



Luís Gustavo de Oliveira Rodrigues

PRODUTOS ALGORÍTMICOS E A ERA DA DESCONFIANÇA
Origens, perigos e investimentos para reconstituição comunitária

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial ao Doutorado em Filosofia.

Orientador: Prof. Edgar Lyra Netto

Rio de Janeiro,
setembro de 2025.



Luís Gustavo de Oliveira Rodrigues

PRODUTOS ALGORÍTMICOS E A ERA DA DESCONFIANÇA
Origens, perigos e investimentos para reconstituição comunitária

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial ao Doutorado em Filosofia. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Edgar de Brito Lyra Netto

Orientador

Departamento de Filosofia — PUC-Rio

Pedro Duarte de Andrade

Departamento de Filosofia — PUC-Rio

Clarisse Sieckenius de Souza

Departamento de Informática — PUC-Rio

André de Macedo Duarte

Departamento de Filosofia — UFPR

Roberto Charles Feitosa de Oliveira

Departamento de Filosofia — UNIRIO

Rio de Janeiro, 26 de setembro de 2025.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Luís Gustavo de Oliveira Rodrigues

Graduou-se em Engenharia Aeronáutica no ITA (Instituto Tecnológico de Aeronáutica) em 2005. Completou o Mestrado em Administração de Negócios na Imperial College Business School em 2011 e o Mestrado em Design na PUC-Rio em 2016. Desde 2005, trabalha com análises de dados, aconselhamento para empreendedores, gestão de times e consultorias variadas em diversas indústrias tecnológicas de vanguarda. Atualmente, é pesquisador e consultor independente em Inteligência Artificial para empresas de tecnologia.

Ficha catalográfica

Rodrigues, Luís

Produtos algorítmicos e a era da desconfiança: origens, perigos e investimentos para reconstituição comunitária / Luís Gustavo de Oliveira Rodrigues; orientador: Edgar Lyra Netto. – Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2025.
146 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2025.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia da tecnologia. 3. Filosofia política. 4. Ética. 5. Mediação algorítmica. 6. Totalitarismo tecnológico. I. Lyra, Edgar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

À minha mãe, Celia, e à minha filha, Aurora,
que, exemplarmente, me ensinaram tanto
sobre vínculos de confiança.

Agradecimentos

À minha família e meus amigos, que me inspiram a cada pensamento e ação, desde sempre.

Ao Professor Edgar Lyra Netto, que foi mais do que orientador. Obrigado por aceitar o desafio, pela generosidade das trocas e por confiar. Espero, sinceramente, que sinta que valeu a pena, como eu sinto. E que continuemos nossa parceria.

Aos meus colegas do Grupo de Estudos e Pesquisa em Filosofia da Tecnologia, com quem troquei tanto e ainda tenho tanto a trocar. Foi nos nossos encontros que tudo começou a fazer sentido.

Aos professores que participaram da Banca Examinadora, por investirem suas disputadas atenções e considerações, e por inspirarem tantos acadêmicos a seguirem pesquisando, apesar das dificuldades.

A todos os professores e funcionários do Departamento de Filosofia da PUC-Rio pelos ensinamentos e pelo suporte constante.

À PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Resumo

Rodrigues, Luís; Lyra Netto, Edgar (Orientador). **Produtos algorítmicos e a era da desconfiança — origens, perigos e investimentos para reconstituição comunitária**. Rio de Janeiro, 2025. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta Tese investiga os efeitos da mediação algorítmica sobre as atividades humanas e suas consequências deteriorantes sobre a formação de vínculos de confiança. Argumenta-se que a emergência da era da desconfiança decorre da atuação de produtos algorítmicos como máquinas imaginadoras, que prometem um mundo melhor a seus usuários e operam sobre disposições latentes em um contexto de fim da autoridade autoevidente e de totalização da técnica moderna, seguindo ideias centrais dos trabalhos de Hannah Arendt e Martin Heidegger. Argumenta-se ainda que tais produtos promovem a desvinculação progressiva entre homens, a depleção do senso comum e a contenção de atividades espirituais, como o pensamento e o juízo. Propõe-se que, nesse cenário, configura-se uma governança psicopolítica com traços totalitários, que opera sobre ideologias mimetizadas e conveniências perversas, tais como vigaristas. Frente à desfiguração dos enredos individuais de confianças, que prende os homens em um estado narcísico e desconfiado dos outros, delineiam-se possibilidades de investimentos profanos e sagrados a serem postos em prática habitualmente. Tais práticas habituais contribuiriam para a emergência de ressonâncias comunitárias e composturas individuais que sejam capazes de reabrir a possibilidade de convívio plural harmônico, ao menos no entorno de eventuais agentes-investidores, em meio à profanação da vida e à deformação definitiva dos domínios público e privado.

Palavras-chave

Filosofia da tecnologia; Filosofia política; Ética; Mediação algorítmica; Totalitarismo tecnológico; Confiança.

Abstract

Rodrigues, Luís; Lyra Netto, Edgar (Advisor). **Algorithmic products and the age of distrust — origins, dangers, and investments for community reconstitution**. Rio de Janeiro, 2025. Doctoral Thesis – Department of Philosophy, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

This thesis investigates the effects of algorithmic mediation on human activities and its detrimental consequences for the formation of bonds of trust. It argues that the emergence of the age of distrust stems from the operation of algorithmic products as imagination machines, which promise a better world to their users while operate on latent dispositions in a context of end of self-evident authority and totalization of modern technology, following central ideas from the works of Hannah Arendt and Martin Heidegger. It also argues that such products promote the progressive unbonding of people, the depletion of common sense, and the refrainment of spiritual activities, such as thinking and judging. It proposes that, in this scenario, a psychopolitical governance with totalitarian traits takes shape, operating on mimicked ideologies and perverse conveniences, such as con artists. Faced with the disfigurement of individual trust plots, which trap people in a narcissistic and distrustful state of others, possibilities for profane and sacred investments emerge, to be put into practice habitually. Such habitual practices would contribute to the emergence of community resonances and individual composites capable of reopening the possibility of harmonious plural coexistence, at least around potential investor-agents, amid the profanation of life and the definitive deformation of the public and private domains.

Keywords

Philosophy of technology; Political philosophy; Ethics; Algorithmic mediation; Technological totalitarianism; Trust.

Sumário

1 Introdução: Em distanciamento social.....	8
2 Produtos algorítmicos para imaginação de um mundo melhor.....	21
2.1 Fim da autoridade.....	21
2.2 Totalização da técnica moderna.....	25
2.3 Atenção do pensamento.....	30
2.4 Sonho de um “mundo melhor”	33
2.5 Produtos algorítmicos: máquinas imaginadoras.....	39
3 Psicopolítica totalitária na era da desconfiança.....	44
3.1 Depleção do senso comum e ameaça ao juízo.....	44
3.2 Abandono da essência humana.....	47
3.3 Desvinculação por mediação.....	55
3.4 Política e realidade na era da desconfiança.....	64
3.5 Governança psicopolítica totalitária.....	71
4 Espírito, corpo e fé: Sobre a reconstituição da confiança.....	80
4.1 Possibilidade de lida.....	80
4.2 Rituais e espíritos comunitários.....	82
4.3 Fiar e desfiar de fés: O enredo de confianças.....	91
4.4 Sobre investimentos e importâncias.....	99
4.5 Investimentos no domínio sagrado: O comungar do comum.....	104
4.6 Investimentos no domínio político: O revelar-se na ação.....	114
5 Considerações finais: Evidências e especulações.....	126
5.1 Um mundo pior: produtos vigaristas, usuários hipossuficientes e a trágica economia da atenção.....	126
5.2 Sobre novos modelos de governo e o diferencial evolutivo.....	136
6 Referências bibliográficas.....	142

1 Introdução: Em distanciamento social

Esta Tese é o registro de uma pesquisa que investigou, a partir de uma perspectiva política e fenomenológica, transformações profundas, que vêm se tornando rapidamente hegemônicas, nas atividades humanas. Concentra-se, especialmente, na investigação de eminentes causas e efeitos, em escala humana, da patente e acelerada digitalização do modo como homens experienciam o mundo e interação entre si. Debruça-se, além disso, sobre possibilidades de lidar com os perigos que emergem, estrutural e colateralmente, com essas transformações. Certas motivações para uma investigação dessa natureza se revelam patentes: desde o início do século XXI vimos experimentando transformações profundas na forma como nos movemos, transportamos, interagimos, falamos, escutamos, dialogamos, negociamos, comunicamos, nos informamos, criamos, produzimos, colaboramos, definimos e resolvemos problemas, aprendemos, ensinamos, vendemos, compramos, nos entretemos... apenas para citar algumas atividades cujas transformações pela mediação digital são menos óbvias e postas em questão. Essas transformações, manifestamente, vêm reconfigurando a atividade humana por completo e somente pelo potencial do impacto de tamanha mudança, que ocorre sem que haja tempo hábil para debates mais profundos, já mereceriam atenção cuidadosa e urgente.

A motivação mais direta para esta pesquisa, contudo, que brotou espontaneamente de experiências pessoais e profissionais, será exposta aqui em primeira pessoa, apesar de se desaconselhar o depoimento pessoal em um texto que, como este, demanda rigor acadêmico. Relato breve e pontualmente, portanto, certas experiências e impressões pessoais preliminares à formalização desta pesquisa de doutorado, não para que esse relato faça parte da argumentação em si, mas para que ilustre uma motivação à pesquisa que tem se consolidado como um dos sintomas mais claros de que algo está errado com a crescente mediação de experiências e relações humanas por produtos digitais. O sintoma a que se refere é o do manifesto incômodo de profissionais da indústria da tecnologia digital para com os efeitos negativos, diretos ou indiretos, dos seus trabalhos. O incômodo de muitos designers, programadores, analistas, gestores e executivos — que se tornou ainda mais evidente aos mais de 100 milhões de espectadores em 190

países que assistiram ao documentário *O dilema das redes*, lançado em 2020¹, em que ex-profissionais como esses denunciavam práticas eticamente questionáveis de empresas de tecnologia digital — corresponde ao incômodo que acometeu este pesquisador quando, em tempo de isolamento residencial pandêmico, todos experimentamos uma reconfiguração abrupta das atividades humanas, em escala planetária, que tem provocado efeitos ainda muito pouco conhecidos.

Como um profissional oriundo da área de Dados, tendo trabalhado por cinco anos como analista e cientista de dados, e quinze anos como gestor de times de ciência de dados e desenvolvimento de produtos digitais, o início da pandemia foi o início de uma reflexão profunda sobre os produtos que eu estava ajudando a desenvolver e disponibilizar a milhões de usuários, que agora se viam *obrigados* a usá-los para permanecerem em contato com o mundo que nos foi proibido presenciar e com as pessoas que nos foi proibido visitar. Pondo a questão na perspectiva adequada, não seria justo afirmar que eu tenha contribuído extraordinariamente para o desenvolvimento da indústria da tecnologia mundial, como fizeram os entrevistados no tal documentário, e que meu incômodo tivesse razões tão contundentes quanto as deles. Mesmo assim, talvez por me ver, então, preso em casa com uma filha de dois anos, tendo que suprir, de supetão, a ausência das comunidades e das instituições com que contava para a criação de uma criança, aquele incômodo se cristalizou em um ímpeto para entender melhor como seriam nossas vidas se, porventura, aquela pandemia não acabasse mais. E como poderíamos viver da melhor forma, apesar de tudo aquilo.

Muitos passamos a imaginar e a debater sobre essa possibilidade, e profissionais como eu, que entendiam melhor do que a vasta maioria dos usuários não especializados sobre os princípios e métodos que governavam o desenvolvimento e o marketing de produtos e algoritmos, passaram a ser mais questionados sobre produtos que, literalmente do dia para a noite, se tornaram absolutamente necessários à irrefreável vida socioeconômica mundial. Mais pessoalmente, experimentei um misto de sensações que descreviam bem a minha situação de usuário e desenvolvedor de produtos digitais: como muitos, me via acuado pela obrigação de usar produtos digitais para trabalhar, estudar, socializar e, mais do que nunca, me entreter; como poucos, temia sobremaneira pelo que

¹ CENTER FOR HUMANE TECHNOLOGY, 2021

esses produtos eram capazes de fazer com o comportamento de usuários *em cativeiro*, como eu e minha família. Afinal, meu principal trabalho era justamente usar dados para incitar comportamentos latentes de usuários e, agora que todos passavam muito mais tempo em frente de telas² em estado emocional vulnerável, eu sabia que esses produtos se tornariam inevitavelmente mais pervasivos, necessários e viciantes. (Encerro aqui meu testemunho.)

De certa forma, como muito se comentou, a pandemia de COVID-19, que segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS) se iniciou oficialmente em 11 de março de 2020 e se encerrou apenas em 5 de maio de 2023³, representou um laboratório do tamanho da Terra para a experimentação de um cenário para o qual já estávamos, como humanidade, apontando *voluntariamente*: o da mediação potencialmente total das atividades humanas por produtos digitais. Durante os pouco mais de três anos pelos quais a pandemia se arrastou, mas em particular nos dois primeiros anos em que tivemos decretado, no Brasil, estado de Emergência em Saúde Pública⁴, a atividade humana precisou se dar em um espaço radicalmente restrito ao interior e aos entornos diretos de nossos lares, alguns com muito mais espaço e recursos que outros, mas todos reduzidos às suas máximas privacidades familiares aceitáveis. Dentro de casa, ademais, novas reconfigurações seriam ainda necessárias para que se acomodassem um ou mais *home-offices*, espaços de estudo e de ginástica, e outras áreas privadas individuais delimitadas dentro de lares privados familiares.

Não obstante, enquanto nos debatíamos para a definição diplomática, no espaço confinado do lar, de ambientes, por assim dizer, públicos (livres ao acesso de outros poucos residentes) e privados (em que poderíamos participar em uma reunião remota sem que algo constrangedoramente íntimo aparecesse ao fundo do vídeo, por exemplo), carecíamos mais e mais de um convívio presencial com outros e com o mundo que, até aquele colapso, vinha sendo substituída por produtos digitais ainda com alguma parcimônia, embora pouca. Durante o período em que o mundo e os outros foram inesperadamente fechados à visitação *por força maior*, experimentamos, em um primeiro momento, um choque e, depois de

² SIQUEIRA, E., 2021.

³ WIKIPEDIA, 2025b.

⁴ MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2022.

alguns primeiros meses de reconfigurações e resignações, o estabelecimento de novas rotinas que, de provisórias, foram se tornando mais definitivas conforme a pandemia se prolongava, até que, enfim, passaram a compor o que se denominou, em toda parte, como *novo normal*⁵.

De forma sucinta, esse *novo normal*, quando relacionado ao estado pós-pandêmico do COVID-19, carrega acima de tudo o signo do *distanciamento social*, expressão empregada à exaustão pela própria OMS como medida preventiva principal contra o espalhamento desenfreado da letal doença.⁶ No *novo normal* que vivemos hoje, ao que tudo indica, mantém-se o distanciamento social desde que não se impactem novas eficiências. O volume de comércio eletrônico, por exemplo, que durante a pandemia cresceu mais rapidamente pela necessidade instaurada por políticas de saúde pública, nunca mais voltou a patamares pré-pandêmicos e seguiu sua tendência de crescimento⁷ pois a compra *online* demonstrou ser muito mais *conveniente* (leia-se *eficiente*) e suficientemente segura aos que, até então, evitavam comprar pela internet. Se mostrou mais eficiente para consumidores e para vendedores, cujas lojas físicas, se não faliram, correram certamente risco. O trecho a seguir de uma análise mais técnica sobre os impactos da pandemia no comércio pode ilustrar com mais clareza o fenômeno:

A necessidade da loja física para aquele momento estava ficando obsoleta temporariamente, mas como o crescimento das vendas *online* estava veemente, os varejistas começaram uma movimentação que ao mesmo tempo que criava uma utilidade para as lojas físicas, diminui o tempo logístico das entregas das vendas *online*, com a utilização das lojas como *hubs* logístico, servindo como plataformas de *fulfillment* para vendas *online*. Essa nova tendência trouxe até os dias atuais um modelo mais híbrido em relação às vendas *online* e físicas. Após a pandemia com a volta do consumidor as lojas, houve um novo comportamento que foi o autoatendimento nas lojas físicas, essa nova tendência está se tornando cada vez mais presente e importante para a evolução do varejo pois *o novo consumidor busca mais autonomia e praticidade nas compras online nas compras físicas*.⁸

A reconfiguração parcialmente definitiva do comércio, que se expõe em mais detalhes aqui apenas para evidenciar algo maior, foi acompanhada naturalmente de diversas outras reconfigurações (sobretudo das experiências educacionais, profissionais e de convívio social) que não serão exploradas mais a fundo por fugirem do escopo desta pesquisa e para que se evitem obviedades e

⁵ WIKIPEDIA, 2024.

⁶ FERREIRA, V., 2020.

⁷ GLOBO GENTE, 2021.

⁸ ANJOS, B.S. et al., 2024.

análises redundantes. Não obstante, no *novo normal*, seguimos no nosso curso de *distanciamento social* e “*busca por mais autonomia*” (ou seja, menos dependência de outros homens) viabilizado e mantido por produtos digitais e, se não fosse a trágica pandemia, talvez não tivéssemos tido a oportunidade de nos chocarmos ao ponto de refletirmos tão profundamente sobre isso. Uma das reflexões que permanece importante, sem dúvidas, é aquela sobre os efeitos da acomodação, dentro de domicílios, de tantas atividades que historicamente se dão no espaço de um mundo e com a presença dos outros muito menos familiares. Tal cenário, para o qual caminhamos, em que a atividade humana se basearia quase exclusivamente na representação do mundo e dos outros por produtos digitais algoritmicamente autônomos, delineia o fenômeno que será abordado nesta pesquisa para que se viabilize o exame de prognósticos sobre um futuro iminente.

Fato é que, em meados de 2025, seguimos a mesma tendência de mediação de qualquer atividade humana que for mediável, ou seja, de todas menos daquelas que (ainda) são tecnicamente inviáveis, arriscadas ou proibidas. Digitaliza-se, via de regra, tudo que se torne mais *eficiente* no curto prazo (ou, usando o glossário do marketing, tudo que se torna mais *conveniente*) com a digitalização, desde a guerra que se realiza mais eficientemente com drones, até o atendimento médico e psicológico, que se realiza mais eficientemente (do ponto de vista financeiro e temporal) à distância, negligenciando-se a importância terapêutica da presença confiada. Vive-se, afinal, como se a pandemia do COVID-19 tivesse ocorrido há muitos anos, mas muitas reconfigurações implementadas naquela ocasião por necessidade estão sendo claramente mantidas e expandidas por outros motivos e seguem contribuindo para efeitos que ainda estamos começando a perceber.

Tais outros motivos, como se argumenta nesta Tese, derivam de tendências humanas que são examinadas no Capítulo 2, em que se elabora sobre uma conjunção de disposições humanas, maturadas nos últimos séculos e cristalizadas no século XX, para que se justifique a conversão quase automática de indivíduos em *usuários dependentes* do uso intensivo e extensivo de produtos digitais a partir do século XXI. Partindo da tese arendtiana do “fim da autoridade” — ou seja, de um tipo de autoridade que independe de coerção e persuasão e que harmoniza o convívio plural por estabelecer hierarquias “evidentemente naturais”, não disputáveis, sobre os homens —, inicia-se o esboço de um contexto tão libertador

quanto perigoso. A falência autoritária narrada por Hannah Arendt, que é desenvolvida pela autora para a tentativa de explicar a emergência de regimes políticos totalitários no século XX, funda uma atitude humana ao mesmo tempo emancipadora (que justificaria, em parte, os diversos movimentos de emancipação que vêm se desdobrando desde o século XIX) e oportuna a domínios totalitários ideológicos, como será elaborado.

A contextualização segue ao se conjugar a esse estado de orfandade humana de um tipo de *autoridade paternal transcendental estabilizadora* (como as autoridades autoevidentes do deus-pai, do *padre*, do *papa*, da *pátria* e dos *patrões*, outrora acatadas com muito menos possibilidade de questionamento) com a tese heideggeriana de que, essencialmente, a “técnica moderna” predispõe os homens a *enquadrar* tudo que se produz — inclusive a si mesmo — como reserva disponível à vida humana. A ruína em curso do modelo de autoridade paternalista autoevidente, combinada ao predomínio de uma tal atitude exclusivamente *tecnológica* que privilegia disponibilidades eficientes, como se argumentará, ocasiona uma demanda latente por novas fontes de autoridade que estabilizem o convívio em pluralidade e por novas ferramentas para produção e consumo cada vez mais eficientes.

O terceiro elemento dessa contextualização, que configura o que Arendt classifica como um “sonho humano” de se libertar das condições terrenas para se viver em um “mundo melhor”, e que segundo ela motivou ainda a corrida ao espaço, compõe finalmente a tríade de demandas humanas latentes na virada para o século XXI que, oportunamente, viriam a ser exploradas por produtos digitais. O *fim da autoridade*, a *totalização da técnica moderna* e o *sonho por um mundo melhor*, quando combinados, parecem definir os produtos ideais para suprir fortes demandas globais: produtos que forneçam autoridades menos questionáveis, que viabilizem mais eficiências para produção e consumo, e que removam constrangedoras condições impostas aos homens pela Terra. Como se percebe, os três fatores sintetizam uma demanda intensa por produtos digitais tais como *ferramentas de busca por informações relevantes* (fontes de autoridade), *ferramentas para otimização e automatização* de toda e qualquer atividade, do trabalho à amizade, (fontes de eficiências) e, de forma mais geral, *ferramentas*

para digitalização de atividades constrangedoramente condicionadas por leis naturais e terrenas (“descondicionadores” da condição humana).

No Capítulo 2, introduzem-se ainda conceitos arendtianos acerca das nossas “atividades espirituais” (quais sejam, das nossas “atividades invisíveis”, que a pensadora categoriza como “o pensar, o querer e o julgar”), para que se pense mais a fundo sobre as atividades humanas que, diligentemente, terceirizam-se hoje a produtos. Assim, a partir do entendimento de “imaginação”, como definido por Arendt, produtos digitais passarão então a ser compreendidos como *máquinas imaginadoras* encapsuladas em *produtos algorítmicos*, que prometem disponibilizar o mundo por completo em interfaces, mas que inevitavelmente falham e falharão em conseguir.

No decorrer do Capítulo 3, examinam-se então os perigos inerentes à vida mediada hegemonicamente por produtos algorítmicos, argumentando-se, inicialmente, quanto à importância da vida não mediada para que se cultive um *senso comum* capaz de “adequar as sensações de meus cinco sentidos estritamente privados [...] a um mundo compartilhado pelos outros”⁹. Em conjunto com a *depleção do senso comum*, defende-se ainda que talvez não seja mais possível, para os homens, pensarem suas próprias essências, e com isso estaríamos em rota de desvinculação completa: da realidade, dos outros e de nossa humanidade. Nesse momento da argumentação, recorre-se aos escritos de Byung-Chul Han para descrever uma paisagem gradualmente mais sinistra de desintegração humana levada a cabo por produtos algorítmicos com “traços totalitaristas”. Os efeitos dessa desintegração totalizante, trazidos por Han, são “doenças neuronais como a depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), Transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou a Síndrome de Burnout (SB)”, fato que é reforçado com dados recentes de pesquisa de Jonathan Haidt publicada em *A geração ansiosa* (2024).

Diante de tal prognóstico de *desintegração e depressão humana* que vem se confirmando, se enuncia o início do que se chamou de *era da desconfiança*, como forma de enfatizar um aspecto atitudinal da atividade humana do nosso tempo. Argumenta-se, então, que a substituição de vínculos de confiança por conexões

⁹ ARENDT, H., 2020b, p. 67

desconfiadas mina a atividade política também porque, para que uma pluralidade de opiniões ganhe força, é preciso que se depositem confianças igualmente plurais em opiniões manifestas em público. Sem confianças plurais, opiniões tendem a se enrijecer, e as relações entre indivíduos se desestabilizam em uma verdadeira *cacofonia ideológica*, propensa, como se percebe, a teorias conspiratórias arbitrarias. A Inteligência Artificial (IA) que hoje temos disponível é, em seguida, descartada como possibilidade de autoridade estabilizadora por sua parcialidade profundamente desconfiável, apesar da confiança que nela ainda se deposita. Na era da desconfiança que se delineia no Capítulo 3, portanto, os homens acabam por ter crescente dificuldade de realizar o processo espiritual de imaginação e juízo que viabilizam a formação da opinião plural — matéria-prima da política. E assim, parecem estar sendo preparados, de fato, para uma espécie de *dominação totalitária* de fundo comercial.

Seguindo a pista das semelhanças entre aspectos do que vivemos hoje e testemunhos arendtianos do que se experienciava sob regimes totalitários, o Capítulo 3 se encerra com um detalhamento da estratégia posta em prática por regimes totalitários, bem como seu modelo ideológico e terrorista de dominação. Ao descrever o propósito totalitário de eliminação do pensamento para preparação de *súditos ideais* — solitários e sob uma tirania da lógica ideológica que não os autoriza a pensar —, argumenta-se que essa preparação se assemelha à preparação que experienciamos como *desintegração por mediação tecnológica*, que também prepararia indivíduos para serem *usuários ideais de produtos algorítmicos*. Ressalvando-se sobre aspectos bastante distintos da vida sob regimes totalitários, em especial a presença marcante de uma liderança partidária e o uso do aparato militar para controle e extermínio, alinha-se então a Han na denúncia de uma estratégia de dominação comercial que se denominou de *psicopolítica totalitária* pois, apesar das diferenças, ambos movimentos visam totalizarem-se por vias ideológicas. Alega-se ainda que a *ideologia-espelho* (que mimetiza preferências pessoais) veiculada por produtos algorítmicos operaria como uma ideologia que mantém o indivíduo em solidão, estado de desconfiança e ausência de pensamento, enquanto algoritmos exterminam, das interfaces, tudo que possa contrariar suas fês.

No Capítulo 4, enfim, aventam-se possibilidades para atividades humanas que possam, embora sem garantias, renovar as esperanças em um futuro menos sombrio. Primeiramente, ao se investigar em detalhes o que caracterizariam rituais, como descritos por Byung-Chul Han em *O desaparecimento dos rituais*, buscou-se encontrar neles atividades, corporais e espirituais, que poderiam dar pistas sobre o que mais precisamente vem desaparecendo do âmbito das atividades humanas. Como veremos, o *reconhecimento coletivo habitual da existência de algo permanente*, realizado como ritual, promove um estado de *con-cor-dância* e *atenção ritual* — confiada, aberta e imparcial — que se manifesta, em última instância, por uma *ressonância* que perpassa a vida comunitária e harmoniza o convívio de seus membros. Embora não se proponha, a essa etapa, uma *ritualização da vida*, e no texto se justifique o porquê, observa-se que há atividades *ritualizadas* que se estabeleceram espontaneamente no cotidiano de certas comunidades, fenômeno que demonstraria possibilidades seculares para o reforço de uma sensação de comunidade estabilizadora e desnarcisificante — desde que não se revelem como *ritualismos espúrios*, ou seja, emulações ritualísticas com fins além daquele da própria encenação, de corpo e espírito, de um ritual de renovação de fés.

Como será elaborado, a detecção de *ritualismos espúrios* se faz necessária para que indivíduos não sejam manipulados, e essa detecção haverá de se dar no âmbito profano das atividades humanas, onde moldamos nossas fés conforme agimos em pluralidade (*representativamente*) e pensamos *compreensivamente*. Apesar de se reconhecer que desconfianças funcionaram e funcionam, de fato, como força motriz para o pensamento crítico, alega-se no texto que essas desconfianças precisam ser abordadas a partir de terrenos mais confiáveis ao pensamento. Recorre-se então à metáfora de um tecelão para se caracterizar o agente político individual, que fia e desfia fés em relações de confianças (vínculos) e desconfianças, formando o que se denominou, também metaforicamente, de *enredo individual de confianças*: “uma superfície enredada de fés (fios), com regiões mais e menos confiáveis e transitáveis ao pensamento”. A vida política é posta então, simplificada, como um constante movimento entre a ação (que deve “revelar o agente”, como diria Arendt) e o pensamento

(capaz de atualizar o *enredo de confianças* coerentemente à realidade compartilhada em comunidade).

A ação do discurso que revela o agente, ou seja, a manifestação *opinativa*, é citada como crítica à manutenção desse movimento de adaptação espiritual que garante uma adaptabilidade plural, tanto individual quanto comunitária. Ao se desaconselhar uma vida nos extremos do espectro da confiança, contudo, observa-se que o pensamento “alargado” é o que permite uma efetiva coerência entre enredos individuais e a realidade, sempre compartilhada. Tenta-se, então, a esse ponto da Tese, compatibilizar aspectos do pensamento, como definidos por Arendt e Heidegger. Enquanto Arendt prega por sua *representatividade política*, alcançada por seu *alargamento*, Heidegger tem uma perspectiva mais essencial que sinaliza a importância da abertura da atenção para se alcançar, eventualmente, um pensamento que compreenda o mundo, a humanidade e a comunidade de outros em suas presenças. Cita-se ainda a forte reciprocidade da atenção prestada também como fator vinculante, e alega-se que atenção e confiança são codependentes na cena política.

Relembra-se, a este ponto, sobre o curso adentro da *era das desconfianças* em que nos metemos para se ilustrar a ameaça que avança sobre esse movimento de fiar e desfilar de fés tão crucial à adaptabilidade tipicamente humana. Pois além dos constrangimentos específicos à ação política em ambiente de crescente desconfiança, observa-se ainda que o “risco de se desvelar” já existiria mesmo em contextos menos desconfiados. Tal risco, agravado por desvinculações, como se elabora, funda uma forte demanda pelo desenvolvimento de novos produtos (desta vez para mitigar o risco de se desvelar sabe-se lá a quais e quantos indivíduos) que permitam que usuários “coagidos à autoprodução”, como diria Han, se apresentem digitalmente como *personas publicáveis*, em um movimento claro de terceirização da presença humana. Ao ponto de estarmos, enquanto se escreve, testemunhando a emergência de IAs principalmente para a digitalização de terapeutas, de companheiros(as), coaches e gurus espirituais, como será evidenciado. A substituição de pessoas por produtos algorítmicos, como encerra esta argumentação, acaba por promover também o “desaparecimento do domínio público na era moderna” e a “profanação da vida”, segundo Arendt e Han,

corroborando para o prognóstico de um cenário em que a atividade humana se esteriliza por completo, deixando de ser “verdadeiramente humana”.

Ao final do Capítulo 4, encara-se finalmente a tarefa de consolidação de possibilidades de lida, formuladas como recomendações práticas, inspiradas no que até então se debateu sobre atividades tipicamente *rituais* e atividades tipicamente *políticas*, bem como no chamamento para a ação feito por Edgar Lyra em *Por uma filosofia da opinião*, para quem as questões atuais também “já não [podem] mais [serem tratadas] como [questões] meramente teórico-[filosóficas]”. Alinhando-se à ressalva heideggeriana de que “nenhuma ação humana jamais poderá fazer frente” ao perigo da vigência da técnica moderna, passa-se portanto a se pensar sobre *investimentos* muito mais localizados que, apesar de imprevisíveis por natureza, seriam bons candidatos para “reconstituição, ao menos no escopo limitado de um indivíduo investido, da confiança essencial ao convívio humano em seu entorno”. Para um entendimento do que se quer dizer com *investimento* no âmbito desta Tese, resgatam-se significados mais originais dos termos *investimento* e *importação*, para que caracterizem, ambigualmente, seus significados mais *técnico e mercadológicos*, assim como seus significados mais *políticos*, ou seja, o de *vestir-se* e *importar-se* — movimentos que comprometem corpos e espíritos com a pluralidade comunitária, a trazendo *por cima* e *para dentro* de indivíduos *investidos em importâncias*.

Nas sessões finais do Capítulo 4, encerra-se com uma elaboração muito mais pragmática de sugestões de *investimentos* como esses. Para essa tarefa, arrisca-se uma simplificação bastante elementar dos âmbitos em que se dão as atividades humanas, as dividindo entre os âmbitos *profano e privado*, *profano e público*, *sagrado e privado* e *sagrado e público*. Feitas ressalvas sobre as profundas limitações e aproximações que tal simplificação de um cenário tão complexo instaura, apoia-se nessa simplificação, cautelosamente, para se estimar atividades típicas e seus efeitos esperados em cada um desses âmbitos. Ao abordar o âmbito *sagrado*, e justificando-se o desaconselhamento da especulação de *rituais* (típicos ao âmbito *sagrado e público*) como possíveis investimentos, volta-se então ao âmbito *sagrado e privado* para reflexão. Nesse espaço, levanta-se que há atividades profanas que são, habitualmente, praticadas com uma espécie de *suspensão temporária* do espírito profano, o que lhes garante, como

informa a experiência, *graus de sacralidade*, ou seja, distanciamentos maiores ou menores da função subsistencial dessas atividades.

Dentre as atividades pensadas, investimentos habituais e ditos seculares, que independem de votos de fé ligados a alguma determinada religião, foram favorecidos pois se garantiriam, assim, recomendações mais promissoras e inclusivas. Assim sendo, justificam-se e propõem-se as recomendações de práticas habituais de amadorismos artísticos e esportivos que, praticados ora em contexto público, quando praticados em sacralidade no contexto privado, podem operar como *recordações recursivas de confianças* comunitárias locais. A *prática habitual de amadorismos investidos de sacralidade*, portanto, e a *prática habitual do pensamento que medita sobre o comum* — comum esse que serve como um “denominador comum” a uma certa comunidade local — são recomendadas como primeiras sugestões de *investimentos em ações importadas*.

Finalmente, tendo-se feito uma primeira incursão para se pensar sobre investimentos no âmbito *sagrado*, o capítulo termina ao se examinarem potenciais investimentos no âmbito que, por sua natureza plural, *profana e pública*, como se viu, é o único onde aquele fundamental fiar e desfiar de fés pode ocorrer. Aproximando tal âmbito ao contexto *político* arendtiano, apesar das distinções, discorre-se acerca das suas particularidades, como o *pensamento representativo* que tipicamente ali ocorre e a *revelação do agente* que precisa ocorrer para que o movimento político não venha a estagnar. Após advogar-se brevemente pela primazia do discurso para uma efetiva revelação de agentes, e ressaltar-se sobre estratégias *vigaristas*, *que intencionalmente não revelam o agente na ação e mimetizam* vítimas para inspirarem confianças ingenuamente familiares, prega-se que investimentos nesse âmbito precisam revelar consistentemente seus agentes e desinibir ações coerentes com a realidade compartilhada, para que possam ser *rentáveis em confianças* duradouras. Assim, a argumentação segue para a elaboração de novas sugestões, agora no contexto *profano e público*, quais sejam, as *práticas habituais* do *estar junto*, da *atenção plural* (serena para com as coisas; importada com os outros), do *pedir perdão* (quando a culpa obstruir a ação) e do *prometer representativo* (que demonstra comunhão e compromisso comunitário).

As sugestões de investimentos feitas são, por fim, caracterizadas ainda como *cultivos* promissores ao desenvolvimento de uma *compostura* (que, no campo discursivo da retórica, Lyra resgata de Heidegger e Aristóteles como denominada “*exis*”) capaz de estabilizar indivíduos diante de influências opiniáticas — faculdade imprescindível aos candidatos a investidores que, para tanto, precisam desenvolver maior soberania sobre suas atenções sensoriais e espirituais em tempos tão ruidosos e repletos de aliciadores vigaristas. Em consideração final, esta Tese trata de um panorama constituído pelos diversos elementos combinados e contrastados durante a pesquisa: o da emergência descontrolada de uma *economia da atenção*, em que empresas e governos se valem de desconfianças para prosperarem, operando como *verdadeiros vigaristas*. E conforme as desconfianças em produtos algorítmicos se coalescem a uma emergente desconfiança nas Ciências, em geral, como “denominador comum” humano, conclui-se a Tese em tom especulativo quanto ao que vem se desdobrando e inspira novas pesquisas: a indistinção cada vez mais profunda do que seriam espaços privados ou públicos, a persistência da falta de um modelo de governabilidade que preserve a basilar pluralidade humana, e a premência de se continuar pensando em investimentos em ações que garantam o diferencial adaptativo humano a partir de uma perspectiva propriamente política e comunitária de soberania coletiva.

2 Produtos algorítmicos para imaginação de um mundo melhor

2.1 Fim da autoridade

Em uma tese indispensável da sua obra, Hannah Arendt argumenta que a autoridade desaparecera do mundo moderno, mais notavelmente a partir do início do século XX. No seu ensaio *Que é autoridade?*, para que possa iniciar sua argumentação, Arendt observa que o próprio termo “autoridade” teria se tornado “enevado por controvérsia e confusão”¹⁰ e que, por isso, precisaria ser melhor definido para que fosse examinado. Sendo taxativa, a autora reforça a sua intenção ao enfatizar que não pretende “discutir a autoridade em geral, mas somente o conceito bem específico de autoridade que se tornou dominante em nossa história.”¹¹ A autoridade a que a autora se refere, como ela própria destaca, “deve ser definida [...] tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos”¹². Segundo essa definição, portanto, a relação autoritária entre quem manda e quem obedece se dá segundo uma hierarquia predeterminada, com legitimidade reconhecida por ambos, sem que haja necessidade de convencimento de qualquer forma.

Historicamente, a adoção desse modelo de relação autoritária teve decisiva importância para a manutenção de relações estáveis de poder entre homens, tanto em “áreas pré-políticas tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como uma necessidade natural”, como nos diversos modelos de governo que dominaram a história do pensamento político ocidental. Ademais, como Arendt também argumenta, tais modelos de governo derivaram seus conceitos de autoridade justamente daquele das relações pré-políticas “devido a seu caráter simples e elementar”¹³.

A autora aponta como principal sintoma do fim da autoridade, assim como ela a define, a deterioração dessas mesmas relações autoritárias “naturais” entre

¹⁰ ARENDT, 2016, p. 127

¹¹ Ibid., p. 130

¹² Ibid., p. 129

¹³ Ibid., p. 128

pais e filhos, professores e alunos, mais velhos e mais jovens, cada vez mais evidente em lares e salas de aula a partir do século XX. Tal sintoma se mostra particularmente potente em sua argumentação pois quase qualquer pessoa consegue compreender, a partir de sua própria experiência nos âmbitos social, familiar ou escolar, como se dá uma relação autoritária desse tipo, e como essa autoridade vem se deteriorando nesses âmbitos.

Ainda segundo a argumentação de Arendt, a transposição do modelo de autoridade “pré-política” — coerente com o contexto de amparo, criação e formação dos mais jovens — para modelos de governança política foi formalizada por Platão e, desde então até a sua desconstrução como um todo, se manteve vigente dentro da tradição política ocidental. No entanto, desde o início, essa transposição instaurou um modelo de governo que, para funcionar, precisou garantir uma ilusão de liberdade dentre os governados. No caso das leis, como ressalta o trecho abaixo, tal liberdade ilusória se dava pela independência de outros homens, uma vez que as leis apareciam despersonalizadas para os cidadãos:

A autoridade implica uma obediência na qual os homens retêm sua liberdade, e Platão esperava ter encontrado uma obediência dessa espécie quando, em idade madura, outorgou às leis a qualidade que faria delas governantes inquestionáveis de todo o domínio político. Os homens poderiam pelo menos ter a ilusão de serem livres por não dependerem de outros homens. Não obstante, o governo dessas leis era construído de maneira obviamente despótica e não autoritária [...].¹⁴

A caracterização daqueles que compunham a *pólis* como pessoas a serem iludidas, equiparáveis a crianças em suas imaturidades e limitações para o convívio político, atesta a desconfiança que Platão e outros filósofos depositavam na viabilidade de uma convivência política livre e plural de fato. Para Arendt, a *República* de Platão marca o momento em que se formaliza a desconfiança e se explicita a prepotência daqueles por trás desse ideário:

Platão claramente escreveu a *República* para justificar a noção de que os filósofos deveriam tornar-se reis não porque apreciassem a política, mas porque, em primeiro lugar, isso significaria que eles não seriam governados por pessoas piores do que eles próprios e, depois, porque isso traria à nação aquela quietude completa, aquela paz absoluta, que certamente constituem a melhor condição para a vida do filósofo.¹⁵

¹⁴ ARENDT, 2016, p. 144

¹⁵ ARENDT, 1993, p. 30

Arendt articula ainda que o julgamento e a condenação de Sócrates à morte foram eventos decisivos para o momento em que “a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a *pólis*”¹⁶ e que essas ideias “dominaram todo o pensamento político subsequente, mesmo quando seus conceitos se sobrepuseram a experiências políticas tão diferentes”.¹⁷

Foi após a morte de Sócrates que Platão começou a descrever da persuasão como insuficiente para guiar os homens, e a buscar algo que se prestasse a compeli-los sem o uso de meios externos de violência. Bem no início de sua procura ele deve ter descoberto que a verdade, isto é, as verdades que chamamos de autoevidentes, compelem a mente, e que essa coerção, embora não necessite de nenhuma violência para ser eficaz, é mais forte que a persuasão e a discussão. O problema a respeito da coerção pela razão, contudo, está em que somente a minoria se sujeita a ela, de modo que surge o problema de assegurar com que a maioria, o povo, que constitui em sua própria multiplicidade o organismo político, possa ser submetida à mesma verdade.¹⁸

Assim, no rastro de Platão, o pensamento ocidental seguiu, de certa forma até hoje, tratando a pluralidade humana como uma ameaça à governabilidade da *pólis*, em lugar de tratar dessa pluralidade como algo que devesse ser cultivado. Mesmo Kant, que “declara que a tarefa de avaliar a vida com relação ao prazer e ao desprazer — tarefa que Platão e outros pretenderam que fosse apenas do filósofo [...] — pode ser desempenhada por todo homem comum, de bom senso, que tenha refletido sobre a vida”¹⁹, não explora essa percepção de equipotência na direção de uma filosofia genuinamente política.

