



**RUA SEM SAÍDA:
crítica, perseguição, revolta, aporia e digitalcracia.**

Paulo Masella¹
IFPR-Palmas

RESUMO: A filosofia fomentar o pensamento crítico seria um privilégio ou um fardo? A filosofia – política e moral – começa com a condenação de Sócrates. Conforme se avança na história da filosofia, nota-se que todos aqueles que se revoltam contra os dogmas são perseguidos. A filosofia nunca conseguiu efetivamente dar uma resposta satisfatória às próprias perguntas que fazia, relegando às ciências essa aparente virtude, mas talvez a potência interrogativa da crítica resida justamente na aporia. Em quaisquer circunstâncias, a crítica carece da liberdade e de um espaço público para se manifestar. Encontrando-se encurralada pela instrumentalização da razão em tempos de militâncias e milícias digitais na era da digitalcracia, a questão é saber se ainda espaço para a crítica.

Palavras-chave: retórica; dialética; absurdismo; comunicação persuasiva; liberdade de expressão;

ABSTRACT: Would philosophy foster critical thinking be a privilege or a burden? Political and moral philosophy begins with Socrates' condemnation. As the history of philosophy advances, it is noted that all those who rebel against dogmas are persecuted. Philosophy never managed to effectively give a satisfactory answer to the very questions it asked, relegating this apparent virtue to the sciences, but perhaps the interrogative power of criticism resides precisely in the aporia. Under any circumstances, criticism lacks freedom and a public space to speak out. Finding ourselves trapped by the instrumental reason in times of militancy and digital militias in the era of digitalcracy, the question is whether there is still room for criticism.

¹ Professor de Filosofia IFPR-Campus Palmas. Pós-doutorado em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP. Doutor e mestre em Ciências da Comunicação pela ECA-USP. Bacharel em Filosofia pela FFLCH-USP. Licenciado em Filosofia pela FEA-USP, paulo.lopes@ifpr.edu.br.

Crítica

Suponhamos que o que caracteriza o filósofo seja o pensamento crítico. Definindo-o por seu atributo, mais do que um sábio, o filósofo seria aquele que consegue ver o que outros não veem, colocando questões não cogitadas pelo senso comum. Assim aparece desde o *Mito da Caverna* que também mostra que aquilo que poderia ser um privilégio talvez se constitua num fardo e resulte numa condenação, tal como ocorrera com Sócrates. Talvez não haja consenso em torno dos motivos que levariam os pensadores críticos a serem calados ou mesmo condenados, mas se pode depreender que seja por seu antagonismo a uma visão dogmática dos fenômenos, o que nos remete, em retrospectiva, a um ataque – ainda que velado – a um sistema de crenças religiosas com pretensões políticas.

A filosofia surge então em oposição ao discurso religioso² – ainda que em suas aventuras metafísicas passe a ambicionar pelo imutável, paradoxalmente flertando com o dogma. Não obstante, há uma linha que separa a episteme do mito. Essa linha foi utilizada para tecer os princípios universais e necessários da natureza [*physis*] e do próprio conhecimento, seguindo uma argumentação rigorosa, lógica e coerente, e ganhando, portanto, respeitabilidade enquanto discurso verdadeiro [*logos*].³

A partir dos argumentos expostos acima, é compreensível que os porta-vozes da razão [*logos*] incomodem a tal ponto os crédulos e néscios que estes almejem difamá-los, persegui-los e condená-los. Talvez, estes incautos merecessem clemência diante de sua própria ignorância, mas certamente não se poderia conceder o benefício da dúvida aos príncipes e aos burgueses, aos padres e pastores, que se dedicaram a manter seus seguidores na caverna para seu próprio benefício. Porém, essa dualidade de classes sociais parece ainda demasiadamente simplista na medida em que se descobre que o poder não se exerce unicamente de modo hierarquizado, mas opera em rede por todo o tecido social⁴. Nesta perspectiva, o desejo de legislar e atuar como um juiz de tribunal, que habitaria cada um de nós em maior ou menor medida, encontra-se disseminado entre todos os indivíduos e prescinde de uma análise estritamente econômica antes implicando uma

² Cf. HANSEN, 2008; JAEGER, 1948; VERNANT, 1982.

³ A tenuidade da linha demarcatória entre o mito e a ciência é abordada por Horkheimer e Adorno (1985) na medida em que passa a ser um tema central na discussão filosófica entre modernidade e pós-modernidade.

⁴ Cf. FOUCAULT, 2004a; 2004b.

genealogia da ignorância ou da má fé. O gosto pelo poder é excessivamente inebriante para não ser cobiçado e usufruído por todos os indivíduos, nem que o seja para reagir às forças que lhe atingem, não se restringindo ao domínio exclusivo de uma classe social ou ao Estado.

De fato, o Estado moveu uma ação contra Sócrates, mas quem o denunciou foi um cidadão chamado Meleto.

A maioria dos casos legais na Atenas antiga eram iniciados e pleiteados por cidadãos. Isto significava que a primeira coisa que um candidato a promotor tinha que fazer era redigir uma acusação e depois fazer com que aquele que ele estava processando comparecesse perante o magistrado apropriado (ou arconte) [...]. A intimação foi oral, não escrita, e seria feita pelo próprio promotor. Assim, pouco antes da cena que encontramos no *Eutífron*, podemos imaginar Meleto indo até Sócrates, e diante das duas testemunhas exigidas, Meleto teria afrontado Sócrates e lhe informado que ele fora convocado ao gabinete do rei-arconte em tal e tal data, e declarado o crime, provavelmente exatamente como aparecera na acusação oficial. (BRICKHOUSE; SMITH, 2004, p.7, tradução minha).

Ainda que hoje se discuta sobre a veracidade dos fatos tais como apresentados por Platão, não pairam dúvidas que houve um julgamento por impiedade acionado por Meleto, Licon e Ânito (BRICKHOUSE; SMITH, 2004). A condenação de Sócrates, descrito em obras como *Apologia*, *Eutífron*, *Críton* ou *Fédon* de Platão, pode ser considerado como o caso mais emblemático de censura à crítica por corresponder ao início da filosofia política e moral. Platão pode ter se equivocado ao desqualificar os sentidos no processo de conhecimento, mas foi certo ao mostrar que o filósofo vê coisas que outros não veem. De todo modo, não é sobre Platão que se conforma o modelo de filósofo, mas a partir da personalidade de Sócrates. Descrito como “encrenqueiro”⁵, caberia imputar ao filósofo, entendido antes como um crítico do que um sábio, uma série de adjetivos: deslocado, desajustado, revoltado, indignado, inconformista. Ele entende que as coisas estão fora da ordem, porque ele mesmo se percebe fora de lugar. Irremediavelmente, o filósofo é um estrangeiro que tem que se exilar do mundo para não

⁵ [*troublemaker*] BRICKHOUSE; SMITH, 2004, p. 72.

se desterrar de si mesmo, para não se trair. Ele invariavelmente incomoda porque o mundo não lhe comporta.

