ideia de que o sentimento do belo não surge do entendimento, de que a indeterminação do belo é um atributo próprio do belo, sendo inapreensíveis os modos como eles se processam etc. (Rosenfield, 2006). Naturalmente, essas são estratégias meramente retóricas: jogando-se o que não se sabe ao insabido (para fora do sistema lógico-filosófico, tornado impossível de

saber), opera-se uma supervalorização do desconhecimento, visto que ele passa a compartilhar a incognoscibilidade com deus. É, entretanto, um interdito forjado e, portanto, um desconhecimento ignorante, pois antecipa o fim da investigação e da colheita de conhecimento.

A arte afeta aos sujeitos tanto quanto qualquer outra coisa no mundo, isto é, de uma variabilíssima forma: para alguns, escombros materiais sem significado; para outros, um instrumento de luta e intervenção no mundo. Um urubu chafurdando lixo atrás de carniça num terreno baldio em muito se assemelha a tanto: para uns, digno de asco, para outros até um animal xamânico com simbolismo tal de fazer vida de voos altíssimos a partir da morte putrefata, um signo de limpeza e renovação (o que faz até muito sentido do ponto de vista biológico, ainda que disposto em terminologias usualmente mais associadas a uma tradução mística-cultural-religiosa do fenômeno de um urubu alimentar-se, pois eles contribuem para o ciclo energético no meio ecológico e, reduzindo carniças putrefatas, reduzem a proliferação de microrganismos patogênicos).

Ser poeta é “ter olhos quando muitos já perderam” (Carrafa, 2021, p.68), o que significa: ousar destrinchar os fenômenos em seus atributos mais elementares e reorganizá-los axiologicamente como bem entender, formando novas cadeias de proposições elementares (de tamanhos e ordenações diferentes). A poesia, nessa linha argumentativa, sequer tem relação com as humanidades (que é algo do sistema psicológico, as ficções criadas pelos homens), mas muito mais com a operação disposta do sistema filosófico (lógico-matemático, as associações entre elementos atômicos do mundo), ainda que inevitavelmente, para se construírem as associações, valemo-nos das ficções anteriormente criadas, porque sozinha a lógica não diz nada (Wittgenstein, 1968).

Quanto maior a habilidade de reconhecimento de associações diversas (por mais incomuns que elas sejam), acaba sendo menor a possibilidade de impermeabilidade ao diálogo: se não da parte do interlocutor, o emissor, conhecedor das dinâmicas associativas do discurso, será capaz de reconhecer quando as impermeabilidades ocorrem, quais as proposições elementares contrastantes que as causaram (através da comparação entre atributos de dois objetos diferentes, ainda que tenha sido usado o mesmo significante para tais objetos) e usar de circunlóquios – a tradução intralingual, segundo Jakobson (2010) – e metacomunicações – a recomendação de Watzlawick, Beavin e Jackson (1993) – para reorganizar a intervenção e buscar outros meios (mais permeáveis) ao diálogo.

Difícil é, obviamente, quando a impermeabilidade é deliberada unilateralmente: será o exercício de uma autoridade do interlocutor sobre sua própria interpretação e pouco pode ser feito. O combate à autoridade é coletivo e processual (demorado): o comportamento autoritário de impermeabilidade num diálogo pode trazer mais ganhos ou evitar mais perdas (fuga-esquiva) e ser reforçado. Sistemáticamente, a pessoa tenderá ao autoritarismo em seus diálogos. Isso, entretanto, apenas se esse comportamento autoritário for acolhido e reforçado por outras vias em outros meios. Se, sistemáticamente, a fuga-esquiva autoritária do sujeito que se recusa ao diálogo gerar isolamento (todos os com que interage reconhecem a impermeabilidade e aceitam a extinção da interação e não lhe fornecem nada mais reforçador), ela deixa de ser suficientemente reforçadora posto que uma nova contingência (solidão) passa a ganhar mais vulto – algo que fica cada vez mais desafiador em uma sociedade que vem pregando e hipervalorizando o isolamento, a introspecção sem fim, a renúncia à vida social como autorregra etc. O progresso da liberdade, o caminho à oclocracia, como Proudhon o disse expressamente (e nisso concordam Feyerabend, Evandro etc.) decorre do esclarecimento e do progresso do conhecimento: por exemplo, dos modos de comunicar e das impermeabilidades, conhecimentos úteis à convivência humana (um crivo para a boa ciência, conforme Carpenter e Tolstói).

Essa é uma marca ficcional interessante do romance de Dyonelio Machado aqui estudado. Virtualmente, inexistem impermeabilidades de segundo grau ao diálogo. A Evandro e Sílvio, com seus longos discursos, é permitido falar livremente e os seus opositores nos diálogos (Isócrates, Heliodoro, Pedânio etc.) não realizam esse tipo de impermeabilidade. A única que se identifica, como o vimos exemplo com Sôemio, é a de primeiro grau: é-lhe proibido o espaço de fala durante o debate sobre os cristãos. Outras, com Evandro e Sílvio, também foram vistas, mas todas de primeiro grau: a mudança de assunto; a saída de cena; interjeições e deboches. Elas demonstram a recusa do discurso, mas o seu conteúdo resta compreendido e soberano. Quando há discordâncias (veremos em Círcilo e Evandro), elas são debatidas e as suas razões apresentadas, de modo que não se considera impermeabilidade, ainda que um observador externo (nós) identifiquemos que a discordância é meramente aparente (logo, mais próxima de um desentendimento).

Todo modo, é essa retirada das impermeabilidades de segundo grau que parece fazer a obra diferir sobremaneira da realidade e ganhar o seu aspecto ficcional conforme aqui o compreendemos. Recuperamo-lo: a literatura, ao adotar um modo narrativo e ficcional de dizer, narra fenômenos (preocupa-se com eles muito mais do que os significantes – estes são

usualmente subvertidos) e o faz através de metáforas que, agora se pode dizer, são reduções no número de atributos usados na composição de proposições elementares dos objetos de mundo que permitem ampliar as associações entre objetos. Para dizer “fulano é um gato”, reduzimos “gato” e “fulano” ao atributo (proposição-elementar) de beleza e fazemos uma comparação de operações-verdade elementares (“gato = belo”, “fulano = belo”, logo “fulano = gato”). Vários outros atributos que seriam culturalmente devidos a “gato” (higienizar-se lambendo-se, por exemplo) provavelmente não são devidos. A literatura, entretanto, pode brincar com isso: um sujeito humano que se lambe constantemente como meio de higiene. De se estranhar segundo os valores culturais hoje e o estado de nosso conhecimento sobre higiene, mas nada que causasse espanto a um cínico ou a um personagem ficcional. No contexto social comum, entretanto, interpretar que o sujeito se lambe quando alguém lhe confia “acho fulano um gato!” poderia ser incluído na categoria ficcional genérica “impermeabilidade de segundo grau”. Obviamente, até que isso tenha sido revelado: se ambos os interlocutores do diálogo conhecem esta tese e os processos de impermeabilidade, podem-se rir também deles: “acho o fulano um gato”, “de fato, eu o vi esses dias na rua se lambendo”, ambos riem e se compreendem – tacitamente, por compartilharem dos conhecimentos do conteúdo desta tese, associam a aparente impermeabilidade de segundo grau à tese, instanciam a associação livre e enveredam nessas brincadeiras. Amigos que compartilham de grande parte de seus referenciais teóricos / de conhecimento acabam por ter uma comunicação que, a outros, pode parecer-lhes quase esquizofrênica. Da mesma forma, pessoas com maior repertório cultural tendem a ter mais hipóteses de leitura da fala dos outros e, assim, adaptar suas próprias associações para escapar às impermeabilidades que poderiam surgir, como já mencionado. Tornam-se mais habilidosas socialmente (Caballo, 2014).

Eis que *Deuses econômicos* nos chama à atenção muito mais por seu conteúdo do que por sua forma: ao extirpar impermeabilidades de segundo grau (cujo aproveitamento estético e formal na literatura seria maior), permite aprofundar a reflexão epistemológica de forma literária e narrativa (valorizando o seu caráter de romance filosófico, no conteúdo). Ficcionalizam-se os personagens e os modos de dialogar, mas não o conteúdo: é um romance historicamente certo, o que é primordial para o autor e declarado por ele (Machado, 1976). Nesse aspecto, seria tranquilo aproximar autor e obra (ainda que não os igualem ou indissociem absolutamente): a obra demonstra a pesquisa de fundo feita pelo autor (e, portanto, o seu repertório cultural) na sua construção. Também o veremos: o método de apreensão do

conhecimento de Lúcio Sílvio é também o método cético de leitura de mundo, algo que concorda com essa parte da biografia do autor (debruçou-se sobre as escolas helenísticas para a estruturação da obra). Tudo isso, entretanto, em nada agrega para o estudo da obra, simplesmente pelo fato de que se opera um viés de confirmação e uma tautomeria, tradicionais ao abuso do método indutivo: se fora escrita por um autor, o autor selecionou o que conhece (seja para apoiar ou criticar) e, portanto, sob esse viés é impossível separá-los. É um argumento exato, mas baseado em um único atributo e método e que gera também pouco em termos pragmáticos de análise, para além dos imobilismos e interditos ao diálogo já debatidos.

5.9 Escolas helenísticas: o mote de *Deuses econômicos*

Nada no mundo era insólito: as estrelas sobre a manga de um general, as cotações da Bolsa, a colheita das azeitonas, o estilo judiciário, o mercado do grão, os canteiros de flores... Nada. Essa ordem, temível, temida, de que todos os detalhes estavam em conexão exata tinha um sentido: o meu exílio. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Em que pese o enfoque enorme no conteúdo, associado à autodeclaração de fazê-lo do autor, não se pode dizer que a obra perde em seu caráter literário: o processo de afastamento do olhar, seleção de poucos atributos e promoção de novas associações acontece, mas não nos diálogos. Frequentemente – e talvez mais frequentemente na poesia – os escritores reduzem palavras a seus atributos elementares para promover novas associações. Outro modo dizê-lo é: afastam seus olhares das palavras, deixando que apenas um atributo prioritário (escolhido por eles) revele-se dessa nova distância e, com ele, tece associações. Há um sobrevoos sobre o conhecimento e o resgate dos elementos a serem associados no texto literário a ser escrito, o que é feito com uma boia de resgate individual lançada de um helicóptero.

Dyonelio Machado, após anos de estudo historiográfico e filosófico – aprendeu grego de modo autodidata com dicionários (Machado, 1976) –, também faz esse sobrevoos, mas, privilegiando o conteúdo sobre a forma, parece lançar uma rede de pesca dos elementos a serem associados. Não é uma obra em que arriscaríamos dizer profundamente polissêmica, uma característica própria de obras com poucas proposições elementares, o que permite

ampla associatividade com outros campos – um trabalho a ser empreendido pelo leitor. *Deuses econômicos* também apela à associatividade, mas ela é interna: a multiplicidade de saberes é inserida na obra e ali [os saberes] são associados. Ao leitor cabe o trabalho de entender os modos como essas associações ocorrem, reconhecê-las em vez de criá-las, e, a partir delas, entrar no diálogo: as associações que o leitor faz depois é da sua contemporaneidade com os elementos históricos inseridos lá. Como Dyonelio Machado também é um moderno (muito próximo de nossa contemporaneidade, agora quando o lemos e escrevemos esta tese), o leitor é convidado a performar junto com o autor dentro do texto, imitá-lo conforme nosso próprio vocabulário, acompanhar as suas vicissitudes, atestando, por experiências leitoras, que passado e presente são apenas linguagens diferentes (uma tradução intralingual, nos termos de Jakobson), na mesma medida que as palavras de Evandro e Sílvio (personagens), de Dyonelio (autor) e nossas (pesquisadores) também retratam os mesmos fenômenos e remetem a mesmos ideais, apenas em linguagens diferentes (outra tradução intralingual é possível). Linguagens diferentes também para o método: a proposição de apresentação narrativa e associativa do mundo é tanto da psicologia (Skinner, 1978), quanto da filosofia cética (Eva, 2005), o que sequer é grande novidade, vez que o próprio Skinner (1974) considerou “filosofia” a seu behaviorismo, hoje associado à psicologia científica; e em pouquíssimo divergem delas Saussure (2011) e Jakobson (2010) na linguística e Leibniz na filosofia (Moreira, 2005; Pinheiro, 2013). Em uma só sentença, todas cumprem os critérios de cientificidade que Wittgenstein (1968) sistematizou em suas investigações.

A teleologia: desfazer contradições aparentes. Se o progresso do conhecimento deriva do desfazimento de contradições aparentes (mostrando as associações feitas, ao modo cético (Eva, 2005), talvez o originário de todas essas correntes de pensamento), é isso que o autor performa e parece esperar de nós, aprendentes por observação. Devemos reconstruir, então, alguns prováveis passos do autor quando de seu estudo sobre as correntes de pensamento do período helenístico (a saber o nosso recorte: estoicismo, epicurismo, ceticismo, cinismo) para, com isso, entender narrativamente o que se passara e o que fora performado.

Dyonelio faz um sobrevoo histórico sobre o estoicismo [nosso ponto de partida] e consegue recuperar as permanências e as discontinuidades (para usar o referencial de Antonio Candido disposto em Alves (2008)) dos textos/discursos da época. Metodologicamente, pelas crenças científicas que nos foram impostas (objetividade,

imparcialidade, literalidade dos signos), as contradições aparecem. É natural que, em havendo um grupo de pessoas situados dentro de uma mesma escola filosófica (e, pois, uma categorização-generalização), variassem em seus discursos e crenças. Não o suficiente para se separarem (e aí as categorizações e generalizações nos são úteis para identificar os atributos de semelhança), nem o suficiente para que acreditemos em uniformização e identidade.

A questão, pois, não é dizer, por exemplo, que o estoicismo não foi um movimento unânime, bem delimitado, imutável ao longo do tempo (Novak, 1999). Isso, que se aparenta uma conclusão, soa-nos muito mais como mero pressuposto (o que é natural, vez que o estado de coisas do mundo independe de relações, a causalidade é um mito e o progresso do conhecimento depende da inconclusão, então é até preferível que seja um pressuposto²¹). A questão é ir além de apontar em que discordavam e em que mudaram: hipotetizar quais as contingências influenciaram as mudanças, como elas estavam dispostas, como faziam isso, e assim por diante. O que discordavam e o que mudaram são basicamente atributos e fenômenos do sistema psicológico do mundo wittgensteiniano. As contingências para as mudanças e seus modos de operações (sequências de associações de proposições elementares e operações-verdade) incluem também elementos do sistema lógico-filosófico, como os ideais, fazendo progredir ao conhecimento.

5.10 Estoicismo de primeira geração: Sêneca

Sêneca é mencionado pelo nome 55 vezes ao longo do romance, sendo três vezes em epígrafes. Essas aparições conformam características importantes do estoicismo tanto em

²¹ Destaque para as escolhas vocabulares “soa-nos” e “preferível que seja um pressuposto”: como a formação do conhecimento dá-se numa sobreposição de proposições elementares, ao adotar essa ordenação, estamos retirando a causalidade como pressuposto e a substituindo pelo caos (ou, em termos dinâmicos, a mutabilidade antes das categorias delimitadoras estaque dos conceitos). Optamos por prover um olhar cinético (cinematográfico) ao fenômeno, em vez de um olhar estático (fotográfico). Alterada essa chave de análise (pressuposto) por base, alteram-se as conclusões, enveredando-se por novos caminhos de descrição narrativa dos fatos. Esse exercício pode servir a novos caminhos, mas também à confirmação na destreza da aplicação do método: fazendo o caminho inverso, o fim deve resultar na origem. Partindo-se do pressuposto estático (categoria “estoicismo” como algo capaz de ser definido, conceituado, fixamente), a análise dos processos históricos mostra que não (conclusões). No sentido oposto: partindo-se do pressuposto dinâmico (há correntes de pensamentos conflitantes e lutas de poder discursivas ocorrendo ao longo de um período), identificam-se pontos de permanência – à luz do método de Candido – e, deles, conforma-se “a esses elementos em comum que pouco se alteraram daremos o rótulo ‘estoicismo’”. Em ambos os casos, a descrição conjunta da categoria “estoicismo” e do método (comparado, confrontando atributos mantidos e aqueles alterados, estabelecendo o crivo dos limites) é que permite a visão mais global do fenômeno e sua localização (abrindo espaço de manobra para criarmos novas relações com outros fenômenos).

seus termos doutrinários (suas crenças) quanto pelas características que o fizeram a escola helenística que viria a influenciar mais sobremaneira a formação do cristianismo (Brandão, 2014; Sánchez, 2022) – naturalmente, à base de concessões importantes no seu modo de proceder à interpretação da vida. Um ponto inicial já aparece no discurso de Teófanos, personagem que debaterá questões afetas às teologias postas em situação na época em que se situa o romance:

Teófanos, com uma segurança didática, explica. Não é paradoxo não. Os Romanos reconhecem apenas um deus, inominado, a Providência, o Pensamento do Universo, donde tudo mais deriva, inclusive os demais deuses, porque ele é o Príncipe Imanente, a Causa das Causas, *causa causarum*.

- Vocês estão vendo: eu me sirvo das próprias palavras dum dos seus teólogos, Sêneca. O que os seus concidadãos adoram sob as várias invocações de alguns milhares de divindades não é outra coisa senão o conjunto de qualidades individuais e específicas do deus uno e abstrato, artífice e senhor do mundo. Ele sozinho é tudo. A sua grandeza ultrapassa toda imaginação. Donde, a necessidade duma fragmentação, para o tornar acessível ao entendimento humano.

Faz uma pausa. Depois continua:

- Petrônio incorreu no mesmo erro, levando uma das personagens do seu romance a declarar que o vosso país é tão povoado de divindades, que é muitíssimo mais fácil encontrar nele um deus do que um homem. Mas Petrônio não tem maiores responsabilidades com a teogonia. É um romancista, um homem de mundo. Além disso, quem se queixa assim no seu livro é uma mulher. E uma mulher necessitada de homens...

Todos sorriem.

Teófanos, o Grego, continua:

- Ora, para começar, os cristãos reconhecem a existência de três divindades distintas, embora inseparáveis e com igual poder: O Pai, o Filho e o Espírito Santo, que a escola de Éfeso designa pelo nome de Paracleto. Uma divindade em três hipóstases, como a ultrapassada tríade capitolina. Em nome dela é que Cristo mandava batizar os catecúmenos. Eis a prova mais substancial do politeísmo cristão. E, ao meu ver, o que mais choca o espírito religioso e político do Romano. Entretanto, como Pedânio faz ver, no seu ódio a tudo que é sagrado os Cristãos não compreendem que haja uma divindade inferior para cada um dos atos da nossa vida cotidiana. Uma divindade, por exemplo, que ensine a criança a comer: Educa. Outra que lhe dê de beber: Pótina. Mais outras que a mantenha tranquila no seu berço: Cuba. E que, quando comece a ensaiar os seus primeiros passos, encontre a seu lado vigiando-a, quatro deusas solícitas: Abeona, Adeona, Interduca e Domiduca. Troçam dessa população de pequenos deuses condenados a empregos ínfimos, como eles dizem. Comparam-nos a esses operários que repartem entre si o serviço, para maior eficiência e diligência.

- Não reconhecem nessa concepção religiosa - acrescenta ele - o primeiro exemplo da divisão do trabalho, princípio tão caro ao mundo moderno, ao mundo romano. (Machado, 1976, p.33-34)

Elementos históricos relevantes são postos nesse trecho. Um deles: a primazia do espírito religioso e político do Romano, que colocará em primeiro lugar “o primeiro exemplo da divisão do trabalho, princípio tão caro ao mundo moderno, ao mundo romano”. Assim, em Roma, inclusive as divindades e as crenças devem estar submetidas aos

estratagemas do trabalho e da economia para serem aceitas e, assim, encontrarem espaço para prosperarem dentro daquela estrutura. Do contrário, a perseguição.

Outro é a concepção de monoteísmo ou politeísmo adotada. Veja-se que a chave de análise a ser empregada a um mesmo fenômeno (o ato de fé a um significante) pode recair tranquilamente nas duas concepções: em Roma, reconhece-se apenas um deus, submetendo todos os outros numa estrutura hierárquica como atributos desse deus romano. Cristo, para ser incorporado, deverá submeter-se à lógica romana, de modo que o cristianismo hoje será encarado majoritariamente como uma religião monoteísta em que pese a possibilidade de interpretá-lo diferentemente, como o fez Teófanos com a sua demonstração argumentativa do politeísmo cristão que, além de tudo, é horizontal no poder entre as três divindades reconhecidas.

O monoteísmo romano pode-se ver refortalecido sob a perspectiva dos discursos que valorizam a espiritualidade antes da religião: uma rasa tentativa sincrética e de liberdade religiosa. Tentativa sincrética porque a extensão do conceito de sincretismo pode ser variada: desde o apego apenas à questão da espiritualidade como critério, silenciando as diversas expressões culturais religiosas – e, portanto, nas configurações desta tese, um uso autoritário do conceito ficcional de sincretismo – ou um modo de proceder que estabelece recorrentemente associações entre aspectos vários das religiões (aos modos, por exemplo, das associações entre orixás e santos católicos na Umbanda), usados como forma de resistência e manutenção de aspectos importantes das religiosidades de povos escravizados e que tendem a cooperar para o conhecimento de todas as culturas religiosas envolvidas nas comparações – um uso antiautoritário do conceito ficcional de sincretismo, vez que é um modo de proceder que abre o diálogo para o conhecimento através de uma metodologia comparativa.

Em Roma, entretanto, o diálogo não estava aberto: seu deus Providência configura-se como um conceito englobante e, portanto, ainda que tacitamente, coloca-se acima e mais verdadeiro de todos os outros deuses, que serão meros aspectos do primeiro, como na perspectiva de hierarquia de Louis Dumont (Leirner, 2003). Cristo – e toda a estrutura discursiva que compõe a sua crença – será incorporado à estrutura da religiosidade românica para beneficiar os detentores do poder. Não à toa, a primeira aparição de Sêneca no primeiro capítulo: “O próprio Sêneca não acaba de choramingar a propósito dos telhados, sempre a ponto de desmoronar? A pedra vai em parte substituir a madeira nas edificações” (Machado, 1976, p.16). Sua abóboda de pedras (telhados), a sociedade de fraternidade cristã

– uma só família fraterna de homens iguais em seu livre arbítrio como estrutura fundante desse telhado (pedras) – está a ponto de desmoronar. E o seu fiel homem-pedra vai cooptado substituir madeiras nas edificações [do discurso autoritarista oficial românico].

Retomando o primeiro argumento é que se seguirá no debate (Teófanos conversa com Caio, Pedânio, Hegesipo e Sílvio) a intervenção que já conhecemos de Pedânio, agora expandida:

- Como dizia - prossegue Caio - o cristianismo foi feito para os escravos, as mulheres, os pobretões, os abandonados deste mundo. Cristo é o deus natural de toda essa gente.

- E só por isso prova que não é um deus verdadeiro. O verdadeiro deus - pontifica Pedânio - está sempre do lado dos que triunfam. A felicidade e a riqueza é tudo quanto o crente lhe pede e tudo o que ele tem a obrigação de lhe dar: a prosperidade individual e coletiva é a única prova da proteção divina. Entre todos os homens, só há um verdadeiramente piedoso: o rico. Só ele é o eleito de deus.

Caio:

- Mas, voltando ao assunto. Pedânio fala muito em superstição. Quero crer que ele tem a tendência de englobar sob essa denominação qualquer outra prática religiosa que não seja a nossa. Para nós Romanos, toda religião estrangeira, não autorizada, é uma superstição.

- Eu sei disso - responde-lhe Pedânio. - Mas eu me cinjo ao conceito originário e etimológico, segundo o qual *religião* quer dizer ordem, exatidão, regularidade, e *superstição* o que ultrapassa a regra estabelecida. O Romano é religioso, somente porque é um devoto sereno e um plácido cumpridor das práticas que, em tal matéria, a lei estabeleceu. Esses transportes da alma, esses arroubos, essas emoções delirantes diante dum deus e da sua potência, esse temor antes a sua capacidade de fazer o mal, ou a esperança inquieta de um favor miraculoso - eis a superstição. Ora, basta atentar para o *fervor* sacrílego dos Judeus e dos Cristãos, para ver no culto comum que eles praticam uma simples e nefasta superstição. (Machado, 1976, p.34-35)

Pedânio é uma enciclopédia de argumentos estapafúrdios: exatos, mas sempre apenas se tomadas por premissas as premissas suas, recortes de visão de um mundo burguês, como a separação econômica das classes e o triunfo em “só o rico é o eleito de deus”. Pressupõe-se a guerra e o poder de oprimir em primeiro lugar e designa inclusive deus para prestar reverência a esses. Na contemporaneidade, entretanto, esse discurso segue vivo e fortalecido, ainda que mostre ares inocentes: quando um pobre adquire qualquer bem, por mais baixo que seja seu valor, e reconhece aí a providência divina – Deus proverá –, ou a prosperidade financeira (por menor que seja) como um indicativo divino: deus reconhecendo o seu esforço, o seu trabalho, pois o trabalho dignifica.

5.11 Amigos do estoicismo, amigos de benevolência entusiástica

A possibilidade de desvirtuar o pensamento estoico nesse sentido – graças ao livre-arbítrio – é o que parece ter dado a ele mais permeabilidade para ser incorporado ao mundo românico e servir à conformação do cristianismo como religião posteriormente. No epicurismo, os deuses – múltiplos – são perfeitos e felizes e, por sua perfeição ela-mesma, nada têm a ver com o mundo imperfeito dos homens: não o tocam, não o interessam (Novak, 1999). O mundo dos homens é o mundo do trabalho e, logo, do sofrimento. Os deuses, a perfeição, por oposição, seriam o ócio e a felicidade. Uma perspectiva potencialmente problemática para os exploradores da força de trabalho dos servos e escravos. Logo, perspectiva que deveria ser silenciada.

Não surpreendentemente, também, segundo os registros históricos, apenas o estoico teria tido participação mais ativa na vida política, enquanto epicuristas, céticos e cínicos, cada um à sua maneira, estariam retirados desse círculo (Novak, 1999). Epicuristas escondidos – isolando-se da imperfeição da sociedade humana como modo de encontrar a felicidade perfeita divina (tal qual o romance o diz “Epicuro não disfarçava a sua incivilidade quando aconselhava aos seus discípulos: ‘Não metam a mão nessas cousas.’ *Essas cousas* era a direção da sociedade” (Machado, 1976, p.74)). Os céticos e cínicos em sociedade, na vida política, mas não na representativa. Silenciados e não-registrados, sempre dignos de repúdio e espanto: os primeiros como sofistas, retóricos, vazios, mentirosos – colocavam em voga a noção de verdade como instrumento de poder, tal qual o fazemos aqui –; os segundos como loucos, impudicos, escandalosos, filósofos-cão, pois sua filosofia prática não reconhecia qualquer poder às ordens morais e sociais impostas sem utilidade prática, nenhum valor a essas verdades – irmanados na crítica à verdade com os céticos, mas num método de agir diversos, menos argumentativo (eram satíricos, sarcásticos) e mais de demonstração (Martins, 2022). Das classes de conhecimento do mundo de Wittgenstein (1968): os céticos diziam, os cínicos mostravam, sendo ambos suficientes e complementares para todo o conhecimento de mundo – o que não se pode dizer, pode-se mostrar, e vice e versa. Em todo caso, são rejeitados do mundo pois falseiam (demonstram a falsidade de) a doutrina socrática (Novak, 1999).

Ainda que o discurso de Pedânio faça frente ao estoicismo de Sêneca (através dos comportamentos por ele influenciado – o fervor Cristão), sendo um discurso autoritário, volta-se contra todos os seus opositores para a manutenção do seu monopólio da força (uma das definições de Estado, inclusive). Para tanto, é preciso estabelecer sempre, sob o critério

de originalidade/anterioridade, os padrões hegemônicos como referência. É aí mais um ponto do romance que congrega sob vários aspectos ao mesmo tempo história e ficção:

Mas eu me cinjo ao conceito originário e etimológico, segundo o qual *religião* quer dizer ordem, exatidão, regularidade, e *superstição* o que ultrapassa a regra estabelecida. O Romano é religioso, somente porque é um devoto sereno e um plácido cumpridor das práticas que, em tal matéria, a lei estabeleceu. (Machado, 1976, p.35)

Não há qualquer incorreção no recorte: o conceito de religião, enquanto um corpo doutrinário e de práticas orientativas do comportamento humano e suas decisões, é inclusive uma categoria criada posteriormente aos fatos do romance para sistematizar o conhecimento a respeito desse povo cristão. A noção de religião surge para delimitar, sistematicamente, o que seria o comportamento e as crenças dos cristãos – surge, concomitantemente, o cristianismo (Brandão, 2014). É, portanto, originária e etimologicamente um recorte de pesquisa por demais específico e designado por um padrão. O uso dos padrões, entretanto, como vimos defendendo é que diz de sua ética: de modo descritivo, para compreender o mundo, sem perder de vista que se tratam [os padrões] de generalizações, promove o conhecimento. O seu uso normativo, entretanto, forja uma legitimação da violência, tornando-se autoritário e problemático, que é exatamente o que propõe Pedânio. O rótulo “religioso” enquanto “devoto sereno e um plácido cumpridor das práticas que, em tal matéria, a lei estabeleceu” será um elemento do discurso românico-autoritário que perdurará (muito diferente da influência tentada por Sêneca), um discurso que já o vimos em Costa Lima (2006), quando este menciona a crítica de Górgias (um cético, sofista) à definição de “inteligência” (obediência) em seu tempo.

A este ponto já fica visível, portanto, que a noção de “evolução” do estoicismo (Novak, 1999) pode ser problemática e que o critério usado para essa “evolução” – modificar-se, adaptar-se ao mundo românico e, assim, prolongar a sua existência – também não é de todo isento de ideologias. Se optamos por variar a chave de análise para as proposições estoicas mais elementares – por exemplo, da família do gênero humano –, sequer poderíamos de chamar estoicismo aos discursos que foram incorporados ao ideário romano e perduraram na formação do cristianismo como aplicado hoje. Em alguma medida, o estoicismo, com essa chave de análise, seria um impedimento ele-próprio para a noção de religião: se se busca a igualdade no livre-arbítrio e o comportamento livre é um caráter de humanidade em si, como aceitar religiões enquanto padronizadoras do comportamento? Estoicismo, então, volta a irmanar-se das outras três helenísticas (epicurismo, ceticismo,

cinismo): todos foram extirpados do mundo, rejeitados e relegados à antiguidade, silenciados (mas retornaram segundo outras nomenclaturas, como já o vimos, por exemplo, nas estreitas relações entre ceticismo e anarquismo).

Na imediata sequência do debate, entram em cena esses atributos das doutrinas e os modos como se assemelham e se diferenciam – seguindo o método associativo compartilhado por Dyonelio Machado e esta tese:

- É verdade, há muita coisa de comum entre os Judeus e os Cristãos - admite, sonhadora e reflexivamente, Sílvio.
 - Protesto - faz Hegesipo.
 - ... Mas - continua Sílvio, com o mesmo ar meditativo - uma afinidade muito maior entre os cristãos, os *Essênios* e os Terapeutas do Egito.
 - Que não deixam de ser Judeus também.
 - Naturalmente.
 - O cristianismo tem, sobretudo, muita ligação com o Pórtico - diz Caio.
- Pedânio parece estranhar:
- Com o Pórtico?
- Caio sacode afirmativamente a cabeça. Ambos aceitam, por exemplo, o princípio fundamental de que todos os homens são irmãos e que têm, todo, a Deus como pai. (Machado, 1976, p.35)

O pórtico, em Atenas, era o local em que os ideais estoicos eram expostos e debatidos, de modo que as suas concepções (o princípio fundamental de que todos os homens são irmãos) eram ali remetidas.

- E aqui - prossegue Caio - eu quero fazer uma crítica ao que nos disse há pouco Teófanos de Heracleia sobre o politeísmo helênico. Na concepção dos estoicos, o paganismo grego assumiu a alta forma monoteísta que ele, invocando a autoridade de Sêneca, atribui à religião romana, desde que Zeus, para os estoicos, é a providência, a alma do universo, - Ser eterno, único, de quem os outros deuses não são senão meros atributos e manifestações episódicas. É a sua doutrina órfico-pitagórica do Logos, do Verbo criador, razão universal e expressão onipotente do Demiurgo. Com a sua concepção mitológica e politeísta da trilogia divina - o Pai, o Filho e o Paraclete - os cristãos afastaram-se, irremediavelmente, dessa doutrina estoica onde tinham bebido a maior parte dos seus dogmas, inaugurando um Cisma que lhes vai ser fatal.
- Eu não creio - diz Teófanos - que os cristãos tenham tido conhecimento do Pórtico e da sua doutrina filosófica.
- Que dizes tu disso, Sílvio? - pergunta Caio.
- Tiveram. Foram os discípulos de Zênon que ensinaram os Judeus de Alexandria a dar uma interpretação alegórica às passagens do seu Livro (esse Livro tão malsinado) como já tinham feito com as obras de Homero e de Hesíodo. E tudo indica que os cristãos hajam também enveredado por essa via. A teoria do Logos, aplicada à sua demonologia, confirma isso. Só o futuro da sua religião dirá a respeito a última palavra. (Machado, 1976, p.35-36)

A interpretação alegórica, à luz que vimos tecendo ao longo da tese – demonstrando que os deslocamentos de sentido afetos às metáforas e alegorias, tão próprias da literatura –, será o modo de estabelecer o diálogo entre povos: nesse sentido, dizer e argumentar clara e exaustivamente (dos cétricos) é também uma prática (dos cínicos) e algo

implementado pelos filósofos helenísticos de modo geral (opositores da dogmática platônica e aristotélica, que saíram vencedoras nas lutas políticas e foram incorporadas ao estoicismo, descaracterizando-o em grandes partes, e seguiram-se ao mundo romano e à contemporaneidades).

No outro polo está o que nós aqui chamamos de “misticismo do dogmatismo” que, com a atribuição de conceitos largos o bastante, conseguem forjar (pseudo-)explicações para o mundo, e até travestir-se de abordagens críticas e antidogmáticas, facilitando a sua incorporação por sistemas políticos interessados na manutenção de seu poder hierárquico (baseado na Verdade). É o que ocorre, no trecho anterior, com o monoteísmo proposto: não se rejeita o politeísmo de fundo, mas, para inverter simbolicamente a realidade (e mudar o detentor do poder simbólico que classifica e nomeia o mundo), inventa-se uma entidade-geradora mítica una que dará expressão ao politeísmo. Com um único e simples passo, politeísmo é convertido a monoteísmo retoricamente. Sendo, no plano linguageiro, uma operação exata, ganha-se o *status* de verdade e tudo o mais de ideias estapafúrdias poderá ser carreado juntamente como decorrência. Isso tudo só é possível não se dando transparência à alta generalidade que é o empreendimento proposto (um deus original universal).

Platão mesmo guarda tais características – ao menos a forma como Platão é recebido e usado na contemporaneidade. A dialética socrática, uma dialética do devir, poderia facilmente ser incorporada no rol das vertentes antidogmáticas, mas é o alto grau de generalização com que a teoria vem sendo usada (nada é absoluto = tudo é devir = tudo está submetido ao devir = o devir é absoluto) que vai dar o seu caráter autoritário. Um caráter do qual sequer esta tese foge: a cartografia wittgensteiniana que propomos como método acaba sendo aplicável de modo geral a todos os nossos empreendimentos. Daí que o antidogmatismo é mais uma postura (tal qual os cínicos): conduzirmo-nos progressivamente do geral ao específico, a análise atomista dos processos de significação. Se mantidos em termos exagerados (no limite do tudo ou nada como chaves de análise), dogmatismo e antidogmatismo são iguais, um tipo de dogmatismo antidogmático.

É, inclusive, a preocupação de Feyerabend (1977) no prefácio de *Contra o método*, em conversa com Lakatos: o receio de sua teoria, facilmente, resvalar em uma pós-verdade barata. A sua proposição anarcoepistemológica de que “tudo vale” é uma proposição inicial – temporalmente no início do empreendimento de conhecer –, de modo a não recusar *a priori* algumas várias fontes de ideias para o progresso do conhecimento humano. Isso não

exclui que, durante o processo, sejam estabelecidas transparentemente determinadas balizas para ir recusando (contextualmente) determinadas teorias em detrimento de outras em determinados contextos.

Esse problema da recepção das teorias, usualmente sabotadas por questões matemáticas (tomar o geral por exceção, universo por amostra, e assim por diante e vice e versa) inclusive, o fora abordado com a metateoria de Hayden White e o formalismo russo de Jakobson. Ocorre também com Feyerabend, Leibniz, Skinner e tantos outros que são facilmente cunhados exóticos e problemáticos.

Invertendo o raciocínio – uma contraindução –, é justo também salvar a Sócrates e Platão: podemos considerar insuficientes as garantias que temos para reclamar de seu generalismo e autoritarismo – do “tudo é devir” ou de que as ideias inatas e perfeitas só seriam acessadas pelos filósofos (um grupo social). Há, aí, um potencial erro de coleta de fontes de dados e de tratamento histórico: a associação de filósofo a um grupo social não é necessária, posto que a associação pretendida poderia ser ao comportamento do raciocínio. Igualmente, pode-se que apenas os textos mais generalistas tenham sido recuperados ou mais profusamente divulgados e estudados, talvez mesmo pela sua generalidade que encanta aos seus anfitriões, que recebem esses textos.

Ao fim e ao cabo, a própria referência a nomes de personalidades é uma aproximação perigosa (algo que reforça a necessária separação de obra e autor). Ao referirmos a qualquer pessoa (Platão, Feyerabend etc.), não nos referimos à persona, mas a um compilado nebuloso de textos que foram associados a eles, somados ao conjunto também nebuloso de interpretações de outros sobre esses, além das desconhecidas triagens e replicações não necessariamente amostrais e assim por diante. A pessoa, como o autor de um texto, é apenas uma origem, à qual não temos nunca acesso direto (algo mais evidente com os antigos). A função “ler” já é um interdito e modificador. Ela é dada por quem nós somos, resultado de um sistema contemporâneo, de modo que ao ler não temos acesso à pessoa, mas ao resultado de nossa leitura daquelas palavras (associado, talvez, ao nosso arcabouço sociocultural relativo). Por simplificação da linguagem (inevitável para a comunicação cotidiana, mas que deve ser evitada em situações conflituosas, posto que quão mais simples a linguagem, mais ambígua) é que dizemos “Platão = Dogmático”, mas em fundo teríamos “ler(Platão) → “ ‘Dogmático’ ”, em que a função ler(x) é infinitamente variável sujeito a sujeito e infinitamente desconhecida e, portanto, o resultado de juízo de valor “dogmático” não seria uma constante como se faz aparentar, porque a própria notação

é uma linguagem, um resultado do processamento mental de quem escreve a notação matemática e, portanto, uma única observação. Tanto o é que nós mesmos poderíamos escrever diferentemente “ler(Platão) → “ ‘ex-escravo’ ” e ainda nos faltaria o conhecimento dos critérios. Platão, portanto, sequer faz parte necessariamente da função de empreendimento do conhecimento, sendo uma variável independente. O progresso do conhecimento do mundo depende, em termos funcionais, da investigação do próprio processo de conhecimento (o conteúdo): uma heurística e que, portanto, não pode nos dar pistas muito seguras do resultado a ser escrito (o futuro).