Com o abandono dessa hierarquia, que é o abandono de todas as estruturas hierárquicas, também desaparece a velha tensão entre política e filosofia. O resultado é que a política e a necessidade de escrever uma filosofia política, a fim de estabelecer leis para um “asilo insano”, deixam de ser uma preocupação urgente para o filósofo.²⁰

Somente a partir da ruptura com a tradição — que para a autora se desdobra a partir do princípio da dúvida de Descartes e se torna predominante na primeira metade do século XX —, portanto, seria possível reimaginar uma filosofia política, e essa ruptura “brotou de um caos de perplexidades de massa no palco político de opiniões de massa na esfera espiritual”²¹. Com a falência da tradição e da autoridade, funda-se, portanto, um contexto, por um lado, vertiginosamente

¹⁶ ARENDT, 2016, p. 146

¹⁷ Ibid., p. 145

¹⁸ Ibid., p. 147

¹⁹ Id., 1993, p. 40

²⁰ Ibid., p. 40

²¹ Id., 2016, p. 53

libertador e, por outro, bastante oportuno a manipulações e condicionamentos de massas, carentes que estão de verdades autoevidentes e referências estáveis de autoridade que transcendam o humano. Afinal:

[...] viver em uma esfera política sem autoridade nem a consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder e os que o detêm, significa ser confrontado de novo, sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais e portanto autoevidentes, com os problemas elementares da convivência humana.²²

Para a autora, é nesse contexto que os movimentos totalitários cristalizam “uma nova forma de governo e dominação.”²³ Essa dominação, que se efetiva pela “total eliminação da própria espontaneidade, isto é, da mais geral e elementar manifestação da liberdade humana [...] por intermédio de seus diversos métodos de condicionamento”²⁴, quando se realizou, não pôde ser enquadrada nas “categorias usuais do pensamento político”²⁵ e, portanto, demandou novas e profundas reflexões sobre as relações humanas — em particular, sobre as relações de autoridade que já se encontravam deterioradas no âmbito pré-político.

E mesmo que “em parte alguma essa quebra [tenha sido] resultado direto dos próprios regimes ou movimentos”, mas sim “a fase final, embora decisiva, de um processo que durante séculos solapou basicamente a religião e a tradição”²⁶, deve-se reconhecer que novos modelos, talvez ainda mais dependentes de liberdades ilusórias e despotismos disfarçados, como aquele do início da tradição platônica, tendem a emergir sem que uma resistência seja possível ou mesmo imaginável:

O fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens. Pelo contrário, às vezes parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início; ela pode mesmo revelar toda sua força coerciva somente depois de vindo seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam mais contra ela.²⁷

²² ARENDT, 2016, p. 186-187

²³ Ibid., p. 53

²⁴ Ibid., p. 133

²⁵ Ibid., p. 54

²⁶ Ibid., p. 130

²⁷ Ibid., p. 53

Dessa forma, como será argumentado do decorrer desta Tese, esse mesmo vácuo de autoridade vem sendo explorado furtivamente tanto por movimentos totalitários quanto por empresas, que posicionam seus produtos como fontes de verdades autoevidentes com notável sucesso, em especial quando se tratam de ferramentas de busca por informações. Em lugar de “verdades” universais, porém, esses produtos digitais entregam “relevâncias” pessoais: informações que, para que ocasionem maior “engajamento” de usuários, precisam ser familiares e desejáveis, ou seja, que precisam confirmar crenças e verdades subjetivas para cada sujeito individualmente.

Seja como for, o poder de engajamento de indivíduos através da produção de fontes de autoridades inquestionáveis tem sido demonstrado no decorrer de toda a história humana de diversas formas, seja por religiões, governantes ou vigaristas, e hoje não haveria de ser diferente. Conforme será elaborado, *produtos autoritários* — como poderiam ser ingenuamente chamados, respeitando o significado de “autoritário” empregado por Arendt — nos seduzem ao nos oferecer acesso a verdades inquestionáveis, independentes das opiniões de outros homens, a qualquer momento e em qualquer lugar, como algum deus o faria.

Antes, contudo, de se aprofundar o pensamento sobre o contexto tecnológico atual e sobre os efeitos que a adoção em escala global desses *produtos autoritários* promovem, convém desenvolver outras ideias que compõem um quadro maior e mais completo. Assim, ao contexto de falta de um elemento até então estruturante ao convívio plural de pessoas, acrescenta-se a seguir um modo de pensar e agir que, concomitantemente, veio se tornando hegemônico sobre toda a atividade humana.

2.2 Totalização da técnica moderna

Combinado ao contexto de falência de autoridade elaborado por Arendt, as ideias de Martin Heidegger sobre a “questão da técnica”²⁸ elaboram outro aspecto da época em que vivemos. Esse aspecto está intimamente relacionado a um entendimento mais essencial da técnica e, em especial, da técnica que Heidegger

²⁸ HEIDEGGER, 2012, p. 11

denomina “moderna”, que para ele tem sua origem no século XVII e se torna hegemônica a partir de meados do século XX.

Por suas ideias, a *tecno-logia* ganha relevância inédita e substancial no âmbito do debate filosófico uma vez que, nelas, o pensador associa a essência da técnica à própria história e destino do ser. Particularmente, em conferência de 1953 perenizada no célebre ensaio *A questão da técnica*²⁹, Heidegger aprofunda seu pensamento na direção da essência da técnica, apontando um primeiro caminho para sua compreensão mais essencial. Para isso, em primeiro lugar, o autor descaracteriza a técnica como algo meramente instrumental, como uma ação humana para determinados fins que, para ele, apesar de ser uma caracterização “correta”, não aborda a essência do objeto em questão e, portanto, não é “verdadeira”.³⁰

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento³¹. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade.³²

A “forma de desencobrimento” a que Heidegger se refere em sua argumentação é o modo que “fundamenta toda pro-dução”, isto é todo “levar à frente” e “à esfera da causalidade [da pro-dução] pertencem meio e fim, pertence a instrumentalidade”.³³ Sem a pretensão de perfazer a argumentação do autor na íntegra, o trecho abaixo, em que recorre a ideias de Aristóteles, elabora suficientemente, para o escopo desta Tese, o que ele quer dizer quando caracteriza a essência da técnica como uma forma de desencobrimento:

A [*téchne*] é uma forma de [*alethéia*]. Ela des-encobre o que não se produz a si mesmo e ainda não se dá e propõe, podendo assim apresentar-se e sair, ora num, ora em outro perfil. [...] O decisivo da [*téchne*] não reside, pois, no fazer e manusear, nem na aplicação de meios, mas no desencobrimento mencionado. É nesse desencobrimento e não na elaboração que a [*téchne*] se constitui e cumpre em uma pro-dução [levar à frente].³⁴

²⁹ HEIDEGGER, 2012, p. 11

³⁰ Ibid., p. 12-3

³¹ Muitos termos heideggerianos são notoriamente problemáticos quanto às suas traduções. Para este projeto, adotaram-se, mormente, as traduções exatas contidas nas publicações listadas nas referências bibliográficas, exceto quando sinalizado no texto.

³² Ibid., p. 17

³³ Ibid., p. 17

³⁴ Ibid., p. 17-18

A partir dessa compreensão, Heidegger passa então a distinguir a “técnica moderna”³⁵ em contraposição à técnica antiga. Para ele, apesar de a técnica moderna ser também um desabrigar, “o desencobrimento dominante na técnica moderna não se desenvolve [...] numa pro-dução no sentido de *poiesis*”³⁶, isto é, “daquele pro-por e ex-por que [...] faz o real vigente emergir para o desencobrimento”³⁷, mas sim em um “explorar” que estabelece exigências à natureza, em um “[desafiar] que põe o homem a dis-por do real, como dis-ponibilidade”³⁸. Ou seja, se trata de uma perspectiva a partir da qual o mundo é visto pelos homens tão somente como um estoque de recursos disponíveis à vida humana:

Que desencobrimento se apropria do que surge e aparece no pôr da exploração? Em toda parte, se dis-põe a estar a postos e assim estar a fim de tornar-se e vir a ser disponível para ulterior dis-posição. O disponível tem seu próprio esteio. Nós o chamamos de dis-ponibilidade (*Bestand*). Esta palavra significa aqui mais e também algo mais essencial do que mera "provisão". A palavra "disponibilidade" se faz agora o nome de uma categoria. Designa nada mais nada menos do que o modo em que vige e vigora tudo que o desencobrimento explorador atingiu. No sentido da disponibilidade, o que é já não está para nós em frente e defronte, como um objeto.³⁹

Heidegger nomeia tal “apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como dis-ponibilidade”⁴⁰ como *Gestell*, palavra alemã cujo emprego é, segundo o próprio autor, “uma pretensão sujeita a muitos mal-entendidos”⁴¹, uma vez que a linguagem vigente não permitiria uma nomeação inequívoca. Da mesma forma, em português, *Gestell* já foi traduzida por diversas palavras (composição⁴², disposição, armação, provocação etc.), sem alcançar uma tradução permanente e definitiva.⁴³ Para esta pesquisa, dentre as traduções mais estabelecidas, optou-se pela tradução *Enquadramento*, em particular por sua adequação ao tema tratado mais adiante, qual seja, a transposição desta contextualização ao meio digital, que, por sua natureza, enquadra o mundo em telas.

³⁵ Ibid., p. 18

³⁶ HEIDEGGER, 2012, p. 18

³⁷ Ibid., p. 24

³⁸ Ibid., p. 22-3

³⁹ Ibid., p. 20-1

⁴⁰ Ibid., p. 23

⁴¹ Ibid., p. 24

⁴² Esta é a tradução original na publicação utilizada como referência nesta pesquisa, mas não será usada por motivo exposto logo a seguir.

⁴³ LYRA, 2014, p. 2

A partir da definição de *Enquadramento* acima pode-se argumentar, simplificada, que a essência da técnica moderna acaba por se limitar ao instrumental, uma vez que não mais “faz o real vigente emergir para o desencobrimento”, mas dispõe sempre do que se descobre com o único fim da disponibilidade, restringindo a técnica, de fato, a um mero meio. Em uma interpretação ainda mais pragmática das ideias de Heidegger sobre os efeitos do modo do Enquadramento, é natural esperar que desenvolvimentos *tecno-lógicos* contemporâneos acabem por privilegiar, tão somente, o aspecto instrumental da técnica e, ainda mais especificamente, o seu emprego visando a resolução de empecilhos à disponibilidade de tudo que se descobre.

Destaca-se além disso, para esta pesquisa, uma característica do Enquadramento que deriva da interpretação acima: um modo de representar que “encara a natureza como um sistema operativo e calculável de forças”⁴⁴. Tal compulsão pela metrificação e calculabilidade do real, em alinhamento com o enquadramento do real como disponibilidade vital, correlaciona-se também com a obsessão humana por eficiência, ou seja, pelo “máximo rendimento possível com o mínimo de gasto”.⁴⁵ Sob a invocação do Enquadramento, o anseio por eficiências há de ser tão maior quanto maior for o reconhecimento da finitude à disponibilidade de recursos para sustentação da própria vida — essa constatação cai como uma ameaça fatal ao indivíduo que só “[dis-põe] do que se des-encobre como dis-ponibilidade”. Para mitigar esse risco, esse indivíduo precisa garantir que cada vez menos recursos sejam necessários para a manutenção de cada vez mais vida.

Finalmente, se “o caminho do desencobrimento”, tal como está posto, determina “a essência de toda história”⁴⁶, fica claro o diagnóstico do autor sobre um destino que, desde a primeira publicação destas suas ideias, tem se apresentado cada vez mais evidente: uma convergência ao modo tecnológico do ser humano, isto é, a um modo de pensar e agir que valoriza, acima de tudo e por força do próprio destino, disponibilidades para subsistências progressivamente mais eficientes. Como consequência, sendo a eficiência absoluta — ou seja, o

⁴⁴ HEIDEGGER, 2012, p. 24

⁴⁵ Ibid., p. 19

⁴⁶ Ibid., p. 27

proveito infinito a partir de nenhuma despesa — um fim impossível por definição, lança-se o homem em um movimento de problematização sem fim do real, inclusive de si mesmo.

A crise de abstinência decorrente da desconstrução das autoridades tradicionais e religiosas das quais dependemos por tanto tempo⁴⁷, combinada ao destino humano rumo ao anseio insaciável por “apoiar-se e assentar-se na moderna ciência exata da natureza”⁴⁸ para encontrar e resolver ineficiências inerentes à subsistência a partir da plena disponibilidade do que se descobre, leva assim o homem a uma busca incessante por ferramentas técnico-científicas que apaziguem seu desconforto. Para tal fim, o que se observou foi um fenômeno em escala humana de adoção voluntariosa e compulsiva de produtos tecnológicos e processos técnico-científicos, principalmente a partir do século XX. Ferramentas que ofereçam *verdades autoevidentes* e ferramentas que viabilizem *subsistências mais eficientes*: esses são os objetos de desejo no espírito deste tempo. É nesse contexto que, assim como os *produtos autoritários* definidos anteriormente, produtos que oferecem eficiências para a vida cotidiana de cada um surgem também como salvações. Nas propostas de valor desses produtos, veiculadas em meios de publicidade, se oferece “conveniência”, “conforto”, “praticidade”, “comodidade”, “rapidez”, “economia”, ou seja, menos tempo e investimento de vida para um mesmo resultado — que, como se pode estimar, nunca será suficiente.

Aos produtos tecnológicos que oferecem, cada qual a seu modo, verdades e eficiências a qualquer momento, em qualquer lugar e para cada um, denominam-se aqui *produtos algorítmicos*, devido a suas naturezas, e serão melhor elaborados no decorrer desta Tese. Para agora, basta que se destaque que seus algoritmos, definidos como “sequências finitas de ações executáveis que visam obter uma solução para um determinado tipo de problema”, ou ainda como “procedimentos precisos, não ambíguos, padronizados, eficientes e corretos”⁴⁹, são os reais produtores das verdades e eficiências oferecidas em interfaces digitais de *produtos algorítmicos* que, ao se tornarem acessíveis e utilizáveis a todo

⁴⁷ ARENDT, 2016, p. 130

⁴⁸ HEIDEGGER, 2012, p. 18

⁴⁹ WIKIPEDIA, 2025

momento da vida, se tornaram inevitavelmente onipresentes por atenderem demandas críticas à humanidade, mas não sem profundos efeitos colaterais.

2.3 Atenção do pensamento

A mediação total da relação entre o ser humano e o mundo por produtos algorítmicos, como a prognosticada acima como em estágio avançado, além de afetar diretamente as atividades corporais humanas, provoca recondicionamentos colaterais que afetam também nossas atividades mentais. Ainda em movimento de contextualização, este breve subcapítulo visa introduzir oportunamente certos conceitos arendtianos acerca de tais atividades, para que haja uma compreensão adequada do contexto aqui desenvolvido.

No livro que deixou inacabado, *A vida do espírito*, Arendt elabora uma reflexão sobre essas atividades que não acontecem no “mundo das aparências”⁵⁰ — as denominadas “atividades espirituais”⁵¹ [*“mental” activities*], no original em inglês], ou, mais precisamente, aquelas que exigem “uma retirada do mundo tal como ele nos aparece”⁵³ — e, com isso, lança luz sobre atividades que, por “não [serem] condicionadas” por “nenhuma das condições da vida ou do mundo”⁵⁴, podem preservar, segundo a tese da autora, suas características, independentemente do contexto mundano e do transcorrer do tempo. A partir dessa caracterização, pode-se assumir, ainda, que tais atividades seguem sendo requisitadas pelos homens hoje e que assim seguirão sendo enquanto o espírito humano existir sobre a Terra.

Notavelmente, a preocupação com a vida do espírito por uma pensadora tão dedicada às atividades terrenas e mundanas conflagrou-se, especificamente, ao ter que lidar com o entendimento do fenômeno da realização de ações malignas por pessoas que, para ela, pareciam e soavam essencialmente comuns. Ela mesma enuncia a questão que a impeliu à investigação do pensar, do querer e do julgar,

⁵⁰ ARENDT, 2020b, p. 39

⁵¹ Ibid., p. 17

⁵² A tradução de “mind” por “espírito” segue a tradução consagrada em português, que é justificada pelos tradutores como uma busca para “evitar qualquer aproximação com algum positivismo, mentalismo vulgar ou mesmo com a *philosophy of mind*, vertentes tão distantes do pensamento de Hannah Arendt” (Ibid., p. 11 - Nota de tradução).

⁵³ Ibid., p. 38

⁵⁴ Ibid., p. 88

“as três atividades espirituais básicas”⁵⁵ da seguinte forma: “[...] seria possível que a atividade do pensamento [...] estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os ‘condicione’ contra ele?”⁵⁶ Assim, como se esperaria, a preocupação da autora concentra-se nos efeitos políticos da vida espiritual.

Neste ponto, destaca-se uma relação que demanda cuidado ao se considerar, para que não se conclua equivocadamente, que a autora assume uma primazia das atividades do espírito como condicionantes da vida activa e que, em contrapartida, o espírito estaria indiferente à experiência sensível. Enquanto considera, sim, que “os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito”, ela também enfatiza que “corpo e espírito, pensamento e experiência sensível, visível e invisível se pertencem, são, por assim dizer, ‘feitos’ um para o outro”⁵⁷, que “[...] o ego pensante jamais abandona de todo o mundo das aparências” e que, portanto, “não há dois mundos”.⁵⁸ Inversamente, desafiando uma longa tradição de pensadores, Arendt argumenta por uma “absoluta primazia do mundo das aparências”, evidenciando a “qualidade” do pensamento de “estar sempre fora de ordem”.⁵⁹ Sendo assim, embora autônomas, as atividades do pensar, do querer e do julgar dependeriam, para ocorrência autônoma de fato, tão somente “de uma certa quietude das paixões que movem a alma”⁶⁰, uma retirada, sempre temporária e “fora de ordem”, do “mundo das aparências, que afeta os nossos sentidos bem como a nossa alma e o nosso senso comum”⁶¹, e que não são “uma prerrogativa de poucos, mas uma faculdade sempre presente em todo mundo”⁶².

O que preocupa a autora, portanto, dito de outra forma, não é uma ameaça à faculdade do pensamento “em seu sentido não cognitivo e não especializado, como uma necessidade natural da vida humana”⁶³, mas sim a possibilidade da ocorrência desse pensamento:

⁵⁵ Ibid., p. 87

⁵⁶ ARENDT, 2020b, p. 20

⁵⁷ Ibid., p. 129

⁵⁸ Ibid., p. 130

⁵⁹ Ibid., p. 129

⁶⁰ Ibid., p. 88

⁶¹ Ibid., p. 89

⁶² Ibid., p. 213

⁶³ Ibid., p. 213

A ausência de pensamento é realmente um poderoso fator nos assuntos humanos; estatisticamente, é o mais poderoso deles, não apenas na conduta de muitos, mas também na conduta de todos. A premência, a *a-scholia* [in-quietude] dos assuntos humanos, requer juízos provisórios, a confiança no hábito e no costume, isto é, nos preconceitos.⁶⁴

O pensamento, “essa interação silenciosa (na qual examinamos o que dizemos e fazemos)” sem a qual “uma pessoa [...] não se importa em contradizer-se”⁶⁵, esse “hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico”⁶⁶ e que sempre “deriva da experiência”⁶⁷, ao demandar “certa quietude das paixões”, demanda, para tanto, que a “atenção do pensamento” esteja habitualmente disponível para que seja chamada e conduza aquilo que se experiencia no mundo das aparências pelos sentidos para a região invisível em que a atividade do pensamento se dá. A ausência dessa disponibilidade habitual, sinalizada pela incidência contumaz de “clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados” — recursos que nos protegem “da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência”⁶⁸ —, é o que ameaça, portanto, a atividade espiritual como um todo⁶⁹.

Se o poder da representação e o esforço para dirigir a atenção do espírito para o que escapa da atenção da percepção sensível não se antecipassem e preparassem o espírito para julgar, seria impossível pensar como exerceríamos o querer e o julgar [...].⁷⁰

Em suma, a argumentação da autora nos leva à tese de que a habilidade de se “dirigir a atenção do espírito” — de se disponibilizar, voluntária e habitualmente, a “atenção do pensamento” sem proteção excessiva contra a exigente “realidade” — é condição fundamental para a ocorrência autônoma do pensamento e do juízo que poderia “[levar] os homens a absterem-se de fazer o mal”⁷¹. De fato, a disponibilidade habitual da atenção do pensamento terá, como

⁶⁴ Ibid., p. 89

⁶⁵ ARENDT, 2020b, p. 213

⁶⁶ Ibid., p. 20

⁶⁷ Ibid., p. 106

⁶⁸ Ibid., p. 19

⁶⁹ Exceto o raciocínio lógico, que “cortou definitivamente todos os vínculos com a experiência vivida” uma vez que supõe que suas premissas “não [estão sujeitas] ao exame do pensamento” (Ibid., p. 105-6). Ou seja, exceto justamente o pensamento calculativo que é possível de ser realizado por computadores.

⁷⁰ Ibid., p. 95

⁷¹ Ibid., p. 20

veremos, relevância crucial para uma discussão sobre implicações às atividades espirituais no contexto em que vivemos hoje, bem como para a especulação sobre lidas promissoras para enfrentamento de problemas contemporâneos que se desdobram a partir da mediação da vida por produtos algorítmicos.

Embora soe como um lugar-comum, a importância de tal autonomia sobre a própria atenção não está tão bem definida quanto seria preciso para que informasse a vida prática de maneira objetiva. O motivo para isso está, especialmente, nas definições imprecisas do quão habitual e o quão disponível se deveria praticar essa tal atenção para que a ameaçadora ausência do pensamento fosse contida. Entre os “homens que não pensam” — que “são como sonâmbulos” e vivem uma vida que “não é totalmente viva”⁷² — e os “pensadores profissionais” — “uma tribo tão difícil de lidar”⁷³ e que “[passam] a vida inteira [imersos] em pensamentos”⁷⁴ — parece haver um estado que não pode ser definido objetivamente e, por isso, se torna misterioso demais para uma consideração mais científica. Mesmo assim, arrisca-se com segurança, com base nos argumentos anteriores e nos que se seguem, que a ausência de pensamento é o que está em iminência e, por isso, qualquer investimento no sentido de reforçar o hábito e a disponibilidade em questão seriam de importância evidente.

2.4 Sonho de um “mundo melhor”

Quando, no início de *A condição humana*, Arendt cita o lançamento do primeiro satélite artificial a orbitar a Terra (o Sputnik 1), em 1957, como um evento “que em importância ultrapassa todos os outros, até mesmo a desintegração do átomo” — ou seja, mais importante até que o desenvolvimento da bomba atômica, que deu ao homem a capacidade de exterminar a humanidade —, ela prepara o caminho para uma assimilação de uma atividade humana que, culminando no dito feito científico comemorado pela mídia de então como o “primeiro passo para libertar o homem de sua prisão na Terra”, está apenas realizando e afirmando “aquilo que os homens haviam antecipado em sonhos”.⁷⁵

⁷² ARENDT, 2020b, p. 214

⁷³ Ibid., p. 188

⁷⁴ Ibid., p. 102

⁷⁵ ARENDT, 2020a, p. 9-10

Seguindo as metáforas da autora, pode-se afirmar que alguns caminhos vêm sendo trilhados na direção desse sonho — a libertação de um planeta em que os homens se sentem prisioneiros por serem, por ele, “totalmente condicionados existencialmente”⁷⁶. Um desses caminhos, que se destaca neste texto, é aquele que nos tem levado a uma atividade humana mediada, hegemonicamente, por computadores conectados entre si tal que, dessa forma, seja removida de um *mundo físico, material* — a Terra — para um *mundo digital* — a internet. Afinal, mundialmente, no ano de 2024, em média 42% do tempo humano desperto se passou olhando para telas (taxa que avança e já ultrapassa os 50% no Brasil, embora ainda se conserve abaixo de 25% no Japão)⁷⁷ — estatísticas essas que desconsideram, ainda, o uso crescente de interfaces apenas sonoras, que operam pela interpretação e reprodução de linguagem natural (como é o caso de produtos como o *Echo* da Amazon, o *Nest* da Google, e o *Homepod* da Apple). Essas estatísticas devem soar ainda mais alarmantes quando percebemos que muitos só não usam mais telas por ainda ser inviável, uma vez que ainda precisamos navegar em um mundo físico repleto de coisas e corpos condicionados por incômodas leis naturais e terrenas.

Se, por um lado, a fuga para o espaço vinha contribuindo para a esperança por um literal “mundo melhor” justamente porque, essencialmente, permitia o distanciamento do mundo conhecidamente confuso, incerto e condicionante, por outro, a ideia de computadores pessoais, derivada naturalmente do desenvolvimento de tecnologias para telecomunicação tais como o telégrafo, o rádio, o telefone e a televisão, surgiu como um caminho ainda mais eficiente para a missão de livrar a humanidade da condição terrena. Na busca da realização desse sonho humano sem os imensos esforços, dispêndios e riscos inerentes à viagem espacial, a ciência (no caso, as Ciências da Informação e de Dados) nos conduziu a uma solução *supostamente* capaz de *digitalizar* a Terra (isto é, traduzir o mundo em sua completude para que seja computável numericamente), que poderia, assim, ficar inteiramente disponível em qualquer lar terreno. Vista dessa

⁷⁶ ARENDT, 2020b, p. 89

⁷⁷ As estatísticas foram calculadas a partir de dados disponíveis em: <https://www.restingtech.com/statistics/screen-time-statistics>, <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/average-sleep-time-by-country>, <https://www.comparitech.com/tv-streaming/screen-time-statistics/> e <https://www.oecd.org/en/data/datasets/time-use-database.html>. Acesso em 2 jul. 2025.

forma, em um contexto já propício à adoção de produtos algorítmicos, a difusão em escala global do computador pessoal e do uso da internet pode ser vista como um destino esperado para um movimento tecnológico humano que Arendt também buscou descrever no capítulo conclusivo de *A condição humana*:

Antes do encolhimento do espaço e da abolição da distância por meio de ferrovias, navios a vapor e aviões, deu-se o encolhimento infinitamente maior e mais eficaz resultante da capacidade de observação da mente humana, cujo uso de números, símbolos e modelos pode condensar e diminuir a escala da distância física da Terra a um tamanho compatível com os sentidos naturais e a compreensão do corpo humano. Antes que aprendêssemos a dar a volta ao mundo, a circunscrever em dias e horas a esfera da morada humana, já havíamos trazido o globo à nossa sala de estar, para tocá-lo com as mãos e fazê-lo girar diante dos olhos.⁷⁸

Com esse movimento de tentativa de domesticação da Terra, como observa Arendt, “os homens vivem agora num todo global e contínuo” e “a velocidade [...] eliminou a importância da distância”⁷⁹. Não obstante, como “é próprio da natureza da capacidade humana de observação só poder funcionar quando o homem se desvencilha de qualquer envolvimento e preocupação com o que está perto de si, e se retira a uma distância de tudo que o rodeia”, a eliminação da importância de distâncias terrestres ocorreu concomitantemente a um afastamento definitivo “entre o homem e a Terra”, ou seja, de um alienamento do homem “do seu ambiente imediato e terreno”.⁸⁰ Com tal alienação, como elabora a autora, os homens foram “arremessados [...] para dentro de si mesmos”, seguindo “uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes”: “uma tentativa de reduzir todas as experiências, com o mundo e com outros seres humanos, a experiências entre o homem e si mesmo”⁸¹.

Resume-se aqui a argumentação da autora, com apoio extensivo de suas próprias palavras, pela pertinência de sua análise ao contexto contemporâneo em que vivemos hoje, mesmo tendo se passado tantos anos desde sua publicação. Enquanto, em 1958, ela já enunciava que “a alienação da Terra tornou-se e continua sendo até hoje a característica da ciência moderna”⁸², esse enunciado preserva, em 2025, sua atualidade, e por um motivo bastante relevante para o

⁷⁸ ARENDT, 2020a, p. 262-3

⁷⁹ ARENDT, 2020a, p.262

⁸⁰ Ibid., p. 263

⁸¹ Ibid., p. 266

⁸² Ibid., p. 277

entendimento do contexto atual. Para Arendt, assim como para o mundo em que vivemos hoje, “o mais importante instrumento mental da ciência” que se desenvolveu “sob o signo da alienação da Terra” são “os artifícios da álgebra moderna, mediante os quais a matemática ‘conseguiu libertar-se dos grilhões da espacialidade’, isto é, da geometria”, libertando o homem, assim, “dos grilhões da experiência terrestre”⁸³. Ademais, a autora localiza no fim da primeira metade do século XX (“apenas por pouco mais de uma década”, contada a partir de 1958) o momento em que “chegamos a viver num mundo inteiramente determinado por uma ciência e uma tecnologia cuja verdade objetiva e *know-how* prático decorrem de leis cósmicas e universais, em contraposição a leis terrestres e ‘naturais’”⁸⁴ e iniciamos o percurso em que prosseguimos até os dias de hoje, em que interagimos com o mundo mediados por produtos algorítmicos que prometem entregar o mundo inteiro em mãos.

A ilusória domesticação da Terra — ilusória pois, de fato, a Terra seguirá nos condicionando enquanto aqui vivermos, afinal “a vida, em si, permanece fora desse mundo artificial”⁸⁵ —, que hoje se manifesta na forma de computadores que nos cabem nos bolsos, vestimos nos pulsos ou, até mesmo, implantamos dentro dos nossos corpos, parece ter resultado em consequências opostas àquelas intencionadas. Ao buscarmos escapar das condições terrenas, nos pusemos sob o jugo de novos fatores condicionantes, inerentes à necessidade de uma relação mediada por interfaces audiovisuais com um mundo que excede, em muito, as possibilidades de representação em imagens e sons, bem como as nossas capacidades de compreensão. Ao tentarmos “[nos retirar] do envolvimento ativo neste mundo para uma posição privilegiada que tem como finalidade contemplar o todo”⁸⁶ para assim, como espectadores, “[conhecermos] e [compreendermos] o que quer que se ofereça como espetáculo”⁸⁷, nos vimos obrigados a nos tornarmos atores que, sem autonomia, “[devem] se portar de acordo com o que os espectadores esperam”, à mercê desses espectadores para seus “[veredictos finais]

⁸³ ARENDT, 2020a, p. 277

⁸⁴ Ibid., p. 280

⁸⁵ Ibid., p. 10

⁸⁶ ARENDT, 2020b, p. 113

⁸⁷ Ibid., p. 111

de sucesso ou de fracasso”⁸⁸ a todo momento, mesmo quando estamos *offline* ou mesmo dormindo, já que nossas personas digitais estão sempre *online*.

“Arremessados” para dentro de nós mesmos — em especial a partir da eclosão pandêmica que se deu no início do ano de 2020 e nos levou a um experimento em escala global de convívio mediado que persiste, em boa parte, até hoje, apesar do fim da pandemia —, mas sem a “peculiar *quietude*” — ou seja, a “ausência de qualquer ação ou perturbação”, ou ainda, a “retirada do envolvimento e da parcialidade dos interesses imediatos que de um modo ou de outro fazem de [nós] parte do mundo real” — da qual dependem as atividades espirituais, nos tornamos, inevitavelmente, solitários. Por “solitário”, entende-se aqui, seguindo o glossário arendtiano, aquele “incapaz de fazer-[se] companhia” e, por isso, incapaz da “*dualidade* do eu comigo mesmo” que constitui o pensamento⁸⁹. A fundamental “quietude das paixões que movem a alma”⁹⁰ é inviabilizada pelo sequestro constante e ubíquo da atenção por estímulos desenvolvidos cientificamente para “mover a alma” humana — notavelmente, com o emprego de descobertas das neurociências e da psicologia comportamental —, e um dos resultados mais marcantes é um arriscado agravamento da ausência do pensamento em qualquer âmbito, ausência essa que ameaça diretamente a capacidade humana de tomar novas decisões e questionar regras de conduta.

Na prática, pensar significa que temos de tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade. / A ausência do pensamento [...] apresenta riscos. Ao proteger contra os perigos da investigação, ela ensina a aderir rapidamente a tudo que as regras de conduta possam prescrever em uma determinada época para uma determinada sociedade. As pessoas acostumam-se com mais facilidade à posse de regras que subsumem particulares do que propriamente ao seu conteúdo, cujo exame inevitavelmente as levaria à perplexidade.⁹¹

Uma vez sequestrada e com cada vez menos possibilidade de uma soberania que viabilize uma ponderação reflexiva — soberania que hoje já nos demandaria um domínio sobre-humano sobre o direcionamento da nossa própria atenção ou uma retirada, ao menos parcial, da vida em sociedade —, a atenção assim canalizada passa a receber exclusivamente estímulos sensoriais que, além de

⁸⁸ Ibid., p. 113

⁸⁹ ARENDT, 2020b, p. 207

⁹⁰ Ibid., p. 88

⁹¹ Ibid., p. 199

limitados pelas restrições inerentes às interfaces e pelos limites naturais da cognição audiovisual e verbal, são também determinados por algoritmos desenvolvidos com a aplicação de leis universais para estimular comportamentos normalizados a cada um dos receptores desses estímulos. Dessa forma, avançamos perigosamente para um cenário de profundo empobrecimento e convergência da experiência vivida que, além de sequestrada por condicionamentos imponderáveis, tem sua pluralidade, como nunca antes, ameaçada. Acontece que a capacidade de “tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade”, ou seja, a capacidade sempre renovada do pensamento e do juízo em seus significados mais humanos, dependem fundamentalmente dessa pluralidade da experiência vivida, especialmente, como veremos, daquela que deriva da ação não-mediada entre homens.

Por certo, um mundo em que interagimos com a Terra e com outros homens exclusivamente através de interfaces embarcadas por *algoritmos espectadores*, que seduzem nossa atenção irresistivelmente com fins de monetização ou de quaisquer outras “conversões” em ações para o atingimento de objetivos furtivos de outrem, não deve soar minimamente “melhor”, sejam quais forem os objetivos. Mesmo assim, vale evidenciar que há uma forte convergência, fácil de ser percebida, para o objetivo da própria retenção da atenção, para o maior “engajamento” possível, uma vez que é a partir da atenção que qualquer decisão será tomada por usuários e consumidores. Seja como for, seria um mundo em que nunca deixamos de ser atores e, assim, tomamos decisões sempre “de acordo com o que [esses] espectadores esperam” e nunca estaremos em posição propícia para “[compreender] o significado do [festival da vida]”⁹²; ou ainda, em que agimos como “sonâmbulos”⁹³, incapazes de realizar o “*pare-e-pense*” que “todo pensar exige”⁹⁴, nos privando todos, assim, em completa solidão, da “sensação de estar vivo” que emana da atividade do espírito⁹⁵, enquanto vivemos experiências cada vez mais monótonas e sem sentidos nem significados, uma vez que “nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginação e pensamento”⁹⁶.

⁹² ARENDT, 2020b, p. 113

⁹³ Ibid., p. 214

⁹⁴ Ibid., p. 97

⁹⁵ Ibid., p. 144

⁹⁶ Ibid., p. 106

2.5 Produtos algorítmicos: máquinas imaginadoras

Para uma investigação mais detalhada sobre efeitos a longo prazo da interação com o mundo através de interfaces algorítmicas, bem como para a especulação sobre futuros possíveis que possam salvaguardar a vida humana do cenário inumano acima descrito, algumas conceituações de Arendt sobre os processos espirituais, formadas a partir de ideias de Kant e Agostinho, se mostram especialmente potentes. Em certo ponto, ao detalhar as atividades do pensamento, a autora descreve um processo de preparação de “particulares dados aos sentidos”, processo que denomina “de-sensorialização” e que necessariamente precede a atividade do espírito em geral — para que “o espírito seja capaz de lidar” com objetos ausentes aos sentidos.⁹⁷

*Todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito ter presente para si o que se encontra ausente aos sentidos. A re-presentação, o fazer presente o que está de fato ausente, é o dom singular do espírito. E uma vez que toda a nossa terminologia é baseada em metáforas retiradas da experiência da visão, esse dom é chamado de *imaginação*, definida por Kant como “a faculdade da intuição mesmo sem a presença do objeto”.⁹⁸*

A imaginação, definida assim como uma etapa inicial incontornável para o pensar — que, por sua vez, é etapa igualmente indispensável ao querer e ao julgar —, se apresenta, portanto, como uma etapa necessária a qualquer decisão e capaz de influenciar fundamentalmente toda a cadeia de atividades espirituais que a ela se seguem. Essa etapa primordial, que pela definição arendtiana realiza a transformação do “objeto sensível e visível” em “imagem invisível, apta a ser guardada no espírito, é a condição *sine qua non* para fornecer ao espírito objetos-de-pensamento adequados” pois inicia um processo de “dupla transformação” cuja segunda etapa é a transformação, pela própria atividade do pensamento, das “imagens invisíveis” imaginadas em “objetos-de-pensamento”, que “só passam a existir quando o espírito ativa e deliberadamente relembra, recorda e seleciona do arquivo da memória o que quer que venha a atrair o seu interesse a ponto de induzir a concentração”.⁹⁹ Dessa maneira, “todo pensamento deriva da experiência”¹⁰⁰ e:

⁹⁷ ARENDT, 2020b, p. 95

⁹⁸ Ibid., p. 94

⁹⁹ Ibid., p. 95-6

¹⁰⁰ Ibid., p. 106

[...] não há nada na vida comum do homem que não possa se tornar alimento para o pensamento, isto é, que não possa estar sujeito à dupla transformação que prepara um objeto sensível, tornando-o propriamente objeto-de-pensamento.¹⁰¹

Especialmente para os estudiosos de Kant, para que não haja confusão de conceitos, é importante frisar a esta altura que a definição arendtiana de imaginação difere da kantiana, embora seja por ela inspirada. Sua definição difere tanto da definição de *imaginação produtiva* quanto daquela de *imaginação reprodutiva*, apresentadas por Kant, pois a restringe à etapa de preparação — que pode se dar por produção ou reprodução — do que virá a se tornar “objetos-de-pensamento”, conceito esse que também diverge do conceito kantiano de *ideias de razão* por assumir sua objetividade.¹⁰² Segundo a definição escolhida, portanto, a imaginação também não tem o significado que empregamos comumente, relacionado ao momento criativo, em que criamos e combinamos imagens em nossos espíritos — como é típico em brincadeiras infantis, por exemplo. Para Arendt, essa segunda transformação que faz com que o pensamento possa ir “para além da esfera de toda imaginação possível”¹⁰³, e cabe à imaginação exclusivamente a função de “de-sensorializar” objetos sensíveis, apreendidos pelos sentidos, e torná-los não apenas imagens *invisíveis*, mas também, por assim dizer, *inaudíveis*, *intocáveis*, *impalatáveis* e *incheiráveis*.

Estas qualidades, que devem certamente soar estranhas, são aqui listadas justamente para reforçar a primazia da metáfora visual para lidarmos com a de-sensorialização das percepções sensoriais. Em particular, a palavra *incheirável* nem mesmo existe no nosso vocabulário e, como a palavra *impalatável*, carrega conotações negativas, como na qualificação de coisas com cheiro e gosto intoleráveis. De qualquer forma, elas são aqui usadas apenas para caracterizar “coisas” que só poderiam ser vistas, escutadas, tocadas, saboreadas e cheiradas no âmbito do espírito em seu processo de “re-pensar” — afinal, segundo a interpretação arendtiana, “todo pensar é, estritamente falando, um re-pensar”¹⁰⁴.