Considerando-se que os relatos de Platão são fidedignos, Sócrates não é exatamente o modelo perfeito do crítico a partir do qual os demais seriam cópias aproximadas. Não se sabe o quanto Sócrates é uma projeção ou alterego de Platão, mas se supõe que ele acreditava no Estado, assim como pôde imaginar alguma forma de redenção de si próprio por uma espécie de julgamento histórico que desnudaria a consciência culpada de seus detratores. Porém, a meu ver, o dilema do ser crítico em Sócrates reside antes em saber de que forma a aporia constitui-se – ou não – em obstáculo ao papel de educador do filósofo. Explico-me: se a aporia implicar ineficiência na condução do diálogo ao deixá-lo inconclusivo, significaria então que a crítica deveria necessariamente conduzir a um conceito correto, verdadeiro, ou teria falhado em seus propósitos. Evidentemente, a história da filosofia nos ensina que essa era uma questão central para Platão que constrói sua metafísica a partir dessa necessidade em superar as posições epistemológicas antagônicas entre Parmênides e Heráclito sobre a questão do movimento, ou das relações entre perceber e pensar. A mesma história da filosofia nos ensina que – para Sócrates – a aporia não se constituía em obstáculo epistemológico pelo fato de que o simples permitir pensar o antes impensado, de refletir sobre o senso comum, era suficiente para cumprir o papel pedagógico de incitar a dúvida sobre as certezas. Porém, se as aparências enganam, então não bastaria duvidar, mas, como Descartes proporia muitos séculos depois, em partir da dúvida para se chegar a uma certeza indubitável.

Platão tampouco se satisfaz com o diálogo que resulta em aporia ou não teria formulado sua *Teoria das Formas* para superar o mundo das aparências. Assim, ao menos do ponto de vista de Platão, a ironia é insuficiente para se alcançar os objetivos da filosofia se não vier acompanhada da maiêutica. No método socrático, a ironia pode satisfazer as condições da crítica, mas apenas a maiêutica pode levar à episteme. Em outras palavras, a filosofia ganha corpo e se distancia da sofística por justamente acreditar que há uma saída, não se satisfazendo com a imprecisão da linguagem e com o poder meramente persuasivo da retórica. Assim, para haver filosofia não basta deslocar o pensamento do senso comum, mas alinhá-lo ao reto caminho da contemplação da verdade. A história da filosofia – que, aqui e por muito tempo, há de se confundir com a da própria ciência – tem sua fundação nesse compromisso, no entanto, talvez esconda o peso que implica

desafiar o senso comum e os dogmas. A história da filosofia acaba nos contando as teorias, mas se esquecendo de enfatizar os sistemáticos fracassos em alcançar verdade. E quando a verdade parece ter sido alcançada, o trunfo cabe antes ao domínio das ciências – basicamente as da natureza – quando justamente começam a se separar da filosofia ao se dedicarem a um objeto específico do conhecimento.

Ao menos para o senso comum, a ciência parece gozar de um prestígio que a filosofia progressivamente foi perdendo ao longo da história. A lógica, antes disseminada no ensino do *Trivium* ou mesmo das artes liberais⁶, acomodou-se mais bem em torno da matemática e das ciências que dela se aplicam. As ciências naturais prescindem das divagações filosóficas para conquistarem amplos recursos públicos e privados para garantir sua aplicabilidade e instrumentalização técnica. E o restante do espólio, a filosofia ainda tem que dividir com a linguística, a sociologia, a antropologia e a comunicação, entre outras áreas. Nem Platão parecia equivocado ao buscar o rigor conceitual (*eidos*, forma, ideia), nem Aristóteles ao traçar dentre os princípios lógicos o da identidade da coisa consigo mesma. Afinal, os estudantes comprazem-se em saber o que é uma célula e que um pulmão não se confunde com um rim, assim como entender que uma abelha é diferente de uma mosca, um sapo de uma rã. Evidentemente, há zonas nebulosas nas ciências como considerar ou não que um vírus seja um ser vivo, ou ainda admitir ou não que a mecânica quântica recuse as ideias de determinismo e causalidade pela de probabilidade. Sem dúvida, há um diálogo intenso entre a filosofia e as ciências sobretudo em questões epistemológicas e metafísicas. Porém, esse debate permanece oculto ao senso comum e mesmo à história da filosofia que é ensinada nas escolas, mantendo-se restrito a uma elite acadêmica que, inclusive, pouco ou nada orbita fora do eixo entorno dos países desenvolvidos. Não obstante essa possível perda de prestígio junto ao senso comum, espera-se da filosofia o ainda insigne papel de despertar o senso crítico nas pessoas.

Perseguição

A acusação imputada a Sócrates foi de impiedade: não reconhecer os deuses da cidade, introduzindo novas divindades, e corrupção da juventude. Embora, após o

⁶ As sete artes liberais eram constituídas pelo *Trivium* (dialética, gramática, retórica) e *Quadrívio* (aritmética, geometria, astronomia e música). Ver Connolly, 2007.

cristianismo, a impiedade possa ser mais bem impetrada aos pagãos, hereges e ateus, à época dos gregos, impiedade era antes uma questão cívica na medida em que se acreditava que os deuses protegiam a cidade. O incômodo que Sócrates causara de antagonismo à religião resultou em perseguição.

Além disso, os jovens que me seguem por conta própria, os que têm mais tempo, os filhos dos muito ricos, comprazem-se em me ouvir questionar os homens, e eles próprios muitas vezes me imitam e tentam questionar os outros. Acho que encontram muitos homens que acreditam ter algum conhecimento, mas que pouco ou nada sabem. Consequentemente, aqueles por eles questionados ficam zangados, não consigo próprios, mas comigo. Eles dizem: “esse homem, Sócrates, é um sujeito pestilento que corrompe os jovens”. Quando alguém lhes pergunta o que ele faz e o que ensina para corrompê-los, eles ficam calados, pois não sabem, mas, para não parecerem perdidos, mencionam aquelas acusações usuais contra todos os filósofos, sobre “coisas no céu e abaixo da terra”, sobre “não acreditar nos deuses” e “fazer do pior o argumento mais forte”; eu tenho certeza de que eles não gostariam de dizer a verdade, de que foi provado que reivindicam conhecimento quando nada sabem. Estas pessoas são ambiciosas, violentas e numerosas; eles falam de mim de forma contínua e convincente; já há muito tempo que enchem os vossos ouvidos com calúnias veementes contra mim. (PLATO, 1997, Ap. 23c-e, tradução e grifo meus).

