

Tecnocracia e onipotência: o avesso da política

Francisco Dias de Moraes *

“Hoje” é nosso grande desafio, o desafio de ser si mesmo ou, o que historicamente é a mesma coisa, ser contemporâneo de si mesmo. O autêntico contemporâneo de si é aquele que é capaz de sair de si, de afastar-se do mundo que lhe é demasiado próximo na medida justa para poder ver-se, situar-se – em vendo o mundo que ele é. É preciso poder fazer isso, conquistar este movimento e esta postura, para ter o direito de se autodenominar um contemporâneo. É difícil, é muito difícil, é mesmo raro alguém ser contemporâneo – contemporâneo de si.
(Gilvan Fogel. *Que é filosofia? Filosofia como exercício de finitude*)

Resumo

O presente artigo procura pensar o nexos essencial entre, de um lado, tecnocracia e onipotência e, de outro lado, entre política e contingência. Para tanto, parte da diferença, evidenciada por Platão e Aristóteles, entre saber produtivo e saber de uso a fim de evidenciar a superioridade intrínseca do segundo sobre o primeiro. Nesse sentido, à medida que a tecnocracia rejeita qualquer saber, de qualidade distinta, como sendo capaz de regulá-la, não se reportando a nenhum objeto claramente identificável num contexto específico de uso, o artigo demonstra que esta forma de exercício de poder passa a operar em vista da onipotência, frustrando o prazer dos homens. Em contrapartida, a política, entendida como relação virtuosa entre meios e fins no processo deliberativo, possibilita a passagem da potência ao “estar pronto para agir”, o que exige o encontro com o possível. É na passagem ao ato que a potência, experimentando a sua crise, chega propriamente a seu termo. Desse modo, como ser de ação, capaz de assumir a própria impotência, o homem revela-se, de acordo com a argumentação desenvolvida, como sendo essencialmente político e voltado para a realização de seu próprio bem: a *eudaimonía*.

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGF/UFRRJ) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF/IFCS/UF RJ).

Palavras-chave

Tecnocracia; Potência; Política; Ação; *Eudaimonía*.

Abstract

This paper tries to think the essential nexus between, on the one hand, technocracy and omnipotence and, on the other, between politics and contingency. For this, it takes as starting point the difference, evidenced by Plato and Aristotle, between productive knowledge and use knowledge in order to explicitly the intrinsic superiority of the second over the first. In this sense, as the technocracy rejects any knowledge, of distinct quality, as being able to regulate it, not referring to any clearly identifiable object in a specific context of use, the article demonstrates that this form of exercise of power starts operating in view of omnipotence, frustrating the pleasure of men. On the other hand, politics, understood as a virtuous relationship between means and ends in the deliberative process, allows the passage of power to "be ready to act", which requires meeting with the possible. It is in the passage to the act that the power, experiencing its crisis, properly comes to its end. Thus, as a being of action, capable of assuming one's own impotence, man reveals himself, according to the developed argument, essentially political and directed toward the realization of his own good: *eudaimonía*.

Keywords

Technocracy; Potency; Politics; Action; *Eudaimonía*.

Introdução

O que segue é uma tentativa preliminar de tomar pé na realidade, naquela realidade que mais nos determina. A dificuldade inerente a tal tentativa é a dificuldade de tomar distância, de ganhar a distância certa. Estamos a tal ponto fincados em nosso hoje que esta é uma tarefa particularmente difícil, embora necessária. Esse tomar distância é em si mesmo um problema, pois não depende de nós, de nossa vontade de saber, de nossa curiosidade. No hoje, propriamente, nada chama a atenção a ponto de suscitar qualquer curiosidade. O hoje não é um evento atual. Ele não está aí para ser presenciado. Também a crítica a qualquer aspecto particular seu, por mais relevante que seja, não pode

ser de nenhuma ajuda. O hoje está sempre se retraindo à medida mesmo que se oferece para ser criticado. Somente um recuo especial fornece a distância adequada. Esse recuo passa pelos gregos, especialmente por Platão e Aristóteles, e por filósofos contemporâneos que seguiram o aceno de uma diferença essencial, sem escolherem o abrigo fácil e confortável do progresso histórico. Esta é a diferença entre o mundo da polis, centrado no que é mais próximo e particular, com suas centenas de *póleis* independentes, e o cosmopolitismo técnico, que se aventura nos espaços mais longínquos do globo terrestre. Entre os dois polos estende-se o Ocidente, que precipita-se, irresistível, na torrente de uma avalanche histórica, que Nietzsche chamou de niilismo¹.