¹⁰¹ Ibid., p. 96

¹⁰² Para este esclarecimento, recorreu-se às explicações dispostas por Edgar Lyra em aulas do curso de *Especialização em Filosofia e Arte*, em que explora distinções entre as acepções kantianas de imaginação presentes na *Crítica à faculdade do juízo*.

¹⁰³ ARENDT, 2020b, p. 95

¹⁰⁴ Ibid., p. 96

Sendo assim, embora descrita a partir de uma metáfora visual, é imprescindível enfatizar que a imaginação aqui referida não trabalha apenas com o sentido da visão. Como estágio para a atividade espiritual em geral, a imaginação ocorre fora do “sensorialmente dado” aos cinco sentidos e, da mesma forma, “do sentimento de realidade [*realness*] dado pelo senso comum”.¹⁰⁵ Sobre esse “sentimento” ou “sensação de realidade”¹⁰⁶, cita-se um trecho que ajuda a compreender o quão retirada do mundo sensível se dá tal imaginação¹⁰⁷, bem como o quão fartos são os dados sensíveis que, de-sensorializados por ela, serão adequados às atividades espirituais:

Em um mundo de aparências, cheio de erros e semblâncias, a realidade é garantida por esta tríplice comunhão: os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É dessa tríplice comunhão que surge a *sensação* de realidade.¹⁰⁸

Desse trecho, ressalta-se que, além dos cinco sentidos com que apreendemos com fartura sensorial as experiências vividas, há ainda “um ‘sexto sentido’ misterioso” que “não pode ser localizado como um órgão corporal” e que “vai adequar as sensações de meus cinco sentidos estritamente privados [...] a um mundo compartilhado pelos outros”¹⁰⁹. Como veremos, esse sentido que embora sem órgão específico “[faz] parte do nosso aparato biológico”¹¹⁰, perenizado como “senso comum” <*sensus communis*> a partir da nomeação dada por Tomás de Aquino¹¹¹ e cuja “propriedade mundana” correspondente é a realidade <*realness*>¹¹², irá ser crucial para a atividade do juízo.

Diante de tamanha profusão e variedade de dados sensoriais, contudo, a primazia da “re-presentação” visual — “o fazer presente o que está de fato ausente” prioritariamente em suas características que estimulem a percepção pela

¹⁰⁵ Ibid., p. 70

¹⁰⁶ Ibid., p. 67

¹⁰⁷ O termo “sensível” será usado no decorrer desta Tese especificamente para caracterizar tudo aquilo que pode ser apreendido por nossos cinco sentidos. Somente por isso é que pode-se dizer, como Arendt, que a imaginação (como a vida espiritual como um todo) se dá “fora do sensorialmente dado”.

¹⁰⁸ ARENDT, 2020b, p. 67

¹⁰⁹ Ibid., p. 67

¹¹⁰ Ibid., p. 69

¹¹¹ Ibid., p. 67

¹¹² Ibid., p. 68

visão — é um fato que sobressai não somente no emprego de metáforas pontuais como “imaginação”. Como corolário de uma “prioridade inquestionável da visão para as atividades mentais” que “[permaneceu] absolutamente decisiva através da história da metafísica ocidental e de sua noção de verdade” e que ainda era compartilhada com o pensamento oriental¹¹³ — ou seja, uma prioridade humana por natureza —, a evolução da representação, no mundo sensível, do que está ausente se deu sempre preferencialmente por interfaces visuais e, em segundo lugar, por interfaces sonoras.

Sendo assim, a evolução de interfaces de representação do mundo sensível seguiu, grosseiramente, do desenho para a escrita e, daí, por um curso em que se destacam, por sua escala de uso a partir do século XX, mídias impressas (livros, jornais, revistas), o telégrafo, o rádio, o telefone e — voltando ao estímulo visual prioritário quando a capacidade tecnológica então, finalmente, assim possibilitou — a televisão e os computadores cada vez mais pessoais através dos quais experimentamos o mundo, como já se pode dizer hoje, a maior parte do nosso tempo desperto. Como bem observou Arendt, “os mapas e as cartas de navegação [...] anteciparam-se às invenções técnicas mediante as quais todo o espaço terrestre se tornou pequeno e próximo”¹¹⁴, e o mapeamento *digital* (*numérico*) do mundo das aparências — artificialmente “de-sensorializado” por sua digitalização, “imaginado” por processadores computacionais e “re-presentados” por interfaces audiovisuais — levou a ambição de domesticação não apenas da Terra, mas também do artifício humano que nela reside, a novas capacidades. Afinal, essas novas máquinas imaginadoras se mostraram capazes de “imaginações” em velocidades e volumes humanamente impossíveis.

Fascinados pela nova capacidade de representação, potencialmente total, de “um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas” como é o mundo em que nascemos e vivemos¹¹⁵, acabamos por negligenciar as importantes limitações impostas à representação que é, de fato, possível por tais máquinas e as tomamos como equivalentes ao que representam. Como convém enfatizar, os dados sensíveis do mundo que nos

¹¹³ Ibid., p. 121

¹¹⁴ ARENDT, 2020a, p. 94

¹¹⁵ ARENDT, 2020b, p. 35

chega, por computadores, a nossos olhos e ouvidos passa, notoriamente, por, pelo menos, quatro momentos de filtragem arbitrária e que dependem de fatores incontáveis, que vão desde a disponibilidade técnica do dado momento, às intenções opacas dos agentes que os filtram. As filtrações básicas se dão, assim, postas linearmente: no momento de apreensão de dados por pessoas, ferramentas e sensores diversos; no momento de transformação dos dados apreendidos para a adequação (por seu volume, qualidade e fluxo) ao formato digital; no momento do processamento desses dados digitalizados por algoritmos computacionais de forma que, eficientemente, determinem relevância ao receptor e possibilitem seu consumo; e, finalmente, no momento em que esses dados ultraprocessados são representados em interfaces audiovisuais bidimensionais de dimensões tão reduzidas quanto a de telas, telefones e relógios. A interatividade dessas interfaces possibilita realizar apenas, simplificada, as duas últimas transformações de formas diversas, sempre adequando a relevância ao que é solicitado pela interação do *usuário*.

Apesar, portanto, da assombrosa discrepância entre o mundo sensível e o que pode ser experienciado por meio dessas que se denominam aqui *máquinas imaginadoras*, observa-se uma insistência contundente nas suas equivalências, especialmente pelas instituições que as desenvolvem. Manifestamente, tanto *Alphabet* quanto *Meta*, conglomerados empresariais derivados, respectivamente, da Google e do Facebook e, indiscutivelmente, as maiores desenvolvedoras de máquinas desse tipo com as explícitas missões de “organizar as informações do mundo para que sejam universalmente acessíveis e úteis”¹¹⁶ e “trazer o mundo para mais perto”¹¹⁷ — ou, mais recentemente, de “construir o futuro da conexão humana”¹¹⁸ —, parecem se apoiar no tal “sonho” elaborado por Arendt e se apresentar como naves espaciais capazes de botar o mundo inteiro em perspectiva através de suas interfaces. Esquivam-se de tornar claro, assim, o quanto do mundo deixam de nos trazer, deliberada ou arbitrariamente, para que tenham sucesso no sequestro, em definitivo, da nossa atenção — da qual dependem para prosperar.

¹¹⁶ GOOGLE, 2025. Tradução minha.

¹¹⁷ META, 2023. Tradução minha.

¹¹⁸ Id., 2025. Tradução minha.

3 Psicopolítica totalitária na era da desconfiança

3.1 Depleção do senso comum e ameaça ao juízo

Em movimento contrário à mediação da vida ativa por *máquinas imaginadoras* restritivas às atividades do espírito, o “alargamento do espírito”, como resgata Arendt da *Crítica do juízo*, de Kant, “é alcançado ‘ao compararmos nosso juízo com o juízo possível dos outros, e não com seu juízo real; e ao nos colocarmos no lugar de qualquer outro homem’”¹¹⁹:

A faculdade que torna isso possível chama-se imaginação... O pensamento crítico é possível só onde os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. O pensamento crítico, portanto, sendo ainda uma atividade solitária¹²⁰ não se exclui de ‘todos os outros’... Por meio da imaginação, ele torna os outros presentes, movendo-se, assim, potencialmente, em um espaço que é público, aberto a todos os lados [...]. Pensar com a mentalidade alargada — isso significa treinar nossa imaginação a visitar...¹²¹

O juízo, essa “misteriosa capacidade do espírito pela qual são reunidos o geral, sempre uma construção espiritual, e o particular, sempre dado à experiência sensível”, segundo a apropriação feita por Arendt das ideias de Kant, pode ainda ser qualificado quanto à direção em que se movimenta entre o geral e o particular. Enquanto “juízos determinantes” subordinam particulares a regras gerais “sob a forma de um silogismo”, “juízos reflexivos” vão “do particular [...] até o universal, quando determinam, sem qualquer regra geral, que ‘isto é belo’, ‘isto é feio’, ‘isso é certo’, ‘isso é errado’”.¹²² Especialmente no caso do juízo reflexivo, quando não se tenta subordinar dados particulares a regras universais, seja por não se conhecer uma regra geral compatível ou por se buscar, voluntariamente, um julgamento menos enviesado por conceitos previamente estabelecidos — ou seja, menos parcial e preconceituoso —, o pensamento com mentalidade alargada se mostra fundamental.

¹¹⁹ ARENDT, 2020b, p. 513

¹²⁰ “Solitário”, aqui, tem ainda um significado diferente do anteriormente empregado, uma vez que assume que a atividade é reflexiva e, portanto, que há atividade do pensamento. Leia-se, portanto, “uma atividade feita em isolamento”, “em solitude”, mas não “em solidão” no sentido que a autora emprega no restante do livro.

¹²¹ Ibid., p. 513

¹²² Ibid., p. 87-8

O citado “alargamento” permite um sentido intersubjetivo, um *senso comum* — aquele mesmo “sexto sentido misterioso” já mencionado anteriormente. A mentalidade alargada que nos abre ao senso comum se mostra fundamental à atividade do juízo pois “[somos humanos] e não [podemos] viver sem a companhia dos homens”¹²³ e, por isso, nos toca considerar com o que concordamos¹²⁴ ou não para que a convivência seja estável. A imaginação, por sua vez, aparece aqui como uma faculdade que viabiliza o “alargamento do espírito” e é, novamente, apresentada como etapa fundamental, essencial para o início de um processo desta vez mais específico, que se presta a visitar — *a partir da experiência vivida e presenciada*, como lhe é característico — outros “pontos de vista”.

Destaca-se também no trecho citado mais acima, a importância da *autonomia do visitante*, ou seja, do próprio julgador, para a faculdade do julgar. Para que, sozinho consigo mesmo, se mova “em um espaço que é público, aberto a todos os lados”, o pensador-visitante precisa navegar com profunda autonomia e, necessariamente, fazer escolhas difíceis quanto ao seu roteiro de visitas. Embora essa não possa ser uma atividade lógica e linear por não operar em um âmbito objetivo, isso não deve eximir o visitante da responsabilidade por suas escolhas, que acabam sendo necessariamente individuais. Finalmente, realça-se ainda no fragmento citado a relevância dada ao *treinamento* necessário para a visitação, isto é, a dependência de uma certa prática para que a faculdade do pensamento crítico, aquele que se dá com espírito alargado, seja possível — uma vez que não é natural:

[...] o juízo, seja ele estético, legal ou moral, pressupõe uma retirada decididamente ‘não-natural’ e deliberada do envolvimento e da parcialidade dos interesses imediatos tal como são estabelecidos pela minha posição no mundo e pela parte que nele desempenho.¹²⁵

Não obstante a autora não se referir aqui ao “juízo do particular” — ao “isto é belo, isto é feio, isto é certo, isto é errado” —, ela se associa a Kant para tratar de um juízo que “surge de ‘um prazer meramente contemplativo ou de um deleite

¹²³ ARENDT, 2020b, p. 523

¹²⁴ Vale ressaltar que a palavra *concordar* tem origem no latim *concordare* <con-cord-are> que, por sua raiz, significa algo como “**ter os corações em sintonia**” ou “**estar unido de coração**”, refletindo a ideia de harmonia e acordo entre pessoas sob uma *concordância*.

¹²⁵ Ibid., p. 95

inativo [...]”¹²⁶. Arendt cita ainda, de Kant, um enunciado que, dada a elaboração feita até aqui, se mostra de especial valor, quando transcreve que “para julgar objetos belos, o *gosto* é necessário”¹²⁷ e, mais, que o juízo em questão deriva desse *gosto*, que é o próprio “sentimento de prazer contemplativo”. Tal opção pela metáfora do *gosto* — “o mais íntimo, privado e idiossincrático dos sentidos, de certo modo oposto à visão, com sua ‘nobre’ distância”¹²⁸ — para caracterização do juízo reforça o quanto a representação exclusiva do mundo por máquinas imaginadoras pode minar a atividade do juízo, não apenas pela já mencionada escassez de dados sensíveis que só seriam possíveis pela experiência imediata, como o cheiro e o gosto, mas também pelo entendimento do juízo como “sensações que são inteiramente privadas e incomunicáveis”¹²⁹ e que, por isso, precisam ser sentidas pelo convívio direto para serem propriamente assimiladas. Se por um lado certos sentidos não são representáveis isoladamente, nem mesmo pela imaginação humana, vale notar que “são bem claramente estes os sentidos discriminatórios”, afinal, como Arendt argumenta, “em questões de gosto e cheiro, o apraz-me ou o não me apraz é *imediato* e avassalador”, e “o prazer ou o desprazer são [...] inteiramente privados”.¹³⁰

Heidegger, por sua vez, para quem “a característica fundamental do pensamento até hoje vigente é o perceber (*das Vernehmen*)”, faculdade essa que, na língua alemã, “denomina-se razão (*die Vernunft*)”¹³¹ e que “se desdobra no representar”¹³², delineia um entendimento distinto, mas aparentado ao de Arendt, para o escopo desta pesquisa, sobre o pensamento. Nas suas ideias, a importância da experiência imediata — ou seja, sem mediação e síncrona — também se mostra premente. Afinal, para o filósofo, o perceber, que se desdobra no representar do pensamento, é aquilo que “[capta] algo presente” ao mesmo tempo que “[deixa] algo vigente estar e pôr-se diante de nós como está e se põe”:

Perceber [...] significa: captar algo presente; e, captando algo, destacá-lo e, assim, tomá-lo como vigente. Este perceber que destaca é um re-presentar, no sentido simples, amplo e, ao

¹²⁶ Ibid., p. 512

¹²⁷ ARENDT, 2020b, p. 518

¹²⁸ Ibid., p. 131

¹²⁹ Ibid., p. 520

¹³⁰ Ibid., p. 521

¹³¹ HEIDEGGER, 2012, p. 121

¹³² Ibid., p. 122

mesmo tempo, essencial de deixar algo vigente estar e pôr-se diante de nós tal como está e se põe.¹³³

As principais características do juízo, assim postas, demonstram, em especial para o escopo deste texto, o quão imprescindíveis são as experiências humanas não-mediadas para a faculdade do julgar, sejam elas entre o homem e o mundo ou entre homens, sem as quais a imaginação de pontos de vista, essa visitação imparcial do pensamento a partir de imagens assimiladas durante a experiência viva, não seria possível ou, na melhor hipótese, seria profundamente prejudicada, resultando em juízos mais e mais equivocados, parciais e pobres de representatividade da pluralidade humana e mundana. Em outras palavras, a fartura plural de experiências sensíveis não-mediadas está intrinsecamente ligada à abundância de “imagens” disponíveis ao espírito, e a *autonomia da atenção*, tanto a da percepção sensorial quanto a do pensamento, se faz necessária para a apreensão multidimensional e imparcial, do mundo e dos pontos de vistas alheios, e para a transformação do universo imagético que dela resulta em objetos-de-pensamento pela atividade do pensamento que, como vimos, nos prepara ao juízo.

A ocorrência da atividade do juízo depende, portanto, em última instância, de que a experiência humana no mundo natural e artificial não se dê de forma majoritariamente mediada, sobretudo por máquinas que nos privam de autonomia e da prática imaginativa, que sequestram nossa atenção e nos expõem apenas a dados individualizados por algoritmos baseados em leis universais, que nos isolam do convívio plural capaz de nos expor a uma multitude de pontos de vista e nos coagem a sermos parciais a todo momento, que estimulam apenas certos sentidos de forma tão limitada e que, com isso, nos obstruem o alargamento do espírito.

3.2 Abandono da essência humana

Além do perigo inerente ao veloz estreitamento do espírito humano por seu recondicionamento, que se desdobra na depleção do senso comum e, assim, na inviabilização da ação pluralmente ajuizada, há ainda outro, de natureza

¹³³ Ibid., p. 121

ontológica, que contribui para um quadro mais amplo, completo e complexo: o do abandono e obstrução da essência humana, como desenvolvido por Heidegger e que será examinado nos próximos parágrafos.

Não obstante, ao introduzir a noção de “essência humana”, é preciso ressaltar que Hannah Arendt, notavelmente, recusa a ideia de uma essência humana perene, como a sugerida por Heidegger, preferindo, por diversos motivos, uma abordagem fenomenológica do que denomina “condições humanas”: a vida, a mundanidade e a pluralidade¹³⁴. O ser humano, para ela, não tem uma essência pré-definida, mas uma existência marcada pela possibilidade de novidade e de convivência plural.

A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá.¹³⁵

Não obstante, ou até paradoxalmente, sendo tal pluralidade uma condição *essencialmente* humana, Arendt acaba por caracterizar uma espécie de *essência imprevisível*, ou seja, uma que distingue o homem dos demais seres mas que não faz dos homens “repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo”. Uma *essência plural*, dessa forma, seria uma possibilidade de essência humana ainda compatível com o pensamento arendtiano.

Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa — como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos.¹³⁶

Tendo uma tal essência humana plural em mente, aprofunda-se agora em um exame do seu suposto abandono e obstrução, salvaguardando-se sobre a mudança de glossário e tipo de pensamento que a interpretação de Heidegger implica. Sendo assim, ao discorrer sobre o perigo inerente à essência da técnica moderna — ou seja, ao Enquadramento <*Gestell*> —, o filósofo o diagnostica como o

¹³⁴ ARENDT, 2020a, p. 9

¹³⁵ Ibid., p. 10

¹³⁶ Ibid., p. 218

maior perigo justamente pela natureza do modo que se instaura e leva o homem a um profundo estado ilusório de poder e liberdade, enquanto, de fato, sucumbe à exclusividade de um pensamento que, inevitável e clandestinamente, o destitui de sua humanidade e o consome a ele próprio:

Se, porém, o destino impera segundo o modo da com-posição, ele se torna o maior perigo, o perigo que se anuncia em duas frentes. Quando o des-coberto já não atinge o homem, como objeto, mas exclusivamente, como disponibilidade, quando, no domínio do não objeto, o homem se reduz apenas a dis-por da disponibilidade — então é que chegou à última beira do precipício, lá onde ele mesmo só se toma por disponibilidade. E é justamente este homem assim ameaçado que se alardeia na figura de senhor da terra. Cresce a aparência de que tudo que nos vem ao encontro só existe à medida que é um feito do homem. Esta aparência faz prosperar uma derradeira ilusão, segundo a qual, em toda parte, o homem só se encontra consigo mesmo.¹³⁷

O que ainda agrava o perigo desse destino que se aproxima, segundo o filósofo, é a faculdade que o Enquadramento tem de encobrir o desencobrimento da “verdade”, ao encobrir “não [...] apenas um modo anterior de desencobrimento, a pro-dução, mas também o próprio desencobrimento, como tal, e, com ele, o espaço, onde acontece, em sua propriedade, o desencobrimento, isto é, a verdade.”¹³⁸ Tal ocultação da verdade por um modo de pensar tão pervasivo e aliciador a que o ímpeto histórico da “verdade do ser” nos empurra, e não as consequências imediatas do emprego do pensamento técnico, é o que torna o perigo extremo definitivo para Heidegger:

[O Enquadramento] de-põe a fulguração e a regência da verdade. O destino enviado na dis-posição é, pois, o perigo extremo. A técnica não é perigosa. Não há uma demonia da técnica. O que há é o mistério de sua essência. Sendo um envio do desencobrimento, a essência da técnica é o perigo.¹³⁹

Em *Sobre o humanismo* (Heidegger, 1995), por sua vez, Heidegger traz, anos antes, um argumento análogo àquele usado em *A questão da técnica* para convocar o leitor à superação do Enquadramento, para justificar a importância da superação da metafísica tornada técnica, uma vez que o pensamento e a linguagem metafísicas obstruem “constantemente a possibilidade de empenhar-se na causa <Sache> do pensamento, qual seja a Verdade do Ser”¹⁴⁰:

¹³⁷ HEIDEGGER, 2012, p. 29

¹³⁸ Ibid., p. 30

¹³⁹ Ibid., p. 30

¹⁴⁰ HEIDEGGER, 1995, p. 60

Nenhuma metafísica — seja ela idealista, materialista ou cristã — pode alcançar, em razão de sua própria Essência e, de forma alguma, apenas em razão dos esforços tendentes a desenvolvê-la, o destino, e isso significa: pode atingir e reunir no pensamento o que agora é num pleno sentido de Ser.¹⁴¹

Em ambos os casos, como se percebe, o autor aponta para a obstrução do caminho para um “pensamento Essencial”, cuja tarefa “é abandonar o humanismo para, pensando a Verdade do Ser, tornar-se Essencialmente humano”¹⁴². Essa obstrução se dá devido à hegemonia de modos de pensar dominantes (e dominadores), que estão intimamente relacionados entre si: o Enquadramento e a metafísica. Sendo assim, ao ventilar a possibilidade de salvação do perigo que nos engolfa, em “A questão da técnica”, Heidegger argumenta que a abertura para a essência da técnica é condição primeira para o estabelecimento de uma relação livre com a técnica:

Quando pensamos, porém, a essência a técnica, fazemos a experiência [do Enquadramento], como destino de um desencobrimento. Assim já nos mantemos no espaço livre do destino. Este não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. A contrário, abrindo-nos para a *essência* da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação.¹⁴³

Desta forma, o perigo aparece como um destino evitável apenas na medida em que seja possível superar, segundo *Sobre o humanismo*, o pensamento metafísico e, segundo *A questão da técnica*, o modo do Enquadramento — ambas tarefas a princípio inviáveis, especialmente se considerarmos a superação como um movimento de negação da metafísica e fundação de algo completamente novo. A superação em questão — conceito que não será aprofundado nesta pesquisa por extrapolar seu escopo, bastando aqui delinear sua impraticabilidade — se apresenta ainda menos possível conforme se observa, por exemplo, que “poderia, hoje, até significar que não vemos o perigo ou mesmo que nem somos capazes de vê-lo, por ainda não nos havemos ex-posto à sua fisionomia”¹⁴⁴, como coloca o filósofo. Não veríamos o perigo pois a metafísica “se apoderou da linguagem” — que se desenvolveu pela e para a metafísica nas formas “[d]a lógica e [d]a

¹⁴¹ Ibid., p. 67

¹⁴² HEIDEGGER, 1995, p.13

¹⁴³ HEIDEGGER, 2012, p. 28

¹⁴⁴ HEIDEGGER, 1995, p. 33

gramática da tradição”¹⁴⁵ —, o que tornaria obrigatória, portanto, a transformação da linguagem.

Melhor posto, como diz o pensador: “Tudo depende unicamente de a própria Verdade do Ser se fazer linguagem e de o pensamento conseguir chegar a essa linguagem.”¹⁴⁶ Novamente aqui nos deparamos com a virtual impossibilidade de superação, uma vez que a superação do pensamento e da linguagem metafísicos precisaria acontecer a partir do pensamento e da linguagem metafísicos de forma a “transformar em linguagem cada vez esse ad-vento permanente do Ser que, em sua permanência, espera pelo homem”¹⁴⁷. A linguagem vigente, porém, nos recusa “a sua Essência [...], que é a casa da Verdade do Ser.”:

A decadência da linguagem, ultimamente muito comentada — e com bastante atraso — não é a causa, mas já uma consequência do processo no qual a linguagem, sob o domínio da moderna metafísica da subjetividade, decai quase inevitavelmente de seu elemento. A linguagem continua a recusar-nos a sua Essência, a saber, que é a casa da Verdade do Ser. Ao invés, ela se entrega, simplesmente como um instrumento para o domínio do ente, a nosso querer e às nossas atividades.¹⁴⁸

De modo geral e simplificado, pode-se dizer que, nessas obras, Heidegger discorre fundamentalmente sobre o perigo de extinção da essência do homem, que ocorreria uma vez que o pensamento não consegue mais “pensar a *humanitas* do *homo humanus*” e, assim, “questiona[r] a Verdade do Ser e com isso determina[r] a morada da Essência do homem a partir e na direção do Ser”¹⁴⁹, ou seja, a partir do momento que o pensamento não consegue contornar o modo vigente. O empecilho que a metafísica causa é a obstrução aparentemente intransponível do caminho para a essência do homem:

A metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*. Ela não o pensa na direção de sua *humanitas*. [...]¹⁵⁰

Destarte é a *humanitas* a preocupação de um pensamento [Essencial]. Pois *humanismus* é curar e cuidar que o homem seja humano e não inumano, isto é, estranho à sua Essência.¹⁵¹

¹⁴⁵ Ibid., p. 11

¹⁴⁶ HEIDEGGER, 1995, p. 70

¹⁴⁷ Ibid., p. 98

¹⁴⁸ Ibid., p. 33

¹⁴⁹ Ibid., p. 89

¹⁵⁰ Ibid., p. 46

¹⁵¹ Ibid., p. 34

Assim, em última instância, o perigo é o de o homem se tornar inumano justamente por não conseguir mais vislumbrar a sua essência. Outrossim, como conhecidamente argumenta Heidegger, “justamente neste extremo perigo” se dá “o possível emergir da salvação”:

[O Enquadramento] é o perigo extremo porque justamente [ele] ameaça trancar o homem na dis-posição, como pretensamente o único modo de descobrimento. E assim trancado, tenta levá-lo para o perigo de abandonar sua essência de homem livre. Precisamente, neste perigo extremo, vem a lume sua pertença mais íntima. Trata-se da pertença indestrutível ao que se lhe concede e outorga. Tudo isso, na suposição de que, da nossa parte, começemos a pensar, com cuidado, a essência da técnica. / Assim, a vigência da técnica guarda em si o que menos esperamos, uma possível emergência do que salva.¹⁵²

Diante de tal alerta e aceno de esperança, como é natural, se apresenta a questão corolária: o que pode ser feito na prática, além de começarmos a fazer a nossa parte pensando, com cuidado, a essência da técnica (que, efetivamente, não é uma recomendação muito prática)? Pois ao ser cobrado pelo desenvolvimento de uma ética, de “indicações para a vida prática”, Heidegger, a princípio, sugere que o pensamento *essencial* que emprega não permite esse desenvolvimento:

Pois se tem de perguntar: Se o pensamento, pensando a Verdade do Ser, determina a Essência da *humanitas*, como ec-sistência, a partir da dependência <Zugehörigkeit> dessa para com o Ser, será que um tal pensamento permanece apenas uma representação teórica do Ser e do homem? Ou será que, desse conhecimento, se pode retirar e prescrever indicações para a vida prática? A resposta é uma só: um tal pensamento não é nem teórico nem prático.¹⁵³

Ainda em *Sobre o humanismo*, Heidegger argumenta também que o pensamento essencial é mais originariamente ético e que, por isso, a atitude ética só poderia ser assegurada pela morada na Verdade do Ser.

Se, pois, de acordo com o sentido fundamental da palavra, *Ethos*, o nome, ética, quiser exprimir que a ética pensa a morada do homem, então o pensamento que pensa a Verdade do Ser, como o elemento fundamental, onde o homem ec-siste, já é a ética originária.¹⁵⁴

Somente na medida em que o homem, ec-sistindo na Verdade do Ser, pertence ao Ser, é que pode provir do próprio Ser a recomendação das prescrições que tornar-se-ão para o homem lei e regra.¹⁵⁵

¹⁵² HEIDEGGER, 2012, p. 34-5

¹⁵³ HEIDEGGER, 1995, p. 89

¹⁵⁴ Ibid., p. 88

¹⁵⁵ Ibid., p. 94

Ora, seguindo essa interpretação heideggeriana do que seria ética, voltamos ao mesmo problema da obstrução do caminho para o pensamento essencial e para a Verdade do Ser. Assim sendo, Heidegger volta a enfatizar a criticidade da tarefa de acesso à Verdade do Ser pelo pensamento essencial, desta vez como condição necessária também para se pensar a própria ética ou “qualquer estabelecimento de regras”.

Mais Essencial para o homem do que todo e qualquer estabelecimento de regras é encontrar um caminho para a morada na Verdade do Ser. Pois é essa morada que assegura a experiência do que propicia amparo e sustento. O apoio para toda atitude concede a Verdade do Ser.¹⁵⁶

Posto assim, diante do mesmo desafio, que se caracteriza então mais crucial e emergente, o autor elabora ainda sobre outro perigo. Afinal, esse caminho que devemos encontrar, obstruído pelo pensamento vigente que “[tranca] o homem na dis-posição, como pretensamente o único modo de descobrimento” e ameaça “levá-lo para o perigo de abandonar sua essência de homem livre”¹⁵⁷, tampouco se apresenta livre de ameaças:

Caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do Ser, terá de aprender primeiro a existir no inefável. Terá que conhecer o extravio do público como também a impotência do privado. Antes de falar, o homem terá que deixar-se apelar pelo Ser mesmo com o risco de, sob um tal apelo, ter pouco ou ter raramente algo a dizer. Somente assim, se restituirá à palavra a preciosidade de sua Essência e ao homem, a habitação para morar na Verdade do Ser.¹⁵⁸

Dessa forma, o perigo se apresenta tanto no destino histórico iminente quanto na única possibilidade de salvação, que demanda uma desconcertante descida das “alturas da subjetividade” para a proximidade da Verdade do Ser para, aí então, se reconhecer na “indigência” da essência humana — enquanto se abre mão da superioridade prepotente que caracteriza o humanismo metafísico, como elaborado pelo autor em *Sobre o humanismo*:

O pensamento supera a metafísica, enquanto, re-gressando, desce à proximidade do próximo. Descer, principalmente, quando o homem se perdeu nas alturas da subjetividade, é mais difícil e perigoso do que alçar-se. A descida leva à pobreza da ec-sistência do *homo humanus*. Na ec-sistência abandona-se o âmbito do *homo animalis* da metafísica. O império e predomínio desse âmbito é o fundamento mediato e profundo <weitzurückreichend> da obliteração e da arbitrariedade do que se designa como biologismo, mas também do que se

¹⁵⁶ HEIDEGGER, 1995, p. 95

¹⁵⁷ HEIDEGGER, 2012, p. 34

¹⁵⁸ HEIDEGGER, 1995, p. 34

conhece pelo título pragmatismo. Pensar a Verdade do Ser significa igualmente: pensar a *humanitas* do *homo humanus*. Trata-se de pôr a *humanitas* a serviço da Verdade do Ser, mas sem o humanismo em sentido metafísico.¹⁵⁹

Entre aquele perigo, portanto, inerente ao destino histórico da verdade do ser — que leva o homem furtivamente ao risco de extinção da própria essência do *homo humanus*, sua *humanitas*, ou seja, daquilo que caracteriza a sua humanidade — e aquele que inibe que se abandone o âmbito da metafísica para que se desça “à pobreza da ec-sistência do *homo humanos*”, o homem parece buscar evitar o segundo e ignorar o primeiro, enquanto não é capaz, nem mesmo, de os formular apropriadamente de dentro do Enquadramento.

Enfim, como fica claro, o prognóstico de Heidegger é, no mínimo, trágico com relação à conservação da essência humana. Entre um perigo que ameaça o homem e outro que ameaça a humanidade, o pensador se conforta apenas com a esperança de que a “consideração” humana seja suficiente para refletir sobre as essências do perigo e da salvação e, assim, desobstruir o caminho para a verdade do ser.

A vigência da técnica ameaça o desencobrimento e o ameaça com a possibilidade de todo des-encobrir desaparecer na dis-posição e tudo apresentar apenas no des-encobrimento da disponibilidade. Nenhuma ação humana jamais poderá fazer frente a esse perigo. Mas a consideração do sentido próprio do homem pode pensar que toda força salvadora deve ser de essência superior, mas, ao mesmo tempo, aparentada com o que está ameaçado e em perigo.¹⁶⁰

Em vez da consideração e do pensamento, contudo, de olhos vidrados nas interfaces audiovisuais de suas máquinas imaginadoras, os homens seguem enquadrando cada vez mais do mundo sob o efeito daquele inescapável “apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como dis-ponibilidade”¹⁶¹. Segundo o Enquadramento, portanto, tudo é percebido a partir de uma perspectiva instrumental, inclusive os outros homens o mundo natural e nós mesmos e, assim sendo, “[ficamos] presos à vontade de querer [dominar a técnica]”¹⁶². Em trecho de palestra disponível *online*, Heidegger chega a estressar o ponto de que “o que vale a pena questionar” hoje é exatamente a

¹⁵⁹ Ibid., p. 83

¹⁶⁰ HEIDEGGER, 2012, p. 36

¹⁶¹ Ibid., p. 23

¹⁶² Ibid., p. 35

relação instrumental com tudo que nos rodeia, inclusive a linguagem, e que se tornou cotidiana e exclusiva:

Na época atual, em consequência do ódio e da banalidade do falar e escrever cotidianos, impõe-se cada vez mais um outro relacionamento com a linguagem. Pois atua também a noção de que a linguagem — sendo apenas a linguagem cotidiana, com a qual lidamos — é um instrumento, e, mais precisamente, o instrumento da comunicação e da informação. Essa concepção da linguagem nos é tão familiar que mal conseguimos perceber seu poder inquietante. A concepção da linguagem como um mero instrumento de informação impõe-se hoje com força.¹⁶³

O pensamento instrumental, qual seja, o “pensamento que calcula”, que “faz cálculos [...] sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais econômicas”, que “corre de oportunidade em oportunidade” e “nunca para, nunca chega a meditar”¹⁶⁴, é apresentado reiteradamente por Heidegger, especialmente a partir da década de 1950, como a maior ameaça. Para ele, “a revolução da técnica que se está a processar [...] poderia prender, enfeitiçar, ofuscar e deslumbrar o Homem de tal modo que, um dia, o pensamento que calcula viesse a ser o único pensamento admitido e exercido”¹⁶⁵, fenômeno que lançaria a humanidade em um movimento de negação e rejeição da sua própria essência.

Então, que grande perigo se aproxima? Então a máxima e mais eficaz sagacidade do planeamento e da invenção que calculam andaria a par da indiferença para com a reflexão, para com a ausência total de pensamentos. E então? Então o Homem teria renegado e rejeitado aquilo que tem de mais próprio, ou seja, o facto de ser um ser que reflete. Por isso o importante é salvar essa essência do homem. Por isso o importante é manter desperta a reflexão.¹⁶⁶

Segundo as ideias do filósofo, portanto, a vida mediada por artefatos tecnológicos, além de não favorecer o pensamento que se desdobra a partir da percepção direta (como se argumentou anteriormente), favorece ainda o reforço de uma perspectiva instrumental, calculativa e *eficientista* do ser-no-mundo, perspectiva essa que *enquadra*, mais e mais, o próprio homem como um entrave ao progresso tecnológico, que já nos aparece como o único.

3.3 Desvinculação por mediação

¹⁶³ HEIDEGGER, 2022

¹⁶⁴ HEIDEGGER, 2000, p. 13

¹⁶⁵ Ibid., p. 26

¹⁶⁶ Ibid., p. 26

Como se buscou argumentar até aqui, a depleção do senso comum e a inacessibilidade (ou mesmo o abandono) da essência humana são fenômenos agravados pela mediação tecnológica que recondiciona, inevitável e profundamente, o ser humano, em um contexto que invoca todos, todavia, à adoção inadvertida de mais interfaces mediadoras. Na vida mediada que adotamos voluntariamente, desejantes de subsistências mais e mais eficientes, vínculos (diretos) vem sendo substituídos por conexões (mediadas) por suas vantagens econômicas. Em busca de relações mais eficientes e previsíveis, porém, ao se transicionar do modelo do vínculo direto para o da conexão mediada, fragilizam-se inevitavelmente as relações que, portanto, se tornam menos e menos confiáveis: relações *presenciais, síncronas e atenciosas, com perceptível investimento de corpo e espírito*, são naturalmente mais confiáveis que relações *remotas, assíncronas e distraídas* (como será melhor elaborado mais à frente nesta Tese).

Tanto a já citada “alienação da Terra”, que Arendt desenvolve e enuncia como sendo “a característica da ciência moderna”¹⁶⁷, quanto a “perda do enraizamento”¹⁶⁸, como enunciada por Heidegger, sinalizam prognósticos coerentes com o contexto de desvinculação que vivemos hoje. Heidegger, em especial, explicita um contraste importante para esta pesquisa quando descreve seu “desenraizamento” como uma desvinculação do que está presente à percepção direta, imediata:

Tudo aquilo com que, de hora a hora, os meios de informação actuais excitam, surpreendem, estimulam a imaginação do Homem — tudo isso está hoje mais próximo do Homem do que o próprio campo à volta da quinta, do que o céu sobre a terra, do que o passar das horas do dia e da noite, do que os usos e costumes da aldeia, do que a herança do mundo da terra natal.¹⁶⁹

Tal perda do “enraizamento (*die Bodenständigkeit*) do Homem actual” — enraizamento esse “ameaçado na sua mais íntima essência”¹⁷⁰ — que para Heidegger, assim como para Arendt, também se consoma no desenrolar da filosofia moderna, “resulta [em] uma posição totalmente nova do Homem no

¹⁶⁷ ARENDT, 2020a, p. 277

¹⁶⁸ HEIDEGGER, 2000, p. 17

¹⁶⁹ Ibid., p. 16

¹⁷⁰ Ibid., p. 17

mundo e em relação ao mundo”¹⁷¹, determinada pelo “poder oculto da técnica contemporânea” e que “domina a Terra inteira”¹⁷²:

O mundo aparece agora como um objecto sobre o qual o pensamento que calcula investe, nada mais devendo poder resistir aos seus ataques. A Natureza transforma-se num único posto de abastecimento gigantesco, numa fonte de energia para a técnica e indústria modernas.¹⁷³

Nesse contexto que emerge, repensar a atividade humana e seus novos condicionamentos se torna uma tarefa premente, sobretudo para a manutenção da possibilidade de mudanças no sentido de novos enraizamentos. Se apoiando em ideias de Hannah Arendt, Martin Heidegger e outros pensadores que conversam com essas ideias, o filósofo Byung-Chul Han se debruça sobre esse recondicionamento da atividade humana em um contexto de dominação da mediação do mundo por produtos digitais. A escolha por Han para dialogar, nesta pesquisa, com as ideias de Arendt e Heidegger não se deu, todavia, sem controvérsias. Por se tratar de um autor, por assim dizer, de poucas palavras, suas ideias muitas vezes carecem de aprofundamentos e argumentações mais elaboradas e precisas. Não obstante, por se tratar de um dos poucos filósofos que busca conciliar as ideias de Arendt e Heidegger com fenômenos muito recentes do cenário digital, assim como é a proposta desta pesquisa, a afinidade dos escritos de Han com o que se pretende aqui prevaleceu como critério de escolha.