Ora, vejam os termos utilizados para se referir às pessoas avessas à crítica: ambiciosas, violentas e numerosas. A despeito de uma eventual falta de precisão na tradução⁷, os adjetivos utilizados para qualificar as pessoas inimigas da crítica são bastante contundentes. Trata-se de um fardo que a filosofia carrega desde sua origem. A partir da idade moderna, por conta da Santa Inquisição, a perseguição aos pensadores que incomodavam à Igreja torna-se aterrorizante. Entre outros, compreenderam o *Index Librorum Prohibitorum* livros dos seguintes filósofos: Giordano Bruno, Thomaz Hobbes, Blaise Pascal, René Descartes, Baruch Spinoza, John Milton, John Locke, George Berkeley, Montesquieu, Voltaire, David Hume, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, John Stuart Mill, Henri Bergson, Jean-Paul Sartre⁸. Particularmente, não consideraria que

⁷ A depender da tradução, os adjetivos, assim como a construção do texto, são distintos. Tomei aqui emprestada a versão em inglês editada por John M. Cooper das obras completas de Platão, cujos termos usados são: *ambitious, violent and numerous*.

⁸ Uma compilação precisa dos autores proibidos demandaria uma pesquisa mais rigorosa na medida em que foram diversos os índices e os critérios de proibição (por obra, por trechos citados, etc.) segundo cada

todos os autores que integram essa lista sejam necessária ou ostensivamente críticos, assim como outros possivelmente mais perscrutadores surpreendentemente não estão – ou estiveram – no *Index Librorum Prohibitorum* como Galilei, Marx, Darwin, Freud e Nietzsche.

A pertinência em sustentar que a religião seja o primeiro motor da perseguição aos críticos reside naquela que talvez seja a maior conquista da filosofia no campo político: a emergência de um estado democrático e laico que teria sido gestado na Grécia Clássica e – parcialmente – triunfado com a Revolução Francesa. Não é possível sustentar a crítica e o que hoje se entende por liberdade de expressão fora de um estado laico. Certamente é ainda insuficiente, como se assiste no debate atual sobre os limites da liberdade de expressão nos países em que se exerce o estado democrático de direito, mas definitivamente nenhum pensamento crítico pode prosperar sob o jugo de uma tirania ou de uma teocracia.

Costuma-se antes se lembrar de Spinoza quando se fala da heresia por ter concebido Deus como a própria Natureza, no entanto, Giordano Bruno não apenas antecipou o panteísmo como sofreu as mais severas consequências da crítica ao dogmatismo, tornando-se o primeiro grande mártir na defesa do livre pensamento na idade moderna. Giordano Bruno não costuma integrar a história da filosofia, mas Spinoza poderia ter tido o mesmo destino se não tivesse se abrigado em Amsterdã, o que não o impediu de ser “excomungado”, sofrer um atentado e adiar a publicação de seus livros. Giordano Bruno foi acusado de herege por considerar falsas ideias como a transubstanciação e do nascimento virginal, e por afirmar que “[...] vivemos num universo infinito e que existem inúmeros mundos nos quais criaturas como nós mesmos podemos prosperar e adorar seus próprios deuses” (WHITE, 2002, p. 3, tradução minha).

Às 5h30 do dia 19 de fevereiro, uma quinta-feira e dia de festa em Roma, Bruno foi conduzido acorrentado desde Santa Úrsula. Ele estava vestido com uma túnica branca até os tornozelos, iluminada com a cruz de Santo André e pontilhada com demônios pintados segurando suas longas caudas farpadas contra um fundo de chamas vermelhas toscamente pintadas. [...] Um carcereiro foi trazido à frente e outros dois seguraram a rígida cabeça de Bruno. Uma longa ponta de metal foi enfiada na bochecha esquerda de Bruno, prendendo sua língua e

domínio inquisitório, além de abarcar um longo período que vai do século XVI ao XX. Portanto, a lista acima se refere apenas a alguns autores que tiveram em algum momento alguma obra censurada segundo a *Beacon for Freedom of Expression* que é uma base de dados bibliográfica internacional sobre censura e liberdade de expressão do portal da *National Library of Norway*.

emergindo pela bochecha direita. Então outra estaca foi enfiada verticalmente em seus lábios. Juntas, as duas hastes formaram uma cruz. Grandes jatos de sangue irromperam em sua túnica e salpicaram os rostos da irmandade próxima. Bruno não falou mais. Poucos minutos depois a procissão chegou ao local da execução, o Campo di Fiori, o Campo das Flores, onde, num canto, em frente ao Teatro de Pompéia, foi preparada a estaca. Os guardas conduziram Bruno até o grosso poste de madeira, empurraram-no contra ele e enrolaram uma corda grossa em volta dele, passando por seus ombros, peito, cintura e pernas. As lenhas (sobre as quais Bruno certa vez brincou) foram empilhadas até o queixo do condenado e a tocha colocada entre seus pés. As chamas pegaram rapidamente na leve brisa da manhã. Foi dito que muitas vítimas da estaca foram salvas de uma morte lenta, arranjando um pagamento ao carrasco, que sub-repticiamente quebraria seus pescoços enquanto eram amarrados ao poste. Sabemos que isso não aconteceu com Bruno, tanto que, quando o fogo começou a crescer, os Irmãos da Piedade de São João Decapitado tentaram uma última vez salvar a alma do homem. Arriscando-se nas chamas, um deles inclinou-se sobre o fogo com um crucifixo, mas Bruno apenas virou a cabeça. Segundos depois, o fogo atingiu seu manto e queimou seu corpo, e acima do silvo e do crepitar das chamas pôde-se ouvir a agonia abafada do homem. Depois que o fogo acalmou, o que restou do corpo de Bruno foi reduzido a pó com martelos e as cinzas lançadas ao vento para que ninguém pudesse guardar nada do herege como relíquia. No que diz respeito à Inquisição, ela obliterou Bruno, destruiu o seu corpo, banuiu a sua memória, as suas ideias, os seus escritos, o seu próprio pensamento, e ele foi enviado para o Inferno (WHITE, 2002, p.180-2, tradução minha).

Evidentemente, a perseguição à crítica, inclusive resultando em requintes de sadismo, não se reduz ao abusivo e corrupto poder religioso como aquele que Giordano Bruno o denunciara, mas nele encontra sua melhor expressão do absurdo na medida em que serve de paradigma para os demais poderes que não toleram argumentos racionais. Os poderes não se alojam apenas nas instituições sociais, mas se encontram em circulação por todas as partes como forças, dispostas ao constante embate, reagindo com violência às proposições que minam seus sistemas de crenças. Assim, “na medida em que a condição da vida é regulada pela morte”, talvez seja melhor que todo crítico tenha consciência do risco que corre ao denunciar o absurdo, até porque qualquer vitória neste terreno é provisória⁹.

⁹ Trata-se, aqui, de uma apropriação deliberadamente descontextualizada de um diálogo do romance *A Peste* de Camus. O trecho diz: “[...] já que a ordem do mundo é regulada pela morte, talvez seja melhor para Deus que não acreditemos nele e que lutemos com todas as nossas forças contra a morte, sem erguer os olhos para este céu onde ele se cala. — Sim, concordou Tarrou, posso compreender. Mas suas vitórias serão sempre provisórias, só isso. Rieux pareceu entristecer-se. — Sempre, eu sei. Isso não é motivo para

Revolta

Com *O homem revoltado*, Camus (1978) parece ter desagradado a todos, se por todos, justamente se entender os dois lados a que se resume a triste concepção binária em que ou se está de um lado ou de outro. Esta talvez seja a crítica mais contundente, pois não aponta para nenhuma saída – ao menos fácil.

