

Capitalismo Tardio e Aceleração: Arrogância e Cultura do Excesso

Olgária Matos – Universidade de São Paulo, Universidade Federal de São Paulo

Abstract

We analyze how time acceleration is being governed by the arrival of Will in the public space, before connected to the private sphere, following a path of technological innovation. Progress ignores finalities, has no direction because and face difficulties in setting long-term values. The arrogance of modernity mirrors the Kantian perspective according to which man causes what happens to him and authors progress. The resulting culture of excess and the lack of limits lead to short-term politics, the replacement of citizenship by identities, of lawful by narcissist and archaic rights. Knowledge, communication and information society is post-democratic, “kingdom of celebrities” and the universalization of *doxa* as it threatens doubting and thinking.

Keywords

Arrogance, Acceleration, Will, Democracy, Sport, Violence, *Bildung*.

Résumé

Nous analysons l'accélération du temps gouverné par l'avènement de la volonté dans l'espace public, avant liée à la sphère privée, dans le contexte d'innovations technologiques. Avec la difficulté de s'établir des valeurs à long terme, le progrès ignore finalités et direction. On reconnaît l'arrogance de la modernité dans la perspective kantienne : l'homme causerait ce qui lui arrive et serait l'auteur du progrès. La résultante culture de l'excès et du manque de limites mène à des politiques de court terme, le remplacement de la citoyenneté par des identités, et le droit pour des droits narcissiques et archaïques. La société de la connaissance, communication et l'information est postdémocratique, le « royaume du succès » et de l'universalisation de la *doxa*, et menace la capacité de douter et de penser.

Mots-clés

Arrogance, accélération, volonté, démocratie, sport, violence, *Bildung*.

Resumo

Analisa-se a aceleração do tempo presidida pelo advento da Vontade no espaço público, antes própria à esfera privada, no contexto das inovações tecnológicas. Não conseguindo estabelecer valores de longo prazo, o progresso desconhece finalidades e direção. A arrogância da modernidade se manifesta na perspectiva kantiana: o homem causaria o que lhe acontece e seria o autor do progresso. A cultura do excesso e da ilimitação leva a políticas de curto prazo, substitui a cidadania pelas identidades, e o direito por direitos, narcisistas e arcaizantes. A sociedade do conhecimento, comunicação e informação é pós-democrática, "reino da aclamação" e da universalização da *doxa*, ameaçando o duvidar e o pensar.

Palavras-chave

Arrogância, Aceleração, Vontade, Democracia, Esporte, Violência, *Bildung*.

VIDA ATIVA E ARROGÂNCIA DA RAZÃO

Em seu diário do dia 20 de outubro de 1917, refletindo sobre a pressa no mundo contemporâneo, Franz Kafka anotava que foi por impaciência que os pais primordiais foram expulsos do Paraíso; e foi também por impaciência que elas não puderam retornar. O que significa que a impaciência é carência de descanso que causa a precipitação, cuja consequência é a falta de cuidado e consideração com respeito a si mesmo, sendo negligência, e em relação ao Outro, sendo imprudência. A impaciência, sempre apressada, se inscreve na cultura da aceleração do tempo, não permitindo nenhum espaço à contemplação, e por falta dela se incorre em uma nova forma de barbárie. A impaciência moderna resulta da crença na idéia de progresso indefinido da ciência e na perfectibilidade ao infinito do homem [1].

Com o abandono da *vita contemplativa* e do *bios teoretikos*, substituídos pelo *homo faber*, o homem passou a conceber a Razão e sua vontade de poder como ilimitadas na fabricação de instrumentos técnicos capazes de dominar a natureza e a História [2]. A modernidade é o tempo da arrogância, pois “o homem tem em si a aptidão para ser a causa do que lhe acontece”, ele é o autor do “progresso na direção do melhor” (Kant, 1997, p. 99). Por esta super-valorização da Vontade, o Ocidente é, nos termos de Roland Barthes, o “especialista da arrogância”, como é possível reconhecer na filosofia que, de René Descartes a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, de Friedrich Nietzsche a Karl Marx, exalta o querer que seria “um esforço para fazer o mundo, completá-lo e dominá-lo” (2002, p. 197).

Barthes indica o sentido não unitário da arrogância e por isso seu recenseamento é sempre incompleto [3]. Ela se encontra no discurso político, no publicitário, no da ciência e no da vida cotidiana. Atitude dogmática, a arrogância está presente em todas as formas de intimidação que desconsideram o desejo do Outro. O culto da Vontade é a arrogância, é *adrogantia*, a presunção que consiste em afirmar, fazer vir a si, apropriar-se, e este “ad” constrange as coisas “em direção a si”, é um “trazer algo para si” para fazer uma unidade forçada e integralista (Barthes, 2002). Cultura da arrogância, ela impõe o mito da inovação, determinando o caráter efêmero de todas as formas de vida, excluindo todos os “inadaptados”, os “náufragos da modernidade”.