Tecnocracia

Cabe tentar esclarecer, da melhor maneira possível, os termos utilizados no título que anuncia a questão a ser tratada. Por tecnocracia entende-se uma forma específica de exercício de poder. Não se trata, porém, pura e simplesmente, do poder exercido por aqueles a quem chamamos “técnicos”, os quais possuem um saber especializado reconhecido como tal em seu âmbito particular. Tecnocracia não significa, portanto, o governo ou poder dos técnicos, tal como, em sua formulação genérica, oligarquia é o governo dos poucos ricos e a democracia é o governo do povo ou da maioria. Não se trata de uma forma de governo entre outras. Tecnocracia representa antes uma forma de não governo, um tipo naturalizado de condução que prescinde de qualquer comando explícito e que opera, fundamentalmente, por dissuasão. Assim entendida, tal forma de exercício de poder pode abrigar-se em qualquer forma de governo. Sua peculiaridade é a eliminação da diferença visível entre governantes e governados, entre quem comanda e quem é comandado, o que parece corresponder à mais acabada realização do ideal democrático. Governantes e governados fazem apenas “o que seria de esperar” de cada um, e ambos são funcionários da organização global. Mas o que deles se espera é que cada um cumpra, de maneira eficaz e previsível, ou seja, de maneira padronizada, seus respectivos papéis. Desse modo, é possível estar na posição de dirigente e apenas executar

¹ “O que conto é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo: o advento do niilismo. (...) Toda a nossa cultura europeia move-se já, desde há muito, com a tortura de uma tensão, que cresce de década em década, como se estivesse encaminhando-se para uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como uma correnteza que anseia por chegar ao fim e que não mais se lembra, tem medo de lembrar-se.” NIETZSCHE. *Vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, nº 2, p. 23.

comandos, sem que ninguém precise responsabilizar-se por nenhuma decisão tomada, o mesmo podendo ser dito daqueles que se encontram na posição de comandados. A gestão ou o aparato se responsabiliza por tudo².

Mas se por tecnocracia não se está entendendo um governo dos técnicos por que então a escolha desse nome e não de um outro mais apropriado? A escolha do nome precisa, assim, ser justificada. O que tal nome está aqui designando é uma forma de exercício de poder cuja cunhagem mais explícita e acabada tem lugar no exercício de poder caracterizadamente técnico, mas de tal forma que este se estende para fora de qualquer domínio particular a partir do qual pudesse ser limitado. O poder técnico, em sentido tradicional, possui sua legitimidade e sua inteligibilidade a partir de sua circunscrição particular³. Este pressupõe um saber reconhecido ou facilmente reconhecível em função de seu próprio objeto específico. Na medida em que tal saber deixa de possuir um referencial claramente identificável ele, enquanto poder, torna-se ilimitado e já não permite nenhuma forma de regulação por parte de outro saber de espécie distinta e superior. Conhecemos a diferença, estabelecida por Platão, entre saber produtivo e saber de uso. O poder de produzir alguma coisa seria, segundo Platão, sempre devedor de um saber usar a coisa produzida, de modo que o primeiro teria de submeter-se ao segundo⁴. Da mesma forma, para Aristóteles⁵, é o flautista, ao lançar mão do instrumento e tirar dele o seu melhor, que está em condições de avaliar se e até que ponto o instrumento, no caso, a flauta, foi bem fabricado, o mesmo valendo quando o instrumento em questão é uma casa. Não é o mestre de obras que sabe mais a respeito

² “Com-posição, “*Gestell*”, significa a força de reunião daquele pôr que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da disposição, como dis-ponibilidade. Com-posição (*Getell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico. Pertence ao técnico tudo o que conhecemos do conjunto de placas, hastes, armações e que são partes integrantes de uma montagem. Ora, montagem integra, com todas as suas partes, o âmbito do trabalho técnico. Este sempre responde à exploração da com-posição, embora jamais constitua ou produza a com-posição.” M. HEIDEGGER. “A questão da técnica” in *Ensaíos e conferências*, p. 24.

³ É o que Sócrates torna visível em sua *Apologia*, escrita por Platão, quando afirma que os artesãos possuem manifestamente um saber do qual ele está privado, e, assim, sabem mais do que ele. Seu único problema seria a presunção de saber que lhes acomete ao pretenderem extrapolar a circunscrição específica de seu saber. *Apologia de Sócrates*, 22 d.