Posto em outros termos: interessa apenas o dito, o raciocínio. A referenciação (ao autor) é um movimento à parte, de sugestão de leitura (“para mais informações, consultar X”), muito mais do que prova de verdade. Esse, inclusive, é um dos entraves das ciências humanas enquanto ciência legítima: sustentada muito fortemente em discursos (e excessos de referências bibliográficas), aumenta o seu risco de erro por coerentismo e má amostragem de fontes. Como o diria Schopenhauer, o ofício do filósofo (ou cientista humano) é pensar, e não ler, decorar e repetir. O pesquisador que é capaz de proliferar argumentações a partir de poucos textos é mais habilidoso do que aquele que prefere errar sobre o ombro de muitos outros. É melhor uma biblioteca pequena e organizada do que uma biblioteca enorme donde não se encontra nada útil. Sobre o escrutínio de argumentações, segue-se:

Hegesipo intervém, com um sorriso:

- Futuro? ... Então nunca o saberemos, porque a polícia se encarregou de tirar todo futuro à heresia cristã.

- Mas, como ia dizendo - continua Caio - penso que não estou divagando, quando coloco na base da concepção cristã o princípio estoico da igualdade dos homens perante Deus. Foi uma ideia arrojada.

- E sediciosa - interrompe Pedânio - porque alimentava ilusões igualitárias numa sociedade econômica cujo equilíbrio resulta da benéfica separação entre senhores e escravos.

- Certamente - concorda Caio. - Uma ideia arrojada, que, antes de tudo, devia ter ferido o sentimento racista dos Gregos. Não iria penetrar igualmente a rígida armadura do Judaísmo, para cuja doutrina só a descendência de Abraão é que constitui o povo de Deus. Ela muito pouco se coaduna também com o orgulho nacional, a mística de povo superior - povo-rei - que temos nós os Romanos. Eu me admiro de ver compartilhar dessas ideias um homem com responsabilidades no governo como Sêneca.

- Espanholada - faz Pedânio com desdém. - Sêneca é um Ibérico versátil e fanfarrão, sempre à cata de novidades. (Machado, 1976, p.36)

Hegesipo e Pedânio, violentos e autoritários em seus dizeres, não se sustentam ao escrutínio da disposição narrativa e metafórica dos estados de coisa do mundo (sistema psicológico) e seus respectivos ideais (sistema lógico-filosófico). Entretanto, diferentemente das impermeabilidades de segundo grau tradicionais afetas ao mundo, na ficção Dyonelio dá

aos personagens a capacidade de compreender a sua própria incapacidade de raciocínio humano e resguarda a eles apenas as impermeabilidades de primeiro grau (também frequentes na contemporaneidade, mas que no romance são quase exclusivas). Sem argumentos, Pedânio emite “espanholada”, “versátil” e “fanfarrão”, ao passo que Hegesipo sorri à polícia. Também são instadas as correlações com vários povos e locais: na mesma linha de ideais de recurso à polícia e incapacidade discursiva estão “sentimento racista”, “orgulho nacional”, “mística de povo superior”, “povo-rei”, “povo de Deus” (agora aqui em letra maiúscula) e a referência à “rígida armadura do Judaísmo”.

Teófanos:

- Ouvi dizer que ele inclina para a doutrina de Cristo, com cujos adeptos tem mantido mesmo entendimentos. Creio até que tem aprazado um encontro com esse homem de Tarso, esse Paulo ou Saul, o tapeceiro. Neste momento, é muito arrojo.

- Quem te contou isso? - pergunta-lhe Pedânio.

- Acté, a concubina de Nero.

Caio, depois dum silêncio:

- Mas firmemos este ponto, para concluir: o Pórtico dá a ideia geratriz do cristianismo - a fraternidade universal, a igualdade dos homens em face de Deus. E com isso imprime à seita o seu caráter distintivo: ela é fundamentalmente um partido moral e de ação, o partido de Cristo.

- Interessante - interrompe Sílvio: - eu ouvi na Grécia essa mesma expressão, *partido de Cristo ...*

- Ah! é? Pois bem - continua Caio - o cristianismo, tendo aceitado o princípio ético do Pórtico, não lhe adotou porém o conceito filosófico da unidade de deus. Como é difícil renunciar ao politeísmo! Estou persuadido de que o cristianismo representa um cisma dentro do movimento estoico. Sêneca nunca poderá adotá-lo.

- O cristianismo não perde nada... - satiriza Pedânio.

- Como chegou Cristo a ter conhecimento de Zênon e sua escola? - prossegue Caio.

- Provavelmente por intermédio mesmo dos Terapeutas do Egito. Ele andou por lá. Os Terapeutas têm realmente um grande objetivo, que também se vê como preocupação máxima dos cristãos: libertar a alma da prisão do corpo, alçá-la até a livre contemplação de Deus.

Teófanos de Heracleia exclama:

- Mas isso é puro Platão! (Machado, 1976, p.36-37)

Aqui revelado o ponto de conexão mais profundo e problemático entre o dogmatismo (que via platonismo seguiu ganhando e permanece no mundo hegemônico) e as vertentes helenísticas, em que o ceticismo – nesse aspecto – será seu mais expoente, ainda que não colocado em pauta neste momento do texto de Dyonelio: a questão do conhecimento. Vimos, em nossa metodologia, a problemática da verdade e da dúvida: ambas, levadas às últimas consequências, podem gerar imobilismo. A associação entre dogmatismo e ceticismo dá-se pelo fato de ambas terem o conhecimento como mote central. Como o veem e como proceder perante ele são chaves de análise outras que permitirão designar, então, a substancial diferença: o dogmatismo declara buscar o conhecimento verdadeiro, mas, em vez de fazê-lo sistemática, obsessiva e obcecadamente, escolhe a crença

que lhe estiver mais acessível, às caras, fácil e confortável e senta-se sobre ela como um rei dando-lhe o rótulo de verdade e certeza (sábio-rei, certificado como filósofo, que tem acesso privilegiado ao mundo perfeito das ideias, um tipo de interlocutor e intermediário a deus, algo que não deve ser aberto ao público sob risco de os deuses perderem seu valor). O ceticismo, com a dúvida sistemática e obsessiva, não para em lugar algum e permite-se conhecer o mundo: sem tomar qualquer verdade por propriedade privada, perambula e conhece os conhecimentos vários dos vários outros, contínua e constantemente. Todos estão convidados à ceia. Newton os designariam facilmente: ambos inerciais (um em repouso, outro em movimento constante). Assim, o ato de [tentar] conhecer é comum (“puro Platão!”), mas os critérios e o método são diversos e, por consequência, também os resultados.

Caio medita um momento.

- Não resta dúvida - confessa. - Cristo, um simples deus indígete, como Tarquínio ou Numa Pompílio, um deus local duma perdida região da Ásia, meio caldeu, meio astrólogo, meio adivinho, torna-se assim o herdeiro do que há de mais elevado no pensamento helênico. Isso parece que lhe veio dos Essênios, de fato. Mas o caso é que o cristianismo se deixou arrastar, primeiro pelas ideias dualísticas de Zoroastro, pondo no céu, ao ludo dum deus supremo, um outro igualmente poderoso: Arimã ou Satanás, o deus do mal. O precedente estava aberto. Foi então muito fácil perseverar na concepção tradicional e politeísta dum deus em várias hipóstases. E como já não faltam os mártires da nova religião...

- *Kletói hágioi...* - aparteia Teófanos.

- Isso mesmo: santos chamados; toda essa gente será levada - prossegue Caio - ao Olimpo cristão como outras tantas divindades, - divindades específicas, incumbidas de satisfazer cada um dos desejos humanos, como no nosso paganismo. Sabe-se mesmo que os cristãos adoram os Gênios e os Demônios herdados do judaísmo e que são conhecidos pelo nome genérico de Anjos.

E conclui:

- Todavia, essa concessão ao politeísmo primitivo e oriental, muito estranha numa religião que surge agora, em pleno movimento das ideias de unidade e de síntese, denota bem a origem bárbara da seita cristã. Mas, se não me engano, a clepsidra falou.

- É a hora véspera.

Todos se erguem. (Machado, 1976, p.37)

O diálogo – que já ia ao ponto de assentar a multiplicidade da nova crença e o seu poder de diálogo com os diversos povos do mundo – encerra-se com a clepsidra (um evento externo, símbolo da normatividade do Estado, que secciona e designa os tempos dos cidadãos e os modos de organização de suas vidas). Foi também a epígrafe: “...lhe impusesse silêncio a clepsidra... (Plínio J.)” (Machado, 1976, p.30).

5.12 Loteria é um imposto que se paga por não haver aprendido estatística

O próximo ponto do estoicismo que é debatido na obra com a aparição de Sêneca é a questão da geometria, um tanto interessante sob o aspecto wittgensteiniano e da importância humana da retórica sofisticada (diferentemente do que nos é comumente alardeado sobre a retórica e o sofismo), tendo culminância no pensamento cosmológico estoico (Baião, 2010). De novo, o desenvolvimento profícuo do pensamento estoico na obra se dará com um amplo debate entre diversos personagens. Além de Lúcio Sívio, estão em cena Heliodoro, Isócrates e Lísias.

Isócrates louva a iniciativa do pai de Sívio, despachando-o como seu preposto naquelas viagens de negócio. Isso instrui os jovens no mister difícil de traficar. Seu filho, Lísias, que ali se acha agora, acaba de realizar igualmente um giro comercial pelo Egeu e pelo Mar Egípcio, em visita aos seus favorecedores.

- Estive em Rodes e Alexandria! - celebra ele, ainda exultante com uma glória tão grande para um rapaz.

- A viagem não os instrui apenas na especialidade, mas também sob o aspeto mais vasto da cultura geral. Que pensas disso, Heliodoro?

- Bem - faz o outro, com uma leve hesitação - eu estaria invalidando os objetivos da própria viagem que empreendo neste momento e que é uma viagem de estudos, se negasse um valor educativo às viagens em geral. Professores, médicos, retores, cientistas, viajam muito: veja Hipócrates. Mas são viagens de especialização. Não se pode esperar isso dos jovens. Com uma finalidade estritamente educativa, eu penso que os moços só se devem deslocar para ir cursar as escolas de Atenas, Roma, Rodes ou Alexandria. Mas então não se trata propriamente de *viajar*, mas de mudar de domicílio por algum tempo. O que, sob o ponto de vista acadêmico, se pode colher duma viagem sem método é muito pouco. Que pode lucrar com uma viagem quem não sabe geometria? Aliás, quanto mais viajo, tanto mais me persuado da verdade contida na observação de Sêneca. É um escritor moderno, muito lido em Roma. Um Ibérico, ministro do divino César. Já ouviste falar dele, Isócrates?

- Não. Mas que diz ele?

- Que as viagens não nos tornam nem melhores nem mais razoáveis. (Machado, 1976, p.68)

A tese de Heliodoro, sustentada em Sêneca, é que as viagens, por si, não promovem o conhecimento: é preciso o conhecimento da geometria. Naturalmente, o leitor comum pode pensar tratar-se especificamente da questão cartográfica, ainda mais em se tratando de um diálogo que se dá em uma embarcação, quando do deslocamento marítimo de Sívio com Heliodoro. Entretanto, como vimos em Wittgenstein (1968), no plano filosófico a geometria possui um sentido mais ampliado: é impossível pensar qualquer coisa material fora do espaço. Isso é comum à geometria e à física, mas a primeira vai mais longe no sentido de que podemos pensar em eventos que contrariem as leis da física (no mundo ficcional, por exemplo, a teoria da gravitação em suspenso, as viagens no tempo etc.), mas somos incapazes de subverter a geometria, de modo que as proposições físicas decorrem do sistema psicológico (fenômenos do mundo, estado de coisas), enquanto a geometria é do

sistema lógico-filosófico. Por decorrência, as coisas tidas como fenômenos físicos (aí a cosmologia e a astronomia) são languageiras, discursos, ficções explicativas.

Isso nos remete, mais uma vez, à ética (ideal ilógico aproximado através do ideal aparente) antes do conhecimento (descrição dos fenômenos psicológicos, a interpretação narrativa do mundo). A geometria, portanto, nos dará o ponto de partida referencial para a descrição do todo: e aí a palavra “ponto” é emblemática, pois traz um conceito geométrico à sua função no discurso enquanto origem, proposição elementar. Para os estoicos antigos, na sua versão mais basililar, não interseccionada pelo platonismo e aristotelismo que ganharia expressão em Roma e daí à frente, eles optaram por situar a Terra como esse ponto (geocentrismo) e, a partir dela, o estudo cosmológico.

A concepção de um *vazio* infinito para lá dos limites do cosmo constitui um dos pontos fundamentais desta doutrina, revestindo simultaneamente o carácter de uma exigência lógica. Vários foram os argumentos utilizados pelos Estóicos com vista a demonstrar a sua existência. Admitamos que alguém situado na extremidade das estrelas fixas estende a sua mão para lá dessa extremidade. Se o seu movimento não for impedido, será preciso acreditar que um *vazio* existe no exterior; se o seu movimento for impedido, deve, ainda assim, existir alguma coisa, um corpo, a impedi-lo. Ora, se esse alguém a seguir se colocasse na extremidade deste último corpo, a questão persistiria infinitamente, o que prova que alguma coisa - ou o ser ou o *vazio* - existe fora do cosmo. (Baião, 2010, p.211)

Veja-se que o fenômeno natural em estudo são os limites do universo, a própria concepção de limite, muito afeta e já debatida ao sistema lógico-filosófico, como se faz explícito também nesse excerto e que coincide, inclusive, na sua argumentação: a justaposição de corpos/objetos e o tensionamento dos limites a partir da inclusão do objeto subjacente. Está em questão, então, muito mais a preocupação lógica do que fenomênica: algo mais afeto ao que nomeamos “cosmologia” – conhecimento do cosmos – do que à astronomia – nomeação dos astros –, ainda que sejam campos profundamente interdisciplinares.

É dessa confusão de campos que surgem as críticas de comentadores aristotélicos (Baião, 2010), que, ao que nos parece, optaram por ignorar as chaves de análise lógico-filosóficas propostas pelos estoicos antigos e promover outras que, mascaradas com perguntas e questionamentos, tornaram mais complexas as explicações: quando uma pergunta está estruturada sintaticamente de forma a impedir a resposta direta, é preciso um circunlóquio e a descrição narrativa dos eventos, desde as proposições elementares. Não conhecendo o potencial perverso das estruturas interrogativas, muitos ouvintes acompanham os questionadores na sua perversidade e se recusam à escuta dos circunlóquios sob o

juízo antecipado e condicionado de “prolixidade” – papagaios das autoridades ignorantes que se recusam à escuta rotulando “prolixo” e fazem o mesmo.

Assim, os aristotélicos o questionaram:

Admitir a existência de um vazio exterior não deixa de suscitar algumas questões. Como conciliar, na física estóica, o geocentrismo com a ideia de um vazio infinito fora do mundo, o qual, por definição, carece ele próprio de centro? Como se explica a imobilidade do cosmo no vazio infinito? O que impede a matéria do cosmo de se dispersar e distribuir igualmente por todo o vazio? (Baião, 2010, p.212)

As respostas, depois de estabelecida a separação wittgensteiniana dos sistemas psicológico e lógico-filosófico, torna-se tranquila: o atributo “centro” é um arbítrio da geometria, lógico-filosófica, enquanto o vazio infinito um conceito complementar negativo do mundo (para além dos limites do mundo), um fenômeno do sistema psicológico. Assim, o atributo “centro”, de fato, não está relacionado com o vazio infinito e nem há qualquer motivo ou utilidade para isso, fazendo com que a pergunta em si seja vazia de sentido e careça de resposta. A melhor resposta é a demonstração dos modos de interpretação possíveis aos dois sistemas para, então, mostrar a absurdidade da própria pergunta (metacomunicação).

Da mesma forma, mobilidade e imobilidade são fenômenos do sistema psicológico (leis da física, física mecânica, deslocamento e disposição no espaço material), não cabendo vinculá-lo ao vazio infinito (o termo “vazio” não pode ser tomado pela sua significação mecânica (espaço em que há ausência de um corpo preenchendo-o), mas pela significação lógica (nenhuma ideia foi ali instanciada, algo impensável). Nada impede: dispersa e distribuída a matéria no cosmo, o mundo [universo] material se expande (os limites da materialidade são tensionados), de modo que o universo pode seguir crescendo (algo que a física moderna-contemporânea já vem adotando). O para-além não se trata de espaço (conforme o cérebro humano o pensa e interpreta após a experiência sensível, empírica, do espaço material), mas de cognição (é impensável, uma decorrência das limitações do cérebro humano de pensá-lo).

Naturalmente, os modos de responder e o vocabulário usados aqui são outros: esta tese é de tradução wittgensteiniana, mais moderna e, portanto, com outro vocabulário. Nos textos estoicos antigos, a explicação é tentada a partir da analogia com o fogo [um “corpo sem peso”] (que hoje designamos “fenômeno” pois na física mecânica consensualizou-se que o rótulo “corpo” seria exclusivo para matéria com o atributo de massa e estado físico de organização interna definido – vapor, líquido, sólido, magma –, o que não

ocorre ao fogo), o que estabelece uma diferenciação importante, em termos de chave de análise, entre o cosmos (material, físico) e o para-além-cosmos (“vazio infinito”), não-material, fenômeno lógico apenas. A recorrência ao fogo como símbolo, inclusivo, é latente e importante ao longo do texto e com referência à própria concepção de deus ela-mesma: não à toa, isso será entregue a Cristo Jesus: um deus pirológico.

Todo o conhecimento, portanto, é traduzível: não há diferenças substanciais entre quaisquer disciplinas que justifiquem o status de científico ou não científico a umas e outras, ao menos não do ponto de vista da linguagem na descrição topográfica dos fenômenos. Num alimento que estimula a digestão e o metabolismo pelos efeitos bioquímicos de alguma molécula (a 1,3,7-trimetilxantina no café, por exemplo, (NIH, 2023)), por exemplo, designar às respostas de maior gasto energético e produção de calor do corpo como efeito “termogênico” (tradução ocidental-científica) ou “ativação de *agni*” (tradução oriental-ayurvédica) é uma sinonímia cuja diferenciação em científico ou não científico²² decorre tão meramente de um exercício de autoridade sectária.

Essa concepção de universo dos estoicos – que hoje é resgatada – vai associada ao geocentrismo – recusado – e à forma esférica do mundo – recusada, novamente aceita, e recentemente mais uma vez em disputa (ainda que uma disputa hoje tomada como, na melhor das hipóteses, cômica). Não encontramos referenciais diretos do processo de recusa do geocentrismo ao heliocentrismo em seu aspecto linguístico-filosófico, e para isso teceremos hipóteses argumentativas para trabalhar o preenchimento dessa lacuna narrativa.

Na construção do heliocentrismo ocidental, a hierarquia axiológica do conhecimento imperante à época colocou em primeiro plano as necessidades militares: cartografia, navegações, exploração e dominação global, orientação, pois, ao mar através do olhar aos astros. Era o fundamento da astronomia e este ideal utilitarista estava posto em cena no renascimento. As rinhadas com a Igreja não poderiam ser outras: ela valia-se da concepção antiga – associada ao geocentrismo – para a construção do ideário de seu deus ideal (ilógico, incognoscível, inquestionável). O universo – desconhecido – era um símbolo usado e arquitetado para tanto e escrevê-lo, nomeá-lo, cartografá-lo significaria colocar em

²² Outro exemplo é a pesquisa em desenvolvimento no campo da Educação Física, interdisciplinar com filosofia, epistemologia e linguística, conduzida no percurso de graduação [em andamento] em Educação Física (bacharelado) do autor desta tese. Lá, estudam-se as proximidades em termos funcionais de rótulos tomados como *totalmente* diferentes, ao ponto de uns serem cunhados “científicos” e outros não: *imagery* na musculação norteamericana, *qijong* no treinamento chinês, ativação de *bhandas* e exercícios de *pranayamas* nas tradições indianas, ativação do *powerhouse* com respectivo controle respiratório no Pilates e assim por diante.

dúvida um símbolo de sustentação do poder religioso à época. Elas [rinhas], portanto, colocam em voga uma hierarquia axiológica de poder: geocentrismo, com o qual se descreve o invisível (deus) de forma mais natural e dá razão à igreja; ou heliocentrismo, com o qual se descreve o visível (astros) de forma mais natural e dá razão aos comerciantes e militares – classe econômica em franca expansão e que viria a escrever a próxima etapa da história de poder ocidental.

O estudo comparado das teorias geocêntrica e heliocêntrica, portanto, vai nos levar ao ponto em que as melhores adequações a partir dos objetivos utilitaristas antes determinados (ideais aparentes) dirão das premissas e preocupações de seu defensor. Para isso, basta operarmos contraindutivamente: vez que a noção de centro é uma determinante lógico-filosófica, podemos designá-lo onde bem entendermos e, a partir daí, processarmos à descrição (seja narrativa, seja matemática) dos fenômenos como vistos. Ora, postulando o sol ao centro, conseguiu-se uma descrição matematicamente mais simples da trajetória dos astros próximos conjuntamente à descrição matemática da gravitação dos corpos, sob a forma de elipsoides, cuja equação é suficientemente simples. Nada nos impediria, entretanto, de estabelecer a Terra ao centro e descrever a trajetória dos astros próximos seguindo passos bastante similares. A descrição, a partir de outro referente geométrico, entretanto, muda, ainda que o fenômeno siga o mesmo: não teríamos trajetórias elípticas, mas algo que se assemelharia a espirais de diferentes medidas torcidas em algo que lembraria elipses, cuja notação matemática seria substancialmente mais complexa. Em termos lógicos, isso é mais facilmente disposto através da seguinte simplificação: após o acompanhamento das distâncias calculadas entre os diversos astros e a terra (e, dessa tabulação, entre os astros nas diversas combinações), identificou-se que a descrição das distâncias entre planetas e sol guardavam certas “constantes” entre si – tanto que inicialmente a gravitação em torno do sol foi descrita apenas para planetas mais próximos, quando a suspeita de que uma notação particularizada para eles seria mais profícua). Ora, matematicamente, em se identificando determinadas constantes, as derivações permitem reduzir o grau de complexidade das equações, de modo que alterar a referência pode ser uma estratégia de simplificação de cálculo. Em exemplo mais didático, é o que fazemos intuitivamente quando, para descrever a trajetória linear de dois corpos, optamos usualmente por um referencial fixo.

Mesmo sabendo que a Terra está em movimento, para os estudos mecânicos na superfície da terra, desconsideramos esse fato como recorte de pesquisa: tomamos um poste por ponto de partida e calculamos nossa velocidade de corrida em uma pista de atletismo:

10km percorridos em 1h: 10km/h. Se fôssemos tomar o heliocentrismo com o mesmo rigor dogmático e exagerado que os cientistas humanos tomam suas teorias de estimação, nunca o poderíamos chegar nessa velocidade. Em relação ao sol, acompanhados pelo movimento da Terra, nossa velocidade será absurdamente superior a 10km/h e sequer descreveria uma reta.

As notações matemáticas usadas são aquelas que facilitam a descrição dos fenômenos a partir de recortes que os tornam suficientemente fidedignos para um ideal estabelecido: vez que Terra e o corredor deslocam-se juntos em relação ao sol, essa constante (no sentido de semelhança) pode ser desconsiderada: toda descrição do sistema psicológico opera muito mais pelas diferenças (descrevendo os limites entre coisas diversas) do que pelas semelhanças. No caso do geocentrismo, portanto, ele não só não está errado: usamo-lo sem nos notarmos disso quando descrevemos fenômenos na superfície da Terra, postulando marcos fixos aqui. Ele apenas não atende às necessidades matemáticas de estudo astronômico próximo. Igualmente, o estudo de galáxias distantes e expansão do universo prescindirá do heliocentrismo por outra teoria em algum momento, fixando outro referencial simplificador da complexidade das galáxias para estudá-las. O mesmo ocorre com a física mecânica e a física quântica: esta última descreve determinados fenômenos – em recorte subatômico – de forma mais detalhada, mas cujo grau de detalhismo é prescindível aos fenômenos macro, para as quais continuamos adotando a física mecânica. A criação da palavra “*quantum*”, portanto, fora uma expansão do vocabulário (o limite do conhecimento é o limite da nossa linguagem) que permitiu conhecer/descrever melhor o mundo invisível subatômico.

Em todo caso, portanto, a luta é contra o dogmatismo doentio e a noção de perfeição, que traveste inclusive a ciência: não há teoria necessariamente melhor ou pior, mas teorias que se adequam mais ou menos bem a determinados usos – e o juízo de adequação ou inadequação tem um viés ideológico perante a mutabilidade ou imutabilidade dos juízos. Isso porque o progresso do conhecimento só ocorre quando descrevemos como as coisas são, para onde mudam e como mudam (quais as contingências para determinados ideais futuros aqui inseridos).

5.13 A ciência é uma religião já classificada: um ocultismo

Teorias que se amalgamam fortemente em descrições do mundo real sem a devida transparência de que essas descrições são apenas um recorte parcial dos fenômenos (não só pela amostragem do real, mas também porque se deixou de mostrar o para onde ideal e o como) devem ser miradas com ressalvas. É aí que a Teoria Crítica surge dando visibilidade ao ideal e às barreiras entre real e ideal (Nobre, 2004). E é a crítica que Feyerabend fará à “opacidade” da ciência e “inidoneidade” das teorias.

um filósofo desejoso de estudar a adequação da ciência como retrato do mundo ou desejoso de elaborar metodologia científica realista deverá considerar a ciência moderna com especial cuidado. Na maioria dos casos, a ciência moderna é mais opaca e muito mais decepcionante do que o foram suas ancestrais dos séculos XVI e XVII.

Como último exemplo de dificuldades qualitativas, voltarei a mencionar a teoria heliocêntrica, à época de Galileu. Logo terei oportunidade de mostrar que essa teoria era inadequada, tanto qualitativa como quantitativamente, e que era, a par disso, filosoficamente absurda.

Resumindo esta curta e incompleta relação: para onde quer que olhemos, desde que tenhamos paciência e selecionemos a evidência sem preconceitos, verificamos que as teorias falham no retratar adequadamente certos *resultados quantitativos* e que, em surpreendente grau, se revelam *qualitativamente inidôneas*. A ciência nos oferece teorias de grande beleza e refinamento. A ciência moderna desenvolveu estruturas matemáticas superiores a tudo quanto já existiu em matéria de coerência e generalidade. Entretanto, para que esse milagre se realizasse, foi preciso atribuir todas as dificuldades surgidas à *relação* entre teoria e fato, ocultando-as por meio de aproximações *ad hoc* e de outros recursos.

Assim sendo, que dizer da exigência metodológica segundo a qual uma teoria há de ser julgada à luz da experiência e rejeitada, se contradisser os enunciados básicos aceitos? Que atitude adotar diante das várias teorias a respeito de confirmação e corroboração, todas elas baseadas no pressuposto de que as teorias podem ser postas em concordância completa com os fatos conhecidos? E que valor tem, como princípio de avaliação, o nível de concordância alcançado? Essa exigência e essas teorias hão de ser vistas agora como inúteis. Tão inúteis quanto um medicamento que só cura se o paciente estiver isento de bactérias. Na prática, aquela exigência e aquelas teorias não são obedecidas.

Os metodologistas chamam a atenção para a importância dos falseamentos — mas valem-se alegremente de suas falseadas teorias; doutrinam a respeito de quão importante é ter em conta toda evidência relevante e nunca mencionam os fatos significativos e drásticos que mostram serem as teorias por eles admiradas e aceitas — como a teoria da relatividade ou a teoria quântica — tão inapropriadas quanto as teorias mais velhas, que eles rejeitam. (Feyerabend, 1977, p.86-87)

De volta a Sêneca e Dyonelio, portanto, para compreendermos os fenômenos do mundo precisamos ter às claras nossos referenciais, o que não é obtido única e exclusivamente pelo ato de viajar, de colocar-se no mundo perante as contingências. É o que, no comportamentalismo, será tratado por “sensibilidade às contingências”, algo que sequer está tão afeto à sensibilidade – no sentido empírico, de percepção orgânica – mas muito mais na habilidade linguística, capacidade de analisar as contingências (reconhecer aspectos moleculares das contingências) e trabalhar com elas (Skinner, 1974; Martin; Pear, 2015). Mirando-se a um céu com nuvens, é a capacidade de descrever as nuvens e suas diferenças

que permitirá ao sujeito fazer uma boa previsão quanto à chuva. Isso pode ser feito com linguajar senso comum – claras, escuras, grandes, pequenas, seus diversos formatos, os espaçamentos entre eles – suas traduções científicas/climatológicas – *cumulus*, *nimbus*, *stratus*, *cirrus* – ou teológicas – Zeus enfurecido (presença de trovões entre as nuvens).

Em todo caso, independentemente do linguajar – toda língua é capaz de dizer tudo, ainda que com recursos diferentes (Jakobson, 2010) –, para além da prática (experiência, observação), é a formação de uma teoria sobre isso que permite o conhecimento ser sistematizado e, posteriormente, partilhado. A formação e o progresso da(s) teoria(s) dão-se com a meta-observação (ou reflexão, ou transcendência), o que é potencializado pelo diálogo: quando o sujeito mira à forma como ele mesmo está olhando para o mundo. Será eu estou identificando todas as diferenças entre as nuvens que vejo? Quais critérios estou usando e quais estou relegando (cor, volume, disposição da massa etc.)? Quais são relevantes e quais não? (do contrário, perde-se a noção de numeração). E assim por diante. Algo que se torna potencializável quando agregamos, ainda, a visão do outro sobre a forma como nós estamos enxergando o fenômeno, vez que os recortes e chaves de análise do outro sobre nós tenderão a ser diferentes dos recortes e chaves de análise que nós mesmos estamos habituados a usar e usamos para nós mesmos enquanto objetos de análise.

Essa concepção de ter consciência de usar um referencial, sabê-lo qual e os seus critérios para descrever uma ideia (a cosmologia de Sêneca, por exemplo) como forma de aperfeiçoar-se enquanto sujeito é a proposta instanciada em Dyonelio Machado. Ela [concepção] se perdeu com a profusão dogmática e opaca dos modos de pensar platônico e aristotélico e deu por encerradas as premissas estoicas, subsistindo apenas aquelas topografias de interesse dos poderosos: a parcela do geocentrismo para sustentar um deus autoritário; o abuso da indução (que leva aos vieses de confirmação); a segregação dos saberes, retirando acesso da população à lógica-filosófica (nos termos que a usamos aqui e se assemelha ao ideário de Wittgenstein, muito diferente da lógica aristotélica e seus silogismos) etc.

Na sequência, Sêneca aparece na epígrafe do estoico “nascemos para viver em comum. Nossa sociedade assemelha-se muitos às pedras duma abóbada: que não de cair, a não ser que uma, à outra, sustente” (Machado, 1976, p.93), já debatida.

Mais além, em nova epígrafe, que coincide com a anterior nos debates: “a primeira finalidade da filosofia é formar o homem para a vida comum, para a polidez, para a sociabilidade: toda singularidade nos afastará desse objetivo” (Machado, 1976, p.106). Se

antes o homem fora comparado à pedra pela questão do recorte analítico (redução do número de critérios de análise para garantir o apoio mútuo), aqui o critério e teleologia dele são dispostos explicitamente: sociabilidade.

Nesse capítulo, ironicamente, a vida em comum, polidez e sociabilidade, que estão como quase sinônimos na epígrafe, têm os seus limites tensionados exatamente a partir de uma singularidade de comportamento: a de Nero, segundo o viés interpretativo do pai de Sílvio. O trecho a seguir é emblemático:

Sílvio recorda-se de certas discussões que mantinha com o pai. O velho é um admirador de Nero naturalmente. O Imperador é moço, um artista. Tivera como preceptor e o conserva na qualidade de conselheiro um filósofo, um estoico - Sêneca. Como todo provinciano, seu pai deseja ver o aniquilamento daquela plutocracia da Cidade, representada pelo Senado. Nos furores exagerados de Nero, que às vezes ameaçava liquidar com a ordem senatorial inteira e dar o governo das províncias e o comando do exército a cavaleiros romanos, ele não via a sua teatralidade. Via antes um bom sinal: a resistência contra os excessos do imperialismo do dinheiro. E, depois, Nero é empreendedor: planeja a abertura de canais para facilitar a navegação de longo curso. Entra mesmo no seu plano, segundo boatos que corre (que correm pelo menos na província) uma reconstrução de Roma de acordo com um traçado mais racional.

" - Para isso será necessário demoli-la em parte" - observava o velho.

" - Ele não hesitaria em demoli-la toda" - afirmava ele-Sílvio com um sorriso sarcástico.

De modo que, pensa Sílvio, se algum fanático judeu meter fogo na Cidade, Nero há de se rejubilar... (Machado, 1976, p.112-113)

Como antes visto, a singularidade é um conceito problemático por vários motivos: um deles, porque não existe por si, já que é um recorte analítico de quem olha. Assim, na proposta de Sêneca, é na teleologia de viver em comum que deve residir a igualdade entre os homens, aí onde se recusam as singularidades (diferentes). A singularidade do comportamento de Nero vai no sentido contrário, mas isso não é reconhecido pelo pai porque ele enxerga apenas o recorte de relação entre Nero e o Senado, e não entre Nero e o povo. Desejoso de “ver o aniquilamento daquela plutocracia da Cidade, representada pelo Senado”, o pai de Sílvio estabelece poucas proposições elementares e chaves de análise, bem às aparências do raso silogismo aristotélico imperante em nosso tempo e desde sempre: “Senado = ruim”, “Nero oposto a Senado”, “logo, Nero = bom”. Beira o risível, em vistas ainda do prosseguimento: “um bom sinal: a resistência contra os excessos do imperialismo do dinheiro. E, depois, Nero é empreendedor” ao passo que “se algum fanático judeu meter fogo na Cidade, Nero há de se rejubilar”, vez que reduziria seus custos de intervenção na cidade, tanto financeiros quanto políticos, vez que os transtornos seriam creditados ao judeu fanático e não a ele.

Em todo caso, Nero – “empreendedor” – está submetido também aos excessos do imperialismo do dinheiro, como toda empresa e empreendedor, ainda que de modo mais opaco (a produção ou a prestação do serviço é apresentada antes como forma de ocultar o motor: o lucro), o que é especialmente mais latente nos planos de Nero: “navegação de longo curso”, algo proveitoso apenas aos grandes comerciantes, que se valem desses canais com embarcações com estrutura tal para suportar tais viagens e, em última instância, então, com objetivo de maior concentração de renda – tudo sob a alcunha “racional”. As atitudes de exibição militar e seus autoritarismos intervencionistas em prol da sua família romana – “furores exagerados”, “ameaça liquidar a ordem senatorial inteira”, “dar o governo das províncias e o comando do exército a cavaleiros romanos” – declaram as profundas relações entre poderio militar e econômico e – na contemporaneidade – o liberalismo econômico (que também se vale despididamente da alcunha “racional” e “eficiente”) e o conservadorismo-militar (Muller, 2020).

A próxima aparição de Sêneca é no debate entre Soêmio e Ascalon, em que participam também Crisócero e Lúcio Sílvio, em que usa a falta de informação como evidência de crime, algo também recorrente a figuras como Ascalon. A sua estrutura frasal, após uma hipótese sem fundamentos: “- Tudo se pode supor - admite Ascalon. - Principalmente numa época conturbada como a nossa” (Machado, 1976, p.143), em que desvia o debate do referente (significado de “família” na epístola de Paulo de Tarso) para o contexto. Ele tenta forçar a coincidência de ideais entre Sêneca (estoicos antigos) e os cristãos, o que era impossível à época da revolução cristã – período em que se passa a narrativa – e só foi possível depois por dois critérios principais: a categorização do cristianismo enquanto religião e as incursões platônicas e aristotélicas no estoicismo, tornando-o dogmático o suficiente para, ainda que se sustentasse algo do livre-arbítrio, o colocasse como menor, limitado aos desígnios de deus, de modo que a felicidade, por exemplo, dependesse do Reino do Céu. Soêmio é curto na resposta a Ascalon então: “- A nossa felicidade não está neste mundo - evangeliza Soêmio: - o nosso reino é o Reino do Céu” (Machado, 1976, p.144).

5.14 O gratiluzismo tem como atributo essencial a inação – ou está tudo bem, ou está tudo bem de tudo estar mal. A felicidade [real] é *anima*: disposição à ação

Esse é outro ponto importante: a busca pela felicidade e a lida com os prazeres do mundo. Tônica constante entre as escolas helenísticas e em que não concordavam. Fora, portanto, fulcral para o enterramento delas no período histórico subsequente e permitir a primazia do desenvolvimento das hegemonias religiosas e filosóficas (cristianismo e platonismo-aristotelismo) (Novak, 1999).

Para os estoicos, a felicidade residia na correta diferenciação entre o que se podia controlar (livre-arbítrio) e o que não (destino) e, a partir daí, exercer ao máximo o seu livre-arbítrio, desocupando-se do que estava afeto ao destino. Essa tensão será diminuída e será dado o trunfo ao destino no percurso de transferência de primazia de Grécia a Roma: com Édipo, de Sófocles, o destino ganha em que pese a escolha do sujeito; com Eneias, de Virgílio, em que o sujeito ganha por escolher a favor – junto – do destino, irmanar-se a ele, um tipo de rendição e aceitação (Novak, 1999), algo que será priorizado daí em diante (desde os “lugares naturais” de Aristóteles) à conformação da religião cristã enquanto tal.

Para os cínicos e cétricos, a felicidade positiva não existirá: os primeiros, práticos, buscam no ascetismo (satisfação apenas das necessidades fisiológicas) a tranquilidade de espírito (que se aproxima do sofrimento, redesignando a felicidade); os últimos, teóricos, buscam-na na negação sistemática – em não havendo a possibilidade de julgar a veracidade ou falsidade nem mesmo das sensações, tanto faz se os prazeres são ou não atendidos, porque sequer sabemos se existem de fato, de modo que a tranquilidade de espírito independe de qualquer coisa ou de qualquer juízo (Novak, 1999). Diferentemente do que dogmáticos estão acostumados a pressupor – que esse alheamento com as relações de causalidade e a verdades culturalmente construídas seriam uma forma de indiferença e consciência esvaziada –, os cínicos e cétricos são os que têm em mais desprezo a sociedade atual exatamente por ela não corresponder aos ideais de convivência, de modo que a postura reflete uma consciência ainda mais plena dos modos de comportar-se e relacionar-se em sociedade.

A sofística reconhece-se em Protágoras e aborda a cultura e problemáticas práticas humanas, tendo como tarefa primeira a educação e formação de jovens e como pano de fundo valores heterodoxos. É dele a primeira afirmação de que é sempre possível argumentar em linhas opostas de raciocínio sobre determinada problemática. Também é dele a perspectiva de homem enquanto medida das coisas e do alcance retórico e persuasivo dos discursos. Em última instância, o discurso da relatividade é introduzido contrariamente a toda a tradição da Verdade Absoluta (Pereira, 2005).

Ele relativiza as leis e costumes, não lhes reconhece autoridade absoluta, considera-os como criações da cultura humana, variando no espaço e no tempo,

de uma comunidade para outra, mas nem por isso menos necessários para a organização e sobrevivência da pólis: não existindo por natureza, leis e costumes complementam a natureza e tornam possível uma adequada e necessária convivência entre os homens (Pereira, 2005, p.28-29)

Em Górgias, no famoso tratado “Sobre o Não-Ser ou Sobre a Natureza”, cria-se uma paródia satírica em relação a argumentação dogmática, que pode ser sintetizada na sequência: a) nada é; b) mesmo se é, é inapreensível pelo homem; c) mesmo se apreensível pelo homem, é incomunicável ou inexplicável aos outros. O relativismo e a dúvida sistemática, portanto, unem-se umbilicalmente à exigência prática das coisas. De nada adianta uma suposta Verdade se ela não pode ser comunicada (Pereira, 2005).

O termo ceticismo remonta a *Sképsis*, movimento filosófico originalmente atribuído a Enesidemo. São cunhados enquanto “céticos pirrônicos” porque invocam a figura histórica de Pirro de Élis, que fundara, antes, uma escola de pensamento baseada na suspensão de julgamentos - positivos ou negativos - como meio para obtenção de um estado de tranquilidade compatível com a felicidade (Pereira, 2005).