Há crimes de paixão e crimes de lógica. A fronteira que os separa é imprecisa. Mas o Código Penal os distingue um do outro precisamente pela premeditação. Estamos na época da premeditação e do crime perfeito. Nossos criminosos não são mais aqueles jovens desarmados que invocavam a desculpa do amor. São, ao contrário, adultos, e seu alibi é irrefutável: é a filosofia que pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juízes (CAMUS, 1978, p. 9, tradução minha).

Camus constata que a racionalidade do mal não é apenas mais perversa do que aquele gestado na espontaneidade do clamor dos desejos, mas que é sinal de um tempo e de um lugar. Entende-se que os europeus possam ter se escandalizado com as duas guerras que explodem em seu quintal como se nota em pensadores da época – os frankfurtianos que o digam. No entanto, tendo a discordar que o absurdo da existência, quando traduzido em mortes, possa ser medido por um viés quantitativo¹⁰, afinal uma vida é igual a um milhão de vidas na medida em que são um milhão de uns – e apenas o singular tem existência própria. A perseguição, a tortura, a escravização, a condenação e a dor dizem respeito ao corpo de uma singularidade que as sofre e não à escala numérica que, por si só, já é uma abstração do mal. O martírio de Giordano Bruno não é mais nem menos relevante que as estimadas três mil mortes pela Inquisição na Espanha¹¹.

Compreende-se que crítica precise ser calada, pois expressa uma revolta que reivindica seu valor de verdade que entra em contradição com o estado das coisas, ou com os regimes de verdade¹². A crítica clama pela verdade por entender que há um discurso verdadeiro que não se furta ao combate dos argumentos. Quando, em 12 de março de

parar de lutar. — Não, isso não é motivo. Mas então imagino como esta praga deve ser para você. Sim, disse Rieux. Uma derrota sem fim” (CAMUS, 1947, p. 121, tradução minha).

¹⁰ Não que Albert Camus tenha o dito, mas estou apenas inferindo a partir de um raciocínio que costuma ser recorrente, sobretudo no senso comum como aquele que vê a racionalização (instrumentalização) do mal na sua escalada industrial que o nazismo colocou em marcha. No entanto, reitero que, para aquele o sofre, a origem e as razões do mal são irrelevantes.

¹¹ Peters (1988, p. 87) afirma que os tribunais da inquisição condenaram cerca de 3000 pessoas entre 1550 e 1800, número que teria sido bem inferior às cortes seculares.

¹² Há uma diferença entre o que chamo aqui de *valor de verdade* e *regime de verdade*. No caso de Foucault (2004a; 2004b), há uma inferência de que os regimes de verdade equivalem-se; tese que é recusada neste artigo, pois implicaria destruir a própria distinção entre *logos* e *mythos*.

2000, o então Papa João Paulo II faz um *mea culpa* por “[...] dois mil anos de perseguição, violência e erros” cometidos pela Igreja, ele pede perdão “[...] pelo uso da violência que alguns cometeram a serviço da verdade [...]” (CARROLL, 2000, tradução e grifo meu). A serviço da verdade? A proposição não poderia ser mais contundente: a verdade é o mote de uma guerra pela sua posse. O problema é como lutar contra quem não se propõe a ceder diante das evidências ou fora do campo dos argumentos racionais.

O homem revoltado é o homem situado antes ou depois do sagrado, e dedicado a reivindicar uma ordem humana em que todas as respostas sejam humanas, isto é, formuladas racionalmente. A partir desse momento, toda pergunta, toda palavra é revolta, enquanto, no mundo do sagrado, cada palavra é ação de graças. Seria possível mostrar, dessa forma, que só pode haver para o espírito humano dois universos possíveis, o do sagrado (ou da graça, na linguagem cristã) e o da revolta. (CAMUS, 1978, p. 24, tradução minha).

Embora discorde do viés dialético com que Camus aborda a dualidade entre o sagrado e o racional¹³, sua proposição acima vai ao encontro do argumento que inicialmente expus de que a filosofia opõe-se ao mito. Porém, recuso que todo esforço do discurso racional para atingir a verdade possa se resumir a um consolo pela ausência de Deus. Fazer equivaler o mito e a filosofia como dois regimes de verdade parece-me não apenas injusto como temeroso. Historiadores do século XX têm feito um revisionismo desse longo período inquisitório em que procuram redimensionar tanto os números como as interpretações que as consideram distorcidas. Peters (1998), por exemplo, insiste em se referir a essas versões aterrorizantes sobre a Inquisição como parte de um mito que teria sido inventado por aqueles que buscavam encontrar no cristianismo um bode expiatório para justificar seus próprios interesses políticos. O problema que vejo no uso do termo mito ou mitologia [*myth; mythology*] em sentido estritamente ideológico é que se perde a acepção da palavra como um sistema de crenças [*mythos*] ao qual se contrapõe o discurso racional [*logos*]. Abre-se assim uma perigosa indiferenciação entre a opinião

¹³ Refiro-me ao fato de Camus (1978, p. 27-9) considerar que o revoltado metafísico, ou seja, aquele que não aceita as condições existenciais que lhe são dadas, é antes um blasfemador do que ateu, porque ele não aceita um poder que lhe seja superior (leia-se Deus). Porém ao recusá-lo (fazendo atuar a força do negativo), ele forçosamente tem que admitir sua existência (sua positividade) para então negá-la. Ora, o revoltado pode muito bem blasfemar contra Deus enquanto uma figura de retórica na medida em que seu fantasma moral assombra a história da humanidade. Sustentar essa visão dialética como a única forma de interpretação do revoltado (ainda que metafísico) é reduzir a metafísica a uma espécie de consolo pela ausência de Deus ou um mero substitutivo do mito, como uma metanarrativa do próprio mito.

[*doxa*] e o conhecimento verdadeiro [episteme] que, embora muito em voga naquilo que poderia ser chamado de pós-modernidade¹⁴, acaba por desabonar praticamente toda a história da filosofia que, apesar de seus percalços e equívocos, não pode ser reduzida a um sistema de crenças.

O emblemático caso inquisitório de Galileu Galilei tem sua face esclarecedora sobre essa aparente equivalência discursiva. Deus até poderia fazer a proeza de estender um dia todo para a vitória de Israel, mas deveria ter detido a Terra e não o sol. Sobretudo nessa passagem encontrada em Josué¹⁵, Galilei desnuda não a onipotência, mas a ignorância divina. Ocorre que, do mesmo modo que a física newtoniana levou descrédito à aristotélica, o heliocentrismo deveria ter levado demérito às Sagradas Escrituras. Essa é a diferença discursiva entre o mito e a ciência – que pode ser estendido à filosofia: o mito conta uma verdade atemporal que não suporta o crivo da crítica; a filosofia e a ciência perseguem uma verdade atemporal, mas não podem negar que têm uma história que lhes serve de testemunho. Até podiam ter essa pretensão na origem, sobretudo em sua vertente metafísica, mas já não podem mais deixar de abjurar diante de suas próprias derrotas.

