



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADELINO PEREIRA DA SILVA

A NOVA FOBOCRACIA NA SOCIEDADE DA TRANSPARÊNCIA:
A POLÍTICA DO MEDO NA ERA DA COMUNICAÇÃO GLOBALIZADA

João Pessoa
2025

ADELINO PEREIRA DA SILVA

**A NOVA FOBOCRACIA NA SOCIEDADE DA TRANSPARÊNCIA:
A POLÍTICA DO MEDO NA ERA DA COMUNICAÇÃO GLOBALIZADA**

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia
Linha de Pesquisa: Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes

**João Pessoa
2025**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586n Silva, Adelino Pereira da.

A nova fobocracia na sociedade da transparência : a política do medo na era da comunicação globalizada / Adelino Pereira da Silva. - João Pessoa, 2025.
124 f.

Orientação: Narbal de Marsillac Fontes.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia. 2. Nova fobocracia. 3. Sociedade da transparência. 4. Comunicação globalizada. I. Fontes, Narbal de Marsillac. II. Título.

UFPB/BC

CDU 1(043)

ADELINO PEREIRA DA SILVA

**A NOVA FBOCRACIA NA SOCIEDADE DA TRANSPARÊNCIA:
A POLÍTICA DO MEDO NA ERA DA COMUNICAÇÃO GLOBALIZADA**

Dissertação apresentada junto ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
da Universidade Federal da Paraíba, como
requisito parcial para a obtenção do título
de Mestre em Filosofia.

APROVADO EM: 21/08/2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes – PPGF/UFPB
Orientador



Documento assinado digitalmente
CRISTIANO BONNEAU
Data: 01/09/2025 16:46:48-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Cristiano Bonneau – PPGF/UFPB
Membro Interno

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira – PPGFil/UFPE
Membro Externo

AGRADECIMENTOS

A minha família, em especial Diógenes Maciel e a nossa cachorrinha caramelo Mel, pelas alegrias, conquistas, tristezas e dores compartilhadas. A vocês, o meu muito obrigado!

Ao professor e orientador Narbal de Marsillac Fontes, com quem compartilhei esta e outras pesquisas, por ter me aceito como orientando e compartilhar comigo o seu conhecimento, meu agradecimento.

Agradeço ao professor Cristiano Bonneau, que contribuiu desde a qualificação, com esse trabalho, e que hoje também é membro da banca examinadora, e que juntamente com o professor Érico Andrade Marques de Oliveira, aos quais estendo a minha gratidão, e que dividem comigo este momento tão importante.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF, da UFPB, e às pessoas com quem convivi nesses espaços ao longo desses anos. A todos os professores do PPGF/UFPB, pois foram importantes na minha jornada de mestrando. Meu muito obrigado!

À minha turma, com quem tive a oportunidade de compartilhar conhecimentos, com suas pesquisas, e com nossas discussões nas disciplinas que cursamos juntos. Agradeço!

Agradeço à CAPES, por proporcionar o financiamento dessa pesquisa.

Enfim, e mais uma vez, como disse Maria Bethânia, agora é hora de “Abraçar e Agradecer!”.

RESUMO

A dissertação examina, sob a ótica da teoria da comunicação e da filosofia política, as consequências da hiperconectividade e da transparência informacional na formação de um novo modo de dominação sustentado pelo governo do terror, a qual é denominada fobocracia. Começa-se pela contextualização da sociedade pós-moderna, que é devida a um fluxo incessante de informações e à promessa de emancipação em virtude da transparência, para afirmar como, então, essas dinâmicas não liberam, ao contrário, aumentam a vigilância e o controle. O núcleo do problema de pesquisa consiste em compreender como o terrorismo globalizado, potencializado pela mídia e na esfera da comunicação simbólica, concorre para a legitimação de regimes de exceção e para a destruição das liberdades civis em nome da segurança, mediante o objetivo deste trabalho que analisa a política do medo ligando-se à transparência informacional na era digital, o que propicia uma reconfiguração das relações de poder. A metodologia utilizada é teórica-conceitual e hermenêutica, tendo por fundamento a análise da obra Donatella Di Cesare em diálogo com Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Jean Baudrillard e outros autores. Os resultados demonstram que o terrorismo hoje deve ser visto não apenas como um ato de violência física, mas como um discurso performativo e simbólico que atua em um universo comunicacional e impacta diretamente o imaginário social e a governança política. Além do mais, mostra-se que a “sociedade da transparência”, em vez de liberar, gera novas condições de dominação pela desrealização da experiência e pela estetização do medo. Pode-se concluir que a “nova fobocracia” se estrutura na gestão da insegurança e na exploração estratégica da informação, desafiando a base da democracia contemporânea, exigindo uma leitura crítica sobre as relações entre mídia, poder e subjetividade. A pesquisa, por fim, colabora para a compreensão de formas emergentes de poder, na era da globalização, e para a discussão filosófica acerca dos limites entre segurança, liberdade e verdade no mundo digital.

Palavras-chave: Transparência. Terrorismo Globalizado. Vigilância. Nova fobocracia. Di Cesare.

ABSTRACT

The dissertation examines, from the perspective of communication theory and political philosophy, the consequences of hyperconnectivity and informational transparency in the formation of a new mode of domination sustained by the rule of terror, which is termed phobocracy. It begins by contextualizing postmodern society, characterized by an incessant flow of information and the promise of emancipation through transparency, in order to assert how, instead, these dynamics do not liberate but rather intensify surveillance and control. The core of the research problem lies in understanding how globalized terrorism, amplified by the media and within the sphere of symbolic communication, contributes to the legitimation of states of exception and the destruction of civil liberties in the name of security. The purpose of this work is to analyze the politics of fear in connection with informational transparency in the digital age, which enables a reconfiguration of power relations. The methodology employed is theoretical-conceptual and hermeneutical, grounded in the analysis of Donatella Di Cesare's work in dialogue with Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, and other authors. The results demonstrate that terrorism today must be understood not only as an act of physical violence but also as a performative and symbolic discourse operating within a communicational universe, directly impacting the social imaginary and political governance. Furthermore, it is shown that the so-called "society of transparency," rather than liberating, generates new conditions of domination through the derealization of experience and the aestheticization of fear. It may be concluded that the "new phobocracy" is structured around the management of insecurity and the strategic exploitation of information, challenging the very foundations of contemporary democracy and demanding a critical reading of the relations between media, power, and subjectivity. Finally, the research contributes to the understanding of emerging forms of power in the era of globalization and to the philosophical discussion on the limits between security, freedom, and truth in the digital world.

Keywords: Transparency. Globalized Terrorism. Surveillance. New Phobocracy. Di Cesare.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 O TERROR E A SOCIEDADE DA TRANSPARÊNCIA.....	12
1.1 Da Sociedade Transparente à Guerra Global	12
1.2 O atentado como mensagem.....	20
2 (PÓS-)MODERNIDADE, TERRORISMO E A DIALÉTICA DA VIOLÊNCIA	35
2.1 A falência do projeto moderno e o nascimento da crítica pós-moderna.....	35
2.2 O terrorismo como sintoma e ruptura simbólica da modernidade.....	39
2.3 <i>Atmoterrorismo</i> e a globalização como palco da violência soberana.....	51
3 A NOVA FOBOCRACIA E A POLÍTICA DO MEDO.....	65
3.1 A instrumentalização do terrorismo como ferramenta de dominação estatal	65
3.2 Mídia, radicalização, ciberterrorismo e tanatopolítica na pós-modernidade	71
3.3 Terror(ismo), globalização, mundo digital e a nova fobocracia.....	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS	123

INTRODUÇÃO

O tempo presente, ou a pós-modernidade, apresenta o paradoxo de uma condição social cuja ambiência é ocupada por uma transparência informativa – tida, muitas vezes, como um sintoma da democratização e da transparência do saber –, que, no entanto, coexiste com mecanismos de controle e de vigilância. A crença na exposição geral do saber, que poderia levar à liberdade, também se esboroa diante da realidade de um mundo hiperconectado, no qual a tal exposição pode operar no sentido inverso, potencializando as formas de dominação. O filósofo Gianni Vattimo, em sua elaboração do conceito de *sociedade transparente*, estabelece que a hiperconexão não emancipa os indivíduos, mas os torna mais sensíveis à manipulação e ao controle.

Neste horizonte, um dos mais marcantes fenômenos da globalização se apresenta como o terrorismo, o qual usa a exposição midiática para reforçar sua mensagem, ao mesmo tempo em que desafia a ordem política. A violência extrema, transmitida em tempo real, aumenta a sua efetividade quando, tratada através da mídia e da visibilidade sedenta por impacto, se converte em uma outra estratégia de visibilidade, isto é, em um discurso sobrepujante sobre a própria materialidade do ato terrorista.

É em meio a esta inquietude que a presente dissertação se propõe a investigar a relação entre transparência do mundo digital e o que chamaremos de *nova fobocracia*, isto é, um regime político constituído na gestão do terror. O nosso ponto de partida para esta construção é o livro *Terror e Modernidade*, da filósofa italiana Donatella Di Cesare, que aqui serve de fio condutor para a elaboração de diálogos com outros pensadores, tais como Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Jacques Derrida e Jean Baudrillard. A partir da filosofia política e da teoria da comunicação, a nossa hipótese é entender filosoficamente como a era da informação reforça mecanismos de poder que se alimentam da política do medo e da insegurança ao invés de integrar as visões de um ideal democrático. O terrorismo globalizado – potencializado pela era da informação – não apenas representa uma ameaça à segurança pública, como também se revela um fator fundamental de reconfiguração das relações de poder, afetando os

discursos políticos, fundamentando-se nas práticas de exceção e moldando o imaginário social.

A questão central que orienta esta investigação pode ser sintetizada da seguinte forma: como pensarmos sobre um ideal de transparência informacional e da hiperexposição midiática que se articulam ao fenômeno do terrorismo e na constituição de um regime global baseado no medo? Tal pergunta parte da ideia de que a sociedade contemporânea não se tornou mais livre e autônoma com a ampliação dos meios de comunicação, porém mais vulnerável ao controle e à manipulação discursiva. Se, de um lado, o acesso irrestrito à informação pode ser positivo para a pluralidade de ideias; de outro lado, pode também ser utilizado por governos, corporações e até por grupos radicais para gerar pânicos morais e justificar formas de governança autoritárias. A gestão do medo, potencializada pelo mundo digital, passa a ser um elemento central de estruturação do poder contemporâneo.

Estruturado nesse problema, o objetivo da dissertação é analisar a relação da transparência informacional e da globalização com a constituição do que se poderia denominar *nova fobocracia*. Com tal objetivo, propõe-se um estudo que, em primeiro lugar, explora a ideia de *sociedade transparente*, em Vattimo, e suas implicações filosóficas. Em segundo lugar, busca-se compreender qual o papel da mídia na amplificação do terrorismo, na transformação de atentados em espetáculos políticos e na utilização de tais eventos como instrumentos de persuasão simbólica. Além disso, também se busca investigar como essa forma de violência se insere na esfera pública e confronta os regimes democráticos. Ademais, outro aspecto relevante será a consideração da noção de *fobocracia*, compreendendo de que modo os Estados e as instituições utilizam o medo para justificar as restrições às liberdades civis e para cimentar seus dispositivos de controle. Por fim, a pesquisa busca também refletir sobre o paradoxo entre liberdade e segurança, tensionando as contradições da pós-modernidade e da mundialização e seu papel no gerenciamento da ordem social.

A própria pertinência da pesquisa há de ser justificada tanto para o âmbito acadêmico quanto no debate social e político: o terrorismo é, em último exame, um dos fenômenos mais impactantes do século XXI; sua conexão com a comunicação, a política e a estrutura do medo ainda carecem, até hoje, de investigações filosóficas

mais acuradas. Através de um tratamento crítico-filosófico dessas questões, a dissertação deseja contribuir para o entendimento das dinâmicas de poder que sustentam a ordem global e problematizar o papel da narrativa midiática na construção da realidade. Mais ainda, a apreensão da maneira como a transparência informacional poderia ser um fator ambivalente – funcionando como um instrumento tanto de libertação como de opressão –, permite que se tenha uma reflexão mais ampla a respeito dos desafios da democracia na esfera digital. O crescimento dos dispositivos de vigilância, a instrumentalização do medo na política e o fortalecimento dos Estados de exceção revelam questões que se colocam cada vez mais como urgentes e que exigem uma análise detida de seus efeitos na vida contemporânea.

A escolha do tema não se baseia apenas em um interesse acadêmico, mas se origina também em inquietações no nível pessoal e do trabalho. A filosofia política sempre teve o papel de contribuir para entendimento dos processos históricos, e de que modo o medo tem sido utilizado como um instrumento de poder, é uma questão recorrente nos diferentes períodos da história. Entretanto, as condições contemporâneas, caracterizadas pela proliferação das tecnologias comunicacionais e pela mundialização da violência, apresentam novos desafios que requerem um olhar crítico para o modo como o terror e a transparência se entrelaçam na reconfiguração das relações de força do mundo contemporâneo. Além disso, esta pesquisa encontra-se no quadro do desejo de aprofundar as relações filosofia/comunicação, isto é, observar como discursos e narrativas estruturam percepções e legitimam determinadas práticas políticas.

Em termos metodológicos, o estudo desenvolve-se por meio de uma leitura hermenêutico-filosófica, baseada na investigação conceitual e textual de autores centrais do debate. A referência central, conforme já referi, será o livro *Terror e Modernidade*, de Donatella Di Cesare, que servirá como guia para a arquitetura do argumento e para a construção de diálogos críticos com outros filósofos – a exemplo de Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Jacques Derrida e Jean Baudrillard –, bem como exames dos discursos para apreender como o terrorismo se relaciona com a esfera da comunicação, transformando-se em um fenômeno que vai além da violência física, tomando forma como um fenômeno político e simbólico. Além disso, a pesquisa lança

mão de exemplos concretos, tais como as ações terroristas mais recentes e discursos governamentais acerca da segurança, para exemplificar os conceitos filosóficos abordados.

Em face desta conjuntura, a pesquisa pretende lançar um olhar crítico sobre as formas de poder emergentes na era mundo digital. O terrorismo não poderá ser compreendido como um fenômeno específico ou como a mera questão de segurança pública – na esfera e no debate público –, mas como o tensionamento de um problema filosófico e político. A sociedade transparente enquanto ideal de libertação tem o potencial de tornar-se a verdadeira armadilha que intensifica a vigilância – e o medo – e legitima novas formas de dominação. Deste modo, a presente dissertação pretende contribuir com o debate acerca dos desafios da democracia no século XXI, através de uma reflexão crítica acerca da conjunção entre terror, comunicação e poder.

1 O TERROR E A SOCIEDADE DA TRANSPARÊNCIA

A sociedade contemporânea é regida pelo ideal da *transparência*. No mundo dominante, interconectado, em que a informação circula de uma maneira quase instantânea, a promessa de uma “sociedade sem segredos” tornou-se um princípio incontestável. Contudo, essa “transparência” não representa obrigatoriamente liberdade; pelo contrário, revela-se, muitas vezes, como instrumento de controle e exposição total. O terrorismo mundial inscreve-se neste quadro como um paradoxo: ao mesmo tempo em que ele atua nas sombras, da rede oculta e das estratégias descentralizadas, alimenta-se da visibilidade da mídia para disseminar o medo. Como desvendar a relação entre transparência, vigilância e terror? Este capítulo procura examinar como a pós-modernidade tecnológica e comunicacional transforma o terrorismo em espetáculo político mundial e questiona, então, o impacto da vigilância e da hipereposição no aumento da insegurança coletiva.

1.1 Da Sociedade Transparente à Guerra Global

De início, vamos manifestar o que compreendemos por *transparência* na sociedade pós-moderna. A compreensão filosófica que trazemos para esta discussão, a respeito desse conceito, é a apresentada por Gianni Vattimo em sua obra *A sociedade Transparente*, publicada pela primeira vez em 1989. Conforme Vattimo (1992, p. 10),

a expressão “sociedade transparente” é aqui introduzida em termos interrogativos. O que pretendo afirmar é: a) que no nascimento de uma sociedade pós-moderna um papel determinante é desempenhado pelos *mass media*; b) que estes caracterizam esta sociedade não como uma sociedade mais “transparente”, mas como uma sociedade mais complexa, até caótica; e, por fim, c) que é precisamente neste relativo “caos” que residem as nossas esperanças de emancipação.

Vattimo argumenta que os *mass media* (televisão, rádio, jornais e, posteriormente, a Internet) são fundamentais na transição de uma sociedade moderna

para uma sociedade pós-moderna. Diferente da modernidade, na qual a informação era mais hierárquica e institucionalizada, o que vem a suceder é uma comunicação mais descentralizada, acessível, fragmentada e plural. Isso altera a maneira como percebemos a realidade e como a informação é entendida.

É por esse caminho que Vattimo apresenta a sua tese: “a impossibilidade de pensar a história como recurso unitário, impossibilidade que, segundo a tese aqui sustentada, dá lugar ao fim da modernidade, não surge apenas da crise do colonialismo e do imperialismo europeu” (Vattimo, 1992, p. 10-11), mas que é também, e provavelmente com maior impulso, a ação dos meios de comunicação de massa. Desta forma,

Estes meios – jornais, rádio, televisão, em geral o que se chama hoje em dia telemática – foram determinantes no processo de dissolução dos pontos de vista centrais, daqueles que um filósofo francês, Jean François Lyotard, designa como as grandes narrativas. Este efeito dos *mass media* parece exatamente contrário à imagem que dele tinha ainda um filósofo como Theodor Adorno. Na base da sua experiência de vida nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial, Adorno, em obras como *A Dialéctica do Iluminismo* (escrita em colaboração com Max Horkheimer) e *Minima Moralia*, previa que a rádio (e só mais tarde a TV) tivesse o efeito de produzir uma geral homologação da sociedade, permitindo e até favorecendo, por uma espécie de tendência demoníaca intrínseca, a formação de ditaduras e de governos totalitários capazes, como o “Grande Irmão” de 1984, de George Orwell, de exercer um controle minucioso sobre os cidadãos, através de uma distribuição de *slogans*, propaganda (comercial como política), visões do mundo estereotipadas. O que de facto aconteceu, porém, não obstante todos os esforços dos monopólios e das grandes centrais capitalistas, **é que a rádio, a televisão, os jornais se tornaram elementos de uma grande explosão e multiplicação de *Weltanschauungen*, de visões do mundo** (Vattimo, 1992, p.11, grifo nosso).

Daí reside, em parte, o conceito de *sociedade transparente*, que aborda a ideia de um mundo onde as informações circulam de maneira livre e acessível, criando a impressão de que o conhecimento e a realidade estão ao alcance de todos. No entanto, Vattimo também argumenta que essa suposta transparência é, na verdade, *ilusória*. O excesso de informação não necessariamente resulta em uma melhor compreensão, ao contrário, pode causar confusão e superficialidade.

Diferente desses *mass media*, o filósofo italiano observa que a modernidade foi marcada pela busca de verdades universais e pela crença em narrativas únicas e objetivas acerca do mundo. Mas, com o surgimento da pós-modernidade e o advento

dos meios de comunicação em massa, essa ‘unidade’ começa a se desintegrar. Vattimo afirma até que estamos em uma era quando a multiplicidade de informações não – necessariamente – traz clareza, mas dilui – a partir dos dispositivos tecnológicos – a verdade em uma variedade de interpretações. Dessa maneira, a *transparência* emerge como um paradoxo: um aumento na quantidade de informações não necessariamente traduz-se em um conhecimento mais profundo, mas sim em um cenário em que o excesso de dados dificulta a capacidade de análise crítica e reflexão.

Entretanto, tais questões direcionaram o olhar filosófico de Vattimo a discorrer, de forma crítica e analítica, sobre a verdade objetiva, desafiando a viabilidade de uma verdade única e objetiva na sociedade atual – ou pós-moderna. A multiplicação dos meios de comunicação e a diversidade de discursos, nesse contexto, fragmentam a percepção tradicional da realidade. Para ele, o mundo pós-moderno é caracterizado pela pluralidade e pelo relativismo interpretativo. Ou seja, a informação já não é um reflexo fiel do real, mas uma construção social, moldada por interesses e perspectivas distintas.