ARROGÂNCIA E EXCESSO

O indivíduo contemporâneo perdeu o controle do desenvolvimento da ciência e da técnica, para onde elas conduzem a sociedade. Sua permanente transformação incide na experiência temporal, operando uma disjunção entre o espaço e o tempo tradicionais, com o que tudo se torna transitório, modificável e contingente, dissolvendo-se a relação ancestral entre o sujeito e o espaço territorial, cuja culminância é um “tempo intemporal” e um “espaço sem lugar” (Harmut, 2005, p. 132). A substituição incessante de conhecimentos e valores a eles ligados, antes dotados de estabilidade, resulta na impossibilidade do controle dos usos do próprio tempo e da própria vida. Isto significa que à aceleração crescente das mudanças sociais contemporâneas não correspondem mais, como nos primórdios da modernização,

transformações inter-geracionais de uma sucessão “sincronizada”, mas sim intra-geracionais. Neste sentido, Herman Lube observa:

“a transferência de informação entre gerações se encontra [...] ameaçada quando as orientações culturais das duas gerações que coexistem nos vínculos [...] estreitos de uma família moderna divergem cabalmente. Os processos de passagem à idade adulta e à do envelhecimento tornam-se precários quando a maior parte das aquisições culturais válidas para o breve prazo da duração de uma vida desaparecem quase totalmente, determinado uma desorientação”.

(1998, p. 164).

As transformações tecnológicas se sucedem velozmente e as mudanças sociais que as acompanham não permitem um período de formação de novos hábitos em função de novas invenções, cada uma sendo sempre suplantada por outra. A arrogância faz esquecer a humana condição, sua finitude e vulnerabilidade. Porque o conhecimento de todos os fenômenos naturais é inacessível ao homem, o saber da física variável, nossa inteligência limitada, nossa natureza imperfeita, e porque há a inconstância da sorte, os clássicos buscavam a “medida sábia” do viver no controle moral das paixões que, por sua natureza, tendem ao excesso e ao extravio do homem [4]. Hoje soberana, a Vontade faz do homem um “império dentro de um império”, pois ele se concebe com “um poder absoluto sobre suas ações e não ser determinado por nada além do que ele mesmo” (Espinoza, 1964, p. 97). Ser um “império dentro de um império” concede o poder de submeter o outro, natureza, animais e homens, fundado que é na suposta superioridade e diferença absoluta com o animal. Neste sentido, Lévi-Strauss escreve:

“Começou-se por cortar o homem da natureza e por constituí-lo com reino soberano; acreditou-se, assim, apagar seu caráter mais irrecusável, a saber, um ser vivo. E, permanecendo cego a esta propriedade comum, abriu-se o terreno a todos os abusos. Jamais melhor do que nos últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental pode compreender que, arrogando-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma o que recusava à outra, abria um círculo maldito, e que a mesma fronteira, constantemente recuada, servia para afastar os homens de outros homens e a reivindicar, em proveito de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo mal começado e já corrompido por ter tomado de empréstimo ao amor próprio seu princípio e sua noção.”

(1967, p. 154).

Que se recorde as relações do homem com os animais sobre as quais se exerce poder de morte na criação industrial para o mercado, os experimentos de laboratório, sua utilização em circos... Para isso, foi preciso negar o sofrimento animal para estabelecer o poder sobre tudo: “Para se sentir em segurança e se tornar senhor do universo vivo, foi preciso começar por colocar ‘à parte’ os animais” (Derrida, 2006, p. 7). Este “à parte” que o homem reservou ao animal decorre diretamente desta arrogância que faz do animal “apenas um animal”. Mas a questão é: “mas eles não sofrem?”(conferir Derrida, *Idem*).

Depois da Revolução Francesa e da Idéia de progresso científico, advém a cultura da mobilização permanente, de revoluções sociais e revoluções científicas tendo o sentido de apressar o tempo, avançando para ir sempre além. De onde não mais o ideal de “realização de si” (Hadot, 2002), mas o de ultrapassagem, da lógica das performances e dos records. Isto significa que o capitalismo tardio em sua forma moderna de acumulação – que não se baseia mais na produção e no longo prazo, mas no consumo e no descartável – não mantém mais regras claras da vida em comum. Sob a hegemonia do mercado capitalista contemporâneo, as regras do permitido e do proibido se embaralham, o que dificulta a própria transgressão que tem, ela mesma, a necessidade do limite. A ilimitação contemporânea revela que o excesso de objetos preenche, justamente, a falta de satisfação, permanecendo sempre aquém dela, pois não se trata de realização de um prazer mas de manter o estado de excitação. Tudo o que é excessivo não o é nunca suficientemente e, assim, é sempre ultrapassado por um outro excesso, como nos esportes radicais, filmes e *games* cada vez mais violentos. Circunstância que pode ser compreendida como “anomia social”, as mudanças que advém mais rapidamente do que novas formas de solidariedade e de regras éticas. Se a transgressão se tornou uma regra, isto ocorre porque o mundo tem mais a oferecer do que poderia ser vivido ao longo de uma existência: “as opções disponíveis ultrapassam sempre em número aquelas realizáveis no curso da vida de um indivíduo [...]; a proporção de opções realizadas em relação àquelas potencialmente realizáveis, dobra. Segue-se que, nesta lógica cultural também, as dinâmicas do crescimento e da aceleração estão intimamente entrelaçadas” (Rosa, 2012, p. 39). Assim, as sociedades modernas não poderiam se reger por normas éticas, pois estas requerem estabilidade e longa duração.