Aceita essa argumentação, a crítica desempenha o papel mais fundamental da filosofia que não é propriamente de construir sistemas explicativos, mas inclusive deles duvidar ou mesmo rir. A crítica consiste em deslocamento. Não à toa, a crítica kantiana implica uma revolução copernicana, um deslocamento do sujeito do conhecimento da periferia para o centro. Mais bem desenhada na *Crítica da Razão Pura*, a revolta, contudo, é eloquente em seu excerto *O que é o esclarecimento?*, quando clama por liberdade, ou mais propriamente a liberdade de “fazer um *uso público* da própria razão em todos os assuntos”.

Mas ouço clamar de todas as partes: não raciocinai! O oficial diz: não discuta, mas marche! O cobrador de impostos diz: não discuta, mas pague! O clérigo diz: não discuta, mas creia! (Só existe um senhor no mundo que diz: *raciocinai* o quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, *mas obedeci!*). Aqui, a liberdade é restringida em todos os lugares. Qual restrição, entretanto, impede a iluminação? Qual deles não o faz, mas até o promove? Eu respondo: o uso *público* de nossa razão deve sempre ser livre, e somente ele pode difundir o Esclarecimento entre os homens (KANT, 1996, p. 59, tradução minha).

¹⁴ O termo pós-modernidade é extraído de Lyotard (1988) ao se referir ao fim das metanarrativas ou grande sistemas explicativos.

¹⁵ Ver Josué 10:12 (HOLY BIBLE, 1996).

Por mais de uma vez, Kant situa sua crítica à minoridade no domínio da religião.

Um príncipe que não julga indigno de si mesmo dizer que considera um dever não prescrever nada aos homens em matéria religiosa, mas antes permitir-lhes plena liberdade nesta área - e que assim recusa o altivo título de "tolerante" - é ele próprio esclarecido e merece ser estimado pelo mundo agradecido e pela posteridade como o primeiro, no que concerne ao governo, que libertou a humanidade da imaturidade e a deixou livre para usar a própria razão em tudo o que é uma questão de consciência (KANT, 1996, p. 59, tradução minha).

Com Nietzsche, não é diferente. Embora sua crítica a Kant seja por não ter ido ao cerne da questão – ou seja, o próprio pensamento em sua vontade por verdade –, sua revolta fica evidente contra o cristianismo. Sua revolta é tamanha que se confunde com o próprio ressentimento que visa criticar. Deleuze (1976) elenca algumas distinções entre as concepções nietzschiana e kantiana. Sucintamente, Nietzsche acusa Kant por não ter realizado a crítica por ainda ter se tornado refém da razão ao não opô-la ao pensamento enquanto criador de valores. “O legislador de Kant é um juiz de tribunal, um juiz de paz que fiscaliza ao mesmo tempo a distribuição dos domínios e a repartição dos valores estabelecidos” (DELEUZE, 1976, p. 77). De fato, o pensamento em Kant atua de forma burocrática, obedecendo à razão a partir de pressupostos que, no campo moral, apenas representam os valores estabelecidos sem os questionar. O imperativo categórico, por exemplo, é um dispositivo disciplinar até porque, em Kant, liberdade implica disciplina. A máxima explícita no imperativo categórico, de fato, é apaziguadora dos conflitos, mas é eficiente na justa medida em que cala a potência do pensamento em nome de princípios gerais e universais que, por sua vez, não foram necessariamente submetidos à crítica. Em última instância, a paz depende da suposição de identidade da razão consigo mesmo, por isso, nunca a alcançamos, pois sempre escolhemos o certo – ou o errado –, condicionados pelas circunstâncias. Em outras palavras, o imperativo moral só pode ser categórico se antes provada a universalidade da razão, algo pelo qual os filósofos defenderam praticamente ao longo de toda a história como se fosse um pressuposto que prescindisse de comprovação.

A crítica de Nietzsche atinge e expõe as raízes do problema do pensamento que exige um conceito de verdade que teria antes uma intenção moral do que propriamente epistemológica. Afinal, a questão é que “[...] os homens **de fato** não amam a verdade” (DELEUZE, 1976, p. 78). A afirmação causa constrangimento, mas é – se assim posso

dizer – verdadeira. Tampouco é verdade que não foi colocada anteriormente, ainda que em outros termos e contextos. Para citar apenas um exemplo: Maquiavel. Para citar outro: os próprios sofistas, que já haviam sublinhado a eficiência comunicacional da retórica na produção de “verdades”. Leitor de Darwin, Nietzsche, no entanto, dá um passo adiante:

Admitir que o não verdadeiro seja a condição da vida: isto significa, evidentemente, confrontar de forma perigosa os sentimentos habituais de valor; e uma filosofia que ousa fazer isso coloca-se, apenas por isso, além do bem e do mal (NIETZSCHE, 2007, BM, I, 4, tradução minha).

Supondo-se que a crítica deseja a verdade – e Nietzsche paradoxalmente a buscou incessantemente –, não haveria como imaginar que possa ser tão agradável como a aparência. Ainda que ao custo da hipocrisia, as aparências permitem que se viva de modo educado e gregário, acolhido junto a uma comunidade ilusória, sobretudo se houver a promessa de um mundo mais justo e feliz como recompensa pelas boas ações. Ao contrário, a crítica promove o deslocamento, a mudança, colocando seu porta-voz na condição de solitário, perseguido e revoltado. E, mais uma vez, a religião aparece como a matriz da doce ilusão de uma verdade apaziguadora.

Assim, a interpretação ao escavar descobre três espessuras: conhecimento, a moral e a religião; o verdadeiro, o bem e o divino como valores superiores à vida. Todos os três se encadeiam: o ideal ascético é o terceiro momento, mas também o sentido e o valor dos dois outros (DELEUZE, 1976, p. 80).

No entanto, é preciso enfatizar que “[...] o sacerdote asceta aparece em quase todas as épocas; não pertence a nenhuma raça específica; floresce por toda parte, brota de todas as classes” (NIETZSCHE, 2005, GM, III, 11). Esse pastor de rebanhos ressentido, que nega a vida e quer regrá-la com valores transcendentais e universais, tratar-se-ia de um acomodado ou de um revoltado? Afinal, diante da vida, tal como se apresenta, sobretudo diante da constatação do triunfo da moral dos escravos, como devo eu agir? Devo me revoltar contra os sacerdotes? Devo estar preparado para matar se assim for preciso? E se matar for um problema moral, qual seria o critério para não matar?