Essa visão está profundamente arraigada a uma crítica que se faz à metafísica ocidental, justamente por buscar estabelecer verdades universais. Vattimo sugere que, na contemporaneidade, é necessário aceitar a fluidez e a multiplicidade como componentes fundamentais da realidade. Nesse contexto, a hermenêutica, que se refere à arte da interpretação, desempenha um papel crucial em sua filosofia, sendo essencial para a compreensão da *sociedade transparente*. Por isso, tomando nota das filosofias de Heidegger e Gadamer, ele sustenta que todo saber é interpretativo e mediado pelo contexto social e histórico. Ou seja, na sociedade da comunicação total, o problema não consiste em procurar a verdade objetiva, mas em captar as interpretações que se sobrepõem e que conflitam.

Portanto, ao invés de buscar uma “essência do real”, o que se faz necessário – e provavelmente muito mais importante – é desenvolver uma consciência crítica que permita transitar entre as inúmeras narrativas. O grande mérito de Vattimo reside na sua capacidade de diagnosticar, de modo profundo e filosoficamente fundamentado, os dilemas da sociedade do final do século XX e início do século XXI. Ele parece antever – como uma espécie de Antikythera mítica futurística – questões que hoje

ganham centralidade, como as que se referem ao efeito das redes sociais e das *fake news* na formação da opinião pública. Por isso, a sua defesa do pensamento hermenêutico oferece uma saída crítica tanto ao dogmatismo como à rigidez da interpretação. Além disso, ao criticar a ilusão da transparência, Vattimo nos apresenta uma leitura estimulante de como a abundância de informações pode arruinar o discernimento, tratamento ao qual podemos conceder ainda maior atualidade. Contudo, o seu pensamento também contém limites. Por exemplo, a insistência sobre o relativismo interpretativo pode torná-lo, a certa altura, tentador para deslegitimar a busca de consensos éticos e verdades compartilhadas, podendo resultar em um “ceticismo paralisante”.

Outrossim, a proposta hermenêutica, por mais justa que seja, talvez não seja suficiente para enfrentar as manipulações sistemáticas das informações que marcam o mundo digital contemporâneo. Isto tudo poderia ser ampliado com uma abordagem sobre as estratégias de controle e poder que imperam nas sombras da produção da informação. Se, na década de 1990, a questão consistia na multiplicação das informações através dos meios de massa, hoje, com as redes sociais digitais e o fenómeno das *fake news*, o diagnóstico de Vattimo torna-se ainda mais pertinente.

A sociedade contemporânea encontra-se em estado de “hipertransparência”, em que a circulação frenética da informação não necessariamente produz consciência crítica. O real inimigo não é a falta de informação, mas a incapacidade de lê-las criticamente em meio ao ruído comunicativo, como afirma Vattimo. Assim, a reflexão vattiminiana a respeito da hermenêutica – apesar de suas fragilidades – é que tais ‘caminhos de floresta’ poderiam ajudar a formar uma cultura de maior consciência e menos vulnerável às manipulações. Por outro lado, deve-se pensar em formas de responsabilização ética por trás da produção e circulação da informação, questão que o próprio autor expõe de maneira mais implícita.

Ademais, com a ideia de uma *sociedade transparente*, temos um exercício do pensamento filosófico sobre os efeitos dos meios de comunicação na formação da realidade social. A crítica da noção de verdade objetiva e a defesa da hermenêutica como forma de entender o mundo são possivelmente duas contribuições do autor para o pensamento filosófico contemporâneo. No entanto, se o diagnóstico de Vattimo é

claro, sua proposta requer complementações no que diz respeito a estratégias práticas de resistência contra a desinformação e contra as manipulações comunicativas. De todo modo, a obra de Vattimo continua atual – como já falamos – e necessária, especialmente em tempos de excessos da estetização da sociedade e de discursos polarizados.

Seria, entretanto, equivocado não observar uma mudança de pensamento de Vattimo com o novo lançamento da reedição de “La società trasparente” (2011), na qual ele insere um novo capítulo intitulado “I limiti della derealizzazione”, um texto que procura rever e aprofundar os conceitos da primeira edição de 1989, levando em consideração as rápidas e profundas mutações, tecnológicas, culturais e políticas, ocorridas nas décadas que se seguiram. Este acréscimo não consiste, de modo algum, em uma superação da proposta inicial do livro, mas sim em um pensamento mais denso e crítico acerca das novas condições de existência, em decorrência da dinâmica da comunicação e seu efeito sobre a experiência contemporânea.

Como declara o próprio Vattimo, na nota introdutória a esta terceira edição, o capítulo se propõe a abordar os novos problemas – em especial políticos – oferecidos pelo progressivo desenvolvimento dos meios de comunicação e seu peso social, e representa uma tentativa de pensar “o sentido do ser”, da realidade, ou que, se possível, no mundo mediático se apresenta modificado, e de algum modo como menos submetido aos preconceitos da metafísica de que fala Heidegger. Aqui, o filósofo nos oferece ao menos um indício de que, se o núcleo conceitual da obra permanece, fizeram-se necessários novos pensamentos para lidar com os novos problemas trazidos pela hipermedialidade da sociedade.

O conceito de *desrealização* aparece nesse momento, com o qual Vattimo desenvolve e remete ao processo de aproximação da realidade a uma condição cada vez mais mediada e estetizada, à medida que esta se desfaz em representações e imagens, cujas múltiplas faces e fluidez dificilmente aderem à velha e invejosa concepção de um mundo objetivo e fixo. Nesse cenário, característico de uma civilização imersa na fluidez, os meios de comunicação tornam-se elementos centrais tanto da experiência cotidiana quanto da própria percepção da realidade.

Para Vattimo, a *desrealização* consiste, não somente, em uma consequência inexorável da modernidade tardia, mas numa possibilidade de questionamento a respeito dos fundamentos metafísicos que sustentaram a busca pelas verdades absolutas e universais. Ele sustenta que, nas décadas de 1970 e 1980, o desenvolvimento dos meios de comunicação e o avanço tecnológico deram origem a um certo “otimismo mediático”, havendo um enraizamento da crença de que a multiplicação das vozes e das perspectivas poderia enfraquecer as narrativas totalizantes e abrir espaço para uma nova emancipação cultural e social. Esse otimismo estava, também, enraizado no pensamento de que o pluralismo interpretativo advindo do trabalho dos meios de comunicação poderia favorecer uma sociedade mais aberta e democrática.

Entretanto, com o passar do tempo, esse otimismo encontrou um contraponto na constatação de que a desrealização seria, também, libertadora das interpretações, mas que ela traz consigo o risco da manipulação, a superficialidade e o deixam o intuito de perda de critérios claros para avaliar a experiência humana. Com isso, Vattimo reflete sobre até que ponto a *desrealização*, conformada em sua intensidade, encontra limites definidos, por elementos por demais “realistas”, especialmente o mercado e suas lógicas econômicas: a desrealização promovida pelas novas tecnologias de comunicação encontra um limite neste agente ‘realista’ que é o mercado. Conforme o autor,

Estamos a viver aquilo a que se poderia chamar um ponto de viragem filosófico e crítico no que diz respeito às considerações filosóficas e críticas sobre o mundo dos meios de comunicação social. Nas últimas décadas, a difusão da hermenêutica na esfera filosófica e o grande progresso da tecnologia da comunicação a nível prático, a nível da cultura e da sociedade generalizadas, deram origem à imposição de um (embora relativo) “otimismo mediático”, razões pelas quais penso que seria útil refazer exatamente quando, por uma série de razões que tentarei analisar brevemente, está a tornar-se problemático ou pelo menos manchado (Vattimo, 2011, p. 101).¹

¹ Tradução nossa. “Viviamo quello che si potrebbe chiamare un momento di svolta nella considerazione filosofica e critica del mondo dei mass media. Nei decenni recenti, la diffusione dell’ermeneutica nell’ambito filosofico e i grandi progressi della tecnologia delle comunicazioni sul piano pratico, della cultura diffusa e della società, hanno dato luogo all’imporsi di un (sia pur relativo) “ottimismo mediatico”, di cui penso sia utile ripercorrere le ragioni proprio quando, per una serie di motivi che cercherò brevemente di analizzare, sta divenendo problematico o per lo meno si sta appannando.

Tal observação é fundamental para se compreender o deslocamento teórico do autor: se antes a multiplicidade de interpretações encontrava-se ligada à liberdade, agora, ela encontra-se limitada pelos interesses da economia política que buscam moldar e controlar o sentido. Vattimo escreve que o mercado, através de suas solicitações de consumo e rentabilidade, bloqueia o potencial emancipatório da *desrealização*, favorecendo uma estética superficializada e pacificadora, que evita os conflitos e a dissonância.

Nesse ponto, Vattimo volta-se à crítica feita por Theodor Adorno e outros membros da Escola de Frankfurt, reconhecendo a pertinência da crítica ao caráter manipulador da cultura de massa. Entretanto, ele também se distancia desta visão quando assinala que as soluções não se encontram em um retorno nostálgico a uma suposta 'realidade autêntica', mas numa radicalidade do processo de *desrealização*. De acordo com o filósofo, o problema não está na perda de referência à realidade, mas sim na referência desta mesma realidade, que ainda é implicada, de forma indevida e limitadora, pelos mecanismos de controle social, como é o caso do mercado. Ele escreve que o que está em erro no mundo da 'irrealidade' dos media não é a perda de referência à realidade, mas o fato de que, nesta, a realidade ainda é em excesso, e indevidamente, afirmada.

A proposta de Vattimo, portanto, é libertar a *desrealização* destes obstáculos realistas, para que a pluralidade dos significados e a estetização da experiência possam ser desenvolvidas de maneira ainda mais livre e radical. Para isso, ele faz uso de uma leitura hermenêutica, inspirada em Nietzsche e Heidegger, que afirma que a verdade não é uma essência a ser descoberta, mas um jogo de interpretações que se constroem historicamente. Deste modo, a *desrealização* é considerada não como uma menção à verdade, mas como uma abertura para novas formas de ser e estar no mundo.

Daí Vattimo sustentar que o verdadeiro critério de avaliação, o 'limite' crítico da *desrealização*, mas inteiramente interno a ela, é exatamente a radicalidade com a qual se conduz suas consequências. Por esta via, o filósofo, igualmente, discorre sobre as possibilidades da estética na sociedade contemporânea, o que lhe permite “advogar” que a arte e a experiência estética possam ser espaços privilegiados para a resistência

e a emancipação. Mas que, em contrapartida, ele torna em crítica em relação à maneira com a qual o mercado limita esta potencialidade, ao privilegiar formas pacificadas e soltas de conflitos. Nos termos colocados por ele,

Aquilo a que chamamos desrealização, e cujos limites procuramos, é aquele conjunto de fenómenos que também é chamado de “estetização”. A estetização geral da existência – da publicidade à prevalência dos símbolos de *status* sobre a utilização, à informação ‘encapsulada’ etc. – é apenas o culminar de um processo, coincidindo com a própria modernidade, em que precisamente o que aconteceu na esfera da experiência estética antecipou, ou pelo menos representou, de forma emblemática, transformações que ocorreriam ao nível mais geral da vida social (Vattimo, 2011, p. 109-110).²

Temos, assim, o entendimento de que, na estetização generalizada do mundo dos *media*, sentimos a *desrealização* como perda apenas porque nela desaparecem as distinções, o drama das escolhas, a oposição entre a afirmação e a negação, a possibilidade de fazer juízos de valor. Assim, para Vattimo, a experiência estética verdadeira é aquela que contempla o conflito, a dissonância, a multiplicidade e cuja neutralização é frequentemente requerida pelas exigências do mercado e pelo consumo massificado, como vimos. Além disso, temos a ideia de que a *desrealização* pode também ser uma forma de repensar a emancipação humana em termos menos dependentes das lógicas econômicas tradicionais.

Com isso, a filosofia vattiminiana supõe que a sociedade contemporânea, caracterizada pelo desenvolvimento das tecnologias e pela produção de bens “estéticos”, pode oferecer a possibilidade de uma vida mais voltada para o gozo qualitativo a partir da produção quantitativa. A desrealização, portanto, não é uma perda a que se deva reagir com a neurose de um luto insuperável, mas sim um evento a partir do qual se pode tirar vantagem de todas as oportunidades de emancipação.

Destarte, ao acrescentar o capítulo “I limiti della derealizzazione” em sua obra “La società trasparente” (2011), Vattimo quer não somente atualizar suas reflexões à luz das mudanças intercedidas na História, senão também fornecer uma concepção

² Tradução nossa. “Ciò che chiamiamo derealizzazione, e di cui cerchiamo i limiti è quell’insieme di fenomeni che si chiama anche “estetizzazione”. L’estetizzazione generale dell’esistenza – dalla pubblicità alla prevalenza dello status symbol sull’uso, all’informazione “confezionata” eccetera – è solo il punto di arrivo di un processo, che coincide con la modernità stessa, nel quale proprio ciò che è accaduto nell’ambito dell’esperienza estetica ha anticipato, o almeno rappresentato, in modi emblematici trasformazioni che si sarebbero verificate al livello più generale della vita sociale.”

mais complexa e crítica dos limites e das possibilidades da *desrealização* na pós-modernidade. Ele reconhece que o otimismo mediático inaugurado tinha que confrontar com os limites impostos pelas forças realistas do mercado e do controle político. No entanto, ao invés de se recolher ante essa constatação, torna-se a favor de uma radicalização do processo de desrealização, alegando que a emancipação só será admissível quando as interpretações e estética forem libertadas das determinações econômicas e sociais.

É uma proposta temerária, que joga com a capacidade humana de criar sentidos e novas formas de vida a partir da própria fluência e da pluralidade das experiências mediáticas, mas que revela um amadurecimento filosófico e uma reação às mudanças culturais e tecnológicas nas últimas décadas. Portanto, podemos compreender – também – como uma proposta filosófica que se trata de uma reflexão que alimenta a expressão da busca por uma sociedade mais livre e plural em que a estetização e a multiplicidade sejam vistas não apenas como ameaças, mas como possibilidades reais e possíveis de libertação e “transparência”.

Esse ambiente midiático, também caracterizado por uma dispersão informacional, abre espaço tanto para a emancipação quanto para a manipulação. Por isso, trazemos a filósofa italiana Donatella Di Cesare para esta discussão, pois ela também identifica que o terrorismo moderno se aproveita desse caos comunicacional para transformar atentados em mensagens políticas, e que são ainda mais potencializadas pela comunicação pós-moderna. Nesse cenário, o ato terrorista não se resume apenas a um ataque físico, mas um evento midiático que é projetado para gerar impacto psicológico e simbólico – agora, com maior força e impacto – em escala global.

1.2 O atentado como mensagem

O terrorismo, apresentado por Di Cesare (2019), se insere nesse contexto de fragmentação informacional descrito por Vattimo. Em um mundo onde a informação circula de maneira descentralizada e onde as grandes narrativas estão em crise, grupos terroristas utilizam os meios de comunicação para amplificar seus discursos,

criando narrativas próprias e desafiando as versões – das grandes narrativas – oficiais dos Estados. O terrorismo, então, se torna parte desse “caos comunicacional” no qual a disputa por sentidos e interpretações se intensifica.

A discussão filosófica apresentada por Di Cesare em seu livro *Terror e Modernidade*, nos propõe uma reflexão densa acerca do terrorismo atual e das dinâmicas da violência indiscriminada presentes no contexto da globalização. O ataque ao Bataclan de Paris (ocorrido em 2015)³, descrito com riqueza de detalhes pela autora, serve de ponto de partida para uma discussão sobre o significado da violência *jihadista* e sua interconexão com aquilo que ela intitula de modernidade. Di Cesare nos convida a olhar além da superfície dos acontecimentos, buscando compreender as motivações filosóficas e existenciais que fundamentam esse ato extremo de violência.

Um dos aspectos que iremos destacar, inicialmente, é a maneira como Di Cesare (2019) classifica o ataque – ao Bataclan – como parte de uma operação “oblíqua”. Essa expressão denota uma nova modalidade de conflito, que não se adere às lógicas tradicionais de guerra entre nações, mas que emerge de uma estrutura global fragmentada. Neste cenário, os atos terroristas são organizados em uma geografia que não respeita fronteiras territoriais: “A operação é considerada ‘oblíqua’, pela estratégia utilizada: organizada na Síria e comandada da Bélgica” (Di Cesare, 2019, p. 18). Neste sentido, a globalização da violência se revela como uma manifestação das próprias dinâmicas pós-modernas, conectando espaços que parecem díspares e permitindo que ações violentas transcendam as barreiras nacionais.

Devemos compreender que essa “obliquidade” desafia a compreensão tradicional de soberania e guerra, tornando os acontecimentos terroristas fenômenos de natureza global que não se restringem a uma geografia específica. A utilização do termo “sincronia perfeita”, como afirma a autora, é para descrever a coordenação dos ataques, o que também suscita questionamentos filosóficos relevantes sobre o papel da tecnologia e da comunicação na contemporaneidade. A globalização não apenas propicia a circulação de bens e ideias, mas também de formas de violência. Por exemplo, o celular, usado por Mohamed Belkaid para coordenar o massacre, ilustra

³ Cf.: <https://memoriaglobo.globo.com/jornalismo/coberturas/atentados-em-paris/noticia/atentados-em-paris.ghtml>

como as ferramentas modernas de conectividade foram e podem ser utilizadas de maneira perversa (Di Cesare, 2019).

Mohamed Belkaid, um argelino de 35 anos, conhecido das forças antiterrorismo francesas e mentor religioso do grupo, coordena os ataques utilizando apenas um celular Samsung e dois chips. Belkaid morrerá no dia 15 de março de 2016 em Forest, depois de escapar de três incursões da polícia belga para cobrir a fuga de Salah Abdeslam (Di Cesare, 2019, p. 18).

Percebemos, pois, que a coordenação dos ataques é realizada com um dispositivo móvel conectado a chips, ilustrando como a mesma tecnologia que possibilita a conexão global – ou aquilo que também podemos pensar como um “dispositivo técnico emancipatório” – pode e está sendo empregada para articular operações letais. Essa realidade manifesta a dualidade da pós-modernidade, que, enquanto promete “progresso”, também carrega o potencial de destruição em massa.

Tal acontecimento levou Di Cesare a investigar a natureza indiscriminada da violência *jihadista* contemporânea. No episódio do Bataclan, as vítimas não se enquadram em categorias de “inimigos declarados”, como jornalistas ou judeus, mas são civis comuns. Isso pode indicar que o terrorismo atual deixou de seguir uma lógica de alvos específicos: “O *jihadismo* global se destitui de qualquer tipo de critério: os massacres são indiscriminados” (Di Cesare, 2019, p. 19). Essa característica filosófica da violência sem distinção reflete a desintegração de uma ordem simbólica que anteriormente regulava os conflitos, agora substituída por uma violência caótica que ataca o núcleo das interações sociais. Ou seja, para Di Cesare, essa anulação de critérios revela uma dimensão mais densa do terror globalizado: ele se nutre de um medo amplo e da incerteza, afetando a todos. A violência se transforma, assim, de um instrumento político com um propósito definido em um objetivo autônomo.

Ao examinar as histórias de vida de figuras como Brahim e Salah Abdeslam, assim como Di Cesare, devemos problematizar a visão simplista que considera os *jihadistas* como fervorosos religiosos. Na verdade, suas existências denotam um histórico de marginalização e uma profunda sensação de alienação:

Contudo, não é possível afirmar que Brahim e Salah sejam muçulmanos fervorosos. Depois de colecionarem uma série de condenações por pequenos delitos, em 2013 os irmãos abrem o bar Les Béguines, onde o álcool, o jogo

e o tráfico fazem parte do dia a dia. Usuário de maconha, introvertido e influenciável, Brahim, de 31 anos, é muito diferente do irmão caçula, Salah, que é mulherengo, amante de carros e passa os dias assistindo a vídeos do Estado Islâmico (Daesh). Ambos se radicalizaram apenas um ano antes e desde então se dedicaram à preparação do atentado. Salah foi o único sobrevivente; depois de fugas cinematográficas, foi preso no dia 18 de março de 2016 e hoje está encarcerado na prisão de segurança máxima de Fleury-Mérogis (Di Cesare, 2019, p. 19).