O ceticismo acadêmico, entretanto, existe antes disso. Remonta a uma vertente dissonante dentro da Academia de Platão, tendo como nome Arcésilas. Por ser uma corrente anterior à oficialmente cunhada primeiramente como “ceticismo”, há controvérsias na literatura sobre sua constituição. Apesar disso, Arcésilas já propunha a suspensão de juízos sobre todas as proposições, desenvolvendo prática dialética sobre antinomias. Resgatam o sofismo de Protágoras, portanto, de que a toda argumentação cabe uma contra-argumentação oposta e igualmente fiável (Pereira, 2005).

Considerando os atributos essenciais de relatividade e indecidível do ceticismo pirrônico segundo Sexto Empírico, tem-se que: a) toda percepção dos objetos sensíveis e conceitos são dependentes do contexto e do sujeito observador; b) toda teoria é indecidível em si mesma, posto que sua oposta é igualmente válida segundo argumentos contrários, de modo que não há nada externo que designa ao filósofo qual teoria adotar e valorizar enquanto verdadeira e qual menosprezar e desqualificar como falsa (Pereira, 2005).

Esses dois elementos correspondem às facetas positiva e negativa do ceticismo, respectivamente. A faceta negativa compreende-se pelo dogmatismo às avessas postulado: para toda teoria se pode opor argumentativamente o seu contrário, de modo que não existe conhecimento verdadeiro e não existe o Absoluto, sendo incoerente buscar tais entidades metafísicas. A faceta positiva é a atitude filosófica centrada na experiência, de modo que a

orientação para a vida comum são as próprias experiências, e não recomendações dogmáticas ditas superiores por alguns filósofos (Pereira, 2005).

De volta às outras escolas: para os epicuristas, vez que há oposição intransponível entre os mundos dos deuses – perfeitos – e dos homens – imperfeitos –, nada há que se fazer ou remeter a eles-deuses. O conhecimento inteiro possível reside no sujeito e ele deve fazer uso disso para seu desenvolvimento moral (Novak, 1999).

Comum a essas escolas, portanto, é a priorização do sujeito-homem, seja pelo livre-arbítrio, seja pela falta de opção imposta pela imperfeição – ambas opções morais, doutrinárias, baseadas na obrigação moral, função religiosa que será posteriormente substituída pelas religiões (dogmáticas) em si –, ou pela recusa expressa à sociedade pela prática (cinismo) e pelo discurso (ceticismo) – ambas as opções metodológicas, baseadas numa postura comportamental rígida, mas orientadas à descrição/conhecimento minucioso dos modos operacionais da sociedade e sua subsequente recusa.

Em todos os casos, a maximização da autonomia do sujeito é postulada: seja pelo exercício de todo a porção de livre-arbítrio possível (estoicismo), seja o uso de todo conhecimento possível para o seu desenvolvimento moral (epicurismo), seja o desprezo pelas contingências ambientais que modulam o comportamento para agir como bem aprouver ao máximo independentemente do contexto (cinismo), seja a maximização direta do raciocínio, em que qualquer ação livre desejada pode ser justificada argumentativamente (ceticismo).

Veja-se que as máximas do cristianismo insurgente no romance conversam a cada hora com uma das duas escolas helenísticas que não chegaram a negar os valores sociais no todo – estoicismo e epicurismo –, demonstrando-se narrativamente o seu processo de construção ao longo da história, proposta fundante do romance de Dyonelio Machado: do estoicismo, a orientação à vida comum e a família do gênero humano, mas não o modo de obter a felicidade; do epicurismo, a força do destino (na leitura de Soêmio que Nero poderia ser um anticristo), mas não o politeísmo (a leitura politeísta do cristianismo quem a faz não é um devoto; Soêmio diz expressamente que Cristo é o único deus verdadeiro).

Cinismo e ceticismo foram praticamente extirpados da história enquanto correntes de pensamento, sendo referenciadas usualmente por recortes dos comportamentos de seus representantes e conseqüente juízo preconceituoso (famoso Diógenes, a conotação negativa de rótulos como “cínico”, “cético”, “sofista”) (Novak, 1999). São, também, as que mais conversam com Lúcio Sílvio e com a doutrina cristã, seja diretamente ou seja através

da valorização de suas repercussões. Juntando-se as personagens Soêmio e Jair (o Terapeuta), temos uma boa demonstração das proximidades entre cinismo e o cristianismo conforme estes personagens (o ascetismo, a recusa à sociedade, o franco dizer – respostas rápidas de Soêmio a Ascalon, por exemplo). Já Evandro incorpora o cético: grande habilidade retórica e de uma retórica que não é vazia (isso é um juízo posterior das autoridades para silenciar aprioristicamente os céticos, que lhe foram seus opositores), que não adota o estilo de vida ascético, mas corrobora com eles nos ideais de crítica à sociedade e circula o mundo sem fronteiras (a referência ao internacionalismo anarquista contemporâneo, versão da politologia talvez mais próxima do ceticismo antigo). Em todo caso, a presença de Jair é passiva (doente e depois apenas citado o retorno ao deserto), Evandro é perseguido e desaparece da narrativa precocemente, a Soêmio é relegado um espaço minúsculo de fala na maior parte do texto: marcas do que fora feito pelos “vitoriosos” das contendas políticas da época com os cínicos e céticos, os mais radicais opositores dos modos de organização social – exatamente o mesmo tratamento ainda dispensado hoje aos anarquistas pela hegemonia liberal-conservadora.

5.15 Sadismo, ou a justiça de Trasímaco: ético é dar prazeres aos amigos e dor aos inimigos

Seguindo-se às aparições de Sêneca no texto, temos:

O fogo subterrâneo vai finalmente irromper, abrasando tudo. É o que todos parecem esperar. A própria ciência adotou essa conclusão e vulgarizou-a. Repetiu-a ainda há pouco Aristóbulo, que, necessariamente, leu isso em Sêneca, como ele também. É igualmente o que está nessa carta de Paulo de Tarso. (Machado, 1976, p.178)

Aqui que se demonstra a ciência como seguimento da filosofia antiga e sua vulgarizadora. Já na próxima aparição de Sêneca, destacar-se-á que a ciência (em especial as ciências econômicas) também é um ato de sentimento de humanidade e, portanto, enviesada por um ideal, que pode ser dado às claras, eticamente, ou que pode ser opaco, como as críticas aqui já tecidas. Em todo caso, a orientação para a vida em comum está na projeção de qualquer conhecimento, mas ela é mais facilmente reconhecível na religião e na filosofia, de modo que as categorias de conhecimento já trabalham invariavelmente juntas, devendo-se revelar-lhes a cooperação, em vez de expor-lhes apenas as diferenças como

forma de ocultar essas interrelações e dar margem aos usos perversos do conhecimento para a concentração de poder.

O diálogo é entre Heraclides (um estoico discípulo de Sêneca) e o Areopagita, em um banquete ofertado por Etéocles Olinto em que participam também Lúcio Sívio e Damálide. Vários são os trechos de nosso interesse nesse banquete.

A conversa envereda no rumo das questões econômicas. Sívio refere-se a Evandro. Conta como, nessa tarde, procurara em vão as suas obras.

- Mas há em Atenas as obras de Evandro - assegura Etéocles.

- Como esses estudos progrediram! - exclama o Areopagita.

- O tratado de economia de Xenofonte - observa o estoico - quando se compara com os trabalhos de Evandro, desce às proporções modestas dum guia prático dum dono de casa.

Etéocles, que conversava em intimidade com a companheira que tinha a seu lado, mas que não despegara de todo a atenção do assunto da conversação geral, observa, numa convicção débil, cortês:

- Os livros de Evandro vão ficar entre as obras de Platão, de Aristóteles. Daqui a dois mil anos vai-se falar deles.

Decerto não os tinha lido...

- Engano: os seus livros - retruca o estoico - vão ser queimados em praça pública pela polícia. A posteridade não vai ter notícia deles.

Sívio nota com prazer que não só Evandro, como as ideias que ele prega, são bastantes familiares àquela roda ali. Aliás, sabe pelo próprio Evandro que ele a princípio fizera conferências. Com toda a certeza *falou* em Atenas também.

O estoico, passado um momento e como a sua observação não houvesse levantado nenhum comentário, salvo um rápido e cintilante relancear de olhos de hetaira de Etéocles, continua:

- O problema do momento não é econômico, mas simplesmente moral. É isso que faz a debilidade da tese de Evandro. O filósofo agora que colhe maiores sucessos é o que se propõe a moralizar. E com razão. (Machado, 1976, p.220)

Aqui apresentam-se três ideias que já nos são comuns: a) a de que o problema é de ordem moral, ou seja, é preciso pensar-se a ética antes do conhecimento certo, algo que – diferentemente do que o diz Etéocles – Evandro faz (ao dizer que sua tese vai além do que já o mencionaram outros nos aspectos humanitários; e ao seguir na defesa da igualdade entre os homens); b) a de que as ideias de Evandro serão combatidas pelo Estado da forma mais violenta o possível, vez que são de grande radicalidade e não apenas reformistas (queimados em praça pública pela polícia); c) a de que o filósofo que colhe mais sucesso são os moralistas – o que reflete também a sobrevivência postergada do estoicismo e do epicurismo e, depois de amputados os pontos desinteressantes para as classes dominadoras e remendados pelo platonismo e aristotelismo, transformadas em religiões.

O Areopagita sorri. E interroga, meio teatralmente:

- Será que nós sabemos mesmo qual é o problema do momento? São tantos...

Sívio sente como que um pequeno turbilhão nas suas ideias. Propõe-se a falar. Essa decisão deve estar-se traduzindo por uma reação física, alguma coisa qualquer que tenha subido à sua face. Talvez um rubor. Porque todos olham para ele.

- A seu ver, qual o nosso problema atual? - indaga-lhe a mulher.

- O da escravatura - diz finalmente ele, vencida uma leve hesitação.

O dono da casa manda preparar outro vinho. Abre-se uma nova ânfora. A etiqueta é trazida até a sua mão por um dos escravos. Enquanto os serviçais emulsionam cuidadosamente a bebida, reata-se a conversação. Agora é sobre a debatida questão dos escravos.

A hetaira:

- Os homens afetam considerar os escravos como uma simples cousa: um soma, à margem da humanidade. É que isso lhes convêm. Eles esquecem que Platão foi vendido como escravo, que Hécuba, mulher de Príamo, foi escrava de Agamênon. Como foram escravos a mãe de Dario, Crespo, Diógenes.

Segue-se um breve silêncio. Ela, erguendo a fronte curta, mas pura e inteligente, pergunta - pergunta a si mesma principalmente:

- Que poderia conter o leteiro que necessariamente pendia do pescoço de Platão no mercado de escravos, dando-lhe os qualificativos, gabando-lhe as habilidades... Ninguém responde. (Machado, 1976, p.220-221)

Na sequência o problema da escravatura é tomado como central e a hetaira (Damálide, como viremos a saber) usa de abordagem humanística. Ela mesmo, entretanto, o declara que essa abordagem sensibilizadora não é de todo profícua “é que isso lhes convêm”. Assim, não se trata de esquecerem grandes personalidades que foram escravizadas, mas de o ignorarem deliberadamente, porque lhes convém manter a escravatura e o argumento humanístico vai contra eles. Não à toa, os tratamentos dispendidos aos nomes de Platão (dogmático) e Diógenes (cínico) foram também depois substancialmente diferentes em decorrência de seus modos de se colocar no mundo.

O Areopagita, depois dum momento:

- Eu me recorde de ter ouvido Evandro no Pécile. É uma tese fria a sua, tese destituída de piedade. Quem sabe mesmo se não uma tese cruel: abolir os escravos, substituindo-os no trabalho pelos homens livres. Os meus Lágidas fizeram isso no Egito, difundindo o trabalho assalariado, colocando-o quase que exclusivamente nas mãos de homens livres. O que quer dizer: escravizando também a estes. Porque o trabalho tem que ser feito. Enquanto os navios não navegarem sozinhos e os plectros sozinhos não fizerem ressoar as cítaras, teremos necessidade de quem trabalhe. É uma reflexão de Aristóteles. Ora, tanto faz, sob o ponto de vista humano, que esse serviço seja executado por um escravo como queria Aristóteles, como por um cidadão como deseja Evandro. Do momento em que o homem não pôde ou não quis mais sair a sós para a caça e a pesca - a única forma natural e filosófica do trabalho humano - desde esse momento está instituído o trabalho social, com o anel de ferro da escravidão fechando-se à volta do nosso tornozelo. (Machado, 1976, p.221)

O discurso do Areopagita, que busca igualar todos os trabalhos e, conjuntamente, apela à função emotiva, cunhando de fria e cruel a tese de Evandro, aproveitando-se do comentário de Eteócles de que se tratava de uma abordagem apenas econômica, quando o problema seria moral.

Veem-se um que outro sorriso nas faces. O Areopagita baixa os olhos sobre o prato e continua a comer.

- Com que então - pergunta Etéocles ainda sorrindo - foi assim que a coisa começou?
- Que cousa? - faz o outro, levantando novamente os olhos.
- A produção... a indústria... o comércio... A economia pública, em suma. Ele inclina a cabeça num assentimento.
- O estoico:
- Esse raciocínio está certo.
- Ah... - faz o Areopagita. E depõe-lhe uns olhos tranquilos.
- Mas não abrange absolutamente todo o campo da questão. Enquanto todos os homens vão coletivamente à caça e à pesca...
- Interrompe-se momentaneamente:
- Adotemos esse binômio simplificador.
- Ele é exato - observa o magistrado.
- Talvez. Enquanto todos os indivíduos saem em bando para a procura do alimento, há uma igualdade, que torna a escravidão suportável. É o estágio eminentemente social dessa *economia pública* do nosso caro anfitrião. O caso porém é que hoje só uma parte se vê obrigada a sair todas as madrugadas para caçar e pescar. Estou falando alegoricamente, como o nosso ilustre interlocutor... Um grande número de indivíduos privilegiados, dizia, deixa-se ficar em casa, à espera dos produtos daquela pilhagem. Não vamos muito longe: vejam esse bando de escravos silenciosos - silenciosos porque, mesmo sob o teto acolhedor de Etéocles, falar enquanto servem constituiria crime. Eles trabalham, para que nós possamos comer e filosofar. É que cada um dos homens da nossa classe declinou num outro homem, escravo ou cidadão, a tarefa de caçar ou pescar para ele.
- E isso não é sem alguma vantagem para os escravos - observa Etéocles.
- Não duvido - confessa o estoico.
- Todavia, você comete um erro de interpretação - observa o Areopagita. - No meu sistema, ninguém foge à servidão. Veja o que ocorre comigo. O meu trabalho é sentar no tribunal, nesse glorioso Areópago de Atenas, que nem César, com todo o seu poder, se atreveu a suprimir, a minha função, estava dizendo, é tomar assento no tribunal e julgar. Pois bem, toda vez que entro no Areópago e que vejo aquela atividade - escribas e juizes curvados sobre os seus papeis, desenhando, uns, caracteres que outros deverão interpretar e aplicar - sempre que me defronto com situação tão excêntrica, eu me faço esta reflexão, que não deixa de ser um tanto desconsoladora: a que transformação última chegou o ato simples, natural e bucólico da caça e da pesca... (Machado, 1976, p.221-222)

Fica, então, explícito o binômio simplificador (recorte de análise, uso de chaves de análise limitados). O Areopagita usa apenas o elemento qualitativo de realizar alguma atividade. Partindo dele, o estoico propõe uma visão dinâmica, discriminando as atividades de produção e a pilhagem, o que demanda uma valoração quantitativa do esforço, para discriminar a atividade de caça e pesca da atividade de ficar em casa. Isso é prontamente recusado por Etéocles, ao inserir apenas o booleano (sim/não) “vantagem” como chave para prosseguimento da conversa, ao que o Areopagita aproveita e confirma a associação absoluta da atividade. Em todo caso, a questão da autogestão (organização das massas), que é central em Evandro, sequer é mencionada aqui. Isso por uma proposição elementar que não foi tornada transparente: que a questão econômica é uma questão, antes, social, e não afeta exclusivamente à produção e distribuição.

Os estoicos, na história, foram suficientemente bem aceitos e usados para o encaminhamento das doutrinas dogmáticas e, depois, da conformação da religião cristã talvez por não se oporem sempre e tão frontalmente às perspectivas aristocráticas – sabemos pelo menos da parte de não serem os estoicos tão rejeitados (Novak, 1999). A chave de análise usada para discriminar a existência de situações sobre as quais cabe o livre-arbítrio e outras que não temos controle, usada frouxamente, permite ao sujeito relegar tudo ao destino, como se não houvesse controle, sem escrutinar devidamente as questões e, assim, sendo pacífico e cortês em situações como a exposta no banquete. Esse banquete expõe, portanto, à maneira platônica, recortes interessados (à maneira do dono da casa – Eteócles) das doutrinas ainda sobreviventes (apenas o estoico está ali com voz; Damálide não é sequer levada em consideração e será logo ridicularizada, vez que rapidamente a sua proposição humanística é alterada ao recorte econômico enviesado – que desconsidera o social).

E, voltando-se para o anfitrião, no meio do sorriso geral:

- Eu quero me servir dum outro pedaço daquela ave.

Eteócles faz um gesto para um dos escravos.

Prosegue o Areopagita:

- Estou de acordo que o tratado de economia de Xenofonte há de parecer elementar quando comparado com o sistema de Evandro de Tessalônica. Na parte prática, é mesmo quase que apenas um guia do agricultor. Também, Xenofonte é um autor antigo, Evandro vive em plena inquietação econômica moderna. Mas, ao lado das regras de bem plantar uma árvore, aparecem no livro ideias socráticas que definem o problema e que o resolvem. Uma vez aplicadas, naturalmente. Por exemplo: “Se te mostro aqui, diz Sócrates, servos quase todos acorrentados e que muitíssimas vezes escapam; ali, escravos que, livres de todas as cadeias, consentem em trabalhar e em ficar, não te exponho com isso um fato econômico?”

Relanceia um olhar para todos. Esse olhar abrange mesmo os escravos que serviam, muitos dos quais, de pé e encostados às paredes revestidas de pinturas, esperavam ordens, calados e de braços encruzados.

- É esse o grande pensamento científico do livro. A economia não é, em que pese a opinião de Cristóculo, simplesmente a ciência de governar uma casa, própria ou alheia. Sócrates parece aderir à opinião do seu amigo, mas ironicamente, como é do seu feito. Economia é a aplicação do sentimento de humanidade no ato muito complexo de fazer prosperar uma casa. É sobretudo um problema de moral.

- Então Sócrates está conosco - comenta o estoico.

- Conosco quem?

- Com Sêneca e os seus discípulos.

O magistrado retoma o discurso:

- Na verdade, todo trabalho, mesmo o mais sutil, mesmo o mais intelectual, traz o seu selo originário: é um trabalho extrativo. E está distribuído entre todos os homens, a despeito do que possa pensar Heraclides, o discípulo de Sêneca...

Heraclides, o estoico, deixa sem contestação a assertiva.

- Não procuremos criar novas relações econômicas entre os indivíduos - continua o outro. - Elas nunca poderão suprimir a necessidade fundamental: o trabalho. Isto é: a servidão.

Pára um instante. Olha para a hetaira e prossegue:

- Há pouco Damálide queria saber o que estaria escrito nas cartas que pendia do pescoço musculoso de Platão, quando o venderam como escravo. É fácil responder. Mas para isso teríamos de entrar no segredo duma transação comercial e violá-lo. Não me fica bem como juiz... O que importa é isso: Platão não é mais escravo quando se vê apregoado num mercado de escravos e vendido ao maior

lance, que orçou por três mil dracmas, do que quando filosofa na Academia. Ali, à sombra daquelas árvores veneráveis, sabem o que ele está fazendo?...

- Não me diga que ele está caçando - graceja Etéocles.

- Pois é isso mesmo. Não riam. (Machado, 1976, p.222-223)

Mais uma vez, a questão da autogestão é deixada de lado através de subterfúgios languageiros. Autogestão pressupõe a liberdade de decisão, o que não é pauta do grupo. Tomam os eventos por “fatos econômicos”, excluindo a primazia humana na condução das coisas da sociedade, algo declaratório das estratégias autoritárias: a realidade é relegada a ficções intangíveis, que não podem ser combatidas materialmente, criando o espectral do destino: fato econômico, fato social, natureza, originário, destino, deus, o sistema, o Estado, o Mercado. A ideia de consentimento, sem o estudo, antes, das alternativas que são fornecidas (ou, no caso, a ilusão de alternativas), joga por terra o próprio consentimento (Watzlawick; Beavin; Jackson, 1993).

A arbitrariedade do signo linguístico aparece fortemente nesse trecho: as palavras podem ser ditas livremente, sem qualquer critério de coerência, vez que ali estão autoridades dispostas numa mesa e, portanto, completamente deslocados do mundo. Ensaiam/performam a perfeição dos mundos divinos como apregoavam os epicuristas, intocáveis e cujos dizeres são ininteligíveis aos homens (deus escreve por linhas tortas). Assim, “Economia é a aplicação do sentimento de humanidade no ato muito complexo de fazer prosperar uma casa. É sobretudo um problema de moral.”, que não gera nenhuma repercussão no discurso, vez que o que se segue é a abordagem fria da economia sem qualquer preocupação com sentimento de humanidade, o que é visto no uso de “consentimento”, na ridicularização de Damálide, na associação do trabalho como “necessidade fundamental” e a sua identidade com “servidão” – quando a necessidade fundamental, diriam os cínicos e ascéticos, está para a alimentação (e mesmo assim com seus limites), vez que o trabalho-mesmo já é um modo de organização social a ser rejeitado. O discurso de autoridade é vazio para qualquer lado que caminhe.

O narrador, invadindo a mente de Lúcio Sílvio, parágrafos à frente então irá sentenciar:

As relações entre senhor e escravo, inclusive as relações de dependência mútua, parecem interessar muito o Areopagita. De resto, segundo ele (e isso cabe dentro do seu *sistema*) no trabalho não há diferenças fundamentais. Logo, não se podem alegar diferenças de base noutras esferas. A antítese entre soma e psique, que vem entretendo a *moral* escravocrata, cai por antinatural. Como consequência pensa ele que o senhor deve-se considerar tão dependente do seu escravo, como este daquele. (Machado, 1976, p.224)

Já vamos próximos ao final da obra nisso e, portanto, a nova organização dos modos de leitura de mundo. A síntese: o modo interpretativo do Areopagita é um sistema próprio, bem delimitado, em que não cabem diferenças (nem fundamentais, nem noutras esferas). Trata-se do sistema dogmático como o demonstramos no início da tese: a verdade, escolhida como qualquer crença fácil (poucos critérios de análise), será rotulada e levada às últimas consequências, promovendo o imobilismo e a vida vegetativa, fixando a estrutura social atual (*status quo*) de opressão. Adotar outras chaves seria trazer à cena diferenças – não se quer fazer isso –, de modo que manter a ignorância certa (certeza da sua crença rotulada verdade) é, também, interessante.

Como a noção de “natural”, conforme o vimos, é mínima e totalmente deslocada da realidade – essencialmente social e cultural – isso fornece um argumento de rejeição sistemática de qualquer tese que se proponha a interferir e modificar o mundo. A questão, entretanto, sequer é julgar se o argumento – exato, mas estapafúrdio – dessa autoridade é válido ou não. Para uma autoridade-deus, sua verdade auto-evidente prescinde de argumentos. Ela os usa e participa do teatro argumentativo apenas como entretenimento – e aí a escolha vocabular do excerto. Não é, pois, o argumento ou a autoridade que deve deixar de ser alimentada: é a pessoa. Um elemento tornado risível do capítulo pode ser agora mencionado: em meio a sorriso geral “- Eu quero me servir dum outro pedaço daquela ave. Etéocles faz um gesto para um dos escravos” (Machado, 1976, p.222).

5.16 Não lutamos contra as caixas, mas contra os empacotadores

Mais à frente:

Prossegue Heraclides:

- Sêneca valoriza muito a vida gregária, a vida em rebanho. Naturalmente com todas as suas implicações niveladoras... Que nome se poderia dar a isso? - interroga, depois de breve reflexão. - Inventem um termo novo e adequado para esse pensamento do filósofo.

- O próprio Sêneca não formula em palavras as inovações que prega? - pergunta o Areopagita.

- Formula-as sim. Mas não as define.

- Como se expressa ele?

- *In commune nati sumus.*

É: nascemos para uma vida em comum, sem diferenciações. Não é isso porém o que a natureza ensina, quando erige, como seu grande princípio de aperfeiçoamento, a emulação e a luta, como observa o magistrado. Ora, luta pressupõe - ou gera - desigualdade.

- Deve-se também contar com os dotes de cada um, congênitos ou adquiridos. Não é fácil partilhar isso. Necessariamente, nessa bizarríssima fratria, os bens materiais seriam utilizados em comum. Que aberração econômica! Que um escravo, um

pobretão pense assim, não admira. Mas não um Sêneca, que além de tudo é rico - conclui.

- Não esquecer - lembra Heraclides - que para um estoico todos os homens são iguais.

Etéocles:

- A cousa é outra...

Olha para os lados. Os escravos percebem o seu gesto e meio que se afastam. Ele baixa a voz e informa:

- Sêneca conspira. Certo. Agora mesmo, em viagem, tive confirmação disso. Conspira contra o Príncipe, logo: contra o estado. Sabe que, se for pego, hão de aplicar-lhe a lei privando-o do fogo e da água. Isso corresponde ao banimento ou à morte. Além do confisco dos seus bens. Tanto faz portanto que ele os deixe a César como à turba das praças.

- Eu logo vi que um sujeito assim não ia longe - observa o Areopagita. - E Paulo de Tarso também preconiza a mesma cousa? Ele pelo visto não tem nada a perder...

- Nada.

- É, pois, um inimigo do estado, um inimigo social. Não devia andar solto. (Machado, 1976, p.229)

Diferentemente dos dogmáticos que insistem na significação única do significante – uma forma de impor que a significação oculta por eles pensada deve a todos submeter –, Sêneca não define, mas ainda assim é capaz de dizer. Isso porque definições e conceitos, sendo ficções, são afetas às temperanças idiossincráticas de cada: conceitos e definições são simples, cada um para seu um. Rótulos, categorias, sistemas de classificação podem ser usados livremente por todos para fins de organização de seu modo de compreender o mundo. Uma vez que não existem materialmente (são conceitos agregadores de fenômenos generalizados), definições não são capazes de limitar pessoas, a não ser que a pessoa acredite nisso e limite-se a si mesma e seu raciocínio a partir daí, um resultado nefasto de qualquer dogma que alguém adota com carinho como seu. Está no dogma, portanto, a perversidade daquilo que Bourdieu (1989) cunhou de poder simbólico, e não no sistema de qualificação em si. Novamente, é a autoridade, proferindo a verdade e impondo-a a todos, a origem das mazelas sociais. Daí que a negociação dos rótulos é que é problemática – e o é porque “negociada” com uma autoridade [que nada negocia] –, ainda mais quando não entram em pauta os processos associativos de formação dos conceitos, resvalando um dogmatismo [barato].

Mais uma vez no trecho, os desvios de função da linguagem que servem de autoritarismo para interromper diálogos: do referente, a tese estoica de igualdade, para o emissor, o fato de Sêneca ser rico. Como o vimos na conjunção de autor-obra, emissor-discurso, fazê-lo é uma forma de sentenciar e segregar quem pode e quem não pode participar do jogo do conhecimento, limitando o progresso. Considerar o autor ou emissor, diferentemente, é tê-lo por uma referência adicional, servindo de correia de transmissão para

associações (como o fizemos anteriormente mostrando o vínculo íntimo entre militarismo, conservadorismo e liberalismo econômico), algo que, em última instância, tem por objetivo ainda a manutenção do foco na função referencial (o discurso em debate, as ideias em refinamento), e não o seu uso limitante segregacionista.

Por fim, nesse trecho, novamente o referencial de normatividade dado às ficções jurídicas e seus outros instrumentos: autoridade, lei, Estado, banimento, morte, confisco, prisão e assim por diante. Temas já esgotados, tal qual a concepção de “inimigo social”, aqui explicitamente associada a “inimigo do Estado”, refinando as reflexões anteriores sobre “inimigo do gênero humano”.

O Areopagita seguirá indelével nas tentativas de ataques a Sêneca, apostando sempre à própria moral:

- O que eu não posso esquecer é que Sêneca, um proprietário, um ministro do Divino Nero, venha propugnar a comunhão de pessoas e dos bens. *In commune natis sumus* - nascemos para viver na promiscuidade. Isso ofende o aticismo do Ateniense! - exclama o Areopagita. (Machado, 1976, p.230)

Sobre as relações entre promiscuidade e liberdade, temos o discurso de Pozdnychev em *A Sonata a Kreutzer*, de Liev Tolstói. Em suma, chegará à conclusão de que: é para libertar-nos que pregamos a promiscuidade dos sexos, o amor livre (Tolstói, 2013). Entretanto, esse aspecto do texto não fora recorrente na obra de Dyonelio Machado, de modo que não nos aprofundaremos nele. A problemática do discurso do Areopagita aqui, então, decorre da imposição do aticismo e da condenação à promiscuidade.

Sêneca ainda aparecerá em uma epígrafe (“Julgarás que a morte seja o maior mal, quando na verdade o que há nela de mau é o medo que a precede. (Sêneca)” (Machado, 1976, p.232)) e numa reflexão de Lúcio Sílvio sobre a utopia, outro constructo essencial para o anarquismo. A utopia é menos conhecida nos estudos céticos, ainda que seja uma decorrência de raciocínio da doutrina cética. Ela veio a ser mais usada modernamente, com os anarquistas. Não há grandes novidades em termos de significado: é o ideal ilógico, mas que pode ser dito sob balizas de ideal aparente (igualdade, fraternidade e liberdade, dentro das concepções anarquistas). Enquanto ideal (sistema lógico-filosófico), propriedade como materialidade não lhe é afeta, de modo que o argumento de que a utopia não existe ou é impossível (como tentativa de deslegitimação discursiva) é vazio de sentido. O romance de Dyonelio parece ser até mais didático nesse sentido.

Sílvio havia simpatizado com o homem. Mas ele é um... utópico. A verdadeiro utopia não é preconizar uma saída puramente econômica para o caso do mundo contemporâneo, como quer Evandro com tamanha audácia e obstinação. Utopia é

essa solução moral de Sêneca, em que o problema fica exclusivamente subordinado ao arbítrio de cada um. A aplicação da bondade, da humanidade no trato do escravo ficará na dependência apenas da vontade do senhor. Sem nenhuma obrigação ou controle. Claro, com o tempo e um progressivo aperfeiçoamento ético do Homem, esse ideal poderá ser atingido. Mas, nessa altura da questão, ninguém irá em segurança confiar numa evolução, de si mesma lenta e aleatória. Ela é possível em teoria. Ou quando se consideram grandes trechos da história da Vida sobre a terra. (Machado, 1976, p.232)

Há na reflexão da utopia com Lúcio Sílvio também a questão do rigor metodológico de análise, o que consideramos essencial para a reflexão e o progresso do conhecimento a respeito do mundo, o que já o dissemos. Aí ele o faz pondo em pauta seus critérios (chaves de análise): arbítrio, ausência de obrigação, bondade/humanidade como ideal ilógico, configurando uma solução declaradamente moral (ética antes conhecimento), e cujo processo de mudança é imperceptível sob recorte instantâneo do tempo, mas visível “quando se consideram grandes trechos da história”.

Mais à frente, outras conclusões que tecidas nesta tese, apresentadas de forma narrativa e direta num diálogo entre Sílvio e Heraclides:

- Você esquece Lucrécio - interrompe Sílvio, com o seu sorriso divertido.
 - Já vi que Lucrécio conta com a sua admiração... Ele é uma materialista, sim, um iconoclasta. Parte dum princípio ingrato: *Nada pode ser tirado do nada por uma força divina*. Eu queria vê-lo aliar, como Sêneca, o pensamento deístico mais elevado à mais pura Razão. Mas, como ia dizendo, Paulo, o missionário, parece ter abjurado a fé em Jesus de Nazaré. O que não admira: ele já mudou uma vez. Quem muda uma vez, de maneira espetacular como fez Paulo no caminho de Damasco, mudará sempre. O próprio tom dos seus escritos o está prenunciando. Posso dizê-lo, porque os li quase todos. Esse homem me interessa. Tal qual Sêneca, ele prega a Economia, com a partilha equitativa duma fabulosa riqueza, até então inacessível a toda investigação - *anexikhniastos ploûtos* - protegida por um mistério que desafiava os séculos. Julgou ter encontrado em Cristo Jesus o Deus Econômico. Quer dizer: o deus dispensador, o deus munificente. O deus tesoureiro e sua arca. Na verdade, há um plano divino de Economia, com base na distribuição, por igual para todos, dos bens deste mundo, e que o seu amigo Lucrécio não podia ver. (Machado, 1976, p.235)

A aliança entre pensamento deístico e à mais pura Razão (“vazio infinito” na cosmologia do estoicismo) aparece aqui, como o fizemos na associação de deus ao incognoscível (para além do limite do mundo, na lógica-filosófica wittgensteiniana) – coisa que, apesar de nossa escolha por Wittgenstein (1968), aparece nos mais variados textos, do alcorão e filósofos islâmicos (Deus/Allah é associado como incognoscível, ao qual se deve crer e ele se nos revela – pode ser mostrado/intuído – mas não podemos nos inteirar dele) (Centro..., [s.d.]) à filosofia de Kierkegaard e sua definição de fé como salto ao desconhecido (Kierkegaard, 2001?). Daí decorre que o plano divino de Economia – o ideal ilógico, mas perseguido como ideal aparente: “distribuição, por igual para todos, dos bens deste mundo”,

coisa que nem todos – em especial os materialistas e realistas, que por demais enfocam exclusivamente as condições históricas e atuais – o podem ver claramente.

Lúcio Sílvio então avalia todo o seu percurso de conhecimento ainda dentro da obra:

Poderia ter aproveitado a sua estadia ali para seguir algum curso. A verdade é que o interesse puramente acadêmico pelo saber desapareceu-lhe. E estão no período das férias escolares. Todavia, desde que projeta dedicar-se ao ensino, deveria ter ouvido um mestre de eloquência.

Não pode julgar do nível filosófico atual de Atenas pela dissertação de Flégia no banquete. Nem pela *doutrina* de Heraclides, o estoico. Na verdade, o Areopagita quase que só se limitou a satirizar, ironicamente e, às vezes, com alguma graça. Quanto à doutrina do estoico, é Sêneca, tão somente. Não vai negar os méritos literários de Sêneca. Muito da sua ciência ele o bebeu nos seus livros. Mas o fato de haver encontrado em Atenas tão difundida a sua teoria - difundida e completada... - prova bem a decadência da mentalidade filosófica da Grécia. Evidentemente, a Grécia hoje só tem um pensador: Evandro. (Machado, 1976, p.238)

Em que pese a Grécia ter apenas Evandro (mais próximo dos céticos) como pensador, é ele mesmo, Evandro, que desapareceu precocemente do enredo e até o fim seguirá Sílvio sem notícias dele, à luz da história do ceticismo, sempre clandestino e pouco noticiado. A última aparição de Sêneca vai no antepenúltimo capítulo, também com Sílvio revendo seus próprios passos – meta-análise:

Portanto, é pôr fim a essas reflexões, - angústia roaz que não o abandona nem mesmo no sono. É ir apanhar o seu Xenofonte, refrescar a memória das cousas que teria dito Sócrates sobre a escravidão. Sócrates, Sêneca, Evandro. Como material *doutrinário*, já tem aí o suficiente para apoiar uma campanha. A parte prática e concreta resulta do exame minucioso da situação. Esse não é difícil. Muita gente há de sentir como o agricultor da Lócrida, como o livreiro. Será preciso ouvir essa gente toda. O próprio trabalho, até certo ponto reacionário de místicos tais como os Terapeutas do Egito, os cristãos, os Judeus em geral, poderá ser canalizado para a boa causa, à condição de ser encontrada a fórmula que tenha a virtude de coligar as reivindicações comuns. Os cristãos querem a Salvação, - implícita na economia mágica dos desígnios da divindade. Evandro também não quer outra coisa, apenas com um alcance terreno. Na Dispensação, Cristo-Jesus é um deus econômico. - Dessa maneira, a Terra e o Céu, este e o outro mundo unem-se...

Entregue, essa manhã, no seu quarto, a uma espécie de *elocubração*, enquanto Demétrio lhe propiciava alguma claridade abrindo-lhe uma janela, ele revivera as *peripécias* por que havia passado nos seus sonhos e pensara em Heraclides. Refletira em tudo quanto ele lhe dissera, - sobre Cristo, os cristãos, Paulo de Tarso. Claro que Heraclides é um sonhador. E um tanto ingênuo, o coitado. Mas das suas palavras lhe viera uma ideia: ter um contato pessoal com o tapeceiro de Tarso. Ou promover um encontro entre ele e Evandro. Se o homem está desiludido - e pode ser - tanto melhor: ter-se-á desembaraçado do seu iluminismo, a caminho portanto de um objetivo mais realístico.

Porque ele deve ser um homem prático. Tudo o indica. (Machado, 1976, p.244-245)

Sócrates, Sêneca, Evandro: uma gradação do império da propriedade privada (escravagista) à tese libertária de Evandro, perpassando Sêneca com seu deus econômico, que ainda guarda na natureza o olhar como produto, mas o distribui igualmente – há algo da propriedade privada, mas não a acumulação. Sílvio também faz o trabalho de olhar às doutrinas com seu caráter de homem prático. Interessa-lhe agora um estudo que não seja meramente acadêmico, e isso quer dizer a pragmática: como os discursos são efetivamente usados e quais efeitos comportamentais gera ou pode gerar, dependendo desses modos, na sociedade.

5.17 Anticristos econômicos: moeda, dívida e seus instrumentos

Grande seria a minha alegria de poder chamá-lo de vadio, pulha, canalha, crápula, malandro, trapaceiro, lindos nomes encarregados de evocar aquilo que por mofa vocês denominam bela companhia. Ora, estas palavras cantam. Cantarolam. Evocam também para vocês os mais doces e ágeis prazeres, pois, em surdina, fazendo-os anteceder por querido, adorável ou bem-amado que elas sutilmente atraem, vocês as murmuram para os seus amantes. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Não se poderia escapar também a uma obra intitulada *Deuses econômicos*, produzida por um político brasileiro comunista, algumas reflexões sobre questões afetas à economia política. É por onde enveredamos nossas análises a partir de agora. Ao final do romance, quando Sílvio desloca-se para Corinto, encontra com um operador gráfico de nome Círcilo, a quem perguntará das obras de Evandro e, daí, se seguirão as reflexões a respeito de seu conteúdo.

- Ouvi em Atenas - observa Sílvio - que o problema do momento não é econômico, mas simplesmente moral, e que é isso que faz a debilidade da tese de Evandro. Só obtém sucesso agora quem se propõe a moralizar. É também o seu parecer?

Círcilo volta-se no assento da carruagem e depõe no jovem um olhar de interrogação e de surpresa.