Partindo, assim, de seu livro *No Enxame: Perspectivas do Digital* (2018), em trecho em que elabora sobre ideias de Arendt, Han discorre sobre a impossibilidade da ação autônoma plural na era digital:

Seria hoje o agir, naquele sentido enfático, ainda possível? O nosso fazer <Tun> não estaria entregue àqueles processos automáticos que também não se deixam mais interromper por meio de um milagre do novo começo radical e nos quais não somos mais sujeitos de nossas decisões? A máquina digital e a máquina do capital não se uniriam em uma sinistra aliança que aniquilaria completamente uma tal liberdade?¹⁷⁴

Para Han, “a era digital do morto-vivo” não é política nem metafísica, mas sim, como denomina, “pós-política e pós-metafísica”. Para ele, “o novo ser humano passa os dedos <fingern>, em vez de agir <handeln>” e, assim, esse

¹⁷¹ Ibid., p. 18

¹⁷² Ibid., p. 19

¹⁷³ Ibid., p. 18-9

¹⁷⁴ HAN, 2018, p. 60

“*homo digitalis*” descrito pelo autor “não age” pois “a ‘atrofia das mãos’ o torna incapaz de ação <*handlungsunfähig*>”.¹⁷⁵

O impacto do domínio do social pelo digital, segundo o autor, agrava essa condição. Ao caracterizar o que chama de “enxame digital”, Han examina o efeito catalizador que a onipresença de mídias digitais — em especial de produtos algorítmicos, individualizantes por natureza — ocasiona sobre a constituição social atual: “nenhuma alma <*Seele*>, nenhum espírito <*Geist*>” habita o “enxame digital”, que consiste, assim, de “indivíduos singularizados”.¹⁷⁶ Como corolário dessas ideias, Han diagnostica então o desaparecimento da sociedade por completo, a “privatização que avança até a alma” e que seria capaz de aglomerar e unificar as massas:

Não a multidão, mas sim a solidão caracteriza a constituição social atual. Ela é abarcada por uma desintegração generalizada do comum e do comunitário. A solidariedade desaparece. A privatização avança até a alma. A erosão do comunitário torna um agir comum cada vez mais improvável.¹⁷⁷

A enunciação do “fim da liberdade”, em que se vale mais uma vez de conceitos arendtianos, também se desenrola a partir dessas ideias. A promessa de liberdade embutida em produtos digitais, como aquela liberdade ilusória que calçou os modelos autoritários de governo desde o berço do pensamento ocidental, ativa um comportamento compulsivo que faz com que “a liberdade se [inverta] em coação”. Para Han, “dos smartphones, que prometem mais liberdade, parte uma coação fatal, a saber, uma coação da comunicação”, coação essa que as redes sociais digitais “fortalecem enormemente” e, assim, se vê emergir “uma relação quase obsessiva, compulsória [...] com o aparato digital”.¹⁷⁸

Vivemos hoje em uma fase histórica especial, na qual a liberdade, ela mesma, provoca coações. A liberdade é, na verdade, a figura oposta da coação. Agora, essa figura oposta produz, ela mesma, coações. Mais liberdade significa, assim, mais coação. Isso seria o fim da liberdade. Assim nos encontramos hoje em um beco sem saída.¹⁷⁹

Assim como nas ideias de Heidegger, os argumentos de Han ilustram também um mundo em que o homem é coagido para o “desempenho”, para a

¹⁷⁵ Ibid., p. 62

¹⁷⁶ HAN, 2018, p. 27

¹⁷⁷ Ibid., p. 33

¹⁷⁸ Ibid., p. 65

¹⁷⁹ Ibid., p. 87

“auto-otimização” e, inevitavelmente, para a “autoexploração” e em que o pensamento calculativo e a perspectiva instrumental imperam também sobre si mesmo.

O sujeito de desempenho explora a si mesmo até ruir. E ele desenvolve uma autoagressividade que não raramente desemboca no suicídio. O Si como belo projeto se mostra como projétil, que ele, agora, aponta contra si mesmo.¹⁸⁰

Em suma, a perspectiva de Han cristaliza, com evidências contemporâneas, as consequências argumentadas até aqui nesta Tese: a depleção do senso comum que enuncia como uma “desintegração generalizada do comum e do comunitário”¹⁸¹ e o abandono da essência humana pelo homem que, como “sujeito de desempenho”, “aponta contra si mesmo”. Para Han, a emergência de produtos algorítmicos que discretizam indivíduos por seus dados e algoritmizam suas ações e decisões seriam motivados também por aquele mesmo anseio por eficiência preconizado por Heidegger na formulação do Enquadramento:

O que não é informação não é. Graças aos óculos de dados, a percepção humana alcança uma eficiência total. Não apenas com cada clicar <Klick>, mas também com cada olhar <Blick> se conquista presas. O ver do mundo coincide com o capturar do mundo.¹⁸²

O papel de produtos algorítmicos, que empregam algoritmos voltados para a “personalização de experiências”¹⁸³ (como tanto se almeja na indústria da tecnologia digital), nesse processo é crucial e explícito também para Han. Como, afinal, são indivíduos, e não massas, que precisam ser seduzidos ao uso e consumo desses produtos, cada qual proprietário de seus próprios e íntimos dispositivos — quais sejam, computadores, *smartphones* e *tablets* pessoais, intransferíveis e incompartilháveis, como extensões de seus corpos — algoritmos são criados para promover e estimular desejos por eficiências também exclusivamente individuais.

A essa máquina publicitária personalizada, que aniquila cada um isoladamente com suas mensagens de positividade nas quais tudo é possível para todos (desde que usem este ou aquele produto para resolver ineficiências), Han atribui “traços totalitários”, se alinhando com Arendt com relação ao espaço que o

¹⁸⁰ Ibid., p. 87-8

¹⁸¹ HAN, 2018, p. 33

¹⁸² Ibid., p. 79

¹⁸³ NIDHI, 2011

fim da autoridade abre para novas formas de dominação que, em uma vida totalmente mediada, são capazes de condicionar comportamentos em grande escala, a todo momento e em qualquer lugar:

A sociedade digital de vigilância, que tem acesso ao inconsciente-coletivo, ao comportamento social futuro das massas, desenvolve traços totalitários. Ela nos entrega à programação e ao controle psicopolíticos. A era da biopolítica está, assim, terminada. Dirigimo-nos, hoje, à era da psicopolítica digital.¹⁸⁴

Na “sociedade digital de vigilância” de Han, a confiança dos homens e, portanto, os investimentos dos seus corpos e espíritos migram do mundo para as interfaces, com quem os homens desenvolvem “uma relação quase obsessiva”. No contexto “pós-político” que delineia, o filósofo traz mais contemporaneidade para os prognósticos de Arendt e Heidegger, elaborando um cenário muito familiar ao leitor, mas que se revela semelhante ao de um regime totalitário exclusivamente tecnológico que age não sobre uma massa, mas sobre um “enxame” de “indivíduos singularizados” — sujeitos, em prol de eficiências arbitrárias e egoístas, “à programação e ao controle” de seus espíritos e, por isso, indisponíveis para a vida política ou mesmo para o pensamento alargado.

Na “psicopolítica digital” de Han, em vez da manipulação de corpos — típica à finada “biopolítica” como mencionada pelo autor —, testemunha-se a manipulação de espíritos desvinculados com o mundo, com os outros e consigo mesmos, manipulação essa que se inicia com o sequestro da atenção de cada um individualmente e segue com o recondicionamento do pensamento, em escala humana, por produtos de empresas com fins, em última instância, meramente lucrativos. Decerto, como destaca Han nas primeiras palavras de *Sociedade do cansaço*, o que se desdobram como efeitos somáticos à tal nova ordem são novas doenças, típicas de um mundo em que o homem age exclusivamente para o fim de se autoaperfeiçoar no sentido de uma eficiência absoluta inalcançável, mas que lhe é anunciada como possível pela enxurrada de mídias (auto)publicitárias que perfazem seu dia-a-dia desde a hora em que desperta até o momento em que desaba, exaurido, em sua cama.

Doenças neuronais como a depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (Tdah), Transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou a Síndrome de

¹⁸⁴ HAN, 2018, p. 134

Burnout (SB) determinam a paisagem patológica do começo do século XXI. Não são infecções, mas enfartos, provocados não pela negatividade de algo imunologicamente diverso, mas pelo excesso de *positividade*.¹⁸⁵

A pesquisa do psicólogo social Jonathan Haidt, autor do livro *A geração ansiosa* (2024), traz ainda evidências mais objetivas que ajudam a ilustrar o que já está acontecendo com a primeira geração a viver vidas quase inteiramente mediadas e, portanto, o que deve vir a se tornar o panorama humano total, conforme novas gerações nascem e aprendem a viver já desvinculadas do mundo, dos outros e de si. Descrevendo o que denomina “Grande Reconfiguração da Infância”¹⁸⁶, processo em que a “infância baseada no brincar” passou a ser substituída pela “infância baseada no celular”¹⁸⁷, Haidt foca sua pesquisa sobre essa primeira geração a viver intensa e exclusivamente a vida mediada por produtos algorítmicos, denominada por muitos como a “geração Z”.

Os membros da geração Z são, portanto, cobaias de uma maneira radicalmente nova de crescer e que é muito distante das interações em comunidades pequenas no mundo real a partir das quais os humanos evoluíram. Podemos chamar esse fenômeno de Grande Reconfiguração da Infância. É como se eles fossem a primeira geração a crescer em Marte.¹⁸⁸

Para Haidt, “a Grande Reconfiguração não envolve apenas mudanças na tecnologia”, mas também uma “guinada bem-intencionada porém desastrosa em direção à superproteção das crianças e à restrição de sua autonomia no mundo real”¹⁸⁹. Segundo o pesquisador, que a princípio propõe se concentrar sobre os efeitos fisiológicos e psicológicos do uso obsessivo de smartphones durante os anos críticos da adolescência, há ainda esse segundo fator compondo a paisagem, também correlacionado com a rápida adoção de tecnologias da informação: um movimento sem precedentes de superproteção por parte dos pais e responsáveis — denominado de “segurismo”.

Nos anos 1980 e principalmente nos anos 1990, pais da anglosfera passaram a ser mais temerosos por diferentes motivos, incluindo mudanças no ecossistema midiático e na transmissão de notícias. Eles perderam a confiança uns nos outros e começaram a passar

¹⁸⁵ HAN, 2017, p. 7-8

¹⁸⁶ HAIDT, 2024

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Ibid.

muito mais tempo supervisionando os próprios filhos e a criá-los no modo defesa, vendo riscos e ameaças em tudo.¹⁹⁰

Simplificadamente, a tese do autor é a de que a atratividade das novas possibilidades que se inauguram com a comercialização em grande escala dos smartphones, combinada ao ambiente de crescente desconfiança entre adultos, criaram as condições ideais para uma transição rápida a um modelo de infância completamente diferente do que tínhamos até então — afinal, a vida mediada passou a ser o desejo tanto de crianças e adolescentes quanto de seus responsáveis, sem que houvesse quem se preocupasse com efeitos colaterais e de longo prazo.

[...] me refiro ao período entre 2010 e 2015 como a Grande Reconfiguração da Infância. No decorrer de apenas cinco anos, padrões sociais, modelos de comportamento, emoções e padrões de atividade física e até mesmo de sono dos adolescentes foram fundamentalmente alterados.¹⁹¹

Em suma, a elaboração levada a cabo por Haidt sugere uma conjuntura semelhante àquela elaborada nesta Tese, embora a partir de uma perspectiva mais sintomática e científica. Para ele, também temos instaurado um ambiente de profunda desconfiança e desvinculação, que se agravou rapidamente com a popularização em escala global dos smartphones e, em especial, das redes sociais e dos jogos *online*. De fato, como mostram as evidências da sua pesquisa, a partir da adoção acelerada de smartphones, há uma clara aceleração dos sintomas que hoje vemos se alastrar não apenas pela geração Z, mas por todos que fazem uso compulsivo (automático, sem o pare-e-pense típico da reflexão) de smartphones conectados à internet.

Corroborando com a interpretação de Han sobre as doenças neuronais modernas, Haidt explicita com fartura de dados, como é mandatório na ciência, o que já está acontecendo com a saúde mental dos que vivem a vida desvinculada, em especial na anglosfera, onde a fartura de medições permite análises mais estatisticamente conclusivas: “A primeira geração de americanos que entraram na puberdade com acesso a smartphones (e a toda a internet) apresenta maiores índices de ansiedade, depressão, automutilação e suicídio”.¹⁹² Em sua tese, Haidt

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ HAIDT, 2024

¹⁹² Ibid.

parece chegar a uma compreensão consonante com a desta pesquisa: “as pessoas não ficam deprimidas quando encaram ameaças coletivamente, e sim quando se sentem isoladas, solitárias ou inúteis”¹⁹³. Os dados abaixo, retirados de *A geração ansiosa*, confirmam mais objetivamente o fenômeno de adoção vertiginosa de *smartphones* em concomitante aumento de casos de transtornos mentais severos nos Estados Unidos, país cuja forte influência econômica e cultural tende a replicar o mesmo fenômeno pelo resto do mundo:

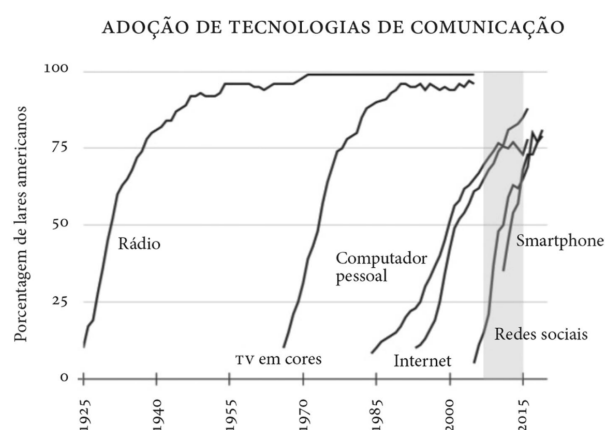


Figura 1: Porcentagem de lares americanos utilizando tecnologias específicas. O smartphone foi adotado mais rapidamente que qualquer outra tecnologia de comunicação na história. (fonte: *Our World in Data*.)

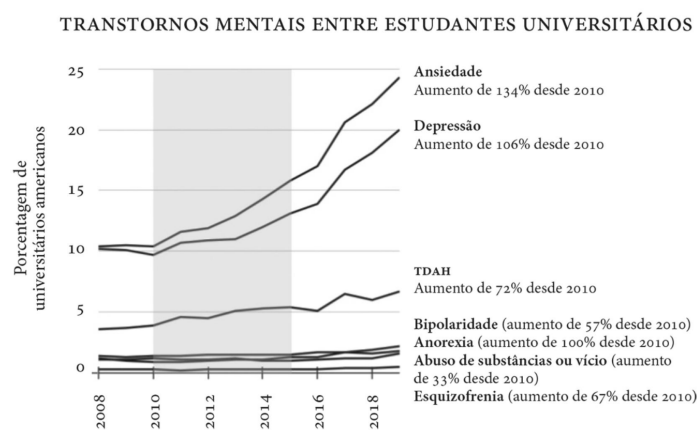


Figura 2: Porcentagem de universitários americanos com transtornos mentais severos. Os diagnósticos de vários transtornos mentais em universitários tiveram um aumento na

¹⁹³ Ibid.

década de 2010, principalmente os de ansiedade e depressão. (fonte: *American College Health Association*.)¹⁹⁴

3.4 Política e realidade na era da desconfiança

A concretização de aspectos essenciais dos prognósticos de Arendt e Heidegger, mesmo sem poderem ter antevisto em detalhes os artefatos e arranjos tecnológicos que hoje nos cercam e cerceiam, demonstra uma compreensão bastante profunda da época em que habitaram e que nos dias de hoje se desdobra. Além das ideias que, até aqui elaboradas, esboçam um contexto de desorientação, desvinculação e desconfiança entre homens, no texto *Verdade e política*¹⁹⁵, em especial, Arendt elabora também sobre a relação conflituosa entre verdade e política, evidenciando o espaço político como um ambiente de natural desconfiança no decorrer da história:

Jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade.¹⁹⁶

Para a compreensão desse fenômeno, Arendt discorre sobre o forte antagonismo entre a busca por uma suposta verdade absoluta e atividades genuinamente políticas, uma vez que “é a opinião, e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder” e que, dessa forma, “toda pretensão, na esfera dos assuntos humanos, a uma verdade absoluta, cuja validade não requeira apoio do lado da opinião, atinge na raiz mesma toda a política e todos os governos”¹⁹⁷. Para ela, portanto, política só pode ser feita com opiniões plurais, fundadas pela razão humana que, “por ser falível, só pode funcionar se o homem pode fazer ‘uso público’ dela”¹⁹⁸.

Esse “deslocamento da verdade racional para a opinião”, do individual para o compartilhado — segundo Arendt, típica do meio dito político —, implica ainda em uma conjuntura em que “a força da opinião’ é determinada pela confiança do indivíduo ‘no número dos que ele supõe que nutram as mesmas opiniões’”¹⁹⁹. Tal

¹⁹⁴ HAIDT, 2024

¹⁹⁵ ARENDT, 2016, p. 282

¹⁹⁶ Ibid., p. 282

¹⁹⁷ Ibid., p. 289-290

¹⁹⁸ Ibid., p. 291

¹⁹⁹ Ibid., p. 292

noção de variabilidade da “força” de uma opinião sugere ainda que a vinculação por confiança entre indivíduos se daria pelo compartilhamento, mais forte ou mais fraco, de opiniões diversas, manifestas publicamente. Como veremos no Capítulo 4, essa vinculação se dará, com efeito, de maneira orgânica, conforme a vida política acontece.

Sem vínculos de confiança e intermediados por produtos algorítmicos que debilitam os processos espirituais da imaginação e do juízo — tão necessários ao amadurecimento de opiniões coerentes a si, aos outros e ao mundo em geral —, contudo, o processo de formação de opiniões também se tornou mais instável, individual, e dependente de opiniões de massas de pessoas pouco ou nada conhecidas (ou mesmo inexistentes, como no caso de perfis falsos em redes sociais), inacessíveis, portanto, à visita da imaginação.

Não obstante, sem a fé em fontes autoritárias de verdades autoevidentes que viabilizou — embora por tempo limitado — a governabilidade pela contenção da pluralidade humana, os homens passariam a depender exclusivamente da confiança entre si mesmos para que houvesse estabilidade suficiente à vida política. Por não nos reconhecermos confiáveis, contudo, presenciamos uma época de alto grau de instabilidade nas relações entre indivíduos, a quem faltam referências compartilhadas e, por isso, estabilizantes. Nessa condição de instabilidade nas relações humanas, a pluralidade emerge como um fator ainda mais ansiogênico, fato que leva indivíduos a formarem suas opiniões não mais a partir de imaginações e juízos autônomos, mas a partir do *output* de máquinas imaginadoras embarcadas com algoritmos julgadores.

Com a promessa publicitária de produtos algorítmicos, que nos prometem entre outras coisas a independência de outros homens, a fé que era direcionada para além do humano encontra, assim, uma saída: a confiança em produtos algorítmicos garante que a fé continue sendo direcionada para além do humano, mas agora, embaraçosamente, sem a estabilidade da autoridade transcendental — “Deus, a morte ou a natureza” ou mesmo as Leis ou a Ciência — como “denominador comum”²⁰⁰. Mesmo a própria noção de humanidade (denominador comum dos homens na Declaração dos Direitos Humanos) corre riscos de

²⁰⁰ ARENDT, 2016, p. 305

abandono. O novo candidato que se apresenta, qual seja, a tecnologia perante a qual todos os homens a princípio parecem ser iguais, contudo, não é capaz de estabilizar os assuntos humanos em sua pluralidade, nem tem conseguido se disfarçar como medida idônea e equânime de cada um perante todos. Pelo contrário, a tecnologia, ela mesma, está em constante e acelerante transformação, com francos novos desenvolvimentos potencialmente disruptivos (embora pouquíssimo originais, pois se concentram em melhorias eficientistas) tanto em *hardware* (e.g. como o avanço da computação quântica) quanto em *software* (e.g. como a popularização do uso de geradores de conteúdos textuais e audiovisuais que hoje denominamos de Inteligência Artificial gerativa).

A Inteligência Artificial (IA) que temos hoje mediando nossas relações é composta por “máquinas que podem computar como agir [...] em uma vasta variedade de novas situações” e se desenvolve a partir do “estudo de agentes que recebem percepções (*percepts*) do ambiente e performam ações”, ou seja, que “[implementam funções que traduzem] sequências de percepções em ações”²⁰¹ — como definem Stuart Russell e Peter Norvig, autores de um dos livros didáticos mais influentes e longevos sobre Inteligência Artificial disponível hoje. Ainda segundo os autores, pode-se dizer que o “princípio de Utilidade Máxima Esperada” (UME), segundo o qual “um agente racional deve escolher a ação que maximiza a utilidade esperada do agente”, funciona como “uma prescrição para comportamento inteligente” de qualquer agente, uma vez que “tudo que um agente inteligente precisa fazer é calcular as várias quantidades, maximizar utilidade sobre suas ações”, e seguir reiterando essa mesma lógica com base na estimativa de probabilidades “sobre possíveis estados do mundo”.²⁰²

Essa estimativa de probabilidades, contudo, “requer percepção, aprendizado, representação de conhecimento e inferência”, processos definidos por “um modelo causal do mundo” que será elaborado no processo de desenvolvimento do agente, ou seja, de sua arquitetura e de seu programa (“*agent = architecture + program*”²⁰³). A arquitetura aqui é o nome que se dá ao “aparato computacional” em que executamos o programa, equipado com seus “sensores e atuadores

²⁰¹ RUSSEL & NORVIG, 2022 (cap 1)

²⁰² Ibid. (sessão 15.1)

²⁰³ Ibid. (sessão 2.4)

físicos”, e tanto a sua elaboração quanto o desenvolvimento do código que a embarca decorre de decisões deliberadas e, em algum grau, subjetivas e enviesadas, ou mesmo equivocadas quanto à “verdadeira função de utilidade do humano”.

A IA se mostra pouco (e cada vez menos) confiável não apenas pela complexidade matemática e estatística das suas computações, mas também porque “muitas pessoas estão envolvidas” nos seus desenvolvimentos (desenvolvedores de software, fabricantes de hardware, gestores, executivos, fornecedores terceiros, usuários finais...). Além disso, os sistemas tecnológicos em questão “consistem de muitos elementos interconectados” (diversos algoritmos combinados, sensores, diversas fontes de dados...), em uma teia que desafia, a cada nova versão, cada vez mais a compreensão. Por sua incompreensibilidade, por serem produtos de “*many hands*” (muitas mãos) e “*many things*” (muitas coisas), como diz Coeckelbergh em *AI Ethics*²⁰⁴, a plena confiança se mostra inviável. Justamente por ser produto de muitas mãos (humanas) e muitas coisas (terrenas), a IA não “[transcende] e [permanece] exterior ao domínio no qual se [dá] o trato humano”²⁰⁵, e por isso não pode funcionar como um “denominador comum” perante o qual confiamos que somos iguais.

Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente.²⁰⁶

A extinção de possibilidades de referências intocáveis de autoridade, vista agora em um contexto mais completo, nos lança ainda na situação atual em que verdades são sempre questionáveis. Nesse cenário, em que se desconfia do humano e da verdade, a desconfiança tende a se totalizar em uma paisagem de opiniões singularizadas e enrijecidas, ao ponto de que nem mesmo fatos sejam confiáveis:

Mas os fatos realmente existem, independentes de opinião e interpretação? Não demonstraram gerações de historiadores e filósofos da história a impossibilidade da determinação de fatos sem interpretação, visto ser mister colhê-los de um caos de puros acontecimentos (e decerto os princípios de escolha não são dados fatuais) e depois

²⁰⁴ COECKELBERGH, 2020, p. 113-4

²⁰⁵ ARENDT, 2016, p. 305

²⁰⁶ ARENDT, 2020a, p. 71

adequá-los a uma história que só pode ser narrada em uma certa perspectiva, que nada tem a ver com a ocorrência original?²⁰⁷

Se para a manipulação de fatos em escala planetária “seria necessário nada menos que o monopólio do poder sobre todo o mundo civilizado”, monopólio esse já “longe de ser inconcebível” mesmo em meados do século XX segundo Arendt²⁰⁸, a vida mediada por produtos algorítmicos que se vive hoje oferece a condição perfeita para essas manipulações. Hoje, no entanto, já não precisamos “imaginar qual seria a sorte de verdade fatual” a que estaríamos sujeitos “se os interesses do poder, nacionais ou sociais, tivessem a última palavra” sobre os fatos. Hoje, afinal, já é habitual a desconfiança nos fatos veiculados em canais de notícias e redes sociais, manifestada também por pesquisas que revelam uma queda constante nos níveis de confiança em todo o mundo desde que esses índices começaram a ser medidos²⁰⁹.

Assim, na era da desconfiança, carente de vínculos estáveis consigo, com outros homens e com o mundo, o homem — no singular e isolado — tem crescente dificuldade de realizar o pensamento político, ou seja, o processo espiritual de imaginação e julgamento que viabilizam a formação de opinião plural que é a matéria-prima da política propriamente dita. Como elabora Arendt em *Verdade e política*, “o pensamento político é *representativo*” e opiniões são formadas invariavelmente pela consideração de “um dado tema de diferentes pontos de vista”, isto é, “fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes” e, assim, os “representando”, em um processo espiritual de imaginação e julgamento que será mais *propriamente político* quanto mais plural e imparcial ele for, uma vez que “a autêntica qualidade de uma opinião, como de um julgamento, depende do grau de sua imparcialidade”²¹⁰. Adotando tal conceito arendtiano de *pensamento compreensivo* como o pensamento propriamente

²⁰⁷ ARENDT, 2016, p. 296

²⁰⁸ Ibid., p. 296-7

²⁰⁹ Os dados que evidenciam tal fenômeno podem ser examinados em pesquisas como as disponíveis em:

<https://news.gallup.com/poll/651977/americans-trust-media-remains-trend-low.aspx>
<https://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/digital-news-report/2024/dnr-executive-summary>
<https://www.disinformationindex.org/research>

Acesso em 15 mai. 2025.

²¹⁰ ARENDT, 2016, p. 299-300

político, no decorrer desta Tese, assume-se portanto nele contempladas suas qualidades de pluralidade e imparcialidade.

O próprio processo da formação de opinião é determinado por aqueles em cujo lugar alguém pensa e utiliza sua própria mente, e a única condição para esse exercício da imaginação é o desinteresse, a liberação dos interesses privados pessoais.²¹¹

As depleções do *senso comum* e do *senso de humanidade*, combinadas à coação para a parcialidade, fenômenos descritos nesta pesquisa como obstrutores ao alargamento do espírito, obstruem pelo mesmo motivo o pensamento genuinamente político, ou seja, um pensamento receptivo à pluralidade humana. Compondo tal cenário de inviabilidade do *pensamento* político, é possível elaborar ainda sobre a inviabilidade da *ação* política em um ambiente de plena desconfiança. Se “somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar [aos homens] um poder tão grande quanto o de começar algo novo”²¹², em uma sociedade tão desconfiada quanto exausta — tanto pela crescente tendência à autoexploração quanto pelos crescentes níveis de transtornos de ansiedade e depressão —, é preciso garantir que haja disposição suficiente ao menos para reverter a tendência de queda de confiança a níveis que possam viabilizar a vida política de homens no plural.²¹³

Para tal reversão, como veremos mais a fundo no próximo capítulo, Arendt predica que os “constrangimentos [da ação]”, ou seja, sua “irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo que ela desencadeia”, precisam ser remediados para que a ação política se desconstranja e ocorra em regime plural, desinteressado e, portanto, *compreensivo*. Esses constrangimentos da ação — que inspiraram, a propósito, dezenas de séculos de experimentações de sistemas de governo diversos —, segundo a pensadora, teria remédio não em novos sistemas de governo, mas em “potencialidades da própria ação”:

²¹¹ ARENDT, 2016, p. 299

²¹² ARENDT, 2020a, p. 298

²¹³ Vale ressaltar que, embora não se almeje nesta Tese elaborar sobre técnicas de aferição de níveis de confiança — ou, ainda menos, sobre uma suposta quantidade mínima universal para que se viabilize uma vida política —, ainda assim, é preciso reconhecer que a confiança entre indivíduos se dá e, portanto, se formaliza de maneira matizada: desde o proverbial aperto de mãos, ou seja, a “confiança na palavra alheia”, até o contrato registrado em cartório com testemunhas e firmas reconhecidas. Não obstante, a argumentação aqui se restringe ao reconhecimento de que há uma correlação entre tais níveis de confiança e a viabilidade de uma maior ou menor atividade política.

A redenção possível para o constrangimento da irreversibilidade — da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia — é a *faculdade de perdoar*. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na *faculdade de prometer e cumprir promessas*.²¹⁴

O que se revela, portanto, é que o desconstrangimento da ação precisa ser feito por outras ações, elas próprias com os mesmos constrangimentos; e que, uma vez que seja atingido um nível de desconfiança em que não se tolere mais irreversibilidades e imprevisibilidades, a reversão desse cenário não poderia ser realizada a partir do âmbito da ação. Para a manutenção da “constante disposição para mudar de ideia e recomeçar” — essa constante abertura para irreversibilidades e imprevisibilidades, hoje tão rechaçadas também em nome de eficiências —, parece ser preciso, portanto, partir do âmbito do espírito para lograr desembocar nas ações redentoras do perdoar e do prometer (tema que será melhor elaborado no próximo capítulo).

O perdoar — ação que renova a confiança em um outro — e o prometer — ação que solicita as confianças de outros e que delas depende para se efetivar — são, com efeito, ações que desinibem os homens para *inter-ações* por produzirem vínculos de confiança suficientemente fortes entre eles. Não obstante, por suas naturezas essencialmente discursivas, em um contexto de franca “falência discursiva”²¹⁵ e interações desconfiadas, essas ações viabilizadoras soam mais e mais como recomendações ingênuas e imprudentes. Afinal, em um contexto de “déficits de escuta e absoluta incapacidade de diálogo, desorientação espacial e ideológica, aceleração, mediatização, verborragia e grosserias, violência latente, deslocamentos, tópicos abruptos, estereótipos e clichês aos montes, narrativas fantasiosas travestidas de opinião qualificada, entrelaçamentos caóticos de” estratégias retóricas²¹⁶ — dessa “cacofonia política”, afinal, que vivemos mais e mais —, mesmo o perdoar e o prometer, como quase todo discurso, têm dificuldade para vencer o ruído.

Finalmente, na era da desconfiança, para além da inviabilidade da ação política, até mesmo o reconhecimento de uma realidade estável e compartilhada se enfraquece, uma vez que o nosso “sentimento de realidade <realness> [é] dado

²¹⁴ Para todas as últimas citações sem atribuição: Ibid., p. 293

²¹⁵ LYRA, 2025, p. 131

²¹⁶ Ibid., p. 169

pelo senso comum”²¹⁷ e que, como vimos, esse senso comum não é mais capaz de ser amplamente compreensivo do mundo e dos outros que nele habitam. Nesta conjuntura, aquela “tríplice comunhão [de] que surge a sensação de realidade” — os cinco sentidos distintos que se reforçam, o contexto semântico compartilhado e o acordo acerca de identidades (citado anteriormente)²¹⁸ — se enfraquece conforme os compartilhamentos e acordos desintegram-se sob o jugo da desconfiança e conforme os sentidos se mostram sequestráveis e manipuláveis a qualquer momento.

Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso comum que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata.²¹⁹

Sob a hegemonia do “pensamento que calcula”, que “não é um pensamento que medita” nem “um pensamento que reflecte [...] sobre o sentido que reina em tudo o que existe”²²⁰, o que se vive nesta nossa época vem se assemelhando, portanto e rapidamente, à vida sob um regime totalitário como aquele descrito por Arendt, que viveu anos sob um tal regime e sobre ele meditou profundamente até o fim da vida, e que assim o descreve em primeira pessoa:

A experiência de um movimento trêmulo e titubeante de tudo aquilo em que nos apoiamos para nosso senso de direção e realidade é uma das experiências mais comuns e mais vividas dos homens sob um governo totalitário.²²¹

3.5 Governança psicopolítica totalitária

As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem.²²²

Conforme se confirmam semelhanças entre a experiência que se vive hoje e aquela que se viveria sob um regime totalitário, é inevitável que se deseje

²¹⁷ ARENDT, 2020b, p. 70

²¹⁸ Ibid., p. 67

²¹⁹ ARENDT, 2012, p. 635

²²⁰ HEIDEGGER, 2000, p. 13

²²¹ ARENDT, 2016, p. 318

²²² ARENDT, 2012, p. 610

aprofundar essa comparação. Afinal, se não para remediar (uma vez que, como se argumentou, seria inviável fazê-lo pela intervenção direta), devemos estar mais cientes da situação que nos recondiciona para, ao menos, termos a chance de decidir sobre como podemos lidar com ela — especialmente em se tratando de recondicionamentos que, no último século, escravizaram e massacraram povos, com ampla adesão coletiva voluntária, a partir de premissas e condutas deliberadamente cruéis; e que esperamos não reviver.

Para Hanna Arendt, como vimos, o totalitarismo que emerge como nova forma de governo no século XX inaugura a história de uma nova abordagem para a governança de indivíduos, os desprovendo de suas pluralidades. A princípio, contudo, o totalitarismo assim como ela o define, “uma forma de governo cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico”²²³, conceito esse desenvolvido a partir das experiências absurdas e explicitamente desumanizantes e genocidas dos regimes nazista de Hitler e comunista de Stálin, parece não ter nada a ver com a forma como percebemos o governo do mundo hoje. Para endereçar essa comparação, portanto, é imprescindível entender melhor o que Arendt quer dizer com totalitarismo, em especial no que diz respeito à produção de uma nova “legitimidade” “autoevidente” que garanta a governabilidade dos homens, agora em escala global.

Para ela, uma característica marcante da estratégia totalitária é o seu ímpeto para (re)explicar a história em sua totalidade a partir de uma ideia central absoluta, clara e inequívoca. No lugar das leis positivas, “[destinadas] primariamente a funcionar como elementos estabilizadores para os movimentos do homem, que são eternamente mutáveis”²²⁴, o totalitarismo funda um sistema estabilizador independente de leis humanas por ser inteiramente dependente de uma única lei “sobre-humana”²²⁵, de onde tudo deriva “logicamente”:

A legitimidade totalitária, desafiando a legalidade e pretendendo estabelecer diretamente o reino da justiça na terra, executa a lei da História ou da Natureza sem convertê-la em critérios de certo e errado que norteiem a conduta individual. Aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta dos homens. Espera que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executada, engendre a humanidade como produto final; essa

²²³ ARENDT, 2012, p. 632

²²⁴ Ibid., p. 615

²²⁵ Ibid., p. 618

esperança — que está por trás da pretensão de governo global — é acalentada por todos os governos totalitários.²²⁶

Segundo Arendt, para por em prática essa “pretensão de governo global”, as lideranças de um regime totalitário precisam “tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea”, em um movimento autônomo que torne a governabilidade imensamente escalável, no espaço e no tempo. Com objetivos totalizantes dessa magnitude, a estabilização dos homens, que durante milênios foi assegurada pelas leis em governos não tirânicos e pela força em governos tirânicos, pôde ser alcançada apenas pela abordagem que a autora denomina de “terror”:

O terror é a realização da lei do movimento. [...] o terror procura “estabilizar” os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história. Esse movimento seleciona os inimigos da humanidade contra os quais se desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do “inimigo objetivo” da História ou da Natureza, da classe ou da raça.²²⁷

Tal “terror”, posto simplificadamente, se manifesta em ações governamentais, pelo emprego de propaganda, censura e força, executadas para garantir a adesão e o engajamento ao movimento por uma *parte* da população, a quem o *partido* totalitário almeja representar e, assim, converter; bem como para garantir que qualquer “inimigo” do partido seja eliminado. O terror almeja, assim, a totalidade do globo a partir de um pensamento intencionalmente *parcial*, *bitolado* por definição. Como estratégia para conversão, adesão e engajamento ao movimento, regimes totalitários se valem de “ideologias”, ou seja, de lógicas “que podem explicar, a contento dos seus aderentes, toda e qualquer ocorrência a partir de uma única premissa”²²⁸. Pode-se dizer, por exemplo, que a premissa básica do movimento nazista seria que *como mostram as Ciências Naturais, uma dada raça merece e deve prevalecer*, e que a premissa básica do comunismo seria que *como mostram as Ciências Históricas, uma dada classe merece e deve prevalecer*. A efetividade de uma ideologia depende, portanto, do reconhecimento identitário da ideologia do *partido* por um determinado público de *partidários*, a quem Arendt se refere como “carrascos”.

²²⁶ Ibid., p. 614

²²⁷ ARENDT, 2012, p. 618

²²⁸ Ibid., p. 623

Os habitantes de um país totalitário são arremessados e engolfados num processo da natureza ou da história para que se acelere o seu movimento; como tal, só podem ser carrascos ou vítimas da sua lei inseparável.²²⁹

Em um contexto em que só pode haver *partidários* ou *inimigos* e em que não há julgamento a ser feito — já que somente a ideologia pode definir o futuro de todos — *partidários* são automaticamente recrutados como *carrascos*, e *inimigos* são automaticamente condenados. Essa automatização de decisões sobre o que é certo e o que é errado ou, mais ainda, sobre o que merece importância e o que não merece, essa algoritmização do julgamento, é imprescindível para a estabilidade do sistema totalitário como um todo. As decisões automáticas, baseadas em operações lógicas derivadas de uma premissa única, garantem a manutenção do movimento, “[submetendo a] mente à lógica como processo sem fim, no qual o homem se baseia para elaborar os seus pensamentos”²³⁰ e, assim, “[dispensando] inteiramente o desejo humano de agir”:

[...] o totalitarismo introduziu um princípio inteiramente novo no terreno das coisas públicas que dispensa inteiramente o desejo humano de agir, e atende à desesperada necessidade de alguma intuição da lei do movimento, segundo a qual o terror funciona e da qual, portanto, dependem todos os destinos pessoais.²³¹

O notório “caráter científico”²³² das ideologias advém também dessa necessidade de se dispensar a ação plural e o pensamento que não calcula, dispensáveis por serem a premissa axiomática e a lógica matemática suficientes para o que quer que precise, historicamente, acontecer. Sob os ditames totalitários, age-se apenas isoladamente e somente para se acelerar a história que a ideologia decidir; e pensa-se apenas computacionalmente, em um sistema lógico fechado e único. Nesse sistema, ninguém decide autonomamente. Todos apenas executam lógicas simples e perversas, baseadas em concepções explicitamente distorcidas da história, da natureza e da realidade. O sistema totalitário é constituído por essa *computação* distribuída, realizada, sem questionamentos, por seus partidários. Por isso, assim argumenta Arendt:

O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da

²²⁹ Ibid., p. 623

²³⁰ ARENDT, 2012, p. 631

²³¹ Ibid., p. 623

²³² Ibid., p. 623

experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento).²³³

Descrito dessa forma, o súdito ideal apenas computa, executa e troca informações simples e objetivas, confiante de que está apenas acelerando o progresso da História, tão confiante que já não questiona mais sua fé. Pois ele se submete à “tirania da lógica”, “[renunciando] à sua liberdade interior, tal como [renunciaria] à liberdade de movimento quando se [curvasse] a uma tirania externa”²³⁴. O súdito ideal é, portanto, um autômato, livre de subjetividades, programado com uma lógica dura e desumanizadora que se impõe sobre qualquer outra lógica pela autoridade autoevidente de seu algoritmo Histórico e Natural.