A radicalização desses indivíduos, atrelada às suas experiências de exclusão social e desconexão com a sociedade contemporânea, sugere que o terrorismo é um fenômeno que vai além do aspecto religioso, sendo também de natureza social e existencial. A busca por pertencimento e identidade, em um mundo que demonstra ser frequentemente alienante, parece ser um dos principais motores dessa violência.

Ademais, a conexão entre a pós-modernidade e o terrorismo também se evidencia no aludido exemplo do Bataclan como um ícone cultural. O fato de esse local representar um “símbolo da diversidade e da confluência de culturas em Paris”, sugere a intenção dos terroristas de atingir o que consideram os pilares da modernidade ocidental: pluralidade, liberdade e diversidade (Di Cesare, 2019). Desde 1865, o Bataclan se destaca como uma casa de espetáculos, simbolizando a rica tradição cultural e cosmopolita que os *jiihadistas* buscam destruir. Assim, conforme apontado por Di Cesare (2019), ao atacar um show de rock — uma manifestação da cultura jovem ocidental — os terroristas não apenas ceifam vidas, mas também visam obliterar os valores que essa cultura representa. Além disso, a escolha de uma banda de rock tocando a canção “Kiss the Devil” durante o ataque, com versos como “I meet the devil and this is his song” (i.e., “Eu conheço o diabo e esta é a sua canção”), confere uma dimensão simbólica à violência. O massacre, que se inicia precisamente quando a banda entoia esses versos, parece dramatizar a “essência do mal” que se manifesta na violência *jiihadista*. Essa utilização da música e da performance cultural como cenário para o ataque revela uma intenção deliberada dos terroristas de confrontar a cultura ocidental, atacando alguns dos seus símbolos mais reconhecíveis.

Para além da violência percebida e praticada em contextos semelhantes ao apresentado acima, como apontou Di Cesare (2019), devemos analisar o teor da resposta ocidental ao terrorismo, que muitas vezes se limita à retórica sobre a defesa de valores universais, sem operar sobre as causas da violência. As formulações de

líderes, como a de Barack Obama, denunciando o ataque (ocorrido em Paris) como uma agressão contra a humanidade e os valores universais são insuficientes para dar conta da profundidade do problema⁴. Por isso, Di Cesare (2019) sugere que a resposta militar e política ao terrorismo não enxerga os raízes existenciais e sociais da radicalização, mas, pelo contrário, alimenta o ciclo da violência. Em outros termos, a filósofa nos permite ver como o ataque ao Bataclan não é um fato de violência isolada, mas o sintoma da crise mais ampla da modernidade global. A “operação oblíqua”, a desterritorialização da violência, a indiscriminação dos massacres, a desconexão existencial dos terroristas, são alguns traços das contradições da era pós-moderna. O terrorismo planetário, para Di Cesare, é produto da própria modernidade, que, ao mesmo tempo em que forja a interconexão global, cria novas formas de exclusão, nova alienação e nova violência.

Tais apontamentos nos abre espaço para questões fundamentais sobre a transformação da guerra na era da globalização, pensando a relação entre guerra e política, entre guerra e conflito e a virada em um novo paradigma global da violência. A partir dos atentados de 13 de novembro de 2015 em Paris, Di Cesare (2019, p. 23) mostra como o uso da palavra “guerra” pelas autoridades ocidentais, principalmente na declaração de “‘guerra’ ao califado negro”, expressa uma tensão e uma dificuldade de compreender os fenômenos contemporâneos de violência global.

Di Cesare (2019) nos convida, assim, a observar a ambiguidade que envolve a noção de guerra em nossos dias. Ela diz que, desde então, muitos se interrogam: “Estamos em guerra?”, e mesmo a resposta parece incerta e contraditória: “estamos em guerra e, ao mesmo tempo, não estamos em guerra” (Di Cesare, 2019, p. 24). Essa contradição reflete a dificuldade de distinguir “guerra” e “paz” no mundo atual, e, conforme Di Cesare, o que vemos é o aumento de uma “área cinza” onde “paz e guerra não se contrapõem mais como a luz e a sombra” (Di Cesare, 2019, p. 24), mas se misturam em uma condição indistinta. Esse apagamento das fronteiras entre guerra e paz revela uma virada epocal, ou seja, a passagem da modernidade para a

⁴ “Um ataque não só contra Paris, mas contra toda a humanidade e os nossos valores universais”, disse Barack Obama numa primeira reação aos atentados ocorridos em Paris (Di Cesare, 2019, 2019, p. 22). Cf.: <https://www.voaportugues.com/a/barack-obama-considdera-atentados-de-paris-um-ataque-contr-a-humanidade/3057776.html>

globalização armada. Observamos também uma crítica à persistência das categorias tradicionais da guerra. Desde Clausewitz (1970, p. 811), a guerra ocorreu como “a continuação da política pelos outros meios”, uma ferramenta extrema e excecional dentro do mundo da política.

Entretanto, a partir de Di Cesare, podemos perceber que essa concepção clássica da guerra “acabou”, e com ela desapareceu a ideia de que a guerra é um conflito que começa, se desenvolve e termina, que segue regras e que se realiza em um objetivo político preciso. Para ela, a nova categoria do fenômeno que emerge neste século XXI é a *guerra global* e eterna, a guerra “ilimitada e infinita”, sem fim ou solução. “A guerra do novo milênio”, conforme é descrita por Di Cesare (2019, p. 24-25), “trouxe consigo a paz”, porque ela se tornara uma condição permanente e comum na paisagem do mundo de hoje. Esta mudança radical da guerra não constitui apenas um desenvolvimento da história, mas sim uma mudança ontológica da política e da sociedade mundiais.

A guerra global, que marca a ruptura com o passado, é o modo pelo qual a nova política planetária se manifesta, é o nascimento de um mundo empunhado em armas, é a revelação da globalização armada. Por isso, deve-se falar de Primeira Guerra Global, não de Terceira Guerra Mundial; caso contrário, poder-se-ia pensar que a guerra atual seja um simples embate de visões de mundo, por exemplo o americano e o islâmico. As guerras mundiais acabaram no século XX (Di Cesare, 2019, p. 27).

Assim, nos cabe não mais pensar nesta guerra global como uma continuação, ou a irrupção de uma Terceira Guerra Mundial, mas como sendo a “Primeira Guerra Global”, ou seja, um fenômeno inteiramente novo. As guerras mundiais do século XX ainda eram limitadas dentro de frentes geográficas e ideológicas claras, ao passo que a globalização da guerra contemporânea se caracteriza pela difusão, intermitência e endemia. Não é o evento que deixa uma cicatriz específica na história, mas uma *condição permanente de violência*, um modo de existência na vida global. Neste prisma, a guerra não é a exceção, mas um processo crônico que define a condição mesma do mundo globalizado.

Essa passagem para a guerra global sem fim está ligada a uma transformação na gradualização do mundo, afirma Di Cesare (2019), porque a globalização fez nascer

uma “violenta uniformização” do mundo, onde a guerra se converteu não mais em uma escolha estratégica dos Estados, mas em uma força totalizante que transforma a própria política. Para suportar esta alteração, Di Cesare vale-se do exemplo de Martin Heidegger, de quem, nos “Cadernos Negros”, se antecipou uma “guerra total” que não seria mais a continuação da política, mas sim a transformação dela. Heidegger, segundo Di Cesare, foi um dos primeiros a pensar que a guerra na modernidade tardia, estava deixando de ser um confronto circunscrito entre Estados-nação, para ser um modo global de existência, uma “globalização armada”. Além do mais, a italiana problematiza a própria possibilidade de que a política venha a evidenciar-se num espaço de configuração do mundo contemporâneo.

Segundo a autora, na modernidade, era possível encontrar política, mesmo precária, através da regulação da guerra e do estatuto da paz. Enquanto, na guerra global, a política não está mais apta a dar essa forma, dado que a violência não se encontra mais regulada nem por regras nem por limites, a guerra, ainda segundo Di Cesare, abandonou os seus rituais, fez um corte com os protocolos de configuração da política. Nesse tratamento, a guerra se funde com a globalização, então assumiria Di Cesare uma revelação da globalização armada. A ordem mundial, que estava configurada através da política, agora seria determinada pela continuidade da guerra como estado contínuo.

A guerra, ilimitada e infinita, que teve início com o Onze de Setembro, no nascer do novo século, não contradiz o “fim da guerra” que a filosofia constatou há tempos. De fato, a guerra sempre foi entendida como um conflito armado, motivado por um objetivo político, definido por regras, capaz de regular e dar forma ao caos potencial; a conclusão óbvia é a paz, mesmo que provisória e precária. Essa concepção clássica da guerra acabou, mas fim da guerra não quer dizer fim da violência. A humanidade entrou num período da própria história que se distingue por “estados de violência”. O conflito deixa de lado os rituais e abandona os protocolos, o direito fica em frangalhos, a desordem não se deixa dominar, a destruição rompe barreiras e viola tabus (Di Cesare, 2019, p. 25).

Outro elemento que Di Cesare problematiza, é o papel do Onze de Setembro como a “primeira revelação dramática da guerra global”. O ataque às torres gêmeas, que anunciou a entrada num novo milênio, não seria apenas um outro evento de choque imediato, mas sim seria a forma através da qual a nova era da violência

globalizada se manifestaria. Assim, devemos compreender o Onze de setembro como o marco do movimento para a pós-modernidade, um tempo de incerteza e guerra em que a hiperpotência vitoriosa (os Estados Unidos) se tornou um alvo situado no caótico cálice do mundo. Esse evento daria início, segundo a autora, a uma era milenar, onde a guerra se realiza indefinidamente, sem procedimento de resolução.

Portanto, o que percebemos no teor da guerra contemporânea, é uma mudança radical na natureza do conflito na era da globalização. Antes concebida como um instrumento da política, a guerra tornou-se um estado antipolítico, permanente e global, que incorporou a paz e redefiniu a política em termos de violência contínua. Para entender o presente, Di Cesare nos convida a nos despir das concepções tradicionais da guerra e a considerar a globalização armada como um dos novos paradigmas que estrutura o mundo contemporâneo, que, por sua vez, nos leva a refletirmos sobre uma possível “guerra civil global”

Ao falarmos em *guerra civil global*, com Di Cesare (2019), estamos também propondo um aprofundamento sobre a transformação do conceito de guerra na era da globalização. Almejamos, com isso, desvendar um novo paradigma de conflitos que ultrapassa as fronteiras nacionais, desafiando as concepções tradicionais de guerra e de ordem política. Nesse contexto, a filósofa tece algumas críticas às interpretações inadequadas da modernidade, propondo uma análise que reconhece a complexidade e a multiplicidade da “desordem global” em que nos encontramos.

De início, devemos nos perceber como estamos declinados à tentação de recorrer a esquemas conhecidos e consolidados para entender o cenário global atual. Nos termos da própria autora,

Existe a tentação de tentar interpretar esse mar tempestuoso, com suas correntes e ondas, de acordo com esquemas conhecidos e consolidados. **Contudo, a globalização supera a lógica liberal, a crítica marxista, o pensamento negativo.** Para os casos em que faltam formas definidas e nítidas diferenças, não apenas os conceitos, mas também as metáforas são inadequadas. Sendo assim, a ideia da “modernidade líquida” formulada por Zygmunt Bauman parece enganadora porque nos faz pensar que a era moderna não terminou. Além disso, chamando a atenção para a fluidez da realidade, que é incontestável, Bauman deixa de lado a rigidez, as resistências e os atritos que fomentam o potencial conflito permanente (Di Cesare, 2019, p. 28, grifo nosso).

Por isso, acreditamos que a filosofia de Vattimo sobre a pós-modernidade dialoga diretamente com a ideia de globalização discutida por Di Cesare, ao passo que, esse termo “está ligado ao fato de a sociedade em que vivemos ser uma sociedade de comunicação generalizada, a sociedade dos *mass media*” (Vattimo, 1992, p. 7). A partir de Vattimo, bem como Di Cesare, podemos falar que a Modernidade acabou e que os seus modelos não são mais capazes de interpretar os fatos contemporâneos – exatamente pelas suas limitações e vieses unitários e totalitários –, pois, além de seguirem de modo engessada, não considera os aspectos técnicos comunicacionais *globais* ou de *globalização* que incide sobre a sociedade atual.

Dito de outro modo, o fato é que as categorias tradicionais de análise política e social se mostram insuficientes para captar as sutilezas do mundo contemporâneo. Para Di Cesare, o fenômeno da globalização não se resume a um processo de flexibilização, mas também envolve exclusão violenta e resistência, revelando profundas desigualdades estruturais. A globalização, conforme descrita pela autora, é marcada por uma “rede de crises”, em que a inclusão de algumas vidas implica a exclusão de muitas outras. Ou seja, a autora nota que, à medida que o capitalismo se expande, acompanhando o “triunfo do mercado” e a “tirania das finanças”, a globalização se revela como um ciclo – além de emancipatório – de “violenta desigualdade”. Essa desigualdade, que não deve ser vista como um fenômeno periférico, estaria no cerne do que ela denomina de “globalização armada”. A guerra global é indissociável da ordem econômica que, em vez de proporcionar estabilidade, gera conflitos. Há crise das democracias, assim, o colapso do Estado-nação torna-se sintoma de uma desordem mais profunda.

Uma tônica importante é o fato de que as fronteiras se dissolveram entre o interno e o externo em uma sociedade transnacional: “A exterioridade se dissolveu. No planeta já não há bordas externas; a parte interna é atravessada por águas agitadas” (Di Cesare, 2019, p. 29). Significa que, na globalização, os conflitos já não são mais localizados ou limitados a um espaço geográfico. Com a interconexão global, “até mesmo uma luta periférica poderia se tornar uma centelha cósmica” (idem). Isto é, a desterritorialização da guerra, ou seja, qualquer conflito, em qualquer parte, pode

adquirir uma dimensão global. Desaparece o *espaço tradicional* da guerra, com frentes definidas e regras de engajamento, e toma então sua vez uma guerra que assume diferentes modos e escalas: atentados, operações high-tech, drones e bombardeios cirúrgicos. Nesse novo paradigma, as antigas distinções entre civis e militares também se dissolvem.

Di Cesare salienta que, enquanto nas guerras tradicionais as “cidades abertas” eram poupadas, a nova guerra mundial “explode dentro das cidades, atinge os civis e a civilidade, destrói prédios de escritórios, cafés, supermercados, escolas, embaixadas e hospitais” (Di Cesare, 2019, p. 30). Essa violência sem discriminação, atingindo diretamente a vida civil, faz a transição a uma guerra que se inscreve na vida cotidiana das sociedades, transformando os espaços urbanos em teatros de guerra. Vale frisar que, essa transição já tinha começado no século XX, quando mais de 62 milhões de civis tinham sido mortos em guerras. Mas a particularidade da guerra mundial está na “privatização” da violência, o monopólio estatal da força é fragmentado, e atores não estatais tornam-se protagonistas, como os *jiihadistas* e as milícias.

A guerra civil global, que Di Cesare inscreve, se torna, em vários aspectos, uma radicalização do conceito de guerra civil tradicional. Para sustentar a sua argumentação, ela recorre às ideias de Carl Schmitt e Hannah Arendt para analisar essa nova modalidade de conflito, na qual a guerra não se dá mais entre Estados, mas se enraíza no próprio tecido social global.

Em “O conceito do Político. Teoria do *partisan*”, Schmitt (2008) menciona um “*nomos da terra*”, no qual o reconhecimento entre Estados soberanos se esvai e a guerra transforma o inimigo em alvo de criminalização, visando sua erradicação. Nessa mesma obra, Schmitt (2008; 2014) investiga as transformações que a guerra e as relações internacionais sofreram no contexto da modernidade tardia. Ele introduz o conceito de “*nomos da terra*”, presente em seu trabalho “O Nomos da Terra no Direito Internacional do Jus Publicum Europaeum”, que se refere à estrutura jurídico-política que orientava as interações entre Estados soberanos, fundamentando-se no reconhecimento mútuo e em normas que delimitavam os conflitos.

Schmitt (2008) sustenta que essa estrutura, vinculada ao *jus publicum europaeum* (direito público europeu), assegurava que as guerras entre Estados

fossem conduzidas de acordo com certos princípios, diferenciando entre combatentes e civis, e evitando assim a destruição total do oponente. Contudo, essa lógica começou a se fragmentar com o surgimento das guerras ideológicas, especialmente no século XX. O reconhecimento entre Estados soberanos se desvanece à medida que a guerra é reinterpretada como um confronto contra um inimigo absoluto e ilegítimo, frequentemente visto como criminoso.

Essa criminalização transforma o conceito de guerra em uma “guerra justa”, na qual o adversário deixa de ser considerado um oponente legítimo, sendo rotulado como criminoso ou como uma ameaça a ser eliminada. Exemplos disso são as guerras contra o terrorismo e os conflitos gerados por ideologias totalitárias, em que o inimigo é desumanizado, tratado como um vilão da humanidade. Schmitt (2008) aponta que essa lógica conduz a conflitos sem limites, em que não há espaço para a negociação ou o reconhecimento mútuo, mas apenas a busca pela aniquilação do outro. Dessa maneira, é possível identificar a inquietação do filósofo alemão Schmitt diante da transformação na essência da guerra, que, ao perder o caráter regulado pelo *nomos* da terra, tende a se tornar cada vez mais intensa, total e desprovida de acordos entre as soberanias reconhecidas.

A perspectiva de Hannah Arendt é, então, crucial para entendermos a concepção de guerra civil global, tal qual formulada por Di Cesare, que se relaciona com a derrocada das fronteiras tradicionais entre a guerra e a política. Para Arendt (2013; 2022), a guerra moderna, e ao menos a partir do século XX, deixou de ser um conflito regular entre Estados soberanos, e passou a ser conduzida através do próprio tecido social, tornando-se crescente e difusa.

Em obras, como “Sobre a Violência” e “Origens do Totalitarismo”, Arendt (2013; 2022) analisa o modo como a violência se altera no seu estatuto de instrumento político errático quando desaparece um espaço para a ação política e um espaço para a discussão política pública. Para o conceito de guerra civil global, tal ideia se torna preponderante, pois a violência deixa de ser um problema entre os Estados e invade todas as esferas da sociedade globalizada. Segundo Arendt, existe uma diferença entre a violência e a política, onde a violência eclode onde a política falhou. Para ela, a política precisa assentar-se sobre o diálogo e a pluralidade, porém uma vez que estes

espaços são destruídos – seja por regimes totalitários, pelo colapso das crises institucionais ou pela emergência de guerras sem centro definido – a política é substituída pela violência e está se torna a regra.

Isso é encarnado na guerra civil global, que não possui um inimigo claramente demarcado nem um espaço político capaz de fazer avançar os conflitos. Por isso, Arendt reflete igualmente sobre a crise do sistema estatal moderno e da soberania, especialmente depois das duas guerras mundiais. Ela testemunha que, com a globalização e a crescente interdependência dos países, não é mais possível compreender as guerras apenas como conflitos entre Estados nacionais. Ao contrário, elas emergem dentro dos Estados e entre atores não estatais, como os grupos terroristas, as corporações, as milícias e as populações deslocadas.

Essa nova compreensão, juntamente com os apontamentos filosóficos de Schmitt, leva Di Cesare à noção de guerra civil global, isto é, ao estado de guerra sem fim, a guerra civil do mundo que não respeita as fronteiras e envolve tanto Estados quanto organizações transnacionais, forças insurgentes, povos, enfim, os próprios povos. Esse gênero de guerra não encontra um fim, posto que as novas formas de relações de força e a violência estão muitas vezes estruturadas sob o abrigo das justificativas de “guerra contra o terror”, de “intervenção humanitária” ou de “segurança global”. E, assim, a perspectiva filosófica de Arendt corrobora a análise que Di Cesare faz e demonstra como a guerra moderna rompeu com a lógica do conflito armado e se transformou em guerra difusa, interior e contínua, minando as fronteiras da guerra e da paz. Destarte, a guerra civil global corresponderia a esse seu tato, ao fenômeno de uma nova guerra que se torna um fenômeno contínuo da própria vida da própria sociedade, radicalizando-se no sentido de raízes por todo o tecido social, sem limite.