- Não é econômico?... Onde poderá haver um problema, já não digo humano, mas dos seres em geral, que deixe de ter como principal fundamento um fator econômico? Não, não é aí onde está a nossa divergência. Nesse ponto nos achamos de pleno acordo. Começamos a nos separar no capítulo das *soluções*... - E Círcilo sorri. Um sorriso um tanto melancólico, como nota Sílvio. Um sorriso filosófico... (Machado, 1976, p.261)

Aqui é trazido de novo em cena o embate problema moral *versus* problema econômico. Ao que tudo indica, há um novo tensionamento dos conceitos, que mudam conforme os interlocutores. Antes, a questão econômica estava afeta à questão do trabalho, da atividade, cujos resultados estavam vinculados à prosperidade da casa – propriedade privada. Ainda que a Ciência tente escapar-se de seu caráter subjetivo, aqui ele fica evidente: a concepção de uma boa (eis o juízo de valor) prática econômica e seus resultados nos projeta a definição pretendida. Tendo, como o fez o Areopagita antes, colocado no horizonte da economia a prosperidade da casa (símbolo da propriedade privada), a culminância da economia, portanto, seria a concentração de renda. Aqui, diferentemente, a economia será afeta a todos os seres, o que dá a primeira pista de referir-se à noção de comportamento, processos decisórios, como o defendemos anteriormente. Não necessariamente comportamento do consumidor – a depender da teoria social de fundo, a noção de relações consumeristas também será abolida, visto que pautada nas relações capitalistas. O fundo social de toda teoria econômica será imediatamente após instanciado:

- Você vai ler na obra de Evandro a apologia do trabalho livre. Ele quer robustecer, quantitativa e qualitativamente, o setor operário, como já foi tentado no Egito ptolomaico. Com que objetivo? O de entregar-lhe por fim o governo da sociedade. Uma forma depurada de oclocracia, - esse governo da massa, tão execrado pelos teóricos gregos. (Machado, 1976, p.261)

Na teoria de Evandro, à similaridade do anarquismo mais uma vez, vê-se a abolição do governo – acracia, como hoje se prefere nos meios anarquistas. Entretanto, a opção de Dyonelio é pelo termo oclocracia, sinônimo no sentido, mas com efeito pragmático diverso decorrente dos usos históricos. O próprio texto o diz: a oclocracia fora execrada pelos teóricos gregos – notadamente dogmáticos, que tomavam por pressuposto a legitimidade das autoridades e, daí, a defesa de modelos centralizadores, como a monarquia e aristocracia.

Oclocracia e acracia, ainda que etimologicamente divergentes (governo das massas *versus* ausência de governo), coincidem no fenômeno: se todos exercem o governo coletivamente, sem hierarquias e sem representações (autogestão social e ação direta), será o mesmo que dizer que não há governo. A ideia de governo pressupõe uma centralização que é estranha a ambas as proposições. Do mesmo modo que para o embate sobre a verdade – a verdade e a dúvida, ambas levadas às últimas consequências, engendram uma confluência igual – imobilismo como resultado lógico –, o governo igualmente de todos (da multidão, como em Pelbart (2011) (diferente da democracia que na etimologia o assim diz,

mas sendo representativo – as pessoas mostram-se – autossabota-se) resulta no mesmo fenômeno que a ausência de governo.

Em todo caso, quando o governo é extirpado, as decisões descem do nível institucional – que não mais existe – e passam às mãos das pessoas. Finda a representação, via instituição, a pessoa-autoridade é colocada no seu devido lugar de pessoa-pessoa, anônima, como qualquer outro, e passam a lhe afetar também as mesmas preocupações de condução da própria vida e subsistência. Entra em cena o processo decisório e o desejo.

A minha questão é a seguinte, que eu tantas vezes debati com ele: o operário mostra alguma aspiração nesse sentido? E a minha resposta é pela negativa. Sou um operário, convivo com operários. Nenhum deles quer ficar com a fábrica do patrão. Até hoje nenhum movimento se operou nesse sentido. Muito menos para a tomada do poder, - para grande satisfação dos sequazes de Políbio, que foi quem introduziu em política o termo *oclocracia* e a considera a forma bastarda da democracia.

Segue-se um breve silêncio. Pela estrada, como pelo leito dum rio, continua a passar a vaga humana. Carros, liteiras. Mas a maioria viaja a pé.

- Quanta gente! - exclama Sílvio.

- Não é o que eu lhe dizia?...

- Mas - obtempera Sílvio - Evandro pensa que esse estágio último - a formação de uma verdadeira consciência comum a toda a classe - é o resultado obrigatório da elevação do nível econômico do trabalhador.

- Será mesmo?... Um trabalhador que prospere quer ficar por sua vez capitalista e patrão.

- Então - interrompe Sílvio - aspira a isso que você nega: ficar de dono da fábrica...

- Sim, do ponto de vista individual, mas renegando a sua classe, adotando a classe do seu explorador, transformando-se em explorador também. Não porém com a fábrica elevada a uma propriedade coletiva, operária. É preciso saber o que é que o homem em geral e o homem pobre em particular mais desejam. Onde é que está a sua *fome*. Não nego que o operário tenha fome da fábrica. Ele vê os gozos que ela dá ao patrão. Mas essa fome não se compara, não com a *fome de terra* que tem o camponês. A revolução tem de começar pelo campo. (Machado, 1976, p.261-262)

As novas chaves de análise que surgem do diálogo são “formação de uma verdadeira consciência comum a toda a classe”, “elevação do nível econômico do trabalhador” e os desejos do “homem em geral” e do “homem pobre em particular”. Lembremos que a perspectiva econômica por Evandro adotada diz respeito aos processos decisórios e – como o vimos antes em suas relações com Proudhon (1998) – decorrem da expiação da propriedade privada, o que, de tabela, conduz ao fim do sistema monetário, vez que a moeda e seu valor dependem, antes, do processo matemático de quantificação desse

valor, que é baseado em escassez: na força²³ de impedir que o outro tenha acesso a determinado bem é que se agrega valor a partir da diferença de acesso.

Fazendo o caminho inverso (contraindução), tomamos primeiro a questão da moeda. Diferentemente do que aponta a Teoria Quantitativa da Moeda, adotamos a perspectiva sustentada pelo professor Fernando Nogueira da Costa (1994) com a Teoria Alternativa da Moeda. Nela, há uma inversão do olhar para a moeda, dessa vez narrativo, o que concorda epistemologicamente com as premissas aqui adotadas: primeiro os preços são fixados (baseados na força, que cerceiam acesso aos recursos) e o valor da moeda será determinado pelo conjunto dos pares preços-recursos. Assim, a moeda, no máximo, importará nas decisões de gastos (momento posterior, decisão do consumidor em face dos preços já determinados) (Costa, 1994).

Isso modifica substancialmente a questão associada ao desejo, colocando em voga esse conceito ficcional usualmente sacralizado, um tabu social associado à descrição dos processos de formação e modificação do desejo. Numa sociedade capitalista, o critério para quantificação do desejo num sujeito que nos é ensinado é o critério monetário: desejar-se o escasso, o proibido, o interdito, tudo o que pode ser aferido através da moeda. Fixados os preços pela força, os bens mais valiosos (que exigem maior quantidade de moeda de troca) serão também os mais desejados. É aqui que Cícilo é cirúrgico: “[o operário] vê os gozos que ela [fábrica] dá ao patrão”. Tais gozos são interditos ao operário, superdimensionando seu valor, diferentemente do caso do camponês, que conhece a terra e os seus produtos, desejando-os enquanto suprimento de vida.

Rememoremos que a tese de Evandro aproxima-se do ceticismo, que em muito conversa com o cinismo e seus comportamentos ascéticos. O crivo do ascetismo é relevante aqui para o estabelecimento às claras da tese de Cícilo: a fome do camponês é necessidade básica, abraçada pelo ascetismo; a fome do operário é um desejo socialmente forjado, não abraçado pelo ascetismo. Daí que o que Cícilo diz discordar de Evandro, em verdade, aproxima-se aparentemente de uma impermeabilidade de segundo grau, uma potencial exceção à tônica textual de Dyonelio Machado, que a extirpou de seus os diálogos e, por isso, merece atenção.

²³ Isso o fora debatido por Piotr Kropotkin (2005) em *Palavras de um revoltado*, tomando um episódio histórico de camponeses irlandeses em luta pela terra e a sua apropriação como substrato para a teorização.

Evandro preocupa-se com a elevação do nível econômico do trabalhador, ou seja, um ganho na consciência de seus processos decisórios afetos às trocas de bens, o que se corrobora pela remissão ao conceito de consciência de classe. Ela, entretanto, não se resume à consciência da exploração, mas à tomada da consciência do condicionamento de seus próprios modos de operação, seus comportamentos em resposta à exploração, o que inclui o desejo (um comportamento privado). Evandro não se preocupa com o que já foi feito, com o retrabalho – o vimos quando saltou por cima da abordagem da questão da escravidão em sua perspectiva humanista – e, nesse sentido, parece também a questão camponesa não o preocupar: o camponês valoriza já a terra. No Brasil, não à toa, as mesas dos brasileiros são alimentadas majoritariamente pelo campesinato e é massiva, aí, a expressão de grupos como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Obviamente, o trabalho de base não deve ser relegado em nenhum espaço, mas Evandro, enquanto prático tensionador dos limites do conhecimento, abandonará o campo e deslocar-se-á ao próximo sempre que já identificar sementes de seu trabalho brotando: é um semeador do deserto, também pode ser Evandro o “ele” ou o Velho Sanchez a que o autor se refere na apresentação da obra, mas no mundo ficcional ele é capaz de semear e fazer brotar (Lúcio Sílvio é seu broto), quando então segue em frente e deixa tão somente *amigos*.

Para Evandro, portanto, a questão do desejo no camponês é suficientemente resolvida, um espaço autônomo já com potencial de autogestão, para designar termos anarquistas plataformistas. Sua preocupação próxima são as fábricas, espaço em que se precisa formar a consciência de classe nos termos desse desejo. Não há, pois, divergência real entre ambos, apesar de assim Cícilo o declarar. Talvez, apenas pelo caráter temporal: para Evandro, já há uma *organização*, de modo que a revolução já, em algum sentido, se iniciou – ele está movimentando-se, agindo. Cícilo, desconhecedor da origem, afirma pelo desconhecimento de Evandro, como se este não dominasse bem o momento presente. É o já conhecido erro interpretativo entre real e ideal que Cícilo comete e, a partir de seu recorte interpretativo, julga ao outro necessariamente errado: exatamente por pregar nas fábricas é que Evandro reconhece o momento presente, de que as fábricas estão estéreis às suas ideias ainda.

Lembramos da financeirização da economia, algo que corre hoje a passos mais largos, mas a pilhagem e a especulação sempre existiram, existindo um deslocamento também dos espaços da luta. É preciso que o povo da fábrica, que não sente a necessidade da fábrica em si como algo orgânico, fisiológico, sensibilize-se para a luta. Nessa ponte do

campo para as finanças é que recomendamos o estudo de Marco Antonio Mitidiero Junior e Yamila Goldfarb – *O Agro não é tech, o Agro não é pop e muito menos tudo* (2021) –, que não só embasa essa consideração, mas apresenta o fenômeno “agro” de forma narrativa, desvelando uma série de outras ficções/ilusões recorrentes e que sustentam o discurso falacioso e arquitetado de “agro é pop”. É notadamente emblemática a metodologia quando, por exemplo, ao apresentar o saldo da balança comercial brasileira entre 2010 e 2020, varia suas chaves de análise demonstrando, a um só tempo, a visão do Agro “de que sem a agropecuária a economia brasileira teria ido à falência” e, na sequência, que essa proposição é falha em argumento pela seleção insuficiente de chaves de análise (“o argumento é um só, o Agro garante a positividade da balança comercial”), o que é muito pouco (não à toa a mísera contribuição no PIB, em empregos etc.) e ainda é um recorte fotográfico pós crise fabricada, vez que o golpe financeiro operado no Brasil em 2014~2015, coordenado pelo Banco Central através do sistema da dívida, promoveu uma rápida baixa em Formação Bruta de Capital Fixo (FBCF), reprimarização e desindustrialização.

Assim, apresentado narrativamente, fica evidente que o aumento na participação do Agro na economia brasileira decorre de uma maquiagem matemática pautada na redução proporcional da diversidade de modos de produção de riqueza, criando ainda mais amarras e dependências para o país. O grau de aparelhagem matemática é tamanha (a ciência inidônea a que Feyerabend se reporta), que o Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada (CEPEA-ESALQ/USP) passou a adotar metodologia de cálculo do PIB diversa do IBGE sob orientação da Confederação Nacional da Agricultura e Pecuária (CNA), em que ela matematicamente transfere parte do comércio, transporte e demais serviços para dentro do PIB Agricultura e corrige preços descontando a inflação do período, ignorando as diferenças inflacionárias por setor, por produto e por local de circulação (Barros; Silva; Fachinello, 2014). Como a economia é metrificada a partir do trinômio risco-crédito-juros e a inflação representa uma concentração de renda (Muller, 2022d), a metodologia estimula a produção de inflação artificial a partir do trinômio para a população, sem o mesmo grau para o Agro: com média inflacionária alta, a correção dos preços a partir da inflação geral no cálculo do PIB majora valores de renda dos setores em que houver menor inflação (Agro) e minora aqueles em que houver maior inflação (ex.: comércio). Em síntese: ao reduzir as chaves de análise inserindo várias atividades dentro do Agro e homogeneizando os dados pela inflação geral – tudo no mesmo balaio metodológico –, dificulta-se a discriminação dos locais em que o problema econômico surge (“dentro da porteira” ou fora). É um tipo de obscurantismo

e opacidade científica interesseira e interessada: sabendo-se que a culpa é do Agro, insere-o no balaio e culpa-se o balaio. É o que se faz quando culpamos o Mercado ou o Sistema, ocultando reais responsáveis: pessoas físicas, banqueiros. Uma bactéria pestilenta que contamina e torna intragável o alimento no seu todo.

Novamente está em cena o método narrativo e metafórico, a literatura segundo concepção skinneriana: tempo e contingências condicionantes dos comportamentos funcionam como critérios importantes para a descrição dos fenômenos do mundo com absurda transparência. O fenômeno em questão: o desejo – dos homens em geral e do homem pobre em particular. Deste último, tecemos a associação com a Teoria Alternativa da Moeda, mas a descrição do problema não nos permite, automaticamente, mudá-lo. É preciso o desenvolvimento de repertórios para a mudança do comportamento, de modo que o estudo do desejo nos homens em geral será profícuo para compreender como ele surge e se modifica ao longo do tempo e em presença de quais contingências.

5.18 Somos seres de falta: por nos faltarmos ou nos faltarem?

O desejo hegemonicamente é objeto de interesse da psicanálise. Na psicologia, os comportamentalistas deixaram o conceito de lado, acreditamos, muito em decorrência de um juízo simples: ele não existe, tal qual a mente e o inconsciente. A perspectiva monista, que não separa corpo e mente, não permite localizar e designar tais constructos como mente e desejo, deixando de ser um tema de interesse do comportamentalismo. Essa lacuna dos estudos comportamentais deixou nas mãos dos psicanalistas um rótulo de importante valoração social: ainda que não existente materialmente, o desejo, assim como as autoridades, exerce um profundo controle sobre os comportamentos humanos.

Negar a existência do inconsciente não retira, de imediato, o controle inconsciente do comportamento, tal qual “apenas negar a existência dos deuses ou desqualificar os poetas que lhes atribuíram ações condenáveis constitui um argumento frágil” (Brandão, 2014, p.21). Isso porque o que progride o conhecimento e dá recursos para o exercício do livre arbítrio no sujeito (não estar submetido ao inconsciente) é a consciência de seus processos. Dizer “você está errado” é apenas uma violência, e não uma pedagogia, posto que não agrega conteúdo ao diálogo para que o sujeito desenvolva novos repertórios. Recusar o diálogo sobre desejo e inconsciente, portanto, é uma postura autoritária incompatível com o fundo anarcoepistemológico das teorias comportamentais, mas que

determinadas pessoas autointituladas comportamentalistas insistem em praticar (da mesma forma, não raro, comportamentalistas não colocam em voga as autoridades, porque esse conceito parece ser ainda mais forte que desejo e inconsciente, povoando o inconsciente dos comportamentalistas).

Talvez até mais do que o inconsciente, é o desejo, ainda que ficcional, enquanto chave de análise, que vai determinar o abismo entre psicanálise e behaviorismo. Enquanto a psicanálise designa, em linhas gerais, o interdito como objeto de desejo, o comportamentalismo designa a contingência reforçadora como objeto de desejo. Essa diferença é substancial. Na psicanálise, desejamos o que não temos; ao obter o objeto desejado, deixamos de desejá-lo; somos seres desejan-tes, de modo que não desejamos exatamente o objeto de nosso desejo, mas desejamos mantermo-nos enquanto sujeitos desejan-tes; somos sujeitos da falta; e assim por diante. No comportamentalismo, “a naturalidade das coisas está nas atividades que [...] existe uma retroalimentação positiva que nos faz querer e agir sempre mais” (Muller, 2022c, p.7).

Para dispormos essas acepções cartograficamente, valemo-nos, novamente, de Wittgenstein (1968). Se não podemos pensar o impensável, não podemos desejar o absolutamente desconhecido. É preciso conhecer, ainda que por inferências, associações, discursos, o ideal aparente daquilo desejado para a existência do desejo. Desse modo, o lugar psicanalítico do objeto desejado é do ideal aparente, o que já nos designa algo: sendo ideal aparente, para além do sistema material, exige referências materiais para ser pensado, e ao resultado da função de agregação de referências materiais damos o rótulo de “objeto desejado”. A função em si é o conceito ficcional “desejo”. Cabe a imediata questão: como selecionamos as referências materiais para idealizarmos nosso objeto de desejo?

Aí o lugar do comportamentalismo: a partir da associação de experiências e contingências reforçadoras no histórico do sujeito, construímos os objetos de nosso desejo. Se desejo um luxo social como um carro, ele é uma composição de atributos como conforto no deslocamento, os modos como determinadas pessoas passam a se comportar perante nós (status social), dentre outros. Esses atributos podem ser conhecidos tanto diretamente (no passado tive um carro, hoje não, então *desejo* novamente viver as experiências reforçadoras que ele me permitiu) ou indiretamente, vez que a proposição negativa instancia a positiva através de uma relação lógica de oposição (sempre andei de ônibus lotado e considero isso uma experiência que não é reforçadora; logo, seu oposto como nos é apresentado – o carro – passa a ser uma experiência reforçadora pressuposta).

Se as premissas psicanalíticas forem tomadas a ferro e fogo, discursos do senso comum como “tenho carro e não abro mão desse conforto para o meu estilo de vida” seriam inimagináveis. Assim que o discurso psicanalítico remetendo ao desejo é um discurso situado, que descreve apenas uma parcela de mundo e pode ser traduzido ao vocabulário comportamentalista, como o fizemos anteriormente.

Lançada luz sobre o ocultismo psicanalítico²⁴ que trata o desejo como dogma, não nos parece nada estranho que grandes personalidades, ricos e aristocratas, eventualmente tenham defendido a vida ascética ou quase ascética. Sêneca mesmo, já o vimos, é um exemplo disso retratado no romance. Outro exemplo está em um de nossos teóricos para esta tese: Liev Tolstói, que possui passagens emblemáticas, e que aqui reproduzimos para o debate. A primeira em *Felicidade Conjugal*: “o repouso, a natureza, os livros, a música, o amor a alguém próximo—eis a minha felicidade, acima da qual nada sonhei” (Tolstói, 2010, [s.p.]). Púchkin, nosso semeador do deserto, em *Pequenas Tragédias* o acompanhará: “de todos os prazeres do mundo, a música só perde para o amor, mas o amor também é melodia” (Púchkin, 2012, [s.p.]). Finalmente, é novamente em Tolstói, no meio do conto *Das memórias do príncipe D. Nekhliúdob*, que em determinado momento Tolstói desenvolve a ideia completa:

“Aí está ele, o destino estranho da poesia”, raciocinei, ao me acalmar um pouco. “Todos adoram, procuram, só querem isso e só isso buscam na vida, e ninguém reconhece sua força, ninguém dá valor a esse que é o maior bem do mundo, ninguém dá valor e ninguém é grato àqueles que oferecem isso às pessoas. Pergunte a quem quiser, a todos os hóspedes do Schweizerhof: qual é o maior bem do mundo? E todos, ou noventa e nove por cento, adotando uma expressão sardônica, lhe dirão que o maior bem do mundo é o dinheiro. “Talvez essa ideia não agrade ao senhor e não combine com suas ideias elevadas”, dirá essa pessoa. “Mas o que fazer se a vida humana está organizada de tal forma que só o dinheiro traz a felicidade do homem? Não posso impedir que minha razão veja o mundo como ele é”, acrescentará, “ou seja, que veja a verdade.” Que triste é essa razão, que triste é essa felicidade que você deseja, e que infeliz é a sua condição de não saber, você mesmo, aquilo de que precisa... Para que, afinal, todos vocês deixaram para trás sua terra natal, seus parentes, suas atividades e suas preocupações com dinheiro e se aglomeraram no pequeno vilarejo suíço de Lucerna? Para que todos vocês, nesta noite, se precipitaram para as sacadas e, num silêncio respeitoso, escutaram a canção de um pequeno indigente? E se ele quisesse cantar mais, vocês continuariam a ouvir em silêncio. Será que por dinheiro, ainda que por milhões, todos vocês admitiriam ser expulsos da terra natal e se amontoariam no cantinho

²⁴ A ciência (em especial as ciências humanas) é uma religião ocultista em sua parcela populada de discursos como o psicanalítico (que acaba por, historicamente, sustentar a maior parte das ciências humanas). O único modo de salvar a ciência é limpá-la desse tipo de pseudociência hermética e autorreferencial, o que significa revisar (e em boa parte descartar) parcela importante e até majoritária de grande parte do pseudoconhecimento científico humano construído. Vertentes mais moderadas falam em “destruição” (como Derrida) ou em estudar também os ideais e as barreiras para sua realização (como nas teorias críticas), tudo isso como um passo além do sabido até a atualidade. Um eufemismo para dizer: o que temos hoje e chamamos de “ciência” humana não presta.

acanhado de Lucerna? Por dinheiro, admitiriam ficar aglomerados nas sacadas durante meia hora, obrigados a se manter imóveis e em silêncio? Não! O que obriga vocês a agir é só uma coisa, que sempre irá movê-los com mais força que todos os outros motores da vida: a necessidade de poesia, de que vocês nem têm consciência, mas sentem e sempre irão sentir, enquanto restar algo de humano em vocês. A palavra “poesia” lhes parece ridícula, usam-na como forma de repreensão irônica, vocês admitem o amor como algo poético nas crianças ou em senhoritas tolas e mesmo assim riem delas; para vocês, é preciso algo de positivo. Mas as crianças encaram a vida de maneira sensata, elas amam e sabem que devem amar o homem e aquilo que traz felicidade, mas a vida os confundiu e corrompeu vocês a tal ponto que vocês riem da única coisa que amam e procuram só o que odeiam e que lhes traz infelicidade. Vocês estão a tal ponto confusos que não entendem a obrigação que têm perante o tirolês pobre que lhes proporcionou um prazer puro e, em vez disso, se consideram obrigados gratuitamente, sem proveito e sem prazer, a se prostrar perante um lorde e, sabe-se lá por que motivo, a sacrificar por ele sua tranquilidade e seu bem-estar. Que absurdo, que disparate insolúvel! Mas não foi isso que me impressionou com mais força nesta noite. O desconhecimento do que traz a felicidade, a inconsciência dos prazeres poéticos, a isso já estou quase acostumado, depois de ter visto tantas vezes; a crueldade brutal e inconsciente da multidão também não era nenhuma novidade para mim; digam o que disserem os defensores do sentimento popular, a multidão pode ser até uma reunião de pessoas boas, no entanto elas só se comunicam pelos aspectos animais e nefastos e só exprimem a fraqueza e a crueldade da natureza humana. Mas como vocês, filhos de um povo livre e humano, vocês, cristãos, vocês, simplesmente pessoas, reagem com frieza e escárnio a um prazer puro proporcionado por um mendigo infeliz? Mas não, em sua terra natal há abrigos para mendigos – não, mendigos, não, eles não devem existir, e também não devem existir sentimentos de compaixão, que constituem a base da mendicância. Mas ele trabalhou, ele alegrou vocês, ele implorou para que vocês lhe dessem algo que lhes era supérfluo em troca do seu trabalho, o qual vocês usufruíram. E vocês, com um sorriso frio, o observaram como uma preciosidade saída de suas câmaras grandiosas e reluzentes, e entre centenas de vocês, ricos, felizes, não apareceu ninguém, nem um só, que lhe jogasse qualquer coisa! Envergonhado, ele se afastou de vocês, e a multidão absurda, rindo, atormentou e ofendeu não a vocês, mas a ele – porque vocês são frios, cruéis e infames; porque vocês roubaram dele o prazer que ele lhes deu, por isso ofenderam a ele. (Tolstói, 2015, [s.p.]).

Tolstói, rico, pôde usufruir dos luxos de seu tempo e, ainda assim, encontrou na simplicidade quase ascética os elementos reforçadores para o seu modo de agir. Não nos parece de todo aleatório que a sua radicalidade apresentada no conto do príncipe – de rejeitar ao dinheiro (moeda) – tenha sido sintomática e presente no anarquismo tolstoiano (Tolstói, 2012). A partir do reconhecimento da moeda como um instrumento ficcional de poder e opressão desde a sua constituição – vide que, pela Teoria Alternativa da Moeda, ela é uma decorrência matemática e simbólica do poder de impedir o acesso do outro aos recursos naturais e seus derivados –, a recusa do valor monetário como critério de desejo passa a ditar o desejo de Tolstói. Sabendo que os luxos são, ao mesmo tempo, símbolos da histórica exploração da força de trabalho e desejos construídos socialmente, rejeitando a exploração por uma postura em prol da convivência anárquica, rejeitam-se os valores designados por

eles e, de tabela, o desejo por aqueles objetos luxuosos se reduz. O conhecimento racional de mundo, portanto, é uma condicionante essencial para a determinação de nosso desejo.

Julgar a Tolstói como um hipócrita ou alguém desmerecedor de crédito pela vida desregrada na jovialidade e, com isso, rejeitar sumariamente à sua obra é uma múltipla ignorância e uma hipocrisia em si: a) é não separar autor e obra quando se propondo a um estudo analítico; b) é não diferenciar passado e futuro quando se propondo a um estudo histórico; c) é não raciocinar e deixar-se levar pelo sentimento quando se dizendo cientista.

A estrutura argumentativa psicanalítica, então, situa-se tão somente como descritiva dos modos de operação do sujeito bitolado e inconsciente numa sociedade capitalista, com seus desejos determinados pelos processos capitalistas, sem que esse sujeito se dê conta disso (esses sujeitos, sim, têm um inconsciente altamente desenvolvido). Uma maioria hegemônica, sentimos admitir, mas ainda assim um recorte. Vez que esta tese não reconhece o coerentismo, nem a votação majoritária, nem a mera anterioridade dos saberes como critérios para a verdade, a psicanálise entra no rol das teorias de fundo autoritário que devem ser rejeitadas enquanto ciência.

A psicanálise dá ainda outras pistas de seu autoritarismo: a) a estrutura da negação em Freud (1950), em que o dito pelo sujeito pode ser interpretado pelo psicanalista em sua forma negativa, a bel prazer do psicanalista, gerando um duplo-vínculo insolúvel, nos mesmos termos daqueles descritos por Watzlawick, Beavin e Jackson (1993); b) a estrutura institucional de formação e segredo a respeito das técnicas com pacientes ainda mantida pelos psicanalistas; e c) máximas do senso comum como “análise é para a vida toda”. Obviamente, sustentando-se, pelo secretismo, as estruturas discursivas da própria psicanálise que mantêm o sujeito vinculado ao processo psicanalítico, a sua busca pelo conhecimento será infinda. Esgota-se da psicanálise apenas quem a supera (o que é bem diferente de “negá-la”, até porque o hermetismo da psicanálise forja uma “teoria da negação” com argumentos genéricos e insuficientes para tentar se credibilizar a si mesma).

O texto a que nos referenciamos de Freud (1950) menciona a negação em sua estrutura, já sendo também uma contra-argumentação de Freud no sentido contrário – de que a estrutura de negação não teria esse caráter de validação automática do psicanalista, podendo o “não” ou “sim” serem similarmente ambíguos. Entretanto, em que pese a tentativa, não nos convencemos por vários motivos basilares: a) o não reconhecimento de dano quando de interpretações erradas; b) a significação do “sim” associado a confirmações indiretas com lembranças que completem e ampliem a construção; c) a significação do “não”

associado à qualidade de não ser completo, que ele perdurará até que tenha sabido de toda a verdade. Todas as trélicas já foram aqui tratadas: a) nossa constituição é primordialmente social (e não biológica), de modo que premissas introjetadas de autoridade (o psicanalista) são frequentemente mais valorizadas do que o conteúdo (relação antes do conteúdo, em Watzlawick, Beavin e Jackson (1993)), tal que o grau da assimetria relacional pode fazer o paciente enveredar por confirmar a tese do psicanalista, ainda que a negue, o que se encaixa com a ideia de “reação adiada”, mas não é necessariamente só retrabalho, vez que a repetição de comportamentos viciados (de indução) ocorre à mercê da possibilidade de novos repertórios comportamentais – a premissa de Freud só seria possível em se desfazendo a hierarquia relacional antes; b) ao vincular o “sim” à necessidade de confirmações indiretas, induz-se o viés de confirmação do método indutivo – o passado deixa de estar em pauta, pois o que fora construído até ali será considerado verdade parcial e fixado, o mesmo funcionamento do critério de antiguidade para a veracidade de uma afirmação, já aqui questionado; c) ao vincular o “não” à qualidade de incompleto, reitera-se, nos próprios termos, que o até-ali é “sim”, porém não reconhecido como tal por faltar algo mais.

Freud particiona as etapas do processo psicanalítico na intenção de mostrar um momento de relativização, mas ainda a sua orientação para um ideal próprio é dogmática. Recorta-se o ato-momento em que o psicanalista se pergunta sobre o significado do “sim” ou do “não”, como forma de rejeitar o argumento de “automatismo”, ignorando que o ato-momento imediatamente posterior (fornecer a significação desse “sim” ou “não” é automática e pode ser resumida em um “ainda”: *sim...mas **ainda** falta; não...porque **ainda** não tudo*).

A incompletude – inexistência do *self* – é similar, mas ela é uma proposição elementar, e não um ideal aparente, de modo que é também um critério meramente topográfico de semelhança entre psicanálise e behaviorismo – com a diferença de que a incompletude do *self* psicanalítico é uma falta do paciente (objeto), e a incompletude do *self* comportamentalista é uma falta do investigador/observador (sujeito), que não é capaz de apreender o todo do paciente (objeto).

Como até as pseudociências encenam discursos do mundo como é, a psicanálise não seria de todo rejeitável. Uma vez que descreve as crenças mitológicas do sujeito submetido ao mundo capitalista, resultará inclusive concordante com outras abordagens da psicologia – inclusive a comportamentalista – em virtualmente todas as explicações topográficas dos fenômenos hoje existentes (ainda que de modo mais genérico e superficial).

Pela multiplicação dos fenômenos resultados similares, poder-se-ia argumentar que têm muito mais em comum do que de oposições. Como o vimos, a questão vocabular – para nós que desprezamos a importância das palavras – tende a ser bem menor, de modo que termos como desejo, mente e inconsciente podem ser usados livremente, desde que sabendo sua localização no sistema (para o qual usamos a notação lógico-filosófica e psicológica de Wittgenstein). Entretanto, divergem na abordagem monetária – o poder da moeda sobre o comportamento humano – e as possibilidades de diálogo entre as abordagens, portanto, dependerá dessa chave de análise.

Rejeitando à autoridade da moeda, a psicanálise torna-se indesejável, visto que se permite desejar cada vez mais o objeto de desejo já possuído, por exemplo. O prazer deixa de ser algo do transcendental, como apregoa a estética kantiana (Rosenfield, 2006) e a sua nova rotulação “prazer puro”, sendo-lhe reconhecido [ao prazer] o seu profundo e substancial caráter ideológico e histórico. Perpassamos esse debate, por exemplo, na concepção de relações líquidas de Bauman (2004): o capitalismo não as tornou líquida, mas, sim, sólidas, as assoreou. A psicanálise serve-se perfeitamente como um instrumento para tanto: associando o desejo à falta, na relação romântica, os integrantes considerarão a parceria como já conquistada e reduzirão o seu desejo, esfacelando vínculos: tornando-se grãos de areia (e não água, pois água, ainda que fluida, agrega-se pelo fenômeno da capilaridade, pelo contato).

A possibilidade de criação de vínculo com as pessoas, vínculo independente de contratos, é determinado, portanto, pelo valor que o sujeito dá à moeda em sua vida. Reduzido o valor axiológico do dinheiro, os vínculos tendem à ajuda mútua, à gratuidade, sem exigências de vínculos pregressos ou com dívidas emocionais. Amar torna-se um ato político e de resistência.

Daqui decorre um paradoxo interpretativo importante: aquilo que valorizamos é fixado pelos detentores do poder, os grandes proprietários. Fixam os preços e, assim, fixam o valor da moeda, que condiciona o nosso desejo. Como a negativa instancia a afirmativa, se um sujeito como Tolstói valoriza a simplicidade, isso foi determinado pelos proprietários: é pela decisão de luta contra a exploração, um comportamento dos proprietários-autoridades, que Tolstói deixa de valorizar decididamente aquilo que todos querem (o dinheiro) e valoriza a simplicidade²⁵. Naturalmente, mais um paradoxo aparente, ainda que cognitivamente

²⁵ Há nessa reflexão uma máxima cotidiana do senso comum, mas que guarda um grande poder de luta antiautoritarista pelo seu viés anticompetitivo: “prato disputado deixa pra quem tem fome”

talvez de mais difícil dissolução: inclui-se aí apenas o critério de existência da relação, que é um arbítrio do observador, decorrente da crença fundada do determinismo e causalidade. Entretanto, o sistema lógico-filosófico que designa as relações entre as coisas do mundo, como já o vimos, não existe materialmente e, portanto, esse paradoxo só o aparenta assim pela justaposição interpretativa. Em não existindo materialmente determinantes para as relações (Wittgenstein, 1968; Bateson, 1986), pode-se responder comportamentalmente como se lhe aprouver (em tendo-se consciência das contingências, naturalmente). Se houve ou não causalidade, isso será uma interpretação do observador externo e uma interpretação posterior, preocupação que não afeta ao sujeito no ato-momento de agir²⁶.

5.19 O mal da dívida é que o calote (nosso principal instrumento de luta) dificilmente se tornará um comportamento de manada, porque é um comportamento negativo – para quem olha de fora, em algum momento o devedor pagará, e o calote será sempre tomado como ilusão [e a dívida como verdade]

A noção de obrigação é, também, ficcional. E daí decorre o prosseguimento da análise do texto de Dyonelio Machado:

Detém-se um momento e depois prossegue:

- Quais são os lugares onde se tem sentido mais aguda a inquietação das massas? Éfeso, com a sua grande indústria de tendas? Alexandria, que detém o monopólio da fabricação do vidro, do papel? Corinto mesmo, com os seus bronzes? Não! É Roma, que praticamente não tem indústria alguma e vive parasitariamente daquilo que o resto do mundo produz.

- Eu em parte descendo da turba do Fórum - diz Sílvio, num sorriso. - Porque um dos meus antepassados foi um desses agitadores de praça pública. O que ele queria era a abolição das dívidas.

- Parte deles, para salvar as suas propriedades hipotecadas, o que era uma forma eloquente de pedir terra. Todos os grandes revolucionários reconhecem isso. A começar pelos Gracos.

Sílvio não acha o que dizer. O operário remata:

- É urgente arregimentar primeiro o camponês pobre, que, crivado de dívidas, vê a terra pulverizar-se nas suas mãos. Dar-lhe essa consciência coletiva que Evandro ambiciona para a classe operária. Aproveitar-lhe o espírito da luta, que ele tem, e grande, porque o seu desejo de terra é tão obrigatoriamente imperioso como a fome. É mesmo uma fome. É o primeiro estágio. Fazer mais tarde, ou mesmo paralelamente, igual trabalho com os operários urbanos. Unir a fábrica e o campo,

²⁶ Aqui resumida a interpretação cotidiana a “tudo é uma bobagem”, algo do ceticismo. Veja-se que, em termos de desejo, essas duas máximas cotidianas (desta nota e da anterior) resumem traços em comum das várias posturas que delineamos: ceticismo, cinismo, anarquismo (antiautoritarismo) e abjeção. Não se deseja nada para si e reduzem-se os esforços pela posse da propriedade privada (que se assemelha a “tudo” neste mundo capitalista em que virtualmente tudo é monetizável, sejam coisas ou ficções do sistema psicológico de Wittgenstein).

se possível. Mas *trabalhar* o campo. E isso Evandro ainda não se decidiu a realizar. Enquanto não o faça, ficará em pleno domínio da utopia. Você queria saber qual era o meu parecer. É esse. (Machado, 1976, p.262-263)

Ainda que a sua tese de aparente discordância com Evandro seja reforçada mais uma vez, aqui é inserido um elemento adicional que merece atenção: a dívida, que faz pulverizar das mãos do camponês pobre a terra. Ela é uma decorrência do critério da anterioridade e um subtipo de obrigação: pela benfeitoria passada, o sujeito receptor da benfeitoria obriga-se a fazer outra para o benfeitor original. Reciprocidade, como pode ser usada com conotação positiva. Dyonelio Machado, entretanto, não deixa fácil essas associações “dívida = reciprocidade” vez que já mostrou, noutros exemplos, a absurdidade e o autoritarismo desse tipo de discurso baseado em binômios simplificadores: notadamente, a dependência mútua entre senhor e escravos, a igualdade dos trabalhos, excluindo o fator quantitativo determinante para o estudo das coisas humanas, e aqui mais uma problemática contemporânea enorme – a segregação radical entre humanas e exatas.

Ainda que no booleano a dependência mútua entre senhor e escravos corresponda a “sim” para ambos, no quantitativo o soberano é aquele que não presta para nada, de modo que o escravo não depende efetivamente do senhor – sua servidão é voluntária nos termos de Boétie (2006) (imposta pela palavra) ou imposta violentamente e por ilusão de alternativas (Watzlawick; Beavin; Jackson, 1993) – o sistema capitalista como único modo de organização social aplicado até hoje, subordinando a todos à moeda emitida e controlada pelo senhor; e o soberano também não depende de um escravo em específico – com um multidão de famintos, pode oferecer-lhes o mínimo que sempre haverá outro a substituí-lo por migalhas, assim como é proveitoso ao capitalismo e à concentração de renda manter níveis elevados de desemprego para, assim, achatar os salários pagos e maximizar os lucros (Costa, 1994). A desordem social operada pelos movimentos grevistas, mais frequentes com as taxas de desemprego mais baixas, visto que os trabalhadores não temiam ficar sem emprego por retaliação à sua luta sindical, pode ser usada como um indicador de uma boa economia. Afinal, só faz greve quem tem trabalho: do contrário, serão outros os tipos de manifestações populares reivindicatórias.

A pauta da ordem social também não escapa ao estudo de Dyonelio Machado, vez que inserirá em sua obra:

Que é, em suma, essa ordem social? Uma liga, formada pelos dois mil latifundiários de Cícero, explorando, por si ou pelos apaniguados, o resto da humanidade. Todas as instituições que dela derivam ou que surgem para apoiá-la, desprestigiam-se também: os estados, em perpétua convulsão; a religião oficial,

progressivamente abandonada pelos *fiéis*, - que vão engrossa a massa de adoradores de outros deuses, exóticos e, no fundo, igualmente falazes. Até aí a luta principal feria-se entre estados, buscando uma hegemonia. Mas o Império absorveu todo o mundo, pelo menos a porção do mundo que a civilização tornara habitável. Nunca todavia como agora as consciências se haviam armado tão pesadamente. (Machado, 1976, p. 201-202)

Essa noção, da ordem social como o próprio sistema de opressão (na essência) que gera a desordem (na aparência) é algo outra vez de Kropotkin, em *Palavras de um revoltado* (2005).

Quantificadas (mesmo que não em termos numéricos) as dependências – o senhor depende mais do escravo do que o contrário. Da mesma forma o trabalho: iguais no booleano, mas diversos nos rendimentos do trabalho, vez que a riqueza produzida pelo trabalho do escravo é parasitada pelos senhores, de modo que estes recebem mais pelo trabalho do que aqueles.