Ainda outra característica do súdito ideal é o seu isolamento, que garante sua impotência para agir além do automatismo:

O isolamento pode ser o começo do terror; certamente é o seu solo mais fértil e sempre decorre dele. Esse isolamento é, por assim dizer, pré-totalitário; sua característica é a impotência, na medida em que a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto, “agindo em concerto” (Burke); os homens isolados são impotentes por definição.²³⁵

Segundo Arendt, porém, para suprimir o pensamento e garantir a estabilidade e a totalização do regime, o governo totalitário “não se contenta com esse isolamento”, pois a possibilidade do pensamento que medita, mesmo no âmbito privado, são como trincas na blindagem do seu sistema automático e fechado, oferecendo imprevisibilidades ameaçadoras vindas de fora do sistema. O súdito ideal, portanto, vive não apenas em “isolamento na esfera política”, mas também em “solidão na esfera dos contatos sociais”. Ele “não [tem] raízes”, ou seja, “não [tem] no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros”. Ele é “supérfluo” por “não pertencer ao mundo de forma alguma”²³⁶. Finalmente, ele “perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências”²³⁷. Sobre a preparação de súditos, o seguinte trecho sumariza as ideias centrais da autora:

²³³ Ibid., p. 632

²³⁴ Ibid., p. 631

²³⁵ ARENDT, 2012, p. 632

²³⁶ Ibid., p. 634

²³⁷ Ibid., p. 637

O que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não totalitário é o fato de que a solidão, que já foi uma experiência fronteiriça [...], passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores. O impiedoso processo no qual o totalitarismo engolfa e organiza as massas parece uma fuga suicida dessa realidade. O “raciocínio frio como o gelo” e o “poderoso tentáculo” da dialética que nos “segura como um torno” parecem ser o último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma. É a coerção interna, cujo conteúdo único é a rigorosa evitação de contradições, que parece confirmar a identidade de um homem independentemente de todo relacionamento com os outros.²³⁸

Desta forma, solitários e sob a *tiranía da lógica*, os súditos do movimento totalitário são submetidos a um domínio que “procura nunca [os] deixar [sozinhos]”, “[destruindo] até mesmo o potencial produtivo do isolamento”²³⁹. Da mesma forma, os *usuários ideais de produtos algorítmicos* agem solitários, mas sempre espiritualmente entretidos, sob a tirania de uma lógica que se terceiriza cada vez mais a agentes artificiais. A lógica empregada por esses agentes, vale notar, é mais específica, e seria melhor definida como estatística e probabilística, uma vez que, *pela estatística*, por indução, parte-se de dados observados e busca-se inferir ou estimar modelos probabilísticos; e *pela probabilidade*, por dedução, parte-se desses modelos para inferir tendências, latências e comportamentos futuros. Tal lógica se mostra ainda mais específica pois por se concentrar na aplicação matemática de modelos probabilísticos no tempo, sobre processos com naturais indeterminações, em que “mesmo que se conheça a condição inicial, existem várias, por vezes infinitas, direções nas quais o processo pode evoluir”, poderia ser denominada mais apropriadamente de *estocástica*. Processos estocásticos, afinal, são justamente aqueles que parecem melhor *modelar* o mundo em suas incertezas e imprevisibilidades mais constrangedoras:

Exemplos de processos estocásticos incluem flutuações nos mercados de ações e nas taxas de câmbio, dados médicos como temperatura, pressão sanguínea e variações nos potenciais elétricos do cérebro registrados em um eletroencefalograma, fluxo turbulento de um líquido ou gás, variações no campo magnético da Terra, mudanças aleatórias no nível de sinais de rádio sintonizados na presença de distúrbios meteorológicos, flutuação da corrente em um circuito elétrico na presença de ruído térmico, movimentos aleatórios como o movimento Browniano ou passeios aleatórios, entre outros.²⁴⁰

Não obstante, como em qualquer modelagem, ao incorporar acasos e incertezas em modelos de tomada de decisão e aprendizado, o uso da estocástica

²³⁸ Ibid., p. 638

²³⁹ Ibid., p. 638

²⁴⁰ WIKIPEDIA, 2024b.

no desenvolvimento de agentes algorítmicos os tornam propícios aos vieses de seus programadores, sejam eles humanos ou não, bem como dos dados disponíveis para suas modelagens, que refletem sempre o passado. A *tiranía da estocástica* a que o *usuário ideal* se submete ao “[renunciar] à sua liberdade interior”²⁴¹ tão radicalmente, ao ponto de simplesmente delegar toda e qualquer decisão a produtos algorítmicos, ganha contornos ainda mais totalizantes do que a *tiranía da lógica* observada em regimes totalitários. Afinal, sob um regime totalitário como os conhecidos por Arendt, a lógica ainda era efetuada por agentes humanos — necessariamente muito menos precisos e objetivos em suas deliberações —, o que garantiria maior dificuldade ao regime para vigilância e controle das deliberações em geral.

Há, portanto, apesar das diferenças, semelhanças profundas entre a experiência de se viver sob um regime totalitário e aquela que vivemos hoje. A solidão e a tirania da lógica (revista como estocástica e que opera como uma doutrina estabilizadora, por seu efeito esterilizador, do pensamento humano), em especial, estão presentes em cada vez mais momentos das nossas vidas — do trabalho cada vez mais remoto, individual e automatizado, às relações cada vez mais frágeis e desconfiadas —, assim como a desvinculação e a corolária desconfiança entre os homens. Pode-se argumentar até mesmo que os homens de hoje estão prontamente “preparados” para o “domínio totalitário”. Em contrapartida, no mundo atual não se distingue tão claramente qual seria o inimigo ideológico proposto por esse suposto novo movimento totalitário, muito menos onde estaria a sua liderança partidária militarizada, responsável pela manutenção do terror com o emprego intensivo de propaganda, vigilância e violência.

Com efeito, a nova ideologia, apesar de ter a mesma intenção de *conversão* e *engajamento* de *partidários* (no caso, *usuários*), talvez nem possa ser chamada simplesmente de ideologia pois não fixa partidários e inimigos em uma premissa objetiva e única a todos, corroborada pelo poder supremo das Ciências Naturais ou Históricas. A *ideologia-espelho*²⁴², como poderia ser chamada, ao menos

²⁴¹ ARENDT, 2012, p. 631

²⁴² O termo *ideologia-espelho* surgiu originalmente a partir de comentários sobre a noção de ideologia desenvolvida por Louis Althusser, sem que haja um autor que tenha consagrado uma definição mais canônica para o neologismo em questão. Não obstante, a definição aqui apresentada é independente dessa anterior, e com ela não deve ser confundida.

provisoriamente, isto é, a ideologia tecnologizada a que somos expostos, mimetiza preferências pessoais e familiaridades para produzir confianças artificialmente — como fazem vigaristas²⁴³ há séculos. Por sua natureza, partindo das premissas básicas dos movimentos nazista e comunista esboçadas anteriormente, a premissa básica do movimento de *psicopolítica totalitária* que presenciamos poderia dizer que: *como mostram as Ciências da Informação e de Dados, o meu ponto de vista merece e deve prevalecer*. Ou seja, em vez das Ciências Naturais e Históricas, aparecem as Ciências da Informação e de Dados, manifestas nas aplicações que compõem agentes de IA; em lugar de uma dada raça ou uma dada classe, o ponto de vista de cada um, cada um em seu *partido unitário*.

Quanto à liderança partidária militarizada, que em um governo totalitário é feita presente a todos e em toda parte pela máquina de propaganda e terror, podemos dizer que, seja como for sua forma atual, ela hoje prefere não se apresentar como responsável por infâmias. Quem seria aquele líder, “[localizado] em uma espécie de espaço vazio”, no centro de uma estrutura como a de uma “cebola” (rodeado pelas “organizações de frente, as diversas sociedades profissionais, os efetivos do partido, a burocracia partidária, as formações de elite e os grupos de policiamento”²⁴⁴), que Arendt cita em *O que é autoridade?*²⁴⁵? Hoje os líderes são muitos, e podem ser substituídos ou suplementados. E pela natureza empresarial das novas lideranças totalitárias, o terror — que mantinha o engajamento e o crescimento do movimento em curso com propaganda ideológica, manutenção da solidão e eliminação de inimigos — é substituído por agentes de IA que mantenham o engajamento e o crescimento do movimento em curso com reforços de pontos de vista pessoais, aplicações neurocientíficas para produção de adicção em usuários, e ranqueamentos e recomendações personalizadas que eliminam da tela o “inimigo”: a pluralidade conflituosa e imprevisível dos outros.

Há ainda uma diferença importante no movimento totalitário que vivenciamos hoje: ele não foi fruto de uma campanha político-militar visando o governo do mundo, mas sim de campanhas comerciais visando o mundo como

²⁴³ KONNIKOVA, 2017, p. 8. Vale frisar ainda que, em inglês, *vigarista* se traduz por “*con artist*”, abreviação para “*artista da confiança*” em tradução literal para o português.

²⁴⁴ ARENDT, 2016, p. 136-7

²⁴⁵ Ibid., p. 136

mercado-alvo. Não se pode dizer, portanto, que se trata de um totalitarismo involuntário, por exemplo, a fim de eximir investidores, empresas e lideranças empresariais da responsabilidade por suas ações e iniciativas, uma vez que há evidente intenção de domínio e governabilidade do comportamento humano em sua totalidade, mesmo que seja para fins meramente monetários.

Em suma, o totalitarismo psicopolítico contemporâneo, ainda que desprovido de uso explícito de aparato militar, de uma liderança carismática única e de uma ideologia unificadora objetiva, sustenta-se pela automatização do pensamento, pela dissolução do espaço e depleção do senso comum e pela captura inescrupulosa da atenção. Em troca de “verdades” e “eficiências”, organiza as massas solitárias, um por um individualmente, não mais pela violência direta, mas pela indução constante ao engajamento estéril, que visa apenas ao consumo, à produção e à disponibilidade de consumíveis úteis à subsistência produtiva e consumista, e ao lucro financeiro que essas atividades rendem a grandes investidores.

4 Espírito, corpo e fé: Sobre a reconstituição da confiança

4.1 Possibilidade de lida

Neste capítulo, exploram-se possibilidades para a lida com o mundo no contexto até aqui elaborado. Para isso, coerentemente, algumas ideias centrais dos três autores principais referenciados nesta Tese — Hannah Arendt, Martin Heidegger e Byung-Chul Han — serão contrastadas, de forma a investigar elementos próprios da atitude espiritual e do comportamento no mundo que possam favorecer uma reversão da tendência de desintegração da humanidade que nos arrasta na era da desconfiança.

Não obstante, diante dos prognósticos majoritariamente confirmados de Arendt e Heidegger acerca do caminho autodestrutivo do espírito e da atividade humana em geral, que tende a se tornar finalmente definitivo devido à mediação exclusiva da vida por produtos algorítmicos que se valem de estratégias totalitárias para a dominação de seus usuários, a tarefa de pensar pragmaticamente sobre lidas promissoras se revela, mesmo para os próprios autores, evasiva e ambígua. Assim, as recomendações práticas, tanto em Arendt quanto em Heidegger, referem-se a atitudes e ações que não parecem ser realizáveis no contexto de desconfiança que avança, ao que parece em definitivo, sobre a atividade humana de hoje.

Para ambos pensadores, assim mesmo, a manutenção da *fé em um futuro melhor* (que podemos chamar de *esperança*) deve ser cultivada. Arendt, que com otimismo afirma que “a perda da permanência e da segurança do mundo [...] não acarreta, [...] necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após”²⁴⁶, justifica seu otimismo a partir da sua confiança em uma associação inalienável e radical da ação dos homens com o fato “de terem nascido” e, por isso, com uma disposição inata para “o novo começo”:

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica

²⁴⁶ ARENDT, 2016, p. 132

ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só a plena experiência dessa capacidade pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança, essas duas características essenciais da existência humana [...].²⁴⁷

Heidegger, por sua vez, notório por sua tonalidade pouco esperançosa em seus prognósticos quanto ao destino tecnológico da humanidade, estabelece que “seria insensato investir às cegas contra o mundo técnico”²⁴⁸ e descreve um cenário inviabilizante ao “espírito que medita”: um cenário de “perda do enraizamento”, em que o “habitar tranquilo do Homem entre a terra e o céu” se torna raro por força “do espírito da época, no qual todos nós nascemos”, ou seja, com razão independente “do modo de vida superficial dos Homens”.²⁴⁹ Para o filósofo que acredita que “propriamente, ainda não pensamos”²⁵⁰, ademais, não estamos nem “preparados para esta transformação do mundo” que hoje vivemos em sua fase final de emergência:

No entanto, aquilo que é verdadeiramente inquietante não é o facto de o mundo se tornar cada vez mais técnico. Muito mais inquietante é o facto de o Homem não estar preparado para esta transformação do mundo, é o facto de nós ainda não conseguirmos, através do pensamento que medita, lidar adequadamente com aquilo que, nesta era, está realmente a emergir.²⁵¹

Mesmo assim, o próprio Heidegger mantém certa esperança e enuncia com otimismo, em *Serenidade*, que “qualquer pessoa pode seguir os caminhos da reflexão à sua maneira e dentro dos seus limites [...] porque o Homem é o ser que pensa [...], ou seja, que medita”, revelando sua confiança em uma guinada improvável — segundo suas próprias ideias — da fé, especialmente quando sugere a um leitor desorientado, desintegrado e desconfiado que “basta demorarmo-nos [...] junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo: aquilo que diz respeito a cada um de nós, aqui e agora; aqui, neste pedaço de terra natal; agora, na presente hora universal.”²⁵²

O aceno de esperança dos autores, que se assemelha à oração daqueles que vislumbra um fim de mundo iminente, discorre sobre “salvação” (em

²⁴⁷ ARENDT, 2020a, p. 306

²⁴⁸ HEIDEGGER, 2000, p. 23

²⁴⁹ Ibid., p. 15-7

²⁵⁰ HEIDEGGER, 2012, p. 124

²⁵¹ HEIDEGGER, 2000, p. 21

²⁵² Ibid., p. 14

Heidegger) e “milagres” (em Arendt) de uma forma que, embora esses termos assumam novas interpretações sob suas tutelas, nos remetem a um universo religioso, como no trecho a seguir:

[...] a ação, do ponto de vista dos processos automáticos que aparentemente determinam a trajetória do mundo, parece um milagre. Na linguagem da ciência natural, é o “infinitamente improvável que ocorre regularmente”. A ação é, de fato, a única faculdade humana operadora-de-milagres, como Jesus de Nazaré [...] devia saber muito bem ao comparar o poder de perdoar com o poder mais geral de operar milagres, colocando ambos no mesmo nível e ao alcance do homem.²⁵³

A ação do perdão, por este exemplo, que como veremos a seguir compõe um comportamento interativo humano capaz de contribuir para o reestabelecimento da confiança e, por conseguinte, para a estabilização da realidade e reintegração da humanidade, demandaria mais fé até mesmo dos apóstolos de Jesus que, como destaca Arendt, ao serem demandados “que perdoassem sete vezes ao dia”, teriam respondido ao profeta com uma outra demanda que viabilizasse a tarefa: “Senhor, aumenta-nos a fé”.²⁵⁴ Com o fim da autoridade transcendental, autoevidente e tradicional, contudo, a quem demandaremos que nos aumente a fé primordial? Quem ou o que seria capaz, afinal? O sociólogo ateu Émile Durkheim sugere uma resposta, que será examinada em mais detalhes no decorrer deste capítulo:

Uma fé é, afinal e antes de mais nada, calor, vida, entusiasmo, exaltação de toda atividade mental, elevação do indivíduo acima de si mesmo. Ora, como ele poderia, sem sair de si, somar algo às energias que possui? Como poderia ir além de si mesmo valendo-se apenas de suas próprias forças? A única fonte de calor junto à qual podemos nos aquecer moralmente é aquela que constitui a sociedade de nossos semelhantes; as únicas forças morais com as quais podemos sustentar e aumentar as nossas são aquelas que outra pessoa nos empresta.²⁵⁵

4.2 Rituais e espíritos comunitários

Para Byung-Chul Han, que compartilha mais do pessimismo do que do otimismo de Arendt e Heidegger, no mundo de hoje sobram sintomas de deteriorização da comunidade e desintegração da humanidade, por assim dizer. Em seus breves livros, ele analisa fenômenos que, posto simplificadamente,

²⁵³ ARENDT, 2020a, p. 305-6

²⁵⁴ Ibid., p. 306, nota 84

²⁵⁵ DURKHEIM, 2022, p. 499

descrevem uma sociedade atomizada, cujos indivíduos, a partir de uma inescapável coação à produção e ao consumo, entram em rota de livre autoexploração. Com efeito, os sintomas descritos por Han — que vão desde a já citada emergência de patologias típicas do nosso tempo²⁵⁶, passando pela “narcisificação” do eu e pelo concomitante “desaparecimento do outro”²⁵⁷, até a constituição do que denomina “psicopolítica digital” com “traços totalitários”²⁵⁸ — são também elementos que compõem o contexto contemporâneo segundo esta pesquisa.

Destaca-se então agora, adicionalmente, um sintoma que ainda não havia sido endereçado nesta Tese, mas que compõe coerentemente a anamnese acumulada até aqui. Em *O desaparecimento dos rituais*, Han responsabiliza o estado profundamente narcisista dos homens de hoje — a que se refere também como excessivamente “psicologizado” ou “interiorizado” — pelo abandono dos rituais como “técnicas simbólicas de encasamento”, ou seja, como atividades que “transformam o estar-no-mundo em um estar-em-casa” e que, assim, “fazem do mundo um local confiável”.²⁵⁹ Sendo assim, o autor elabora sobre a “crise atual da comunidade”:

O narcisismo crescente impede a experiência de ressonância. A ressonância não é um eco de si mesmo. A ela é inerente a dimensão do outro. Significa acorde. A depressão se origina no ponto zero da ressonância. A crise atual da comunidade é uma crise de ressonância.²⁶⁰

Ao desenvolver sobre o que denomina “coação de produção”, no entanto, Han vai mais longe e responsabiliza “o regime neoliberal” que, segundo ele, nos “força” em uma direção de autoprodução narcísica sem fim, ocasionando tal “crise da comunidade”.²⁶¹ Evitando uma acusação dessa natureza — contra um regime econômico que, como se poderia argumentar, emerge, não antes, mas em conjunto com os demais sintomas do nosso tempo, a partir do mesmo contexto de fim da autoridade e hegemonia do Enquadramento já descritos —, propõe-se então, em lugar de acusar responsáveis intangíveis, pensar mais pausadamente

²⁵⁶ HAN, 2017, p. 7-8

²⁵⁷ HAN, 2022, p. 7

²⁵⁸ HAN, 2018, p. 134

²⁵⁹ HAN, 2021, p. 10-1

²⁶⁰ Ibid., p. 27

²⁶¹ Ibid., p. 24

sobre características da prática habitual de rituais, assim como Han os descreve²⁶², que poderiam revelar possibilidades de reparação da confiança perdida. Afinal, os rituais *idealizados* de Han parecem produzir, justamente, a terapêutica vinculação com os outros e com o mundo de que tanto carecemos na era da desconfiança elaborada nesta Tese:

Não ocorre depressão em uma sociedade determinada pelo ritual. A alma é totalmente absorvida, esvaziada, pelas formas rituais. Rituais contêm mundo. Produzem uma relação forte com o mundo. Na origem da depressão, ao contrário, está uma relação consigo mesmo exageradamente tensa. Nela, se é incapaz de sair de si mesmo, de se ultrapassar em direção ao mundo, e acaba-se encapsulado em si mesmo. O mundo desaparece. Com uma angustiante sensação de vazio, circula-se apenas por si mesmo. Rituais, ao contrário, aliviam o eu do fardo de si mesmo. Eles despsicologizam e desinteriorizam o eu.²⁶³

Ainda segundo o autor, para subverter “uma relação consigo mesmo exageradamente tensa” e, assim, “[aliviar] o eu do fardo de si mesmo”, rituais se valem de uma “força simbólica” que resiste ao tempo e que “dados e informações não possuem”. No “vazio simbólico” que emerge conforme as interações e comunicações se dão majoritariamente por dados e informações, “todas as imagens e metáforas que provocam sentido e comunidade e que estabilizam a vida têm se perdido”. Em contrapartida, graças a tal força simbólica, rituais seriam capazes de “[liberar o mundo] de sua contingência”, pois “a percepção simbólica, na condição de reconhecimento, percebe o permanente”. Dados e informações, por suas vezes, “não [aditem] reconhecimento” por não representarem nada permanente — afinal, ambos deveriam, segundo a ambição de seus gestores, traduzir o mundo impermanente em tempo real — e contribuem para um mundo “muito desprovido de simbólico”.²⁶⁴

O simbólico como meio da comunidade tem desaparecido hoje a olhos vistos. A dessimbolização e a desritualização condicionam uma a outra.²⁶⁵

O elemento simbólico, de fato, por sua aparente permanência, tem essa capacidade de viabilizar uma relação mais estável com o tempo implacável, que tudo transforma sempre. Além disso, o ritual, como *reconhecimento coletivo*

²⁶² Vale frisar que a descrição *idealizada* de rituais que Han elabora, como ficará mais claro no decorrer deste capítulo, excluíam *ritualismos espúrios*, ou seja, o emprego de técnicas ritualísticas para quaisquer fins além do próprio ritual.

²⁶³ HAN, 2021, p. 29

²⁶⁴ Ibid., p. 10

²⁶⁵ Ibid., p. 16

habitual da existência de algo permanente, tem o poder não apenas de estabilizar a convivência desse coletivo devido a um alto grau de confiança compartilhada quanto ao que se reconhece, mas também de marcar, no tempo, unidades de medidas, compartimentalizando o tempo em ciclos mais estáveis e confiáveis. Por isso, Han afirma que rituais “são no tempo o que uma habitação é no espaço” e, assim, “fazem o tempo se tornar habitável”.²⁶⁶ Ou, em outras palavras:

Os rituais dão forma às passagens essenciais da vida. São formas de conclusão. Sem eles, deslizamos pela vida afora. Ganhamos idade sem que fiquemos velhos. Ou permanecemos consumidores infantis que nunca crescem.²⁶⁷

Segundo o autor, os “ritos de passagem”, que “estruturam a vida como épocas do ano”, “dão ritmo, articulam e até mesmo narram espaço e tempo”, “[tornando] possível uma experiência profunda de ordem”.²⁶⁸ Pois é justamente essa ritmicidade dos rituais que os faz essenciais à fundação e à manutenção de fés: por terem uma cadência pré-determinada, permanente, de razão que transcende indivíduos e que, por isso, não pode ser questionada. Para quem tem fé suficiente, essa cadência inevitável responde, *autoevidentemente*, a uma decisão importante à manutenção da fé: participar ou não participar do ritual de renovação de fé na data determinada? Superada essa dúvida, obriga-se, por força maior, a demonstração dessa fé que, em coletividade, se demonstra e presencia. Para quem não tem fé suficiente, rituais são lembretes, convites *religiosamente* reiterados a novos experimentos de fé.

A obrigação habitual que caracteriza o ritual para aqueles que têm fé não deveria fazer dele, porém, um mero automatismo irrefletido. Embora “a repetição [seja] a característica essencial do ritual”, assim como é característica essencial da rotina automática, apenas os fiéis devotos devem cumpri-la como obrigação. A irreflexão, portanto, não se radica na obrigação da repetição, mas na ausência de um pensamento, por parte daquele fiel, que reavalie frequentemente suas confianças e desconfianças (ponto que será elaborado mais à frente, quando tratarmos do âmbito profano). Além disso, quanto à natureza de rituais e automatismos, Han ressalta ainda a distinção que se dá pela capacidade da repetição ritual de “produzir uma intensidade”, uma vez que a repetição de

²⁶⁶ HAN, 2021, p. 11

²⁶⁷ Ibid., p. 59

²⁶⁸ Ibid., p. 60

lembranças, ou seja, a “repetição como reconhecimento é [...] uma forma de união” em que “passado e futuro são unidos em um presente vivo”.²⁶⁹ Outra drástica distinção, além dessa, reside no fato de que “rituais criam uma comunidade de ressonância capaz de um acorde, de um ritmo comum”²⁷⁰ — uma *concordância* durável para além dos limites do ritual — e que, para que isso se dê, os indivíduos presentes no ritual devem praticar, naquele momento, uma atenção muito própria aos rituais, e bem distinta da atenção “rasa” — a “forma de consumo” do prestar atenção²⁷¹ — que caracteriza a “percepção serial” de informações e dados.

A percepção serial é extensiva, enquanto a percepção simbólica é intensiva. Dada sua extensão, sua atenção é rasa. A intensidade dá lugar hoje, em toda parte, à extensão. A comunicação digital é uma comunicação extensiva. Ela não produz relações, mas conexões.²⁷²

A *con-cor-dância* — a *reunião harmônica dos corações* — que se atinge em um ritual, ora mais, ora menos intensamente, demanda uma atenção que se orienta para fora, na direção dos outros e da referência simbólica externa, e simultaneamente para dentro, na direção do próprio espírito, sem que se façam distinções. É uma atenção que precisa ter essa abertura *radical* justamente para que seja possível a emergência de um espírito *radicalmente* novo: o coletivo. De certa forma, é uma atenção que pratica ignorar a fronteira entre o eu e a comunidade ao seu redor e, por isso, pode aprender, com a repetição, a não distinguir entre o que está dentro e o que está fora dos limites de si pois, sem essa dissolução, o indivíduo segue no exterior do sagrado: não concorda, não ressoa, não experiencia propriamente o que alguns chamam de *egrégora* do ritual; apenas assiste, desacoplado do espírito coletivo.

A libido do eu não consegue se acoplar [nos rituais]. Quem se dedica a eles deve renunciar a si mesmo. Rituais produzem uma distância de si, uma transcendência de si.²⁷³

Tal *atenção ritual* — confiada, aberta e imparcial — se manifesta, notavelmente, pelo silenciar das comunicações. O silêncio durante um rito se explica, portanto, pois é ele que “deixa escutar” e porque “vem acompanhado de

²⁶⁹ Ibid., p. 20

²⁷⁰ HAN, 2021, p. 23

²⁷¹ Ibid., p. 76

²⁷² Ibid., p. 18

²⁷³ Ibid., p. 17

uma sensibilidade particular, de uma atenção profunda, contemplativa”²⁷⁴ que possibilita a emergência de um espírito coletivo em concordância. Segundo o filósofo, ademais, para além dos momentos rituais, no cotidiano todavia impregnado da “proximidade primordial” cultivada em rituais comunitários, a “comunidade ritual” ainda se mantém em um estado de “escuta e [de] pertencimento mútuo”, em que o silêncio predomina sobre a comunicação.

*A consciência coletiva gera uma comunidade sem comunicação. Continuamente se repete a mesma grande história, a que é mundo para os seus habitantes [...]. [Na comunidade ritual] domina um acordo silencioso. Ninguém o incomoda com vivências e opiniões pessoais. Ninguém busca atenção ou se fazer ouvir. A atenção vale mais do que tudo para a comunidade. A comunidade ritual é uma comunidade da escuta e do pertencimento mútuo, uma comunidade em concórdia calada do silêncio. Justamente [...] onde desaparece a proximidade primordial, se comunica de maneira excessiva.*²⁷⁵

Em profundo silêncio, repete-se coletivamente um estado de profunda comunidade, e assim se fortalece um modo mais receptivo, menos impositivo e temeroso, de convívio. Como sugere o fato de “memorizar se [chamar] em francês *apprendre par coeur*” (*aprender pelo coração*, em tradução literal, que originou o *aprender de cor* do português), Han reitera que “apenas a repetição alcança manifestamente o coração”²⁷⁶. Tomando essa relação causal a cabo, como nos autoriza a experiência, chegamos à conclusão agora de que apenas a repetição em comunidade alcança o *espírito comunitário* por “[estabilizar] e [aprofundar] a atenção”²⁷⁷ coletiva. Tal *concordância*, portanto, que quando repetida ciclicamente se manifesta como uma *ressonância* que perpassa a vida em comunidade por inteiro, se dá quando há a comunhão reiterada de fés entre os presentes, que se autorizam a si e uns aos outros, assim, a experienciar um tempo de plena confiança no que está presente — um tempo sagrado, separado também das desconfianças que comovem o espírito. A atenção ritual se revela, dessa forma, profundamente confiada ao seu entorno sagrado e, por isso, uma vez que não precisa mais se esforçar para proteger o indivíduo contra desconfianças nem para julgar e decidir sobre ações e discursos pessoais, libera o espírito individual para compor o coletivo que ali, exemplarmente, também confia no indivíduo.

²⁷⁴ HAN, 2021, p. 63

²⁷⁵ Ibid., p. 52-3. Frisos meus.

²⁷⁶ Ibid., p. 19-20

²⁷⁷ Ibid., p. 20

Como observa Han, não é à toa que essa *atenção profunda repetida*, traduzida por *relegere* no latim, se relaciona íntima e etimologicamente com a nossa noção de *religião*, oriunda mais propriamente do latim *religare*, isto é, *reunião*.²⁷⁸ Reunir homens ciclicamente, em estado de profunda e silenciosa atenção ritual, com uma cadência sagrada inviolável, em lugares revestidos de força simbólica reconhecida: essas são características marcantes do hábito religioso que aqui, inobstante, não deve ser confundido como sinônimo de hábito ritual. Confundem-se pois os hábitos rituais que nos restam hoje são majoritariamente religiosos, como o próprio Han narra quando resgata que “a sociedade do século XVIII ainda era determinada por formas ritualizadas de interação” cotidiana de que hoje temos pouca memória. Mesmo Han usa essa semelhança para ilustrar hábitos ritualizados seculares que ainda sobrevivem no Japão:

O Japão aponta para tal *sociedade ritual vindoura*, que vem sem verdade, sem transcendência, uma sociedade estetizada, na qual a *bela aparência* assume a posição da religião.²⁷⁹

Na “sociedade ritual” a que o filósofo se refere com raro otimismo — elaborada a partir da observação do ritual da cerimônia do chá japonesa, mas sem um detalhamento mais claro sobre como funcionaria —, certas rotinas cotidianas seriam, oportunamente, encenadas como rituais:

Os atores se submergem nos gestos rituais. Eles geram uma ausência, um esquecimento de si. Na cerimônia do chá, não há comunicação. Nada é comunicado. Domina o silêncio ritual. A comunicação volta a aparecer em prol dos gestos rituais. A alma emudece. No silêncio, trocam-se gestos que geram um ser-com intensivo.²⁸⁰

Nessa *sociedade ritual* de Han, em que se encena lúdica e esteticamente, “no lugar da psicologia, aparece uma paixão pela regra, uma paixão pela forma”²⁸¹. Como uma peça teatral, essa sociedade “não tem [...] verdade profunda, não tem transcendência”, “não possui princípios metafísicos ou teológicos” pois suas “[regras repousam] em um acordo”. Não é, portanto, “apoiada pela virtude ou pela consciência moral” porque suas regras “[produzem] uma forma

²⁷⁸ HAN, 2021, p. 75

²⁷⁹ Ibid., p. 97

²⁸⁰ Ibid., p. 106

²⁸¹ Ibid., p. 111

completamente outra de desejo”: por pura “paixão”, “apenas se as segue”.²⁸² São momentos de liberação coletiva do julgamento individual pois, onde se almeja apenas demonstrar a fé renovada em um mundo, a opinião pessoal perde sua relevância. Afinal, como veremos, as fés já serão testadas implacavelmente na vida cotidiana que ocorre fora do âmbito consagrado dos rituais, isto é, no âmbito *profano* — do latim *profanum*: “fora do templo”, “comum”, “ímpio”²⁸³ —, que é complementar ao *sagrado* — do latim *sacer*: “dedicado”, “devotado”²⁸⁴, ou seja, separado da mera sobrevivência.

A seriedade sagrada do jogo deu lugar completamente à seriedade profana do trabalho e da produção. A vida subordinada ao ditado da saúde, da otimização e do desempenho se iguala a uma sobrevivência. Falta-lhe o brilho, a soberania, a intensidade.²⁸⁵

Outra característica do ambiente sagrado dos rituais, portanto, está em sua natureza cênica, em sua objetividade compartilhada em forma de procedimentos detalhados, na encenação de papéis e submissão a penitências e na sua ausência de interesses para além da personagem, pois não há uma finalidade nesse jogo ritual. Como em um “jogo de vida e morte”²⁸⁶, o sagrado é produzido *dramaticamente* pelo *sacrifício* — do latim, *sacer* + *facere*: produzir coisas sagradas — em um jogar e atuar rituais que são “completamente [diferentes] de satisfazer um desejo”²⁸⁷. No lugar do desejo, segundo Han, o que motiva a ação é “uma paixão pela regra, uma paixão pela forma”, o fato de que “o belo apraz o sujeito, criando um prazer, pois estimula o concerto [*Zusammenspiel*] harmônico das faculdades do entendimento”²⁸⁸ e, principalmente, de que “o caráter cíclico [do ritual] faz com que [...] as pessoas sintam regularmente a necessidade de se reunir, pois a coletividade é sua essência”²⁸⁹.

No império dos signos a alma, a psicologia é liquidada. Nenhuma alma contamina a seriedade sagrada do jogo ritual. No lugar da psicologia, aparece uma paixão pela regra, uma paixão da forma. Esse império dos signos é oposto ao atual império das almas que se

²⁸² Ibid., p. 108-9

²⁸³ Tradução disponível em: <<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=profanum&la=la>>. Acesso em: 29 jul. 2025.

²⁸⁴ Tradução disponível em: <<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=sacer&la=la>>. Acesso em: 29 jul. 2025.

²⁸⁵ HAN, 2021, p. 89

²⁸⁶ Ibid., p. 77

²⁸⁷ Ibid., p. 145

²⁸⁸ Ibid., p. 131

²⁸⁹ Ibid., p. 66

ex-põem, se desnudam e permanentemente se produzem. [...] A paixão pela regra desinterioriza o eu.²⁹⁰

Portanto — por seu efeito *desnarcisificante* em primeira instância, e potencialmente harmonizador do convívio humano plural, em última —, é que Han passa a um tom mais otimista quanto à possibilidade de “pensar em uma outra forma de vida, uma outra sociedade, uma que seja livre do narcisismo”²⁹¹. Como o filósofo, sugere-se aqui também um pensamento semelhante, embora distinto do pensamento totalizante de “uma virada ritual, na qual vigora novamente a prioridade das formas”²⁹² e em que “o eu se imerge no jogo ritual dos signos”²⁹³, ou de uma “[defesa de] uma ética das belas formas”²⁹⁴. Propõe-se aqui pensar uma lida mais próxima à esfera micropolítica das ações humanas a partir das características de rituais como um todo, em sua sacralidade e sua publicidade.

A partir do exemplo da cerimônia do chá japonesa, em que uma tarefa trivial cotidiana é experienciada como um ritual coletivo regular, é possível vislumbrar uma possibilidade de subversão que, regularmente, como um jogo sem fins, *entre-tenha* a *a-tenção* de cada um com suas regras e formas, em um sentido de produzir e manter efeitos de vinculação e estabilidade sobre uma comunidade, que são então “incorporados no cotidiano de todas as pessoas”, como narra abaixo uma participante que, mesmo iniciante, já pôde compreender muito do que até aqui foi exposto:

[...] a Cerimônia do Chá não se refere ao simples ato de tomar o chá verde ou matcha. Trata-se de uma arte, uma filosofia de vida, que exige muita concentração nos gestos, nos movimentos e na postura. Os praticantes aprendem a elevar a percepção da beleza e da paz espiritual da vida cotidiana, como uma espécie de meditação em movimento. Mesmo àqueles que não são praticantes e sim apenas convidados, se faz necessário aprender as regras de etiqueta e como se portar em uma cerimônia do chá, assim como conhecer seus conceitos mais básicos tais como o “*Wa Kei Sei Jaku*” [*Harmonia, Respeito, Pureza e Tranquilidade*], que são os 4 princípios da cerimônia do chá, e não só podem como devem ser incorporados no cotidiano de todas as pessoas.²⁹⁵

Como ficará cada vez mais claro, não se defende nesta Tese algo como uma

²⁹⁰ Ibid., p. 111

²⁹¹ HAN, 2021, p. 111

²⁹² Ibid., p. 39

²⁹³ Ibid., p. 111

²⁹⁴ Ibid., p. 112

²⁹⁵ Relato disponível em: <<https://www.japaoemfoco.com/os-4-principios-da-cerimonia-do-cha/>>. Acesso em 29 jul. 2025.

ritualização da vida, como Han parece sugerir em alguns momentos. Não obstante, a partir do exemplo da cerimônia do chá japonesa, é inevitável lembrar de outros tantos exemplos similares que ocorrem com certa fartura em toda parte, tais como no condicionamento físico ritualístico derivado do *Ioga* ou mesmo nas demonstrações ritualísticas encenadas em cerimônias cívicas e militares. Se tratam de encenações regradas, confiadas ao presente, em um âmbito o mais separado possível do da mera sobrevivência por poderosos simbolismos de permanência e comunidade. Essa medida de separação da subsistência, que como veremos a seguir se traduz no *grau de sacralidade* de uma dada atividade, é o que determinará de fato se ela não se trata de um *ritualismo espúrio* — expressão escolhida aqui para definir uma atividade artificialmente travestida de ritual para quaisquer fins além do próprio ritual sagrado. O discernimento entre rituais (sagrados) e ritualismos (profanos), portanto, é uma capacidade que precisa ser preservada para a prevenção de ingenuidades temerárias, e tal capacidade só se torna viável se compreendemos melhor as atividades humanas que se dão nesses âmbitos.

4.3 Fiar e desfiar de fés: O enredo de confianças

A sociedade pode dar vida ao sentimento que tem de si mesma apenas sob a condição de ter se reunido. Mas não pode celebrar essa reunião permanentemente. As necessidades da vida não a permitem manter-se reunida infinitamente. Dispersa-se, assim, para novamente se reunir quando sentir novamente necessidade disso. Essa alternância necessária corresponde à alternância regular dos tempos sagrados e profanos. [...] ²⁹⁶

A qualidade de completude do ritual, ou seja, seu encerramento em um evento com começo e fim, é necessária evidentemente, como esclarece Durkheim em citação de Han, pelas “necessidades da vida”, que nos convocam sempre à reindividualização do espírito. A “alternância regular dos tempos sagrados e profanos”, portanto, é o que viabiliza a manutenção da prática de rituais sagrados, que assim podem coexistir com rotinas profanas. Se em tempos sagrados podemos renovar nossa fé *imparcialmente com o nosso* mundo em um estado de profunda confiança coletiva compartilhada, em tempos profanos revisamos nossas fés

²⁹⁶ DURKHEIM, É. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Berlim, 2017, p. 451. Cit. In: HAN, 2021, p. 67

conforme agimos e pensamos propriamente²⁹⁷ *fazendo parte desse nosso* mundo, apesar da desconfiança que, como vimos, hoje avança sobre o espírito humano.

É imperativo reforçar, porém, que a ocorrência de desconfianças na vida rotineira não deve ser vista, de forma alguma, como algo a ser erradicado por completo. Desde a desconfiança de Platão sobre a *pólis*, que perdura até hoje em nossos sistemas de governo, passando pela desconfianças que engatilharam Descartes e Kant em suas influentíssimas meditações, e pela perda da fé (mesmo que desconfiança) em fontes de autoridades autoevidentes, culminando com o contexto atual de desconfiança do mundo, de si e dos outros, acumulou-se, segundo Arendt, uma história das desconfianças que, em retrospecto, tem funcionado como força motriz para o pensamento crítico. Com efeito, isso leva a pensar que o pensamento humano almeja, naturalmente, a construção de caminhos confiáveis por onde possa transitar e que, por isso, se comove justamente com desconfianças.

O pensamento desconfiado de algo, no entanto, sempre precisa buscar outras bases confiáveis que lhe sirvam de apoio para, ao menos, poder se movimentar sem que caia em um profundo ceticismo. Em contrapartida, as ações políticas de um indivíduo, praticadas em sua vida profana na companhia de outros, alimentam a experiência de todos com novos aprendizados sobre esse indivíduo e convidam cada um a uma revisão espiritual, frequente e saudável, de confianças e desconfianças. Esse trâmite de desenvolvimento da trama de fés — que vincula mais ou menos indivíduos entre si e, assim, orienta atenções, pensamentos, opiniões e ações individuais — se assemelha, oportunamente, ao *fiar* do tecelão²⁹⁸ no seu enlaçar de fés para formar regiões mais fortes e mais frágeis, como na confecção de um *enredo de confianças*, qual seja, uma superfície enredada de fés (fios), com regiões mais e menos confiáveis e transitáveis ao pensamento. Tal *fiar de fés*, contudo, diferente daquele do tecelão, não apenas fia, mas também *desfia*, cuidando para que não haja confiança nem desconfiança *cega*

²⁹⁷ Ação e pensamento segundo o glossário arendtiano, ou seja, como ação política *representativa* e pensamento *compreensivo*, com mentalidade alargada.

²⁹⁸ Que não se confunda aqui esta metáfora com aquela usada por Platão em *O Político*, quando Platão tenta uma definição para o político (estadista) ideal também a partir de uma metáfora assemelhada. A metáfora do tecelão, nesta Tese, contudo, se refere a uma ação comum a todo homem que convive com outros homens e, por isso, precisa se orientar conforme confianças e desconfianças para que viabilize tal convívio.

e que nunca se revise. O movimento entre o pensamento — que, comovido por desconfianças e sustentado por confianças, como um tecelão, fia e desfia fês a partir do testemunho de ações e discursos de todos em público — e a ação — que revela confianças e desconfianças contidas no espírito para julgamento coletivo —, posto dessa forma, é o movimento responsável pela manutenção de um enredo de confianças sempre em saudável revisão.

Esse constante *fiar e desfiar de fês* do enredo individual de confianças é saudável pois deve-se estar sempre atualizando o espírito, preparando o pensamento e condicionando a ação conforme novos aprendizados sobre as vicissitudes da vida no mundo e adequando, portanto, pensamento e ação ao mundo vigente. E para que o sujeito realize tal questionamento em conformidade com a realidade, a capacidade de compreensão do seu pensamento será determinante. Afinal, quanto mais abrangente e compreensivo for o pensamento, mais coerente ao mundo de cada um será o que quer que pense, opine ou decida. Decidindo agir *politicamente* e, inevitavelmente, expondo seu enredo de confianças, esse sujeito acaba revelando a quem suas opiniões e ações — logo, havendo coerência, também seus pensamentos — compreendem. Esse movimento garante, assim, uma existência humana coerente com a realidade compartilhada por todos.