Não sendo nada verdadeiro ou falso, bom ou mau, a regra consistirá em se mostrar o mais eficaz, isto é, o mais forte. Então, o mundo não se dividirá mais em justos e injustos, mas em senhores e escravos. Desta forma, não importa para que lado se mova ao âmago da negação e do

niilismo, o assassinato terá um lugar privilegiado. Se, portanto, pretendemos nos instalar na atitude absurda, devemos estar preparados para matar, dando assim mais lugar à lógica do que aos escrúpulos, que consideraremos ilusórios (CAMUS, 1978, p. 11, tradução minha).

Ironicamente, constatada a injustiça do senhor diante do escravo, ou, pelo avesso, uma filosofia além do bem e do mal, o que me impede de matar ou simplesmente deixar morrer? Sócrates teria se suicidado ou foi morto? Nietzsche, talvez o confundindo com Platão, não o vê como crítico, mas como tão ressentido quanto o cristianismo. Porém, Cristo não teria sido crítico ou mesmo revoltado? Ao contrário, teria sido covarde, vaidoso e resignado? Cristo foi morto ou teria se suicidado na medida em que, deliberadamente, escolheu se sacrificar em nome de uma ideia? O fato é que, com sua crítica radical, Nietzsche embaralha o raciocínio habitual que se suponha lógico. Expulsa o bem do paraíso e o mal do inferno, colocando a criação, o devir-criança no lugar do mero acaso como a única fagulha de intervenção humana na natureza.

Com Marx, a crítica ataca simultaneamente o senhor dos céus e das terras. No entanto, como Hegel, Marx acreditou demasiadamente na história e pouco na natureza humana. De fato, em 1789, ambos os senhores são mortos. De fato, o *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau já preparara o terreno para ambas as mortes na deificação que se encontra na ideia de vontade geral, encarnação política da razão universal. A Revolução Francesa já escancarara o caminho para acabar com os senhores dos céus e das terras, no entanto, primeiro com o Terror, depois com 1848, torna-se evidente que as ideias libertárias sempre acabam numa rua sem saída. Claro que Hegel e Marx propõem uma saída, cada um com sua dialética histórica, sugerem que o devir venha a ser uma espécie de panaceia com a promessa que, ao final, haverá uma reconciliação definitiva: a paz perpétua. Por enquanto, dela estamos a anos-luz.

Darwin é ignorado pela história da filosofia. Não tinha mesmo a pretensão de propor nenhuma ideologia. No entanto, *A origem das espécies* resulta na maior crítica às críticas sem que tenha a intenção de sê-la. Darwin, sem querer – não é um revoltado –, assassina Deus e abre às interpretações e investigações filosóficas a constatação de que a vida, apesar de submetida a um conjunto de leis universais que a organiza, está sujeita a mudanças imprevisíveis. Nietzsche, embora não o mencione explicitamente ou mesmo o rejeite, talvez tenha sido o primeiro que soube traduzir para a história da filosofia a potência da teoria da evolução. Recuou certamente até Heráclito, mas ainda manteve uma visão dualista do senhor e do escravo para sustentar sua genealogia da moral e ensaiar

uma concepção ambígua da história que ora tende para o niilismo, ora para uma visão teleológica. Nietzsche teria sido um revoltado ou um conformista? Em sua obstinada cruzada contra a transcendência, torna-se um revoltado diante da metafísica, mas se mantém resignado diante do absurdo da *physis*.

Aporia

Uma premissa cerca a crítica: a confiança na verdade. Trata-se de um paradoxo, pois a crítica também busca combater a verdade enquanto uma ordem estabelecida. Trata-se ainda de combater o caos, estabelecendo uma ordem. É paradoxal, pois se observadas tais proposições, a verdade clamaria pela ordem, desordem, ou uma nova ordem? Também exporia certa contradição, pois seria o mesmo que admitir que a verdade fosse relativa ou, pelo menos, provisória. Adjetivos que não satisfazem à estabilidade esperada da verdade. A metáfora do *Mito da Caverna* é certa com relação à reação à crítica, mas é ambígua quanto às suas motivações e seu insucesso. Por que o filósofo sai da caverna? Por que não consegue convencer ninguém em sua volta? Ora, a passagem subsequente à narrativa da parábola, em que se tenta mostrar a importância de sair da caverna, pode ser lida como um convite à educação¹⁶ que se faz necessária para uma vida justa na polis. Situa-se na *República* o momento em que o método platônico ganha consistência, separando-se do socrático. Trata-se de um movimento crucial, pois se abandona a aporia pela segurança metafísica de uma aliança entre o verdadeiro e o bem, belo e justo. Para tanto, é preciso supor uma episteme acima inclusive da ciência, um ser capacitado para o pensamento abstrato, detentor de todas as virtudes, que ama “as coisas em si”, um filósofo-rei¹⁷.

A questão é que o filósofo, esse super-homem platônico, já não se permite mais incidir em aporias. Para tanto, é preciso inclusive superar – negar – a linguagem, imperfeita por não traduzir o pensamento, único capaz de contemplar a verdade contida no *eidos*, na forma, na realidade imaterial, atingindo a mais elevada das ideias: a do bem (PLATO, 1997, Rep. 505a). Entende-se, assim, a insuficiência da retórica ou até mesmo da razão discursiva [*dianoia*], que ainda carece da linguagem, da representação, diante do primor da intuição imediata [*noesis*]. A dialética¹⁸ não mais balbucia, não mais corre o risco de cair numa aporia, mas conduz necessariamente à contemplação da verdade.

¹⁶ Ver PLATO, 1997, Rep. 514 a; 518 d-e.

¹⁷ Cf. SHOREY, 1933; RAVEN, 1965.

¹⁸ A dialética é definida na República em passagens como 533 d-e; 534 b-c (PLATO, 1997, Rep.). Para uma melhor compreensão do termo, em suas diversas acepções, ver também NETTLESHIP, 1951.

Verdade essa que se confunde com a finalidade da vida, a condição do conhecimento, e a causa criadora de toda a existência, ou seja, a ideia de bem (RAVEN, 1965, p. 130).

Há uma diferença entre a confiança, a busca ou mesmo a vontade de verdade¹⁹ e a pretensão de tê-la encontrado, sobretudo se esta se situa no plano da moral, como é o caso não apenas da metafísica de Platão como da teologia cristã. Nestes casos, a linguagem fica suprimida na medida em que a verdade, embora seja o verbo, não dialoga, mas apenas paira para ser seguida como uma luz. Embora o mundo das formas perfeitas exija o uso da razão, ao recusar qualquer evidência no mundo sensível, configura-se antes como uma profissão de fé. Logo, a necessária universalidade da verdade não satisfaz as exigências éticas e políticas de todos, mantendo-se opaca. Não convence a todos nem como imperativo categórico, nem como vontade geral. A crítica então sobrevive, pois não há triunfo algum de uma razão universal²⁰, pois, por toda parte, o absurdo está presente. Onde está a razão se persistem a imoralidade e a desigualdade social? A razão seria um horizonte, uma quimera? E como seria possível que todos contemplassem o mundo das ideias para que vivêssemos numa república justa e perfeita? Por outro lado, pode-se ler a *República de Platão* como obra de um homem revoltado, indignado com os governos tirânicos, com a corrupção, com a demagogia. A filosofia emerge então como vontade de justiça na construção de um modelo de cidade ideal²¹. Tudo irá depender das camadas e estratos de leitura, das interpretações que se é capaz de fazer. Nenhuma obra, por mais crítica que possa ser, conseguirá despertar aquele mergulhado no fanatismo ou em profundo sono dogmático.