Neste âmbito, pode-se compreender um dos excessos do mundo contemporâneo, a anorexia, nova forma de ascetismo, domínio e superação de si [5]. Forma de acrobacia, o anoréxico moderno é ilustrado no *Artista da Fome* de Kafka. Quando o artista da fome se sente próximo da morte, confessa ao empresário do circo: “sempre quis que o senhor admirasse meu jejum”. E quando o inspetor responde tê-lo feito, o artista da fome reage dizendo que ele não deveria fazê-lo:

“ ‘tenho que jejuar, não posso evitá-lo’ — disse o artista da fome.’ ‘Que tipo é você!’ — exclamou o inspetor — ‘e por que não pode evitá-lo?’. ‘Porque não consegui encontrar comida a meu gosto.’ — respondeu o artista, erguendo um pouco a cabeça e falando junto ao ouvido do outro, para que não se perdesse uma sílaba. ‘Se a tivesse encontrado, creia que não teria feito nada disto e me empanturraria como o senhor ou qualquer outro.’ Foram estas suas últimas palavras.”

(1990, p. 154).

Não havendo sacrifício nessa abstinência, o “Artista da Fome” expressa a “desespiritualização da ascese”, a desdivinização da experiência religiosa e moral dos eremitas do deserto de Alexandria, em sua motivação ascética, teológica e metafísica (conferir Kafka, *Idem*). Barthes observa: “o anoréxico encontra em nada o objeto de seu desejo [...] na recusa daquilo que o outro lhe oferece [...]. Neste deserto do desejo, o anoréxico salva a pele colocando-se em posição de desejar nada” (*Idem*, p. 196). Esta arrogância da superação de si é um narcisismo arcaizante, sintoma da infantilização da sociedade. É a “greve da fome” que o anoréxico impõe ao entorno, como uma lógica terrorista que curva a todos a sua vontade

particular [6]. Este “*moi soleil*” é um “*roi soleil*” que expressa a tensão entre “o poder e o poder ainda mais, o querer e o querer mais, o ser e o ser mais. Mesmo as tendências bionegativistas que visam, sob pretexto de humildade, o querer não-querer e o querer-ser-sempre menos” (Sloterdijk, 2011, p. 97) são arrogantes. Na sociedade de consumo que transborda mercadorias, a anorexia apresenta analogias com a drogadição em sua maneira de enfrentar o tédio do mundo contemporâneo: “o que é o tédio? É onde há demais mas não o suficiente, insuficiência porque há em demasia, demasia porque não há o suficiente” (Sartre, 2005, p. 45).

ESPORTE CONTRA A *BILDUNG*

A sociedade de massa é a de mediatização da vida e das rivalidades miméticas. De onde os apelos midiáticos e a imitação de celebridades. Difere a glória da celebridade. A glória significou no passado a inscrição na memória coletiva de personagens e obras notáveis, inesquecíveis por sua exemplaridade, como Platão e Michelângelo. Já as celebridades ocupam o lugar vazio de modelos do bem-viver, como o era o sábio do passado, quando a tradição oferecia a cada indivíduo um lugar e uma orientação no mundo, transmitidos de geração em geração (conferir Benjamin, 1971; 1985). A celebridade é produzida pela mídia e substituível no ritmo das novidades. Em seu ensaio *Experiência e Pobreza*, Benjamin indica o fim da experiência cumulativa de que os indivíduos se apropriavam graças a modelos narrativos estáveis, ancorados na memória e legitimados pela História, tanto individual como coletiva. Quando o horizonte de expectativas se transforma em cessar, a “verdade do passado” não pode mais servir de orientação na vida e no pensamento. As derivas da modernidade provêm, assim, da catástrofe da experiência, deste “grau zero” em que nada dura ou deixa rastros. Por isso, Benjamin anotou que “não temos mais tempo para viver os verdadeiros dramas da existência que nos estavam destinados” (Benjamin, 2003, p. 87). Além disso, a cultura da aceleração produz a hegemonia das opiniões, encolhendo o tempo da reflexão. Não tomar posição não é bem visto no mundo contemporâneo que constringe a tomar partido sobre acontecimentos, sem o tempo necessário para o exercício crítico [7].

Cultura da arrogância, observa Barthes, ela dá ordens, está repleta de cominações, de desafios, de terrorismos, sendo um permanente “querer-capturar”, “apoderar-se”, “dominar”. Enquanto os Antigos buscavam trazer o homem “extravagante” ao *meson*, “o mundo atual”, anota Barthes, “é repleto de exigências de tomadas de posição (intervensões, manifestos, abaixo-assinados, etc.), por isso é tão cansativo” (2002, p. 45). Tais incitações não deixam tempo algum para “flutuar”, para pensar.

A contemporaneidade revela uma mutação antropológica que se realizou no desaparecimento do patrimônio cultural dos saberes legitimados pela tradição, antes transmitidos pela escola, pela Universidade e centros de pesquisa, proscritos pela “sociedade da comunicação”. Esta baniu a cultura teórica, a que necessita dos tempos longos, fundada na idéia de *Bildung* [8], a educação formadora do indivíduo culto e compassivo. A modernidade rompe com o passado; ela é anti-genealógica, não reconhece dívida simbólica com as gerações que a antecederam, considerando-se a si mesma como tendo produzido tudo de que ela desfruta. Essa desmemória e desestima do passado entrega os indivíduos à arrogância que os leva a crer que devem a si mesmos seu sucesso, o que constitui a base do

ressentimento e da inveja, quando se busca o sucesso a qualquer preço em todos os domínios da vida, profissional e existencial [9].