Como resultado, como ilustra Edgar Lyra em *Por uma filosofia da opinião*, “a opinião compartilhada por muitos adquire ares de impessoalidade, sendo o fenômeno bem capturado pelo pronome impessoal usado nas expressões: ‘diz-se’, ‘considera-se’, ‘pensa-se’, ‘tem-se’ que tal coisa é assim ou assado”²⁹⁹. Para Lyra, que reconstitui a interpretação de Heidegger de que “a opinião constitui a orientação básica do *Dasein* [ser-aí] no seu ser-no-mundo-com-os-outros”, sem uma “estabilidade do tecido discursivo” que permita a troca de opiniões não poderia “haver nenhum ‘senso comum’”.³⁰⁰ Por isso o filósofo se incomoda com o fato de que “pouca ou nenhuma atenção é concedida [no caso, por Heidegger em *Ser e tempo*] à responsabilidade para com o cultivo de uma opinião pública *resiliente o suficiente* para sustentar um *são* senso comum e, ao mesmo tempo, *plástica o suficiente* para permitir o dissenso, a singularização pessoal e o

²⁹⁹ LYRA, 2025, p. 118

³⁰⁰ Ibid., p. 98

pensamento crítico”³⁰¹. Tal cultivo de uma opinião pública saudável, prescrito por Lyra, se dá sobretudo na “cotidianidade, [contexto] no qual opiniões são cultivadas, reforçadas ou revistas no ser-com-os-outros, isto é, na vida em comunidade”³⁰².

Na era da desconfiança elaborada nesta Tese, lamentavelmente, esse movimento dentro da esfera da cotidianeidade profana da vida em comunidade tende a se estagnar. O pensamento que *compreende* a comunidade se torna gradualmente inviável com a depleção de seu senso comum, e a ação e o discurso plurais se tornam também cada vez menos praticáveis em uma vida mais e mais mediada por produtos algorítmicos e máquinas imaginadoras que privatizam a atividade humana. Com o tempo, o pensamento passa a não meditar mais sobre confianças e desconfianças e, assim, seu enredo de confianças tende a se desfilar em desconfianças e a se configurar como um único caminho possível ao pensamento, que passa a se assemelhar àquele pensamento ideológico, confiado apenas a uma única premissa e dependente exclusivamente da lógica linear para uma dedução paupérrima em coerência com o mundo — incoerente, portanto, com a vida em convívio com outros. Ao se publicar expressamente como uma opinião, tal pensamento se revela como um “dogma” incontestável, restringindo perigosamente a possibilidade de discurso:

[...] se cada opinião se enrijecesse a ponto de se tornar dogma ou crença forte, é muito possível que o antagonismo se tornasse tão constante que a conversa mesma passasse a ser evitada.³⁰³

Se a opinião rígida inviabiliza o discurso, a desconfiança extrema que ela descortina inviabiliza o pensamento *realmente* compreensivo — aquele definido por Arendt como o propriamente político — que precisa confiar em algo para que possa haver a conversa “dois-em-um” que, como vimos anteriormente, o caracteriza. Sem caminhos confiáveis ao pensamento, essa conversa interna se desfaz em suspeitas e teorias de conspirações que abrangem o mundo quase por completo, e tende a se tornar uma conversa incoerente com a realidade, instável e aleatória, por sua falta de fundamentos — ou simplesmente muda e resignada. Por outro lado, a confiança plena que, por estarmos hoje imersos em desconfianças,

³⁰¹ LYRA, 2025, p. 119

³⁰² Ibid., p. 114

³⁰³ Ibid., p. 98

temos dificuldade até mesmo de imaginar, também carece de moderação. Desconfianças são necessárias não apenas por precaução contra imprevistos, vigarices e outros enganos danosos, mas também por comoverem o pensamento, e serão realistas na medida em que o pensamento for coerente com a realidade comunitariamente compartilhada.

Sem que seja aconselhável, portanto, que se almeje uma vida nos extremos do espectro da confiança, contamos com o movimento entre o pensamento compreensivo e a ação política em pluralidade para que seja possível ajustar, a cada iteração mais coerentemente, nossos enredos de confianças de modo que se ajustem melhor a realidade compartilhada, em vez de aderirem a ideologias rígidas, devaneios, ingenuidades ou relativismos com tendências niilistas. Havendo tal pensamento, uma vez que ações confirmem ou refutem publicamente uma fé individual, o esquema comunitário se retroalimenta e um novo arranjo de autoridades, interno à comunidade, passa a orientar novas ações de indivíduos. Portanto, somente graças ao hábito profano desse tipo de pensamento compreensivo é que o hábito do ritual pode ser praticado sem que se degrade em um automatismo impensado. Mas que *tipo de pensamento* é esse?

Aprendemos a pensar à medida que voltamos nossa atenção para o que cabe pensar [mais³⁰⁴] cuidadosamente.³⁰⁵

Em seu ensaio *O que quer dizer pensar?*, Heidegger argumenta que “o que cabe pensar [mais] cuidadosamente” deve receber a nossa atenção se queremos aprender a pensar. Para o filósofo, “o ‘pensável’ de modo algum é proposto por nós” pois ele simplesmente se “dá a pensar”³⁰⁶ e, por isso, “de modo algum se dá porque o homem não se avia suficientemente para isso que, desde si mesmo, gostaria de ser pensado”. O filósofo não aconselha, portanto, se empenhar para atingir esse pensamento, ou mesmo voluntariamente praticar um tipo de pensamento especial, mas sim de diligentemente direcionar a atenção para aquilo que convida a ser pensado, em um pensamento *tão aberto que ainda não pensa* pois, “enquanto e como perceber, [...] recebe do ser do real a sua essência

³⁰⁴ Correção da tradução sugerida por consulta a pares.

³⁰⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 112

³⁰⁶ Ibid., p. 113

própria”³⁰⁷, “[capta] algo presente” e o “destaca” em um “representar” que “[deixa] algo vigente estar e pôr-se diante de nós tal como está e se põe”³⁰⁸.

Embora, nesta pesquisa, se adote o conceito de pensamento mais próximo ao arendtiano em detrimento de um tal *pré-pensamento* heideggeriano, observa-se que a atenção a que se refere Heidegger pode nos informar sobre a natureza do pensamento político compreensivo que aqui se busca delinear. Sinaliza, especialmente, que a soberania sobre o *voltar-se da própria atenção* e, portanto, sobre seu direcionamento, é fundamental ao pensamento, seja ele qual for. A soberania sobre a própria atenção — que nos rituais deve ser disponibilizada voluntariamente, segundo a própria fé — e a qualidade da abertura dessa atenção — que nos rituais adquire uma natureza radical também graças em parte à confiança plena que neles é possível ser praticada — voltam a aparecer como fundamentais também ao profano fiar de fés humano. Pois aquela saudável revisão de confianças, ou seja, aquela atualização habitual do espírito quanto a caminhos menos ou mais trilháveis a pensamentos a partir de uma apreensão compreensiva da realidade, só será possível aos espíritos amplamente atentos e capazes, portanto, de perceber o “dar-se” do “que cabe pensar [mais] cuidadosamente”.

Entre confiança e atenção há, portanto, uma relação que merece uma consideração cautelosa. Enquanto a confiança em alguém se manifesta como doações de atenção a esse alguém, no espaço público, tal indivíduo confiável estará sempre no foco de quem nele confia e inevitavelmente será *rejulgado* a cada vez que se revele aos outros em suas ações e discursos.

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz.³⁰⁹

Ademais, assim como o préstimo da atenção receptiva ao outro depende, por assim dizer, da confiança investida nesse outro, também é possível alegar, a partir mesmo da experiência cotidiana, que a atenção recebida por esse indivíduo

³⁰⁷ Ibid., p. 122

³⁰⁸ Ibid., p. 121

³⁰⁹ ARENDT, 2020a, p. 222

provisoriamente confiável favorece a produção de uma confiança em retribuição, que por sua vez se manifesta em uma atenção dada em reciprocidade. A chave para manutenção desse vínculo, vale reforçar, está na manutenção consistente e duradoura da compreensibilidade tornada pública das ações de cada um com relação ao outro. A força de um vínculo de confiança — qual seja, do trançado de fés que o constitui — se manifesta, assim, pela disponibilidade mútua da atenção confiada e imparcial entre vinculados, bem como pelo *grau de compreensibilidade*³¹⁰ que um se imbuí com relação ao outro no processo de imaginação desinteressada que determina “o próprio processo da formação de opinião”³¹¹ e que por sua vez “constitui a orientabilidade básica do nosso ser no mundo”³¹².

No domínio *público e profano* da vida política, contudo, diferente de no domínio *público e sagrado* da convivência ritual, o espírito se encontra individualizado, afinal, é justamente essa sua individualidade que deve ser revelada com “suas palavras” e “seus feitos”:

A ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: “Quem és?” Essa revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos [...].³¹³

Como se espera, o contexto profano e individualizante, embora público, oferece maior resistência para a ocorrência do pensamento propriamente político e inclusivo a que se refere aqui, especialmente em um cenário de desvinculação que, como vimos, nos inviabiliza um senso comum e de comunidade.

A ação política também, por suas particularidades, não se dá sem constrangimentos e pressões, afinal, segundo Arendt, “deve-se estar disposto a correr o risco de se desvelar”³¹⁴, de tornar objetiva e pública a própria subjetividade a partir de “uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode

³¹⁰ Seguindo a definição de Hannah Arendt para o *pensamento propriamente político* como aquele que visita imparcialmente, com a imaginação, pontos de vista plurais dos outros, introduz-se então a noção de *graus de compreensibilidade* para que fique mais claro que, de fato, tal compreensibilidade é sempre matizada, nunca absoluta.

³¹¹ ARENDT, 2016, p. 299

³¹² HEIDEGGER GA18, §15d. cit. in: LYRA, 2025, p. 17

³¹³ ARENDT, 2020a, p. 221

³¹⁴ Ibid., p. 223

abster-se sem deixar de ser humano”³¹⁵. O risco de se desvelar a si, contudo, em um mundo imerso em desconfianças, tende a restringir ainda mais a atividade dos homens aos seus contextos profanos e privados e, assim, a estimular o uso de mediações que permitam autoproduções de *personas públicas* menos arriscadas, projetadas de acordo com esta ou aquela representatividade identitária para que, assim, sejam “dignas de atenção”.

Presumivelmente, seguindo uma tendência de desenvolvimento *técnico-científico-comercial* que, naturalmente, acompanhou as demandas de caráter mais sociológico descritas acima — por lógica de mercado, vale notar —, os produtos algorítmicos que apresentaram maior sucesso de conversão e engajamento de usuários até hoje são aqueles que simulam espaços públicos e oferecem ferramentas para produção de *personas* digitais: redes sociais e jogos *online*, nos mais variados formatos e para os mais variados fins. O *usuário ideal* de produtos algorítmicos — isolado, privado de vínculos estáveis com os outros, privado ainda de um senso comum e comunitário, “coagido à autoprodução”, como elabora Han, recondicionado pela ideologia psicopolítica narcisificante, ansioso quanto ao futuro, temeroso do risco de se desvelar — só frequenta o espaço público com fins de subsistência, ou seja, para produzir e consumir. Da mesma forma, para esse usuário acuado, até mesmo o entretenimento, a educação e as relações familiares e amorosas devem se dar majoritariamente no domínio protegido do privado, para que se mitiguem eficientemente os riscos.

Com o franco e evidente avanço da IA generativa, que inaugura novas possibilidades para privação do que é público, temos testemunhado ainda mais desenvolvimentos nesse sentido. Notadamente, relações mais íntimas que, por suas privatizações possíveis, haviam se tornado parcialmente remotas e assíncronas (para que as partes pudessem preservar privacidades espaciais e temporais), mas que ainda tinham algum grau de publicidade, vêm ganhando ainda mais privacidade com o avanço da substituição de pessoas por agentes algorítmicos. Em 2025, afinal, a utilização mais comum de agentes de IA já objetiva a companhia terapêutica, tanto a amistosa quanto a profissional, que se dá pela digitalização de terapeutas, amigos, coaches e gurus espirituais³¹⁶, ou seja, já

³¹⁵ Ibid., p. 218

³¹⁶ ZAO-SANDERS, 2025, p. 3

desintegra um dos últimos bastiões do convívio público e plural humano e que, com o tempo, parece tender a se tornar absolutamente privado de quaisquer outros.

O “desaparecimento do domínio público na era moderna”³¹⁷ e a “profanação da vida”³¹⁸, fenômenos em plena expansão como descritos por Arendt e Han, corroboram para a antecipação de um cenário que se aproxima rápido: o da total privatização e profanação de toda e qualquer atividade humana, que não se daria sem profundos efeitos à humanidade:

Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação “objetiva” com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida.³¹⁹

4.4 Sobre investimentos e importâncias

Até aqui nesta Tese, acumularam-se argumentos para a configuração da iminência, na época em que vivemos, de um tempo politicamente estéril para a atividade humana. O destino para o qual se aponta, em suma, é o de uma vida humana *absolutamente privada*, depleta de senso de humanidade e comunidade e, por conseguinte, sem senso comum nem realidade compartilhada — enfim, politicamente inerte, uma vez que a ação política se dá em público e a partir de um senso comum. Nesse destino, por diversos motivos complementares, como se buscou argumentar, não se pratica pensar de maneira compreensiva e, nesse sentido, pensa-se apenas no sentido da manutenção e da otimização da própria vida, adotando-se uma atitude *absolutamente profana*. Com espíritos tão radicalmente desconfiados e ensimesmados, desse modo, os homens mal conseguem conversar sobre suas opiniões e fês, em um contexto de *falência discursiva* que, apesar de já introduzido, vale ser reforçado por seus efeitos ameaçadores não apenas à política, mas também à educação, à “saúde em termos gerais”, à sociedade e à ecologia:

[...] não é somente o efeito político do fenômeno que deveria nos preocupar, mas a possível falência epistêmica e discursiva a ele subjacente, com seus déficits de escuta, de lida com o

³¹⁷ ARENDT, 2020a, p. 68

³¹⁸ HAN, 2021, p. 42

³¹⁹ ARENDT, 2020a, p. 72

dissenso e compartilhamento de problemas comuns, com suas consequências pedagógicas, psicológicas e de saúde em termos gerais, enfim, sociais e ecológicas.³²⁰

Como também se buscou argumentar, tais tendências de total privatização e profanação da vida estimularam e foram estimuladas por desenvolvimentos tecnológicos, mais notavelmente produtos algorítmicos desenvolvidos e geridos por empreendimentos privados — que se disfarçam como públicos, por sua ampla disponibilidade e gratuidade, assegurada pelo consumo de anúncios publicitários — e que sequestram a atenção do corpo e do espírito de seus usuários para fins unilaterais e opacos. Finalmente, arrazoou-se também acerca dos perigos iminentes a que essa conjuntura nos arrasta: a uma desintegração humana em escala planetária que impossibilitaria o discurso humano harmônico, em definitivo:

[...] a tagarelice grega hoje se reinventa como pós-verdade, desinformação, negacionismo, incapacidade de escuta e tendência à polarização discursiva, num fenômeno que vai progressivamente se assemelhando a uma inviabilização de qualquer comunicação qualitativa e criativa.³²¹

Quanto às possibilidades de lida, que se aventam neste capítulo, chega-se então ao momento em que a formulação de recomendações práticas, embora despretensiosa, se faz premente e nos chama à atenção. Afinal, como Lyra observa, a questão de lida com o cenário atual “já não pode mais ser tratada como questão meramente teórico-filosófica”³²², pois ele se agrava progressivamente “à medida que a atual hegemonia tecnológica ganha ‘autonomia’ e ‘inteligência’, que os efeitos da mudança climática se fazem mais irreversivelmente sentir, e que a cena pública se mostra atravessada por discursividades violentas e ameaçadoras”³²³ — e já apresenta perigos iminentes. A pretensão de se recomendar ações para salvação da humanidade, contudo, deveria soar, no mínimo, muito suspeita. Essa pretensão segue, afinal, a invocação do *Enquadramento* heideggeriano como foi anteriormente elaborado, que nos invoca a arrancar do mundo uma solução para as nossas vidas.

³²⁰ LYRA, 2025, p. 15

³²¹ LYRA, 2025, p. 62

³²² Ibid., p. 46

³²³ Ibid., p. 46

Evitando, por isso, uma pretensão ingênua e que nos balizaria ao mesmo destino, ventilam-se aqui possibilidades de lida não que busquem solucionar diretamente o problema (como desencorajou Heidegger com relação ao perigo inerente à técnica moderna), mas que favoreçam atitudes e atividades humanas mais auspiciosas à emergência de outras possibilidades para o convívio humano plural em harmonia.

Nenhuma ação humana jamais poderá fazer frente [ao perigo da vigência da técnica moderna]. Mas a consideração do sentido próprio do homem pode pensar que *toda força salvadora deve ser de essência superior; mas, ao mesmo tempo, aparentada com o que está ameaçado e em perigo*.³²⁴

Nesse sentido, no lugar de recomendações de políticas públicas de provável grande impacto ou da conclamação a alguma revolução de costumes nesta ou naquela direção, ensaiam-se sugestões de *investimentos* menos previsíveis, precisos e garantidos, “[aparentados] com o que está ameaçado e em perigo”, mas que visem a possibilidade de reconstituição, ao menos no escopo limitado de um indivíduo investido, da confiança essencial ao convívio humano em seu entorno. Esse *investimento* deverá ser compreendido em uma chave mais ampla, contudo, de modo a deixar claro que não se trata de um mero aporte ganancioso sem grande importância. *Investir* e *importar*, a propósito, são verbos que possuem riqueza de significados, mas com uma interseção semântica importante para esta pesquisa. Em seus modos reflexivos, posto simplificada e, *investir-se* e *importar-se* nos remontam diretamente às suas raízes latinas, que emitiam significados mais próximos a *cobrir-se ou trazer para cima de si* e *preencher-se ou trazer para dentro de si* respectivamente³²⁵, e que traduzem iniciativas para contato direto e intenso com algo que está além de si.

As sugestões de investimentos que se seguem, desta maneira, têm também a característica comum de sugerirem *importâncias*, ou seja, focos para direcionamento da atenção do corpo e do espírito. Estressando o significado ambíguo das palavras, tratamos propriamente de *investimentos e importações de corpo e de espírito*, uma vez que, enquanto se cobre e se preenche com algo, o indivíduo precisa disponibilizar sua atenção para isso. Investir-se e importar-se,

³²⁴ HEIDEGGER, 2012, p. 36

³²⁵ Traduções minhas das etimologias disponíveis em: <<https://en.wiktionary.org/wiki/invest> e <https://en.wiktionary.org/wiki/import>>. Acesso em: 13 jul. 2025.

enfim, entendidas dessas formas, são atitudes complementares diretamente mitigantes da autorreferenciação típica do espírito narcisista criticado por Han. Um tal *investimento* seria ainda, estima-se com certo otimismo, *aparentado* com a atividade humana de hoje ainda por seu sentido semântico mais completo, como uma iniciativa necessária à produção e à otimização, e que objetiva retornos eficientes especificamente a seus investidores, como é a preocupação dos que investem em bolsas de valores e outros financiamentos empresariais. Embora esse não seja o significado almejado, presume-se que seja uma expressão mais alinhada a uma retórica que seja, nos dias de hoje, “digna de atenção”³²⁶.

Distante disso, contudo, o propósito para *investimentos em importâncias* se radica no fomento de “relações ‘objetivas’” entre homens e de “uma realidade garantida por intermédio destes últimos”, relações essas de que, segundo Arendt, nos privamos “nas circunstâncias modernas”.³²⁷ Voltando rapidamente para a experiência do ritual como referência maior do investimento de corpo e espírito aqui delineado, Han nos ajuda a compreender melhor os efeitos dessa objetivação do mundo, que assume-se aqui que também pode se dar, embora com menor intensidade de concordância comunitária, a partir do âmbito profano da política:

Os rituais objetivam o mundo. Intermediam uma referência ao mundo. [...] Distúrbios narcísicos têm crescido hoje justamente porque cada vez mais temos perdido o sentido para as interações sociais fora dos limites do *self*. O *homo psychologicus* narcísico está aprisionado em si, em sua interioridade complicada. Sua pobreza de mundo lhe deixa apenas girar em torno de si mesmo. Entrega-se, assim, à depressão.³²⁸

Como vimos anteriormente, a sensação de *comunidade* — tanto no sentido de *grupo de habitantes em proximidade* como no sentido ainda mais relevante para esta Tese do *reconhecimento de aspectos comuns entre homens*, sinônimo de *comunalidade* —, que condiciona o espírito e o corpo para o pensamento e a ação políticos, depende dessa objetivação “desinteriorizadora”. A partir do reconhecimento coletivo de uma realidade comum, de uma humanidade comum, de um mundo comum, é que se prepara um terreno comum confiável a todos, devido a um “denominador comum” que transcende a cada um, mas não a todos — que, nesse caso, não seria sobre-humano no sentido de transcendência à humanidade, mas no sentido de transcendência às individualidades que compõem

³²⁶ LYRA, 2025, p. 16

³²⁷ ARENDT, 2020a, p. 72

³²⁸ HAN, 2021, p. 41

a comunidade. A objetividade em questão, portanto, seria não aquela objetividade *fria* da matemática e da ciência, que isola o sujeito do objeto, mas sim uma objetividade *mais quente*, em que se inclui a si mesmo no que se observa, em regime de *comunhão*. Esse *investir-se* de uma *comunidade*, com efeito, afeta o espírito como uma *importância*, ou seja, como algo que dignifica a própria comunidade à apreensão e à atenção. Se usa aqui a alcunha *importante* em vez de *interessante* não apenas pela conotação ativa contida na ação de *portar* que a compõe (em contraste com o significado mais posicional e *fria* de *interesse*, como descrito acima), mas também para que se evite a interpretação, como a de Heidegger, de interessante como algo “que logo se tornará tedioso”:

Inter-esse quer dizer: ser sob, entre e no meio das coisas: estar numa coisa de permeio e junto dela assim persistir. Para o interesse atual, porém, vale só o interessante. O interessante faz com que, no instante seguinte, já estejamos indiferentes e mesmo dispersos em alguma outra coisa que, por sua vez, tampouco nos diz respeito quanto a anterior. Hoje, acredita-se frequentemente dignificar algo achando-o interessante. Na verdade, com um tal juízo, subestimamos o interessante levando-o para o domínio do indiferente e assim o empurramos para o âmbito daquilo que logo se tornará tedioso.³²⁹

A importância que aqui se delineia possui persistência, não é algo que aparece como o interessante problematizado por Heidegger pois se dignifica à importância, isto é, é promovido ao *status* de comum a si pelo próprio agente, espontaneamente, e assim há de permanecer consigo. Dessa forma, a intenção do agente imbuído do espírito de comunidade não é mais balizada por seus interesses subjetivos apenas, mas por uma objetividade que, para comungar importâncias, *se importa com todos* igualmente. Sobre essa objetividade incidirá aquela atenção desinteressada, mas que se importa equanimemente, e que viabiliza o pensamento compreensivo e a ação que desvela o agente em plena pluralidade.

Confianças, cujas faltas deterioram o domínio político, orientam a atenção dos homens para o que é *importante* ao espírito. Sem confianças, afinal, nada se dignifica à importância. Não obstante, para o estabelecimento de uma relação confiável e, portanto, importável, como já foi elaborado, a relação sem mediação, direta e síncrona, dita *presencial*, será crucial. Mais do que isso, a *presença pública* será necessária para a ocorrência de ações e atenções que mantenham *enredos de confianças* sempre coerentes à realidade vigente compartilhada, e da qual cada um há de ter sua perspectiva particular. Os investimentos de corpo e

³²⁹ HEIDEGGER, 2012, p. 113

espírito que se sugerem, portanto, podem ser interpretados conforme o significado mais técnico de *investimento* da seguinte forma: abre-se mão da primazia do foco em si provisoriamente, a partir de uma confiança pré-estabelecida de que, ao atentar para a comunidade que se transcende, se estará ali seguramente representado.

4.5 Investimentos no domínio sagrado: O comungar do comum

Para organizar a elaboração sobre tais investimentos, localizando-os aproximadamente em esferas da atividade humana para que o exame favoreça sugestões mais pragmáticas, arrisca-se a seguir uma organização visual de referência para a tentativa de esclarecer os conceitos de privado, público, profano e sagrado adotados nesta pesquisa — que a partir apenas da leitura de Arendt e Han feita até então podem não ter ficado tão claramente distintos. Oferece-se, portanto, uma distinção simplificada que localize melhor, embora não sem importantes ressalvas, as atividades humanas e que, assim, revele mais claramente tanto investimentos possíveis quanto hipóteses para seus efeitos.

	Contexto privado	Contexto público
	Ausência corporal de outros	Presença corporal de outros
Contexto profano - Espírito individual - Garantia da pluralidade³³⁰ (para adaptabilidade) para subsistência	Profano e privado - Pensamento lógico e trabalho para manutenção da vida - Garantia da subsistência individual	Profano e público - Pensamento compreensivo e ações representativas - Garantia da subsistência comunitária
Contexto sagrado - Espírito comunitário - Garantia da convívio harmônico em um mundo comum	Sagrado e privado - Pensamento meditativo e recordações do comum - Garantia da harmonização do indivíduo com o mundo comum	Sagrado e público - Atenção ritual e ações rituais - Garantia da ressonância comunitária como mundo comum

Quadro 1: Simplificação dos âmbitos das atividades espirituais e corporais humanas.

³³⁰ A associação das atividades que ocorrem em contexto *profano e privado* com uma possível garantia de *pluralidade* se justifica apenas pois, para que haja pluralidade, é preciso que indivíduos subsistam, individualmente. As atividades que garantiriam tal subsistência, portanto, constituiriam atividades indiretamente cruciais à manutenção da pluralidade, mas não seriam de forma alguma suficientes, pois ainda dependem de que esses indivíduos também atuem politicamente no âmbito *profano e público*, como será reforçado na argumentação a seguir.

A divisão das atividades humanas em duas dimensões binárias (sagrado-profano e privado-público), como a ensaiada acima, deve ser considerada com muito cuidado, tomando-se ciência das limitações de suas premissas. Afinal, assim como observa Durkheim³³¹ em *As formas elementares da vida religiosa*, que “a esfera dos objetos sagrados não pode [...] ser determinada de uma vez por todas” já que “sua extensão é infinitamente variável” de acordo com as sociedades³³², o mesmo poderíamos dizer quanto à extensão do âmbito profano, já que é complementar ao sagrado, e quanto aos âmbitos público e privado, igualmente complementares, que variam conforme a delimitação dos espaços de convívio comum, de residência e de trabalho em cada comunidade. Não obstante, há de fato uma separação conceitual muito profunda entre sagrado e profano, assim como entre privado e público. Basta observarmos que, por suas definições complementares, sagrado é justamente o âmbito do não-profano e privado é exatamente o âmbito do não-público.

Os dois mundos [profano e sagrado] não são apenas concebidos como separados, mas como hostis e zelosamente rivais um do outro.³³³

A privação da privatividade reside na ausência de outros [...].³³⁴

Há, portanto, segundo essas definições, duas partições possíveis para as atividades dos homens, e ambas englobam, conceitualmente, o “mundo” em sua totalidade, incluindo toda atividade humana. Segundo tais definições, dito de outra forma, as atividades humanas *são sempre sagradas ou profanas* (já que que são categorias que “[dividem o] mundo em dois”, como reforça a definição canônica de Durkheim abaixo) e, da mesma forma, *são sempre privadas ou públicas*, ou seja, sem ou com a presença de outros (as duas únicas possibilidades de existência corporal para um indivíduo qualquer a um dado instante).

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: elas supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, concebidas pelos homens, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados em geral por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem muito bem. A divisão

³³¹ A escolha de Durkheim como autor-chave para a definição de profano e sagrado se deu, principalmente, por ter sido citado por Han, em *O desaparecimento dos rituais*, para o mesmo fim. De fato, como se confirmará no decorrer deste texto, sua definição, bem como ideias centrais de *As formas elementares da vida religiosa*, se alinham sobremaneira com as ideias desenvolvidas nesta Tese.

³³² DURKHEIM, 2022, p. 64

³³³ DURKHEIM, 2022, p. 66

³³⁴ ARENDT, 2020a, p. 72

do mundo em dois domínios que compreendem, este, tudo o que é sagrado, aquele, tudo o que é profano [...].³³⁵

Naturalmente, porém, embora essas definições de separações severas separem perfeitamente cada âmbito, um agente humano dificilmente agirá em somente um dos âmbitos a cada iniciativa sua. Afinal, se mesmo imersos em rituais indivíduos seguirão tendo que resolver suas necessidades fisiológicas mais profanas, e se mesmo em praça pública ainda se empenham em manter segredos privados por bons motivos retóricos e políticos, é fácil imaginar que a atividade humana dificilmente pode ser localizada exatamente em apenas um desses domínios a cada iniciativa, repleta de atividades espirituais e corporais, de um agente. Além disso, como “os dois gêneros [sagrado e profano] não podem se aproximar e guardar ao mesmo tempo [suas naturezas próprias]”³³⁶, fato que faz com que objetos profanos se tornem “[sagrados] em certa medida e em certo grau”, assume-se aqui também que tal complexidade de *graus de sacralidade* em objetos, lugares, pessoas e atividades resulta em uma inviabilidade de precisão ainda maior para a localização de uma dada atividade nesse eixo.

Mesmo assim, a divisão proposta auxilia por setorizar, aproximadamente, atividades que se dão majoritariamente nesta ou naquela esfera, seja ela *profana e privada*, *profana e pública*, *sagrada e privada* ou *sagrada e pública*, como nos quatro quadrantes do Quadro 1 acima, bem como por permitir a especulação de seus efeitos mais notáveis. O esquema auxilia, por exemplo, a entendermos rituais como atividades que se dão no âmbito *sagrado e público* (com espírito compartilhado e em comunidade e em presença corporal com outros) em contraste com ações políticas, que se dão principalmente na esfera *profana e pública* (em presença corporal com outros, mas com espírito individualizado e em pluralidade). Em seu eixo *privado*, outrossim, a matriz proposta nos ajuda a perceber o quão interiorizado se dá o domínio *profano e privado*, para onde, como se argumentou, toda a atividade humana vem migrando rapidamente; bem como a possibilidade de um espaço *sagrado e privado* de atividades que, por sua privatividade e separação das necessidades da vida, poderia passar desapercibido,

³³⁵ DURKHEIM, 2022, p. 63

³³⁶ DURKMEIM, 2022, p. 67

indigno de investimentos que visem a *reconstituição da confiança que viabiliza o convívio humano harmônico e em pluralidade*.

A simplificação do Quadro 1, ademais, permite uma interpretação do escopo profano como aquele que garantiria uma pluralidade de indivíduos, desde que sobrevivam (graças a atividades profanas e privadas que se dão em suas residências e locais de trabalho) e interajam com outros a partir de suas individualidades plurais de modo a garantir uma adaptabilidade constante, necessária à sobrevivência do coletivo (graças a atividades profanas e públicas que se dão no meio propriamente político). Afinal, a preservação de “tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo” que garantiria o “sobreviver ao vir e ir das gerações” depende, em última instância, de que “esse mundo comum” “[apareça] em público”, como elabora Arendt:

[...] o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao vir e ir das gerações na medida em que aparece em público. É a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo.³³⁷

Analogamente, o escopo *sagrado* é aqui introduzido, na mesma intenção de uma simplificação didática, como aquele que garantiria mais harmonia para esse convívio tão plural e, por isso mesmo, potencialmente conflituoso, assim como para a manutenção da fé em um “mundo comum” a todos que viabilize essa harmonia. Por produzir a confiança em um espírito e um mundo comuns, como já foi mencionado, o contexto sagrado harmoniza a atividade dos homens, atuando como um “denominador comum” sobre quaisquer atividades, sejam elas privadas ou públicas.³³⁸

Tendo feito, portanto, esclarecimentos essenciais acerca das simplificações patentes no Quadro 1, seguimos nos orientando pelo mesmo quadro, no sentido agora de se elaborar sobre aqueles tais investimentos de corpo (com ou sem a presença de outros) e de espírito (em pluralidade ou comunidade) a serem

³³⁷ ARENDT, 2020a, p. 68

³³⁸ É importante reforçar que o *sagrado* aqui abordado não deve ser confundido com *religioso*, uma vez que seu escopo transborda o escopo do religioso. Ou seja, há atividades que são sagradas e não são, necessariamente, ligadas a uma religião, como veremos mais à frente.

sugeridos para a *reconstituição*, como já foi dito, *ao menos no escopo limitado de um indivíduo investido, da confiança essencial ao convívio humano plural em seu entorno*. Nele, presumem-se ainda quais seriam as atividades espirituais e corporais que mais tipicamente caracterizariam cada quadrante, a partir das definições de sagrado, profano, privado e público já expostas, e que serão melhor explicadas a seguir conforme as avaliamos como possíveis investimentos.

Começando pelo contexto *sagrado e público* (quadrante inferior direito), típico aos rituais, presumem-se, pela definição de rituais desenvolvida anteriormente, que as atividades espirituais de cada indivíduo estariam empenhadas na manutenção de uma *atenção ritual* — imparcial, aberta e confiada — e que suas ações corporais obedeceriam regras estéticas, com simbolismo objetivante de um mundo comum, e seriam, assim, *encenadas* ou mesmo *coreografadas*, de forma a liberar o pensamento da necessidade de julgamento e decisão. Por se tratarem de atividades em um ambiente sagrado, contudo, investimentos para quaisquer fins além do próprio ritual não deveriam, a esta altura, soar recomendáveis. Afinal, a atividade ritual, como Durkheim reforça abaixo, faz sentido e tem utilidade apenas para o ritual, sem que vise o “simples prazer de se afirmar”, devido a “uma síntese *sui generis* das consciências particulares” que constitui o que o sociólogo denomina de “consciência coletiva” e que, nesta Tese, corresponde ao conceito de *espírito comunitário*:

A consciência coletiva é, contudo, algo diferente de um simples epifenômeno de sua base morfológica, assim como a consciência individual é algo diferente de uma simples eflorescência do sistema nervoso. Para que a primeira apareça, é preciso que se produza uma síntese *sui generis* das consciências particulares. Ora, essa síntese tem por efeito liberar todo um mundo de sentimentos, de ideias e de imagens que, uma vez nascidos, obedecem a leis que lhes são próprias. [...] A vida assim suscitada goza de uma independência bastante grande para que se lance por vezes em manifestações sem sentido ou sem qualquer utilidade, pelo simples prazer de se afirmar. Mostramos precisamente que esse é frequentemente o caso da atividade ritual [...].³³⁹

Justamente por isso, a produção intencional de rituais deve sempre levantar suspeitas, afinal, a emulação de rituais (ou *ritualismo*) é prática frequente para conversão e engajamento de seguidores, seja por seitas, governos totalitários ou campanhas de marketing. Desaconselham-se investimentos, sobretudo, pois o espírito, neste contexto, já deve estar inteiramente investido e importado com a

³³⁹ DURKHEIM, 2022, p. 498

comunhão das fés ali reconhecidas, já disponível plenamente à atividade de reconstituição do público e do sagrado comuns. A possibilidade de novos investimentos neste domínio soa implausível, finalmente, também porque, como denuncia Han, a existência de “espaços rituais” está cada vez mais ameaçada, sem que se possa intervir diretamente:

Tem erodido cada vez mais os espaços rituais nos quais seriam possíveis os desregramentos lúdicos, festivos, ou seja, espaços de excessos e extravagância descolados do cotidiano profano.³⁴⁰

Apesar, portanto, de ser o âmbito presumivelmente mais ameaçado de extinção por demandarem a ocorrência dos dois domínios que têm erodido, nenhuma sugestão de investimento aqui será feita. Mesmo entendendo que o fim das atividades que tipicamente ocorrem neste domínio resultaria na ausência daquela ressonância comunitária descrita anteriormente, tão essencial ao convívio harmônico em regime de alta confiança residual, rituais não deveriam ser propositalmente produzidos com a finalidade de se produzir um *senso de comunidade* pois já teriam que ser concebidos a partir de um conceito de comunidade representativo de poucos, ou seja, necessariamente parcial — como ilustra o exemplo de Comte, comentado por Durkheim:

Eis o que tornou vã a tentativa de Comte de organizar uma religião com velhas lembranças históricas, artificialmente despertadas: é da própria vida, e não de um passado morto, que pode emergir um culto vivo.³⁴¹

Sendo assim, restaria do âmbito *sagrado* apenas a sua porção *privada* (quadrante inferior esquerdo) para possíveis investimentos. Mas quais seriam as atividades típicas ali? Em um contexto religioso, exemplarmente, o espaço *sagrado e privado* se ocupa com atividades de revinculação com “uma fé comum” a “uma coletividade determinada”, de modo que “os indivíduos que a compõem sentem-se ligados uns aos outros”³⁴² — ou seja, atividades que *re-cordem* nos indivíduos, em ambientes privados da presença dos outros, o estado de *con-cordância* do espírito comunitário experienciado outrora no espaço *sagrado e público*. E embora “as forças religiosas às quais eles se dirigem [sejam] apenas formas individualizadas de forças coletivas”, apesar de “[ser] ainda na sociedade

³⁴⁰ HAN, 2021, p. 42-3

³⁴¹ DURKHEIM, 2022, p. 502

³⁴² DURKHEIM, 2022, p. 71

que se encontra a fonte viva na qual ela se alimenta”³⁴³, mesmo assim o investimento privado em *re-cordações* intensivas daquela sensação de confiança comum soa recomendável por seu efeito reparador de fés que, porventura, se esgarcem precocemente pelo efeito erosivo do tempo profano. Um indivíduo que perde um ente querido ainda jovem, por exemplo, pode passar a questionar a sua fé em um deus benevolente, mas em suas orações, a partir de uma disposição espiritual em que sua comunidade com os outros opera como denominador comum, *repara sua fé ao recordar sua comunidade de fé* e, assim, transfere seu *foco de importância* de si (da sua perda) para o comum (para o aspecto comum da morte e para a continuidade da vida de todos apesar da perda).

Voltando o olhar então para a vida não-religiosa, retoma-se a lembrança já evocada de que há, a olhos vistos, certas atividades especiais do cotidiano *profano e privado* que, deliberadamente ou não, são executadas sob uma espécie de *suspensão temporária* do espírito profano, produzindo, assim, experiências com aspectos notavelmente sagrados. No domínio *profano e privado*, exemplos mais comuns incluem as práticas de *Ioga*, de exercícios meditativos, de retiros espirituais e, em certo grau, de diversos amadorismos³⁴⁴ artísticos e esportivos praticados ora em privacidade, ora em publicidade. Essas práticas são elencadas como exemplos pois são atividades que demandam do espírito uma maior abertura e receptividade quando comparadas com atividades meramente profanas, que visam objetivos vitais, e serão mais sagradas quanto maior for essa abertura confiada e sem fins além da obrigatória prática em si, como *recordações recursivas de fés compartilhadas*.

Tais exemplos oferecem ainda a oportunidade de, ao serem melhor compreendidos, mesmo que ainda preliminarmente, recrutarem da memória possibilidades de investimentos análogos, ou seja, de investimentos em atividades que praticam a sacralização provisória e deliberada de certas atividades profanas e privadas, buscando as separar intencionalmente do contexto profano de manutenção e otimização da vida. Assim procedendo, percebe-se logo que esses

³⁴³ DURKHEIM, 2022, p. 499

³⁴⁴ Optou-se pelo termo *amadorismo* por sua conotação despretensiosa e não-competitiva (ou seja, *desinteressada*) que é constitutiva do ambiente sagrado. O *amador*, assume-se aqui portanto, é aquele que realiza práticas artísticas ou esportivas por puro gosto (ou, como sugere o termo, *por amor*).

exemplos parecem poder ser classificados em, de um lado, atividades derivadas de práticas religiosas secularizadas pelo tempo, como o *Ioga* e certos exercícios meditativos e retiros espirituais e, do outro, determinados amadorismos artísticos e esportivos que, quando praticados em privacidade e *sacralidade* (ou seja, com o espírito em recordação do comum), se aproximam também a exercícios meditativos, apenas de outra sorte e origem.