Não seria a aporia a condição de toda a crítica? Afinal, a crítica haveria de cessar caso a verdade houvesse sido alcançada. Em outras palavras, onde a verdade falta, a crítica surde? A crítica parece surgir na filosofia com Sócrates no campo da ética e da política. O problema é que a maiêutica sugere que todos podem alcançar a episteme se houver um mediador capaz de favorecer o parto das ideias. Então, Sócrates teria sido o exemplo vivo do fracasso de seu próprio método, fortalecendo o ponto de vista dos

¹⁹ Não estou aqui usando o termo “vontade de verdade” na acepção que a utiliza Foucault (2004a; 2004b) como uma expressão de poder tanto afirmada como dissimulada pelo discurso, mas como a própria qualidade da crítica e, neste sentido, como expressão de revolta conforme já havia antes apontado. Vide nota 11.

²⁰ A inferência certamente é que tanto o imperativo categórico como a vontade geral sejam expressões dessa razão universal.

²¹ Na *República* (PLATO, 1997, Rep. 592b), admite-se que a política proposta existe em teoria e como modelo ideal.

sofistas? Há controvérsias, sobretudo pensando que, de acordo com Dover (ARISTOPHANES, 1968, p. xxxv, note 1), à época de Aristófanes não haveria sequer uma clara distinção entre filósofos e sofistas, diferença essa que teria ficado evidente apenas com Platão. Em *Teeteto* (PLATO, 1997, Tht.), Sócrates refuta que o conhecimento possa ser resultado da percepção assim como se confundir com uma opinião verdadeira, mesmo que essa possa ser justificada²². Neste diálogo, menciona-se a maiêutica, no entanto, fala-se da insuficiência da linguagem em alcançar o conhecimento e acaba em aporia.

A dialética extrai sua força do embate entre as partes envolvidas no diálogo, permitindo que a conversa ganhe rumos diferentes conforme as proposições vão sendo feitas e os argumentos aceitos ou refutados. Em *Fedro* (PLATO, 1997, Phdr. 275e; 276a), na passagem que trata sobre a origem da escrita, Sócrates esmera-se na defesa do diálogo em contraposição à mudez do texto que se recusa a prostrar. A escrita aparece então como monolítica, indiferente aos apelos do leitor por maiores esclarecimentos. Porém, apesar das objeções colocadas por Sócrates em *Teeteto*, a dialética sugere que a verdade resulte de um consenso, equivalendo-a a uma opinião verdadeira, resistente à refutação. No entanto, o consenso não seria um termo fraco para suportar o peso original da episteme? E essa fraqueza, por acaso, não teria aparecido na abundância de diálogos aporéticos de Sócrates/Platão? Com razão, Platão recusa que a perfeição da ideia possa se confundir com o consenso, porém se embaraça com frequência em conduzir seu interlocutor ao mundo das ideias sem que o induza nesse caminho²³.

Aristóteles (ARISTOTLE, 2007, Rhet. 1.1 1354a, tradução minha) afirma que “a retórica é a outra face [*antistrophos*] da dialética”. Adiante, contrapõe a persuasão baseada no *ethos* e *pathos* da retórica com a dialética, que seria mais consoante com o logos, seguindo o raciocínio de Platão (ARISTOTLE, 2007, Rhet. 1.2 1356a). De fato, a rejeição de Platão à retórica é mais veemente, associando-a à “trapaça, engano, imoralidade e superficialidade” (KENNEDY, 1963, p. 15, tradução minha), enquanto

²² A esse respeito, não deixa de ser espantoso que, ainda em 1963, essa questão epistemológica permaneça como objeto de discussão, conforme se observa no conhecido problema de Gettier em que se refuta da lógica proposicional a ideia que o conhecimento possa ser confundido como crença verdadeira justificada. Ver: GETTIER, 1963.

²³ Sobre este aspecto, o diálogo *Mênnon* (PLATO, 1977, Meno) em que Sócrates busca mostrar que nada ensina ao escravo, mas apenas o faz recordar – teoria da reminiscência –, é exemplar. É embaraçoso como o jovem escravo é conduzido pelas perguntas e praticamente forçado a concordar com a arguição sem que se prove absolutamente nada a respeito do conhecimento dele.

Aristóteles considera que não há uma diferença de natureza entre ambas, mas antes de assunto e forma: “a dialética é principalmente filosófica, a retórica política; a dialética consiste em pergunta e resposta, a retórica de um discurso definido” (KENNEDY, 1963, p. 19, tradução minha). Evidentemente, pode-se considerar que a erística, associada aos sofistas, não tinha um caráter propriamente formativo ou filosófico; que a retórica não visava outra coisa que não a persuasão pela argumentação, enquanto a dialética é demonstrativa; porém esses argumentos me soam insatisfatórios²⁴. Conforme busquei argumentar anteriormente, não me parece razoável dizer que a dialética não seja igualmente persuasiva, utilizando-se inclusive do *ethos* e do *pathos* como elementos condicionantes dos rumos da conversação. De fato, em tese, o diálogo, diversamente da linearidade e da centralidade do discurso na retórica, permite que haja contestação por parte do interlocutor, mas isso não impede que a força persuasiva de um personagem como Sócrates esteja contida no seu prestígio (*ethos*) e no uso de seus apelos emocionais (*pathos*) para além de sua capacidade de argumentar racionalmente (logos).

O fato é que Aristóteles, diversamente de seu antecessor, soube valorizar e recolocar a importância da linguagem no processo do conhecimento como se pode observar no seu *Organon*. O fato é que, desde os sofistas, a partir dos quais são construídos os embates com a filosofia socrático-platônica, a questão da linguagem não cessou de atravessar a história chegando aos dias atuais sem que houvesse consenso sobre seu percentual de relevância na constituição da verdade. O fato é que a crítica talvez seja o fundamento da própria filosofia na medida em que propõe questões e atitudes que desafiam o senso comum e os dogmas ao ponto de gerar incômodo e perseguição às ousadas proposições e aos seus porta-vozes. A crítica, contudo, jamais pode ser gratuita ou infundada, sendo o meio pelo qual se expressam as revoltas contra o status quo. A validade da crítica não encontra outro meio de verificação senão pela agonística, pelo embate racional com outras ideias e atitudes. Que termine em aporia não é demérito, pois ao menos suspende o sono dogmático.