A ideologia do sucesso é a base da cultura da performance, assumindo aspectos violentos, como no futebol. Este não ocupa mais o lugar do esporte, tendo-se tornado uma visão de mundo que manifesta o desejo arrogante de protagonismo e de afirmação. Deste modo, desenvolvem-se práticas das gangues das torcidas organizadas, em um novo hooliganismo comunicativo, que se expõe no cenário da informação global:

“o esporte adquiriu o estatuto de substituição da escola tendo se tornado uma das referências da excelência social e da ‘justa concorrência’. O tom de base da cultura da performance é que não se orienta pela realização do prazer, mas [...] por uma espécie de estado eufórico mais próximo da drogadição, de uma dependência, que de um sentimento íntimo. [...] A drogadição, noção antes ligada ao consumo de álcool e de drogas, assumiu no curso dos últimos anos uma extensão ilimitada até tornar-se uma forma geral do sentir que pode ter qualquer conteúdo: pode-se ser dependente de cigarro, de comida, do trabalho, do sexo.”
Perniola, 2004, pp. 14-15.

A cultura dos esportes se desenvolve no registro dos recordes, cuja estrutura é a lógica da arrogância, da concorrência e do ressentimento, tendo-se consolidado no vazio deixado pela falência do papel filosófico e existencial da cultura. Após duas guerras mundiais, os valores europeus de civilidade foram desqualificados para a emergência de culturas consideradas hierarquicamente subalternas, forçando um sentimento de admiração ou provocando no Outro, o adversário, um sentimento de culpa.

Nestes termos, o “politicamente correto” é também ele arrogante, uma vez que pretende anular uma desvantagem para realizar uma ambição:

“o politicamente correto se baseia na reivindicação da condição de vítima: a fraqueza não é pensada como algo que deve ser transformado em força, porque o que importa, aquilo que faz a força é justamente a ostentação da fraqueza [...]. Ele cria uma espécie de guerra melancólica, que se vale da fraqueza como uma força e transforma a lamentação em uma arma. De resto, na língua alemã a palavra *anklagen*, acusar, contém *klagen*, lamentar-se.”
(Perniola, 2010, pp. 37-38).

As políticas que procuram abolir as desigualdades em questões de reconhecimento promovem a fusão entre sentimentos morais — da esfera da intimidade — e direitos — do espaço público —, na noção de “direitos morais”. No século XVIII, Rousseau enfatizava que “o reconhecimento é um dever que é preciso observar, não um direito que se possa exigir” (1963, p. 143).

A sociedade de massa promove uma idéia de sucesso vinculada à noção de acaso, o êxito social não se fundando mais no acesso aos bens culturais pela educação e cultura, na sociedade de direitos, comuns a todos e acessíveis a todos, independentemente de origem social, religião, cultura ou raça. O desejo de sucesso se conjuga ao ressentimento. Desejar o desejo de um outro suposto possuir algo de que se é privado — prestígio, conforto ou

superioridade intelectual — intensifica a competição, pois os bons lugares a que se aspira são raros. Neste sentido, Peter Sloterdijk escreve:

“O esporte, também, tornou-se indispensável enquanto sistema expansivo de possibilidades de vitória e notoriedade, para estimular e canalizar os excedentes de ambição pós-modernos [...], elites [emergindo] continuamente a partir das não-elites. Quando a esfera pública se encontra dominada pelo espetáculo de numerosos atores que não podem de fato estar no topo mas que no entanto progrediram bastante”, pode-se considerar que a democracia passa por uma mutação. O mercado cria, em permanência, ‘carreiras alternativas, principalmente nos setores da cultura e das mídias, que se ramifica cada dia’.”
(2007, pp. 60-61).

A DEMOCRACIA CONTRA A ARROGÂNCIA

A arrogância prescinde de fundamentação teórica. Ela é a imagem própria da cultura de massa, aquela que produz elitismo e populismo, duas dimensões aparentemente opostas, mas que possuem um solo comum. O elitismo pretende se distanciar do abjeto e do “gosto popular”, o populismo se arroga ser o representante do modo de sentir do povo. O que os distancia da aristocracia e da democracia é que a primeira apresenta um forte apelo teórico, próprio ao gosto aristocrático que procura a excelência, o Ideal. Quanto à democracia, há nela a presença do consentimento, segundo o pressuposto de uma sociedade racional. O elitismo não possui a segurança e a estabilidade da aristocracia, o populismo ideologiza a noção de povo, forjado como depositário da verdade da sociedade. O elitismo desconhece o que é a elite e o populismo o que é o povo, ambos alimentando-se do sensacionalismo [10] que constitui o modo de produção das notícias na “sociedade da comunicação” e do “conhecimento”, apoiadas no neo-behaviorismo e nas ciências cognitivas, cujo formalismo, construtor de modelos, aniquila a reflexão. Algo análogo ocorre na política que passa a se constituir pelos meios de comunicação de massa e pelo marketing político para produzir “modelos” e consensos. Em *O Reino da Glória*, Giorgio Agamben escreve:

“Qual é a relação entre a economia [governo dos homens] e Glória? Um vez restituídas a sua dimensão teológica [...] estas questões permitem perceber a relação entre *oikonomia* e Glória, algo como a estrutura última da máquina governamental do ocidente. A análise das doxologias e das aclamações litúrgicas, dos ministérios e dos hinódios angélicos, revelou-se bem mais útil para a compreensão da estrutura e do funcionamento do poder que as análises pseudo-filosóficas da soberania popular, do Estado de Direito ou dos procedimentos comunicativos que regulam a formação da opinião pública e a vontade política [...]. Um de seus resultados é que a forma moderna da opinião pública e do consenso, a função da aclamação e da glória permanece no centro dos dispositivos políticos das democracias contemporâneas [...], operação que consiste em tornar inoperantes todas as obras humanas e divinas.”
(2008, pp. 14-15).

Não por acaso, a experiência democrática encontrar-se, segundo diversos autores, em eclipse [11]. A opinião substituindo o pensamento autônomo apoia-se naquilo que Adorno denominou semi-formação, a *Halbbildung*. Anti-socrático e anti-habermasiano, o semi-culto é,

segundo Adorno, o verdadeiro inimigo da cultura. Sua arrogância procede de ele acreditar saber mais do que realmente sabe. O semi-cultivado ou semi-formado não é capaz de apreender a complexidade dos fenômenos e se arroga o senso comum das opiniões que, por sua natureza, não possuem nenhuma estabilidade e destroem a “objetividade do mundo”. Razão pela qual pode-se detectar sinais de estado de exceção nas democracias modernas, na dificuldade em se estabelecer a diferença entre fato e direito de que decorre a cultura da desconfiança e do medo.

Com efeito, a desconfiança é um dos traços mais marcantes da democracia contemporânea, desconfiança com respeito à política e às instituições, na aplicabilidade das leis e de sua eficácia. As questões de corrupção constituem um grande repertório das mídias que, com suas formas de veicular informações, produzem o amor ou o ódio aos governantes, fazendo crer que uma boa ou má sociedade dependem das virtudes ou vícios dos governantes e não da natureza de suas instituições. A política, eclipsando-se sob a economia de mercado, recorre a dispositivos que colocam as práticas autorizadas no limiar da ilegalidade. Neste sentido, Walter Benjamin anotou: “o valor venal de cada poder é calculável. Nesse contexto só se pode falar de corrupção onde esse fenômeno se torna excessivamente manipulado. Tem seu sistema de comando num sólido jogo entrelaçado de imprensa, órgãos públicos, trustes, dentro de cujos limites permanece inteiramente legal” (Benjamin, 2008, p. 274). Da demagogia à difamação, do jogo com as engrenagens da justiça ao direcionamento da opinião pública, da obsessão com a segurança nacional ao patriotismo perverso, da vigilância cidadã ao fim da tranqüilidade individual, da defesa do bem público à transgressão do espaço privado, o estudo da delação ao longo do tempo nos oferece suas relações com o espaço público em que se mesclam verdades e seu contrário, informações e falsificações, intervindo diretamente na formação da opinião pública [12]. A República moderna e a Democracia, em suas origens e fundamentos, basearam-se na confiança e no “franco dizer” de todos os cidadãos, na liberdade de expressão, em que nada permanecia no plano das segundas intenções. Neste sentido, Adorno observava ser mais grave a sobrevivência de elementos totalitários na democracia do que contra ela. A liberdade de expressão se diferencia assim da arrogância daqueles que pensam sempre terem razão [13].

Sob a pluralidade democrática de mercado desenvolvem-se diferentes figuras da arrogância, com seus aspectos regressivos e tendenciosamente anti-democráticos porque dogmáticos. Por isso, Claude Lefort escreveu:

“Existe um dogmatismo metafísico que se mantém, um dogmatismo cientista, como também existe um dogmatismo na condenação da filosofia e da ‘tecno-ciência’ [...]. Existe um dogmatismo ou dogmatismos religiosos, mas também um dogmatismo anti-religioso, que nada quer saber sobre as fontes das crenças. Existe também um dogmatismo ‘liberal’ que faz das leis do mercado a panacéia universal [...]. Existe ainda de modo concorrente um dogmatismo do progresso que se nutre da conquista do espaço e das descobertas da biologia, um dogmatismo da decadência, da barbárie, da catástrofe [...]. Um dogmatismo muito pitoresco – o do relativismo – e, sob sua bandeira, alinham-se, de uma só vez, antropólogos, sociólogos ou psicólogos que remetem os juízos de valor à arbitrariedade das culturas ou dos indivíduos, e a massa dos jovens que tomam por absoluto o ‘direito à diferença’, sem suspeitar do perigo

ou da bobagem de reconhecer um direito aos que desprezam o Direito, quer dominando pela força ou pela superstição, quer idolatrando tiranos.” (1991, Nota Introdutória, s. p.).