Assim também a dívida e a reciprocidade: a primeira cobra para além da benfeitoria (juros), enquanto a reciprocidade é equânime. Assim que o pensamento matemático e quantitativo é essencial na axiologia de leitura do mundo: se tudo for considerado igualmente importante – por vezes numa atitude bem-intencionada do observador de “levar tudo em consideração”, como o fazem no estudo da teoria da complexidade e do *self* – nada será especial e declaradamente importante, obscurecendo e ocultando os critérios de análise: a metodologia torna-se secretista e, como tudo que é secretismo, segregacionista e autoritária.

Como vimos, é impossível abandonar hierarquias axiológicas em recortes instantâneos: a cada análise, priorizaremos (quantificaremos a mais) determinadas proposições elementares (inseridas como premissas no raciocínio). O que caracteriza a ausência de hierarquias é a mobilidade das chaves de análise – multiplicidade de interpretações, comparações entre teorias, para aperfeiçoá-las –, de modo que a hierarquia deixa de ser perceptível na análise macro e ao longo do tempo em virtude de tais alternâncias e variações. Ao desejar extirpar a quantificação, o ordenamento, a matemática e a geometria das ditas “ciências humanas”, o observador acaba por limitar suas possibilidades de perspectivação, fixando como booleanas as suas chaves de análise (sim/não), o que gera binômios simplificadores e dificuldades de análise narrativa decorrentes deles. Vejamos um exemplo afeto à economia e à dívida na sequência.

Portugal, Brasil e Cabo Verde possuem, com a chave de análise booleana de países periféricos regionalmente, um elemento em comum: são todos considerados, “sim”,

periféricos. Portugal periférico perante as potências europeias; Brasil periférico perante as potências americanas (EUA); Cabo Verde periférico perante as potências africanas. Igualar Portugal e Cabo Verde enquanto países periféricos, entretanto, não é um movimento analítico de agrado de pesquisadores decolonialistas e africanistas, por exemplo, sendo tomado por vezes como absurdo. Isso se dá porque Portugal, com a chave de análise booleana de país imperialista de língua portuguesa, seria fixamente “sim” na história, diferentemente de Cabo Verde. O absurdo, entretanto, fora uma dramatização gerada pela mudança arbitrária na chave de análise. Não à toa, o Brasil, como exceção que “depende”, foge à regra e nos permite um local de multiplicidade para olhar e comparar essas divergências.

O problema metodológico para o progresso do conhecimento, então dá-se assim: recusa-se qualquer estudo desde a sua origem (cancelamento, silenciamento) baseado no arbítrio de se usar, sempre e invariavelmente, as questões históricas, imperialistas e raciais como chaves de análise. Elas, que são úteis e representam um avanço em prol da multiplicidade de chaves de análise na maior parte dos casos – vez que historicamente a ciência não as usou com a frequência devida –, podem representar um entrave se seus aplicadores perdem de vista a sua condição de chave de análise e a dinâmica do processo de estruturação do método analítico.

Toda análise só é possível com a associação de movimentos de similaridade e diferença, de modo que para os estudos econômicos, a chave de análise “periférico” em comum aos três países supramencionados é proveitosa para estabelecer as primeiras perguntas a partir do significado associado ao significante “periférico”. Fixado o qualitativo “periférico”, poderemos investigar o quão periférico, passando ao estudo quantitativo e usando das contingências ambientais de condicionamento do comportamento (o que no contexto influencia o país-reduzido-a-indivíduo) e as próprias respostas comportamentais do país, seguindo a proposta skinneriana. Em se falando, portanto, de economia, iniciamos pelos grandes indicadores:

Quadro 1 – Indicadores econômicos selecionados em Brasil, Cabo Verde e Portugal

Indicador	Brasil	Cabo Verde	Portugal
IDH (2021)	754	662	866
Gini (2015)	51,9	42,4	35,5
Variação PIB (média 2015~2019)	-0,50%	3,92%	2,57%
Inflação (média 2015~2019)	5,72%	0,37%	0,76%
Formação de Capital (média 2015~2019) %PIB	15,5%	35,7%	17,1%

Fonte: elaboração própria com dados de UNDP Human Development Reports para Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) <<https://hdr.undp.org/data-center>>; World Bank Open Data para demais <<https://data.worldbank.org/>>

O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), um indicador composto por variáveis de educação, saúde e renda, provavelmente um dos indicadores mais conhecidos, coincide com nossa interpretação natural em termos de potência econômica: Portugal > Brasil > Cabo Verde.

No ideário popular, o Gini, um indicador de desigualdade, costuma ser tratado levemente e a partir apenas de suas consequências: sendo o do Brasil maior, isso indica a maior concentração de renda no país em comparação com os outros dois. Entretanto, tendo Cabo Verde um menor IDH, as condições de pobreza afetariam de modo mais equânime toda a população. Esse discurso, entretanto, é tautomérico nos termos de skinner: não se dá uma explicação narrativa para a desigualdade e o desenvolvimento, apenas rerepresentando o que fora antes descrito em termos numéricos pelos indicadores e o que pode ser constatado historicamente através da chave de análise do imperialismo também. Da mesma forma que descrever os sintomas de um acometimento psiquiátrico (depressão enquanto, por exemplo, desânimo, tristeza, entre outros e suas múltiplas variações) não explica narrativamente a instauração da depressão. Algo sabido: rótulos *per si* não explicam nada. Apenas resumem todo o quadro de atributos (adjetivos) observáveis em um nome (substantivo), à similaridade da proposta radical leibniziana (Moreira, 2005).

Tanto o é que não há correlação geral entre Gini e IDH: além de as correlações dependerem do conjunto de observações coletadas para determinadas variáveis (e daí a possibilidade de fazer correlações estatísticas entre vetores de variáveis), elas não apontam necessariamente condições de causalidade ou de tautomeria (redundância explicativa). Estas últimas só podem ser atingidas a partir de um estudo narrativo, por aproximações (similaridades) e afastamentos (diferenças) operadas ordenadamente (composição de proposições elementares) em ciclos e tentativas (operações-verdade), as quais são confirmadas ou não dentro de um grau de probabilidade arbitrariamente aceito (adequação das generalizações). Assim, considerando as variáveis em estudo, sabemos narrativamente que a inflação é a que redundante (tautomeria) com a desigualdade (Gini), vez que toda inflação implica um processo de concentração de renda. Através das ferramentas financeiras indexadoras de valores, os ricos, que possuem reservas, indexam suas poupanças a índices inflacionários e amortecem os efeitos deletérios da inflação, coisa que não é possível ao

pobre parasitado sem poupança, que acaba tendo, pela inflação, seus recursos ainda mais sugados (Costa, 1994; Furtado, 2005). Ainda que tenhamos apenas três observações, nosso quadro se coaduna com a interpretação narrativa. Tautoméricos, inflação e desigualdade parecem se diferenciar mormente no aspecto temporal: a inflação fabricada/arquitetada hoje inicia o processo de concentração de renda que se identificará logo à frente nos índices de desigualdade. Esse processo é conduzido pelo trinômio risco-crédito-juros (Muller, 2022d): o aumento nos preços torna mais difícil aos pobres se sustentarem, fazendo com que se endividem (crédito); os juros cobrados aumentam os seus custos, dificultando ainda mais o sustento e rolando dívidas (mais crédito) que se avoluma até a inadimplência, que é usada como argumento de risco para aumentar as taxas de juros e aprofundar, obsessivamente, a escravização financeira do pobre. Desse círculo vicioso é que se extrai ainda a falácia: “subir os juros reduz a inflação”. Se a inflação é uma tautomeria da concentração de renda tanto quanto os juros (a diferença sgnica entre dívida e responsabilidade, como vimos), subir os juros concentra mais renda, levando o pobre à inanição. O ciclo desse tipo de inflação só se encerra com a morte: mortos de fome pela insegurança alimentar, bancarrota geral de produtos e serviços de pequenos produtores sugados pelos juros. Quando não há escravo mais para substituir outro escravo do qual o senhor depende é que o senhor opta por interromper a matança e reduz os preços (e, logo, a inflação, que é um indicador no nível geral de preços, na descrição matemática da variável) – que, o vimos, são fixados arbitrariamente pelas autoridades para designar os valores monetários e controlar os desejos e as decisões das pessoas.

A solução, designará o texto de Dyonelio, está na “abolição das dívidas”. Isso pode ser pensado tanto em termos decisoriais, como o vimos em Tolstói – rejeita autonomamente a valoração das coisas feita pelo dinheiro e passa a decidir de seus prazeres e desejos também autonomamente, sem obrigação com qualquer coisa mais –, a abolição da dívida enquanto obrigação intersubjetiva; ou em termos financeiros – calote geral. Obviamente, o conceito ficcional de “calote” foi associado culturalmente a uma conotação negativa e apenas ao abjeto está dado o direito de ser caloteiro, ou seja, um subversivo declarado do sistema financeiro (assumindo a culpa e o rótulo, ganha inteligência).

Ora, se a inflação e o Gini são menores em Cabo Verde e Portugal, e no Brasil eles estão relacionados conceitualmente ao funcionamento do trinômio risco-crédito-juros, o sistema da dívida há de ser o coordenador desses mecanismos de concentração de renda. De que modo operam no Brasil e deixam de operar (tão vultuosamente – aqui o critério

quantitativo importante) em Cabo Verde e Portugal para que se justifique a diferença entre os três países, todos periféricos regionais? O critério do imperialismo não permitiria, sozinho, explicar essa diferença entre Brasil e Cabo Verde, vez que resvalaria na solução simplista: Portugal, imperialista, é explorador; Brasil e Cabo Verde, colônias, explorados. Mas Brasil, “menos periférico” ao africanista, é mais explorado²⁷.

Assim que o evidente se revela: as chaves de análise históricas, imperialistas e raciais são úteis a pautar questões de autoridades históricas (critério primeiro de antiguidade), autoridades imperialistas (critério primeiro de força bélica) e autoridades raciais (critério primeiro de perfeição, supremacismo de raça), nenhuma dessas autoridades legítimas, como o sabemos comum a todas as autoridades – nunca são legítimas. Todas elas se traduzem: a força bélica, com o advento dos instrumentos financeiros, tornou-se força econômica e o imperialismo aproveita-se dessa corrente, tal qual hoje, com as tecnologias informacionais, já tratamos de guerras híbridas (aparências novas para dinâmicas já suficientemente conhecidas em seus aspectos mais gerais). Da mesma forma, a questão racial: o supremacismo é traduzível a questões econômicas, como o vimos nas falas de Pedânio – o rico é o escolhido de deus. Adotar o multilinguismo, ser capaz de todas essas traduções teóricas, será o modo de tensionar os limites de nossa linguagem e, assim, ampliar nosso conhecimento de mundo a partir do diálogo com o outro.

O recorte racial enfoca o escravo: é uma tese humanista, para usar a proposta de categorias de Evandro. Outros já se debruçaram sobre isso. Nossa tese é econômica e, pois, o nosso recorte é econômico: enfoca os instrumentos da autoridade para fazer escravos e é, portanto, um olhar para a autoridade – elemento central, inclusive, desta tese, como o leitor há de perceber. Olhá-la, entretanto, não significa desejá-la e valorizá-la. Olhá-la significa tentar desvendar o que ela deseja e o que ela valoriza: seus comportamentos. E aqui vamos: a pessoa investida na ficção de autoridade é uma assassina tal qual o proprietário é um ladrão (o vimos em Proudhon (1998)). Precisa da chacina pela fome e miséria, concentração de riqueza, para potencializar seu lucro e seus luxos. Entretanto, se o faz sem qualquer critério, logo não terá os escravos dos quais depende. Assim, a autoridade opta por ter uma reserva

²⁷ Mais explorado sob o critério financeiro afeto ao trinômio, o que se explica pelo EMBI+ (ou risco-país, ou risco-soberano) do Brasil. Esse valor, dado arbitrariamente pelo banco JP Morgan, acaba por determinar os juros pagos pelos títulos de dívida dos Estados emergentes aos detentores de seus papéis. Cabo Verde, não sendo incluído no rol de emergentes com EMBI+ calculado, acaba por ser explorado abusivamente por outros métodos, mas não segundo essa chave de análise em específico, que acaba por revelar-se em tais números. Para mais, ler: *A legitimidade dos conhecimentos estratégicos sobre avaliação de risco macroeconômico baseado em parâmetros da dívida pública nos processos decisórios* (Muller, 2022b)

de escravos para substituir os escravos que morrerão na exploração mais direta por seus instrumentos. Em última instância, a autoridade exerce o poder de escolher quem deve viver e quem deve morrer, o que se insere no conceito de necropolítica de Achille Mbembe (2018). Os instrumentos, então, são múltiplos, de forma a manter a estabilidade no recebimento de divisas de lucros.

5.20 Terroristas para uns, guerreiros da liberdade para outros

O ponto de partida é a moeda, cujo valor decorre da capacidade de – via força – limitar o acesso de outros a determinadas comodidades naturais. Assim, a manutenção do controle sobre a moeda e fixação de preços depende do controle das armas – indústria bélica. Ela não precisa ser efetivamente usada em todos os espaços, pois o exercício da força também se dá por sua projeção – o medo, o terror, a ameaça. É até o interesse: selecionando-se os locais em que são usadas efetivamente, distribui-se estrategicamente os danos e as externalidades negativas (prejuízos que a sociedade sente, mas não a empresa). Assim, a época mais pacífica acarretou o maior desenvolvimento da força (Arendt, 1998). A lógica das indústrias bélicas é que precisam de mercados para se manterem, mas com a globalização e o modelo capitalista sem medidas protecionistas, seus mercados podem ser outros, quando surgem as interferências internacionais em políticas nacionais e locais para o acirramento de conflitos locais e guerras por procuração. Esse não parece ser o caso majoritário de nenhum de nossos países em análise.

Se as armas não podem ser produzidas e distribuídas tão livremente a ponto de colocar em risco a estabilidade dos próprios detentores das indústrias bélicas, fora preciso pensar novas formas de exercer controle sobre outras populações, em especial as internas àqueles povos detentores da força: é quando surge a política, com expressão na famosa *Pax Romana*: um período de relativa paz no império romano que permitiu o seu desenvolvimento. Relativo pois se perdeu a concepção da lei: que antes da relação obediência/desobediência, ela cria um território, uma fronteira, dentro do qual o mundo e a realidade imortal ocorrem (fora das fronteiras da lei, onde não há lei, o extermínio é permitido e o mundo enquanto realidade imortal deixa de ser provável). Quando a política (e a lei que institui a política como recurso) deixa de existir, a devastação que se inicia só se conclui no declínio de todo um mundo de relações (Arendt, 1998).

A lei fora estabelecida inicialmente como fronteira, onde romper a lei seria o mesmo que atravessar a fronteira. Ou seja, a lei se estabelece como meio de aplicação da política em lugar da guerra no contexto interno, restando que a guerra ficasse apenas no contexto externo (em virtude dos prejuízos que, internamente, causava). Assim, ao ir contra uma lei, a pessoa acaba declarando-se à parte das leis e é combatida como inimiga de guerra (Arendt, 1998) (o que é perceptível nas opções éticas dos serviços de inteligência, incluindo a Teoria da Inteligência Justa, um rótulo farsante para designar que os serviços de inteligência não devem se submeter às leis: isso não é explícito, mas ao operarem em segredo e serem falhos os métodos de controle, estão à parte de qualquer lei, que só é possível de ser aplicada se vista) (Muller, 2020). No romance de Dyonelio Machado, não à toa, as referências às polícias (e polícias políticas, cujo termo aqui muito bem se adequa ao debate) seguem exatamente essa lógica: instrumentos de combate a opositores dos instauradores da lei, que podem se valer até de tortura na prática e o fazem. A polícia é a guerra e o estado apolítico inseridos homeopaticamente no meio interno da sociedade. Seus trejeitos são basicamente os mesmos dos combatentes de guerra.

A lei punitiva²⁸, portanto, trabalha a mesma lógica da guerra e do extermínio: separa povo (dentro da lei) de inimigos (fora da lei) e legitima o extermínio dos inimigos. Caso o inimigo aja dentro da lei, comportando-se continuamente como povo, não será exterminado. Deve-se, portanto, exterminar-se à própria cultura e realidade para manter a sua vida. Não à toa o contexto de lei não surgiu politicamente e de modo bilateral, sendo, ao contrário, imposta como prosseguimento da guerra (um tipo de acordo de paz imposto aos vencidos para que mantenham a sua vida no território alheio) (Arendt, 1998).

Assim, nem mesmo a suposta igualdade de direitos e o constitucionalismo são suficientes para promover qualquer estado que se aproxime de um ideal de isonomia ou justiça. As leis são produzidas e interpretadas de modo enviesado e, na sequência, deve-se montar uma estrutura para que tudo ocorra apenas através delas, criando um filtro de acesso à justiça (Arendt, 1998).

²⁸ O contraponto ao punitivismo é objeto de estudo da Criminologia Crítica. O tema foi explorado durante o curso desta pesquisa no Grupo de Estudos em Criminologia Crítica e Comunicação (GECCC), um grupo de estudo sem vínculo institucional que funcionou ao longo de 2021 e foi criado por ex-integrantes do Grupo de Estudos em Serviços de Inteligência, Legitimação Democrática e Desenvolvimento Econômico e Social (GESIntel) para continuidade dos estudos. O GESIntel funcionava dentro do Programa Universitário de apoio às Relações de Trabalho e à Administração da Justiça (Prunart) da Universidade Federal de Minas Gerais. A culminância dos estudos do GESIntel (2020) e do GECCC (2021) fora o artigo intitulado *Serviços de Inteligência e (de)colonialidade* (Souza; Cruz; Muller, 2022), publicado em 2022 na 38ª edição da Revista do Ministério Público Militar.

A perda dos direitos de atividade política não caracteriza um problema às oligarquias quando submetidos por um déspota esclarecido, já que assim até se floresciam as artes materiais e intelectuais. O déspota esclarecido era um representante da ideologia da própria oligarquia, fazendo com que não houvesse necessidade de política para esse grupo. A política só é necessária onde cessa a força física e se estabelecem as necessidades materiais (Arendt, 1998).

Para o funcionamento de empreendimentos totalitários, a liberdade precisa ser colocada num espaço às escondidas. Desde então, ter-participação-no-governo e ser-livre passam a sinônimos e, ainda assim, não se foi possível um modelo de Estado com sistemática participação direta da maioria no governo. A “liberdade” para agir conforme a cultura (privada, cristã, familiar) é dada à maioria. A liberdade (real, pública, política) enquanto participação é de uma minoria, pois ela tem potencial de mudar algo e, portanto, os déspotas não podem torná-la promíscua sob risco de que seu status de poder seja alterado (Arendt, 1998).

A concepção de que só é verdadeiramente livre o que está disposto até a arriscar a própria vida implica que a liberdade não pode ser apenas de expressão, mas de ação. A ação política livre é permitir ao homem não apenas dar a sua opinião, mas iniciar alguma empreitada, criar/mudar algo. É o que vai caracterizar a liberdade política prática da teórica (apenas falar, mas sequer ser ouvido, já que suas palavras não podem iniciar qualquer empreitada). Se todo agir pressupõe um falar (mas não se encerra nele), deve também ser orquestrado (em grupo, coletivizado). A liberdade com espontaneidade, portanto, é pré-política. Viver-no-mundo-real e falar-sobre-ele-com-outros são sinônimos e são necessários à existência (pois que são a ideia-em-si-mesma de liberdade) (Arendt, 1998).

É aqui que surge o elo entre mundo jurídico e economia: para além de serem os mesmos detentores, em termos de instrumentos, o sistema penal conforma-se de modo a criminalizar e punir o pobre; e a economia a mantê-lo pobre (Leal; Vechi, 2016). Na religião aplicada de modo degenerado também: vez que o “rico é o eleito de deus” e, a ele, todas as graças; o pobre, por oposição, é um pecador e, a ele, todas as punições. Pune-se o pobre (pecador) por ser pobre (um pecado) com o presságio de ser eternamente pobre (a punição “legítima” para o pecado cometido). Não à toa, os crimes de “colarinho branco” – a quem apenas os ricos têm acesso, pois dependem de dinheiro para executá-los – são considerados menores em relação aos crimes comuns – a quem os pobres, submetidos à condição de miséria e beira-morte, só restam como recurso (Freitas; Mandarino; Rosa, 2017).

Assim surge a concepção de dívida: um modo legalizado de criminalizar a pobreza e puni-la pecuniariamente. O que são os juros senão a subtração de riqueza, cobrança de pecúnia àquele que, por ser pobre, é obrigado a recorrer ao crédito? Daí à frente, tem-se uma imbricada rede de ilusões que, como tal, funcionam como vendas casadas: na aparência topográfica, uma vantagem, que pode sequer se concretizar (um mecanismo velado que a torna impossível) ou se concretiza em troca de algo ainda mais valioso. Isso, entretanto, nem sempre em tempos coordenados (já vimos a importância da chave de análise “tempo” para a interpretação narrativa dos fatos), criando espaço para a estrutura perversa de condenação que estudamos afetas às autoridades – um momento inicial de reforçamentos positivos e um *backdoor*, um momento em que o comportamento se inverte e a dívida do passado é usada em desfavor do oprimido.

Em *Deuses econômicos*, o caso mais exemplar é a do trabalho livre que Evandro bem identifica como um primeiro passo: uma liberdade relativa, meramente econômica, e que por isso mesmo não se constitui efetivamente porque os preços são determinados pelas autoridades. Nesse caso, a vantagem vem em primeiro lugar, porém com a impossibilidade de concretização material e um revés: a servidão voluntária, que acaba por multiplicar o exercício do controle das autoridades – colocando as pessoas para competirem e controlarem-se entre si. Esse movimento encontra seus paralelos mais à frente na história com a mudança de perspectiva teológica do calvinismo para o arminianismo, um contexto similar aos embates de Evandro pelo fim da escravidão que se processou também em solo brasileiro séculos depois, a partir das mudanças discursivas operadas pela Companhia de Jesus.

No plano teológico, a opção pelo “livre-arbítrio”, cujo expoente é Tiago Armínio (Arminianismo), é um passo ao antropocentrismo, mas, como vimos, o antropocentrismo mantém aspectos importantes do teocentrismo (o seu dogmatismo, notavelmente). Sob esse parâmetro de similaridade é que se sustenta uma confusão insolúvel entre “livre-arbítrio” e “graça divina”, entre “antropocentrismo” e “teocentrismo”, entre os “reformados” e os antigos. Não à toa, há legitimação da navegação através de discursos claramente associados à doutrina da “graça divina”, cujo expoente é João Calvino (Calvinismo), e designa tudo o que ocorre no mundo como vontade de Deus: “a chegada dos navegantes à Índia, assim como tudo que ocorreria no mundo material, seria resultado de desígnios divinos” (Costa; Menezes, 2017, p.170).

Mirando na história sociológica da religião cristã, a reforma protestante de Calvino nada tem de revolucionária sob o aspecto da estrutura hierárquica (para usar um termo de Louis Dumont (Leirner, 2003), antropólogo francês) ou do poder simbólico (para usar um termo de Bourdieu (1989), sociólogo francês). Uma vez que adota a doutrina da “graça divina”, continua legitimando as mazelas sociais e a concentração de poder (agora prioritariamente na mão dos grupos político-econômicos, em vez do Clero): ora, se o povo sofre com as penúrias impostas pelos detentores da força militar e econômica, é o desígnio divino. Naturalmente, esse modelo impõe que se mantenha o uso da força como único recurso para sujeição dos povos, o que envolve alto esforço incompatível com o crescimento das populações e, com ele, o risco de revoltas.

Ao mudar-se do calvinismo ao arminianismo, com o advento, inclusive, da própria concepção de “indivíduo”, estabelece-se um modo de controle cruzado das populações, em que cada pessoa julga, condena, fiscaliza os atos, repreende e regula ao próximo, deixando que a intervenção via força e violência hierárquica (militar e econômica) seja guardada a casos mais extremos e esporádicos. Ora, se as penúrias dependem exclusivamente do sujeito (aquele que se sujeita à ordem “de Deus” tem a chance de prosperar; quem se rebela, há de sofrer “legitimamente”), os próprios sujeitos, crendo nisso, autorregularão seus comportamentos de acordo com os interesses hierárquicos.

Veja-se que a mudança também do calvinismo para o arminianismo também não é revolucionária: Deus continua como entidade associada à Verdade dogmática, um Deus que, para usar os termos de Laclau (2016), não exige qualquer justificativa argumentativa. Só se exige justificativa dos atos humanos. O que se credita a Deus simplesmente “É”, por “Sua Vontade”, não precisando justificativas. Deus é, por definição, Aquele irrepreensível, em quaisquer dessas doutrinas teológico-filosóficas.

O movimento, em qualquer dos planos, é de uma cegueira branca: dá-se a impressão de esclarecimento – livre-arbítrio, salário, participação num sistema política-representativo – quando, exatamente esses mesmos conceitos são utilizados para prender o sujeito através da culpabilização da vítima, monetização do tempo e das relações, atendimento às normas, leis e padrões (religião, economia e direito), todos com alcunhas de bela conotação para afagar aos ouvidos alheios e encerrar o processo de conhecimento: espiritualidade, liberdade econômica e democracia. Joga-se luz tão forte sobre esses conceitos-cortinas de fumaça que eles se refletem por todos os lados e, assim, cega-se ao

sujeito. Para caminharmos, é preciso desenvolver outros mais repertórios de conhecimento de mundo: tatear, escutar, sentir e assim por diante.

Da mesma forma que vimos o agrupar para massacrar (uso da força), temos o separar para controlar (uso do poder persuasivo). Neste, há o controle cruzado, a condenação social operada entre as vítimas que têm olhar apenas para a pequena vantagem entregue num primeiro momento, algo possível com a noção cultural de individualismo já aqui debatida. De volta ao plano econômico, assim o são na progressão dos fatos econômicos: com os salários em que se é impossível viver, oferecem o crédito; o crédito-dívida é um roubo e não resolve o problema do indivíduo, a não ser que o indivíduo use o crédito para roubar a outro e compensar parte da sua dívida individual (terceirizações, precarização do trabalho, informalidade); entretanto, para explorar via sistema de consumo, precisa de consumidores, o que este não tem – ele é um potencial consumidor. Mas a dívida não o permitiria consumir, de modo que é preciso aliviar-lhe parcialmente: após o primeiro teste ético – verificar se a pessoa aprendera a índole de explorar ao próximo –; outra vantagem parcializada: oferecem-se as poupanças, o tesouro direto, aplicações financeiras em geral e pagam-se juros para esse sujeito (com os quais pode amortecer os juros que ele devia). Entretanto, a análise quantitativa: os juros pagos para o indivíduo são infinitamente menores do que os juros que o Estado paga para os bancos (via títulos da dívida) (com os recursos públicos) (Muller, 2022d). Assim, consumindo recursos públicos, massacra-se em miséria toda a população e os poucos indivíduos que nosso sujeito pôde explorar deixam de o ser e o seu negócio vai à falência e ele volta a ser também um miserável.

A prosperidade – defendida por Pedânio, o capitalista, no romance –, seja individual e/ou coletiva, é mais uma ficção linguageira de recorte passado-presente para ludibriar os povos. Ao nosso falido, é o cheiro efusivo disso que chamaram “prosperidade” (já originalmente associada à exploração do outro) que o sustenta na ignorância: está preso em dívida (emocional) com o passado. A prosperidade, seja individual ou coletiva, nunca chegou e, nesses moldes, não há como chegar. A prosperidade coletiva a que Pedânio se refere sequer existe nos pressupostos estoicos e céticos: é a prosperidade da família romana, muito diferente da prosperidade do gênero humano (uma só família).

Em termos comportamentais, há dois esquemas de reforçamento intermitente (Skinner, 1974) intercaladas: um de razão variável, com respostas mais rápidas, que vai inserir o sujeito na ética capitalistas – aqui e a ali um consegue tornar-se o explorador de seu grupinho; e outro de intervalo fixo, quando o reforçamento ocorre algum tempo depois da

resposta esperada: o que é percebido em nível mais macro e demarca os ciclos econômicos. Eles, entretanto, são coincidentes em se variando a chave de análise “escala”: determinados Estados-nações assumem a posição de endividar-se para explorar os menores no seu entorno, assumindo um compromisso com a ética capitalista, e isso lhes dá uma projeção efêmera em cenário regional, quando depois serão nocauteados pelo grande capital mais uma vez.

Foi assim com a periferia europeia, que incluiu os países do sul europeu como um todo, mas ganhou projeção com o caso grego (Fattorelli, 2013). Assim no Brasil com o plano real de Fernando Henrique Cardoso: a estabilização da inflação deu-se em concordata com juros da dívida da ordem de 50%. Concordata porque, por opção, os detentores do poder e das finanças poderiam seguir fixando preços altíssimos para os industriais e proprietários, que seguiriam sendo repassados para baixo e não haver nenhuma mudança na inflação: o massacre, então, seria geral, por uma dupla sucção. Mas o parasita não pode matar seu hospedeiro, de modo que optaram por refrear a inflação (um modo de concentração de renda mais visível) pois teriam já os títulos (outro modo de concentração de renda, mais oculto). O brilhantismo técnico e econômico do Plano Real, portanto, não passou de conchavos políticos. Se o “milagre econômico” do período ditatorial, hoje, vem sendo desvendado, isso se dá porque é preciso operacionalizar a interpretação comparativa: milagre econômico militar = falso; Plano Real liberal = verdadeiro; e assim por diante, como já se desenham os próximos ciclos. O ditador apenas troca de roupa e assim engana a todos. Some e reaparece, e nós, crianças, temos um sobressalto toda vez, por causa da nossa infantil incapacidade de raciocinar através da permanência do objeto. O cético e o cínico são os sujeitos que, contra o problema da permanência do objeto, querem a todos presentes cara a cara e todos completa e igualmente desnudos: a partir daí é que organizaremos a orgia. O método é pornográfico: expor e focalizar cada detalhe, em especial as regiões que durante muito tempo foram ocultadas, sem submeter-se a qualquer noção de privacidade ou vergonha, e tecer comparações, apontando semelhanças e diferenças, em todos os aspectos possíveis. Um pecado: abjetos, fazem-se anticristos para denunciar os anticristos econômicos. É preciso tornar-se monstro e abismo para olhar para monstros e abismos²⁹.

²⁹ Referência ao poeta contemporâneo independente Adilson Carvalho da Silva, cuja poesia ainda não publicada (em sua versão apresentada ao autor desta tese para parecer literário em 4 de maio de 2023) assim o diz: "Eu olhei o abismo nos olhos, e sorri | Por saber que de volta olhava pra mim | Dou gargalhada na cara do abismo | Ajo com todo cinismo | É o lutar contra feras que me torna uma delas? | Ou, por monstro ser, monstros combato? | Pode a Luz combater as trevas? | Se pelo simples Ser, a essas extingui? | As trevas a luz olha de cima, | como o homem | Que a cabeça reclinava pra ver sua sombra no chão | Se combato feras é por que fera, ainda, sou | Sou fera, sou anjo, sou bicho e sou mulher | Sombra e luz | Filho das trevas,

Os números de Cabo Verde, então, apontam para um desses momentos: inflação mais baixa, concentração de renda menor que no Brasil, amplos investimentos e variação a positivo do Produto Interno Bruto (PIB): é o que chamam período expansionista. Entretanto, o vimos que há de haver amarras que retirarão o estímulo após o esquema de reforçamento operado, que podem juridicamente positivadas ou não. No caso de Cabo Verde, o fora em um tratado internacional, o Acordo de Cotonou (EUR-LEX, 2018), cujo artigo 22, tratando das reformas e políticas estruturais e macroeconômicas, prevê aos signatários: liberalização do comércio, medidas de austeridade fiscal e monetária, positividade das balanças comerciais, desenvolvimento do sistema financeiro e bancário e cooperação regional para integração progressiva das políticas macroeconômicas e monetárias. A cartilha ética do capitalismo está toda aí: não só a obsolescência programada do próprio programa econômico (através das medidas de austeridade), mas a manutenção do *backdoor* para sofrerem golpes econômicos dos grandes detentores do poder econômico (um *trojan*, um cavalo de troia) e, ainda, o compromisso de fazer expandir a cartilha para seus pares e explorados.

Assim, o recente desenvolvimento comercial, com estabelecimento de maiores relações bilaterais com outros países, expansão da cultura, e cada degrau subido no longo caminho do reconhecimento internacional, representatividade, ganho de espaço, é a ilusão da prosperidade porque o caminho escolhido não levará a nada disso: as armadilhas já foram dispostas e aceitas. Não há sequer diferença em dizer que a exploração é necessidade imanente (origem), consequência lógica (presente) ou desdobramento do sistema (futuro): a exploração é uma constante ao longo do tempo desse sistema. O sistema (os banqueiros) brinca inclusive com o tempo enquanto explora.

O Brasil, diferentemente, passa por outro momento (o terceiro momento, já alçado à posição de explorador-local): tendo já desenvolvido o sistema financeiro conforme previsto na cartilha, entrou em fase de morte imposta por inanição (os seus explorados são mortos como forma de matar ao explorador pequeno). Não à toa, apenas os países considerados emergentes possuem avaliação do EMBI+ (risco-país) pelo banco JP Morgan,

filho da cruz | [...] | Acabei com tudo | Escapei com vida | Bicho solto, | cão sem dono, | Menino, | Bandido | Nunca me preservei, sempre suicido | Debocho da cara da morte | Com sorte, persisto em Devir | Se vivo, não sei | Só sei existir | Travei uma batalha contra o anjo negro | Lhe feri o orgulho, e depois o joelho | Se foi mancando, esbravejando, gritando | Não sou anjo, | Não caio, | Sou humano | A queda é minha condição, | Desde o início. | Mas se venho do chão, | Do pó, | Do lodo, | Então, | Também é meu ponto de partida | Sou fera ferida, | No corpo, na alma, | Filho de Adão | Sou sombra, | Sou luz | Eis minha condição."

um número fornecido arbitrariamente³⁰ pelo referido banco para fixar os juros que o Estado-Nação deve pagar por seus títulos da dívida (que serão comprados pelos financiadores, operadores-proprietários do sistema financeiro internacional). Com os títulos da dívida (dívida mobiliária), o Estado-Nação passa a ser um devedor de todo o sistema financeiro internacional (que detém seus papéis), e não apenas de um único banco com quem contraíra uma dívida contratual (operação de crédito) (Muller, 2022b).

Portugal é o segundo momento daquele nosso sujeito: está gozando já da posição de explorador-local (diferente de Cabo Verde, que está no primeiro ciclo de desenvolvimento; e do Brasil, em decadência no período estudado [2015-2019]). Não à toa, é também participante do Acordo de Cotonou, porém no polo oposto a Cabo Verde. Assim, Cabo Verde se mantém na posição de colônia e explorado.

Veja-se que, em termos de conclusões, os decolonialistas e africanistas o fizeram muito bem: enquanto exercício de império sobre Cabo Verde (tendo Cabo Verde como referência), Portugal é um símbolo do imperialismo. Entretanto, a rápida chegada a essa conclusão – usando-se das premissas históricas – não nos permitiria o conhecimento do método, dos instrumentos, como o fizemos aqui com o sistema da dívida e o trinômio risco-juros-crédito (Muller, 2022d). Mais: foi igualando os três sob a chave de análise de periféricos que nos foi possível identificar Portugal como um imperialista-local, de modo que assim revelamos a existência de um sistema financeiro internacional que ocupa a posição de imperialismo-global (como no romance: “*No teu país [hoje: mundo] só a riqueza governa. Tudo mais lhe está submetido*” (Machado, 1976, p.73)).

Esse sistema não se reduz a um ou poucos países, ele não se localiza³¹, isso porque, como o vimos tacitamente também, o Estado-Nação é uma invenção posterior ao sistema financeiro, uma ficção criada para que nós o reconheçamos como mãe, protetora, valendo-se dos nossos raciocínios e associações automáticos. Podemos ter um Estado-Mãe

³⁰ As estratégias para tentar mascarar a arbitrariedade e subjetividade, incluindo manipulações matemáticas, demonstrando a completa ilegitimidade das métricas de risco foi tratada no artigo *A legitimidade dos conhecimentos estratégicos sobre avaliação de risco macroeconômico baseado em parâmetros da dívida pública nos processos decisórios* (Muller, 2022b).

³¹ Ele tem rótulo: Bank for International Settlements (BIS), ou Banco de Compensações Internacionais, a mais antiga instituição financeira internacional – nos moldes jurídicos atuais. Os trabalhos de Daniel Simões e da professora Fátima Pinel (UFF), divulgados pela Auditoria Cidadã da Dívida (ACD) são elucidativos no seu funcionamento e amplitude, como *Banco privado BIS: o Centro de Poder de Regulamentação e Supervisão financeira global* (Simões; Pinel, 2020); *Banco privado BIS aprova nova lista de Bancos Grandes demais para Falir (G-SIBs) e reformas pós-Covid-19* (Simões, 2020b); e *B.I.S. Ordena regulamentação de Papéis Podres em todo o mundo: no mesmo dia Banco Central do Brasil emite Circular Nº 4.028* (Simões, 2020a). O nível de detalhamento posterior, entretanto, escapa às referências inseridas no romance de Dyonelio Machado estudado, de modo que não consideramos escopo desta tese.

que tenta nos proteger, mas ela apanha e é violentada cotidianamente por um pai abusivo chamado Sistema Financeiro. As funções materna e paterna, tão solidificadas na psicanálise, mais uma vez apenas descrevem o sistema capitalista como um mito, uma realidade insolúvel. É exato, mas aceitá-lo é estapafúrdio.

A fim de encerramento deste capítulo, trazemos uma dicotomia recortada de duas referências a “dinheiro” na obra analisada. Elas sintetizam as visões posturais de dois opositores em termos de ideologia filosófica.

De um lado, os céticos, que compreendem a ficcionalidade do dinheiro e não o tem, portanto, em seu horizonte:

L. Sílvia, um sonhador, só não havia de sonhar muito era com o **dinheiro**... (Machado, 1976, p.25)

Doutro lado, os dogmáticos, que para o seu empreendimento persuasivo em prol de uma verdade inexistente, usam de subterfúgios não-verbais, autoridade, simbolismos de superioridade no geral – uma atmosfera grave:

Essa gravidade compensadora com que se procura vencer uma situação *falsa*, e que é geralmente a atitude de todos os que recebem **dinheiro**. (Machado, 1976, p.25)

De mais a mais, ao longo de toda a obra, está abordada a relação dos personagens com o dinheiro: de menor valor para Sílvia; contingência condicionadora dos comportamentos das instituições e dos banqueiros; as relações da justiça com a economia (tornado crime para uma lei tão cuidadosa com as questões materiais) e assim por diante.

5.21 A derradeira decisão econômica

Para o detento a prisão oferece o mesmo sentimento de segurança que um palácio real para o convidado de um rei. São os dois prédios construídos com a maior fé, aqueles que dão a maior certeza de serem o que são — que são o que quiserem ser, e assim permanecem. A alvenaria, os materiais, as proporções, a arquitetura estão de acordo com um conjunto moral que torna indestrutíveis essas moradias enquanto a forma social de que são o símbolo permanecerá. A prisão me cerca de uma garantia perfeita. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Economia diz de decisões, que se fazem sobre atributos, ainda que sejam declaradas sobre conceitos ficcionais: escolhe-se o sentimento de segurança, por exemplo, ainda que a ficção que o entregue seja um palácio real ou uma prisão. Tarsita e Evandro são os personagens que encarnam a decisão derradeira de Sílvio. Evandro já o conhecemos. Passemos a Tarsita.