Digitalcracia

²⁴ Segundo Manuel Alexandre Júnior, o próprio Platão apresenta distintas versões sobre a retórica. “A retórica que defende no *Fedro* e aquela que rejeita no *Górgias* são inteiramente diferentes. No *Górgias* trata-se de retórica sofística; no *Fedro*, de uma retórica filosófica” (ARISTÓTELES, 2005, p. 28). Quanto à *Retórica* de Aristóteles, ele mesmo chega a afirmar que a demonstração [*apodeixis*] retórica é entimema e este é uma espécie de silogismo (ARISTOTLE, 2007, Rhet. I, 1.3,11; 1355a), atribuindo-lhe um caráter demonstrativo comum à dialética.

No século XXI, a filosofia estaria cansada, satisfeita em recontar sua história já que não consegue mais promover nenhuma crítica ou sequer anunciar alguma novidade? Até mesmo a ciência, que dela se separou, parece estar em xeque, encurralada, por um lado, pelo discurso negacionista, por outro, pela denúncia por ter seus interesses meramente instrumentais a serviço do capital. Talvez da história da filosofia se possa extrair o que dela é mais fecundo que é a crítica na formulação das perguntas que fazem com que o pensamento se mova. Porém, como, desde a origem, são basicamente as mesmas perguntas que atormentam o ser humano e não se veem devidamente respondidas, a religião, os manuais de autoajuda e, agora, os influenciadores digitais têm se mostrado mais eficientes em satisfazer os anseios por uma solução, ainda que as respostas que produzam sejam provisórias ou mesmo fantasiosas.

O fato é que as indústrias de bens de consumo têm satisfeito os espíritos e corpos ansiosos por prazer. A indústria farmacêutica, do entretenimento e da salvação têm aliviado as dores de todas as classes sociais e pouco importam os eventuais efeitos colaterais. As relações sociais estão perfeitamente ajustadas à midiatização suspendendo qualquer interesse pelo diálogo, tornando a presença física não apenas desnecessária como incômoda diante da superabundância de imagens redundantes, desprovidas de autenticidade. As supostas críticas reduzem-se às palavras de ordem que não passam de placebo, desprovidas de eficácia, ou então são rapidamente cooptadas e digeridas para o consumo. A caverna tornou-se assaz confortável sem a necessidade de grilhões e as revoltas não são mais utópicas, mas nostálgicas.

A democracia, que teria permitido a estruturação da filosofia moral e política em Atenas trazendo à tona as tensões entre pensamento e linguagem, encontra-se agora sob o fogo cruzado das milícias digitais que transformam os temores platônicos diante dos sofistas em pesadelo. A crítica está morta? Onde a razão falta, a crítica deveria comparecer. No entanto, o problema – se houver problema – é que parecem que estão todos bem e felizes em tempos de *digitalcracia*²⁵. Ninguém reclama estar acorrentado à tela do celular.

²⁵ Han (2022) refere-se à forma de dominação digital de *infocracia*, porém entendo que o termo *digitalcracia* seja mais preciso por não focar apenas nos regimes de informação, mas na própria lógica dos meios digitais que, aliás, prescindem do caráter informativo.

Tanto a dialética quanto a retórica tinham lugar no espaço público da ágora. A despeito de ser inconclusiva, a aporia tinha o mérito de se constituir numa crítica ao colocar em diálogo as supostas certezas acerca de um tema provocando deslocamentos no senso comum. A digitalcracia é uma situação distinta porque coloca em circulação uma infinidade de proposições que outorgam o direito de se expressar livremente apesar de não apresentarem necessariamente nenhuma argumentação lógica, mas apenas se valendo do *pathos* e do *ethos* para influenciar e convencer os seguidores. O espaço público passa a corresponder ao virtual em que a todos é permitida a visibilidade e o julgamento, vendidas como exercício da cidadania. Num mundo onde todos julgam e opinam, onde todos estão devidamente medicados contra a dor e conformados, senão mesmo felizes, é difícil imaginar o que e onde seja o lugar da crítica.

Referências bibliográficas:

ARISTOPHANES. *Clouds*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

ARISTÓTELES. *Retórica*. 2ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

ARISTOTLE. *On Rethoric: A Theory of Civic Discourse*. 2nd edition. New York and Oxford: Oxford University Press, 2007.

BEACON FOR FREEDOM OF EXPRESSION. Disponível em <https://www.nb.no/forskning/beacon-for-freedom-of-expression/>. Acesso em mar. 2024.

BRICKHOUSE, Thomas C.; SMITH, Nicholas D. *Plato and The Trial of Socrates*. New York and London: Routledge, 2004.

CAMUS, Albert. *La Peste*. Paris: Editions Gallimard, 1947.

_____. *El hombre rebelde*. 9ª ed. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1978.

CARROLL, Rory. *Pope says sorry for sins of church*. The Guardian, 2000. Disponível em <https://www.theguardian.com/world/2000/mar/13/catholicism.religion>. Acesso em 20/03/2024.

CONNOLLY, Joy. *The state of speech: rhetoric and political thought in Ancient Rome*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 20ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal. 2004a.

_____. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 11ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2004b.

GETTIER, Edmund L. Is Justified True Belief Knowledge? In: *Analysis* 23 (6): 121-123, 1963.

HAN, Byung-Chul. *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

HANSEN, Mogens Herman. *Polis: an introduction to the ancient Greek city-state*. Oxford University Press, 2008.

HOLY BIBLE, The – Old Testament. Authorized King James Version. Albany: AGES Software, 1996.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

JAEGER, Werner. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford at Clarendon Press, 1948.

KANT, Immanuel. An Answer to the Question: What Is Enlightenment? (1784). In: *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996. p. 58-64.

KENNEDY, George Alexander. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1963.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.

NETTLESHIP, R. L. *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan and Co., Limited, 1951.

NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

_____. *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

PETERS, Edward. *Inquisition*. New York: The Free Press, 1998.

PLATO. Apology (Ap.). In: *Plato: Complete Works*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, p. 17-36.

_____. Theaetetus (Tht.). In: *Plato: Complete Works*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, p. 157-234.

MASELLA, Paulo. *Rua sem saída: crítica, perseguição, revolta, aporia e digitalcracia*.

_____. Phaedrus (Phdr.). In: *Plato: Complete Works*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, p. 506-556.

_____. Meno. In: *Plato: Complete Works*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, p. 870-897.

_____. Republic (Rep.). In: *Plato: Complete Works*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, p. 971-1223.

RAVEN, J. E. *Plato's thought in Making: A Study of The Development of His Metaphysic*. Cambridge at University Press, 1965.

SHOREY, Paul. *What Plato said*. Chicago: Chicago University Press, 1933.

VERNANT, Jean-Pierre. *The Origins of Greek Thought*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1982.

WHITE, Michael. *The Pope and the Heretic: The True Story of Giordano Bruno, the Man Who Dared to Defy the Roman Inquisition*. HarperCollins ebooks, 2002.