Portanto, para Di Cesare (2019), a guerra civil global “elimina a distinção entre o interior e o exterior”, refletindo a *stasis* da Grécia antiga, que desfazia as barreiras entre a cidade e a família, entre o irmão e o adversário. Nesse contexto, as guerras civis não permanecem restritas a um único Estado, mas se difundem pelo mundo, gerando um ambiente de hostilidade constante e sem limites bem definidos. Para endossar ainda mais o seu argumento, Di Cesare também menciona Giorgio Agamben,

que, em sua obra “*Stasis. La guerra civile come paradigma político*”, descreve a guerra civil como uma “discórdia sangrenta” que, na contemporaneidade, se transforma em um fenômeno perene. Agamben, nessa obra, analisa a guerra civil como um fenômeno constitutivo e permanente da política, política, rompendo com a concepção clássica de que ela seria um exclusivo ou temporário evento do Estado. Sua leitura do conceito de guerra civil se anexa na filosofia política clássica, mas a refaz para o seu contexto contemporâneo, em que esse tipo de conflito é percebido mais como um paradigma político permanente do que como um acontecimento interno de desordem.

Agamben (2015) resgata o conceito grego de *stasis*, que na Grécia Antiga designava não somente a guerra civil, mas também um estado de conflito interno dentro da pólis, de ordem de vez em quando mesmo irreconciliável. Para ele, *stasis* não é simplesmente uma interrupção da ordem política, mas antes uma dinâmica do próprio poder. Essa “discórdia sangrenta” que caracteriza a guerra civil, segundo Agamben, deixa de ser uma anomalia e passa ser um mecanismo fundamental da política moderna. Com isso, a guerra civil torna-se, ao invés de um momento anômalo do Estado soberano, permanente e globalizada, dissolvendo a diferenciação entre guerra e paz. Isso se aproxima da ideia de guerra civil global de Donatella Di Cesare, na medida em que os conflitos internos e externos se misturam e a violência torna-se uma estrutura medianeira da sociedade contemporânea.

O mundo de hoje, segundo Agamben, não é mais do que a ambiência onde a guerra civil se retira para além do sentido tradicional, passando a ter um ano de vida depois contemporânea com um ano possível para o conflito, isto é, o destaque no conflito, nas fronteiras, nos núcleos interdependentes e nas instituições, do que ocorre dentro dos países e fora deles, do que é interno e do que é externo. Essa permanente situação de conflito se pode localizar em fenômenos como a guerra ao terror, a militarização das sociedades, o estado de exceção no tempo permanente e o uso assíduo da repressão política contra os elos cruciais da população. Adicionalmente, a guerra civil perene revela-se sob as formas da exclusão e da soberania, dois conceitos fundamentais na filosofia de Agamben. Segundo ele, os Estados modernos atuam cada vez mais sobre seus cidadãos por meio de mecanismos de exceção, operando como se certos grupos estivessem fora da proteção do direito (*homo sacer*), tais tornando-

se inimigos internos ou externos. Esse mecanismo reforça a lógica da guerra civil, criando divisões dentro da própria sociedade, na qual determinados sujeitos ou comunidades são tratados como ameaças a serem eliminadas.

Esses apontamentos de Agamben (2015) corroboram a tese de Di Cesare ao demonstrar que a guerra civil não representa um confronto interno por grupos em conflito dentro do Estado, senão uma condição política permanente da contemporaneidade. A própria violência se converte em um instrumento de administração e controle social, e a separação entre cidadãos e inimigos torna-se difusa. Assim, a guerra civil, além de não ser uma exceção ou um fenômeno temporário, tubando-se no paradigma mesmo da política moderna, que caracteriza a organização e a constituição mesmas dos Estados e da sociedade.

Logo, a guerra civil global, segundo Di Cesare, pode ser compreendida como uma extensão da *stasis* a todo o planeta, por meio da violência incessante que o aflige. Ao contrário da guerra civil clássica, que poderia ser resolvida dentro de um contexto político específico, a guerra civil global evidencia a crise do pacto político. A violência que permeia o cenário contemporâneo é o que se pode chamar de pós-política; ela não surge da falta de política, mas da falência das estruturas políticas modernas em conter as tensões e os conflitos existentes.

A guerra civil global é a extensão da *stasis* a todo o globo terrestre por meio da violência incessante que o acomete. É a inauguração de uma época de hostilidades contínuas, a tal ponto que se poderia pensar num regresso ao estado de natureza descrito por Hobbes no *Leviatã* (Di Cesare, 2019, p. 33).

Destarte, a autora sugere que a violência global contemporânea, ao contrário da “violência pré-política” descrita por Hobbes, apresenta-se como um fenômeno pós-moderno. A sociedade global não corre mais o risco da guerra civil, que poderia ser solucionada pela razão política, como Hobbes desejava; em contraste, o risco é proveniente de uma “multidão diluída”, que vive na cidade global sem uma coesão política que poderia deter a violência. Nessa conjuntura, a guerra civil global acaba por adquirir um caráter praticamente apocalíptico, enquanto o terror passaria a ser a forma mais feroz dessa hostilidade difundida de forma geral: “A bandeira negra do terror é a forma mais feroz e obscura da guerra civil da globalização” (Di Cesare, 2019, p. 34).

Ou seja, ao revisitar o conceito de “guerra civil global”, a autora nos apresenta uma perspectiva do quanto a globalização radicalizou a natureza do conflito e da violência. O desmanche das fronteiras, a privatização da guerra e a violência disseminada entre os civis apontam para um novo paradigma do conflito, onde a guerra não é mais um instrumento da política, mas uma condição de permanência no mundo globalizado. A *stasis*, que há não muito tempo correspondia à discórdia interna da cidade-Estado, se expande agora para o *Globo*, implicando na crise mesmo da ordem política contemporânea.

2 (PÓS-)MODERNIDADE, TERRORISMO E A DIALÉTICA DA VIOÊNCIA

A modernidade prometeu emancipação por meio da razão, progresso e técnica, mas também engendrou suas próprias catástrofes. Auschwitz, Hiroshima e o 11 de Setembro desvelam a face obscura do progresso: a racionalidade pode servir à destruição. Este capítulo investiga a crítica ao projeto moderno e a emergência da pós-modernidade, com especial atenção ao papel simbólico do terrorismo como ruptura com as promessas iluministas.

A partir de Di Cesare, em diálogo com outros autores como Lyotard, Habermas, Derrida e Baudrillard, examina-se como o terrorismo se tornou um fenômeno global, espectral e simbólico, desafiando a ordem mundial. A análise percorre desde a fragmentação das metanarrativas até o conceito de *atmoterrorismo*, onde o ataque se dirige ao ambiente vital da humanidade. Assim, busca compreender o terrorismo não apenas como violência física, mas como resposta radical às contradições da globalização e à falência simbólica da modernidade.

2.1 A falência do projeto moderno e o nascimento da crítica pós-moderna

Quando se fala em modernidade, pensa-se num trem que, depois de cada estação, retoma seu caminho acelerando. Ele carrega os passageiros que o esperam felizes à beira dos trilhos. Alguns sobem na primeira classe, outros na segunda, alguns até na terceira. Para todos, porém, o trem leva a luz da razão. Tolhe seus antigos preconceitos, elimina usos e costumes herdados do passado, suprime o peso da tradição, liberta-os do jugo da religião. No trem, os passageiros se tornam finalmente sujeitos autônomos, egressos do secular estado de minoridade, capazes de questionar tudo o que lhes diz respeito, a começar pelas próprias vidas. Não existem mais imposições, vínculos e coerções. Os passageiros se retiram do passado sem melancolia. Cheios de esperança, confiam no barulho do trem que se projeta em direção ao progresso (Di Cesare, 2019, p. 34).

Ao lermos a citação acima, temos Di Cesare nos apresentando à ideia de progresso na modernidade e suas contradições. Ao utilizar a metáfora do “trem da modernidade” para exemplificar a visão otimista e irrestrita do projeto moderno, a qual, em última instância, tem um conceito de progresso em que o avanço da razão, da ciência e da técnica é inevitavelmente associado à libertação humana. Contudo, esta

imagem do progresso como um trem acelerado rumo a um futuro de iluminação apaga as ameaças que a própria modernidade traz em seu interior.

Di Cesare inicia evidenciando como o “trem da modernidade” avança imperturbável, levando os passageiros para um futuro supostamente promissor, descrevendo como este progresso foi inicialmente reconhecido com a “luz da razão”, a qual elimina “tolhe antigos preconceitos, elimina usos e costumes herdados do passado, suprime o peso da tradição, liberta-os do julgo da religião”. A modernidade, portanto, é vista como um processo de emancipação que pretende libertar os indivíduos de suas amarras passadas, criando uma imagem secular e racional do mundo. Para todos os passageiros, independentemente da classe social em que viajam – primeira, segunda ou terceira classe - encontra-se esta promessa de autonomia e liberdade que o progresso supostamente deveria assegurar.

No entanto, somos convidados pela autora a desafiar esta imagem idealizada e progressista, indagando-nos se, na medida em que o trem avança, os passageiros não são inconscientes dos perigos que o progresso traz consigo, uma vez que o avanço tecnológico, celebrado como uma confirmação do progresso, oculta os riscos que estejam por vir: “Pode ser que acordem momentos antes que o trem, em sua crescente aceleração, como uma bala sem controle, exploda de repente, lançando um último olhar em direção ao longo trajeto percorrido antes de seu fim” (Di Cesare, 2019, p. 35). Di Cesare antecipa que o progresso desenfreado pode conduzir a um desastre iminente, uma “explosão”, no sentido metafórico, da autodestruição da modernidade. Esse colapso seria o resultado de uma confiança excessiva na razão e na técnica, que ignora as forças destrutivas latentes na própria lógica do progresso.

A filósofa avança em sua crítica ao observar que, na visão dos defensores da modernidade, “nada poderá comprometer o projeto de emancipação que surgiu com o Iluminismo” (idem). Aqui, guerras, massacres e extermínios são vistos como simples “acidentes de percurso”, desvios temporários, que não afetam o curso geral do progresso. Essa posição é problemática, segundo Di Cesare, pois esteriliza e tranquiliza o conceito de progresso, não levando em conta suas dimensões destrutivas. A confiança absoluta na razão e na técnica cria, portanto, uma imagem deformada da história, que vê os horrores do século XX – as duas guerras mundiais e Auschwitz –

como exceções patológicas, e não como efetivas manifestações da própria razão moderna.

Nesse ponto, Di Cesare concorda com a crítica de filósofos como Walter Benjamin, Hannah Arendt, Theodor W. Adorno e Max Horkheimer “que puseram a modernidade no banco dos réus” (Di Cesare, 2019, p. 36), pois reconheceram que o extermínio de Auschwitz não foi um desvio do progresso, mas um resultado direto da racionalidade instrumental e da modernização. Ela sublinha que Auschwitz foi um “extermínio administrativo”, que seguiu a lógica da produção moderna e a técnica da eficiência. Ao transformar a morte em um processo industrializado, Auschwitz revelou a face sombria da modernidade, em que a racionalidade, ao invés de libertar, se torna arma de destruição em massa. Assim, devemos compreender que o campo de concentração nazista deveria ser visto como “caleidoscópio através do qual se observa a modernidade” (Di Cesare, 2019, p. 36-37), pois revela a dialética autodestrutiva do progresso moderno.

Além de Auschwitz, Di Cesare menciona Hiroshima como outro marco que retrata a “autodestruição da razão”. A bomba atômica, produto dos avanços da ciência e da tecnologia, representa a capacidade da modernidade em criar aparelhos de destruição total. Hiroshima, igual a Auschwitz, é um exemplo de que o progresso técnico pode se voltar contra a própria humanidade, revelando a fragilidade do projeto moderno. Essa falência do otimismo progressista produziu um debate entre moderno e pós-moderno, fundamentalmente animado pela crítica dos filósofos à modernidade, como Jean-François Lyotard, o qual declarou o fim do projeto moderno e o caracterizou como autodestrutivo.

Para além de outros debates filosóficos, Jean-François Lyotard se destaca entre aqueles que debateram acerca da modernidade e anúncio da transição para a pós-modernidade, sendo este o conceito que se desenvolve especialmente em *A Condição Pós-Moderna* (1979). Segundo o autor, a modernidade teria apoiado-se em uma série de “metanarrativas” ou “grandes narrativas”, que seriam totalizantes, com o desígnio de dar um sentido para a história, para o progresso e para o conhecimento humano. Entre as metanarrativas, se situariam: a razão iluminista, o progresso científico, o

progresso político e a crença de que a humanidade ver-se-ia, de modo inevitável, no futuro tendo um interesse mais justo e mais racional.

Contudo, segundo Lyotard (2015), este projeto moderno foi autodestrutivo e insustentável. O otimismo progressista, isto é, a crença de que a humanidade, conduzida pela razão e o conhecimento da ciência, avançaria para um estágio superior de desenvolvimento e justiça, foram a essência da modernidade, particularmente após o Iluminismo e a Revolução Industrial. Todavia, Lyotard irá argumentar que os eventos do século XX, como as guerras mundiais, os regimes totalitários, o Holocausto e a degradação do meio ambiente, demonstraram que o progresso técnico-científico não conduziu, de modo necessário, a uma sociedade mais justa. Pelo contrário, ele, frequentemente, estará ao serviço da legitimação para a prática da dominação, controle e violência.

Essa maneira atuará para que a filosofia lyotardiana afirme que a modernidade colapsou quando o projeto demonstrou que suas promessas não eram mais verdadeiras. O desenvolvimento científico e técnico, ao invés de assegurar a liberdade e o bem-estar, teria possibilitado novas formas de opressão e destruição. Deste modo, as metanarrativas que sustentaram a modernidade não teriam mais conseguido credibilidade comumente, deixando espaço para um crescimento do pensamento pós-moderno.

A crítica de Lyotard à modernidade permitiu a abertura de um largo debate filosófico. Se a modernidade se apresentava como obrigando à unidade do conhecimento, à objetividade, torna-se difícil a busca de verdades universais, como ele nos mostra, e a pós-modernidade, de acordo o autor, se caracteriza pelo ceticismo em relação às concepções anteriores e pela fragmentação do saber. Ao invés de uma narrativa explicativa única, o pensamento pós-moderno aceita a multiplicidade de pontos de vista e a impossibilidade do discurso único capaz de abranger por inteiro a realidade.

Para Lyotard, o contemporâneo não pode mais carregar metanarrativas totalizantes, substituindo-as por “pequenas narrativas”, explicações localizadas, diversificadas e, não raras as vezes, contraditórias, representando a complexidade da experiência humana, sem a prisão a uma única visão da realidade ou a uma verdade

absoluta. Nesse sentido, percebemos, a partir da visão de Lyotard, no projeto moderno um fracasso, por suas promessas de progresso e de racionalidade resultarem em consequências indesejadas e, na maior parte dos casos, destrutivas. O mundo que se vislumbra com a transição para o pós-moderno é, assim, o de um colapso das metanarrativas e a cada vez mais poroso e pluralista, o que foi decisivo no impacto em filosofia, ciências sociais e na teoria da cultura, convertendo-se em um momento da concepção da contemporaneidade como um espaço sem verdade única e onde os discursos disputam um com os outros.

2.2 O terrorismo como sintoma e ruptura simbólica da modernidade

A reflexão de Lyotard, sobre a fragmentação da verdade e das chamadas “pequenas narrativas”, também se relaciona com a análise de Di Cesare. No mundo atual, o terrorismo não mais é em boa parte, uma lógica, para permanecer no conceito tradicional e estadocêntrico da guerra, mas adquire uma lógica fragmentada, difusa, heterogênea, em que não há um verdadeiro inimigo e nem fronteiras bem definidas. A *guerra civil global*, conceito desenvolvido por Di Cesare, é a figura dessa fragmentação, uma vez que não há mais guerra em oposição à paz e onde o conflito se torna uma situação permanente.

Assim, podemos ver que Lyotard, tal como Di Cesare, nos proporcionam uma olhar crítico ao fato de que a modernidade não levou à ordem e ao progresso universal, mas a um estado contínuo de crise, no qual a violência e o terrorismo se transformaram em uma condição estrutural do mundo globalizado, no qual a fragmentação das metanarrativas ecoa na análise de Di Cesare sobre o terrorismo, indicando que, na ausência de uma grande ordem unificadora, o mundo se transforma em um espaço de disputas, onde as diversas narrativas e formas de poder insidiam umas sobre a outras.

Para contribuir na discussão, Di Cesare (2019) menciona que Jürgen Habermas buscou em alguma medida salvaguardar a modernidade como projeto de um “futuro ainda inacabado”, mas a autora lembra que as evidências da autodestruição são refratárias demais para serem ignoradas. Ela realça ainda a maneira pela qual a divisão

filosófica entre defensores e críticos da modernidade, ressurgiu com nitidez quando os filósofos se defrontaram com os desafios decorrentes do Onze de Setembro⁵. O atentado terrorista às Torres Gêmeas, que simbolizavam o poder do capital global e da modernidade ocidental, evidenciou a vulnerabilidade e as contradições da modernidade. Para ela, o trauma do Onze de Setembro, assim como a emergência do terrorismo global, são sintomas de um fenômeno maior de crise da modernidade, que não se pode mais entender como uma prolongação do processo de progresso contínuo, mas sim como a arena de tensão entre criação e destruição.

A partir desses acontecimentos e teses levantadas pela autora, podemos tecer uma crítica substancial à confiança cega na razão e no progresso técnico que marca a modernidade. Ao evocar a metáfora do “trem da modernidade” e eventos como Auschwitz e Hiroshima, a partir do olhar de Di Cesare, desnudamos as falhas internas do projeto moderno, demonstrando que o progresso não é apenas um caminho de *emancipação*, mas também um processo que pode conduzir à autodestruição.

Na realidade, o que podemos extrair é uma ideia de “filosofias do terrorismo”, que se concentram na função do terrorismo na sociedade contemporânea, especialmente após os atentados de 11 de setembro de 2001, e as repercussões desse evento no campo da filosofia. Ao trazer as visões de Jürgen Habermas e Jacques Derrida para essa discussão, Di Cesare (2019) investiga diferentes ângulos sobre o terrorismo, a modernidade e a globalização, também incorporando as percepções de pensadores como Jean Baudrillard. Essas reflexões não se limitam à essência do terrorismo; elas exploram, inclusive, a crise da modernidade e as consequências filosóficas que emergem dessa nova forma de violência.

O impacto do ataque, amplamente difundido ao vivo, levou a uma série de considerações sobre os seus significados simbólico, político e filosófico. Habermas e Derrida, figuras centrais nesse debate, apresentam visões distintas (Di Cesare, 2019). Habermas (2004), em “O Futuro da Natureza Humana”, destaca a relevância do ataque como o “primeiro evento histórico de alcance mundial”, sublinhando a força simbólica do “terrorismo global”, cuja singularidade se opõe aos movimentos paramilitares

⁵ O dia 11 de setembro de 2001 foi o dia em que se deu o ataque terrorista de Al-Qaeda aos Estados Unidos, resultando na morte de quase 3.000 pessoas, o maior ataque em solo estadunidense desde o ataque japonês à base de Pearl Harbor, em 1941. Cf.: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-55351015>

anteriores, pois não possui um objetivo claramente definível e se confunde com o crime organizado, o que torna o combate a essa nova expressão de violência especialmente desafiador (idem).

Apesar desses desafios, Habermas (2004) mantém sua fé no projeto moderno, interpretando o terrorismo como uma resposta antimoderna, uma “patologia” decorrente da “modernização capitalista injusta”. Nesse sentido, o terrorismo é visto como uma reação distorcida à rápida integração no sistema global, manifestando “dissonâncias cognitivas” que, segundo ele, podem ser reconciliadas no próprio processo de modernização. Como Di Cesare (2019) aponta, Habermas adota uma visão “neoiluminista”, pela qual a modernidade, apesar das suas falhas, é ainda considerada como um caminho viável para o progresso e inclusão social. Por outro lado, ele teme os riscos de uma “democracia militante”, que, ao combater o terrorismo, pode, por sua vez, estar negando as liberdades que pretende defender e arremessar-se, nesse sentido, em um “perverso curto-circuito”.