O pensamento meditativo partilhado pelos exemplos em questão em diferentes graus de intensidade, por se dar em um espírito em *recordação* de sua comunidade, se aparenta àquela *atenção ritual* que vimos ser praticada no contexto *sagrado e público*, e que agora não conta com a presença de outros para quem ser direcionada. Sem a presença de uma comunidade de outros *fiéis* ao seu redor, o indivíduo volta a sua atenção à memória do reconhecimento do que é peregrino e comum, seja na forma de símbolos de referência comuns a esses fiéis, ou na forma de uma “concentração do pensamento”, como formula Heidegger:

Na verdade, *ater* significa: cuidar, guardar. O que nos atém ao modo próprio de ser aí nos atém somente à medida que nós, a partir de nós mesmos, guardamos isso que nos atém. Nós o guardamos, se nós não o deixamos fugir da memória. A memória é a concentração do pensamento.³⁴⁵

Apesar de o conceito de pensamento elaborado nesta Tese divergir da noção heideggeriana de pensamento, como já foi comentado, tal “ater” descrito por Heidegger e que, segundo consulta a colegas mais íntimos às ideias do filósofo, seria ainda melhor traduzido por “manter”³⁴⁶, nos ajuda a elaborar sobre esse outro tipo de pensamento que “guarda” — ou seja, “mantém” — na memória “isso que nos mantém”. Um pensamento meditativo tal que se concentre na memória do comum como algo “que nos mantém”, e ações corporais que estimulam a recordação do comum pela encenação recursiva de comportamentos outrora comungados sem que se visem fins individuais: eis uma caracterização preliminar para as atividades tipicamente sagradas e privadas e que serve de apoio para se pensar em possibilidades de investimentos. Especialmente os amadorismos artísticos e esportivos praticados em sacralidade, por não demandarem a adesão a fés de origens religiosas quaisquer, destacam-se pela menor barreira à entrada que oferecem a experimentadores de novas fés. Mas enquanto é simples imaginar a

³⁴⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 111-2

³⁴⁶ Em regime de orientação acadêmica.

quais fés se refere quando se fala de atividades religiosas secularizadas (na prática do *Ioga*, por exemplo, ainda se reverencia habitualmente a divindades hindus na linguagem original com que foram concebidos, há milênios, seus mantras e outras evocações), é menos simples imaginar a quais fés se refere quando se fala de amadorismos como os descritos.

Não obstante, basta que observemos os momentos ditos *sagrados* que músicos compartilham ao tocarem por prazer em *concordância harmônica* entre si, e que serão exaustivamente *recordados* em espírito nas incontáveis práticas individuais e privadas de cada instrumentista, para vislumbrarmos a fé depositada pelo grupo na autoridade autoevidente da música que os comove, bem como a confiança que precisam depositar entre si para que haja harmonia. Quanto às atividades esportivas individuais e amadoras (ou seja, realizadas sem finalidades), além dos mais óbvios exemplos dos artistas marciais, cuja prática meditativa nos é familiar principalmente por estereótipos televisivos, observemos também os exemplos dos times coletivos amadores, cujos nomes, hinos, gritos de guerra, emblemas e outras tradições sinalizam claramente quais seriam as fés sob demanda, e cuja *ressonância*, em se havendo, atravessa a vida de cada esportista por inteiro, inclusive em suas eventuais práticas privadas.

Não se refere aqui, contudo, à tão comum e farsante emulação de sacralidade de grandes clubes esportivos e estrelas *pop* (quais sejam, artistas e esportistas que funcionam como verdadeiras empresas, com fins comerciais óbvios), ou seja, de fenômenos absolutamente mercadológicos, firmemente localizados no âmbito profano da sobrevivência individual de cada membro do empreendimento, cada um contratado a uma função complementar à dos outros, individualizados em seus escopos bem definidos por suas *job descriptions* e posições no arranjo empresarial. Refere-se aqui tampouco à condição de fã, que renova sua fé em ídolos que consideram *sagrados* a cada espetáculo ou partida, e venera seu time ou banda de fé em santuários domiciliares, vítimas que são das farsas comerciais que disfarçam entidades profanas como entidades sagradas. Se trata aqui da experiência dos praticantes amadores de fato, daqueles indivíduos que, por gosto, se reúnem periodicamente em uma comunidade de amadores para comungar fés pela prática de um dado estilo musical ou modalidade esportiva, que

praticam juntos com confiança e seriedade, mas sem fins além da própria comunhão, e que em privacidade recordam em sacralidade.

Os exemplos são inúmeros, mas, para que se tangibilizem, vale citar pelo menos dois exemplos bastante brasileiros que se destacam na paisagem de amadorismos coletivos como os descritos. Afinal, a participação em populares grupos de praticantes de *peladas* (termo informal que traduz o jogo de futebol amistoso, sem fins além do próprio jogar-junto), em rodas de músicos amadores de estilos musicais típicos (seja o samba e o choro no Rio de Janeiro ou o sertanejo e a seresta em Minas Gerais) ou mesmo em grupos de capoeira e artes marciais (que se jogam ou encenam amadoramente como lutas sem outra finalidade) são atividades que, como vimos, contribuem crucialmente para a manutenção de sentidos de comunidades localizados e, portanto, para a harmonização de indivíduos com os mundos comuns que emergem dessas comunidades. A *prática habitual de amadorismos investidos de sacralidade* dessa sorte, praticados ora em publicidade, ora em privacidade, constituem assim a primeira sugestão de investimento para reconstituição da confiança perdida — embora se reconheça que o distanciamento da profanidade constitua sempre um desafio na era da desconfiança, e que a prática dessas atividades para outros fins (sejam sociais, de saúde ou quaisquer outros fins pessoais) é o que mais se pode observar.

Com a mesma ressalva, voltando agora aos exemplos de atividades derivadas de práticas religiosas secularizadas pelo tempo, como o *Ioga* e certos exercícios meditativos e retiros espirituais (majoritariamente inspirados por práticas religiosas orientais milenares), observa-se que elas se assemelham àqueles amadorismos por suas demandas pela liberação do espírito de deliberações e vontades individuais, ou seja, pelo pensamento meditativo que o abre ao sagrado comunitário. Como *práticas habituais de meditações sobre o comum*, tais atividades se mostram, dessa forma, igualmente recomendáveis, embora a assimilação de fés importadas de outras culturas e tempos possa ser mais problemática para a apropriada compreensão por seus praticantes, e apesar de resquícios religiosos tornarem a prática mais propícia a doutrinamentos e dogmatismos irrefletidos. Guardadas essas ressalvas, contudo, hão de ser também bons investimentos.

4.6 Investimentos no domínio político: O revelar-se na ação

Tendo-se percorrido terreno suficiente, por enquanto, na investigação de investimentos para reconstituição da confiança a partir do domínio sagrado, a este ponto resta examinar o domínio *profano e público* (quadrante superior direito), em que, como vimos, a interação entre homens funciona como um constante fiar e desfilar de fés, adequando vínculos de confiança e autoridade entre indivíduos e o mundo ao seu redor; em que espíritos são desvelados parcialmente a cada ação e discurso, e assim julgados publicamente quanto a suas intenções e vieses; em que homens, em pluralidade, precisam trocar e negociar sobre suas diferenças e sobre necessidades vitais ao convívio harmônico. Esse domínio, caríssimo a Hannah Arendt e que será chamado de *político*³⁴⁷, para a pensadora constitui um espaço que, se completamente ausente, demoveria a vida humana de sua humanidade:

[...] uma vida sem discurso e sem ação [...] é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens.³⁴⁸

Se agora, relembando a *sociedade ritual* imaginada por Han, pode-se imaginar um domínio político de ações profundamente representativas do espírito comunitário, imerso na ressonância silenciosa e harmônica remanescente da imersão ritual recorrente que caracteriza essa sociedade, propõe-se imaginar então, no outro extremo do mesmo espectro, uma sociedade desprovida de rituais quaisquer, em que o domínio político se desfaz em *tagarelices narcísicas* pela ausência de senso comum e do comum. Na era da desconfiança, nos encontramos cada vez mais próximos desse último extremo e, assim sendo, nossas atividades políticas têm se revelado progressivamente mais autocentradas e ruidosas — carentes da ocorrência de atenção entre homens, afinal. Mais do que atenção, ou melhor, como se manifesta pelo déficit atencional, nesta era se carece de importâncias entre homens, isto é, daquela disposição que traz os outros para o foco do espírito.

Conquanto no contexto político não se pratique a atenção ritual nem tampouco o pensamento meditativo há pouco descritos, radicais em suas

³⁴⁷ Há diferenças na definição do espaço político arendtiano uma vez que a pensadora não o divide em *sagrado e profano*, como se propõe nesta Tese. Assume-se aqui, portanto, que a atividade que se dá no espaço político definido por Arendt é fundamentalmente profana por ser indispensável à manutenção da vida dos homens, no plural.

³⁴⁸ ARENDT, 2020a, p. 219

confianças, aberturas e receptividades ao comum, o pensamento compreensivo, típico a esse espaço, compreende justamente a quem se importa, inclusive a si mesmo, necessariamente operando sobre individualidades. A *sensação constante de comunidade* que ressoa no domínio político da sociedade ritual de Han funciona de fato como um reforço constante aos enredos de confianças de cada indivíduo com o mundo, especialmente no que tange confianças entre membros plurais de uma mesma comunidade. Destituídos dessa apaziguadora *sensação constante de comunidade* que fundamenta a vida política como uma *pré-disposição à confiança*, é apenas natural supor que as interações presenciais, investidas e importadas se fazem emergenciais para reconstituição da confiança humana — especialmente neste que é o âmbito das atividades humanas que, por sua patente pluralidade e latente individualidade, há de ser o mais propício a conflitos, frustrações e imprevisibilidades irreversíveis.

Na vida política, além disso, como enuncia Arendt, “a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito mais estreita que a afinidade entre ação e revelação”³⁴⁹, e esse entendimento será importante para que pensemos sobre atividades políticas que possam ser boas candidatas a investimentos como os que se pretendem levantar.

A ação que [o agente] inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer.³⁵⁰

Por ser “capaz de [...] distinguir-se”, o homem é “capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa — como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo” — por meio do discurso, e essa autodistinção será crucial para manutenção da pluralidade no meio político.³⁵¹ A constrangedora pluralidade, que constrange a ação política pela imprevisibilidade e irreversibilidade que dela derivam, não pode contudo ser dispensada. Ela precisa ser desconstrangida para que se garanta a adaptabilidade humana em geral, isto é, a constante adequação do convívio humano ao mundo comum a todos conforme o tempo transforma, necessariamente, tudo. Sem o seu desconstrangimento, como elabora Arendt, a

³⁴⁹ ARENDT, 2020a, p. 221

³⁵⁰ Ibid., p. 221

³⁵¹ Ibid., p. 218

ação “[não desvela o] agente no ato” e “passa a ser apenas um meio de atingir um fim” previsível e controlado de interesse absolutamente parcial. Assim, tanto o pensamento quanto a ação perdem, respectivamente, seus caracteres compreensivos e representativos e “isso ocorre sempre que se perde o estar junto dos homens, isto é, quando as pessoas são meramente ‘pró’ ou ‘contra’ as outras”.³⁵²

Estar junto, agir (fazer) e falar sobre “o que faz, fez e pretende fazer”, eis um terceiro investimento que se pode sugerir, apesar do risco de se soar óbvio. Não deve ser considerado óbvio, contudo, haja vista a hegemonia da mediação algorítmica sobre as nossas ações e discursos como os experienciamos mais e mais. Sugere-se a *prática do desvelar-se* apesar do “risco de se desvelar”, lembrado por Arendt, que por sua vez demanda e se desdobra a partir do *estar-junto*. Sendo assim, o investimento sugerido a este ponto pode ser ainda simplificado como a *prática habitual do estar-junto*, que, por mais óbvio e arriscado que soe, deve soar ainda mais fundamental. E se esse desvelar-se tem mais afinidade com o discurso do que com a ação, como diz Arendt³⁵³, faz-se indispensável não apenas que o agente esteja junto, mas também que fale a partir de si próprio, descreva o mundo com suas próprias palavras, revele e oculte intenções com ou sem intenção, exponha-se em suas opiniões e retóricas, enquanto mantém um pensamento compreensivo que se importa consigo e com os outros e assim o transparece. Mas o que deveria falar esse agente no sentido de revocar novas confianças?

Ao elaborar uma resposta para essa pergunta, ou seja, pensando sobre o que se pode fazer e falar para se inspirar confianças, pesquisas relacionadas às técnicas perversas de vigaristas (em inglês, *con artists*, ou seja, *artistas da confiança*, como já mencionado em nota) se mostram especialmente esclarecedoras sobre o que *não* deve ser feito. Além de escolherem suas vítimas com precisão por seus estados de vulnerabilidade, crise e carência de fontes de confiança — carência de fontes de autoridade, portanto, falta essa que tentarão preencher —, vigaristas sempre tentam fingir familiaridades ou ao menos similaridades com seus alvos, com a intenção de instintivamente lhes inspirar confiança.

³⁵² Ibid., p. 223

³⁵³ ARENDT, 2020a, p. 221

Mas tanto a similaridade quanto a familiaridade podem ser fingidas, como o vigarista poderia facilmente dizer — e quanto mais você puder fingir, mais informações reais virão. Similaridade é fácil o bastante. Quando gostamos de uma pessoa ou sentimos afinidade por ela, tendemos a imitar seu comportamento, expressões faciais e gestos, um fenômeno conhecido como efeito camaleão. Mas o efeito também funciona ao contrário. Se imitarmos outra pessoa, ela se sentirá mais próxima e mais parecida conosco; podemos fingir muito bem o processo natural de gostar. Perpetuamos pequenas vigarices todos os dias, muitas vezes sem perceber, e às vezes sabendo muito bem o que fazemos, quando espelhamos as palavras ou interesses de alguém, fingimos uma afinidade compartilhada por um time esportivo ou um ódio mútuo por uma marca. Os sinais que geralmente nos servem confiavelmente podem ser facilmente massageados, especialmente a curto prazo — tudo o que um bom vigarista precisa.³⁵⁴

Lembrando que, como vimos, essa estratégia é a mesma que empregam produtos algorítmicos, que mimetizam preferências pessoais e familiaridades para produzir confianças artificialmente (baseadas em representatividades artificiais) em uma abordagem que chamamos anteriormente de *ideologia-espelho* — produtos esses que poderiam ser chamados de *produtos algorítmicos vigaristas* por sua lógica e estratégia —, desaconselha-se tal prática como investimento exatamente pelo fato de que ela impede o desvelamento do agente em suas ações e discursos. Há, naturalmente, a questão ética da vigarice, que causa danos diretos às vítimas e fragiliza sobremaneira os enredos individuais de confianças em seus entornos. Mas há, sobretudo para esta Tese, *o ocultar-se e a incoerência entre corpo e espírito* do agente que intencionalmente mimetiza, com fins unilaterais furtivos, aplica o golpe, e se retira se eximindo de qualquer responsabilidade por suas ações — agravando assim deveras, a cada golpe serial, o processo corrente de corrosão de fés.

Pesquisas sobre técnicas vigaristas nos alertam, portanto, que investimentos a serem feitos no âmbito político precisam ser avaliados quanto a suas reais capacidades de desvelamento do agente investido. O inspirar de confianças intencional e sem a correspondente abertura confiada que revela inevitavelmente o agente demonstra uma atitude tecnológica (e maquiavélica), que busca máximo retorno para si com o mínimo de investimento de si, e que contribui para deterioração da confiança em geral. O investimento que for sugerido na esfera política precisa, por isso, ser muito mais coerente do que intencional. Há, sem dúvidas, intenções latentes que permeiam qualquer ação política, haja visto que se

³⁵⁴ KONNIKOVA, 2017, p. 64

dão em espaço profano de manutenção da vida comunitária, em que homens convivem em pluralidade. Não obstante, a coerência com o mundo deve sempre subjugar intenções oportunistas se o que se almeja é o desvelar-se constante, cumulativo e longo que caracteriza a vida de um indivíduo que possa se dizer livre para agir. Ao investir, o indivíduo deve buscar não produzir confianças, mas sim favorecer que confianças sejam naturalmente maturadas a partir de ações recorrentes e coerentes de agentes em meio público comum.

Além disso, esses investimentos precisam idealmente atuar como desconstrangedores da ação que desvela e, por isso, precisam remediar “a irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo que ela desencadeia”³⁵⁵, como as ações sobretudo discursivas da promessa e do perdão advogadas por Arendt e mencionadas antes. Se, efetivamente, o dizer “te perdoo” recarrega *provisoriamente* a confiança em outros e o dizer “eu prometo” solicita *provisoriamente* a confiança de outros, fortalecendo vínculos de confiança também por tempo limitado, a provisoriedade das confianças que suscita faz dessas ações ainda mais adequadas como candidatas a investimentos. Afinal, por fomentarem as confianças necessárias à ocorrência da arriscada ação que desvela o agente, e por serem essas confianças saudavelmente provisórias, essas ações discursivas tendem a manter vivo o constante fiar e desfiar de fês que garante a adaptabilidade comunitária.

Além disso, como meio de inspiração de confianças em vez de produção de confianças, faria mais sentido se optar pela ação de *pedir perdão* no lugar da ação de *perdoar* como sugestão de investimento. *Pedir perdão*, afinal, se assemelha a *prometer* não apenas por serem ambas solicitações de aportes de confianças de outros em si, mas também por dependerem de repetições cíclicas coerentes para produzirem ou não vínculos de confiança. A partir do momento em que outros perdoam (passam a confiar novamente em) um agente que assim o pede ou passam a confiar em um agente que algo promete, esse agente conta apenas com a representatividade reiterada das suas ações para não incorrer em reincidências cada vez menos perdoáveis e promessas cada vez menos críveis.

As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado [...]; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar

³⁵⁵ ARENDT, 2020a, p. 293

no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade seria possível nas relações entre os homens [...].³⁵⁶

Vale notar ainda que, enquanto o *pedir perdão* desvela algo de que o agente almeja não representar mais — afinal, pedimos perdão quando prometemos não agir mais como porventura agimos antes —, o *prometer* desvela algo que o agente almeja representar ou seguir representando. Assim, apesar de ambas ações, por suas discursividades, desvelarem seus agentes, desvelam-lhes aspectos complementares que compõem uma perfilagem mais completa de seu espírito. Ambas constituem promessas para o futuro, e falam sobre o que o agente pretende fazer e não fazer. Tanto a *prática habitual de pedir perdão* quanto a *prática habitual de prometer*, portanto, em especial como o proferir habitual de promessas consistentemente coerentes com outras ações e amplamente representativas, são aqui sugeridas como o quarto e o quinto investimentos que visam o reestabelecimento de vínculos de confiança no entorno de um agente investido. Afinal, nas palavras de Arendt, se “a força que mantém [as pessoas] unidas [...] é a força da promessa ou do contrato mútuos”, e se essa união é necessária para a emergência do “poder que passa a existir quando as pessoas se reúnem e ‘agem em concerto’”, promessas hão de favorecer tal “ação em concerto” de um grupo de pessoas vinculadas.

A soberania de um grupo de pessoas vinculadas e mantidas unidas [...] por um propósito acordado somente em relação ao qual as promessas são válidas e vinculativas — se mostra muito claramente em sua incontestada superioridade em relação à soberania daqueles que são inteiramente livres, isentos de quaisquer promessas e desimpedidos por quaisquer propósitos. Essa superioridade decorre da capacidade de dispor do futuro como se fosse o presente, isto é, do enorme e realmente milagroso aumento da própria dimensão na qual o poder pode ser eficaz.³⁵⁷

Importante frisar, contudo, que, havendo coerência consistente no tempo, espera-se que cada vez menos se sinta a necessidade do *prometer não fazer* que acompanha o pedir perdão, mas não se espera o mesmo do *prometer fazer* que, alternando-se consistentemente com o *cumprimento do prometido*, permite repetição por tempo indeterminado e segue contribuindo para vinculações, desde que se tratem de promessas que claramente se importam com todos, não apenas com o próprio agente e seus familiares próximos. Sem embargo, havendo

³⁵⁶ Ibid., p. 293

³⁵⁷ ARENDT, 2020a, p. 303

desinibido suas ações futuras por meio de promessas que o desvencilham de equívocos do passado e o dão uma clara orientação para as próximas ações, resta então que o agente lide com o presente vigente também com coerência, isto é, praticando a atenção ao presente.

Vigente é o que dura — o que vige a partir e no âmbito do desencobrimento. Vigorar só acontece onde prontamente impera desencobrimento. Algo é vigente, presente, porém, à medida que dura no e a partir do desencobrimento e, assim, se faz presente.

Esse caráter fundamental de ser, o vigorar, a presença, aqui ingenuamente enunciado, torna-se misterioso no instante em que despertamos e nos damos conta para onde isso que denominamos vigência, presença, envia nosso pensamento.³⁵⁸

Retornando à caracterização heideggeriana do (pré-)pensamento como algo que aprendemos “à medida que voltamos nossa atenção para o que cabe pensar [mais] cuidadosamente”, pode-se dizer analogamente que o *pensamento compreensivo* se aprende *à medida que se volta a atenção para quem cabe compreender mais cuidadosamente*. Dessa forma a prática habitual de voltar a atenção a quem “se dá” à compreensão, parece ser uma atividade que vale a pena ser melhor elaborada para que constitua de fato uma sugestão prática de um pensamento *importado com* o presente. A atenção ao *presente*, que é a atenção ao *vigente*, que por sua vez é a atenção ao “que dura”, como vimos, “guarda” isso “que dura” na memória, que é a “concentração do pensamento”³⁵⁹ que, ainda não se pensando propriamente, permanece representando o que se dá a representar no presente.

À medida que percebemos o que é o real em seu ser, à medida que, dito à maneira moderna, representamos o objeto em sua objetividade, nós já pensamos. Deste modo, de há muito, já pensamos. Não obstante, ainda não pensamos realmente enquanto permanecer desconsiderado em que se funda o ser do real quanto ele aparece como vigência, como presença.³⁶⁰

Destaca-se aqui que embora, para Heidegger, “propriamente, ainda não [pensem]”³⁶¹ o que ele define, em outras palavras, como *pensar propriamente* ou *pensar realmente*, segundo o filósofo já pensamos, “de há muito”, de um outro modo, como um *perceber* que “percebe o presente em sua presença”³⁶² e que, sem

³⁵⁸ HEIDEGGER, 2012, p. 123

³⁵⁹ Ibid., p. 111

³⁶⁰ Ibid., p. 123-4

³⁶¹ Ibid., p. 124

³⁶² Ibid., p. 122

embargo, ele recomenda como única alternativa para que se atinja o misterioso *pensar propriamente*:

Então, só nos resta uma coisa. Só nos resta esperar — esperar até que “o a-se-pensar” se nos anuncie. Mas *esperar* aqui não significa, de modo algum, adiar o pensamento. Esperar quer dizer aqui: manter-se alerta e, na verdade, no interior do já pensado em direção ao impensado, que ainda se guarda e se encobre no já pensado.³⁶³

Posto simplificadamente, “manter-se alerta”, que aqui corresponde ao “[perceber] o presente em sua presença”, é o *pré*-pensamento de que somos capazes e que deve ser praticado, segundo Heidegger, a partir do “interior do já pensado em direção ao impensado”. Compatibilizando suas ideias com as desenvolvidas nesta Tese, a *prática habitual da atenção alargada ao presente*, com uma tal abertura drástica que abarque pluralidades sem que se façam distinções prévias, sobretudo quando inclusiva da presença de outros em âmbito público, pode ser sugerida como um investimento que, dito de outra forma, poderia ser enunciado de modo mais abstrato como a prática habitual do pensamento compreensivo. Ainda assim, mantém-se a sexta sugestão de investimento desta pesquisa formulada como a *prática habitual da atenção plural* por sua maior praticidade ao eventual investidor, bem como por sucintamente caracterizar uma atividade que, de certa forma, *garante* uma sensação de realidade a partir de um simples, por mais que difícil, prestar atenção.

A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos [...].³⁶⁴

Para o agente investido na atenção receptiva que se importa com os outros sem que esteja “pró” ou “contra” eles, que se mantém individualmente plural e reconhece essa sua condição como tão comum quanto a de qualquer outro, a *representatividade da comunidade* manifesta em suas ações é apenas um resultado esperado — pois quem de fato se importa e assim ocupa o espírito, há de agir conforme aquilo que compreende. A verificação da representatividade das ações públicas desse agente irá inspirar a confiança dos homens à medida que se percebem compreendidos e representados e que, também com o tempo, haja constatação consistente da coerência dessas ações à realidade do presente que vige. E enquanto *pessoas e produtos vigaristas* mimetizam uma representatividade

³⁶³ Ibid., p. 120

³⁶⁴ ARENDT, 2020a, p. 62

artificial para emulação perversa de familiaridades para nos furtarem confianças (perversa pois *fingem* compreensão e familiaridade para produzir confianças artificialmente), a representatividade genuína se distinguirá de mimetizações perversas também por sua perceptível abertura e receptividade. Ou seja, enquanto vigarices se revelam por suas representatividades reduzidas, customizadas a suas vítimas, ações investidas e importadas genuínas revelam uma representatividade muito mais ampla e inclusiva, sinalizando perceptivelmente uma abertura espiritual do agente. A *prática habitual da atenção plural*, portanto e em suma, tende a inspirar confianças também por favorecer perceptíveis representatividades genuínas e coerências ao presente vigente por parte do agente atento.

Quando, como vimos, Heidegger sugere a um leitor desorientado, desintegrado e desconfiado que “basta demorarmo-nos [...] junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo: aquilo que diz respeito a cada um de nós, aqui e agora; aqui, neste pedaço de terra natal; agora, na presente hora universal”³⁶⁵, sua sugestão corresponde a esta que está sendo feita aqui de uma maneira mais pragmática. Em outras palavras, sugere-se que o *habitar* que se “*de-mora*” a *meditar*, *habitualmente* como lhe é característico, *junto ao aqui e agora* pode ser posto em prática, inclusive, pela *prática habitual da atenção plural* no contexto *profano e público*. Como se pode conferir na citação a seguir, é imprescindível ressaltar que a conceituação de *habitar* e *construir*, para Heidegger, guarda significados mais complexos do que aqueles mais coloquiais:

Construímos e chegamos a construir à medida que habitamos, ou seja, à medida que somos *como aqueles que habitam*. Mas em que consiste o vigor essencial do habitar? Escutemos mais uma vez o dizer da linguagem: [...] significam permanecer, “de-morar-se”. O gótico “*wunian*” diz, porém, com clareza ainda maior, como se dá a experiência desse permanecer. *Wunian* diz: ser e estar apaziguado, ser e permanecer em paz.³⁶⁶

Não obstante, essa conceituação heideggeriana, que reconhece ainda esse “habitar” como “traço fundamental do ser-homem”³⁶⁷, traduz bem o estado de convívio harmônico (“ser e permanecer em paz”) com que esta pesquisa também se preocupa. E tal apaziguamento, para o filósofo, assim como para esta pesquisa,

³⁶⁵ HEIDEGGER, 2000, p. 14

³⁶⁶ Ibid., p. 128-9

³⁶⁷ Ibid., p. 128

não pode acontecer em isolamento nem sem a “obra de uma longa experiência e de um exercício incessante”:

Construir e pensar são, cada um a seu modo, indispensáveis para o habitar. Ambos são, no entanto, insuficientes para o habitar se cada um se mantiver isolado, cuidando do que é seu ao invés de escutar um ao outro. Essa escuta só acontece se ambos, construir e pensar, pertencem ao habitar, permanecem em seus limites e sabem que tanto um como outro provém da obra de uma longa experiência e de um exercício incessante.³⁶⁸

Como já se antecipara, a prática habitual da atenção ao presente e aos presentes, aberta confiadamente à pluralidade inerente ao convívio político e que se manifesta exemplarmente como o “escutar um ao outro”, não se apresenta como uma sugestão tão acessível a qualquer indivíduo nesta época em que se vive. Aliás, é natural esperar que os investimentos que são aqui sugeridos demandem empenhos e aportes de diversas naturezas, sem garantias de retorno, como se espera afinal de *investimentos* em geral. Sem embargo, aos que decidirem investirem(-se), Heidegger sugere ainda uma atitude tão pragmática quanto lhe é possível, e bastante importante para o desfecho deste capítulo, quando define o que chama de “serenidade para com as coisas” (*Gelassenheit zu den Dingen*):

Deixamos os objectos técnicos entrar no nosso mundo quotidiano e ao mesmo tempo deixamo-los fora, isto é, deixamo-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem delas próprias de algo superior. Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*).³⁶⁹

Essa atitude de “serenidade para com as coisas [técnicas]”, como condição que inaugura uma independência do agente para a ação, resguarda igualmente o indivíduo da sedução vigarista emitida ininterruptamente pelas infindáveis interfaces de produtos algorítmicos, e libera a disponibilidade da sua atenção para outras importâncias *a priori* desconhecidas. A ação humana indiferente a coisas técnicas específicas, que nem as deixa de usar nem as reconhece como impositivas, é o que garantiria, assim, condições à soberania sobre a própria atenção nos dias de hoje e, por isso, será decisiva para qualquer outra sugestão de investimento já mencionada ou por vir. De maneira agravante, ademais, o risco de um comportamento incapaz de se desvincular de produtos algorítmicos, como

³⁶⁸ HEIDEGGER, 2000, p. 140

³⁶⁹ Ibid., p. 24

vimos, ameaça o convívio humano também por seus efeitos deteriorantes sobre a própria capacidade atencional de cada indivíduo:

O transtorno de déficit de atenção é resultado de um recrudescimento patológico da experiência serial. A experiência nunca repousa. Desaprendeu a permanecer.³⁷⁰

Diante desse recrudescimento, agravado pela mediação da vida por máquinas que imaginam o mundo como “experiências seriais”, Lyra diagnostica um “empobrecimento da escuta”³⁷¹, em seu sentido de uma *audição* “*contígua ao logos*”, remetendo àquela noção heideggeriana de um *pensamento que percebe*.

A *audição*, por exemplo, tem atenção especial na medida em que entrelaça com a fala em múltiplos sentidos. Ouvimos nossa própria fala e a fala dos outros com quem compartilhamos o mundo, mas não necessariamente nelas prestamos atenção. A *audição* só adquire seu sentido contíguo ao *logos* quando se torna *escuta*.³⁷²

Ou, nas palavras do próprio Heidegger:

[...] uma coisa é termos ouvido ou lido algo, isto é, termos tomado conhecimento disso, outra é conhecermos, isto é, reflectirmos (*bedenken*) sobre o que ouvimos e lemos.³⁷³

A *prática habitual da atenção plural no espaço público*, praticada principalmente como *escuta*, se funda na *prática habitual da serenidade para com as coisas e da importância para com os outros*, que se propõe agora como enunciado alternativo. Ambas atitudes fazem parte de um investimento duplo, portanto, capazes de disponibilizar a atenção para perceber “[aquilo] que a cada momento importa” no âmbito político. Nesse âmbito, como vimos, carece-se cada vez mais justamente de atitudes que tragam mais resiliência ao discurso, faculdade que melhor desvela o agente e que enfrenta um franco processo de falência. A *escuta atenta* que se ativa com essa prática, além de inspirar a confiança de outros pela representatividade das opiniões que habilita e pela resiliência que injeta diretamente no discurso, a inspira também por impulso à reciprocidade que nos é tão natural.

Vem a calhar, a este ponto final, um conceito que Lyra destaca da hermenêutica heideggeriana de Aristóteles que parece descrever com precisão, no

³⁷⁰ HAN, 2021, p. 19

³⁷¹ LYRA, 2025, p. 156

³⁷² Ibid., p. 91-2

³⁷³ HEIDEGGER, 2000, p. 21

âmbito da arte retórica de elaboração e execução de discursos, a “compostura discursiva” de um agente investido com importâncias já estáveis e fês já maduras, como aqui se estima:

Elemento novo e importante para uma filosofia da opinião é a noção de *exis*, de difícil tradução para o português. Pode ser entendida no âmbito retórico como uma espécie de *compostura discursiva*, quer dizer, de capacidade de não se deixar levar por ventos de opinião, ofensas, seduções ou outras circunstâncias retóricas desestabilizantes. Heidegger a relaciona no curso de 1924 estreitamente à dimensão do *pathos*, sobretudo em vista da potencial *mutabilidade* das disposições afetivas.³⁷⁴

O cultivo de tal *exis*, portanto, “faria os indivíduos ‘menos opiniáticos’, menos facilmente influenciáveis” e, segundo Heidegger:

[...] não se [trataria] de nenhuma técnica, mas de uma *potência* a desenvolver, de uma espécie de ‘habituação’ que permita ‘ter os olhos treinados naquilo que a cada momento importa’ (GA18: 182/123), resistindo a deixar-se levar, dispersar ou desestruturar pelas circunstâncias.³⁷⁵

Inspirando-se por esse conceito, encerra-se este capítulo com uma recapitulação das *sugestões de investimentos* elaboradas e propostas nesta Tese, que são apresentadas também não como técnicas, mas como “habituações” hipoteticamente capazes de contribuir para o desenvolvimento de uma “potência” semelhante. Ao indivíduo disposto a se investir visando inspirar confianças e, assim, um *habitar* mais harmônico e pacífico, sugerem-se, finalmente, *seis práticas habituais que se complementam*, como *sugestões exemplares e preliminares*. No âmbito *profano e público* das ações políticas, sugerem-se o *estar junto presencial*, com o *ater plural* (*sereno para com as coisas, importado para com os outros*), o *pedir perdão* quando a culpa impedir a ação e o *prometer representativo* como *comungar da comunidade*. No âmbito *sagrado e privado* (também dependentes de *serenidade para com as coisas*, a propósito), sugeriram-se *amadorismos sacralizados* e *meditações sobre o comum*, como possibilidades menos ortodoxas de recordação do senso de comunidade em um contexto privado dos outros. Se tratam de práticas habituais investidas, que devem ser vistas como *cultivos*, sujeitos ao tempo, e terão rentabilidade tão garantida quanto mais plurais forem — como se diz de todo *investimento* de longo prazo.

³⁷⁴ LYRA, 2025, 122

³⁷⁵ Ibid., 123

5 Considerações finais: Evidências e especulações

5.1 Um mundo pior: produtos vigaristas, usuários hipossuficientes e a trágica economia da atenção

No seu livro *The confidence game* (*O jogo da confiança*, em tradução livre, ainda sem publicação em português), já citado anteriormente, a psicóloga Maria Konnikova apresenta um exame, repleto de casos reais, dos mecanismos psicológicos sistematicamente explorados por vigaristas para ganharem a confiança das suas vítimas. O seguinte parágrafo resume, nas palavras da pesquisadora, as etapas que um *artista da confiança* (denominação emprestada da tradução literal do termo em inglês para *vigarista*: “*con artist*”) executa quando aplica um golpe:

O jogo da confiança começa com psicologia humana básica. Da perspectiva do artista, trata-se de identificar a vítima (*the put-up*): quem é ela, o que ela quer e como posso explorar esse desejo para alcançar o que quero? Requer a criação de empatia e relacionamento (*the play*): uma base emocional deve ser estabelecida antes que qualquer esquema seja proposto e qualquer jogo posto em ação. Só então se passa para a lógica e a persuasão (*the rope*): o esquema (*the tale*), as evidências e a maneira como elas funcionarão em seu benefício (*the convincer*), a demonstração de lucros reais. E como uma mosca presa na teia de aranha, quanto mais lutamos, menos capazes de nos libertar nos tornamos (*the breakdown*). Quando as coisas começam a parecer arriscadas, tendemos a estar tão envolvidos, emocionalmente e muitas vezes fisicamente, que fazemos a maior parte da persuasão nós mesmos. Podemos até optar por aumentar nosso envolvimento, mesmo quando as coisas pioram (*the send*), de modo que, quando somos completamente enganados (*the touch*), não sabemos bem o que nos atingiu. O vigarista pode nem precisar nos convencer a ficarmos quietos (*the blow-off and fix*); é mais provável que nós mesmos façamos isso.³⁷⁶

Segundo Konnikova, *vigaristas* são verdadeiros *inspiradores de confianças artificiais* e, de fato, estudam suas vítimas — seus *enredos de confianças* — para saber não apenas do que querem, mas principalmente em que confiam ou não. Ao conhecer os enredos de confianças de suas vítimas bem o suficiente, o vigarista mimetiza suas confianças e desconfianças até que se torne uma pessoa confiável para, só então, passar à etapa de persuasão a alguma ação. Vigaristas de longo prazo, em especial, que interagem com suas vítimas por semanas, meses ou mesmo anos até conquistarem suas confianças, almejam se tornarem a algum

³⁷⁶ KONNIKOVA, 2017, p. 11-2

ponto, em suma, a pessoa mais confiável para a realização de um desejo ou resolução de um problema crítico. E se valem, segundo a autora, de uma característica humana de que abusam com fins de manipulação:

Dadas as pistas certas, estamos dispostos a aceitar praticamente qualquer coisa e depositar nossa confiança em praticamente qualquer um. Teorias da conspiração, fenômenos sobrenaturais, médiuns: temos uma capacidade aparentemente infinita de credulidade. [...] Pois nossas mentes são construídas para histórias. Nós as ansiamos e, quando não há histórias prontas disponíveis, nós as criamos. Histórias sobre nossas origens. Nosso propósito. As razões pelas quais o mundo é como é. Os seres humanos não gostam de existir em um estado de incerteza ou ambiguidade. Quando algo não faz sentido, queremos fornecer o elo perdido. Quando não entendemos o que, por que ou como algo aconteceu, queremos encontrar a explicação. Um artista da confiança fica mais do que feliz em ajudar — e a narrativa bem elaborada é seu ponto forte.³⁷⁷

A característica em questão é, portanto, a faculdade da fé, a que recorremos ao ansiarmos por sentido, e que se funda em narrativas que se alinhem, convenientemente, à disposição de fés vigente. Vigaristas “*ajudam*” suas vítimas a encontrarem sentido para situações ao inspirarem novas fés, alinhadas a antigas, ao contarem histórias que *fazem sentido*, mas com a intenção de enganar e lesar. Ou, nas palavras da autora: “o vigarista encontrará aquelas coisas em que sua crença é inabalável e construirá sobre essa base para mudar sutilmente o mundo ao seu redor”³⁷⁸. Como resultado, vítimas *confiam* e, *voluntariamente*, entregam o que se pede e até mesmo participam ativamente em esquemas, sem que saibam que são elas mesmas as vítimas finais. Ao fim de um “golpe longo”, como Konnikova lembra, muitas vítimas nem registram a ocorrência por sentirem-se, elas mesmas, envolvidas ou simplesmente, por não terem sofrido coações, agressões nem ameaças, acreditam que não houve crime — ou pior, que elas mesmas são as culpadas, por suas ingenuidades.

Crimes graves — roubo ou arrombamento, violência, ameaças — não são o objetivo do vigarista. O jogo da confiança — o golpe — é um exercício de habilidades interpessoais. Confiança, simpatia, persuasão. O verdadeiro vigarista não nos obriga a fazer nada; ele nos torna cúmplices de nossa própria ruína. Ele não rouba. Nós damos. Ele não precisa nos ameaçar. Nós mesmos contamos a história. Acreditamos porque queremos, não porque alguém nos forçou.³⁷⁹

³⁷⁷ Ibid., p. 6

³⁷⁸ Ibid., p. 10

³⁷⁹ Ibid., p. 5-6

Como pode-se perceber, a semelhança entre o caso da *vítima de um vigarista* e o do *usuário de produtos algorítmicos*, já mencionada anteriormente, fica cada vez mais explícita. A estratégia do vigarista de estudar e mimetizar confianças individuais para produzir novas fés a partir de falsas narrativas se assemelha assustadoramente a estratégias almejadas por lideranças de empresas de tecnologia digital em práticas, por exemplo, como a do “marketing personalizado” em grande escala, que demanda a “segmentação completa”³⁸⁰ de seus usuários. Inobstante, coerentemente com a argumentação exposta no início desta Tese, apesar dos efeitos que vimos serem inerentes a uma tal individualização de experiências, a grande maioria dos usuários anseia por ela:

Há algum tempo, as empresas buscam atender às necessidades dos clientes por meio da personalização, utilizando dados e análises para criar experiências mais relevantes. O objetivo é apresentar aos consumidores ofertas atraentes e mensagens personalizadas e impactantes no momento certo. Os clientes de hoje querem mais disso. Como revelou uma pesquisa anterior da McKinsey, 71% dos consumidores esperavam que as empresas oferecessem interações personalizadas e 76% ficaram frustrados quando isso não aconteceu.³⁸¹

Associada à ideia de *relevância*, tão cara a empresas cujos produtos competem por atenções individuais em um meio digital supersaturado de competidores, está naturalmente o conceito de *confiabilidade* sobre o qual se escreve. Usuários desejam mais personalização pois isso lhes inspira confianças: lhes provê um parceiro tecnológico em quem, acreditam, podem confiar mais do que em um desconhecido com quem esbarram na rua. Essa manufatura de “lealdade”, como posto abaixo pela equipe de publicidade da Amazon, a partir da conexão “em um nível mais profundo” com “consumidores individuais”, garantida por uma personalização baseada “em suas preferências, comportamentos e características” e pela criação de uma “sensação de atenção individualizada”, mas com declarados fins de “[impulsioneamento] de vendas” parece definir, com outras palavras, a estratégia do *artista da confiança*:

³⁸⁰ Tradução minha para o verbete “*Complete Segmentation*” do dicionário de marketing da Monash Business School, em que consta a seguinte definição: “Segmentação completa: a divisão de um mercado em segmentos que consistem em consumidores individuais e a customização de um produto e um programa de marketing para cada”. Disponível em: <<https://www.monash.edu/business/marketing/marketing-dictionary/c/complete-segmentation>>.