Como tudo na literatura – que não tem existência anterior nem posterior – e ainda mais em *Deuses econômicos*, em que Lúcio Sílvio vai se fazendo ao longo da obra e seu olhar se expandindo, os diversos momentos de aparições dos personagens com quem interage vão mostrando facetas e modos interpretativos diversos. Vimos que ao final da obra, as associações entre correntes filosóficas da antiguidade clássica conformam-se mais claramente que ao início, de modo que partimos do final da segunda parte do romance, já com a figura de Evandro mais bem conformada e, portanto, servindo-nos de referencial de análise. O trecho a seguir será emblemático:

Quando ouvia dos *antigos* que nunca, como no mundo moderno, o homem se mostrou tão ávido por mulheres, levava isso à conta dessa maledicência ingênu, característica dos que vão envelhecendo. Para ele, a mulher sempre ocupara o seu lugar *natural* - nem inferior nem superior ao dos demais entes. Talvez um lugar o seu tatinho secundário. Mas como era secundário o lugar em que colocava muitas outras cousas ainda... Quem sabe até se, caso tivesse de escolher entre Tarsita e Evandro, não se sentiria inclinado a *ficar* com Evandro - que foi a grande realidade que já encontrou no seu caminho?...

Não pode todavia afirmar que Evandro não seja ainda para ele uma realidade... teórica. Na verdade, ao seu contato, começou a deixar o seu mundo de ideias mortas, embora embalsamadas nos seus livros, por um outro mundo, de ideias também: apenas de ideais que estão vivendo em seu redor, à espera duma solução prática. Evandro representa isso. Em rigor pois, apesar dessa passagem brusca do mundo do pensamento puro para o mundo da realidade, ele ainda fica simplesmente um homem de espírito... (Machado, 1976, p.166)

Emblemático pela sequência de viradas epistemológicas. Narrativamente, opera-se uma recuperação da sociedade conforme nos é ensinada: a mulher como objeto de avidez dos homens, o seu lugar secundário. O termo em destaque “natural” parece bem-posicionado, pois demarca uma ambiguidade que merece atenção do leitor. Estamos em uma obra filosófica que conversa com dogmáticos e céticos (para agruparmos as diversas correntes filosóficas em apenas duas categorias com a chave de análise relativa à verdade/dúvida). Assim, “natural” pode referir-se ao imobilismo dogmático aristotélico – lugar natural da mulher é secundário e deve aí continuar sendo, de modo que há uma ética autoritarista embutida antes desse conhecimento dogmático. Pode também referir-se ao “natural” mobilista cético skinneriano: naturalmente, não há hierarquias, vez que a natureza não faz escravos, e o que tomamos por natural é aquilo que nos foi historicamente reforçado.

Essa segunda interpretação parece adequar-se muito melhor ao conjunto de Lúcio Sívio: tanto pelas outras incursões no texto (já o dizemos de a natureza não fazer escravos), quanto pelo imediato após o natural “nem inferior nem superior ao dos demais entes”. Reconhece-se que a concepção de “natural” dos *antigos* é, portanto, cultural. Isso faz sentido também pela oposição “Para ele,...”.

O modo de operar pela dúvida (ceticismo) de Sívio já o coloca frente a frente inclusive com suas opções éticas antiautoritaristas: “como era secundário o lugar em que colocava muitas outras cousas ainda”. Numa primeira leitura, mais literal, a frase subsequente parece reafirmar que o lugar da mulher é secundário, o que só causa estranheza a depender dos referenciais e das chaves de análise escolhidas. Se o único referencial / chave de análise é a questão de gênero, a operação-verdade será por julgar esse discurso machista. O juízo de valor, nessas condições, é exato. Optemos por considerar outras ideias já instanciadas no texto, multiplicando as chaves de análise e modificando o referencial, temos outras interpretações possíveis: que a questão de gênero (ser mulher) é secundária em relação às questões humanas (ser um ser humano) e às questões econômicas (que está desde o título da obra consolidada como recorte referencial de análise). Isso é reforçado pelo “secundário = outras cousas ainda” e a comparação com Evandro – não por ser homem, mas ser símbolo de “realidade”, ou seja, “passagem brusca do mundo do pensamento puro para o mundo da realidade”.

Dessa forma, Tarsita representa, enquanto objeto com referência na sociedade, um objeto pelo qual os homens devem fazer-se ávidos. Ela-própria, entretanto, ser humano a quem a sociedade tolheu as falas, mas com a mesma riqueza de pensamento que é revelada em trechos de fala sua como “- Alexandria é um lugar horrível - exclama Tarsita, desviando os olhos - Horrível! É preciso ver como vivem os pobres naquele centro da riqueza e do prazer.”, um símbolo filosófico da obra, o dogmatismo.

O dogmatismo é o que nos é apresentado de berço, é o que foi valorizado pelos antigos, que foi monetizado (Tarsita, num momento do texto, é assemelhada a uma prostituta com quem Sívio tem relações e paga: “Tarsita e a puela da estalagem... [...] será mesmo que um grande abismo as separa?”), que representa um sistema todo-outro ao ceticismo e com ele não consegue conviver (“caso tivesse de escolher entre Tarsita e Evandro”), um sistema que é ágil (“Tarsita na frente, com um movimento elástico dos joelhos a denunciar o hábito da marcha desses povos andadores do Egito”) e que apesar daquilo que oculta (Tarsita é tomada como uma mulher sozinha ao longo da obra, mas, ao final, Sívio descobre que

Tarsita é esposa de Hiponax) é o que promete prazeres e muito eventualmente o temos (única cena de sexo entre os dois), ainda que ele seja efêmero e interdito – porque assim foi construído para ser. O dogmatismo também (tal qual o capitalismo), apresenta-se em nossas vidas primeiramente inofensivo, quando depois o podemos perceber com vida própria:

Ele se sente inclinado a enternecer-se com tudo que emana dela: a sua fragilidade, mesmo a sua beleza um tanto infantil, - *indefesa*. Procura a sua mão debaixo do manto púrpura-escuro e aperta-a, num movimento de solidariedade afetiva. Ela deixa a própria mão dentro da dele um momento, depois retira-a. (Machado, 1976, p.87)

Assim também o aceitamos apenas pela fatalidade (é o mundo como é desde sempre) e pelas relações afetuosas, vez que usualmente são a família e os amigos, tomados pela hegemonia e pelo automatismo, que o apresentam de forma sedutora:

Quem é, em suma, Tarsita?

[...]

Que representa a jovem para ele? Quase nada na verdade. Sentira-lhe a sedução, não resta dúvida: bastara ter cruzado por ela na rua. E a teria esquecido de maneira total e definitiva. Mas sobreveio aquela coincidência. Ela entrou assim na sua vida como impelida pela fatalidade. Uma fatalidade amável, conduzida por seu turno pela mão dum amigo. (Machado, 1976, p.119)

Desse modo, associada ao mito do amor, à plenitude, ao reforçamento dos dogmas da família e da segurança emocional, está Tarsita: personificação do conhecimento mítico, dogmático, certo e racional. Doutro lado, associado à consciência da realidade brutal, ao ideal da utopia, à crítica analítica que lhe abre os olhos para as querelas do mundo, está Evandro: personificação do conhecimento empírico radical, cético, crítico e incerto.

O mundo ficcional de Dyonelio Machado se adequa e existe graças a Sílvio, que é o personagem que não se adequa ao mundo real, pois o mundo real é determinado por pessoas crédulas. Sílvio, que não é crédulo, coloca em debate os discursos vários que entra em contato. Logo, ele opera em um mundo totalmente à parte do mundo real: na literatura, o mundo ficcional; na realidade [projetada], o mundo da utopia, esse sistema inteiro que opera de forma independente do crivo da verdade (a chave da verdade, que é determinada pela autoridade). Negando a chave da verdade, nega-se a autoridade.

Aí que Tarsita e Evandro não podem ser possuídos ou objeto de desejo ao mesmo tempo. Dyonelio passa e é suficientemente aceito por ser ficção, mas as pessoas que agem como Sílvio na realidade não passam e são discriminadas e agredidas; se não exterminados, são odiados e tolerados; de toda forma, não são bem quistas em lugar algum. Tendo rejeitado um mundo e não tendo sido aceito noutro, tornou-se um clandestino – pode ser Cristo, pode

ser Lúcio Sílvio. O clandestino é o abjeto: ainda assim teve amigos, muitos, que lhe infundiram esperanças; isso porque no ato de variar chaves de análise, consegue encontrar pontos em comum com uma grande gama de pessoas e afetá-las, causar-lhes uma impressão positiva, criar afetos; mas como seus discursos são controlados pelas autoridades (os locais por onde pode circular), o seu dizer não alcança lugar nenhum, e o dizer é o que permite a existência perante o outro (para o outro, sou um objeto com comportamento verbal). Se não ouço ao outro, é o mesmo que não existir – o que explica também o sumiço de Evandro ao longo da história.

Há, entretanto, na polissemia típica aos trabalhos literários, outra possibilidade para o sumiço de Evandro e a escolha, ao final, de Lúcio Sílvio por ficar com Tarsita, reencontrá-la. Vejamos o final do livro:

Esboça-se uma certa hesitação. Não é fácil vencer uma antiga resistência. Mas é esse o caminho. De rosto erguido para o seu rosto, Soêmio está esperando.
 - Eu escrevi uma carta a Evandro, - uma carta confidencial. Como não sabia o seu endereço...
 - A rua onde ele mora fica logo passando a Rua Nova.
 - Ah! não sabia. Por isso - continua - enviei-a aos cuidados de Crisócero. Quero que você vá até a casa dele, recupere a carta e a entregue a Tarsita para ela me trazer quando vier. Se ocorrer qualquer contratempo, queimem essa carta.
 Soêmio arregala-lhe uns olhos agrandados, embasbacados.
 Um enorme peso foi retirado de cima do seu corpo com todos esses arranjos. É do que Sílvio se dá perfeitamente conta.
 E então um contentamento o invade. Contentamento de adolescente, - emocionante e paroxístico. Ao mesmo tempo que misteriosa fome, até aí contida, o avassala, - como testemunho visceral e arcaico da sua libertação.
 O Sírio prepara-se para sair.
 - Não vá ainda! Eu vou sair com você: vamos comer!
 Já em baixo, no passeio:
 - Quem sabe - insinua Sílvio, sorridente - não seria o caso de celebrar este dia com uma bebida ritual?...
 O que Sílvio tem em mente, nessa fantasia relâmpago, é um vinho de Prâmnio, tratado à maneira de Circe: com seus condimentos mágicos que trazem esquecimento.
 Não passa porém duma fantasia. (Machado, 1976, p.276-277)

Lembremos do capítulo pregresso que o sistema representativo reduz multidões a seus representantes, países a individuais. Lúcio Sílvio, ao escolher conter a carta escrita a Evandro, não seguir junto dele, entendeu essa máxima: juntos, são apenas um só; e isso pode ser um problema nesse aspecto. Já há uma *organização*, mas ela não é identificada ou localizada. Operam segundo a tônica de uma revolução silenciosa internacionalista e de ação direta. Silenciosa não porque não se fala dela, mas porque ela não tem boca: é um ronronar de gatos, cuja origem do som e das vibrações não sabemos ao certo, a multidão de Peter Pál Pelbart (2011). Sílvio seguirá sozinho, à similitude de *O Banqueiro Anarquista* de Fernando

Pessoa, aparentemente com Tarsita, mas proferindo a palavra de Evandro, vez que a sua fantasia relâmpago de ingerir “condimentos mágicos que trazem esquecimento” não passa duma fantasia.

Isso fica claro ao nos recordarmos que dogmatismo e ceticismo são sistemas complementares e, assim sendo, nos limites comportam-se de modo igual entre si, mas no geral são opostos sob alguma chave de análise – sob esta chave, a assertiva negativa instancia a assertiva positiva, com a operação lógica que a inverte.

O dogmático observado de fora pode ter comportamentos similares ao ceticismo, pela instanciação do negativo. O dogmático convicto já tem suas verdades e coloca em dúvida todo o restante (inclusive com conspiracionismos). Ele não está sendo cético de fato porque está assentado numa certeza como referência. O cético coloca em dúvida inclusive as suas certezas, que não existem para si.

Doutro lado, o cético eventualmente assume provisoriamente algumas verdades e certezas para si – com consciência de serem efêmeras – para poder caminhar. É o que postulará, inclusive, Ivan Turguêniev (2021) em *Pais e Filhos*, obra ficcional que pode ser interpretada como um tratado de filosofia e fora ela que inaugurou na Rússia o termo Niilismo, incorporado em um personagem central Bazárov que se opõe a outros personagens com quem tece diálogos – da mesma forma que *Deuses econômicos* nos parece uma obra ficcional que pode ser interpretada como um tratado de metodologia e utiliza de estratégias de enredo similares, como o desenvolvemos ao longo desta tese.

Em todo caso, dogmatismo e ceticismo podem, inclusive, serem igualados tanto pelo aspecto da consequência (imobilismo e vida vegetativa se levado às últimas consequências), quanto pela aparência dos comportamentos (duvidar). A diferença, mais uma vez, está no plano do ideal ilógico (efemeridade, incerteza, fluidez, no cético; eternidade, certeza, solidez, no dogmático).

O plano ideal ilógico não existe, mas é uma direção e sentido: logo, o que os comportamentos hoje podem produzir no futuro é que serão as determinantes da categoria de ação cética ou dogmática. Um pé está na intenção (passado), o outro pé no resultado esperado (futuro) e o que liga os dois, já que nenhum dos dois existe materialmente, é o presente (nosso conhecimento de mundo, os limites de nossa linguagem).

A derradeira decisão econômica, então, é: conhecer ou não conhecer. Não se trata, portanto, sequer de uma pergunta de grande profundidade filosófica, como nossos cérebros iludidos poderiam esperar.

5.22 Dyonelio Machado: um Deus

Minha vida deve ser lenda, isto é, legível, e sua leitura dar vida a uma nova emoção que chamo de poesia. Sou apenas um pretexto. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Destacamos de nossa análise o estudo em particular da apresentação escrita pelo próprio autor sobre a obra, posto que acreditamos funcionar como as premissas que servirão de baliza ao conjunto de sua obra e que, portanto, direcionarão determinadas análises posteriores do seu conteúdo literário.

Fazemo-lo ao final da tese como forma de mostrar a riqueza de detalhes que já se encontravam nas partes iniciais do texto, mas que, apenas após o conhecimento do leitor a respeito das referências introduzidas no texto (intertextualidades e bagagem sociocultural do leitor), elas podem ser prolificamente recuperadas do texto.

Virtualmente em toda primeira leitura, muito se nos escapa. O autor é como um Deus que instila profecias ocultas no texto, cria o mundo no qual seremos lançados depois que o mundo já anda com as próprias pernas durante muito tempo. Quando nossos pré-frontais estão formados, quando tomamos consciência de nós mesmos enquanto sujeitos no mundo, é tarde demais – e isso não é algo exclusivo do mundo dito real, mas também de todo mundo ficcional criado.

Nosso Deus Dyonelio Machado, criador do nosso mundo ficcional, segundo a sua apresentação, dirá que toda a obra do autor está direcionada, em direto diálogo com o que há de ocorrer no enredo e com os personagens, aos leitores que assumem papel de "amigo". Esses são aqueles "que levaram a benevolência aos limites mesmos duma simpatia... entusiástica" (Machado, 1976, p.9).

Ao início do texto é cedo para antecipar, mas tal deixa, como será visto ao longo da obra, indica já um diálogo com as proposituras radicais de interpretação da vida humana e seus modos de organização social. Não à toa, à associação entre benevolência-limite-entusiasmo concorre Kropotkin, em *Palavras de um Revoltado*, ao dizer sobre a luta contra a ordem servil que domina o mundo: "A desordem é a eclosão das mais belas paixões e das maiores dedicações, é a epopeia do supremo amor pela humanidade!" (Kropotkin, 2005, p.89)

Outra intervenção literária instilada pelo autor é o curtíssimo parágrafo: "O passado contamina. Donde, o perigo." (Machado, 1976, p.). A noção de que o arcabouço epistemológico do passado é um perigo para as formas mais humanitárias de vida é uma constante historiográfica (ao perfil do autor). O interdiscurso com Kropotkin (ou com pensadores que com ele partilham ideais) aqui parece ser novamente reforçado. Na mesma obra [*Palavras de um Revoltado*], dirá, da desordem: "É a revolta do pensamento às vésperas das revoluções; é a derrubada das hipóteses sancionadas pela imobilidade dos séculos precedentes" (Kropotkin, 2005, p.89). Está posta, então, a associação entre ideias pretéritas e a exploração medieval da própria condição de humanidade do ser humano. É dizer: na contemporaneidade, flertamos perigosamente com os ideais medievos.

A própria condição do sujeito que se opõe à realidade sociológica exploradora e perversa será, então, colocada em ameaça ao longo de toda a obra. Isso está posto ao dizer, o autor, que

[o perigo] é o alheamento da época em que se está e uma projeção num mundo que há de receber o intruso como um corpo estranho, eliminando-o fisiologicamente pela granulopexia, e lançando-o fora da vida. - Fora, por isso que, tendo recusado um mundo e não tendo sido aceito no outro, ficou sendo um clandestino. (Machado, 1976, p.9).

De fato, aquele que se opõe ao modo de organização economicista interposto e perpetuado contemporaneamente será imediatamente considerado clandestino. As ficções do mundo jurídico, todas elas, foram consagradas como um véu para o modo de organização social hoje hegemônico, de modo que os críticos desse sistema estão à parte das leis e, portanto, "clandestinos".

A pergunta literária que se impõe, então, a este momento da apresentação é: quem será esse sujeito subversivo, que perspectiva o modo de organização social e suas leis, trazendo "a benevolência aos limites mesmos duma simpatia... entusiástica"? Teremos, no decorrer da obra, uma série de associações possíveis, cimentando a grandeza de uma obra literária de interpretação múltipla. Duas, entretanto, suas maiores correspondências: a) Jesus, em se tratando de um romance historicamente certo, situado no tempo da revolução cristã; b) o protagonista, Lúcio Sílvio, que acompanha os processos sociais de conformação do pensamento coletivo em suas diversas facetas, dialogando com personagens das mais diversas vertentes.

Essas pistas, ventiladas em apenas quatro primeiros parágrafos já da introdução da obra, encontram seus reforços não só no decorrer da obra, mas já na sequência dos

parágrafos seguintes da introdução. Há referência destacada a "Velho Sanches" e a "antípoda". Há referências expressas ao trabalho de reconstituição da antiguidade e suas relações com a contemporaneidade. Essas são – o sujeito que se destaca (sendo oprimido e silenciado) da sociedade por buscar um futuro humanitário em que a convivência humana prevaleça; e o passado opressor lançando seus tentáculos até hoje para impedir esse futuro glorioso – as tônicas da obra.

5.23 Improvisações planejadíssimas

Sem me crer nascido magnificamente, a indecisão da minha origem me permitia interpretá-la. A ela acrescentava a singularidade das minhas misérias. Abandonado pela minha família, já me parecia natural agravar isso pelo amor dos rapazes e por esse amor ao roubo, e o roubo pelo crime ou a complacência para com o crime. Assim recusei decididamente um mundo que me havia recusado. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Em nossa leitura de leitores comuns, não nos recordamos dos toques simbólicos de nossos escritores, nem das suas palavras. Para performar o desejo de investigá-los, precisamos, quando com eles, esforçarmo-nos numa atenção absurda a todos os detalhes, empreender técnicas mnemônicas para racionalizar tudo de reforçador que porventura nos apresentam e anotar textualmente em algum canto do cérebro: me será proveitoso lê-lo de novo (ou *quero* lê-lo de novo, ainda que o *querer* não seja algo que nos faça grande sentido no dia seguinte). Forjamos a inteligência para, então, poder criá-la.

Neste capítulo, seguindo o exercício de retorno tal qual o fizemos para demonstrar que Dyonelio Machado já o tinha provavelmente encerrado sua obra quando escreveu a apresentação, operamos a uma leitura minuciosa e perscrutadora do primeiro capítulo para demonstrar como, numa peça artístico-literária como essa, ele [o primeiro capítulo] fora capaz de instanciar uma série de elementos importantes para a caracterização da obra conforme o fizemos ao longo desta tese.

Isso será feito operando-se, ao mesmo tempo, nosso método de leitura comentada e associativa como o fizemos ao longo de toda a tese, num exercício que performará um improviso do ato de ler de modo obcecadamente associativo.

Seguindo a sugestão de Terry Eagleton (2019) de que o primeiro parágrafo (ou os trechos iniciais) de um texto tende a ter uma relevância adicional à construção da tônica do texto literário, analisamos o início da primeira seção/capítulo de *Deuses econômicos* em destaque do restante do trabalho desta tese.

A epígrafe – “...e os próprios edifícios, numa certa parte deles, se consolidariam com a pedra gabina ou albana, sem vigas, por ser a rocha, aos fogos, impérvia. (Tácito)” (Machado, 1976, p.15) – alude ao espaço e tempo em que se darão os eventos do enredo do romance: está-se na reconstrução de Roma, após incêndio à Era Cristã, dando aos edifícios estrutura de rocha, resistente ao fogo. Notadamente, a apenas "certa parte deles", de modo que, juntamente ao título *Deuses econômicos*, já se antecipa na tônica do romance uma preocupação com as questões socioeconômicas.

O narrador deixa pistas de seu perfil já na primeira subseção do primeiro capítulo. A primeira frase expõe um juízo de valor "Ainda uma imprudência... O que aconteceu agora:" e, na sequência, apesar de em terceira pessoa como logo se perceberá, cola-se sobre os ombros de um personagem principal pressuposto: "o encontro com Leo...". Sabe-se, portanto, que o narrador em terceira pessoa, seletivo, acompanhará por toda a trama aquele que se encontrou com Leo, fazendo confluir seus juízos de valor com o do personagem (Lúcio Sílvio). Temos, ainda nesse brevíssimo primeiro parágrafo, a qualificação da literatura divulgada por Leo como "toda especial", sendo, pois, uma referência em termos de discurso para a obra (tratar-se-á do discurso social cristão, a exemplo das epístolas do apóstolo Paulo de Tarso, conforme mais à frente se descobrirá).

Apesar do julgamento de valor negativo como imprudente e impertinente do encontro, ganha espaço o seu sentido: não só o encontro e a literatura foram recebidos, mas aceitas todas as implicações e, mais que instrumento, Lúcio Sílvio será colocado como colaborador.

Na junção de opostos axiológicos, também há nesse primeiro trecho as justaposições do caminhar de Lúcio Sílvio pelas escadarias: "passos [...] duma lentidão sonhadora e desconsolada", que se repete em "passos menos cismadores e menos predestinados do que os seus...".

Mais temas e críticas são instanciados nesses parágrafos iniciais: a) o "poder mágico que desfrutam os degraus, de disciplinar e igualar todos os passos", regulando, pois, o comportamento dos sujeitos; b) a pressa coletiva, que "não é de ninguém em particular", mas como "capricho de grupo".

Mesmo sem apresentar formalmente o personagem principal (Lúcio Sílvio) num primeiro momento, já temos acesso a alguns traços do que seria a sua personalidade nesse momento do texto: a contradição e a ponderação. Opção interessante: apesar das antinomias (sonho e desconsolo), dos julgamentos de valores opostos para um mesmo fato (imprudente, impertinente e especial), há uma ponderação crítica capaz de desvelar tais contradições enquanto meramente aparentes e o caminho para isso é o reconhecimento do "poder mágico que desfrutam os degraus".

Dyonelio Machado fora psiquiatra e político de vertente progressista; ainda que não possamos afirmar categoricamente que esteve em contato com os estudos da Pragmática Comunicacional de Watzlawick, Beavin e Jackson (1993), estudiosos do Instituto de Pesquisa Mental de Palo Alto (Califórnia, Estados Unidos), as aproximações temáticas, discursivas e de percurso profissional dessas pessoas nos permitem traçar algumas considerações.

Para os autores (Watzlawick; Beavin; Jackson, 1993, p.176), um "paradoxo pragmático" está composto de três ingredientes essenciais:

- (1) Uma forte relação complementar (oficial e subordinado);
- (2) No quadro dessa relação, é dada uma instrução que tem que ser obedecida mas que também deve ser desobedecida para que seja obedecida; [... (3)] A pessoa que ocupa a posição de inferioridade nessa relação é incapaz de sair do seu quadro de relação e dissolver, assim, o paradoxo.

Para se desfazer de um paradoxo pragmático, ainda que no mundo real a aplicabilidade dessas opções possa estar cerceada, os autores elencam algumas sugestões. Duas delas são: a) recorrer a um terceiro, autoridade legítima entre os envolvidos na relação complementar, capaz de dar por fim o jogo paradoxal estabelecido (o que pode ser negado pelo oficial ao subordinado); b) metacomunicar, discorrendo discursivamente sobre o discurso (e sua característica paradoxal), na esperança de, desvelada a absurdidade, o oficial abster-se de manter emanadas as regras paradoxais (Watzlawick; Beavin; Jackson, 1993). Ainda que potencialmente ineficazes, as soluções permitem, ao menos, conhecer o paradoxo por completo, em uma perspectiva sistêmica, informação essa que pode vir a abrir caminho para soluções outras, criativas, *ad hoc*, conforme melhor abordará Feyerabend (1977) com seu Anarquismo Epistemológico em sua obra *Contra o Método*.

Vejamos, pois, os elementos simbólicos instanciados já no princípio da obra: a) uma relação complementar postulada entre os degraus (com seu poder mágico, simbolizando a Administração da cidade, oficial) e o povo (subordinado); b) uma literatura toda especial,

que ao mesmo tempo deve ser consumida e aplicada (aceitas passivamente todas as implicações, com que se colabora, motivo de sonho), e rejeitada (posto que imprudente, impertinente, que encaminha para o "desfecho último. - Que bem poderá ter lugar no subterrâneo das execuções", motivo de desconsolo); c) o povo (subordinado) não pode sair dessas relações posto que está envolvido na pressa coletiva (e, enquanto "capricho", não resultará real libertação em momento algum), além da submissão pela força (conforme será exposto mais adiante no romance).

O cenário (espaço) atribulado, intransitável, simboliza a sensação de estagnação, do sofrimento mental do obsessivo que paralisa perante um turbilhão de pensamentos automáticos e disfuncionais e sente que nada pode fazer. Isso, levado ao plano coletivo, encontra uma sociedade de discursos automáticos e disfuncionais que resulta um nada em melhoria de qualidade de vida e bem-estar para a população.

A construção estilística que aproxima espaço e tema na obra continua tendo em Lúcio Sílvio, agora apresentado pelo narrador, a figura do observador que se vale de determinados métodos para o estudo da realidade. O método é comparativo ("L. Sílvio [...] não pode subtrair-se a comparações"). A confusão é a "cidade que, embora já não exista, [...], não foi todavia evacuada pelos seus habitantes. [...] Mora-se, vive-se, trabalha-se ali". A [aparente] antinomia ("a confusão"), entretanto, é metacomunicada já na sequência: "É um traço, peculiar à Cidade, que se agrava. E não para torná-la mais trafegável".

Esse trecho é emblemático quanto aos métodos que serão utilizados por Lúcio Sílvio e tão proximamente acompanhados pelo narrador (que se mostra consciente até dos pensamentos do protagonista). Veja que a defesa do comparativismo radical como método para compreender o mundo e os recortes do próprio observador é algo que coincide com a proposta metodológica adotada nesta tese. Há, então, a uma só vez, dois aspectos complementares de uma corrente de pensamento aí.

O primeiro aspecto da corrente de pensamento – que enfoca as estruturas – evidencia-se ao dizer do conjunto moradia-vida-trabalho que é "um traço" da Cidade. A antinomia se desfaz porque as adjetivações "existente" e "inexistente" estão vinculadas a substantivos diferentes. A Cidade (como um todo, englobante) não existe, mas moradia-vida-trabalho (parte da cidade, englobado) existe.

Vários são os pensadores que já se debruçaram sobre esse método, que é também uma epistemologia. Enquanto método, pode-se dizê-lo como o processo analítico de identificar, a um só tempo, os objetos do mundo e as relações entre eles. É também uma

epistemologia pois, tomando o acesso empírico aos objetos do mundo e suas relações como substrato do conhecimento, refletir sobre esse processo é, também, um estudo sistemático (*logia*) dos modos de conhecer (*episteme*). Cada autor, entretanto, usa vocabulário próprio e faz recortes e enfoques que melhor lhe pareçam a seu tempo e contexto.

Leibniz (Moreira, 2005; Pinheiro, 2013), filósofo da linguagem, tem em sua tese uma aparente contradição: vai afirmar que todo o conhecimento humano é mediado pelos órgãos sensórios e, fatalmente, propenso a variações fisiológicas e individuais quando de sua apreensão, tornando-se arbitrário, particularíssimo e subjetivíssimo. A racionalidade, cotada como superior, complexa, e oposta à sensibilidade desde Platão, seria, ao contrário, uma decorrência linguística da subjetividade, ao que chamamos hoje de função. A racionalidade, enquanto linguagem, surge como mediadora necessária das relações humanas e os seus conceitos são agregadores de percepções sensoriais mais basilares negociadas entre as pessoas. Estudando a linguagem, todo o conhecimento racional poderia ser reduzido a substantivos e adjetivos que, respectivamente, quando agregados, nomeariam as coisas do mundo e as qualificariam, estabelecendo, assim, relações entre elas. As coisas se parecem ou não de acordo com o adjetivo tomado por parâmetro para a comparação (relação) entre elas. Em nosso caso, temos Cidade (substantivo) como algo maior (adjetivo) que o conjunto moradia-vida-trabalho (substantivo). Em outros contextos, poder-se-ia dizer que vida (substantivo) é maior (adjetivo) que trabalho (substantivo), mas, na racionalização feita por Lúcio Sílvio, o parâmetro adotado para o estabelecimento das relações entre Cidade, moradia, vida e trabalho é outro: relaciona-se às questões de poder. A Cidade (substantivo, símbolo da Administração) é poderosa (adjetivo) em relação à moradia, vida e trabalho (substantivos, todos símbolos do homem comum).

A depender sempre do contexto, é possível adjetivar como bem se entender um nome qualquer. Assim, ao tratarmos de "realidade objetiva" e "realidade subjetiva", temos um par diametralmente oposto (objetivo/subjetivo) sob, pelo menos, um determinado parâmetro. Doutra lado, sendo ambos os nomes cunhados como "realidade", há pelo menos um outro parâmetro que as estabelecem como iguais. Enquanto "realidade", o parâmetro adotado como comum que identifica a ambas "realidade objetiva" e "realidade subjetiva" como "realidades" parece-nos ser a noção de "verdade". Tem-se aí, portanto, um julgamento de valor inevitável. É aqui que afirmamos que a "realidade objetiva", sob a forma como é comunicada, é meramente consensual (sendo consensualizada no sistema social), mas não existe materialmente (há, no máximo, objetos no mundo, mas suas relações não estão dadas

a priori, sendo intuídas pelos observadores). Ora, sabemos que tudo é sensível no estado de coisas no mundo e a racionalidade é uma função necessária mediadora linguística da vida social (Moreira, 2005), algo racionalizado pelo homem (como a noção de "verdade" que empresta seu valor à "realidade objetiva") materialmente não existe, sendo percebida diferentemente por cada sujeito. Ignoramos as diferenças por motivos sociais e pragmáticos, forjando consensos, mas as diferenças estão lá a qualquer estudo – verdadeiramente – minucioso que se faça. A "realidade objetiva" (substantivo) é então superior (adjetivo) à "realidade subjetiva" (substantivo) quando o parâmetro é o número absoluto de apoiadores daquela noção. Esse é um dos motivos que a "realidade objetiva", tão próxima da noção de "verdade absoluta" (fatos), é tão valorizada na maior parte dos contextos sociais. Em determinados outros contextos, entretanto, a "verdade do sujeito" ("realidade subjetiva") pode ter precedência sobre a "verdade dos outros" ("realidade objetiva"). Esse é um discurso mais comum quando no campo da "autonomia", da "liberdade com espontaneidade" para alguém conduzir a própria vida: as decisões verdadeiramente autônomas e conscientes são julgadas mais importantes do que a opinião dos outros.

A compreensão de que a "realidade objetiva" não existe e é meramente consensual tem repercussões seríssimas no modo de conhecer o mundo. Se toda uma população afirmar, contrariamente a seus sentidos empíricos, ver algo; e um sujeito nessa sociedade declarar não ver o mesmo; será esse sujeito julgado louco, uma vez que a "realidade objetiva" (ora cunhada "verdade") defenderia a existência do objeto visto. Se isso nos parece absurdo com exemplos esdrúxulos ("uma população inteira não afirmaria toda ela algo contrariamente a seus sentidos"), já não o é nos termos de Lévi-Strauss (1975, p.14) quando diz “transformando o histórico ou o pintor inovador em anormais, nós nos dávamos ao luxo de crer que eles não nos diziam respeito e que pelo simples fato de sua existência não colocavam em jogo uma ordem social, moral ou intelectual aceita”.

Também é algo que existe na história da ciência. Aqui, Feyerabend (1977) debruça-se proficuamente sobre diversos casos, dando destaque ao embate entre geocentrismo e heliocentrismo: durante muito tempo, sem os instrumentos adequados, acreditou-se, a Terra no centro do universo, antes da mudança paradigmática ao Sol (que hoje já se encaminha por outras mudanças paradigmáticas com os novos saberes afetos à Astronomia). Não há, pois, nada no método, na racionalidade ou na linguagem que nos permita julgar algo como absolutamente "verdadeiro". A solução, portanto, estará no

empreendimento anárquico da ciência. Dirá Feyerabend – e aqui nos permitimos a longuíssima seleção de citações:

A condição de coerência, por força da qual se exige que as hipóteses novas se ajustem a teoria aceitas, é desarrazoada, pois preserva a teoria mais antiga e não a melhor. [...] A proliferação de teorias é benéfica para a ciência, ao passo que a uniformidade lhe debilita o poder crítico. A uniformidade, além disso, ameaça o livre desenvolvimento do indivíduo. (Feyerabend, 1977, p.45)

[...]

Julgamento das teorias pelos ‘fatos’, procedido de maneira imediatista e inapta, poderá eliminar ideias, simplesmente porque eles não se amoldam ao sistema de referência de alguma cosmologia mais antiga (Feyerabend, 1977, p.90)

[...]

O primeiro passo a dar, em nossa crítica dos conceitos de uso comum e das reações habituais, será o de saltar para fora do círculo e inventar um novo sistema conceptual [...], ou o de importar este sistema de fora do âmbito da ciência: da religião, da mitologia, das ideias dos não-especialistas ou das palavras desconexas dos loucos. Esse passo é, ainda uma vez, contra-indutivo. Assim, a contra-indução é, ao mesmo tempo, um fato - sem ela a ciência não poderia existir - e um lance legítimo e necessário no jogo da ciência" (Feyerabend, 1977, p.90-91).

[...]

Os ingredientes ideológicos de nosso conhecimento e, mais especialmente, de nossas observações, são descobertos com o auxílio de teorias por eles refutadas. São descobertos contra-indutivamente (Feyerabend, 1977, p.113).

[...]

Com efeito, não é admissível que a ciência tal como a conhecemos, ou a ‘busca da verdade’, no estilo da filosofia tradicional, venha a criar um monstro? Não é admissível que prejudique o homem, transformando-o em máquina miserável, hostil, egoísta, desprovida de encanto e de humor? ‘Não é possível’, pergunta Kierkegaard, ‘que minha atividade como observador objetivo [ou crítico-racional] da natureza diminua minha fortaleza de ser humano?’ Suspeito que a resposta a todas essas indagações deva ser afirmativa e creio que se faz urgentemente necessária uma reforma das ciências que as torne mais anárquicas e mais subjetivas (no sentido de Kierkegaard) (Feyerabend, 1977, p.274)

Julgando a Cidade (Administração, verdade consensual-objetiva, cosmologia antiga) inexistente, mas dando relevo à existência de moradia-vida-trabalho (povo, somatório de realidades subjetivas contraditórias entre si, proliferação de teorias novas), Lúcio Sílvio opera uma profunda reflexão sobre o sistema social imposto hegemonicamente. No plano do conhecimento, ele salta para fora do círculo viciado em engrandecer a Cidade em detrimento das pessoas, evidenciando o caráter ideológico do conhecimento e, ao mesmo tempo, propondo um olhar mais anárquico (no sentido de Feyerabend) e mais subjetivo (no sentido de Kierkegaard): mais humanitário, pois, em última instância (Feyerabend, 1977).

Esse caráter ideológico do conhecimento fica mais evidente em outros autores que, também corroborando a abordagem dos filósofos e epistemólogos supramencionados, deslocam a subjetividade do conhecimento do campo empírico (percepção humana) para o racional (processo arbitrário de escolha do recorte de observação). Em todo caso, trata-se de uma limitação humana de acesso ao todo sistêmico. Entretanto, se, antes, ao focar as

questões perceptuais, isso nos dava a sensação de essa limitação ser uma insuficiência intransponível, natural e inocente do ser humano, há, notadamente, os casos em que a limitação é um recorte deliberado e interessado, para dar ares de "verdade objetiva" (que já entendemos não existir) ao todo sistêmico e tirar vantagem das relações interpessoais.

O caso mais emblemático, segundo nossa visão, está na posição de Hall e Fagen, corroborada por Watzlawick, Beavin e Jackson (1993, p.109-110) que dirão:

podemos acompanhar Hall e Fagen ao definirem um sistema como "um conjunto de objetos com as relações entre os objetos e entre os atributos", em que os objetos são os componentes ou partes do sistema, os atributos são as propriedades dos objetos e as relações dão 'coesão' ao sistema todo". Esses autores ainda sublinham que qualquer objeto é basicamente especificado pelos seus atributos. [...] Admitindo que existe sempre alguma espécie de relação, por mais espúria que seja, entre quaisquer objetos, Hall e Fagen são da opinião de que "as relações a ser consideradas no contexto de um dado conjunto de objetos dependem do problema em estudo, sendo incluídas as relações importantes ou interessantes e excluídas as relações triviais ou supérfluas. A decisão sobre quais são as relações importantes e quais as triviais compete à pessoa que trata o problema, isto é, a questão da trivialidade resulta ser relativa ao interesse da pessoa". Neste caso, o que é importante não é o conteúdo da comunicação *per se* mas, exatamente, o aspecto relacional da comunicação humana. [...] Portanto, os sistemas interacionais serão dois ou mais comunicantes no processo de (ou no nível de) definição da natureza de suas relações.

Dessa monta, o aspecto relacional está sempre antes do conteúdo (Watzlawick; Beavin; Jackson, 1993), posto que há um primeiro lance de hierarquização axiológica no acesso ao todo (o sujeito valora os objetos do mundo e seleciona aqueles sobre os quais tratará e aqueles que ignorará) e, depois, um segundo lance de hierarquização axiológica mais explícito que resulta das relações que o sujeito declara existir sobre os objetos que ele selecionou. Se a estrutura de hierarquização não pode ser combatida num ciclo apenas de seleção-análise-discurso sobre os objetos do mundo, o modo de reduzi-la [a hierarquia, e os danos humanitários que causa] é invertê-la: selecionar o antes-não-selecionado, valorar o antes-inválido e dizê-lo de sua existência e importância (Leirner, 2003). Esse é também o método contraindutivo e pluralista segundo Feyerabend (1977) já mencionado e adotado nesta tese.

É também o que chamamos de Crítica na Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer, conforme Nobre (2004). Ao darem relevo ao Ideal e às barreiras que impedem o Ideal de se realizar no Real, estão selecionando elementos antes-não-selecionados e valorando-os como importantes. Afinal, as abordagens meramente realistas – que assim se dizem –, positivistas e objetivas, o que fazem, no aspecto relacional, é maldizer

implicitamente o ideal, a utopia e o bem, posto que não seriam objetos que mereceriam sequer serem mirados pela ciência, posto que inexistentes.

É, ainda, o método antropológico de Louis Dumont (Leirner, 2003), que vai dizer da relação hierárquica sempre existente entre um englobante (hierarquicamente superior) e um englobado (hierarquicamente inferior). Por mais minuciosa que seja a análise, desvelando discursos e estruturas hierárquicas, tal relação de englobamento está dada a priori. E, aí, resulta a importância do método antropológico, notadamente a crítica social ocidente-oriental (que é o recorte de pesquisa desse antropólogo), para dizer algo da hierarquia (e permitir aos leitores refletirem sobre ela). Adotando o critério (chave de análise) oposto, a hierarquia se inverte, de modo que ela não é fixa.