Com a arrogância e o dogmatismo, a democracia – que “alarga as fronteiras do possível” ao aperfeiçoar a convivialidade social pelo exercício de direitos, por sua criação coletiva e pelos aspectos estéticos da “civilização dos costumes” — se desfaz em particularismos religiosos, sexuais, étnicos, culturais, sendo a idéia de cidadania substituída pela de identidades homogêneas, fixas e sedentárias, que segregam as outras na lógica da competição e, no limite, da eliminação do concorrente. Quanto à Lei, ela cede a contratos, cuja característica é a provisoriedade. Porque a arrogância é o outro nome do dogmatismo, Lefort conclui: “todas essas posturas [dogmáticas] permitem julgar do alto o mundo, a civilização, o passado e o futuro, e acabam banindo a dúvida que é o grande impulso do pensar” (1991, p. 232).

NOTAS

[1] Com as Luzes, conforma-se um modelo de progresso cujos adeptos consideravam cada melhora conseguida um patamar para outras otimizações, em particular a cirurgia com anestesia que, apesar de seus grandes avanços no início do século XIX, permaneceu em geral uma questão de crescimento cumulativo na linhagem da modernização progressiva. A noção contemporânea de progresso rompe com a progressão, considerada por demais lenta (conferir Sloterdijk, 2011, p. 546 e ss).

[2] No romance de Max Frisch, *Homo Faber*, a personagem principal, Walter Faber, é um engenheiro que se pretende “lógico” e “racional” – sem emoções – e que se vangloria de jamais ter estado no Louvre, sem curiosidade em conhecer o mundo cultural e histórico. Em sua confiança na inteligência técnica, ele é a figuração dos poderes do homem tecnológico. A novela, que de início é o relato de uma viagem de aventura, termina em Atenas como uma tragédia grega, pondo em questão a racionalidade técnica que privilegia a relação meios e fins, bem como seu corolário – a noção de resultados –, enfatizando tudo o que escapa ao cálculo humano, cuja expressão é a perda do domínio do mundo técnico. O fetichismo da técnica associada ao da economia abrangeu também o pensamento revolucionário de um Lenin que definia o socialismo como “soviets mais eletrificação.”

[3] A arrogância desdobra-se em prepotência, esnobismo, pretensão, vaidade, soberba, preconceito, racismo, fanatismo, orgulho, presunção, arrivismo, sectarismo, narcisismo, megalomania, onipotência, vitória, ambição, sucesso, pedantismo, honra, alto sentimento de si, vontade de se fazer valer, luta pelo reconhecimento imposto à força, herói, mártir, vanguarda, desprezo, dominação, desejo de poder, sentimento de superioridade, prestígio, notoriedade, semi-formação intelectual, certezas impostas aos outros, autoritarismo, no perdão. Este, em particular, comportando uma “superioridade” daquele que o concede (conferir Nietzsche, 2001, p. 168). Pode-se acrescentar aqui as idéias de vítima e de herói. Como vítima, o dano isenta de se pôr em questão; como herói, o reconhecimento de sua superioridade e valor também prescindem de ponderações sobre si mesmo e para a comunidade política (conferir Jankélévitch, 1980, p. 76). Nas relações com o Outro, a arrogância se manifesta na busca de honrarias e reconhecimento, sendo que o arrogante

pensa ter sempre razão. Fixa-se em suas idéias e vontade, incapaz de reconhecer a virtude dos outros, de louvá-los em suas boas ações. Desagrada-lhe a reputação emérita de um outro e, por isso, busca sempre motivos para criticá-lo. Quer impor suas idéias, seu modo de pensar e de agir como devendo ser adotado por todos. A etimologia revela a arrogância como desejo de elevar-se acima dos outros: o alemão *Überheblich* significa “ser arrogante com alguém”, “elevar-se acima”; o inglês *haughtiness* é “desprezo”. Do latim *rogum*, “fogueira”, a arrogância é o fogo do inferno e ele é o pecado do orgulho que se origina em Lúcifer que não aceitou sua condição de criatura e quis fazer-se o igual de Deus. Satã, invejoso da felicidade dos pais primordiais no paraíso terrestre, engana-os para desviá-los de Deus, lhes acenando a igualdade com o Criador (conferir Barthes, 2002, p. 179; Santo Tomás, 1991).

[4] Neste sentido, Platão estabeleceu para o Ocidente a idéia segundo a qual o excesso é uma das figuras da injustiça, e este desregramento do desejo é desordem da alma, evocando desmedida, o que transforma razão em tirania, os sentimentos em desejo de glória, vaidade e ambição, os prazeres dos sentidos em concupiscência. Na continuidade desta tradição, Santo Agostinho refere-se à *libido sentiendi* – o excesso de prazeres dos sentidos – à *libido dominandi* – o desejo de poder cada vez maior sobre corpos e consciências –, *libido sciendi* – a paixão de ver e saber ilimitados (conferir Platão, 2000; Santo Agostinho, 1969, p. 15; Dufour, 2009). Para compreender a perspectiva grega, lembre-se o *Filoctetes*, em que Sófocles dá a palavra a Ulisses, que diz a Neóptemo: “Filho de nobre pai, também eu quando era jovem tinha a língua preguiçosa e pronto o braço. Hoje, com a experiência, vejo que, entre os mortais, são as palavras e não as ações que conduzem tudo” (conferir Sófocles, 2007, p. 42).