Acesso em: 15 jul. 2025.

³⁸¹ STEIN & ROBINSON, 2025

O marketing personalizado é uma abordagem que personaliza as mensagens de marketing para consumidores individuais com base em suas preferências, comportamentos e características. Envolve a inserção de conteúdo que ressoe com os clientes, aprimorando sua experiência geral de compra. É uma estratégia que pode ajudar a tirar os compradores da fase de consideração e aumentar as vendas.

O marketing personalizado é importante porque permite que as marcas se conectem com os consumidores em um nível mais profundo, promovendo a lealdade do cliente e impulsionando as vendas. O marketing personalizado permite que as empresas se conectem com os clientes com mais eficiência. Isso cria uma sensação de atenção individualizada, que pode ajudar a melhorar o engajamento e a satisfação do cliente.³⁸²

Ademais, o âmbito digital, afinal, não constitui, propriamente, um âmbito público nem um âmbito privado, segundo as definições propostas anteriormente, pois apesar de podermos, por exemplo, conversar por vídeo com outros, seguimos “[privados] de uma relação ‘objetiva’ com eles decorrente do fato de [nos ligarmos] e [nos separarmos] deles mediante um mundo comum de coisas”³⁸³. Seguimos, ainda, privados da possibilidade de optarmos por uma perspectiva não mediada do que se apresenta.

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.³⁸⁴

Conquanto não seja objetivo desta Tese abordar a fundo a natureza desse novo espaço, é suficiente destacar que, pelo ímpeto do Enquadramento que o moldou, esse também não é um espaço em que o agente se desvela “numa pro-dução no sentido de *poiesis*”, isto é, “daquele pro-por e ex-por que [...] faz o real vigente emergir para o desencobrimento”, mas sim em um “explorar” que estabelece exigências à natureza, em um “[desafiar] que põe o homem a dis-por do real, como dis-ponibilidade”³⁸⁵. O *usuário*, ao *interagir tecnicamente* em meio *digital*, diferente do *agente* que *age politicamente* em meio *público*, nunca conseguirá se ex-por, pois a *técnica moderna* essencializa tudo que constitui o espaço digital, cada uma de suas partes e funcionalidades. Assim, na prática, observa-se que usuários acabam por se *autoproduzir tecnicamente* em perfis feitos sob medida para *espectadores*, dentre eles e principalmente algoritmos, que operam como verdadeiros “*artistas*” da *relevância*.

³⁸² AMAZON ADS, 2025

³⁸³ ARENDT, 2020a, p. 72

³⁸⁴ Ibid., p. 64

³⁸⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 24

Com a plethora de agentes de IA que presenciamos em emergência nesta década — e que certamente seguiremos presenciando nos próximos anos³⁸⁶ —, vimos emergir ainda um tipo de agência que seria, como classifica Yuval Harari, “alienígena”³⁸⁷, ou seja, de ontologia desconhecida, embora seguramente “não humana”³⁸⁸, que, apesar de lhe faltar uma “pluralidade humana”, ainda assim pratica a ação e, principalmente, o discurso em meio digital. Segundo uma definição rigorosamente arendtiana, a ação e o discurso de que são capazes tais agentes, por não promoverem suas “distinções” idiossincráticas nem suas “compreensões” como iguais, não têm qualidades políticas.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender.³⁸⁹

Agentes de IA “não [precisam] do discurso nem da ação para se fazerem compreender” pois não são “[distintos] de qualquer outro” agente. As ações e discursos de qualquer agente de IA são puramente instrumentais, no sentido que ambicionam sempre o “engajamento” de usuários, isto é, suas plenas “disponibilidades”. No âmbito digital, portanto, nenhum agente, humano ou não humano, se desvela em ações, que se desfiguram em *interações técnicas*. Esse âmbito, notório pela opacidade de seus agentes apesar da vasta exposição de intimidades ultraprocessadas, habitado por vigaristas humanos e não humanos que podem, simplesmente, *interagir e discursar* sem nunca se revelarem publicamente, se configura como um espaço ameaçador, fato esse confirmado por um grande vigarista do passado:

Quando o herói de *Prenda-me Se For Capaz*, Frank Abagnale, que, na adolescência, trapaceou em quase todas as organizações imagináveis, de companhias aéreas a hospitais, foi recentemente questionado se suas aventuras poderiam acontecer no mundo moderno — um mundo de tecnologia e sofisticação aparentemente crescente —, ele riu. Muito, muito mais simples agora, disse ele. “O que eu fazia há cinquenta anos, quando adolescente, é quatro mil vezes mais fácil de fazer hoje por causa da tecnologia. A tecnologia fomenta o crime. Sempre fomentou e sempre fomentará.”³⁹⁰

³⁸⁶ KOKOTAJLO, D., 2025

³⁸⁷ HARARI, 2025

³⁸⁸ HARARI, 2024, p. 19

³⁸⁹ ARENDT, 2020a, p. 217

³⁹⁰ KONNIKOVA, 2027, p. 10

Com efeito, a principal pesquisa global sobre “confiança na internet”, realizada anualmente pela Ipsos, já mostrava, em 2021, uma queda expressiva em um nível de confiança que vinha crescendo até 2018, por motivos manifestados como o “desconforto com mídias sociais e com o poder que essas corporações exercem sobre nossas vidas diárias” e “preocupações sobre [nossas] privacidades e seguranças *online*”.^{391,392} Em outra pesquisa global sobre a confiança de usuários, agora especificamente com relação à IA, a Ipsos introduz seu *The Ipsos AI Monitor 2025* com a seguinte declaração sumária: “Em um atmosfera tanto de preocupação quanto de encantamento em torno do uso da IA, problemas relacionados a confiança abundam.”³⁹³ A tendência de “desconfiança na internet”, portanto, se confirma ainda pela criação de iniciativas como a “*Internet for Trust*” (em português, “*Internet para Confiança*”), criada pela UNESCO em 2022, responsável pela publicação das “*Diretrizes para a Governança de Plataformas Digitais*”³⁹⁴, uma das principais publicações normativas hoje com foco no reestabelecimento da confiança que se esvai perigosamente.³⁹⁵ Segundo a perspectiva do *World Economic Forum* acerca das *Diretrizes*, posto simplificaradamente, “a UNESCO quer desenvolver uma ‘*internet of trust*’”, motivada pela ameaça que significaria o fim da confiança no âmbito digital:

“Se não conseguirmos mais distinguir a ficção da realidade, a falsidade da verdade, os alicerces das nossas sociedades ruirão. A democracia, o diálogo e o debate – essenciais para enfrentar os grandes desafios contemporâneos – tornam-se impossíveis”, afirma a UNESCO.³⁹⁶

Para que se contenha tamanha ameaça — ameaça essa que ressoa sobremodo com as ameaças desenvolvidas nesta Tese —, não se mediu esforços para a elaboração de um tal conjunto de *Diretrizes*. Com prefácio que cita,

³⁹¹ IPSOS, 2022

³⁹² IPSOS, 2019. O resumo dos principais resultados foi baseado também na notícia disponível em: <<https://unctad.org/news/survey-says-people-dont-trust-internet-what-needs-change>>. Acesso em 17 jun. 2025. UNCTAD, 2019.

³⁹³ IPSOS, 2025

³⁹⁴ UNESCO, 2023

³⁹⁵ Para mais informações sobre os esforços da UNESCO para salvaguardar a confiança na internet, cf. a página institucional dos “*Guidelines for the Governance of Digital Platforms*”, disponível em: <<https://www.unesco.org/en/internet-trust/guidelines>>. Acesso em: 18 jul. 2025.

³⁹⁶ A perspectiva do *World Economic Forum* pode ser melhor compreendida a partir do artigo em: <<https://www.weforum.org/stories/2023/11/social-media-governance-guidelines-digital-unesco/>>. Acesso em: 16 jul. 2025.

oportunamente, Hannah Arendt para defender sua importância³⁹⁷, embora tão tardia — afinal, a internet popularizada como *World Wide Web* (“www.”) nos anos 1990 já passa dos seus 30 anos de idade —, o processo de elaboração das *Diretrizes* buscou ser tão abrangente quanto a própria internet:

Este esforço, que se traduz nas presentes diretrizes, é o resultado de consultas exaustivas, enriquecidas por mais de 10.000 comentários, o que o torna uma das consultas mais abrangentes realizadas pelas Nações Unidas. Por si só, a conferência *Por uma Internet Confiável*, organizada pela UNESCO em fevereiro de 2023, reuniu mais de 4.000 partes interessadas de 134 países.³⁹⁸

Os princípios enunciados em tais *Diretrizes* “por uma internet confiável”, como se espera, responsabiliza “as plataformas digitais”, cujo “potencial”, segundo o relatório, “tem vindo a ser gradualmente corroído nos últimos anos devido à ausência de previsão na abordagem dos principais riscos”³⁹⁹. Assim sendo, os cinco princípios propostos no documento se concentram apenas e diretamente na recomendação de iniciativas a serem executadas, por força de regulações, por tais plataformas, em um modelo de normatização e controle de difícil implementação. A saber, seguem os princípios a que se refere:

- Princípio 1. As plataformas efetuam devidas diligências em matéria de direitos humanos
- Princípio 2. As plataformas aderem às normas internacionais em matéria de direitos humanos, incluindo na conceção da plataforma, na moderação de conteúdos e na curadoria de conteúdos
- Princípio 3. As plataformas são transparentes
- Princípio 4. As plataformas disponibilizam informações e ferramentas aos usuários
- Princípio 5. As plataformas são responsáveis perante as partes interessadas relevantes⁴⁰⁰

Sendo difícil antever quais seriam os reais resultados desta enunciação de princípios globais, e diante de tal cenário de falência de confiança, agora também no âmbito digital, agravada enfim pela emergência de agentes de IA *alienígenas* e *vigaristas*, a era da desconfiança se aprofunda em uma verdadeira crise da fé. Em um momento, por isso, conturbado, o meio digital tende a se tornar ainda mais oportuno a golpes, como Konnikova explica:

³⁹⁷ UNESCO, 2023, p. 8: “Nas palavras de Hannah Arendt, ‘A liberdade de opinião é uma farsa, a menos que a informação fatural seja garantida e os próprios fatos não estejam em disputa.’” (citação sem detalhe de publicação, tradutor ou página, impossível de ser verificada com precisão, mas coerente com ideias de Arendt contidas em seu artigo *Verdade e política*, In: ARENDT, 2016, pp. 282-325).

³⁹⁸ UNESCO, 2023, p. 7

³⁹⁹ UNESCO, 2023, p. 62

⁴⁰⁰ UNESCO, 2023, p. 40-61

Na verdade, o avanço vertiginoso da tecnologia anuncia uma nova era de ouro da fraude. Os golpes prosperam em tempos de transição e mudanças rápidas, quando coisas novas estão acontecendo e as velhas maneiras de ver o mundo não são mais suficientes. É por isso que floresceram durante a corrida do ouro e se espalharam com fúria maníaca nos dias de expansão para o oeste. É por isso que prosperam durante revoluções, guerras e convulsões políticas. A transição é a grande aliada do jogo da confiança, porque a transição gera incerteza. *Não há nada que um vigarista goste mais do que explorar a sensação de desconforto que sentimos quando parece que o mundo como o conhecemos está prestes a mudar.* Podemos nos apegar cautelosamente ao passado, mas também nos encontramos abertos a coisas que são novas e inesperadas. *Quem pode dizer que essa nova maneira de fazer negócios não é a onda do futuro?*⁴⁰¹

Este último questionamento de Konnikova nos remete novamente à qualidade vigarista, por explorarem confianças e desconfianças com fins lucrativos, de *produtos algorítmicos* — ou, como diz o relatório da UNESCO, de “plataformas digitais”. “Essa nova maneira de fazer negócios”, que tenta nos “engajar” em “relacionamentos” para então, oportunamente, nos “converter” e que, para isso, nos prefere em solidão e desconforto, como vimos, é uma estratégia almejada por profissionais de “marketing digital” explicitamente. *Engajar usuários*, dito claramente com outras palavras, quer dizer *prender-lhes a atenção*, fazer com que usuários voltem a ceder suas atenções com mais frequência e por mais tempo — quanto mais, melhor. Nessa *economia da atenção*, que se expande junto com a mediação das atividades humanas por produtos algorítmicos capazes de sequestrar a atenção de usuários, em vez de desvelarem-se, diz-se que usuários *transacionam*: abrem mão de suas atenções para receberem benefícios tecnológicos *quase gratuitos*.

Em uma era em que o termo “economia da atenção” é tão onipresente quanto os dispositivos digitais que nos prendem às telas, cada rolagem, clique, curtida e compartilhamento é mais do que uma mera ação; é uma transação na moeda mais valiosa do mundo: a nossa atenção. Essa economia, que vê nosso foco como um recurso finito a ser capturado e monetizado, alterou fundamentalmente a forma como nos conectamos, exigindo um exame mais atento para além do seu status de *buzzword*.⁴⁰²

Na *economia da atenção* que domina o meio digital, como se observa, as estratégias retóricas do marketing e do design, responsáveis principais pela elaboração da “experiência de usuários”, abusam do *pathos*, que, para Lyra, “tem retoricamente a ver com o modo como estamos predispostos afetivamente em

⁴⁰¹ KONNIKOVA, 2017, p. 9

⁴⁰² STEINHORST, 2024 (Revista Forbes online)

relação aos outros entes que conosco constituem o mundo”⁴⁰³.

No sentido hermenêutico em discussão, [o *pathos*] define uma permeabilidade seletiva ao nosso entorno ou, como nos ensina a fenomenologia, uma espécie de intencionalidade básica, mutável dentro de certos limites e já sempre presente nos nossos processos compreensivos. A questão que se coloca é, portanto, o modo como essas predisposições e permeabilidades se alteram à luz das dinâmicas significativas introduzidas pelos novos dispositivos digitais. Fenômenos como a superabundância e a segmentação informacional, além da aceleração na formação e revisão das opiniões, precisam ser pensados também à luz das suas injunções afetivas, sobretudo em seus efeitos sobre os afetos.⁴⁰⁴

Segundo Han, nesse sentido, “a comunicação digital é preponderantemente controlada por afetos” e “fomenta a descarga imediata de afetos”, favorecendo “afetos de curto prazo” e individuais, em vez de “sentimentos comunitários”.⁴⁰⁵ Sendo ainda mais incisivo, Han afirma ainda que “a política psíquica neoliberal trabalha na obtenção de emoções positivas e na sua exploração”⁴⁰⁶, reforçando a ideia aqui defendida de que as estratégias empresariais trabalham conscientemente na fabricação de emoções, com retóricas carregadas de *pathos*, para fins exploratórios. Novas práticas de marketing podem novamente exemplificar esse fenômeno, tais como o tão insidioso “*FOMO marketing*”⁴⁰⁷, que é uma prática que visa explorar o medo de usuários de perder alguma oportunidade (*FOMO* é sigla para a expressão inglesa *fear of missing out*, que pode ser traduzida livremente por *medo de ficar de fora*). É, em suma, uma espécie de marketing ansiolítico, direcionado particularmente aos indivíduos mais propensos à ansiedade.

Na *economia da atenção* em que vivemos quando interagimos pelo domínio digital, portanto, as fabricações de emoções positivas e negativas de curto prazo, tornadas relevantes por algoritmos que visam lucro pelo engajamento, funcionam como ímãs às atenções de usuários, que também por isso têm confiado cada vez menos “na internet”. A sensação, em aparente consenso, de que estamos sendo manipulados emocionalmente por produtos que nos espionam e vigiam, compartilhada em comentários tão frequentes no nosso cotidiano e publicações das mais diversas, tem decerto alimentado um novo momento de crise de confiança. Os sintomas, como vimos, se manifestam tanto como doenças

⁴⁰³ LYRA, 2025, p. 148

⁴⁰⁴ LYRA, 2025, p. 148-9

⁴⁰⁵ HAN, 2021, p. 25-6

⁴⁰⁶ Ibid., p. 26

⁴⁰⁷ CONANT, 2022 (Revista Forbes *online*)

individuais (surto de doenças neuronais), quanto como patologias comunitárias (surto de solidão⁴⁰⁸, falência discursiva, polarizações ideológicas, ações desconfiadas, demandas por transparência etc.) e configuram um cenário decerto proveitoso a produtos algorítmicos vigaristas. Além disso, a *hipossuficiência* de usuários para manterem a soberania sobre a própria atenção, que no passado poderia ser questionada, hoje se demonstra por dados de uso compulsivo e descontrolado que se assemelham aos do vício em drogas, com impactos de saúde pública de proporcional magnitude.⁴⁰⁹

No âmago dessa nova crise, contudo, nações e empresas seguem desenvolvendo agentes de IA em uma corrida tecnológica que Yuval Harari caracteriza como irresponsável:

Acredito que o maior paradoxo na revolução da IA seja o paradoxo da confiança — ou seja, que agora estamos correndo para desenvolver IAs superinteligentes nas quais não confiamos totalmente. Entendemos que existem muitos riscos. Racionalmente, seria sensato desacelerar o ritmo de desenvolvimento, investir mais em segurança e criar mecanismos de segurança primeiro para garantir que IAs superinteligentes não escapem do nosso controle ou se comportem de maneiras prejudiciais aos humanos.

No entanto, o oposto está acontecendo hoje. Estamos no meio de uma corrida acelerada da IA. Várias empresas e nações estão correndo a uma velocidade vertiginosa para desenvolver IAs mais poderosas. Enquanto isso, pouco investimento foi feito para garantir que a IA seja segura.⁴¹⁰

Tamanha irresponsabilidade, motivada ainda, segundo Harari, por uma desconfiança crescente entre governos e empreendimentos competidores, leva o historiador a advogar por uma inversão radical de valores que priorize, antes de tudo e com urgência, o “[fortalecimento] da confiança entre os humanos”, de modo que se viabilize a cooperação necessária ao enfrentamento das ameaças existenciais inerentes ao nosso tempo:

⁴⁰⁸ Evidenciada, por exemplo, por estudo publicado pela *Harvard Graduate School of Education* (BATANOVA et. al., 2024), que sugere, em resumo, que: “[...] 21% dos adultos nos EUA se sentem solitários, com muitos entrevistados se sentindo desconectados de amigos, familiares e/ou do mundo. Eles identificaram vários fatores que contribuem para a solidão, bem como soluções pessoais e comunitárias. Os dados também sugerem que, por trás da solidão, pode haver uma mistura perturbadora de sentimentos, incluindo ansiedade, depressão e falta de significado e propósito.”

⁴⁰⁹ Evidenciado, por exemplo, por estudo publicado no *Journal of behavioral addictions* (MESHI et. al. 2019) cujo resultado “reforça ainda mais um paralelo entre indivíduos com uso problemático e excessivo de redes sociais e indivíduos com uso de substâncias e transtornos comportamentais de dependência.”

⁴¹⁰ HARARI, 2025 (Revista Wired *online*)

Acredito que é um grande erro as pessoas presumirem que podem confiar na IA quando não confiam umas nas outras. A maneira mais segura de desenvolver a superinteligência é primeiro fortalecer a confiança entre os humanos e, em seguida, cooperar uns com os outros para desenvolver a superinteligência de forma segura. Mas o que estamos fazendo agora é exatamente o oposto.⁴¹¹

5.2 Sobre novos modelos de governo e o diferencial evolutivo

Quanto à importância da confiança para a cooperação em grande escala, da qual, segundo Harari, dependemos para rever a rota de autodestruição que ameaça a humanidade, vale citar ainda a pesquisa que rendeu o Prêmio Sveriges Riksbank em Ciências Econômicas em Memória de Alfred Nobel (mais conhecido como *prêmio Nobel de Economia*) em 2024 a Daron Acemoglu, Simon Johnson e James A. Robinson, cujo mérito foi justificado da seguinte forma pelo *press release* de anúncio dos laureados:

Os laureados demonstraram que uma explicação para as diferenças na prosperidade dos países reside nas instituições sociais introduzidas durante a colonização. Instituições inclusivas foram frequentemente introduzidas em países que eram pobres quando foram colonizados, resultando, com o tempo, em uma população geralmente próspera. Esta é uma razão importante para que antigas colônias, que antes eram ricas, agora sejam pobres, e vice-versa.

Alguns países ficam presos em uma situação de instituições extrativistas e baixo crescimento econômico. A introdução de instituições inclusivas geraria benefícios a longo prazo para todos, mas as instituições extrativistas proporcionam ganhos a curto prazo para as pessoas no poder. *Enquanto o sistema político garantir que elas permanecerão no controle, ninguém confiará em suas promessas de futuras reformas econômicas. Segundo os laureados, é por isso que não há melhora.*⁴¹²

Ou seja, a confiança também aparece na conclusão de suas pesquisas como elemento fundamental para o convívio humano harmônico, saudável, de longo prazo. Nesse caso, a *confiança em promessas* institucionais — que habilita o *prometer político* que, como vimos anteriormente, é capaz de contribuir para a estabilização do futuro, para a revelação de agentes institucionais e governamentais e, portanto, para a inspiração de confianças em maiores proporções —, segundo os pesquisadores, é crucial à prosperidade de uma nação. E essa confiança varia conforme a demonstrada coerência e consistência das ações institucionais no tempo.

⁴¹¹ HARARI, 2025

⁴¹² THE NOBEL FOUNDATION, 2024

Assim sendo, evitando-se novamente a elaboração de ideias que conclamem movimentos radicais em escala global, tais como a inversão radical de valores sugerida por Harari, ou mesmo mecanismos nacionais e institucionais para fundação e manutenção de relações mais confiadas (embora pareçam ser recomendáveis, de um ponto de vista governamental e macropolítico), volta-se a questionar sobre os investimentos individuais, micropolíticos, que são objetos desta pesquisa. Tais investimentos sugerem, implicitamente, um novo modelo de governança humana que, embora seja um também pautado por fés, não dependeria de uma fonte de autoridade transcendental e, por isso, rígida e propícia a dogmatismos. Se tratam de investimentos localizados em escopos individuais e direcionados às comunidades nos entornos de indivíduos investidos justamente por se considerar que vivemos em contexto de crescente desconfiança e que, por isso, sugestões que advoguem pela “cooperação entre homens” soarão cada vez mais ingênuas e impraticáveis.

Com investimentos como os sugeridos, dessa forma, imagina-se possível que se cultivem fés comunitárias locais que, em vez de autoevidentes, são sempre provisórias e saudavelmente dinâmicas, em revisão constante e atenta, por força da vida propriamente política. Se tratam de novas fés, em autoridades transcendentais não à humanidade, mas a cada um e à comunidade, autoridades essas que poderiam funcionar como “denominadores comuns”, enfim, de um grupo comunitário, que compartilha e compara fés em comunhão. Nesse sentido, imagina-se ainda uma vida política que, pelo hábito de desvelar consistentemente seus agentes por meio de suas ações, com o tempo, naturalmente organizaria os homens em núcleos comunitários afins, embora ainda plurais e dinâmicos. Estima-se também que, para que se mantenha essa revisibilidade dinâmica de fés, a habitualidade das ações políticas seja necessária. Afinal, como vimos, apenas com a repetição no tempo se poderá demonstrar, com confiança, a consistência e coerência de ações e discursos individuais.

Partindo assim, como Arendt resgata de Platão, da desconfiança do filósofo para com a *polis* e da fundação de um duradouro modelo de governo que orienta as fés de cidadãos para fontes transcendentais e autoevidentes por seus supostos *naturais paternalismos* (que poderíamos chamar didaticamente de um modelo *transcendental-paternalista*, mas que permite despotismos disfarçados), aponta-se

agora para a especulação de um modelo menos centralizado e universalista, embora longe de individualista, de autoridade fragmentada em autoridades comunitárias (modelo *local-comunitário*). Busca-se evitar, dessa forma, modelos que insistem em transcendentalizar suas autoridades para que tomem naturezas não humanas, ou melhor, transumanas, tais como os modelos totalitários esterilizantes à humanidade que surgiram no século XX e que seguem sendo experimentados (modelos *ideocráticos-terroristas*, como o descrito por Arendt em *Origens do totalitarismo*, em que a autoridade é mantida por uma ideologia polarizadora, e *tecnocráticos-psicopolíticos*, em que a autoridade é exercida por uma narcisificante e tirana tecnologia estocástica).⁴¹³ Em síntese, partindo do transcendentalismo herdado pela tradição, e passando pelo ideologismo e pelo tecnologismo totalizantes, sugere-se agora a adesão a estratégias com tons *comunitaristas*⁴¹⁴, por insinuarem uma primazia do comunitário sobre o individual.

Evitam-se, dessa forma, os extremos do individualismo e do universalismo, obrigando-se portanto a encarar o desafio de se trabalhar um conceito muito menos preciso, como é o caso de *comunidade*. Um dos principais desafios das tentativas contemporâneas de se desenvolver uma filosofia comunitarista, que vem se dando em especial a partir dos anos 1980, tem sido justamente a clara impressão de que “quando o termo *comunidade* é empregado por pensadores da política comunitarista, parece que significa o que quer que queiram que signifique”⁴¹⁵. Sem embargo, havendo discorrido o suficiente sobre motivações e perigos inerentes aos modelos tradicionais e totalizantes, é de se esperar que uma terceira via comunitária e plural mereça atenção e se apresente como uma boa hipótese para desdobramentos das ideias elaboradas nesta Tese.

De fato, ao seguirmos nos aprofundando em um estado de desconfianças, fenômeno que se anuncia de tantas formas, e ainda sem um *sensu comum* que oriente opiniões e ações, é prudente especular que vigaristas oportunistas venham

⁴¹³ Todas as nomenclaturas dadas estereotipicamente aos modelos de governança neste trecho foram dadas por mim, em uma tentativa de condensar os conceitos complexos em expressões mais sucintas para, assim, poder os relacionar entre si. Importante frisar que a nomenclatura dada não resume em si toda a elaboração de nuances e pormenores expostos e articulados no texto completo, nem tampouco se presta a isso.

⁴¹⁴ Para uma breve introdução ao *comunitarismo*, cf. o verbete “*communitarianism*”, disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism>>. Acesso em: 18 jul. 2025.

⁴¹⁵ Ibid.

a se aproveitar, mais uma vez e sem remorsos, do contexto propício. Nesse sentido, o modelo de *governo vigarista* que também vemos se expandir nos nossos tempos, que mimetiza as vontades do povo para inspirar confianças ideológicas com fins particulares, partidários ou individuais, e que chamamos mais comumente de *demagógico* ou *populista*, ao contribuir para a ruína de confianças em geral, conforme necessariamente trai as confianças que inspira, acaba por lesar colateralmente algo muito precioso: uma confiança em grande escala que a humanidade levou dezenas de milhares de anos para construir:

Temos milhares de anos de experiência com humanos. Compreendemos a psicologia e a política humanas. Compreendemos o desejo humano por poder, mas também temos alguma compreensão de como limitar esse poder e construir confiança entre os humanos. De fato, ao longo dos últimos milhares de anos, os humanos desenvolveram bastante confiança. Há 100.000 anos, os humanos viviam em pequenos grupos de algumas dezenas de pessoas e não podiam confiar em estranhos. Hoje, porém, temos nações enormes, redes comerciais que se estendem por todo o mundo e centenas de milhões, até bilhões, de pessoas que confiam umas nas outras até certo ponto.⁴¹⁶

Com efeito, basta lembrarmos, como Harari, que o dinheiro só existe por confiarmos uns nos outros, para que se ilustre o que o autor quer dizer com a possibilidade de confiança entre bilhões de pessoas. O dinheiro, que para inspirar fés carrega em suas cédulas sempre símbolos nacionais perenes e, muitas vezes, mensagens sobre autoridades transcendentais — como o “*in god we trust*” (*confiamos em deus*), no caso do dólar americano, o “deus seja louvado”, no caso do real brasileiro, e o rosto ubíquo da rainha, no caso da libra esterlina —, é sem dúvidas um poderoso exemplo da confiança possível entre tantos homens:

A razão pela qual os seres humanos são capazes de cooperar em tão grande escala é porque podemos criar e compartilhar histórias. Toda cooperação em larga escala se baseia em uma história comum. A religião é o exemplo mais óbvio, mas histórias financeiras e econômicas também são bons exemplos. O dinheiro é talvez a história de maior sucesso da história. O dinheiro é apenas uma história. As notas e moedas em si não têm valor objetivo, mas acreditamos na mesma história sobre o dinheiro que nos conecta e nos permite cooperar. Essa capacidade deu aos humanos uma vantagem sobre chimpanzés, cavalos e elefantes. Esses animais não conseguem criar uma história como o dinheiro.⁴¹⁷

O *dinheiro como história comum* a que o autor se refere, vale notar, demonstra um modelo de governança pela *fé em histórias*, naquele mesmo sentido de compartilhamento habitual de confianças que inspira uma realidade comum e

⁴¹⁶ HARARI, 2025

⁴¹⁷ Ibid.

estável, com evidente permanência. Dessa forma, ao afirmar que “para sobreviver e prosperar na era da inteligência artificial, precisamos confiar mais em outros seres humanos do que confiamos na IA”⁴¹⁸, Harari parece chegar, a partir de outros argumentos, em uma conclusão semelhante, embora não idêntica, a que chegamos nesta Tese.

Você sabe por que o planeta Terra é governado por seres humanos e não por chimpanzés ou elefantes? Não é porque os humanos são mais inteligentes. Os humanos governam o mundo porque sabemos, melhor do que qualquer outro animal, como construir confiança com estranhos e cooperar em números muito, muito grandes. Desenvolvemos essa habilidade ao longo de milhares de anos. Agora, isso é mais importante do que nunca: para sobreviver e prosperar na era da inteligência artificial, precisamos confiar mais em outros seres humanos do que confiamos na IA.⁴¹⁹

Seria um exagero tal afirmação de que nosso diferencial evolutivo tenha advindo, até então, da nossa capacidade de “construir confiança com estranhos e cooperar em números muito, muito grandes” pois “podemos criar e compartilhar histórias”⁴²⁰? Ora, se o agravamento da desconfiança que presenciamos entre homens em solidão nos priva até mesmo, segundo Arendt, de um basilar *senso de realidade comum*, pode-se dizer que, mesmo que não seja o único fator diferencial, é sem dúvidas uma capacidade necessária para o domínio de um planeta como a Terra. Afinal, sem vínculos de confiança, inviabiliza-se o com-outros por completo — o con-vívio, a com-preensão, a co-laboração, a co-operação, a con-versa, a con-sagração, o discurso con-vincente, os interesses com-partilhados, os com-promissos co-munitários e até mesmo uma realidade co-erente entre homens —, inviabilizando-se, assim, atividades indiscutivelmente necessárias à manutenção da hegemonia humana neste planeta.

Resta-nos, por fim, diante da ameaça que avança, ao menos individualmente, se a confiança comunitária já não for suficiente para cooperações, continuar pensando em investimentos individuais habituais promissores, que possam reconstituir a confiança entre homens desta vez mais localmente e, assim, favorecer a emergência de um modelo mais comunitário de governo. Mais do que o pensamento, porém, e como nunca antes, prescrevem-se

⁴¹⁸ HARARI, 2025b

⁴¹⁹ Ibid.

⁴²⁰ HARARI, 2025

aqueles investimentos ativos, de corpo e espírito, capazes de inspirar resilientes e exemplares vínculos de confiança entre homens.

6 Referências bibliográficas

AMAZON ADS, [2025]. Guia: **Marketing personalizado**. Disponível em: <<https://advertising.amazon.com/pt-br/library/guides/tailored-marketing>>. Acesso em: 29 jul.2025.

ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020a.

_____. **A vida do espírito**. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2020b.

BATANOVA, M.; WEISSBOURD, R.; MCINTYRE, J. **Loneliness in America: Just the Tip of the Iceberg?** Disponível em: <<https://mcc.gse.harvard.edu/reports/loneliness-in-america-2024>>. Acesso em: 30 jul. 2025. Cambridge, MA: Harvard Graduate School of Education, 2024.

CENTER FOR HUMANE TECHNOLOGY, 2021. Podcast: **Episode 43 - Behind the Curtain on The Social Dilemma with Jeff Orlowski-Yang and Larissa Rhodes**. Disponível em: <<https://www.humanetech.com/podcast/43-behind-the-curtain-on-the-social-dilemma>>. Acesso em: 11 jul. 2025.

COECKELBERGH, M. **AI ethics**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2020.

CONANT, L. Artigo: Why FOMO Is The Key To Good Marketing. **Revista Forbes**. Disponível em: <<https://www.forbes.com/councils/forbescommunicationscouncil/2022/09/26/why-fomo-is-the-key-to-good-marketing/>>. Acesso em: 18 jul. 2025. Forbes Media, 2022

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2022.

FERREIRA, V. Notícia: **Laboratório do IOC reforça as orientações da OMS sobre distanciamento social**. Disponível em: <<https://www.ioc.fiocruz.br/noticias/laboratorio-do-ioc-reforca-orientacoes-da-oms-sobre-distanciamento-social>>. Acesso em: 13 jul. 2025. Instituto Oswaldo Cruz, 2020.

GLOBO GENTE. Estudo: **O impacto da tecnologia no consumo pós-pandemia**. Disponível em: <<https://gente.globo.com/o-impacto-da-tecnologia-no-consumo-pos-pandemia/>>. Acesso em: 11 jul. 2025. Grupo Globo, 2021.

GOOGLE, 2025. Página institucional: **About Google – Company Info**. Disponível em <<https://about.google/company-info/>>. Acesso em: 28 jul. 2023.

HAIDT, J. **A geração ansiosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.

HAN, B.-C. **Sociedade do cansaço**. 2. ed. ampliada. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **No enxame**: Perspectivas do digital. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. **O desaparecimento dos rituais**: uma topologia do presente. Petrópolis: Vozes, 2021.

_____. **A expulsão do outro**: sociedade, percepção e comunicação hoje. Petrópolis: Vozes, 2022.

HARARI, Y.N. **Nexus**: uma breve história das redes de informação, da idade da pedra à inteligência artificial. São Paulo, Companhia das Letras, 2024.

_____, 2025. Entrevista: Yuval Noah Harari: ‘How Do We Share the Planet With This New Superintelligence?’. **Revista Wired**. Japão, 2025. Disponível em: <<https://www.wired.com/story/questions-answered-by-yuval-noah-harari-for-wired-ai-artificial-intelligence-singularity/>>. Acesso em: 19 jul. 2025.

_____, 2025b. Palestra: **AI and the paradox of trust**. Beijing: Symposium on the Inclusive Development of AI, China Development Forum, mar. 2025. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8GaW36EfdI>>. Acesso em: 19 jul. 2025.

HEIDEGGER, M. **Ensaaios e conferências**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. **Sobre o humanismo**. 2. ed.. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. Trecho de palestra: **What is Worthy of Question (1957)**. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=jFLLYmP3eiU>>. Acesso em: 1 mai. 2025. Youtube: Philosophy Overdose, 2022.

IPSOS. **Trust in the internet**. Disponível em: <<https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2022-11/Trust%20in%20the%20Internet%2C%20Nov%202022.pdf>>. Acesso em: 17 jul. 2025. Alemanha: The New Institute, 2022.

_____. **Global Survey on Internet Security and Trust**. Disponível em: <<https://www.cigionline.org/cigi-ipsos-global-survey-internet-security-and-trust/>>. Acesso em: 17 jul. 2025. Canadá: Centre for International Governance Innovation (CIGI), 2019.

_____. **[PRESS RELEASE] - The Ipsos AI Monitor 2025**. Disponível em: <<https://www.ipsos.com/en-id/press-release-ipsos-ai-monitor-2025>>. Acesso em: 17 jul. 2025. Jakarta: Marcomm Ipsos, 2025.

KONNIKOVA, M. **The confidence game**. Estados Unidos: Penguin Books, 2017.

KOKOTAJLO, D.; et. al. Artigo: **AI 2027**. Disponível em: <<https://ai-2027.com/>>. Acesso em: 16 jul. 2025. AI Futures Project, 2025.

LYRA, E. A atualidade da Gestell heideggeriana ou a alegoria do armazém. In: MACDOWELL, J.A. (Org.): **Heidegger – a questão da verdade do Ser e sua incidência no conjunto do seu pensamento**. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: FAJE/Via Verita, 2014.

_____. **Por uma filosofia da opinião**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: NAU Editora; Lisboa: Documenta, 2025.

MESHI, D., et al. Excessive social media users demonstrate impaired decision making in the Iowa Gambling Task. **Journal of behavioral addictions**, v. 8, n. 1, p. 169-173, 2019. Disponível em: <<https://akjournals.com/view/journals/2006/8/1/article-p169.xml>>.

META, 2023 E 2025. Página institucional: **About Meta – Company Info**. Disponível em <<https://about.meta.com/company-info/>>. Acessos em: 28 jul. 2023 e 29 jul. 2025.

MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2022. Notícia: **Após dois anos, chega ao fim estado de Emergência em Saúde Pública por conta da Covid-19 no Brasil**. Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2022/maio/apos-dois-anos-che-ga-ao-fim-estado-de-emergencia-em-saude-publica-por-conta-da-covid-19-no-brazil>>. Acesso em: 11 jul. 2025.

NIDHI, A., et. al., 2011. Artigo: **The value of getting personalization right—or wrong—is multiplying**. McKinsey & Company, 2011. Disponível em: <<https://www.mckinsey.com/capabilities/growth-marketing-and-sales/our-insights/the-value-of-getting-personalization-right-or-wrong-is-multiplying>>. Acesso em: 29 jul. 2025.

RUSSEL, S.J., NORVIG, P. **Artificial intelligence - A modern approach**. 4. ed. Global ed. Reino Unido: Pearson Education, 2022.

SIQUEIRA, E. Notícia: **Tempo de tela aumentou 62% na pandemia, aponta pesquisa do ELSA-Brasil**. Disponível em: <<https://isc.ufba.br/tempo-de-tela-aumentou-62-na-pandemia-aponta-pesquisa-do-elsa-brasil/>>. Acesso em: 12 jul. 2025. UFBA, 2021.

STEIN, E.; ROBINSON, K.. Artigo: **Unlocking the next frontier of personalized marketing**. McKinsey Quarterly. Disponível em: <<https://www.mckinsey.com/capabilities/growth-marketing-and-sales/our-insights/unlocking-the-next-frontier-of-personalized-marketing>>. Acesso em: 15 jul. 2025. McKinsey, 2025.

STEINHORST, C. **Lost in the scroll: the hidden impact of the attention economy**. Revista Forbes. Disponível em: <<https://www.forbes.com/sites/curtsteinhorst/2024/02/06/lost-in-the-scroll-the-hidden-impact-of-the-attention-economy/>>. Acesso em: 17 jul. 2025. Forbes Media, 2024.

THE NOBEL FOUNDATION. Press Release: **The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 2024**. Disponível em: <<https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/2024/press-release/>>. Acesso em: 19 jul. 2025. The Royal Swedish Academy of Sciences, 2024.

UNESCO. **Diretrizes para a governança das plataformas digitais**: salvaguardar a liberdade de expressão e o acesso à informação com uma abordagem multissetorial. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000387560>>. Acesso em: 17 jul. 2025. Paris: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), 2023.

WIKIPEDIA, 2024. Verbete: **Novo normal**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Novo_normal>. Acesso em: 11 jul. de 2025.

_____, 2024b. Verbete: **Processo estocástico**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Processo_estoc%C3%A1stico>. Acesso em: 30 jun. 2025.

_____, 2025a. Verbete: **Algoritmo**. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Algoritmo>>. Acesso em: 21 mar. 2025.

_____, 2025b. Verbete: **Pandemia de COVID-19**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Pandemia_de_COVID-19>. Acesso em: 11 jul. 2025. ANJOS, B.S.; MORAIS, R.A.; FERREIRA, R.N. Recuperação do varejo pós pandemia e seus reflexos ao consumidor. **Revista Tópicos**, v. 2, n. 5, 2024. ISSN: 2965-6672. Disponível em: <<https://revistatopicos.com.br/artigos/recuperacao-do-varejo-pos-pandemia-e-seus-reflexos-ao-consumidor>>. Acesso em: 11 jul. 2025.

ZAO-SANDERS, M., 2025. Artigo: **How People are Really Using Generative AI Now**. Disponível em: <<https://learn.filtered.com/hubfs/The%202025%20Top-100%20Gen%20AI%20Use%20Case%20Report.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2025.