Apenas a título de citação, temos adicionalmente a Teoria da Atividade de Alexei Leontiev (sujeitos, objetos e atividade) (Leontiev, 2014), a Teoria da Complexidade de Edgar Morin (o todo como mais do que o somatório das partes: também as suas relações) (Morin, 2005) e, no plano da linguística, a Relação Sínica (formação do Signo a partir da relação entre Significante e Significado) em Saussure (Saussure, 2011), e a relação hierárquica dos elementos comunicacionais (notadamente, Código -englobante- e Mensagem -englobada-, para usar termos dumontianos agora já por nós conhecidos) em Jakobson (2010).

Leontiev enfoca o trabalho (Leontiev, 1978), Morin, a ciência (Morin, 2005), Leibniz, a linguagem (Moreira, 2005), Jakobson, a comunicação (Jakobson, 2010), e assim por diante. Em todos os casos, temos de fundo uma mesma estrutura epistemológica relativista e dinâmica, que designa ao universo o conjunto de "coisas em relação", não havendo, portanto, nada "em si mesmo", ao que podemos cunhar um tipo de metateoria de base, comum a esses vários pensadores. Aqui parece ficar clara a metáfora que nos propusemos à pesquisa: "corrente de pensamento". Várias são as teorias aplicadas (Problemas de Ação) que se acorrentam a metateorias (Problemas de Pensamento). Tratamos, até o momento, da parte estrutural de uma metateoria relativista. Veremos, na sequência, a sua parte funcional.

Para chegarmos ao aspecto funcional, precisamos agora adentrar em um tema mais sensível e controverso: o tempo. Apesar de havermos postergado, por motivos didáticos, abordá-lo, ele é central na obra de Dyonelio Machado. Não à toa, à Introdução, já fizera o autor várias incursões: "O passado contamina. Onde, o perigo"; "O passado do meu romance tem a sua particularidade: acha-se impregnado do presente"; "empenho de

reconstruir o passado"; "a Antiguidade Clássica acha-se logo aí, murmurando à nossa orelha distraída um coro de vozes longínquas"; "o passado abandonando o seu lugar no tempo, invadindo o presente, com ele se confundindo"; "apropriação das cousas passadas ao presente".

A sensibilidade da noção de tempo dá-se pelo incômodo profundo que o seu questionamento parece gerar em, virtualmente, todos os seres humanos. Trata-se de uma sensação fisiopatológica, para alinhar-me ao vocabulário médico de Dyonelio Machado. Nossa hipótese: trata-se de uma ficção tal que a vida seria impeditiva sem ela e, portanto, é sua exigibilidade para a vida que lhe dá ares de realidade inquestionável. E, sendo uma realidade (quase-)inquestionável, torna-se instrumento de poder tal que, de fato, "o passado contamina" e a "Antiguidade Clássica acha-se logo aí".

Se, na estrutura, relativizamos a realidade, selecionando objetos e relações diferentes das estabelecidas anteriormente para recorte de análise e isso nos parece coerente, ficamos em paz. Isso porque as diversas interpretações naturais, para usar um termo feyerabendiano, concordam entre si de modo não paradoxal. No fundo, é o coerentismo que sustenta a ilusão de verdade e materializa a ficção. Da mesma forma que a realidade objetiva, no fundo, é uma realidade subjetiva consensual (coerência de discursos de sujeitos diferentes), a nossa realidade subjetiva solidificada decorre de um consenso coerente dos vários discursos, em tempos diferentes, de um mesmo sujeito (eu). A diferença entre elas reside no fato de que na primeira há hierarquia entre sujeitos diferentes (de modo que o consenso entre sujeitos para formar a realidade objetiva pode ser interessada na manutenção de determinadas ficções que concentram o poder na mão de alguns), enquanto na segunda a hierarquia está em suspenso (sendo a relação entre mim e mim mesmo, não haveria que se falar em hierarquia). Como vimos, questionar a existência da hierarquia, por motivo de mera coerência discursiva, parece-nos improficuo. Assim, questionar a realidade subjetiva solidificada a partir de um estudo apenas do presente também seria improficuo.

É o princípio da coerência -coerentismo-, portanto, que preenche as lacunas para a vida prática. Sem ele, resvalamos para uma teoria do caos, em que só existe o presente subjetivo de cada um individualmente e nada mais (nem relação causal, nem certeza de futuro ou passado, nem nada). Trata-se, portanto, de um conceito negativo, cuja existência é uma pressuposição decorrente de um vazio no todo. Eis o que nos parece também a natureza do futuro, do passado, da relação de causalidade e da relação de finalidade (função): ficções

essenciais para fazer a manutenção do movimento da vida. Do contrário, a radicalidade desse ceticismo, como denuncia Gramsci (apud Zamitiz, 2015), nos faria recair em vida vegetativa.

Se o tempo é uma ficção essencial, conceito negativo pressuposto para a vida prática (um tipo de fechamento de Gestalt), assim o é o futuro (um caso particular da categoria tempo) e o passado (outro caso particular da categoria tempo). Enquanto conceitos, são também objetos (em sentido lato, conforme anteriormente debatido na metateoria relativista) e, portanto, passíveis de interpretações diversas a partir das diferentes seleções do observador. Quanto mais elementos o observador optar por selecionar do presente, menos terá que recorrer ao passado para preencher lacunas, tornando sua interpretação mais atual. O grau de elementos buscados no passado, portanto, dá conta da importância ou trivialidade intencional que o intérprete dos eventos contemporâneos dá ao passado e a qual passado.

Ashby, citado por Watzlawick, Beavin e Jackson (1993, p.23) dirá:

a "memória" não é alguma coisa objetiva que um sistema possui ou não possui; é um conceito que o observador invoca para preencher a lacuna causada quando parte do sistema é inobservável. Quanto menos são as variáveis observáveis, mais o observador será forçado a encarar os eventos do passado como se desempenhassem um papel no comportamento do sistema.

A estratégia de dominação, portanto, torna-se bizarramente simples: pressupõe-se o coerentismo como argumento de veracidade; selecionam-se poucos eventos do presente (cuja potencialidade de acesso ao contraponto é maior); e muitos eventos do passado (obscuros; já previamente selecionados por aqueles que escreveram a história -em sua maioria superiores hierárquicos-), dando ares de verdade absoluta ao discurso proferido.

A estratégia de luta contra a dominação, entretanto, deixa de ser simples por conta de um passo adicional a ser feito: a crítica dos limites da individualidade. Veja-se: será necessário deslegitimar o coerentismo como argumento de veracidade; selecionar outros eventos do presente (preferencialmente mais); ignorar boa parte do passado (posto que os seus registros já estão viciados). Ora, se o coerentismo é conceito negativo essencial à minha vida (o que alguém acredita verdadeiro decorre do histórico de reforçamento coerente ao longo de sua vida), não tendo a negá-lo de modo radical, mas posso, antes, negar o coerentismo social (a realidade objetiva como consenso social) e manter o pessoal. Para selecionar mais eventos do presente e depender menos do passado-registrado, preciso acesso à informação, cerceada (ou pré-selecionada) de vários modos pelo poder já instaurado.

Voltando à estrutura de objetos e relações, o princípio da causalidade (substantivo) é um conceito negativo essencial (atributo) que liga passado e presente

(relações). O princípio da finalidade (substantivo) é um conceito negativo essencial (atributo) que liga presente e futuro (relações). O tempo (substantivo) é uma categoria dentro da qual (relação) se inserem passado, presente e futuro (atributos)³². Dentro da categoria de conceitos/princípios negativos essenciais estão, portanto, a coerência, a causalidade e a finalidade. Já tratamos da coerência (social vs. individual) e da causalidade (importância vs. trivialidade do passado). Passaremos, então, ao estudo da finalidade (importância vs. trivialidade do futuro), uma teleologia.

O segundo aspecto da corrente de pensamento -que enfoca as funções- diz, em *Deuses econômicos*, sobre o conjunto moradia-vida-trabalho a sua (não-)função para a Cidade: "não para torná-la mais trafegável". Como decorrência da nossa já realizada argumentação, acompanhamentos Pinto (2005, p.51) em dizer "não há, propriamente, de um lado a linguagem e de outro a realidade". Desse modo, a questão da finalidade não escapa às premissas supramencionadas da linguagem: é arbitrária, sua significação comum/social é consensual, sua condição de coerência, portanto, pode decorrer da experiência individual ou da reprodução discursiva social; e todos esses eventos linguísticos conforma o que chamamos de "realidade objetiva".

Logo, a ideia de que o conjunto moradia-vida-trabalho no espaço urbano serviria à trafegabilidade é uma ideia originalmente arbitrária, instanciada implicitamente na negativa da frase, consensualizada socialmente, de modo que a repetição desse discurso é que a torna aparentemente legítima (coerentismo). A posição de Lúcio Sílvio, já evidente e redundante para o leitor mesmo nesse início da obra, é de um olhar perspicaz, crítico, que dá conta de escapar quase automaticamente às conclusões comuns a que se chegam normalmente os outros. O narrador não expõe a função do conjunto moradia-vida-trabalho, mas diz que não serve à trafegabilidade e que ele faz parte da Cidade (urbe), não sendo, portanto, algo afeto ao ser humano. Isso escancara a pequenez do sujeito perante a Administração, na estrutura de organização social, vez que a importância do conjunto moradia-vida-trabalho está direcionada à Cidade-Administração, e não ao sujeito.

Do ponto de vista metodológico e conceitual, opera-se um mapeamento de noções importantes à leitura da obra e do comportamento humano. A condição de coerência, colocada em debate, é um modo útil à sociabilidade, vez que sugere que condições anteriores

³² Entre causalidade, tempo e teleologia, somamos aqui os estudos de Gregory Bateson (1986) e Wittgenstein (1968). Em linhas gerais, eles tratam do problema no tempo na causalidade que, enquanto operação lógica *se...então*, não inclui o tempo como critério e, portanto, toda previsão de causalidade é probabilística e teleológica (intencional perante uma hipótese futura), um problema do sistema psicológico.

similares tendem a gerar respostas futuras similares. Entretanto, trata-se de um fenômeno probabilístico, e não determinístico. Em vistas disso, parece-nos mais válida para as realidades subjetivas (o sujeito que vive determinadas experiências é quem geralmente possui mais informações sobre as experiências vividas para que elas sirvam de base para intuir o futuro mais provável).

No plano discursivo, já em se tratando de realidades objetivas, elas estão recortadas pelos elementos tomados como consensuais e pelos discursos oficiais/autoritários. Na falta de informação sobre o passado, as pessoas tomam os discursos oficiais/autoritários como verdadeiros (a verdade está na autoridade, e não no conteúdo). No meio social, na medida em que as pessoas os vão os tomando por verdadeiros, ocorre um viés de confirmação entre os pares (o consenso é forjado, vez que o par, sem dizer a origem de sua convicção, a afirma apenas verdadeira e concordante, sem designar que é reprodução de autoridade).

Assim, no bojo social, as “condições anteriores similares” são selecionadas, discursivamente, por autoridades e, então, usadas como argumento para um “futuro mais provável”, que se materializa sob a forma de uma finalidade (trafegabilidade). Entretanto, vez que as “condições anteriores [discursivamente selecionadas]” são muito diferentes das “condições anteriores [materialmente existentes]”, a finalidade declarada não se materializa.

É aqui que ocorre a diferenciação entre finalidade e funcionalidade. A primeira decorre de um objetivo, um futuro previsto/desejado. A segunda de uma resposta, um futuro material/ocorrido. Como a noção de função acaba por ser contraditória em seus próprios termos (futuro ocorrido), ela confunde-se com a finalidade. O problema: perde-se lastro da discrepância entre fenômeno probabilístico (tudo que realmente há) e determinação (que não existe na prática). Outro: direciona-se o olhar dos observadores para o futuro, retirando-o do presente e dos enunciadores, que passam a ignorar os procedimentos das autoridades de selecionar quais elementos inserir em seus discursos e quais ocultar.

A condição de coerência, útil à individualidade subjetiva, é generalizada indevidamente à coletividade objetiva. Já nesse ponto da narrativa, a lógica de operação do raciocínio de Lúcio Sílvio parece-nos mais clara: é um sujeito que revogou à condição de coerência e põe em diálogo os discursos que todos com quem interage (tônica, inclusive, da própria obra como um todo). Ao negar sistematicamente as generalizações, ele deixa de valer-se de pressupostos e abre caminho para a construção de novas formas de enxergar o mundo. Ele o faz desacelerando (da pressa coletiva), pondo em destaque seus momentos de

reflexão (coisa que a figura do narrador colado em seus ombros o permite fazer com mais vagar para quem olha de fora), mas continuamente relacionando-se com todos com quem esbarra e pode tecer conversações. Afinal, a negativa de uma generalização não parte do nada e não pode ser um princípio (isso nos levaria à vida vegetativa pela perda da noção de numeração conforme anteriormente debatida), mas decorre, antes, da observação de um fenômeno que, sob o aspecto de análise escolhido, não se adequa à generalização anteriormente conhecida.

6 CONCLUSÕES

Por exemplo, nenhum pobre teria dito para o outro, em tom de comiseração: “Deixa pra lá, velho, tudo isso passa.” Aqueles cavalheiros tinham tato. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Os grandes dilemas éticos (Muller, 2012), objetos de estudo de Hannah Arendt, por exemplo, sobre os quais nos debruçamos nos estudos para esta tese, acabam por recair em algo que nos escapa à decisão, em perguntas que sequer podem ser adequadamente formuladas para serem respondidas. Tenhamos trato: o que não se pode perguntar, devemos calar – podemos elucubrar, divertimo-nos para expandirmos nosso conhecimento em exercícios, mas não temos obrigação de a tudo conseguir responder. Devemos calar nossas exigências, ao outro, por respostas e demandas impossíveis. Desobrigar e desobrigarmo-nos.

Somos obrigados a fazer o bem? Temos responsabilidade com o próximo? Essa é uma pergunta que não se pode fazer, posto que a sua resposta é impossível. Da mesma forma que não se pode falar/perguntar “qual o estado físico do fogo?”, pois o fogo é um fenômeno e não matéria e, portanto, não tem estado físico, assim é ilógica a obrigação em fazer o bem. O Bem, como deus, está para além dos limites do sistema, é o ilógico, que não pode sequer ser pensado. A obrigação, um fenômeno psicológico, uma ficção por nós criada. Assim, submeter um além-sistema a algo do sistema é um contrassenso e tudo que é ilógico nos é impossível de ser pensado (e muito menos respondido).

Quando Wittgenstein (1968) vai dizer que tudo que pode ser perguntado pode ser respondido é nesses termos: conhecendo as palavras que compõem uma assertiva, posso respondê-la, ainda que não seja uma resposta do gosto presumido do enunciador. Somos obrigados a fazer o bem? “Essa pergunta não faz sentido; não pode ser respondida com sim/não” é também uma resposta possível. Entretanto, isso encerraria o diálogo. Se não pode ser respondida, o que se pode dizer para fazermos as tentativas de aproximação do conhecimento?

O primeiro, que a obrigação é ficção autoritária da psicologia humana. Da mesma forma que obrigar a responder sim/não a essa pergunta seria um ato de autoritarismo perverso. O segundo, que, como vimos, a luta antiautoritarista é necessariamente coletiva no seu processo e envolve a dependência cruzada (ajuda mútua) como estratégia, que só será

possível com o conhecimento narrativo de mundo. É preciso publicizar o problema da estrutura da pergunta para mais pessoas para que ela não nos vincule individualmente.

Podemos pensar num jogo simples: um participante pode escolher entre: a) ganhar 10 e alguém do seu lado ganhar 0; b) ganhar 8 e alguém do seu lado ganhar 8. Individualmente, a maximização do lucro é em A: 10. Coletivamente, entretanto, em B, posto que na vez do próximo participante, ele (ou outro) poderá ganhar 8 e fornecer outros 8 a seu lado. Num primeiro ciclo restrito, A geraria $10+0+10+0=20$ (10 para cada), enquanto B geraria $8+8+8+8=32$ (16 para cada). Entretanto, no mundo para além desse modelo, o “alguém ao lado” provavelmente nunca terá sua vez no jogo, pois só participa dos negócios do mundo um seletíssimo grupo.

Assim que, na estrutura criada, sequer existe o “coletivamente” e o jogo é uma ilusão de alternativas. Há ainda outras estratégias de *backup* para sustentar a perversidade: mesmo que alguém recebesse o 8, há um sistema da dívida que o suga de volta para o primeiro; mesmo que todos recebessem 8, há um sistema econômico (em especial monetário e financeiro) que impõe uma base relativa/comparativista às riquezas absolutas do mundo (matematicamente, tal qual quando se constrói um índice – tipo de variável baseada em variação –, uma artificialidade que passa a dar valor apenas às coisas que se tem exclusivas; o valor deixa de estar nas riquezas e passa a estar no poder autoritário de impedir que o outro se aproprie, de modo que tudo que se torna público perde valor).

Matemática, geometria, lógica, filosofia, história, teologia, psicologia, sociologia, economia e todos tantos outros saberes – tudo àquilo que designamos como campos do saber afetos e preocupados com a realidade (conhecê-la e, talvez, mudá-la), em última instância sequer se diferenciam da literatura e da ficção em outro aspecto de sua pretensa materialidade: a origem. O que diferencia a ficção da realidade, diria Eagleton, é que a ficção não possui passado nem futuro e está nas mãos do leitor (quando abre e fecha o livro) ou do espectador de um teatro (quando senta e quando bate palmas, levanta-se e vai embora), enquanto intérpretes, toda a liberdade e existência dos personagens.

A noção de origem pouco importa. Também pouco importa o passado e a história: obviamente, o passado pouco nos importa daqui para frente. Fora importante apenas enquanto era presente, enquanto assim se o fez. Se o passado ainda se faz presente, daí o perigo. Perambular por ele (presentificá-lo) nos ajuda com o conhecimento, mas a ele não devemos nenhuma dívida ou obrigação ou louvor (o perigo). Devemos ter-lhe amor: mas um amor livre, que permite, inclusive, deixar e voar, assim que necessário.

O que teremos pela frente, toda nossa liberdade e existência futura, após o fechamento deste livro (ou desta tese) é o leitor-intérprete que dará.

Pasmem: esses também somos *nozes*. E esta tese é escada subida.

Minhas proposições se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas – por elas – tiver escalado para além delas. (É preciso por assim dizer jogar fora a escada depois de ter subido por ela.) Deve-se vencer essas proposições para ver o mundo corretamente. O que não se pode falar, deve-se calar. (Ludwig Wittgenstein)

7 REFERÊNCIAS

- ALVES, Luis Alberto Nogueira. Caminhos cruzados: notas sobre o método de Antonio Candido à luz de seus estudos sobre Sérgio Buarque de Holanda, historiador do Arcadismo. **Revista Letras**, Curitiba, n. 74, p.27-43, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/10951/10552>. Acesso em 17 maio 2023.
- ARENDDT, Hannah. **O que é Política?** Fragmentos das Obras Póstumas Compilados por Ursula Ludz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- ARROYO, Miguel. **Da escola carente à escola possível**. São Paulo: Loyola, 1986.
- BAIÃO, Gabriela. Teorias cosmológicas no estoicismo antigo. **Dissertatio**, n.31, p.207-220, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/8788>. Acesso em 17 maio 2023.
- BARROS, Geraldo Sant’Ana de Camargo; SILVA, Adriana Ferreira; FACHINELLO, Arlei Luiz. PIB do agronegócio brasileiro: comentários metodológicos. São Paulo: Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada (CEPEA-ESALQ/USP), 2014. Disponível em: https://www.cepea.esalq.usp.br/upload/kceditor/files/Cepea_NotaMetodologica_Nova.pdf. Acesso em 17 maio 2023.
- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Porto Alegre: P&PM, 1987.
- BATESON, Gregory. **Mente e Natureza**. Tradução de Claudia Gerpe. Rio de Janeiro: F. Alves, 1986.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BOÉTIE, Étienne de La. **Discurso sobre a servidão voluntária** [recurso eletrônico]. [s.l.]: eBooksBrasil, 2006. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2014171/mod_resource/content/1/Servidao_voluntaria_Boetie.pdf. Acesso em 17 maio 2023.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. **Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2014.
- CABALLO, Vicente E. **Manual de avaliação e treinamento das habilidades sociais**. São Paulo: Editora Santos, 2014.
- CAMUS, Albert. **O estrangeiro** [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- CARPENTER, Edward. **Modern Science: A Criticism**. 1888. Disponível em: <https://web.mit.edu/redingtn/www/netadv/SP20150706.html>. Acesso em: 17 maio 2023.

CARRAFA, Ingrid. **E quando borboletas carnívoras dançam no estômago**. Vitória, ES: Editora Maré, 2021.

CENTRO Cultura Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu. **Alcorão** [recurso eletrônico]. [s.l.]: LLC Publicações Eletrônicas, [s.d.].

CEVASCO, Maria Elisa. Literatura e estudos culturais. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana. **Teoria Literária**: abordagens históricas e tendências contemporâneas. Maringá: Eduem, 2009. p.319-326.

CORRÊA, Felipe. **Bandeira Negra**: discutindo o anarquismo. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

COSTA LIMA, Luiz. **História. Ficção. Literatura** [recurso eletrônico]. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COSTA, Celio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luiz. A racionalidade mercantil na educação/evangelização jesuítica no Brasil. **Diálogos**, v. 16, p. 163-184, 14 mar. 2017. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/36059>. Acesso em 17 maio 2023.

COSTA, Fernando Nogueira da. **Por uma teoria alternativa da moeda**. 1994. 344f. Tese Defendida em Concurso para Livre Docência – Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Economia. Campinas, SP, 1994. Disponível em: <https://jornalggn.com.br/wp-content/uploads/2021/03/jornalggn.com.br-por-uma-teoria-alternativa-da-moeda-por-fernando-nogueira-da-costa-fernando-nogueira-da-costa.-por-uma-teoria-alternativa-da-moeda.-tese-de-livre-docencia-1994.pdf>. Acesso em 17 maio 2023.

CRITCHLEY, Simon. Desconstrução e pragmatismo - Derrida é um ironista privado ou um liberal público? In: MOUFFE, Chantal (org.). **Desconstrução e Pragmatismo**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016. p. 35–67.

DALVI, Camila. **Aqui**. São Paulo: Editora Patuá, 2023.

DALVI, Camila. **Memórias de minhas carnes**. Vitória, ES: Editora Maré, 2022.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Notas do subsolo**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os demônios**. São Paulo: Editora 34, 2013.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os Irmãos Karamazov**. São Paulo: Abril Cultural, 1970.

EAGLETON, Terry. **Como ler literatura**: um convite [recurso eletrônico]. Porto Alegre: L&PM Editores, 2019.

EUROPEAN UNION LAW (EUR-LEX). **Partnership agreement between the members of the African, Caribbean and Pacific Group of States of the one part, and the European Community and its Member States, of the other part, signed in Cotonou on 23 June 2000**. 2018. Disponível em: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A02000A1215%2801%29-20180531>. Acesso em 17 maio 2023.

EVA, Luiz Antonio Alves. O primeiro cético (acerca da coerência do pirronismo). In: Silva Filho, Waldomiro José (org.). **O Ceticismo e a possibilidade da Filosofia**. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005, p.45-86.

FATTORELLI, Maria Lucia. **Auditoria Cidadã da Dívida Pública**: Experiências e Métodos. Maria Lucia Fattorelli [org.]. Brasília: Inove Editora, 2013.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

FREINET, Célestin. **Pedagogia do bom senso** [recurso eletrônico]. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FREITAS, Marisa Helena D'Arbo Alves de; MANDARINO, Renan Posella; ROSA, Larissa. Garantismo penal para quem? O discurso penal liberal drente à sua desconstrução pela criminologia. **Seqüência**: Estudos Jurídicos e Políticos, v. 38, n. 75, p. 129, 24 maio 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2017v38n75p129>. Acesso em 17 maio 2023.

FREUD, Sigmund. **Construções em Análise** [recurso eletrônico]. G. W. 16, 43-56. 1950.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil** [recurso eletrônico]. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5548337/mod_resource/content/0/Furtado%2C%20Celso.%20Formac%CC%A7a%CC%83o%20Econo%CC%82mica%20do%20Brasil.%20Completo..pdf. Acesso em 17 maio 2023.

GENET, Jean. **Diário de um ladrão** [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

GENET, Jean. **O Balcão** [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

GOLDSTEIN, Rebecca. **Incompleteness**: a prova e o paradoxo de Kurt Gödel; tradução de Ivo Korytowski. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

GONCHAROV, Ivan. **Oblómov** [recurso eletrônico]. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ISER, Wolfgang. **O ato da leitura**: uma teoria do efeito estético vol. 2. São Paulo: Editora 34, 1999.

JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. São Paulo: Cultrix, 2010.

KIERKEGAARD, Soren. **Temor e Tremor** [recurso eletrônico]. [s.l.]: LeBooks Editora, 2001?.

KROPOTKIN, Piotr. **Palavras de um revoltado**. São Paulo: Ícone, 2005.

KUNANBAEV, Abai. The book of words [recurso eletrônico]. Leneshmidt Translation Services, 2013. Disponível em: http://leneshmidt-translations.com/book_of_words_abai_kunanbaev_english/index.htm. Acesso em 17 maio 2023.

LACLAU, Ernesto. Desconstrução, pragmatismo, hegemonia. *In*: MOUFFE, Chantal (org.). **Desconstrução e Pragmatismo**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016. p. 77–105.

LEAL, Jackson da Silva; VECHI, Fernando. A criminologia crítica para além da crise: um estudo sobre a suposta crise da criminologia e suas transformações no período neoliberal. **Sistema Penal & Violência**, v. 8, n. 2, p. 231–242, 31 dez. 2016. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/sistemapenaleviolencia/article/view/24283>. Acesso em: 17 maio 2023.

LEIRNER, Piero de Camargo. **Hierarquia e Individualismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LEONTIEV, Alexei. Atividade e Consciência. **Revista Dialectus**, n. 2, 2014, p. 184-210. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/5175/3807>. Acesso em 17 maio 2023.

LEONTIEV, Alexei. **O desenvolvimento do psiquismo**. Lisboa: Horizonte, 1978, p. 261-284. Disponível em: https://www.marxists.org/portugues/leontiev/1978/activ_person/cap05.htm. Acesso em 17 maio 2023.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje**. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

MACHADO, Dyonelio. **Deuses econômicos**. Porto Alegre: Editora Garatuja, 1976.

MACHADO, Isador Lima. Cartografia da falta: Nietzsche e as ciências da linguagem. *In*: GABRIEL, Fábio Antonio; GAVA, Gustavo Luiz (orgs.) **Ensaio Filosóficos: antropologia, neurociência, linguagem e educação**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012, p.68-86

MACHADO, Rubens; RAMOS, Matêus. **A noção de rosto em Emmanuel Lévinas**. *Revista Lampejo*, v.5, n.2, p.14-26, 2016.

MARTIN, Garry; PEAR, Joseph. **Modificação de comportamento: o que é e como fazer**. São Paulo: Roca, 2015.

MARTINS, Jasson da Silva. O cinismo como crítica à tradição. **Revista Húmus**, [S. l.], v. 12, n. 37, 2022. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/20447>. Acesso em: 17 maio. 2023.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MITIDIERO JUNIOR, Marco Antonio; GOLDFARB, Yamila. **O Agro não é tech, o Agro não é pop e muito menos tudo**. São Paulo: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) Brasil, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/79601834/O_AGRO_N%C3%83O_%C3%89_TECH_O_AGR_O_N%C3%83O_%C3%89_POP_E_MUITO_MENOS_TUDO. Acesso em 17 maio 2023.

MOREIRA, Vivianne de Castilho. **Leibniz & a Linguagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Tradução do francês: Eliane Lisboa. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2005.

MULLER, Maria Cristina. Moralidade: colapso e redenção. Uma interpretação a partir de Hannah Arendt. In: GABRIEL, Fábio Antonio; GAVA, Gustavo Luiz (orgs.) **Ensaio Filosófico: antropologia, neurociência, linguagem e educação**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012, p.130-152.

MULLER, Rafael Gonzaga. **Discursos Secretos: ideologias dos textos formativos dos Serviços de Inteligência**. 2020. 110 f. Mestrado em Gestão Social, Educação e Desenvolvimento Local – Centro Universitário Una, Belo Horizonte, MG, 2020.

MULLER, Rafael Sarto. A concepção de Democracia tensionada entre a Pedagogia Libertária e a Gestão Escolar Democrática. **Educação Por Escrito**, [S. l.], v. 13, n. 1, p. e36076, 2022a. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/poescrito/article/view/36076>. Acesso em: 17 maio. 2023.

MULLER, Rafael Sarto. A legitimidade dos conhecimentos estratégicos sobre avaliação de risco macroeconômico baseado em parâmetros da dívida pública nos processos decisórios. **RICADI**, v. 12 jan./jul., 2022b. Disponível em: <https://urisaoluiz.com.br/site/wp-content/uploads/2022/11/Revista-12a-edicao-1-artigo-3.pdf>. Acesso em 17 maio 2023.

MULLER, Rafael Sarto. Galina Popóvka. In: Muller, Rafael Sarto. **Galina Popóvka e outras estórias**. Vitória, ES: Editora Pedregulho, 2022c, p. 7-15.

MULLER, Rafael Sarto. O Leitor Perverso: soberania e violência na interpretação literária de Kafka e Camus. **Revista Investigações**, v. 36, n. 1, 30 out. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/INV/article/view/258337>. Acesso em 13 fev. 2024.

MULLER, Rafael Sarto. **O Sistema da Dívida e as Crises Econômicas no Brasil Contemporâneo**. Monografia (Graduação em Ciências Econômicas) – Universidade Estácio de Sá, Belo Horizonte. 40f. 2022d.

NATIONAL INSTITUTES OF HEALTH (NIH). **1,3,7-Trimethylxanthine, TMS | C8H12N4O2 | CID 427849 – PubChem**. 2023. Disponível em: https://pubchem.ncbi.nlm.nih.gov/compound/1_3_7-Trimethylxanthine_-TMS. Acesso em 17 maio 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Schopenhauer Educador**. São Paulo: Editora Escala, 2008.

NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

- NOVAK, Maria da Gloria. Estoicismo e epicurismo em Roma. **Letras clássicas**, n. 3, p.257-273, 1999. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/73765>. Acesso em 17 maio 2023.
- PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- PEREIRA, Oswaldo Porchat. A autocrítica da razão no mundo antigo. In: Silva Filho, Waldomiro José (org.). **O Ceticismo e a possibilidade da Filosofia**. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005, p.23-44.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- PINHEIRO, Ulysses. A “série total das coisas”: existência, tempo e liberdade em Leibniz. **Discurso**, n. 42, p. 63, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/104628703/A_s%C3%A9rie_total_das_coisas_exist%C3%Aancia_tempo_e_liberdade_em_Leibniz. Acesso em: 6 out. 2023.
- PINTO, Sílvia Regina. A desordem do discurso, ou: gatos, sorrisos, axolotles. In: BERNARDO, Gustavo (org.). **Literatura e ceticismo**. 2005. p.43-64
- PLATÃO. **A República** [recurso eletrônico]. Organização: Daniel Alves Machado – Brasília: Editora Kiron, 2012.
- PROUDHON, Pierre Joseph. **A propriedade é um roubo e outros escritos anarquistas** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: L&PM, 1998.
- PÚCHKIN, Alexandr. **Pequenas tragédias** [recurso eletrônico]. São Paula: Editora Martin Claret, 2012.
- ROSENFELD, Kathrin H. **Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- SÁNCHEZ, Javier Antolín. Divergencias y convergencias del estoicismo de la época imperial con el cristianismo primitivo. **Estudio Agustiniiano**, v. 57, p.333-372, 2022. Disponível em: <https://revistas.agustinosvalladolid.es/index.php/estudio/article/view/1057>. Acesso em 17 maio 2023.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A difícil democracia**: reinventar as esquerdas. 1ª edição. São Paulo, Brasil: Boitempo, 2016.
- SANTOS, Fernando Simplicio. **História, política e alegoria na prosa ficcional de Dyonelio Machado**. 2013. Tese (Doutorado) - Teoria e História Literária, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP, 2013.
- SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do ego**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.
- SAUSSURE, Ferdinand de. **Escritos de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2011.
- SILVA FILHO, Waldomiro José. Introdução. In: SILVA FILHO, Waldomiro José (org.). **O Ceticismo e a possibilidade da Filosofia**. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005, p.9-20.

SIMÕES, Daniel. **B.I.S. Ordena regulamentação de Papéis Podres em todo o mundo: no mesmo dia Banco Central do Brasil emite Circular Nº 4.028**. 2020a. Disponível em: <https://auditoriacidada.org.br/conteudo/b-i-s-ordena-regulamentacao-de-papeis-podres-em-todo-o-mundo-no-mesmo-dia-banco-central-do-brasil-emite-circular-no-4-028-por-daniel-simoes/>. Acesso em 17 maio 2023.

SIMÕES, Daniel. **Banco privado BIS aprova nova lista de Bancos Grandes demais para Falir (G-SIBs) e reformas pós-Covid-19**. 2020b. Disponível em: <https://auditoriacidada.org.br/conteudo/banco-privado-bis-aprova-nova-lista-de-bancos-grandes-demais-para-falir-g-sibs-e-reformas-pos-covid-19/>. Acesso em 17 maio 2023.

SIMÕES, Daniel; PINEL, Fátima. **Banco privado BIS: o Centro de Poder de Regulamentação e Supervisão financeira global**. 2020. Disponível em: <https://auditoriacidada.org.br/conteudo/banco-privado-bis-o-centro-de-poder-de-regulamentacao-e-supervisao-financeira-global-por-daniel-simoes/>. Acesso em 17 maio 2023.

SIMÕES, Eduardo. A Classificação dos projetos e teorias da verdade e o lugar da teoria da correspondência e do pragmatismo. **Perspectivas**, v. 2, n. 2, p. 19–38, 16 nov. 2019. DOI 10.20873/rpv2n2-26. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/7906>. Acesso em: 5 out. 2023.

SKINNER, Burrhus Frederic. **O comportamento verbal**. São Paulo: Cultrix, 1978.

SKINNER, Burrhus Frederic. **Sobre o behaviorismo**. São Paulo: Cultrix, 1974.

SMITH, Plínio Junqueira. **Ceticismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

SOUZA, Claudio Junio Carvalho; CRUZ, Pedro Lucas Moura de Almeida; MULLER, Rafael Sarto. **Serviços de Inteligência e (de)colonialidade**. Revista do Ministério Público Militar, n. 38, 2022, p. 369-418. Disponível em: <https://revista.mpm.mp.br/artigo/servicos-de-inteligencia-e-decolonialidade/>. Acesso em: 17 maio 2023.

TOLSTÓI, Liev. **A Sonata a Kreutzer** [recurso eletrônico]. [s.l.]: Centaur Editions, 2013.

TOLSTÓI, Liev. Das memórias do príncipe D. Nekhliúdob. In: TOLSTÓI, Liev. **Contos completos**: Liev Tolstói [recurso eletrônico]. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TOLSTÓI, Liev. **Felicidade Conjugal** [recurso eletrônico]. São Paulo: Editora 34, 2010.

TOLSTÓI, Liev. **Os últimos dias** [recurso eletrônico]. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

TURGUÊNIEV, Ivan. **Pais e filhos** [recurso eletrônico]. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (UNDP). Human Development Reports. **Human Development Index (HDI)**. 2023. Disponível em: <https://hdr.undp.org/data-center>. Acesso em 17 maio 2023.

VALADARES, Alexandre Arbex. A teoria da causalidade imaginária na filosofia de Hume. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 50, n. 119, p. 251–268, jun. 2009. DOI 10.1590/S0100-512X2009000100013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2009000100013&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 5 out. 2023.

WATZLAWICK, Paul; BEAVIN, Janet Helmick; JACKSON, Don D. **Pragmática da comunicação humana**: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação. São Paulo: Cultrix, 1993.

WHITE, Edmund. *Genet: a biography*. New York: Vintage Books, 1993.

WHITE, Hayden. **Meta-História**: a imaginação histórica do século XIX. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

WILLIAMS, Raymond. **Culture & Society: 1780-1950**. Garden City: Anchor Books, 1958.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: Editora Nacional, 1968.

WORLD BANK GROUP. **World Bank Open Data**. 2023. Disponível em: <https://data.worldbank.org/>. Acesso em 17 maio 2023.

ZAMITIZ, Héctor. Aspectos histórico-conceptuales del escepticismo: una aproximación al estudio del escepticismo en la política. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, v. 39, n. 157, 24 jun. 2015. Disponível em: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/49875>. Acesso em: 17 maio 2023.

8 APÊNDICES

8.1 Agradecimentos

Agradecimentos

Na rua ele se exhibe: só anda no meio do asfalto. De noite a uns ele oferece amor, a outros porrada. (Diário de um ladrão, Jean Genet)

Às autoridades: foda-se a sua decisão. Ela não é minha.

Não teço nenhum outro agradecimento pois rejeito dívidas: a ninguém obrigo a nada e a ninguém digo “obrigado”. Entretanto:

Estou aqui para oferecer-lhes o pão e assumir toda e qualquer culpa. (Memórias de minhas carnes, Camila Dalvi)

O meu amor, meus beijos e abraços, fraternos ou também, a todo mundo quem:

- (1) Acreditou em mim: Audemaro Taranto Goulart, meu orientador.
- (2) Disse-me [paráfrase] para largar de ser puta, sentar dessa vez numa cadeira e escrever a tese. Matheus Corassa, o amigo que fez-me superar a página em branco e transformou-me no que eu sempre pretendi ser: uma puta com argumentação teórica para sê-la.
- (3) Apresentou-me a Jean Genet (*Diário de um ladrão*), apesar de que “nem tudo se resume a Jean Genet, Rafael” (Dalvi, 2023). Bira.
- (4) Recrudescu meu amor por Jean Genet (*O Balcão*). Antonio Miranda, o padrinho de coração que serviu-me de contingência histórica de reforçamento para a escrita, isto é, o maior entusiasta de minha escrita e sobre o qual devem florescer, como primazia, elogios dignos daqueles tecidos por Fedro.
- (5) Estimulou-me ao movimento constante, agindo, como o fez Lúcio Sílvio na obra aqui analisada. Nem sempre a tese, pois “antes a tese parada que os nossos músculos” (Papke, 2023), mas sempre na

obsessão pela construção de um *shape* de bater em autoridades. Os marombeiros do GEHISFIT e os seus *quens*.

- (6) Ao som de Luiz Tatit, me viu, quis pensar junto: "pensar é um ato tão particular do indivíduo" | "particular, é? duvido". Pessoas que chegaram a fazer-me duvidar se o que eu pensava era de fato meu pensamento, pois virtualmente tudo que penso [e aqui escrevo] identifico neles a origem: os professores da banca de qualificação Vinícius Carvalho da Silva e Gilberto Xavier da Silva; o Grupo de Estudos em História e Literatura, GEHISLIT, e seus *quens*; a Auditoria Cidadã da Dívida, ACD, com Maria Lúcia Fattorelli, Rodrigo Ávila e seus tantos mais *quens*, espalhados no Brasil e no mundo, como *a organização* de Evandro.
- (7) Desobrigou-me de [quase] tudo, inclusive do amor, que só funcionou quando gratuito e livre, rejeitando toda dívida e toda cultura; e, cinicamente, oferecendo-me um retorno à natureza (essa-Natureza que não faz escravos). Miguel, Luiz e Ângelo (e o espectro da falecida Maria Eduarda). Quase tudo: fui condicionado a interromper a escritura da tese para alimentá-los diariamente. Essa era-me uma obrigação (e ainda é). São gatos, a única autoridade legítima.
- (8) Apresentou-me à metodologia, essa musa que amei e com quem fiz-me nada na conjunção e conjuração dos corpos, entreguei-me inteiro, engolido, e dela sou instrumento jogado ao mar para traçar as linhas das correntezas pelas quais seremos levados. Frederico de Carvalho Figueiredo, meu antigo orientador de mestrado.
- (9) Acompanhou minhas vicissitudes e me infundiu esperanças. Amigos que levaram a benevolência aos limites mesmos duma simpatia entusiástica. Camila Dalvi (e família), Sarah Andrade (e família) e tantos outros – muitos – que os resumo aqui enquanto “vocês”.
- (10) Proveu de humor algumas de minhas ideias centrais nesta tese durante o percurso final de escrita, acompanhando Dostoiévski quando este dizia que nenhuma ideia é tão séria que não possa ser apresentada sob uma luz ridícula. Desde “prato disputado deixa pra

quem tem fome” a “tudo é uma bobagem”. Rigo, Luan e tantos outros outra vez, mais “vocêses”.