⁴ - "Mas, a que tendem as propriedades, a beleza e a perfeição de um móvel ou de um ser vivo ou de qualquer ação, se não for ao uso em vista do qual todos foram feitos, quer o tenham sido pelo homem, quer pela natureza?"

-Certo

-Logo, é de necessidade absoluta que o usuário de cada coisa seja o mais experimentado e mostre ao respectivo fabricante os defeitos ou excelências desse objeto, revelado pelo uso. (...)

-Vemos, assim, que a respeito de um mesmo objeto o fabricante só forma opinião verdadeira sobre sua excelência ou seus defeitos por privar com quem sabe e ser obrigado a acatar-lhe a opinião, porém a ciência desse objeto só a possui quem faz uso dele." Platão. *República*, livro X, 601 d-602 e.

⁵ *Ética a Nicômaco*, 1097 a 26.

da casa, pelo simples fato de tê-la construído, mas quem faz uso dela e tira desta o seu melhor, ou seja, o morador. A simples competência técnica não poderia aqui pretender valer como parâmetro absoluto e inquestionável. O que se está chamando aqui de tecnocracia é o poder técnico que passa a dispensar todo e qualquer saber, de caráter distinto, que possa ser considerado válido a ponto de poder regulá-lo. Tecnocracia é o exercício de poder técnico que passa a operar no registro da onipotência.

Mas como um saber desse tipo, um saber caracterizadamente técnico, poderia perder todo referencial claramente identificável e ainda assim seguir sendo poder? Não seria o valor intrínseco do objeto a verdadeira fonte de tal poder? Na verdade, na vigência da tecnocracia, o que passa a valer como objeto é o que previamente foi instituído como tal. É o domínio da marca e do marketing! A marca define e muitas vezes dá nome ao próprio produto. Ninguém sabe o que é um carro independentemente da marca e do design do automóvel. O que vemos como carro está longe de valer como meio de transporte pura e simplesmente. Nada mais é feito sob medida para um certo uso preexistente. O que é feito cria o próprio padrão de funcionalidade e assim condiciona o seu uso. Nesse sentido, o usuário é padronizado e incluído, virtualmente, no processo produtivo, de modo a ser despojado, antecipadamente, de qualquer autoridade e mesmo de qualquer necessidade específica ou peculiar. O consumidor pode apenas reivindicar o que a ele foi disponibilizado. Ao consumidor, que não é um usuário em quem se reconheça um saber e uma autoridade próprios, cabe apenas escolher entre opções já preparadas e reiteradas pela propaganda. Pode escolher entre marcas distintas. O direito do consumidor é o direito de ser tão só e apenas consumidor, ou seja, alguém que se limita a reivindicar o que o produto já disponibiliza ao ser fabricado. Não se pode escolher ter um carro que atenda a certas demandas, só se pode escolher ter um carro com demandas já atendidas. Pode-se, apenas, escolher entre modelos diferentes de um mesmo padrão. Não é dado a ninguém preferir o que os produtores decidirem não mais produzir. Ninguém pode mais escolher comprar um fusca, um fusca dos anos 70 ou 80, embora seja o carro preferido por aqueles que moram em comunidades serranas do Rio de Janeiro. O fusca produzido hoje já é o fusca que se mantém no design padrão e que segue as demandas já fixadas pelos produtores, as quais podem ser propagandeadas em larga escala. Todas as demandas distintas daquelas que são produzidas juntamente com o produto precisam ser anuladas, desqualificadas, reprimidas, neutralizadas. A tecnocracia, por força da propaganda de determinados produtos e de suas demandas, nos dissuade, permanentemente, a assumir demandas mais próprias e buscar meios próprios para

realizá-las. Fica-se na dependência do novo produto a ser lançado, do novo filme, da nova série de TV, da nova prisão preventiva, da nova delação premiada, etc. O novo ou sua ilusão geram a impressão de um mundo em permanente mudança, em constante irrupção de novidades e excitação. Excita-se para manter cativo o excitado. Mas quando tudo vira excitação e controle, também aquele que excita precisa ser permanentemente excitado! E nada se faz ou se pensa, nada se cria ou se fabrica, sem a superexcitação da novidade! Este mundo da permanente novidade conta também com seus líderes, suas celebridades, que são produzidas tanto quanto os produtos. A identificação com as celebridades chega a ser, inclusive, um dos componentes da superexcitação permanente, um elemento de forte dissuasão, que desobriga e neutraliza as particularidades e qualquer busca por ser si mesmo. Sem os holofotes da publicidade, quase já não é possível saber-se existente.