[5] A anorexia se encontra no âmbito do excesso de objetos de prazer, mas voltando-se para sua dissipação. Dado ser impossível a realização de tantas possibilidades, permanece-se no pré-prazer, em virtude da substituição incessante desses objetos de desejo e satisfação. Nada sendo absolutamente proibido, tudo tornando-se possível, não há como escolher. No excesso de oferecimentos do mundo do consumo, o anorético é um resistente. Ana-orexis não é “falta de apetite”. É desejo intenso, mas desejo de “nada” (conferir Barthes, *Idem*).

[6] Na ausência de um tipo-ideal de anorético, considera-se, aqui, sua dimensão simbólica e não como é tratada na clínica médica ou na visão freudiana que associa a anorexia feminina à impossibilidade de a menina desejar por si mesma, dado o poder da figura materna que teria “saturado” a filha com seus próprios desejos. Na perspectiva de René Girard, o desejo sendo mimético, ele é sempre o desejo de um outro imaginário e assim se encontra a todo momento no limite do fracasso. Com a flexibilização dos laços familiares, o mundo externo tem mais força sobre o indivíduo do que os laços de família, cujo sintoma teórico é a transformação da figura paterna de autoridade em Lei simbólica (conferir Tort, 2007; Chiapello & Boltanski, 1999). Além disso, como a anorética não se preocupa em seduzir um par, só lhe resta a competição com as outras anoréticas, até o limite que é a morte.

[7] Que se recorde que, em poucos dias, a imprensa internacional decretava na “primavera árabe” a queda de ditadores nos países árabes, dos quais proliferam violências entre combatentes, com consequências sobre a população civil desarmada, reduzida à condição de “vida nua”. Esta se caracteriza pela falta de proteção de leis que não protegem mais, aproximando-se da vida animal. Com respeito ao culto à violência, conferir *Sobre um Levante Proletário em Florença no Século XVI*, em que Simone Weil observa que uma das grandes atrações que exercem guerras e revoluções é a impunidade e a licenciosidade.

[8] *Bildung* significa educação no sentido da formação. Diz respeito, de início, à *Buergetum*, a burguesia alemã cujo critério essencial de indivíduo civil não se referia à riqueza material e ao

prestígio do dinheiro, como no ideário contemporâneo do novo-rico, mas à cultura. Conferir Nietzsche e a crítica à cultura filisteia, o filisteu cultivado sendo aquele que conhece o preço de todas as coisas, mas desconhece seu valor. Conferir também Adorno e a Indústria cultural.

[9] Que se recorde a notícia veiculada há algum tempo pelos jornais do atentado com ácido contra o diretor do Ballet Bolshói em Moscou, no teatro que tem assistido a disputas de poder entre diretores e bailarinos. Sergei Filin, de 42 anos, foi atingido no rosto por um homem mascarado, tendo ficado com queimaduras nos dois olhos. Dançarinos e administradores sugeriram inveja e ressentimento como provável motivação. Esse ataque foi considerado um dos mais graves dos últimos duzentos anos (conferir o jornal Folha de São Paulo, edição de 18 de janeiro de 2013).

[10] A cultura da arrogância se arroga o direito de tudo exibir e tornar público, convertendo a intimidade ao domínio público. Diferem escândalo e sensacionalismo. O escândalo refere-se a sociedades em que valores são estáveis e reconhecidos por todos, de tal forma que falar em aposta na existência de Deus no teológico século XVII, como o fez Blaise Pascal, consistia em um escândalo. Ou *O Amante de Lady Shatterlay* em que uma aristocrata se apaixona por um plebeu, o que provocava escândalo, significando desonra, despudor, blasfêmia. Em um mundo sem referências estáveis, o escândalo foi superado pelos sensacionalismos produzidos como tais pela mídia, tão impactantes quanto rapidamente esquecidos e substituídos por outros. Neste horizonte, Barthes observa a tendência ao desaparecimento da timidez no mundo moderno: “ forma menor da arrogância [...], a ausência de timidez [...], sua recessão, pode ser encontrada nas injunções a se mostrar e falar: ‘rádio, discussões-surpresa, conversações, etc.’”(1971; 1985, p. 197).

[11] Sugerimos ao leitor de conferir as obras de Lasch (*The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*) e de Rosanvallon (*La contre-démocratie, la démocratie: la politique à l'âge de la défiance*), entre outros.

[12] Na ausência de um ministério público, a Atenas democrática — a que inventou a política, o teatro e a filosofia — criou o “delator público”, que dizia respeito à proteção do espaço comum compartilhado. E, para reparar seus abusos, julgava-se também o acusador, analisando suas intenções, a classe social de que provinha e outras circunstâncias de sua vida, podendo, ele também, ser condenado para o bem da cidade, caso suas intenções fossem de vingança, estritamente subjetivas ou particulares (conferir *Aux origines de la corruption : démocratie et délation en Grèce ancienne* de Carine Doganis). Porque hoje prospera a desconfiança como forma de sociabilidade, as delações programadas e recompensadas — elaboração de dossiês sensacionalistas em época eleitoral ou denúncias por parte de funcionários e auxiliares de governo — constituem práticas reconhecidas e aceitas em larga medida, pelos poderes e pela opinião pública.