Por sua vez, Derrida, conforme Di Cesare (2019), nos apresenta uma leitura mais crítica a respeito da modernidade. Para o autor, argumenta a filósofa, “o vírus do terror” está contido no próprio racionalismo moderno e a modernidade não é a solução para o terrorismo, mas a sua origem. Derrida questiona a visão segundo a qual o progresso racional poderia superar a violência e afirma que o terrorismo é, ele mesmo, “sintoma da modernidade”. Ele assume um tom mais pessimista e sugere que o terror não é um fenômeno que poderia ser externo, estranho, anômalo, mas um efeito dos conflitos e contradições do racionalismo moderno. Assim, essa visão faz ressonar a ideia de que a modernidade, na busca do controle total e da destituição do negativo, acaba por gerar mais violência.

Um dos eixos centrais da crítica de Derrida à retórica ocidental, em especial àquela norte-americana, repousa na própria estatura do Onze de Setembro como um evento “maior” (Di Cesare, 2019). Derrida, na obra “Filosofia em tempo de terror” organizada por Giovanna Borradori (2004), alerta, então, contra a redução do evento a uma avaliação puramente quantitativa, advertindo que “sabe, evidentemente, que não se contam os mortos da mesma forma de um canto do globo ao outro” (Borradori,

2004, p. 152). Ele convoca a noção de *Ereignis*⁶ de Heidegger para descrever o Onze de Setembro como o evento que interrompeu e dilacerou a história. Para Derrida, esse “evento” é o que não é capaz de ser absolutamente compreendido, mas a sua interrupção deve ser pensada ainda em um registro filosófico, sendo que esta reflexão não deve ceder à tentação de justificar moralmente o terrorismo. É nesse momento que Di Cesare (2019) traz para a discussão o filósofo Jean Baudrillard, que, segundo ela, é um dos críticos mais ferozes à modernidade, figura central na interpretação filosófica sobre o terrorismo, e que também contribui para este debate.

Baudrillard (2002), em sua obra “O Espírito do Terrorismo”, apresenta o terrorismo com um sentido mais que político, mas como fenômeno simbólico e quase metafísico. O terrorismo contemporâneo, conforme exemplificado pelos eventos de 11 de setembro, ao seu ver, não pode ser visto somente como um ato estratégico ou geopolítico, mas como um “reflexo do Mal”, ou seja, uma resposta à dominação global, deste Ocidente, que opera em valores iniciais para a ordem mundial contemporânea: a “positividade hiperbólica do Bem”. O Ocidente teria imposto ao resto do mundo, conforme concebe, uma ordem fundada em valores como democracia, direitos humanos e liberdade de mercado, como valores universais, irrefutáveis.

Entretanto, tal universalização do Bem provoca uma negação do Bem: um inimigo, que se opõe ao domínio de valores ocidentais, que se fove na extrema exterioridade do terror. O terrorismo não surge nesse contexto no sentido de uma simples oposição política, mas de uma violência simbólica doada à lógica moderna da própria sobre o Ocidente. Assim, para Baudrillard (2002), o terrorismo não é redutível a uma luta de civilização versus barbárie, mas um fenômeno dialético; o fenômeno de uma única ordem universal, total, leva a sua transformação em uma aspiração radical.

⁶ Derrida diz que, “até ao ponto de a noção de *Ereignis*, em Heidegger, se virar não apenas para a *apropriação* do próprio (*eigen*) mas para uma certa expropriação que o próprio Heidegger designa (*Enteignis*). A passagem do acontecimento, aquilo que na passagem ou na provação *ao mesmo tempo se abre e resiste à experiência*, é, parece-me, uma certa *inapropriabilidade* daquilo que surge ou acontece. O acontecimento é aquilo que surge e, ao surgir, vem surpreender-me, surpreender e suspender a compreensão: o acontecimento é em primeiro lugar *aquilo que* a princípio não compreendo. Melhor ainda, o acontecimento é em primeiro lugar *aquilo que* eu não compreendo. Consiste naquilo que eu não compreendo: aquilo que eu não compreendo e em primeiro lugar *aquilo que* eu não compreendo, o facto de não compreender: a minha incompreensão. É esse o limite, ao mesmo tempo interno e externo, no qual gostaria de insistir aqui: apesar de a experiência de um acontecimento, o modo conforme nos afeta, exigir um movimento de apropriação, (compreensão, reconhecimento, identificação, descrição, determinação, interpretação com base num horizonte de previsão, conhecimento, nomeação, etc.), apesar de este movimento de apropriação ser irredutível e inelutável, não existe nenhum acontecimento digno do seu nome exceto na medida em que a apropriação vacile em alguma margem ou fronteira” (Borradori, 2004, p. 148-149).

Para Baudrillard, o Ocidente gerou um mundo tal cuja positividade absoluta, ou seja, o seu próprio sentido de progresso, controle e racionalidade, cujos índices de negatividade se tornaram perturbações insuportáveis, ele retorna de seu catastrófico em sua completamente espessura. São, desse modo, os ataques terroristas não apenas ações de ataque físico, mas ataques simbólicos contra a hegemonia do Ocidente, testemunhando suas contradições e seus limites. Com essa insurreição simbólica, Baudrillard (2002) rompe com as explicações do terrorismo e significa que ele não é um desvio, mas que o próprio sistema global criado no Ocidente engendra um evento de tal ordem para eliminá-lo. Da lógica do terror, ele se torna sempre uma ameaça interna, enquanto este é um produto interno da própria ordem do mundo, que tenta eliminá-lo. Por isso, segundo Di Cesare (2019), Baudrillard concebe o terrorismo como um evento explosivo inserido no “teatro da globalização”. Embora o terrorismo não deva ser reduzido a um mero espetáculo midiático, o “espetáculo do terrorismo”, nesse contexto midiático e globalizado, exerce um impacto significativo sobre a percepção global desse fenômeno.

De acordo com a filósofa, Baudrillard argumenta que a tentativa da modernidade de erradicar o negativo e de exorcizar forças destrutivas, ironicamente, acabou contribuindo para o aumento do terror. Ao se fixar na criação de um mundo ordenado e positivo, a modernidade, na verdade, propicia as condições para o surgimento de conflitos radicais. Como Di Cesare observa (2019, p. 44) – e nós também –, Baudrillard enxerga o mundo como sendo “direcionado aos extremos, entregue ao antagonismo radical”, insinuando que a busca por soluções conciliatórias se torna infrutífera. Nesse contexto, o terrorismo é compreendido como um resultado das tensões não resolvidas da hipermodernidade, surgindo do vazio gerado por um sistema global que tenta reprimir o negativo.

Em relação à era da Guerra Fria, que trouxe um certo equilíbrio entre as potências globais, segundo Baudrillard, foi substituída por uma “guerra pura”, um tipo de conflito que se caracteriza por sua natureza essencialmente dissuasiva, sem se concretizar plenamente. Vivemos agora na era das “catástrofes simuladas”, quando a virtualidade da catástrofe reina e o terror, mesmo quando não se concretiza, está sempre presente como uma possibilidade latente.

A modernidade, na busca de controlar o risco e a violência, acaba por criar outros novos perigos, como o terrorismo mundial que surge “como uma anomalia inexplicável”. Pois,

Para além desse ponto, na história do mundo, cada evento parece ser um evento “sem qualidade” – para retomar a expressão utilizada por Robert Musil –, um evento pelo evento, sem consequências. Além disso, nada mais deveria efetivamente acontecer. O apocalipse nuclear serve de impedimento. O suspense se torna o selo da existência. Apesar do controle e da prevenção, a virtualidade da catástrofe surge em todos os lugares. O mesmo dispositivo de segurança poderia, de fato, provocá-la. É a época das catástrofes simuladas: o inferno de cristal que aniquilaria Nova York, a fratura horizontal que levaria Los Angeles à deriva. O virtual anuncia o real. O cancelamento do negativo e a ocultação da crise lançam a armadilha da catástrofe. As emoções da superfície são os sinais de um desequilíbrio, de um movimento espasmódico – territórios que se chocam, placas que deslizam uma sob as outras, geleiras erráticas –, enquanto o universo globalizado parece afundar no vazio (Di Cesare, 2019, p. 45).

Portanto, o epítome desse ponto apontado na filosofia de Di Cesare é a relação entre o debate filosófico do terrorismo na modernidade e as tensões conceituais entre esses autores, a exemplo de Habermas e Derrida sobre o significado do terror e a sua relação com a modernidade. Pois, como vimos, Habermas confia na possibilidade de um projeto moderno, no qual vê o terrorismo como uma patologia a ser curada. Ao contrário, para Derrida e Baudrillard, o terrorismo é um sintoma profundo das contradições da modernidade. Nesse sentido, o terrorismo não é um evento externo à modernidade, mas um reflexo de sua própria dinâmica. A violência simbólica e a imprevisibilidade do terror são o resultado do impasse da modernidade em lidar com o negativo, que expõe as fissuras no projeto global de controle e progresso.

Entretanto, ampliando a discussão, Di Cesare (2019), principalmente em sua interlocução com as ideias de Jean Baudrillard, apresenta uma crítica mordaz acerca do terrorismo como desafio das categorias convencionais de poder, política e troca. Pois, para Baudrillard (2002), como vimos, o terrorismo não é apenas uma violência política, mas sim um dispositivo de ordem simbólica que contesta a lógica do poder, a economia de trocas e a própria soberania estatal.

Desde os anos 1970, porém, Baudrillard consegue trazer à luz o dispositivo secreto do terrorismo. Na década vermelha não faltaram casos sobre os quais

refletir, mas foi o episódio do sequestro do ex-primeiro-ministro italiano Aldo Moro, em 16 de março de 1978⁷, que o levou a considerar a figura e o papel decisivo do refém (Di Cesare, 2019, p. 46).

Segundo Di Cesare, a análise do sequestro de Aldo Moro pelas Brigadas Vermelhas em 1978 feita por Baudrillard funciona como um exemplo paradigmático de como o terrorismo moderno opera na ordem simbólica, desafiando o Estado de um modo que tal não consegue responder adequadamente. O sequestro de Moro faz com que o Estado italiano se defrontasse com uma situação impossível, na qual “a negociação era impossível”. Ao sequestrar uma figura política, as Brigadas Vermelhas romperam a ordem comum das trocas — econômicas, políticas ou simbólicas —, colocando o Estado em uma posição de impotência.

Di Cesare, na esteira de Baudrillard, relata que Moro, uma vez sequestrado, “já era carta fora do baralho”, representando um “Estado vazio” e “invalidado em sua soberania”. Nesse sentido, o refém não era apenas uma pessoa física, mas significava a própria incapacidade do Estado para garantir sua autoridade diante do terrorismo. O importante para entender o argumento de Baudrillard, segundo Di Cesare, reside na noção de “troca impossível”. A troca constitui uma propriedade fundamental da ordem social e política na qual a reciprocidade e o contrato social estruturam as relações entre indivíduos e instituições.

O terrorismo, ao sequestrar o refém, ao recusar a possibilidade de negociação, é o que revela a Baudrillard a “fraude da reciprocidade”. Com a quebra desse sistema de trocas, surgiu o terrorismo, que revela a “chipote” do contrato social e a ilusão liberal de que todos os conflitos podem ser solucionados por intermédio de trocas racionais e calculadas. O ato terrorista, nesse aspecto, não é mais um ataque físico, mas um ataque simbólico que ataca o limite de constituição ou na raiz mesma da ordem política.

As Brigadas Vermelhas, ao desafiar o Estado italiano através do sequestro de Moro, marcam, segundo Di Cesare (2019), a era do terrorismo pós-moderno, quando o regime político real é desafiado por um ato simbólico. O que define o terrorismo pós-

⁷ No link a seguir, é possível conhecer um pouco mais sobre o sequestro do ex-primeiro-ministro italiano Aldo Moro Cf.: <https://oglobo.globo.com/blogs/blog-do-acervo/post/2023/03/o-sequestro-e-o-assassinato-a-sangue-frio-de-aldo-moro.ghtml>

moderno é, em estatuto, sua capacidade de transgredir as lógicas de poder e de guerra tradicionais, fazendo da violência um *ato simbólico*, um *evento sem consequências*, embora deflagrante como a pressão de uma explosão". Este ponto deve ser enfático: o ato simbólico, para Baudrillard, não se prevê à mudança política concreta, mas representa um "fim em si mesmo", estruturado ao redor da lógica da destruição e da morte. O refém ocupa, portanto, uma posição paradoxal no ato terrorista. Ele é, como diz Di Cesare (2019, p. 47), "uma espécie de talismã, um fetiche quase 'sagrado', sem preço, impossível de se possuir e de ser trocado". Sua condição de refém lhe confere não apenas um estatuto de vítima, mas de seu *alter ego*, o terrorista, ao qual o refém compartilha um destino comum, o *epílogo sacrificial*.

Este vínculo simbólico entre o terrorista e o refém nos ajuda a traduzir, de modo mais preciso, a radicalidade da troca impossível: ambos se localizam fora da lógica de trocas comuns, desafiando o poder a responder a uma provocação que ele não pode vencer, senão devorando a si mesmo. No caso do sequestro de Moro, a decisão do Estado italiano de não negociar com as Brigadas Vermelhas coloca em evidência a impotência do Estado frente ao desafio terrorista, afirma Di Cesare (2019). Se o Estado negocia, reconhecerá a fragilidade da sua soberania; mas ao negar a negociação, como na verdade negou, esta teria exarado a confirmação do desprestígio da sua autoridade frente ao desafio simbólico que o terrorismo lhe impõe.

Segundo Di Cesare (2019), para Baudrillard, essa situação do Estado acaba constituindo um "xeque-mate", na medida em que qualquer das suas possíveis respostas – repressão ou negociação, seja como for –, só acirra a crise da sua legitimidade. A morte de Moro, colocado no porta-malas do carro, representaria, portanto, não apenas a falência do terrorismo, mas também o fracasso do Estado em contrabater sua lógica, sem envolver-se com ela. O suicídio de terroristas, como os da RAF (Rote Armee Fraktion) na Alemanha, daria um reforço ainda maior a essa lógica. Di Cesare situa o "suicídio" de Andreas Baader, Gudrun Ensslin e Jan-Carl Raspe, para mostrar que o terrorismo não desafia o poder apenas pela via da violência física, mas também pelo seu ato extremo, porque final, de autodestruição.

De tal modo, o suicídio, segundo Di Cesare o explica, a partir de Baudrillard, é um dom que acaba ultrapassando a economia da troca, dado que tal ato irreversível

não poderá, senão, atrair a resposta do poder, pelo ato de sua própria autodestruição. A morte do terrorista representa, portanto, o fracasso último do poder em manter a sua autoridade, pois seu ato final não obedece mais a qualquer lógica de controle ou mesmo de reciprocidade. O suicídio, que poderia ser entendido aqui como literal no caso de Baader e seus companheiros, e como simbólico a partir de Moro, é o ato que se inverte diante do poder, que é obrigado a responder com a mesma violência absoluta, o que, para Baudrillard, transforma o Estado em um ciclo “vertiginoso de autodestruição”. Para essa lógica, devemos compreender, portanto, que a morte do terrorista não resolve o conflito, pelo contrário, começa um ciclo vertiginoso sem volta, e o poder é sistematicamente desafiado a responder à violência simbólica com mais violência, mas sem conseguir alcançá-la.

Assim, Di Cesare, se valendo também do pensamento de Baudrillard sobre o terrorismo das Brigadas Vermelhas e da RAF, revela a profundidade filosófica do ato terrorista como um ataque não apenas à ordem política, mas à própria estrutura simbólica do poder e da troca. O refém, ao ser capturado e, assim, colocado fora do sistema de trocas, se transforma em um símbolo da “troca impossível”, expondo a fragilidade do contrato social e a impotência do Estado diante do desafio pós-moderno do terrorismo. O terrorismo, como afirmou Baudrillard e Di Cesare, não necessariamente pretende uma mudança política concreta; ele é, antes, um “ato simbólico”, como já dito, uma vez que opera fora da lógica da reciprocidade e coloca o poder em um círculo de autodestruição.

Dentro dessa “lógica de reciprocidade” do terrorismo, opera-se a “arma absoluta da própria morte”. Ainda tomando emprestados conceitos baudrillardiano e derridiano, Di Cesare (2019) estende a sua reflexão sobre o terrorismo como desafio simbólico, cuja incidência faz com que o mero ato destrutivo seja insuficiente para se compreender a forma como o terrorismo se transforma num golpe na própria estrutura do sistema global. A noção de que a morte do terrorista adquire valor de “arma absoluta” exprime a impossibilidade de troca a partir da lógica da mundialização, revelando falência na ordem política e econômica mundial. O terrorismo enquanto desafio diante do terrorismo, o que, por assim dizer, se torna visível como desafio simbólico.

Nessa direção, percebe-se que Di Cesare realiza a leitura baudrillardiana no sentido do entendimento do terrorismo como fenômeno que não pode ser reduzido a nenhuma irracionalidade patológica, nem a evento isolado no seio da história. Como afirma a autora,

Baudrillard avalia o “evento” sem reduzi-lo a uma patologia da razão, mas também sem transformá-lo num *unicum* na história da destruição humana. Depois da longa “greve de eventos”, segundo a eficaz expressão do filósofo argentino Macedônio Fernández, depois da espera pontuada pelo desejo de que não acontecesse mais nada – e do oposto, que se interrompesse o sempre-igual de uma estrutura definitiva –, chega o evento anunciado, imaginado, até mesmo sonhado, numa cumplicidade inconfessável com a estratégia terrorista, que contribui para explicar a grande ressonância midiática (Di Cesare, p. 51-52).

Tal leitura consente afirmar que o terrorismo precisa ser lido no interior de um amplo contexto de transformações políticas, culturais e econômicas, estando, ao mesmo tempo, em seu formato, produto e reação à mundialização.

A respeito do terrorismo como resposta radical do século XXI, Di Cesare afirma que ele é também continuidade histórica de desafios simbólicos ao poder. Se, no século XX, as Brigadas Vermelhas e a RAF procuraram confrontar a ordem política através da luta armada, o terrorismo da atualidade radicaliza essa lógica ao imergi-la numa figura globalizada, onde a ordem política é posta em xeque pelo desafio simbólico ao qual é impossível responder. A noção de um desafio “indefensável” reforça a assimetria existente entre o terrorista e o sistema pelo qual ele luta, provocando uma crise da própria estrutura do poder global.

O cerne da questão, segundo Di Cesare, é a transformação da morte do terrorista em um gesto de ofensiva máxima. A autora declara que “o sistema de trocas tem um súbito fim com o gesto do terrorista que oferece a própria morte, um presente impossível de ser trocado” (Di Cesare, 2019, p. 52). Este “presente impossível” desorganiza a lógica da economia simbólica do sistema global uma vez que, na ordem vigente, todo fato deve se inserir dentro do circuito da reciprocidade e da resposta em outro fato. A morte, agora, autoimposta do terrorista, rompe tal lógica, sendo uma ação sem possibilidade de retorno, um sacrifício unilateral que impõe um desafio ao funcionamento do sistema.

Segundo Baudrillard, a mundialização impõe um paradoxo: ao mesmo tempo em que promove a interconexão e a homogeneização das estruturas sociais, ela produz a própria negação destas na forma do terrorismo. Di Cesare reforça esta ideia afirmando que “o novo terrorismo global se move, portanto, no vácuo do terrorismo do século XX.” (idem), isto é, que ele é tanto continuidade, quanto exacerbação dos conflitos antecedentes. Contudo, a diferença essencial reside na intensidade deste gesto: “Matar-se para matar. Essa é a radicalização.” (Di Cesare, 2019, p. 53). Deste modo, o suicídio terrorista não apenas desafia o inimigo, mas o coloca diante da impossibilidade de resposta, assumindo um caráter irreversível no interior do jogo político global.

Outra questão central ao argumento de Di Cesare diz respeito à relação entre terrorismo e imunidade do sistema global. Ela utiliza a metáfora do tétano, usada por Baudrillard, para descrever o modo como o poder reage convulsivamente (mas ineficazmente) a ataques terroristas:

Baudrillard recorre à metáfora do tétano: fala de um poder sob a forma de espasmos compulsivos, contaminado pela profunda ferida que se produziu, à mercê de contrações tetânicas, infectado pela toxina contra a qual lança todos os seus anticorpos. O terrorismo é como um vírus que provoca paralisia espástica do poder. Não é apenas um ato simbólico, ou um simples desafio impossível de ser abarcado (Di Cesare, 2019, p. 53).