É preciso convir, porém, que a tecnocracia, embora não seja um governo de técnicos, tampouco pode prescindir de seus funcionários. Estes assumem, em sua atuação, o papel de exemplos e paradigmas que devem servir de bússola para os demais ao realizarem o ajuste entre meios e fins. São figuras centrais nesta nova ordem, pois se baseiam no ideal de neutralidade, de obediência irrestrita e eficaz aos “fatos”. São os novos paradigmas de homens de ação, pois podem manipular irrestritamente os meios à medida que já assumem os fins como verdadeiros “fatos consumados”. Para esses *personagens*, como os chama Alasdair MacIntyre, os fins não representam nenhum problema, nenhuma questão. Dessa maneira, podem agir com segurança e previsibilidade. O funcionário será então aquele que pode realizar, sem qualquer escrúpulo, a “manipulação”. Tudo se justifica em função do sucesso! Isso que representava, em outro contexto e em outra ordem, um problema moral, ou seja, a manipulação de seres humanos como simples meios para algo, a incapacidade de tomá-los como fins em si mesmos, passa a não mais constituir problema algum. Dado que os fins não entram em questão, sendo, na prática, nivelados aos meios, podem ser livremente empregados sem tais escrúpulos. São personagens assim caracterizados, por exemplo, o administrador e o terapeuta. Diz MacIntyre:

O administrador representa em seu personagem a obliteração da diferença entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras; o terapeuta representa a mesma obliteração no âmbito da vida pessoal. O administrador trata os fins como fatos consumados, fora de sua alçada; ocupa-se da técnica, da eficiência na

transformação da matéria-prima em produto final, da mão de obra não-qualificada em mão de obra qualificada, do investimento em lucro. O terapeuta trata os fins como fatos consumados, fora de sua alçada; também se ocupa da técnica, da eficiência na transformação dos sintomas neuróticos em energia direcionada, dos indivíduos desajustados em indivíduos ajustados. Nem o administrador nem o terapeuta, em seus papéis de administrador e terapeuta, se engajam ou são capazes de se engajarem em um debate moral. Se vêem a si mesmos, e são vistos por aqueles que os vêem da mesma forma que eles mesmos, como figuras incontestáveis, que declaram restringir-se a aqueles domínios nos quais a concordância racional é possível – isto é, naturalmente, da perspectiva deles, ao domínio dos fatos, ao domínio dos meios, ao domínio da eficiência mensurável.⁶

Da mesma forma que a produção se encarrega das demandas e inclui, virtualmente, o usuário no próprio produto, o qual passa a ser um produto encerrado em si mesmo, assim também o administrador e o terapeuta, segundo o diagnóstico de MacIntyre, como funcionários e paradigmas da nova ordem, são capazes de moldar o ser humano a partir de um certo padrão desejável de ajustamento e rendimento. Os indivíduos ficam assim entregues ao poder de manipulação irrestrito de profissionais, que figuram, aos olhos de todos, como absolutamente inquestionáveis. A tecnocracia reduz tudo, toda a realidade humana, ao domínio da eficiência mensurável. Nada aqui parece em condições de opor resistência a esse poder. O que não se ajusta torna-se imediatamente material para um novo ajuste, ou então desajustado, não ajustável e, logo em seguida, dispensável, como uma lata velha.

Onipotência

Já o termo onipotência, que vimos estar estreitamente vinculado à tecnocracia, no sentido de um poder que se exerce, aparentemente, sem nenhuma regulação exterior, precisa agora ser melhor elucidado. Onipotência, enquanto termo, apresenta a significação imediata de um cúmulo de potência, de uma potência irrestrita. Supondo este significado, cabe perguntar, em primeiro lugar, se algo assim seria realizável ou mesmo desejável? A palavra parece indicar um ser capaz de tudo e não ser limitado por nada. Mas quem é capaz de tudo seria, por isso, capaz de alguma coisa determinada? Ser capaz

⁶ *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 63.