[13] O convite à delação tem uma história, cujo exemplo mais próximo é a Revolução Francesa que reabilitou as medidas do *Ancien Régime* em jornais publicados entre 1789 e 1791, como *La dénonciation patriote* (A Denúncia Patriótica), *L'espion de Paris* (O Espião de Paris) e *L'écouteur aux portes* (O Espreitor de Portas). Denúncias de vizinhos, cartas anônimas ou dossiês preparados para esses fins ocorreram também durante a ocupação alemã em Paris na Segunda Guerra Mundial, bem como foi rotina nos regimes totalitários, como na Alemanha, durante o Nazismo, e na URSS, convertendo-se em política de Estado sob Stalin.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2008). *Le Règne et la Gloire*. Paris : du Seuil.
- Barthes, R. (2002). *Le Neutre*. Paris : du Seuil.
- Benjamin, W. B. S. (1994). O Narrador. In *Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre a Literatura e História da Cultura*. Obras Escolhidas, vol. I (pp. 197-221). São Paulo, SP: Brasiliense. [Obra original publicada em 1936]
- Benjamin, W. B. S. (1978). Moscou. In W. B. S. Benjamin. *Sens unique. Enfance berlinoise et Paysages urbains* (pp. 274). Paris : Les lettres nouvelles. [Obra original publicada em 1933]
- Benjamin, W. B. S. (2002). *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*. Paris : Payot. [Obra original publicada em 1936]
- Doganis, C. (2007). *Aux origines de la corruption : démocratie et délation en Grèce ancienne*. Paris : P.U.F.
- Chiapello, E., & de Boltanski, L. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris : Galilée.
- Dufour, D.-R. (2009). *La cité perverse. Libéralisme et pornographie*. Paris : Denoël.
- Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1985). *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores.
- Jankélévitch, W. (1980). *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Paris : du Seuil.
- Kafka, F. (1990). *Un Artiste de la faim : et autres récits*. In C. David (Éd.). Paris : Gallimard.
- Kant, I. (1997). *Le conflit des facultés*. Paris: Vrin. [Obra original publicada em 1798]
- Lasch, C. (1995). *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Lefort, C. (1991). *Pensando o Político*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra. [Obra original publicada em 1986]
- Lévi-Strauss, C. (1967). *Antropologia Estrutural*. Coleção Biblioteca Tempo Universitário (Vol. 7). Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro.
- Lübbe, H. (1998). Gegenwartsschrumpfung. In K. Backhaus, & H. Bonus. *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph des Schildkröte* (pp.131-164). Stuttgart: Schäffer-Poeschel Verlag.
- Nietzsche, F. W. (2001). *Além de Bem e do Mal*. São Paulo, SP: Companhia das Letras. [Obra original publicada em 1886]
- Nietzsche, F. W. (2012). Consideração Extemporânea III. Schopenhauer Educador. In F. W. Nietzsche. *Escritos sobre a Educação*. São Paulo, SP: Loyola. [Obra original publicada em 1873-1876].
- Platão. *République*. Paris : Les Belles Lettres.
- Perniola, M. (2004). *Contro la Comunicazione*. Turim: Einaudi.
- Perniola, M. (2010). *Desgostos: Novas Tendências Estéticas*. Florianópolis, SC: Editora da UFSC. [Obra original publicada em 1999]

- Rosa, H. (2005). *Accélération: une critique sociale du temps*. Paris : La Découverte. [Obra original publicada em 2004]
- Rosa, H. (2012). *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris : La Découverte. [Obra original publicada em 2010]
- Rosanvallon, P. (2006). *La contre-démocratie, la démocratie: la politique à l'âge de la défiance*. Paris : Le Seuil.
- Rousseau, J.-J. (1963). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi hommes*. Paris : Garnier. [Obra original publicada em 1774]
- Spinoza, B. (1964). *Éthique* (Vol. II). Paris : Garnier. [Obra original publicada em 1677]
- Saint Augustin. (1969). *Les Confessions* (Livres I, II e X). Paris : Les Belles Lettres. [Obra original publicada em 1568]
- Santo Tomás. (1991). *Suma Teológica*. Porto Alegre, RS: Editora da PUCRS. [Obra original publicada em 1265-1273]
- Sartre, J.-P. (2005). *La légende de la vérité*. Bruxelles : Ousia. [Obra original redigida em 1929-1931, publicada postumamente]
- Sloterdijk, P. (2007). *Colère et Temps. Essai politico-psychologique*. Paris : Libella. [Obra original publicada em 2006]
- Sloterdijk, P. (2011). *Tu dois changer ta vie*. Paris : Libella. [Obra original publicada em 2009]
- Sófocles. (2007). *Filoctetes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. [Obra original redigida na maturidade: Sofocles viveu entre 497-496 a.C. e 406-405 a.C.]
- Tort, M. (2005). *La fin du dogme paternel*. Paris : Aubier.
- Weil, S. (1979). Sobre um levante proletário em Florença no século XVI. In E. Bosi. *A Condição Operária e Outros Escritos Sobre a Opressão*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.