Aqui, o terrorismo não é um fato externo ao próprio sistema e que lhe faz frente, mas um agente interno que provoca uma reação autoimune. A saber, o sistema, numa resposta destrutiva a si mesmo, responde contra si mesmo. Por isso, Di Cesare encaminha esta noção para análises de Derrida em torno da autoimunidade, pelo que um sistema, ao se defender, enfraquece suas próprias bases. O terrorismo, assim, não é um fato de violência isolada, mas um sintoma de um sistema geral, que ao tentar despojar-se de todas as ameaças, amplificam sua própria vulnerabilidade. Ao funcionamento paradoxal desta coisa fazem eco as reações políticas e militares ao terrorismo que são, em grande medida, sinônimos de maiores insatisfações, repressões e perpetuação do próprio ciclo da violência.

Ademais, Di Cesare nos abaliza que o terrorismo deve ser entendido como parte do próprio processo da mundialização e não como um obstáculo de fora. Pois, o

desafio simbólico, ao qual na recente anterioridade já não se podia apoiar, toma um novo e desconhecido potencial pela mundialização. E isso é a força da violência terrorista, em boa medida, resposta para a imposição de um modelo global homogêneo, ao qual determinadas culturas, modos de organização e subjetividades são suprimidas.

O terror é destinado, assim, a ser uma recusa radical da mundialização: “O Mal, que se pensava derrotado definitivamente com a brilhante ordem global, emerge irresistível, mostra sua face mais arrepiante, com aparência fosca da parte maldita, prometendo, dessa vez, uma presença perpétua e difundida” (Di Cesare, 2019, p. 53). Com isso, a filósofa se dissocia da concepção moderna de progresso linear e postula que a globalização não eliminou conflitos, mas gerou novas formas de antagonismo. O terrorismo, nesse sentido, não é um desvio da história, mas sim a sua versão extrema, ou, melhor dizendo, a forma extrema da contradição da lógica do sistema global.

A argumentação de Di Cesare sobre o fenômeno do terrorismo contemporâneo, até aqui, propõe o que ela considera um exemplo de leitura filosófica que, mais do que o estudo da segurança ou uma reflexão sobre a política internacional, se articula em conceitos de Baudrillard e Derrida, mostrando que o terrorismo não deve ser reduzido a mera violência, mas a um desafio simbólico que revela os limites e a fragilidade do sistema global. A radicalização da morte como arma absoluta seria, assim, a última falha da lógica da mundialização, prova de que o esforço de unificação do planeta supõe, ao mesmo tempo, a sua negação. Em um mundo onde a violência se torna cada vez mais autoimune, o terrorismo não pode ser tratado como um fenômeno transitório, mas deve ser considerado um sintoma estrutural da própria modernidade globalizada.

Portanto, o que presenciamos é uma “dialética da violência” que capta a ideia de que a pós-modernidade não elimina a violência, mas a reconfigura em novas formas, como o terrorismo global. E a violência é apresentada, nesse contexto, não apenas como destruição física, mas também como um fenômeno simbólico e estrutural, afetando as relações de poder e a política mundial. Fato este que nos recorda do *atmoterrorismo*, ou seja, nos remete também sobre a conexão existente entre a técnica e o terrorismo.

2.3 *Atmoterrorismo* e a globalização como palco da violência soberana

A respeito do *atmoterrorismo*, Di Cesare (2019) nos propõe uma investigação crítico-filosófica sobre a conexão existente entre a técnica e o terror, enfatizando como o desenvolvimento técnico-científico do século XX alterou substancialmente as práticas de violência e de extermínio. Para essa investigação, Di Cesare recorre às reflexões de Peter Sloterdijk acerca do ataque à atmosfera enquanto uma faceta de terror, introduzindo a terminologia *atmoterrorismo*, a qual descreve o ataque ao ambiente como uma nova forma de exterminação massiva.⁸

Ademais, a interrogação fulcral levantada por Di Cesare (2019) é a seguinte: Há uma conexão entre técnica e terror? A resposta outorgada pela autora a esta pergunta é que deveria ser compreendido o quão inegavelmente o progresso técnico incutiu o terror, inaugurando uma nova prática de extermínio, onde o alvo já não é o corpo físico do inimigo, mas, por assim dizer, o ambiente que o mantém, que o circunda e provém a sua sobrevivência, corroborando com o pensamento de Sloterdijk.

Di Cesare elucida que, a partir das contribuições filosóficas de Sloterdijk, podemos apontar, com ele, que o *atmoterrorismo* é o ataque à atmosfera, ou seja, o emprego de gases e outros meios que tornam irrespirável o ar. Esta inovação técnica no domínio da guerra, engendrada através do uso de armas químicas, representa uma mudança radical no modo de conceber e de praticar o terror. Di Cesare (2019) se vale da análise de Sloterdijk para assinalar que o terrorismo moderno é um fenômeno “pós-

⁸ É na obra “Terror from the Air” que Peter Sloterdijk (2009) discute sobre o ataque à atmosfera como variado aspecto do terror, ao analisar as transformações que ocorreram na natureza da violência no século XX, especialmente após o uso das armas químicas na Primeira Guerra mundial. Para ele, a modernidade inaugura uma nova forma de terror, a saber, a transformação na atmosfera em um “meio de ataque”, rompendo com o conceito tradicional de guerra que, até então, se baseava no enfrentamento entre exércitos e territórios definidos e delimitados. Sloterdijk (2009) argumenta que a utilização de gases tóxicos nas trincheiras da Primeira Guerra corresponde a um instante essencial na história da violência, pois acabou por introduzir a ideia de que o ar – um elemento invisível e vital para todos – poderia ser transformado em arma. Esse tipo de ataque não visa apenas os corpos individuais, mas atua sob o meio em que se dá a vida, tornando na verdade uma determinada área inabitável. Neste ponto, devemos compreender que a guerra não é mais apenas luta pelo território, mas passa a ser também uma guerra contra as condições de existência. Esse tipo de lógica se desenvolve durante o século XX, afirma Sloterdijk (2009), e aparece em eventos como os bombardeios nucleares, o uso de agentes químicos como o Napalm e o Agente Laranja, além das mudanças climáticas induzidas pelo ser humano. O ataque à atmosfera torna-se, assim, uma forma de terror que não distingue combatentes de civis e transforma o meio ambiente em um campo de batalha. Assim, a sua filosofia propõe que guerra e terror contemporâneos devem ser compreendidos para além da destruição física direta, envolvendo também o ataque ao meio vital da existência humana. Por isso, observa-se uma preocupação do autor em nos mostrar como a modernidade técnica produziu um tipo de violência difusa e ambiental, daí o termo em que o terror pode se manifestar na manipulação invisível daquilo que é essencial ao viver - o ar que respiramos.

hegeliano”, não devendo ser reduzido a modos anteriores do terror, como o terror jacobino em 1793 ou o bolchevique em 1917. O que diferencia o terror moderno, segundo a autora, é que ele não objetiva diretamente o inimigo, senão a atmosfera, o ar que respiramos.

O que se percebe é uma despersonalização da violência, que mediante o ataque ao ambiente, transforma a natureza do terrorismo técnico em uma ameaça invisível e inelegível. A violência deixa de ser simplesmente direcionada ao inimigo visível e é dispendida para todos aqueles que compartilham o mesmo ambiente atmosférico. Mas, quando ocorreu o evento inaugural deste novo tipo de terror (extermínio)? Di Cesare pontua que:

Sloterdijk situa a “cena originária” durante a Primeira Guerra Mundial, apontando o ano, o mês, o dia e a hora: foi em Ypres, no fronte ocidental, durante a batalha de 22 de abril de 1915, com a chegada da noite, entre 18h e 19h. Um vento favorável, que se movia das linhas alemãs em direção às trincheiras francesas, empurrou as nuvens de clorato de potássio que saíram de mais de 5700 garrafas. Desse momento em diante a prática do terror, existente durante toda a história da civilização, representou da melhor maneira possível a originalidade do século XX (Di Cesare, 2019, p. 55).

Assim, podemos datar que, daí em diante, a guerra química moderna se estrutura como um novo tipo de violência bélica, que não visa mais a eliminação do inimigo, em embate direto, mas o desmantelamento do ambiente vital. Essa mudança radical na utilização da violência técnica altera o campo de batalha.

Como lembra Di Cesare, o combate se distancia definitivamente da disputa de adversários e o terror se desvincula de todo tipo de regra. O terror moderno, que ataca o ar, ultrapassa a lógica da guerra tradicional, cujo princípio é o embate direto entre forças militares. O terror apresenta-se, assim, como um plano de extinção total, onde a responsabilidade do extermínio é difusa e anônima. A própria estrutura assimétrica das forças não importa mais, visto que um simples terrorista, com as armas certas, pode provocar destruição em massa. Esta concepção de terror, esse novo ciclo, é indicado pela autora ao discorrer sobre a utilização de câmaras de gás praticada nos campos de extermínio nazistas, como Auschwitz, na qual o Zyklon B, pesticida elaborado um dia para eliminar traças, foi empregado para obter um “planeta *judenfrei*”, “livre de judeus” (Di Cesare, 2019, p. 57). Ou seja, a neutralidade técnica

dos instrumentos de extermínio, que incluem o uso de gases tóxicos, revela como a modernidade técnica transformou a violência em um processo de produção industrial. As mortes são concebidas como parte de uma linha de produção em um sistema de morte, no qual matar é um ato que é alienado do homem, ou até mesmo facilmente automatizado e destituído de qualquer ligação, por um ataque pessoal ou uma relação direta entre o matador e a vítima.

Di Cesare também considera a evolução do atmoterrorismo em acontecimentos posteriores: como no ataque estratégico a Dresden e em seguida, nos bombardeios atômicos sobre Hiroshima e Nagasaki, mostrariam a escalada do terror técnico do século XX.⁹ Observa-se que,

Seguindo essa linha exegética, as bombas de Hiroshima e Nagasaki, lançadas pelos norte-americanos nos dias 6 e 9 de agosto respectivamente, em geral consideradas um evento em si, são lidas como um processo de escalation qualitativa, mais até que quantitativa. Calculam-se cerca de 100 mil vítimas em Hiroshima e 40 mil em Nagasaki, mas esses números aumentam quando são considerados também aqueles que morreram mais tarde, em decorrência da radiação. Foi o primeiro ataque contra um mundo inteiro de vida, o ápice provisório do extermínio moderno. As armas radioativas e a latência dos efeitos representaram as novidades. À tempestade de luz se seguiu a chuva negra que caiu inclemente sobre o deserto irradiado, provocando doenças desconhecidas, úlceras profundas, tumores cancerígenos, queimaduras inexplicáveis, como se o inimigo continuasse golpeando escondido numa imperceptível chuva de ondas e raios (Di Cesare, 2019, p. 59-60).

Assim sendo, tem-se que, para as armas nucleares, o tempo de inatividade introduz uma nova dimensão no terror técnico, cujo efeito de radiação se estende muito além do momento de perfeição da explosão inicial, com a introdução de uma “chuva negra” – como descreveu Di Cesare – que prossegue matando e ferindo ainda depois do incidente. Ademais, o terror moderno, ampliado pela técnica, consiste não apenas em um ato de violência extrema, mas em uma mudança em seu conceito que permitiu sua implementação na guerra e no extermínio.

⁹ No caso de Dresden, em fevereiro de 1945, a injeção artificial do ambiente atmosférico – uma chuva de bombas incendiárias havia produzido uma “tempestade de fogo” - teria transformado a cidade em uma câmara de combustão; em cada ataque de forma deliberada destruído para sempre, incendiando em dezenas de milhares as mortes de civis, seriam termos do que Di Cesare (2019, p. 59) chamaria *termoterrorismo*, ou uma forma de destruição em que ele inverte a própria atmosfera em uma arma. Igualmente, a destruição atômica experimentada em Hiroshima e Nagasaki, que exterminou, instantaneamente, dezenas de milhares de pessoas e condenado outros milhares a morte pelo desaparecimento da radiação.

A técnica efetuou um descolamento da violência em relação ao contexto tradicional, expandindo seu alcance pela manipulação do ambiente, desta forma, o terrorismo tornou-se uma ameaça global, capaz de atacar em qualquer lugar, atingindo qualquer pessoa. O terror já não é mais apenas um ataque do ar operado por terra, mas um ataque do ar que pode ter como alvo um mundo inteiro de vidas ditas inimigas, afirma Di Cesare, sublinhando que o terror técnico é uma nova fase na história da violência, onde o próprio ambiente se transforma em campo de batalha. Desta forma, acompanhando o fio de ligação da análise de Sloterdijk, ela nos provoca uma reflexão sobre as implicações filosóficas e éticas do terrorismo técnico, que faz perigar não apenas os indivíduos, mas a própria sustentabilidade da vida humana no planeta.

Por isso, o passo seguinte da reflexão da autora sobre esse tema, é trazer a filosofia de Martin Heidegger a essa discussão. De início, ela ressalta – ou nos recorda – que ele foi um dos filósofos que antecipou os riscos que a técnica moderna poderia impor à vida humana. Nessa direção, as novas tecnologias bélicas não se limitam a derrotar o adversário, mas buscam estabelecer condições nas quais tanto o agressor quanto o agredido enfrentam um risco existencial comum, uma vez que o ataque ao meio ambiente global coloca todos em perigo. Por isso, as defesas imunológicas, sejam estas biológicas ou tecnológicas, já não são suficientes, pois o terror persiste em procurar novos pontos de vulnerabilidade na própria condição humana.

Di Cesare associa esta discussão à filosofia de Heidegger, particularmente no que se refere à clareira¹⁰ (*Lichtung*), como sendo aquele espaço de abertura onde o ser humano é capaz de se refugiar, encontrando qualquer forma de proteção existencial. Para Heidegger, a clareira era o espaço em que o homem, diante de um mundo técnico e ameaçador, ainda tinha condições de experimentar alguma

¹⁰ O conceito de clareira (*Lichtung*) em Martin Heidegger está imediatamente associado à sua filosofia sobre o “ser e a verdade”. Ele o desenvolve primordialmente em “Ser e Tempo” (1927) e em ensaios posteriores, como “A Essência da Verdade” (1930). Para Heidegger, a clareira não deve ser entendida em seu sentido mais estrito, mas sim como uma metáfora do espaço onde o ser pode os humanos podem ser manifestos. Na tradição filosófica ocidental, a verdade foi com frequência pensada como correspondência de enunciados a um estado da realidade objetiva. Heidegger, em oposição, sugere uma concepção distinta: a verdade como “desocultamento” (*aletheia*). Desta perspectiva, a clareira representa o espaço aberto onde o ser pode manifestar a si mesmo e ser entendido. Sem esta abertura, pois, as coisas permaneceriam ocultas, isto é, o ser não poderia manifestar-se aos humanos. Em textos mais tardios, tal como “Carta sobre o Humanismo” (1947), Heidegger desenvolve a ideia ao criticar a metafísica tradicional por haver apagado a clareira ao fixar o ser na adesão a conceitos. Ele, assim, reafirma a necessidade de uma nova atitude em relação à verdade: não a de adequação do pensamento à realidade, mas de um movimentar do desvelamento e do ocultamento, da clareira do ser.

autenticidade e serenidade, protegendo-se contra os efeitos destrutivos da técnica. Contudo, como Di Cesare constata, após os atentados e as novas tecnologias de destruição, “esse espaço protegido – a casa isolada no campo – desapareceu” (Di Cesare, 2019, p. 61), tendo a biosfera, antes considerada um refúgio seguro, também se tornado um alvo.

Aqui, Di Cesare (2019) unifica a profundidade da ameaça que a técnica moderna faz à existência humana, e reconhece que seu ideal de técnica como um meio de revelação perigoso se concretizou no cenário do terrorismo contemporâneo (pós-moderno). O avanço técnico pauta as relações de poder e de guerra, mas abala a própria possibilidade de sobrevivência em um entorno ameaçador. Contudo, Di Cesare também indaga criticamente o ponto de vista de Sloterdijk, segundo o qual o terrorismo integra-se a um *modus operandi* ou a um modo de fazer, que se tornou o modo técnico moderno do mundo.

Embora Sloterdijk tenha algum mérito ao advertir contra a noção de “guerra ao terror”, pois o terror não é um inimigo, mas uma técnica, essa perspectiva arrisca trivializar o terror, reduzindo-o a uma simples engrenagem técnica, argumenta Di Cesare (2019). E essa noção pode desencadeada a “neutralização” do terror, ou seja, a possibilidade de lhe retirar a especificidade ao [abstraí-lo] desta maneira como um fenômeno reificado, distanciado dos contextos históricos e político concretos, levando uma espécie de “indiferença quanto ao técnico” que está abrangida tanto em Sloterdijk quanto em Heidegger, pois a posição de ambos poderá ser considerada quanto o fato de subestimar as implicações éticas e políticas da utilização da técnica para a destruição em massa.

Esta articulação filosófica apontada por Di Cesare se aplica especialmente à forma como Sloterdijk considera o nazismo ou o terrorismo islâmico. Para Sloterdijk (2007, p. 260), “o fator Hitler entra em jogo como um elemento de perda de controle”, isto é, uma falha no controle do técnico. Já Di Cesare (2019) entende que essa perspectiva na leitura do nazismo subestima a responsabilidade humana e política para com os eventos do Holocausto, ao conseguir reduzir a condição técnica de um fenômeno técnico a algo autônomo, indiferente às decisões éticas e políticas. Não só isso, mas Sloterdijk tenta minimizar a ameaça do terrorismo islâmico contemporâneo,

segundo a autora, ao afirmar que o terrorismo pode ser arquivado como fenômeno em vias de superação ou já superado. Por outro lado, podemos dizer que Di Cesare (2019) indica que tanto no caso do nazismo como no terrorismo contemporâneo há um potencial da técnica moderna em sua forma extrema, e nada terá para ser arquivado e considerado como fenômenos superados. A técnica, conforme assinalam tanto Heidegger quanto Sloterdijk, pode, de fato, converter-se numa força destrutiva e eventualmente incontrollável, mas isso não implica que se deva abandonar a análise crítica dos agentes políticos e éticos que se utilizam dessa técnica em vistas ao extermínio.

O problema para Di Cesare consiste em apreender como a técnica pode ser devidamente acionada a favor da preservação, bem como da destruição da biosfera, e como os humanos podem encararem essa ameaça existencial sem sucumbir ao niilismo tecnológico. Isto posto, ao fim, Di Cesare, ao propor o *atmoterrorismo*, nos revela as profundas implicações ético-existenciais da técnica utilizada para efeitos de destruição em massa.

Portanto, unindo Sloterdijk e Heidegger, Di Cesare demonstra que o terror moderno, ao atacar não apenas o corpo, mas, talvez, o ambiente vital, representa uma nova fase da violência técnica, uma fase em que a biosfera se transforma em campo de batalha. A clareira heideggeriana, que talvez tenha oferecido algum abrigo contra o avanço da técnica, desaparece sob o contexto da guerra total contra a atmosfera, e a própria humanidade ao desguarnecer-se, permanece exposta a um novo terror que ameaça a própria existência planetária. Por isso, devemos ter atenção ao fato de que há um *monopólio da negação*, onde, na visão de Di Cesare, o terror não é tampouco um fenômeno marginal ou uma anomalia a controlar, mas uma força que revela as falhas internas da globalização e nega sua aparente ordem.

Nesse novo cenário,

O mundo, navegado e percorrido em sua circularidade, se tornou um sistema unido por uma rede de tráfegos, conectado por fluxos de comunicação, permeado pela liquidez do capital. A pós-história é a época em que a globalização anuncia seu inexorável prosseguimento, desmentindo qualquer alternativa. Os movimentos que denunciam sua disfunção reconhecem seu funcionamento. É impossível voltar atrás. A globalização é o destino de uma humanidade obrigada a viver num mundo sincronizado, no qual o tempo se

dobra à inesgotável atualidade, e forçada a coabitar numa densidade de espaço desconhecida, onde ninguém é imune ao outro e ao encontro com o outro. Sociabilidade e obrigações morais cedem espaço à difusão da misantropia (Di Cesare, 2019, p. 63).