de algo determinado não implica, por sua vez, ter de assumir uma limitação? De fato, ser capaz de tudo parece ser o mesmo que não ser capaz de nada. É assim que o sonho de onipotência parece desaguar no mais absoluto vazio de potência, isso se entendermos que potência já é sempre, a cada vez, potência para algo, para uma certa atividade e realização. A potência nunca se encontra de modo indeterminado como potência de qualquer coisa. Haveria assim uma relação estrutural e indissolúvel entre potência e realização, entre potência e atualização. Só é capaz de falar aquele que já possui a tendência e o direcionamento para o ato da fala, a potência para tal. Um falante em potência já se encontra assim determinado pela possibilidade de tornar-se falante. Mas é o ato que faz aparecer e revela a potência, é o ato que constitui a perfeita potenciação da potência. Disso se segue que a potência não existe nunca para si⁷, como promete a onipotência, mas sempre já para o ato que a exprime. A potência existe em função do ato e não o contrário. Não aprendemos a falar, não aprendemos coisa alguma, para simplesmente possuímos a capacidade, mas antes para agir e atuar. Não se louva ninguém por ser capaz de algo, mas sim por ter realizado, e bem, alguma coisa. Mas se é assim, e se a potência não pode ser indefinidamente acumulada, de onde nos vem o desejo – mesmo que ilusório - de onipotência? De onde nos chega essa preferência por um ser capaz de tudo, por um poder tudo, em detrimento de poder e fazer algo?

Aristóteles, que foi o grande pensador da potência (*dýnamis*), nos dá uma pista nesse sentido quando afirma que “toda potência refere-se a uma impotência do mesmo em relação ao mesmo.”⁸ Ninguém pode alguma coisa se não pode, simultaneamente, poder não essa mesma coisa. Todo poder é, simultaneamente e de imediato, um poder não, e não um não poder. *Adynamía* significa assim ‘poder não’. Este é o significado de ser contingente. Poder, ser potente, significa ter de assumir uma impotência, como mostrou Giorgio Agamben⁹. Na passagem ao ato, quando efetivamente agimos, precisamos assumir o poder não. Agir de verdade implica em fazer passar esse ‘poder não’ integralmente ao ato. Na atualização desse ‘poder não’ está a alegria e o despojamento de toda ação. É um ‘destravamento’ e, ao mesmo tempo, a evidência de que ela, a ação, não pode ser indefinidamente adiada: é quanto estamos realmente prontos para agir! Nenhuma ação em sentido próprio é possível sem que passemos por este estar

⁷ A sensação (como potência) não é sensação de si mesma, diz Aristóteles. *Metafísica*, 1010 b 35.

⁸ “toû autoû kai katà tò autò pása dýnamis adynamía.” *Metafísica*, IX, 1046 a 30.

⁹ “O vivente, que existe no modo da potência, pode sua própria impotência, e só desse modo possui sua potência.” Giorgio Agamben. *A potência do pensamento: Ensaios e conferências*. Trad. Antônio Guerrero. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 249.

pronto. Mas enquanto ainda não podemos poder não, enquanto permanecemos impotentes para tal, ou seja, enquanto ainda não estamos prontos para agir e adiamos a resolução - e uma vez que é possível à potência não passar ao ato - pode acontecer de nos sentirmos perfeitamente poderosos e nos orgulhamos de um poder aparentemente ilimitado. É quando, paradoxalmente, afundamos na dor da impotência. É a partir dessa dor mal resolvida que surgiriam os sonhos de onipotência. É o que se pode ler no texto de Agamben que agora citamos:

A dor da potência desvanesce-se, de fato, no momento em que ela passa ao ato. Mas existem por toda parte – também dentro de nós – forças que obrigam a potência a permanecer em si mesma. É sobre essas forças que repousa o poder: ele é o isolamento da potência em relação ao seu ato, a organização da potência. Apropriando-se da sua dor, o poder fundamenta sobre ela a sua própria autoridade: e deixa literalmente incompleto o prazer dos homens.

Mas aquilo que assim se perde não é tanto o prazer como o próprio sentido da potência e da sua dor. Tornando-se interminável, esta cai sob a alçada do sonho e gera, para si própria e para o prazer, os mais monstruosos equívocos. Pervertendo a justa relação entre os meios e os fins, a busca e a formulação, confunde o cúmulo da dor – a onipotência – com a maior das perfeições. Mas o prazer só é humano e inocente enquanto fim da potência, enquanto impotência; e a dor só é aceitável enquanto tensão que obscuramente prenuncia a sua crise, o juízo resolutivo. Na obra, como no prazer, o ser humano desfruta enfim da sua própria impotência.¹⁰

Segundo a formulação de Agamben, a onipotência seria o delírio da impotência fundamental de não poder ‘poder não’, é o poder que se pretende livre de ‘poder não’, ou seja, o poder de pretender-se isento de qualquer pressão para agir. É uma espécie de prazer pervertido que se origina do abismo da própria dor, do cúmulo da dor, que perdeu ou não encontrou a sua inocência de converter-se em ato. A onipotência, como delírio, se originaria da impotência humana de assumir plenamente o possível e a contingência, ou seja, que algo só pode ser à medida que pode igualmente não ser. A previsibilidade da tecnocracia como forma de exercício de poder, à medida que se funda no delírio de

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *A ideia de prosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 61-62

onipotência, prolonga a dor e produz infelicidade à medida que veta aos seres humanos concretos o encontro com o possível, a ação, e assim, pervertendo a relação entre meios e fins, os entrega à impotência e ao sonho de poder ilimitado. Ou, como na formulação de Agamben, “o poder apropriando-se de sua dor deixa, literalmente, incompleto o prazer dos homens.”