- (11) Performou uma voadora tal aos 45 do segundo tempo— seja lá acrobática ou exótica – e tirou-me o chão: não para cair, mas para *volar*. Teban, que, lá de nosso voo, fez-me mirar *mis orígenes* – memórias embaçadas pela distância, mas instanciáveis pela música: não apenas aquelas com seus L’s encharcados de *Volver*, mas também as trágicas, semeadas no deserto, que por *casualidad* nunca se foram.
- (12) Deu-me a altura necessária para atingir os limites que antes não podia e, com isso, encontrar uma forma de reconforto ao final de todo o esforço e de tudo o mais. A escada dobrável com que troquei o chuveiro daqui de casa esses dias para trás e hoje resta jogada e empoeirada na área de serviço, sendo carcomida aos poucos pela ferrugem, reação catalisada pela maresia do mar do Piúminha.

Ela-escada – que poderia dar-lhe um nome, mas gosto-me e gosto-a despersonalizada –, talvez a mais relevante de todos. Isso porque o ato de registrar em “agradecimentos” o nome de alguém é usado pelos leitores comuns como um título de dívida e importância. Tinta sobre celulose, neste mundo em que só a riqueza material governa, vale mais que o afeto. Quem lê e se vê, julga-se importante, titulado e certificado. Quem lê e não se vê, julga-se menos. Esses são os julgamentos alheios de cada leitor enquanto autoridade, de modo que a todos que me leem agora e julgam, já fiz-lhes o devido agradecimento.

Há os *quens* que não cito expressamente, vejo-os pouco (ou talvez nunca mais), e guardo-lhes nos meus trejeitos. Meus músculos movem-se no ritmo dado pelas interações com todos que tive ao longo de minha história – todos foram-me contingências de reforçamento (e guarda-se nessas palavras um elogio insofismável). Se tremo ou sou fluido, se me enrijeço ou perco o tônus, é de horror obsessivo e gozo por cada um que cruza comigo. Ainda assim, esse sou eu, não o autor desta tese. O *self* não existe. Os limites do sujeito são os limites da linguagem. Aqui foram apenas alguns, exemplos daqueles que meteram uma língua mais molhada nas diversas partes desta tese [ordenados por essas mesmas partes]. Para um abjeto como eu, que deixa-se levar por mares encharcados, quanto mais baba, melhor.

E de saliva e ladainha, *habemus e haberemus* muita.

8.2 Justificativa pessoal do autor para a tese

Epílogo

Hubo un tiempo en que yo pensaba mucho en los axolotl. Opté por los acuarios, soslayé peces vulgares hasta dar inesperadamente con los axolotl. Me quedé una hora mirándolos y salí, incapaz de otra cosa. Empecé viendo en los axolotl una metamorfosis que no conseguía anular una misteriosa humanidad. Los imaginé conscientes, esclavos de su cuerpo, infinitamente condenados a un silencio abisal, a una reflexión desesperada. Su mirada ciega, terriblemente lúcida, me penetraba como un mensaje. Mi cara volvía a acercarse al vidrio, veía mi boca de labios apretados por el esfuerzo de comprender a los axolotl. Yo era un axolotl y sabía ahora instantáneamente que ninguna comprensión era posible. (Axolotl, de Julio Cortázar)

Juez nuestro,

Esta será a última incursão literária que aqui faremos. *Irónica y paradójicamente*, quiçá a menos literária e mais literária.

Encerramos nossos dizeres com a máxima wittgensteiniana: é preciso jogar a escada fora depois de subir por ela. Afinal, uma tentativa de resumo de todo o nosso objetivo talvez seja fazer o leitor compreender que lhe é impossível compreender qualquer coisa, ao menos não de modo definitivo, sólido. Tudo que se segue, segue-se sobre bases não sólidas. Cair ou voar são as únicas opções para essa abóbada feita de pedras que, se é que um dia estiveram seguras umas às outras, agora inegavelmente desaba. Nossos imaginários simbólicos que nos foram incutidos em cérebro repetem palavras como segurança, solidez, pés no chão, garantias, portos seguros, redução de riscos, qualquer coisa que repercuta numa propaganda implícita pela queda. São palavras suicidas, como bem as elencava Jorge Zalamea em *El gran Burundun Burunda há muerto*. Todo aquele que as rejeita (vive) e voa, tendo abandonado os escombros de onde nos criamos rastejantes, rejeitado às covas ansiosas em que nos põe para morrer em vida já antecipando a inevitabilidade da morte, será um

traidor, um desalmado, que terá descartado – sem um mínimo de gratidão – os restos inválidos de toda a majestuosidade de uma sociedade hierárquica.

É de nossa teoria também que não existem teorias sem as pessoas que as dizem. É dizer: não há ismos (ceticismo, dogmatismo, estoicismo, cinismo, empirismo, racionalismo e assim por diante), há pessoas comentadoras de ideias aleatórias que, quando se parecem mais ou menos mequetrefemente com os comentários de outras pessoas, vamos roubando palavras daqui e acolá. Quem é a pessoa, então, comentadora das ideias aleatórias que aqui se encerram?

Um ladrão, um traidor, um rastejante desalmado, com todo o rigor argumentativo de que tanto nos aproveitamos. É com a devida vênia – para roubar o latim alatinado de *nuestros jueces* – que contamos um pouco de nossa história.

De nossa infância e adolescência lembramos nada ou quase nada. A vida começa aos vinte anos e, portanto, eu seria capaz de argumentar-me uma criança de 11 anos de idade. As imagens oníricas de vidas pregressas nos remetem às aulas de espanhol, com Dalia Blumgrund – a professora argentina cujo sobrenome sequer nunca fora esquecido – que nos apresentaram a obra cinematográfica *El laberinto del fauno*, de Guillermo del Toro. Em meio a uma atmosfera fantástica, a protagonista criança sobrevive ao contexto de luta revolucionária. A arte e a ficção são os modos como, ela, enteada de um militar autoritário, conhece e intervém no mundo em guerra, aproximando-se dos guerrilheiros subversivos, lutando por seus quens, morrendo ao final.

Do processo de desenvolvimento cognitivo de um sujeito, as faculdades de raciocínio vão sendo constituídas ao longo da vida. As memórias, quanto mais infantis, são majoritariamente afetivas, o lastro de seu resgate é majoritariamente emocional, de modo que a um desalmado as memórias só se permitem surgir quando intelectualizadas. A arte, essa linguagem tão simbólica e associativa, encontra aí – em termos neurológicos – o seu *hogar*. É atributo seu ser instrumento para estabelecer vínculos racionais. Cada metáfora, cada imagem cujo sentido se desloca, precisa de atributos (chaves de análise) em comum que permitam as aproximações e distanciamentos, a andança por mundos que a arte faz. Esse exercício associativo refinado é pré-frontal, racional; e indassim, a mesma arte que Kant, este famoso, tão prontamente associou ao *sentimento* do belo, ao *prazer* estético.

Nós somos constituídos de nossa história. Ela, entretanto, não é completa ou absoluta: há eventos sequer registrados, há eventos descartados, há eventos redesenhados (ou ressignificados, como gostam os cognitivistas), segundo as capacidades limitadas dos

processos atencionais, da memória e do raciocínio, respectivamente. É autorizado ao sujeito revisar e reescrever a própria história, ainda que os defensores da palavra suicida “aceitação” o neguem. O processo, quanto mais posto em termos genéricos, mais simples aparenta: olha-se a uma memória de frente (elemento quase-concreto), limpa-a dos juízos de valores até então associados (associações ficcionais, abstrações inventadas), escolhem-se novos juízos quando se quiser associar palavras às memórias não verbalizadas. É aí que se pode trocar vergonha por orgulho, amor por inteligência, prazer por obstinação, perdão por mudança de comportamento e assim por diante.

É Sartre parafraseado que o dirá: somos resultado não do que fizeram conosco, mas com o que fazemos daquilo que fizeram conosco. Ao enfrentar uma autoridade ou uma violência, ensinaram-me a vergonha de ser um malcriado, uma criança difícil e problemática, estranha, bizarra até. À raiva (um amor às avessas), impulsivo e inconstante. Ao prazer, obsessão. Ao perdão, indiferença.

Toda história contada – e isso decorre de que as palavras são símbolos e, portanto, tecem associações entre algo concreto e uma abstração – é uma ficção, no que acompanhamos o comentarista historiador Hayden White. Essa parcela da história contada, então, pode ser redesenhada – reescrita –, de modo que nós, sujeitos-históricos, seremos resultado daquilo que fazemos com o que nos ocorreu. A estética do discurso histórico exerce um efeito pragmático com ares de conteúdo no sujeito que nos ouve ou lê.

Descartando a vergonha da insubordinação, aproprio-me do orgulho da luta em prol de um mundo menos hierarquizado. À impulsividade e inconstância, a inteligência de já ter critérios morais bem estabelecidos para tomar decisões e fazer triagens rápidas: nos amores, por exemplo, em identificando valores incompatíveis, seguir prontamente a vida logo que a raiva deixa de ser sentimento presente e torna-se (ou deveria tornar-se) memória afetiva recente. À obsessão, a percepção clara de que um estímulo reforçador (um prazer) vale à pena ser, novamente, experimentado, se possível, e persegui-lo obstinadamente. À indiferença, uma mudança de comportamento racional, superação: o perdão não deve ser pretexto para perseverar no erro; se as contingências aversivas de uma situação ruim aparentemente estão mantidas, deve-se procurar para outros caminhos e afastar-se do contexto antigo, donde ignorá-lo – a indiferença – torna-se uma opção potencialmente boa para esse caso.

A reescrita da história com esse método encontra-se escrita em meu corpo. Escrever é um modo de eternizar, ainda que só sirva a quem escreve (os leitores podem fazer

o que bem entenderem com as palavras, de modo que o sentido original deixa de existir à primeira leitura). A primeira tatuagem: um porco na mão (impossível de esconder[-se]), acompanhado da palavra “*cerdo*” (porco, em espanhol). “*Cerdo*” não guarda a mesma conotação negativa que “porco” em português – para tanto, os *hispanohablantes* têm “*puerco*”. É uma redução fenomenológica husserliana: a busca do elemento quase-concreto do fenômeno, recusa ao juízo de valor, algo que ficou especialmente claro à época. Primeiro ano de medicina veterinária, núcleo de estudos em suinocultura, os porcos que eu cuidava – nojentos, fedorentos e dignos de asco para quem não os conhecia – eram um amor de comportamento e um veludo de textura. Encarnavam, numa carne deliciosa de pernis e lombos, minha história mostrada. Performavam, exatamente, o processo de rejeição aos rótulos antigos e a opção consciente por rótulos novos. Era uma revolução do bicho refugo. História essa, pela primeira vez contada, também em espanhol, também sob a forma de arte visual (cinema), lá com *El laberinto del fauno*.

Interessante notar: a redução fenomenológica husserliana, em termos narrativos e cronológicos, envolve, no intermédio do processo, o movimento contrário, de expansão de rótulos abstratos, que não compõem a essência do fenômeno. É apenas sendo capaz de contar uma mesma história sob termos tão diferentes, prostá-los lado a lado, pensar no processo de nomeação/julgamento dos eventos (metacomunicar, metanalisar), que separamos a essência (aquilo que se mantém) da contingência (os rótulos, que podem mudar a escrita da história, sem prejudicar a concretude da história – que não é dizível, apenas mostrável, e nem isso, porque já passou, de modo que a história sequer existe). A metateoria é essencial a toda teoria.

El laberinto del fauno, uma narrativa (ficcional, como toda narrativa), historicamente situada, opõe uma sociedade hierárquica e um ideal de sociedade igualitária. Essa, que foi a memória originária (a única mais clara posto que fora fixada graças à racionalização; tudo o mais afetivo em mim o fora quase inteiramente perdido), guardará muitos pontos em comum com o próximo comentador que nos guia: o antropólogo Louis Dumont. Estudioso de hierarquia, do sistema de castas no mundo indiano, dirá, parafraseando-o, que o oriente é a melhor crítica ao modelo ocidental e vice-versa. Feitos os devidos recortes, conhecemo-nos melhor quando olhamos ao outro (algo de Hora, citado por Watzlawick e colegas do grupo de Palo Alto, Califórnia). “Outro”, esse rótulo-sujeito sobre o qual Goncharov se debruça em Oblómov, nas palavras do próprio Iliá Ilitch. Assim

desenha-se o “meu oriente”: Rússia e Índia, cujos acessos em terras brasileiras foram, respectivamente, a literatura russa e o yoga.

O yoga me remete, hoje, ao eterno retorno nietzschiano. Um inferno, do qual se um elogio ou não, escolho-o a cada momento segundo minhas chaves de análise. Dos sutras de Patanjali, o yoga é o aquietamento das ondas mentais. Esse aquietamento, entretanto, é um fenômeno implosivo: aquieto minha mente sabendo que posso ajuizar valores opostos a um mesmo fenômeno e, de sua fusão nuclear, anulá-los materialmente e retirar disso alguma energia. Se miro ao mesmo fenômeno de apenas um lado, dá-me orgulho ou ojeriza pelo lado escolhido. Em todo caso, o controle consciente de um sentimento reminescente, sentimento que posso escolher e performar, ainda é uma constante de orgulho, orgulho englobante como o colocaria Leirner. Assumindo o controle sobre o sentimento (um comportamento privado) e performando o que bem entender (algo condizente com o sentimento ou o seu oposto), nasce a inteligência. Posso corroborar a origem afetiva (manter o significado original), ou posso performar outro a partir dela (rejeitar ao significado e orgulhar-me do controle consciente do sentimento). Amar a habilidade de deixar de amar quando bem entender. A segunda tatuagem – um braço fechado dedicado quase integralmente ao yoga – já acompanhava a filosofia: tatuagens com significado e comemorativas em história de vida para, se algum dia perder seu significado valioso, permanecer o orgulho da história superada.

Ainda estamos em Sartre: o inferno são os outros. Na apropriação cultural do yoga no Brasil, o conflito paradoxal: os maiores defensores da cultura indiana, da alteridade, são também os maiores conservadores tradicionalistas autoritários – por uma cultura outra, uma verdade outra. Em todo o caso, uns bêbados: verbalizam um interesse autêntico pela cultura alheia na esperança de anular à sua própria história de vida mesquinha. Bukowski o diria: o alcoolismo é uma esperança; a cada porre noite após noite, morremos inconscientes e ganhamos, de ressaca, o direito de renascer no dia seguinte e viver vida nova. Apenas o alcóolatra tem o direito de viver milhões de vidas em uma só, de ser imortal, de renascer sempre. Algo que acompanha o gratiluzismo esperançoso dessa comunidade brasileira que aqui se formou ou o gratiluzismo bukowskiano – que encontra um prazer efêmero no yoga, tal qual Bukowski na bebida, e simplesmente aceita que os homens não prestam e é assim que as coisas são, indefinidamente. Aceitação, a palavra suicida de Zalamea, o álcool de Bukowski, o yoga dos yogis brasileiros.

Não há yogas. Essa é uma tendência nossa de ocultação do sujeito: dizer que os fenômenos são complexos, que cada forma de viver o yoga é diferente segundo as idiosincrasias (palavras bonitas, argumentos de autoridade) do local e da pessoa. Esquecem-se que “yoga” (assim como religiões, ideologias políticas, correntes de pensamento etc.) é um rótulo, de modo que *yoga* também não existe. Está em moda: não há cristianismo, há cristianismos; não há anarquismo, há anarquismos; não há estoicismo, há estoicismos; não há feminismo, há feminismos e assim por diante. Essa estrutura, eu a uso, mas é uma mera estilística retórica. Sequer existe cristianismo (um nome dado no século dois a um conjunto de comportamentos mais ou menos semelhantes, segundo os estudiosos póstumos, às pessoas próximas de crestos). Não há yoga, e muito menos yogas. Há pessoas, todas elas utilitaristas, e isso é um elogio: todas com autonomia para usar aos símbolos como bem entender. Minha luta direciona-se contra aquelas cujas éticas são castradoras: que encontram a verdade absoluta e reproduzível – sem adaptações – a todos os corpos.

Tendo a gostar, então, daquilo que nasce misturado, do bastardo de nascença, a invenção misturebística desde sua origem: rejeito ao rótulo “yoga” (não gostaria de ser confundido com um yogi aqui na comunidade brasileira) em prol do “pilates”, cuja história remonta a uma gambiarra do Jô focada numa teleologia – a melhora da qualidade de vida sua (sua doença) e dos outros. Do alto de minhas hérnias (L4-L5 e L5-S1), o Pilates conversa melhor a minha língua: é um torto, um *gauche* na vida, um iconoclasta que se apropriou utilitarista e indevidamente do yoga como uma prática meramente física para o bem que lhe interessava. Do braço, o orgulho: Ganesha o escolhi por ser um elefante, não pelo simbolismo, ao menos não pelo simbolismo indiano de Ganesha. O meu simbolismo de elefante é que esses animais são uns bêbados fissurados que dão cabeçadas em árvores atrás de fermentados de Amarula – essa bebida que acompanha muito bem um café com leite – para trocarem as pernas e caírem a dormir e viver vida nova bukowskiniana no dia seguinte. Quem terá um dia imaginado como há de ser a ressaca de um elefante? Sua couraça será o protege da sensação péssima que o calor excessivo causa em um corpo ressequido? Eles têm praia? Conhecem o mar? No mesmo braço, uma caveira – para romper com a unanimidade simbólica do yoga, um símbolo iconoclástico. No movimento punk (donde conheci o anarquismo por suas ligações musicais anarcopunk-hardcore punk), a caveira deixa de representar a morte e passa a representar a igualdade material: ao fim e ao cabo, seremos todos caveiras carcomidas pelos vermes. Sua autoridade em vida não me diz nada. Augusto dos Anjos se orgulha. Eu também.

Como Sísifo de Camus, orgulho-me da minha consciência durante a descida [à minha sarjeta], orgulho-me de uma tatuagem cujo significado se perdeu. Gosto de desgostar dela e, no segundo seguinte, se assim me aprouver, gostar dela pela história. Gosto mesmo é do gosto de escolher meu gosto, derivando-o direta ou indiretamente do gosto ou do desgosto. Subindo a escada (Wittgenstein) dos níveis comunicacionais (Watzlawick), tudo é verdade e nada é verdade (Camus), assumo controle de meu amor e nasce em mim a inteligência (Genet).

Chafurdando mais no yoga pelo gosto ao esgoto, entretanto, encontro a Mahavidya Dhumavati, deusa tântrica (cuja tradição diz de algo demoníaco, que via pecado da luxúria e figura feminina associamos no Brasil à sexualidade e putaria), símbolo de toda abjeção: viúva, faminta, feia, foi incorporada à classe das mahavidya apenas muito depois por pura compaixão. Uma história que se fez no cinema bollywoodiano com Stree (2018), de Amar Kaushik, uma mistura de terror, comédia e clichês – breguíssimo, com todo o elogio que isso encerra: mundano, nada chique, nada elitizado. Os agradecimentos da dissertação de mestrado a referenciam no mantra ॐ ध ध मावती नमो नमः . Todo pedido feito a Dhumavati deve ser negativo, pois ela parasita e esgota tudo: não se fala em saúde, apenas em doença, para que ela drene e extinga a doença. Assim escolhido para uma dissertação sobre Serviços de Inteligência e cuja conclusão é clara: que deixem de existir. Em uma cultura como a brasileira que, infelizmente, presta toda reverência à ideia de gratidão, à dívida, não consigo deixar de furtar-me em usar aquela seção a meu modo. Se agradeço reminiscentemente, agradeço à própria seção de agradecimentos de ser-me um cantinho funesto numa sisuda tese, a minha tão *caliente* sarjetinha.

Meu outro oriente é a Rússia. Que de outro tem tudo e não tem nada (como em Oblómov): meu oriente é minha orientação. Se pelo yoga converso por imagens, pela literatura russa converso por palavras, que me chegaram como trilha sonora na vida. Eu nasci – já o demonstrei – em berço argentino, minha língua materna é o espanhol, de modo que é a língua que me soa a música. Fiz-me um espírito solto no mundo por culpa dessa língua. Tolstói, na *Sonata a Kreutzer*, diz de como a música exerce um poder maligno sobre nós, controla-nos inclusive quando teríamos a inteligência genética de controlar a todos os outros sentimentos. Bastou-me o Verbo: *soltar*. No português, so/u/tar. No espanhol o *L* de *suelto* percorre um caminho malemolente na boca de quem fala, escapa, lambe-me o ouvido, baba-me o receptáculo do meu amor, molha-me por inteiro. O espanhol canta e encanta aos meus ouvidos, e um russo Púchkin que, tragicamente, o colocou em termos a minha

fraqueza: “de todos os prazeres da vida, a música só perde para o amor, mas o amor também é melodia”.

É de um russo, também, a frase que facilmente elegeria como o resumo de minha vida: “somos todos responsáveis por tudo e por todos, e eu mais que os outros” (Dostoiévski, em *Os Irmãos Karamázov*). Essas palavras cantam. Cantarolam em meus ouvidos, como o diria Jean Genet, o francês que me abre as próximas portas. Figes já o disse da influência francesa em Rússia. A postura é do anarquista orgulhoso Proudhon: “fala sem ódio, fala sem medo, diz o que sabes”. Genet é o seguimento de Sartre, é o recortador mais interesseiro da realidade: não se interessa de reconstituir os fatos, mas apenas uma história de amor.

Camus, Sartre e Genet, a tríade literário-filosófica, essa mistura um tanto representativa. Camus, em *A Queda*, diz do sujeito que ajuda a um cego atravessar a rua, mas julga-se (o rótulo) egoísta de tê-lo feito motivado pelo desejo de aparentar bom e altruísta. Sartre, em *A transcendência do ego*, ao teorizar sobre as atitudes irrefletida, refletida, reflexiva, demonstra que o raciocínio prejudica o sentimento altruísta – reconhecemo-nos podres. Genet é quem detém mais repertórios: a ele não importa o sentimento (será o tem?), mas apenas a ação feita: o cego foi ajudado. Em texto, entretanto, como todas as palavras são sempre ficcionais, nenhuma narrativa é capaz de reconstituir fatos, mas apenas histórias de amor. Com suas palavras, pode reconhecer-se abjeto – toda reflexão é exata, como a de Sartre, ainda que estapafúrdia. Sartre mesmo há de ser egoísta de estar mais preocupado em perguntar “sou altruísta ou egoísta?” do que de dar uma segunda olhada ao cego e decidir se ele está satisfeito de ter atravessado a rua ou não. Suprimido o sentimento, nasce a inteligência. Sendo culpado de ser um desalmado, nasce a inteligência. O Sr. Meursault de *O Estrangeiro* de Camus e o Jeannot (Jean Genet de *Diário de um ladrão*) são, basicamente, um só.

Genet é incapaz de olhar à complexidade do fenômeno: preocupa-se apenas com o sujeito-homem cego; não quer saber do egoísmo de quem o ajudou. É um limitado. Olha-se assim também a si mesmo: “sou apenas um pretexto”. Inexiste o desejo de tornar-se um ser humano completo, de tornar-se qualquer coisa. Afinal, em *Notas do Subsolo*, Dostoiévski já o antecipara: apenas o ser humano mesquinho pode se tornar qualquer coisa. Só não deseja tornar-se completo aquele que já o é. E é-se completo sendo apenas um pretexto, um corte autoinfligido, um revoltado segundo *O homem revoltado*, de Camus, que opta racionalmente por um limite que deverá ser posto acima de qualquer coisa, a moral radical que será usada para suprimir até mesmo o sentimento. A sociedade fala através de nós, somos produtos de

nosso meio. A nossa completude reside em sermos essa partezinha: tendo a sociedade inteira como horizonte, colocando-a toda dentro de nós, sendo um pretexto para esse texto maior – a convivência humana, um problema de pensamento e de ação ao mesmo tempo. Eis o retorno à alteridade: Louis Dumont, opondo-nos os dois modos mais ou menos gerais de viver – limitados individualmente pela sociedade; ou limitando à sociedade com nosso individualismo. Em ambos os casos, é a hierarquia (do indivíduo sobre o social ou do social sobre o indivíduo) que desfere o golpe contundo.

Olhando a este epílogo, neste exato momento, será esta a nossa história enquanto indivíduo que reconstruo ou uma história de nossa sociedade? Quando digo do que me ocorre, digo de mim ou de como a sociedade age comigo e, então, a história não é minha, mas dela-sociedade? Para dizer do que fiz de mim a partir do que fora feito comigo, é preciso reconstituir o que fora feito de mim antes. Já o disse: não tenho memórias afetivas. São os livros que escrevem minhas memórias antes de mim. Reconhecendo-me e reconhecendo à sociedade nos livros, memorizo e recordo o que escolho ser. Aqui jaz o poeta Ivan, personagem secundário de Bulgákov, em *O Mestre e Margarida*.

Ivan fora preso seminu pelas ruas de Moscou e institucionalizado por afirmar ter conversado com o diabo (Wola). A verdadeira verdade é inverossímil, ensinou-nos Dostoiévski já. No hospital psiquiátrico, Ivan fora colocado em uma situação insustentável. As perguntas descabidas e impossíveis de responder (um paradoxo comunicacional de Watzlawick): perante elas, se se calava, era tido por louco-catatônico; se tentava fugir, berrar ou lutar, era tido por louco-impulsivo-explosivo; se tentava explicar a história cronologicamente, era tido por louco-delirante-esquizofrênico. A consciência absurda que toma a respeito de sua condição (como em Sísifo, como Sr. Meursault, ambos em Camus) não o liberta de sua condenação. Isso porque toda decisão a ser tomada já o fora anteriormente tomada (a ética antes do conhecimento, de Levinas). A um condenado não lhe é permitida a benevolência. A inteligência surge como repertório alternativo pela culpa e pela condenação (como no comportamentalismo skinneriano e como em Jean Genet, que com a sua culpa ganhava direito à inteligência).

Quantas fui condenado? Será busquei a condenação para ganhar direito à inteligência? Não teria sido melhor aceitar – a palavra suicida – para evitar uma condenação? Aceitar – o oposto da revolta camusiana – é um ato de amor, um sentimento que se desenvolve com tal fervor capaz de suprimir à inteligência, bloquear o pré-frontal. Despende-se talvez a mesma energia em pensar ou não pensar. A prisão e o palácio têm a

mesma arquitetura de segurança e para estar em ambos é necessária a mesma disposição de energia: aceitar tudo, fazer-se amigo bajulador do rei, ser um subordinado ilustre, um condenado a orbitar o outro como um convidado, aceitar toda dor e toda humilhação, fazer-se amigo bajulador da verdadeira verdade inverossímil, um subordinado ilustre a um ideal belo, um condenado a orbitar apenas esse ideal de revolta, sendo convidado aos intramuros ou intragrades. A inteligência sempre estará presente: a inteligência reverberada em Celéstin Freinet, em Górgias, em Abai Kunanbaev, no professor Alexandre Petrovitch de Gógol, no mundo todo; seja a inteligência do “obedece quem tem juízo”, a inteligência suicida do calar-se em Jorge Zalamea.

Eu estava no Serviço de Inteligência à época e já me incomodava com o trabalho e sua ética. Na luta por uma Inteligência Baseada em Valores (IBV) de um lado, mas acompanhando o monitoramento e interceptação de ônibus de manifestantes contra o golpe contra a presidenta Dilma, contra o teto dos gastos (EC 95), estudantes anarquistas da Universidade Federal de Goiás perseguidos como terroristas – pela simples vontade das autoridades de fazer usar à lei antiterrorismo para que ela não caísse em desuso antes mesmo de aplicada uma só vez – as investigações de locaute de fachada para desmobilizar sorratamente o primeiro grande movimento paredista de caminhoneiros. O dano neurológico derradeiro foi em 2018, numa visita à Venezuela – e de novo a língua espanhola afetando-me para além do suportável – para “compreender” o transporte internacional dos migrantes em tempos de crise venezuelana pós golpe do petróleo. Tráfico de carne podre, multidões caminhando a pé até Boa Vista-RR, a menininha Victoria que chorava pelo cachorro largado para trás em sua terra natal. Onde estava o transporte que fui investigar? Quisera mesmo fosse um pau-de-arara a retirar teus pés esfolados do asfalto, a carregar tuas carcaças. A diarreia crônica – uma *gonorrea* para os amigos colombianos – acompanha-me até hoje.

Do abismamento em ver o cenário de guerra deram-me depressivo maior. De recuperar-me rapidamente quando revoltei-me sem volta, bipolar em mania. De perseverar na confrontação às autoridades, opositor-desafiador. De estudar para desnudá-las, obsessivo-compulsivo, com duas compulsões socialmente aceitas (os estudos e os esportes). Eu ainda guardo dúvidas se realmente essas compulsões são tão bem aceitas nessa sociedade que aceita tudo, prega a aceitação aos quatro ventos, mas não aceita muito bem quem não aceita, aceita pouco ou não aceita pouco e quer muito. De suprimir-me os sentimentos, aceitar toda a culpa (me pediram para aceitar, não foi?) e fazer nascer a inteligência em prol do homem

de carne, mantendo – inevitavelmente, pois – o desrespeito às leis (esses grafemas incógnitos inscritos em árvores mortas por políticos barrigudos ausentes da vida rueira), quiseram dar-me transtorno delirante ou espectro autista com traços de sociopatia/psicopatia.

Engajei-me em sê-lo: o bom psicopata, para sê-lo, deve ser capaz de performar tudo e qualquer coisa, com eloquência, pois a ausência absoluta de sentimentos permite o controle absoluto consciente sobre o corpo e, portanto, o livre arbítrio, esse que Deus nos deu de nascença (as crianças são todas psicopatas porque pensam; e não queremos psicopatas, então é preciso condenar à inteligência). Faltava-me, entretanto, as condenações criminais. O diagnóstico psiquiátrico de Transtorno de Personalidade Dissocial (F60.2, vulgo sociopata ou psicopata) só é fechado depois de um critério exclusivamente biológico, próprio das ciências médicas, que é a condenação criminal com reincidência – tal qual o condenado de Victor Hugo.

Calhou de o Cartório Eleitoral de Domingos Martins-ES rejeitar meu voto em trânsito por falha no sistema e eu fazer uma reclamação, ao que me retornaram uma resposta carinhosa: a ameaça de “denúncia caluniosa”, posto que era impossível a um cartório cometer qualquer erro e, portanto, qualquer reclamação seria obviamente de má-fé. No recurso reiterei as minhas provas que tinham sido ignoradas e apontei que o deixaram de analisar o conteúdo do processo, indicando a inabilidade do desembargador em analisar o problema. “Ofensa à honra”, também tipificado criminalmente. Chamei de viadinho noutro processo para testar se de fato liam alguma coisa do que eu escrevia. Essa partezinha leram: “homofobia”, mais um tipificado. Agora planejo uma orgia gay em praça pública em frente ao Ministério Público do Espírito Santo para ganhar o “atentado ao pudor” que ainda não ganhei apenas frequentando praias desertas completamente nu – sempre faltaram-me as testemunhas escandalizadas. Espero que as quatro condenações se encaixem no rótulo “reincidência”, ou teria que promover mais de uma orgia pública? Não seria um mau negócio gozar duas vezes. A terceira, um gozo simbólico pela conquista da condenação sumária.

Se entro para a história – deus que me livre disso –, o bom historiador, com seu método científico historiográfico, remexendo suas fontes documentais várias, teria em mãos laudos psiquiátricos vários, atestando toda sorte de sofrimento mental, condenações criminais, menções às minhas orgias que me condenaram, quiçá fotos e o rótulo de promíscuo do qual me orgulho. Eis-me reconstituído: uma ficção pornográfica. Isso porque, antes mesmo de o historiador entrar em cena, as fontes já foram recortadas pelas autoridades. A verdadeira verdade é inverossímil porque ela não é apenas um amontoado de induções,

confirmando à decisão primeira da primeira autoridade – das quais todas as hierarquicamente superiores se seguem para manterem intacta a própria estrutura hierárquica. O processo, então, é duplo e não se pode dizer nem ao certo de alguma causalidade: limpa-se o que foge à inverossimilhança por nossa tendência “natural” à indução (como diriam os cognitivistas, nosso cérebro tende a forçar o encaixe do novo nas nossas estruturas mentais pregressas) ou limpamos o que foge à inverossimilhança para que mantenhamos nossa tendência – enquanto sociedade – à indução (porque ela interessa às autoridades; e àqueles de nós que pelas palavras suicidas de aceitação e por medo e fuga da violência hierárquica nos calamos)?

Todo o “natural” me é suspeito. E me é não por citar Freinet – Freinet é uma fonte histórica secundária –, mas por olhar às crianças – essas, sim, são uma fonte histórica original. Uso mais Freinet do que as crianças porque Freinet o coloca em palavras, racionaliza, e com isso dá-me memória. De suprimir os sentimentos em prol da inteligência, perdi a empatia mítica no ato de olhar a uma criança brincar e criar. Não me lembro da sensação afetiva de revelação ao ver uma criança criando, mas da racionalização: eis o natural (pensar, criar cultura) e o antinatural (a racionalidade é considerada hegemonicamente como antinatural, e o sentimento como natural) unidos num só.

Creio até que, finalmente, o rótulo sociopata me caberia bem. Os poucos estudos minimamente críveis até hoje, que apontam para funcionamentos anormais do complexo amígdala-hipocampo, giro paraipocampal, estriado ventral e giro do cíngulo posterior e anterior, corroboram sintomas paralelos usuais naqueles cunhados “psicopatas” pelo sistema judiciário: a falta da memória afetiva (convertida em racional, lembrada como um filme que se assiste e dos diálogos e pensamentos textualmente estruturados associados), a dificuldade no reconhecimento facial/fisionomias, os tremores musculares próximos de parkinsonismos, os processos cognitivos de tomada de decisão associado ao processamento do juízo moral – e não de áreas cerebrais associadas ao sentimento.

Ainda assim, nada que um psiquiatra pudesse diagnosticar, porque ainda resta pendente a condenação judicial transitada em julgado para constar no laudo neurológico conforme o DSM-V. Em todo caso, os estudos com psicopatas – pauta para o pós-doutorado que se aproxima – já parte de populações carcerárias condenadas, com o viés claramente já recortado. Quantos de nós, como eu, estão à solta? Quantos queremos presos? (Há estudos que apontam que, em havendo o diagnóstico por perito médico, estatisticamente as penas são superiores aos laudados, evidenciando que condenamos muito mais aos afetos do que às ações).

Que entre para a história também que já nasci assim: lá na Venezuela, em berço *hispanohablante* como me entendo, ali tomei consciência de minha revolta, direcionei, por aprendizagem, minha tomada de decisão ao juízo moral, abandonei as amarras dos sentimentos (existem no presente, mas são efusivos, passam rápido, pouco se registram na memória). Em minha história de amor, não me recordo do toque da pele de meus amantes, nem dos seus cheiros. Para performar o desejo de reencontrá-los, preciso, quando com eles, esforçar-me numa atenção absurda a todos os detalhes, empreender técnicas mnemônicas para racionalizar tudo de reforçador que porventura me fazem e anotar textualmente em algum canto do cérebro: me será proveitoso vê-lo de novo (ou *quero* vê-lo de novo, ainda que o *querer* não seja algo que me faça grande sentido no dia seguinte). Forjo o amor para, então, poder vivê-lo.

Será devo ser condenado pelo amor sentimental que não tenho *naturalmente*? Mia Couto pedirá a seu juiz-carrasco em *Afinal, Carlota Gentina não chegou de voar?* que seja julgado ao menos por seu próprio povo, por sua cultura, por suas próprias regras e realidades. Assim também o gostaria: ser julgado pelo empreendimento moral a cada decisão, pelo amor que dei em comportamentos conscientes, controladíssimos e planejadíssimos, pelos amores que vivi atentamente, pela luta diária por um direito que poucos conhecem: o direito à memória – não a memória coletiva, cultural, mas a memória cognitiva, ao direito de narrar a própria história para si mesmo.

A história é, portanto, um discurso com recorte interesseiro em suas fontes tal qual a literatura. Só entra para a história o que interessa à narrativa da história, tal qual nada numa ficção é dispensável depois de inserido no texto final. Dizer de um “romance historicamente certo” é dizer da minha vida como vivida hoje e como sei que ela se acabará. Selecionamos aquilo que, indutivamente, confirma a nossa história. Não será o que fizemos ao longo deste epílogo inteiro e isso se demonstra agora, de modo despudorado?

A escada é o método indutivo. Compreendendo-o, rejeitamo-lo, tendo acabado de usá-lo. O novo patamar é o reconhecimento de que o limite de A = não-A. Sistemáticamente rejeitando à indução pela contraindução, temos uma indução às avessas. Cognitivamente, operamos primeiro a uma indução, e, depois, apenas a operação lógica booleana de invertê-la. Recaímos, mais uma vez, no eterno retorno nietzschiano infernal.

Daí, então, a questão não seja jogar a escada fora, mas fazer dela uma ponte para outro lugar. Colocarmo-nos *suelos en el mundo*. A contraindução apenas nos liberta de fazer sempre o mesmo; mas ela não indica o quê de diferente. A mudança está na

interdisciplinaridade, uma mudança de chave de análise. No eterno devir entre mundo psicológico e mundo lógico-filosófico, alternamos entre eles. A contraindução é uma operação lógica, que não faz mais do que demonstrar que o objeto de estudo está dentro as coisas do mundo. Intervir nele, entretanto, só é possível retornando ao mundo real, colocando-o em outro lugar.

Se minha âncora de indução é minha história, preciso jogá-la em outros mares. Para retirá-la do fundo, fraco que sou, preciso esvaziá-la, esquecer, desaprender. Esquecer é minha biologia. Faço-me forte sendo fraco de memórias. Minha força é do mar. Um aguaceiro frágil que circunda e é contido por terras e montanhas; um oceano de sem-lugar. Indassim irritável, revoltado, dedicado a desgastar as pedras majestosas em intempéries, seja em sensuais lambidas salgadas, seja em violentos quebrantes de ondas. Sou de lua, mas nunca imprevisível: a lua se exhibe a todos, a lua indica minhas marés, a lua fala, a lua informa. Há quem navegue e se regozije; há quem nunca bebeu conhaque em praia e nunca olhou à lua e, de ignorá-la, de ignorá-lo, de ignorar-nos, de sempre-ignorar, condena ao mar de traiçoeiro. A traição, o único fim pelo qual ainda vivo. Traio amantes e leitores. No reconhecimento da traição jaz, a um só tempo e a ambos, traidor e traído, a clarividência da verdade e da ficção. A traição é arte ofendendo a realidade, a ficção é que nos faz gozar em um real insatisfatório. A traição é o último carinho pedagógico ao traído, o afago que lhe diz que, para além de nossa realidade mesquinha de não-mais-amantes, há um ideal gozoso que, *en los lunes por la noche*, o traidor hoje já vive – e o recomenda, orgulhosamente, aos seus, para que um dia traiamos a todos mutuamente todos os dias das semanas todas. O dia em que esse ideal chegar será o dia em que não formos capazes de diferenciar realidade e ficção.

Evandro despediu-se do enredo de Deuses econômicos prematuramente. É como despeço-me dos enredos de minha vida, sempre.

Prematuramente.