Essa interconexão planetária, para a autora, impôs um ritmo inelutável à humanidade, obrigando a sociedade a viver sob a pressão constante de um espaço e tempo sincrônicos. Além disso, a promessa de progresso, modernização e desenvolvimento técnico e científico tornou a globalização um projeto irresistível e irreversível. Entretanto, Di Cesare contrasta como essa promessa de globalização, referida por filósofos, como Marshall McLuhan, que via a *aldeia global* como um espaço de harmonia e progresso, contrariou-se. Em vez da comunidade humanizada, o que se gerou foi uma comunidade planetária comprimida em uma potente síntese lógica, constricta em uma abstração coercitiva, uma sociedade onde as trocas económicas e materiais dominam qualquer sentido de pertença ou solidariedade humana.

Sobre o conceito de *aldeia global*, concebido pelo filósofo e teórico da comunicação Marshall McLuhan, refere-se à ideia de que, com o desenvolvimento tecnológico, especialmente nos meios de comunicação, o mundo se transforma em uma comunidade unida, onde eventos, informações e culturas são partilhados quase em tempo real, em escala global. Apresentado em suas obras *A galáxia de Gutenberg: a formação do homem tipográfico* (1962) e *Os meios de comunicação como extensões do homem* (1964), onde McLuhan se ocupa em discutir o efeito dos meios de comunicação em nossa sociedade e percepção humana,

Para McLuhan (1972), a invenção da imprensa, analisada no seu trabalho *A galáxia de Gutenberg*, no século XV, teria sido a maior mudança em nossa organização social e na difusão do conhecimento entre os homens, desenvolvendo o pensamento linear e individualizado. Todavia, com a era eletrônica, a partir da rádio, passando pela televisão e, depois, operação da internet, a comunicação gerou alguma reflexão de tempo real, reduzindo distâncias geográficas e estabelecendo uma interdependência entre as culturas. Esse novo estágio da comunicação do mundo gerou o que ele considerou como a *aldeia global*, espaço onde informações correm rapidamente e onde experiências pessoais localizadas tornam-se disponíveis a todos.

De fato, na *aldeia global*, a comunicação não é mais apenas escrita, mas ao contrário sonora e imagética, mais próxima da oralidade das tribos, mas numa escala mundial. McLuhan nos leva a crer que tal situação leva a uma mudança na percepção do homem do mundo, de modo que as novas tecnologias transformam todos os eventos mundiais em quase simultâneos. Desse modo, questões de qualquer tipo, políticas, culturais e sociais de qualquer lugar do planeta levam a afetar os outros e assim dá-se a interdependência.

Ainda que McLuhan tenha incorporado o conceito de aldeia global à sua análise do que considerava um fenômeno inevitável da modernidade tecnológica, ele não o tornou um processo puramente positivo. A interconexão global poderá fornecer uma compreensão e empatia mais semânticas entre culturas, permitindo o intercâmbio de ideias e de conhecimento; por outro lado, poderá dar lugar a conflitos e tensões, pois coexistir com a pluralidade é capaz de provocar choque cultural e disputas ideológicas.

Além do mais, ele advertia que a aldeia global não deve ser considerada como levando forçosamente para um mundo mais igualitário ou mais democrático. O controle da informação por grandes empresas ou por governos pode induzir a uma manipulação da mídia, à concentração do poder e à vigilância universal. Deste modo, ela poderá amplificar a liberdade de expressão, mas também poderá intensificar o controle sobre os indivíduos, dependendo de quem possui o poder sobre os meios de comunicação.

A respeito disso, o surgimento da internet e das redes sociais fazem com que a postura de McLuhan seja ainda mais pertinente. O influxo instantâneo de informação e a hiperconectividade globalizada rubricam a sua tese de que vivemos em uma realidade onde as fronteiras espaciais e temporais são dissolvidas pela comunicação eletrônica, em que a aldeia global se tornou uma realidade cotidiana. Por exemplo, eventos podem ocorrer em um local somente, mas podem ser instantaneamente realçados e discutidos no mundo pelo Twitter, Facebook e YouTube, ou seja, instantaneamente e mundialmente se tornam parte do cotidiano da aldeia global. Contudo, a internet também torna mais agudas as contradições da aldeia global pois, ao mesmo tempo em que ela promove as interações globais, também produz bolhas informacionais, *fake news*, polarização etc. A fragmentação do conhecimento e a

guerra de narrativas demonstram que a aldeia global não equivale, necessariamente, a um mundo mais coeso, mas sim a um espaço de comunicação intensa, no qual as disputas simbólicas e de poder são amplificadas.

A aplicação dessa noção de *aldeia global*, imaginada por McLuhan (1969), tem pouca afinidade com os efeitos atribuídos e que se tornariam a característica marcante do mundo contemporâneo: o telefone e o rádio, ao fazer com que as culturas se encontrassem umas nas outras, mudaram a percepção que os indivíduos têm de si mesmos como expectadores, dado o ar fragmentado que abrange o seu entendimento do mundo, e mudaram também o modo como as interações entre pessoas ocorrem.

Entre os enormes problemas advindos desse fenômeno, o da manipulação midiática, a desigualdade na capitulação da informação e a intensificação de disputas culturais são os mais conhecidos. A *aldeia global*, então, não pode ser vista apenas como uma utopia de conexão global, mas como um fenômeno ambivalente que reconfigura as relações humanas e a dinâmica do poder no mundo contemporâneo.

Ademais, a *aldeia global*, conforme Di Cesare (2019) traz para esta discussão, se converteu numa “praça do mercado mundial”, lugar de trocas incessantes, mas desprovido de intimidade e de segurança. No cerne deste entendimento reside a noção de que a globalização propiciou uma perspectiva moralista e idealizada do progresso humano, apresentando-se como “o triunfo do Bem”. De acordo com Di Cesare, esse discurso se fundamenta em uma visão maniqueísta, que estabelece uma clara distinção entre as forças do Bem e do Mal, alimentando a ilusão de que a globalização seria capaz de eliminar o Mal do planeta. A modernidade, sob a égide da globalização, tentou identificar e erradicar as forças obscuras que ainda persistem, mas esse esforço revelou-se não apenas ineficaz, como também gerou o ressurgimento do Mal em formas inesperadas. Nos termos da própria autora,

Essa versão moralizadora, idealizada como o bom senso de um modernismo indestrutível, que vê no futuro apenas a perfeição, crê, com poder maniqueísta, que pode discernir e destruir as forças obscuras que ainda resistem. Falas, quedas, fraturas, contraposições inesperadas, fronteiras antes inexistentes, muros impensados – fecham-se os olhos a tudo isso, em nome da gestão calculada do progresso a qualquer custo. Os efeitos devastadores dessa supremacia da positividade florescem com violência e são transmitidos por contágio. De nada serviram a profilaxia da doença e a cirurgia estética da negatividade (Di Cesare, 2019, p. 64).

Portanto, conforme Di Cesare, o Mal transcende a mera definição moral, e pode ser descrito como um “princípio de desequilíbrio, fonte de vertigem” (idem), uma força que desafia a ordem estabelecida pela globalização e que retorna com mais intensidade precisamente por ter sido ignorada e expurgada. A autora dialoga com pensadores como Dostoiévski e Nietzsche, que argumentam que o Mal não deve ser simplesmente eliminado, mas deve ser reconhecido como parte integrante do desequilíbrio e da crise que marcam a modernidade. “A omissão do mal contribuiu [...] para sua inevitável vingança”, afirma Di Cesare (2019, p. 65), indicando que a negação sistemática das tensões e contradições presentes na globalização resultou em uma explosão de manifestações de negação, entre as quais o terror se destaca como a mais contundente.

Assim, o terror nos aparece como o “monopólio da negação” dentro do sistema global. Ele não se limita a ser uma forma de resistência, mas representa uma negação radical da própria ordem mundial erigida pela globalização. Enquanto os movimentos de protesto contra a globalização são facilmente assimilados pelo sistema, o terror se nega a integrar-se ou a negociar. “Os movimentos *no global* podem ser considerados pequenos empecilhos facilmente superáveis” (idem), mas o terror se destaca por sua recusa intransigente de participar da lógica de trocas e negociações vigentes.

Com isso, Di Cesare aponta que o terror se desvincula do sistema de reciprocidade e se estabelece em uma ordem simbólica que não pode ser reduzida, conferindo-lhe um poder singulares. O terror, em sua intensidade, é o espectro que mantém o mundo em constante tensão, e é esse espectro do terror que mantém o sistema global em uma situação de reféns, instaurando um estado de “chantagem perpétua”. O terror rejeita conquistas ou derrotas momentâneas; seu propósito é desestabilizar totalmente a ordem vigente, e sua presença contínua traz à tona um “estado de emergência planetário” (idem). A reação da globalização diante do terror consiste em esforços frequentes para controlar e amenizar seus efeitos, mas essa abordagem acaba por intensificá-lo, uma vez que não há resposta para o terror que não resulte em sua ampliação.

Di Cesare nos ajuda a compreender, desta forma, sobre a complexa dialética entre o terror e a globalização. Ao recusar a ordem global, o terror acaba por fortalecê-

la, visto que a globalização se torna progressivamente mais preocupada com sua própria segurança e mecanismos de controle. Esse conflito entre terror e ordem global expõe as falhas estruturais da globalização e sua ineficácia em lidar com elementos negativos. O terror não busca uma solução ou acordo dentro do sistema; ele representa uma negação total e uma recusa em se integrar, tornando-se, dessa forma, um desafio praticamente insuperável para a globalização.

Temos, pois, uma crítica à globalização, em que a autora denuncia o ideal utópico de uma *aldeia global* harmônica que fracassou no próprio plano, levando ao ressurgimento do Mal nas formas mais extremas de seu espectro, como o terror. O terror, que nesse cenário representa o “monopólio da negação” – uma força que contrabalança e revela as contradições internas do próprio sistema mundial e, ao mesmo tempo, reforça a obsessão deste último pela segurança e pelo controle –, confirma que a globalização, ao querer acabar com o Mal, efetivamente criou as condições para a sua vingança, de tal forma que ele – o terror – acabou adquirindo a forma de um fenômeno inerente à era da globalização.

Essa forma que o terror assume como roupagem, pode ser compreendida como uma espécie de “metafísica do atentado”, com suas dimensões simbólicas e políticas. Por isso, Di Cesare realiza uma reflexão acerca de como o terrorismo utiliza do *ato violento* para constitucionalizar uma soberania simbólica para ele mesmo; e com isto para desafiar as instâncias política e social da modernidade e da globalização. Ela formula uma crítica ao terrorismo internacional, sustentando que este representa uma “metafísica do atentado”, que comporta tanto um caráter de negação e uma pretensão de soberania. Conforme a filósofa,

A violência hiperbólica do terrorismo, que é violência política, deve ser estudada e compreendida no contexto da globalização, em que cada falha aberta em sua superfície, cada zona refratária, cada ondulação do mar tempestuoso se torna fonte do terror. Seu espectro pode aparecer de repente, pode insurgir, agitar-se, explodir. Como enxergar com clareza, entre fumaça e miasmas, numa situação de ofuscamento e devastação? No entanto, o segredo do terrorismo se faz presente exatamente naquele cenário e é ali que deve ser decodificado. O cenário é o do atentado (Di Cesare, 2019, p. 66).

O terrorismo não provém como uma simples aberração ou desvio, mas como uma resposta violenta às falhas e fissuras que a globalização provoca em sua

superfície, afirma Di Cesare. A globalização, enquanto processo que uniformiza o planeta sob uma ordem econômica, social e cultural, é ao mesmo tempo vulnerável às zonas de resistência e descontentamento, que se transformam em focos de terror. Deste modo, o espectro do terrorismo provém dessas fissuras, surge de maneira abrupta e imprevisível. Neste sentido, o atentado terrorista é, para a autora, a materialização do profundo descontentamento com a globalização, um esforço por simplificar o complexo, para colocar um limite ao ilimitado.

Percebe-se que o conceito de “atentado” é central para a proposta filosófica desenvolvido por Di Cesare. O termo “atentado”, oriundo do latim *attentatum*, do verbo *attemptare* corresponde a tentativa ou experimento. O ato terrorista, neste sentido, é uma forma de “atacar repentinamente”, de pegar o adversário de surpresa utilizando sua própria vida como arma. O atentado terrorista é, deste modo, uma tentativa de romper o *status quo* e forçar uma nova interpretação do cenário global. Por isso, Di Cesare acaba destacando que o ato terrorista é um “ato simbólico”, conforme mencionado por Baudrillard. No entanto, ela critica essa concepção, argumentando que a definição de Baudrillard é incompleta, uma vez que não considera que um atentado, além de ter um caráter simbólico, também representa uma tentativa de preencher o vazio gerado pela inércia política global por meio de uma violência provocadora que busca reescrever a narrativa histórica.

Com base nessa crítica à visão de Baudrillard, temos com Di Cesare uma hipótese de que o terrorismo contemporâneo não deve ser interpretado como uma revolução nos moldes clássicos, tais como as revoluções de 1789 ou 1917. Em seu lugar, que o terrorismo atual, mesmo em suas formas mais extremas, possui uma natureza em grande parte reacionária. Os atos terroristas buscam replicar o gesto expansionista europeu que se iniciou em 1492, quando a colonização e a expansão territorial impuseram uma nova ordem mundial. Contudo, o terrorismo atual se desenvolve em um contexto em que já não existem mais territórios a serem fisicamente conquistados. Ao invés disso, ele se propaga pela “invasão da infosfera”, um espaço desprovido de barreiras físicas, onde os terroristas podem agir e desestabilizar o sistema global por meio de ataques e explosões “telegenéticas”.

Essa expansão é tardia e imprudente, pois não há mais o que se dividir e nem um centímetro que já não esteja ocupado. Contudo, no universo interplanetário se abriu o espaço da informação, aquele *McMundo* enorme onde o terror global pôde plantar seu ameaçador estandarte. A invasão da infosfera, uma região praticamente sem barreiras, indefesa, não é uma tarefa difícil. Com pequenos ataques e explosões telegenéticas, os terroristas do novo milênio conseguem desestabilizar todo o sistema e manter o mundo sob sequestro. Eles têm como aliados a mídia, que, incapaz de produzir todo o seu conteúdo ficcional no estúdio, se utiliza dos eventos produzidos pelos empresários da violência real. Isso explica o enorme sucesso obtido pela estratégia de expansão conduzida pelo terrorismo, mesmo que não tenha levado à conquista de territórios físicos (Di Cesare, 2019, p. 68).

Na sociedade contemporânea, temos, assim, a mídia atuando como uma aliada “involuntária” do terrorismo, uma vez que amplifica o efeito dos ataques, transformando atos de violência em eventos de alcance global – o que leva Di Cesare a sugerir que os terroristas contam com a mídia como “parceira”, uma vez que utiliza os acontecimentos gerados pelo terror para enriquecer seu conteúdo, exacerbando o medo e a desordem. No entanto, esse sucesso midiático do terrorismo não deve encobrir a essência mais profunda do fenômeno. Portanto, a “metafísica do atentado” ultrapassa a cobertura da mídia ou o impacto imediato dos ataques, ela nos revela uma luta pela soberania, uma busca por reivindicar o controle sobre a violência e o poder político.

Nesse contexto, o terrorismo contemporâneo apresenta semelhanças com o neoliberalismo, especialmente em sua busca por “liberdade de ação” e a premissa do “primeiro movimento”. Tanto o terrorismo quanto o neoliberalismo compartilham uma filosofia de ação marcada por uma agressividade soberana, na qual tanto o indivíduo quanto o grupo se colocam como protagonistas de suas ações, desconsiderando as estruturas políticas convencionais. Assim, o ato terrorista aparece como uma expressão dessa soberania agressiva, aspirando a um estado de “superioridade”, em que se destaca a grandiosidade e o extremo.

Logo, o ato terrorista não se configura como um “ato revolucionário nem insurrecional” (Cesare, 2019, p. 69). Sua intenção não é transformar a ordem política ou social de maneira construtiva; pelo contrário, busca a mera negação da ordem vigente. Como ela observa, o cenário onde se dá um ato terrorista é um ambiente de confronto soberano, revelando que o terrorismo desafia a soberania do Estado moderno, que já se mostra vulnerável devido à globalização. À medida que a soberania

estatal se torna mais instável e menos legitimada, o terrorismo avança, reivindicando o controle sobre a violência e o poder.

Mas quem seria soberano no cenário do mundo globalizado? Di Cesare nos responde alegando que, quem é soberano é aquele que possui a ameaça mais convincente. Nesse sentido, o terrorismo, ao se apoderar dos instrumentos da soberania, como a violência e o domínio sobre a vida e a morte, se configura como um espectro da soberania contemporânea, desafiando a autoridade dos Estados e o sistema global. Dessa maneira, o terrorismo é “o espectro da moderna soberania, que, por sua vez, é virtualmente terrorista” (*idem*), ou seja, o terrorismo é uma hipérbole da própria lógica soberana da modernidade, que se baseou historicamente no emprego da violência e na construção de uma ordem mundial.

Temos, pois, o terrorismo contemporâneo como aquele que está sendo definidor como uma resposta violenta às contradições da própria globalização e como o esforço de devolver uma soberania simbólica. O terrorismo não se reduz a um ato simbólico ou a uma anomalia política: ele se apresenta como aquele capaz de estabelecer o próprio equilíbrio de uma “metafísica do atentado”; isto é, sua ação busca preencher o vazio político da globalização por meio de uma violência soberana e radical. Deste modo, Di Cesare nos impõe, enquanto leitores da sua filosofia, um esforço para reconsiderar o papel do terrorismo no espaço global, bem como os próprios efeitos da relação entre o terrorismo, a soberania e a modernidade.

3 A NOVA FOBOCRACIA E A POLÍTICA DO MEDO

Se a globalização possibilitou um aumento da conexão e da dependência entre as sociedades, ela, em contrapartida, produziu um novo regime de medo. Em vez de guerras tradicionais, temos um mundo de terror disperso, no qual qualquer espaço se torna um campo de batalha e qualquer pessoa, um possível inimigo. Este novo modelo produz a *nova fobocracia*, um regime de governo baseado na gestão do medo como ferramenta de controle. Sob o pretexto da segurança, governos implementam medidas de vigilância, restringem liberdades civis e legitimam estados de exceção permanentes. Como o terrorismo se tornou uma estratégia para a extensão da biopolítica? Como o medo transforma as relações entre os cidadãos e o Estado? Este capítulo analisa a emergência da política do medo e suas consequências para a governamentalidade contemporânea.

3.1 A instrumentalização do terrorismo como ferramenta de dominação estatal

No desenvolver do seu pensamento, Di Cesare (2019), ainda sobre a égide do conceito de “terrorismo”, discorre sobre a sua aplicação indiscriminada e a forma como o Estado se apropria deste termo como uma ferramenta para controle político e simbólico. Ela observa que o uso generalizado – automático, digamos, ou, ainda, automatizado – e acrítico da palavra “terrorismo” na mídia e nas redes sociais encobre a complexidade do fenômeno, transformando-o em uma “denominação de origem controlada”, cujo uso é monopolizado pelo Estado. Isso permite que o poder estatal legitime suas próprias violências e desqualifique seus adversários políticos, definindo, de forma unilateral, quem pode ser chamado de terrorista.

Percebe-se, pois, que

Os acontecimentos se sucedem em ritmo frenético. Não passa um dia sem que a violência global se manifeste em suas formas mais extremas e imprevisíveis, num crescendo que deixa todos atônitos, atordoados e quase inertes. O temor se instala e prevalece a desorientação. A crueldade gratuita,

as cenas de guerra fora da guerra, os crimes anormais que atravessam nosso cotidiano parecem sem sentido, irracionais, inexplicáveis. Canais de televisão e jornais falam de “terrorismo” enquanto o termo pulula nas redes sociais. No Twitter e no Facebook os usuários clicam, compartilham e comentam repetindo automaticamente a denominação oficial: “terrorismo” (Di Cesare, 2019. p. 71-72).

Essa instrumentalização do conceito torna o terrorismo uma categoria funcional à manutenção da ordem. O Estado impõe uma distinção entre violência legítima e ilegítima, favorecendo sua narrativa de autoridade soberana. Daí Di Cesare argumentar que o terror não é exclusividade de regimes autoritários, mas que podemos encontrá-lo nos Estados democráticos, onde o medo, de modo orquestrado, é utilizado como ferramenta de dominação. Assim, o terrorismo pode ser visto e entendido, até certo ponto, não apenas como uma “prática de resistência”, mas também uma técnica estatal de coerção.