Política

Sendo a onipotência o delírio da impotência, da impotência de poder não, a genuína experiência da potência será sempre a experiência de uma limitação. Mas de que limitação se trata? A potência, como visto, se dirige ela mesma à sua realização. Não se pode ter a potência, à medida que a potência mesma é um ter, uma *héxis*. Nossas capacidades não são capacidades que poderíamos ou não empregar a nosso bel prazer. Por isso, Aristóteles afirma que a *héxis* é a posse de uma privação¹¹. O que podemos de fato possuir é, paradoxalmente, uma falta, uma carência de ser. Ser capaz de alguma coisa, ter capacidade para algo, implica, ao mesmo tempo, em não ter esse algo à disposição. Ser falante, ser capaz de falar, para voltar a um exemplo já mencionado, não significa poder falar ilimitadamente; significa antes ter de buscar e encontrar algo de que falar, algo que requisite o falar. Este algo não está simplesmente em poder do falante, que está exposto, evidentemente, a não ter o que dizer. Da mesma forma, ser corajoso não é o mesmo que praticar a torto e a direito “atos de coragem”; ser corajoso é precisar esperar que a ocasião certa se apresente, a ocasião que demanda certo ato de coragem. Este ato de coragem determinado não pode ser previsto. Ele precisa ser descoberto na própria situação e no momento oportuno (*kairós*). O ato de fala e o ato de coragem estão assim na dependência da possibilidade. Eles precisam se apresentar como possíveis. A passagem da potência ao ato, a “crise da potência”, exige o encontro com o possível: uma suportação da dor. Mas o que seria esse possível possibilitador da ação ela mesma? Esse possível, é o que quero sustentar, é de natureza essencialmente política, à medida que envolve o exercício deliberativo e a escolha deliberada, ou seja, a escolha de uma ação em detrimento de outra, um preferir alguma coisa antes de outra (*proairesis*)¹². A política, que

¹¹ *He stéresis estin héxis pos. Metafísica*, 1119 b 7.

¹² “La *proairesis* est alors le moment de la décision, le vote (*airesis*) succédant à la délibération, et qui n’est plus seulement la manifestation de l’intelligence délibérante, mais de la volonté désirante, laquelle intervient pour mettre en branle la délibération, mais aussi pour y mettre fin. Par la *proairesis*, le possible médité et supputé devient possible voulu, voulu non par lui-même, mais comme moyen en vue d’une fin. C’est tout

acontece no espaço aberto da deliberação, implica em assumir a contingência radical de nossas ações e de nossas decisões. Nela tem lugar a relação virtuosa entre meios e fins mediante a qual nem os fins são tomados como “fatos consumados” e nem os meios são vistos como dados ou fatos disponíveis a uma manipulação ilimitada. Ao contrário do que costumamos pensar, a política, sendo inseparável do exercício deliberativo, é a única forma de ação escrupulosa.

Mas como se daria a correta relação, a relação virtuosa, entre meios e fins no próprio processo deliberativo? O que significa deliberar e sobre o que propriamente se delibera? Aristóteles afirma, enfaticamente, no livro III de sua *Ética a Nicômaco*, que “não deliberamos sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins” (1112 b 12), ou seja, a deliberação se debruça unicamente sobre os meios que tendem a um certo fim. E Aristóteles exemplifica dizendo que nem o médico delibera se há de curar e nem o político delibera se há de fazer uma boa constituição. Os fins, portanto, cairiam fora do processo deliberativo, restando apenas os meios para serem objeto de deliberação. Mas dizer isso não significa que os fins não participam eles mesmos da deliberação, muito pelo contrário. Os fins, enquanto tais, são norteadores do ato de deliberar e somente por que há tais fins torna-se possível propriamente decidir-se. Tomar em consideração o fim é o que permite, em última instância, encontrar os meios adequados que conduzem a ele. Nenhum médico seria propriamente médico sem estar voltado para a cura de pacientes. Nenhum político seria propriamente político sem estar voltado para a elaboração e preservação de uma boa constituição. Mas nem o médico e nem o político são o que são unicamente devido a essa orientação normativa prévia, como se os fins visados por eles existissem independentemente de qualquer ação, para uma visada teórica desinteressada. Ambos precisam ser capazes de encontrar, na ocasião oportuna, aquilo que propriamente está ao seu alcance e que pode ser feito. Por isso, Aristóteles pode determinar o objeto de deliberação como sendo aquilo que está em nosso poder, como o que depende de nós¹³. São as escolhas do médico e suas ações que propriamente o constituem como médico, o mesmo podendo ser dito do político. Ninguém se torna médico ou político sem ser experimentado nessas ações que perfazem a prática médica ou a prática política. O que quero dizer é que a ação que constitui o médico como médico e o político como

cela qu'Aristote veut résumer dans la définition concise qu'il donne de la *proairesis*, comme *boulentikè órexis tón eph'hemín*, “désir délibératif des choses qui dépendent de nous”. AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*, p. 121-122.

¹³ *Ética a Nicômaco*, 1112 a 30.

político possui ela mesma uma natureza própria, determinada pelo fim orientador dessa prática específica. É essa qualidade da ação a ser praticada, a qual é a única capaz de qualificar o próprio agente, o que impede que o agente cometa qualquer coisa ao acaso ou aja de modo inescrupuloso. Nesse sentido é que nem tudo está aí simplesmente para ser manipulado e que os fins não justificam os meios. A escolha dos meios adequados, aqueles que estão ao nosso alcance e em nosso poder, exige a restrição ao que é digno do agente em sua natureza de agente. Não está em poder do médico enquanto médico, do político enquanto político, agir de qualquer maneira e fazer qualquer negócio. O escrúpulo aqui é ditado a eles não por algum valor ou moralidade superior, proveniente de um plano suprassensível, distinto dos fins de suas respectivas atividades, mas diretamente de sua própria condição de agente, de sua própria prática.

É muito sintomático, nesse sentido, que Aristóteles considere a política como a prática mais arquitetônica e a mais proeminente dentre todas¹⁴. É que somente a política tem em vista o bem humano, aquele bem que subordina a si todos os demais, o qual é definido por ele como uma certa atividade, como um certo modo de agir e de viver, e não como um estado de conforto e bem-estar, por maior que ele seja. A política, nesta medida, porque se reporta a esse bem, pode determinar que ciências e atividades devam ter lugar em uma cidade e que cidadãos devem dedicar-se a elas¹⁵. O contexto em que Aristóteles faz essa afirmação é, sem dúvida, muito diferente do nosso, marcado pela tecnocracia, ou seja, pela recusa de qualquer instância reguladora e superior ao próprio saber técnico especializado. No entanto, permanece o fato de que nenhum homem pode chegar a si mesmo se não entende suas ações como estando indissolivelmente ligadas à sua própria realização individual e à realização daqueles com quem convive e tem de viver em uma certa comunidade. É o que Aristóteles parece ter em vista quando afirma ser sinal de grande insensatez não ordenar a vida a um fim¹⁶. Há, portanto, uma clara superioridade dos fins em relação aos meios e do fim último, objeto da prática e da reflexão política, sobre os fins das diversas atividades humanas em seus âmbitos particulares.

A relação virtuosa entre meios e fins, tal como a caracterizamos acima, deixa-se perceber mais nitidamente na relação entre saber produtivo e saber de uso, relação que é deturpada pela tecnocracia. Ninguém ousaria produzir coisa alguma que não se destinasse

¹⁴ *Ibid.*, 1094 a, 27.

¹⁵ *Ibid.*, 1094 a 30.

¹⁶ *Ética a Eudemo*, 1214 b, 10.

a um certo uso. É o uso, o bom uso, o uso exigente, que serve de parâmetro à produção e que, em última instância, lhe confere valor. Por isso mesmo, o uso é algo mais final e soberano do que o produzir, mesmo no caso em que a produção não se destine a aprontar algo de exterior e subsistente, tal como um simples utensílio, mas, como no caso do terapeuta e do médico, busque produzir estados de saúde física e mental nos indivíduos ou, no caso dos líderes políticos, em caso de guerra, busquem chegar à paz. Nestes casos, igualmente, o estado a ser produzido se subordina a um certo tipo de vida desejado e não pode ser pensado independentemente dele. Saúde e paz, como bens, são inseparáveis de um certo modo de viver, este sim desejado unicamente por si mesmo. Tal como um mestre de obras deve construir uma casa de acordo com certas demandas dos futuros moradores, tendo em vista suas especificidades e seu modo de viver, que não são padronizáveis, também o médico e o terapeuta devem ajustar sua conduta, seu saber, em última instância, a um certo modo de vida que eles próprios, não mais enquanto profissionais em suas respectivas áreas, mas enquanto cidadãos, reconheçam como desejável e partilhem com os beneficiários de suas respectivas artes. É nesse bem comum que se funda a possibilidade de um diálogo efetivo entre o detentor de um saber técnico especializado e o beneficiário desse saber. É preciso que haja algo que seja buscado unicamente em vista de si mesmo e esse algo só é passível de ser reconhecido na dimensão mais comum do uso. A superioridade da ação sobre a produção, do saber usar sobre o saber produzir, possibilita assim o reconhecimento de um bem comum e a correta relação entre meios e fins, impedindo o divórcio entre eles ou a simples anulação de suas diferenças. Por conseguinte, deliberar não pode ser o procedimento, supostamente neutro, de ajustar meios a fins previamente fixados, que mal se distinguem dos primeiros, para produzir um resultado eficaz, mas encontrar, no espaço da contingência, ou seja, no espaço de liberdade que nos é concedido, os meios adequados para a realização de fins específicos, os quais, em última instância, são inseparáveis do fim último de bem viver e realizar-se humanamente. Somente por levar isso em conta constantemente é que o agente torna-se consciencioso e respeitável enquanto agente, e não por sua suposta “competência” ou por sua “bondade”. O que torna o agente respeitado é antes a sua potência, a qual, como vimos, implica em assumir a própria impotência.

Conclusão

Todo esse âmbito prático no qual o que está em jogo não é a execução bem sucedida de procedimentos com vistas a resultados mensuráveis previamente estipulados como desejáveis, mas a qualificação do agente, ou melhor, o tornar-se capaz de deliberar em virtude do possível, daquilo que depende de nós, é o que gostaríamos de chamar de política, em conjunto com Aristóteles. Política, assim entendida, abrange a totalidade da vida humana em sua propriedade, à medida que cabe pensar o homem, cada um de nós, sendo determinado pela necessidade de agir ele mesmo e chegar a realizar-se enquanto homem¹⁷. Aqui não faz sentido pensar em procedimentos bem sucedidos que não levem em consideração o desejo do próprio agente de constituir-se em vistas de seu próprio bem, ou seja, de sua *eudaimonía*. A tecnocracia, como avesso da política, está conduzindo nossa humanidade histórica à sua radical anti-essência, retirando-a da possibilidade de decidir qualquer coisa e entregando-a ao delírio doentio da onipotência. Ninguém está a salvo desse processo e certamente não basta ter consciência dele para tornar-se imune. A cada vez somos levados a desistir de nós mesmos a fim de nos assegurarmos de que tudo está “na mais perfeita ordem”. Por toda parte há procedimentos autorizados e profissionais competentes dispostos a garantir a sensação de que tudo está no rumo certo. Mas por maior que seja a sedução dessa sensação de segurança, desse conforto assegurado, a necessidade de agir e arriscar-se continua a projetar-se sobre a existência humana. Não por algum amor inconsequente à aventura, como os “sábios” atuais gostam de vaticinar, mas pela inquietação criadora e pelo inconformismo de ser que nos chegam de nossa própria essência. Afinal, mesmo no domínio da tecnocracia, o homem não deixa de ser o vivente político que é.

Bibliografia:

AGAMBEN, G. *A potência do pensamento. Ensaios e conferências*. Trad. António Guerrero. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *A ideia de prosa*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

¹⁷ “Político é o que elege as boas ações por si mesmas, enquanto a maioria aspira a esse modo de vida pelas riquezas e pelo proveito.” *Ética a Eudemo*, 1216 a, 25.

_____. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF-Quadrige, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Ethica Nicomachea I 13- III 8: Tratado da virtude moral*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. *The Nicomachean Ethics*. Translation by H. Rackham. London: Harvard University Press, 1999.

_____. *Ética Eudemia*. Trad. Carlos Megino Rodriguez. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

_____. *Política*. Ed. Bilingue. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

FOGEL, G. *O que é filosofia? Filosofia como exercício de finitude*. São Paulo: Ideias e letras, 2009.

HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MACINTYRE, Alsdair. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 63.

_____. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: EDUFPA, 2000.

_____. *La République (livres VIII-X)*. Trad. E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1973.