Portanto, ao atribuir o rótulo de “terrorista” a seus inimigos, conforme ressalta a filósofa, o Estado desumaniza-os, negando-lhes qualquer legitimidade política. O “terrorista” passa a ser descrito como louco, irracional, monstruoso, tornando impossível qualquer análise crítica sobre as causas e os significados de sua ação. Diante disso, Di Cesare propõe “desarmar” o campo minado do terrorismo, isto é, suspender os preconceitos políticos e emocionais que envolvem o termo para permitir uma investigação filosófica mais profunda. Nas palavras da autora,

Para refletir sobre o terrorismo, essa forma paroxística de destruição, é necessário dar um passo atrás e se distanciar da cena do horror e da violência, o que não significa desconsiderar a morte abjeta de pessoas desarmadas ou esquecer e perdoar. A reflexão exige que se pare antes de ser atingido pelos artigos e pelas matérias cruéis que suscitam impulsos de morte e pela reprovação moral que a vontade de vingança promove. De outro modo, incorre-se no risco de entrar numa espiral de endosso da ideia perversa de um embate último entre o Bem e o Mal, o que levaria a filosofia a declarar uma “guerra justa” contra o terror (Di Cesare, 2019, p. 75).

Outra questão apontada e criticada por Di Cesare são as abordagens historiográficas que reduzem o terrorismo a uma técnica neutra ou um instrumento tático. Essas visões perpetuam estigmas e impedem uma compreensão contextualizada da violência. Outro ponto fundamental é a indefinição conceitual do terrorismo: Di Cesare observa que, apesar das inúmeras tentativas de defini-lo, não se

chegou a um conceito consensual. O termo, geralmente, é usado como acusação e não como categoria analítica neutra. Tais questões acaba tornando-o um instrumento de estigmatização mais do que de explicação.

Daí a autora defender, além disso, que o terrorismo também pode emanar do próprio Estado. A ideia de que o terror “vem de baixo”, como prática de insurgência, ignora a violência estrutural, institucional e simbólica que o Estado exerce. Com isso, Di Cesare critica Laqueur que, ao negligenciar o “terror de cima”, perde-se a compreensão das dinâmicas complexas da violência contemporânea. Em suas palavras,

À imprecisão de tal definição, segundo a qual todo tipo de violência ilegal seria um ato terrorista, acrescenta-se o limite, ainda mais grave, de sustentar uma visão demoníaca do terrorismo que nasceria somente de baixo. Resumindo, Laqueur desenha uma história do terrorismo seguindo uma visão estatutária (Di Cesare, 2019. p. 76-77).

A reflexão de Di Cesare adentra também o campo das emoções políticas, especialmente o medo, a angústia e o terror. Ela argumenta que o medo é uma emoção política por excelência, utilizada para paralisar a sociedade. Inspirando-se em Hobbes¹¹, a autora mostra como o medo foi central na formação do contrato social, ao fazer os indivíduos aceitarem a autoridade do Estado em troca de segurança. Contudo, quando intensificado, esse medo transforma-se em terror – uma atmosfera de ameaça contínua e paralisante que não depende de ações concretas para exercer poder.

Ao recorrer ainda a Heidegger, para diferenciar o medo da angústia, Di Cesare afirma que, enquanto o medo tem um objeto identificável, a angústia é difusa, sem causa concreta, revelando a condição existencial do ser humano diante da finitude. O terror contemporâneo, por sua vez, mistura-se à angústia, criando uma sensação constante de deslocamento e vulnerabilidade. Nesse contexto, o terror não apenas

¹¹ Conforme Di Cesare (2019, p. 83), “é Hobbes quem transforma o medo, *fear*, na fundamentação da ordem política, o dispositivo do *Leviatã* que marca a passagem do medo individual ao medo compartilhado. Melhor do que viver isolado e se tornar alvo de uma morte violenta, em meio à ‘guerra de todos contra todos’ que é o estado de natureza, é se submeter ao soberano, à sua tirania legítima, em que o ‘terror de algum poder’, ‘o terror da punição’, é que garantirá a manutenção dos vínculos”.

reprime, mas desestrutura a própria possibilidade de viver de forma autêntica, diferente do terror revolucionário.

Ao tratar do terror revolucionário, Di Cesare propõe uma distinção entre este e o terrorismo contemporâneo. O terror durante a Revolução Francesa, embora violento, como destaca a autora, visava proteger a nova ordem republicana. Era um instrumento político, exercido publicamente e com justificativa ideológica. O terrorismo atual ou pós-moderno, ao contrário, é marcado pela clandestinidade, pela ausência de um projeto político definido e pela imprevisibilidade. O primeiro representava uma “violência soberana”; o segundo, uma violência sem rosto, difusa e desestabilizadora. Nestes termos, essa distinção é essencial para evitar a estigmatização dos movimentos revolucionários, visto que reduzir a revolução ao terror é uma operação ideológica que visa deslegitimar transformações sociais radicais. O terror revolucionário tinha um objetivo: a construção de uma nova ordem; já o terrorismo pós-moderno se manifesta como uma força de negação, sem – aparentemente – uma proposta construtiva.

Nessa esteira, Di Cesare nos leva à questão sobre a relação entre terrorismo e niilismo. Retomando aos atentados de 11 de Setembro, ela afirma que após esse acontecimento muitos teóricos passaram a interpretar o terrorismo como manifestação do niilismo: destruição sem sentido, sem projeto ou finalidade. Ela contesta essa interpretação, recorrendo aos filósofos Nietzsche e Heidegger para demonstrar que o niilismo não é um impulso destrutivo, mas algo que deve ser entendido como uma condição da modernidade, que é marcada pela perda de valores transcendentais. Assim, o terrorista, segundo Di Cesare, não aceita o vazio niilista, mas tenta dominá-lo por meio da destruição. E, ao fazer isso, revela sua impotência.

A violência extrema seria, portanto, uma tentativa desesperada de restaurar sentido diante do colapso dos valores. Conforme aponta a autora, devemos compreender que o terrorismo não seria expressão do niilismo, mas uma reação violenta a ele. Tal investigação levou a filósofa a examinar também a genealogia do terrorismo no contexto do niilismo e do anarquismo, resgatando figuras históricas e literárias. O niilismo, originalmente retratado na literatura russa, é entendido como recusa de valores tradicionais, além disso, deve ser interpretado como abertura para

uma crítica radical da ordem vigente; de outro lado, ao fazer esta distinção, busca se evitar que o anarquismo seja confundido com terrorismo.

A autora sustenta que o uso indiscriminado do termo “terrorista” para classificar qualquer resistência radical acaba refletindo em uma tentativa de deslegitimar opositores do *status quo*. A destruição, embora presente na revolução, não é seu fim, mas um meio para reconstruir novas formas de vida. E, ao rejeitar explicações simplistas, que associam o terrorista à patologia ou fanatismo, citando a obra de Dostoiévski e seus personagens literários, ela oferece uma abordagem mais profunda: o terrorista como figura existencial, expressão do mal-estar moderno. Ou seja: nessa direção, o terrorista não é apenas uma criação das condições sociais ou políticas, mas um espelho das contradições internas da (pós)modernidade. A frase “o terrorista está em mim”¹² resume essa perspectiva. Assim, o terrorismo seria uma resposta desesperada às promessas não cumpridas da modernidade racionalista e progressista.

Daí Di Cesare nos convidar examinar a figura do combatente irregular à luz da teoria de Carl Schmitt. Conforme ela, o autor alemão identifica no *partisan* – o lutador irregular vinculado ao território – o início de uma transformação na guerra moderna. O *partisan* evolui para o guerrilheiro internacionalista, e finalmente para o terrorista global, o qual atua fora das regras do direito internacional, rompendo as fronteiras entre paz e guerra, combatente e civil.

O terrorista moderno, segundo essa leitura, age em um cenário técnico e globalizado. Ele representa a radicalização da inimizade e a dissolução dos limites jurídicos da guerra. Di Cesare complementa esse pensamento destacando o papel da tecnologia no poder destrutivo do terrorismo, que se tornou transnacional, digital e não territorializado.

Para Di Cesare (2019), o terrorista contemporâneo, agora no contexto da sociedade pós-moderna, é o símbolo de uma nova forma de combate: uma figura que

¹² Di Cesare (2019, p. 106-107) afirma que “o terrorista sou eu, o terrorista está em mim. Essa foi a mudança retumbante de Dostoiévski, que lhe valeu até mesmo o reconhecimento de Nietzsche, para quem aquele grande psicólogo, superando o míope moralismo, tinha a capacidade de observar o fundo do crime. ‘O horrível’, escrevia Dostoiévski, ‘é que entre nós seja possível cometer o ato mais vil e abominável, sem que se seja um canalha! Aliás, não é somente por essas partes, mas em todo o mundo.’ E via essa possibilidade nas épocas de ‘transição’ e de ‘transformação’”.

desafia a soberania estatal tradicional e atua em nome de causas ideológicas ou religiosas com pretensão global. Ele não representa apenas uma ameaça à segurança, mas à própria concepção de humanidade, quando suas ações são justificadas em nome de um suposto bem absoluto, convertendo a destruição em dever moral.

Nesse contexto, temos o legado do leninismo no uso do terror como técnica política. Conforme a autora, Lênin não idealizava o terrorismo individual, mas o transformou em instrumento do Estado revolucionário, consolidando o que Carl Schmitt chamou de “ditadura soberana”. O terror, nesse caso, deixou de ser tático para tornar-se estrutural, compondo o aparato de consolidação da nova soberania. Di Cesare observa que esse modelo, longe de romper com a lógica do poder absoluto, a reproduz. Assim, a tensão entre anarquismo e leninismo ilustra duas concepções opostas de revolução: uma que rejeita toda soberania e outra que a reforça por meio do terror institucionalizado. O terror de massa, longe de ser uma medida transitória, converte-se em instrumento de controle permanente, revelando os limites da promessa de emancipação.

Ao lembrar do filme “Era uma vez.... a revolução” (1971), de Sergio Leone, como metáfora das contradições do ideal revolucionário, Di Cesare (2019) lembra que os personagens do filme simbolizam diferentes posturas frente à revolução: o idealismo desiludido, a instrumentalização popular da luta e o fanatismo ideológico. A narrativa ilustra como a revolução, sem um projeto de reconstrução, pode acabar reduzida à destruição pura, devorando seus próprios protagonistas. Diante desse exemplo cinematográfico, apresenta uma crítica à idealização da violência revolucionária, e acrescenta que a revolução não pode se sustentar apenas na destruição; precisa ter um horizonte de construção e transformação

Tal discussão apresentada por Di Cesare, até aqui, nos esclarece sobre uma reflexão filosófica e crítica em torno da ideia-conceito de terrorismo, articulando teoria política, literatura, história e cinema. Longe de aceitar as categorias estabelecidas, a autora propõe reexaminar os conceitos à luz de seus usos e efeitos, desconstruindo as narrativas hegemônicas e abrindo espaço para uma compreensão mais rigorosa, contextual e ética da violência em tempos de crise da pós-modernidade

Desde modo, destaca-se o fenômeno do terrorismo contemporâneo, que tem desafiado não apenas os aparatos de segurança dos Estados, mas também os esquemas teóricos da filosofia política e da sociologia. Em meio a essa complexidade, a filósofa italiana Di Cesare emerge como uma das vozes importantes na tentativa de compreender a radicalização e o *jihadismo* não como aberrações externas à modernidade, mas como expressões internas e sintomáticas de suas contradições mais profundas. Por isso, examinaremos a seguir a interpretação filosófica dessa pensadora acerca do terrorismo global, com foco na sua leitura do *jihadismo* como fenômeno (pós-)moderno.

3.2 Mídia, radicalização, ciberterrorismo e tanatopolítica na pós-modernidade

No irregular cenário global, muitas vezes a negatividade assume a forma da radicalização. No exato momento em que o mundo está se aproximando do zênite de sua abertura, paradoxalmente surge o perigo mais inesperado e inexorável. Na palavra “radicalização”, que invadiu o espaço público, está contida a carga explosiva e a gênese do terror que está por vir. Forças de segurança e serviços de inteligência, seguindo os critérios de uma inédita semiologia da radicalização e um alegado conhecimento circunstanciado da destrutividade, tentam se insinuar de modo telemático nessa ante-câmara do terror para interceptar seus sinais premonitórios, para vigiar o nascimento de um novo tipo humano, o “radicalizado”, também definido como *born again*. Enquanto muitos conceitos soltos e dispersos – como extremismo, fundamentalismo, integralismo e fanatismo – parecem encontrar lugar no vasto campo da radicalidade, é mais difícil estabelecer uma ligação precisa entre terrorismo e radicalização (Di Cesare, 2019, p. 127-128).

A proposta aqui delineada parte do entendimento de que o terrorismo, longe de constituir um simples desvio comportamental ou um produto exótico de culturas alheias ao Ocidente, está enraizado nas estruturas políticas, técnicas e simbólicas da globalização. Nesse sentido, a radicalização não se configura apenas como um processo de fanatização religiosa, como aponta Di Cesare (2019), mas como uma resposta existencial à perda de identidade, à precarização do pertencimento e à dissolução das referências simbólicas que estruturavam a subjetividade moderna.

Nessa esteira, encontramos no cerne do pensamento de Di Cesare a distinção fundamental entre o conceito de terrorismo e o de radicalização. Enquanto o primeiro

diz respeito à expressão violenta e visível de um ato político, o segundo concerne ao percurso subjetivo que antecede tal ato. A radicalização, segundo a autora, deve ser entendida como um processo de transformação ontológica e psicopolítica do sujeito, motivado por uma crise de pertencimento vivida nos interstícios da modernidade globalizada. Nas palavras da autora,

O termo “radicalização”, com todos os seus anexos e derivados, dentre os quais o mais recente “radicalizar-se”, refere-se ao latim tardio *radicale(m)* e, mais além, a *radix*, raiz. Nesse sentido, radicalização designa seja o próprio processo pelo qual o indivíduo chegou à radicalidade, seja o êxito, isto é, seu ser radicalizado (Di Cesare, 2019, p. 129).

Esse processo se inscreve num contexto em que a noção de “raiz” adquire novos significados. A radicalização aparece, assim, como um gesto de reenraizamento identitário frente ao desenraizamento produzido pela modernidade tardia. Sujeitos desprovidos de uma comunidade simbólica sólida buscam, na adesão a ideologias radicais, uma forma de reconstruir sua subjetividade. Tal gesto não se dá exclusivamente no campo religioso; é também político, simbólico, afetivo e, sobretudo, existencial.

Di Cesare (2019) aponta dois principais vetores de radicalização no mundo contemporâneo: aquele que busca enraizamento na terra, típico da extrema-direita nacionalista, e aquele que visa ao enraizamento no céu, típico do *jihadismo* islâmico. O primeiro manifesta-se na forma de movimentos identitários, xenófobos e defensores de fronteiras culturais e territoriais fixas. O segundo recorre à transcendência religiosa para recusar as limitações do Estado-nação, propondo uma comunidade universal fundada na fé.

Ambos os vetores partilham, no entanto, de uma mesma raiz: a recusa da modernidade e do modelo político ocidental. A diferença, conforme argumenta Di Cesare, está no tipo de identidade que buscam reconstruir. Enquanto a extrema-direita defende a recuperação de um passado mítico nacional, o *jihadismo* pretende restituir a unidade perdida da *umma*, a comunidade islâmica original. Em ambos os casos, a radicalização emerge como resposta simbólica e política à sensação de desamparo

gerada pelas promessas frustradas da modernidade, que agora assombra e toma uma nova proporção na pós-modernidade.

Entretanto, merece destaque o pensamento da filósofa em tela ao apresentar uma proposta que pretende desmistificar a ideia de que o *jihadismo* representa um irracionalismo religioso exótico. Ao contrário, ela mostra como o *jihadismo* se inscreve numa longa tradição de disputas teológico-políticas internas ao Islã, reativadas pela experiência traumática da colonização, da imposição do Estado-nação e da secularização forçada. A utopia *jihadista*, nesse contexto, não se configura como um retorno arcaico ao passado, mas como uma tentativa de reconfigurar a soberania política à luz da transcendência.

Isso se deve não apenas ao impacto que os atentados de matriz islâmica produziram sobre a opinião pública ocidental, mas também à estranheza de um terror que faz referência ao céu, que usa o nome de Deus nas tarefas mundanas da política, que desafia o progresso com seus aspectos neoarcaicos, que escolhe formas de luta extremas – como o martírio –, repugnantes para a razão. A estranheza se torna, então, estraneidade plena e conclamada, embora o terrorismo possa ser *homegrown*, ou seja, possa ter origem interna. Por outro lado, porém, deve-se reconhecer a islamização da revolta radical. Não há dúvida de que o radicalismo islâmico ocupou, pelo menos em parte, o lugar que no passado teriam ocupado outras ideologias de salvação ou outros projetos de futuro. Sinal dos tempos – ou talvez algo mais –, porque a radicalização islâmica oferece seja uma forma de vida alternativa, que faltou em outros lugares, seja o pertencimento a uma comunidade que, mesmo imaginária ou virtual, pede a contribuição do *born again*, do regenerado, para realizar uma utopia transnacional (Di Cesare, 2019, p. 131-132).

Nesse contexto, o neocalifado¹³, como expressa a autora, deve ser compreendido como uma forma pós-moderna de soberania que rompe com os limites territoriais do Estado moderno. Ao proclamar sua autoridade com base na *sharia*¹⁴ e

¹³ Como destaca Di Cesare (2019, p. 133), “O neocalifado, essa espécie de cidade ideal à qual o Estado Islâmico deu vida, seria para muitos um ‘fantasma’, a quimera de uma entidade ideológica, fundada sobre um pacto de morte cujas fronteiras são cotidianamente redefinidas no globo terrestre de acordo com as batalhas, e cujas ambições são planetárias. Qual seria então sua estratégia, qual a perspectiva política? A única vantagem do neocalifado seria sua penetração no imaginário religioso islâmico e a articulação do desespero numa ‘teologia da louca esperança’. Excluindo-se a vontade de humilhar a presunção ocidental, seu plano se resumiria no início de uma ação *jihadista* que, com a intervenção divina, deveria instaurar uma teocracia universal guiada pelo Islã. Contudo, para o Ocidente essa não é apenas uma causa perdida, que se projeta num futuro imprevisível, mas representa também uma inaceitável mistura entre teologia e política.

¹⁴ No Alcorão, a *sharia* é compreendida como o “caminho traçado por Deus”, sendo a via normativa que orienta os fiéis em direção à fonte divina. Tecnicamente, o termo abrange a totalidade da doutrina normativa islâmica, construída ao longo de cerca de 1.400 anos por estudiosos e instituições, e hoje também presente em legislações estatais. Essa doutrina contempla tanto aspectos da fé e das práticas religiosas – como orações, vestimentas e

não no território, o Estado Islâmico inaugura uma forma de soberania móvel e desterritorializada. A violência extrema, os atentados e os vídeos de execução não são expressões de brutalidade irracional, mas manifestações de uma soberania que pretende expor, em cada ato, a supremacia de Deus sobre a história e sobre o poder secular.

Daí temos o ciberterrorismo, que ganha destaque na análise de Di Cesare, ao compreendê-lo como um fenômeno propriamente pós-moderno e vinculado à técnica. A internet, longe de ser um espaço neutro, aparece como um território simbólico onde se constroem subjetividades radicais. Nesse contexto, a radicalização digital não exige a presença física de líderes ou rituais iniciáticos tradicionais; ela opera por meio de algoritmos, vídeos, fóruns e redes sociais, nos quais o sujeito encontra pertencimento, identidade e uma missão sagrada.

O ciberterrorismo, segundo Di Cesare (2019), expressa uma nova configuração do terrorismo na era digital, na qual a internet não só facilita o recrutamento e a difusão de ideologias extremistas como se transforma em um espaço de construção de identidade e de pertença para os radicalizados. Dito de outra forma: ao contrário do terrorismo de outrora, que dependia de estruturas hierárquicas e de um processo longo e complexo de radicalização, o terrorismo digital cria, por força de sua dinâmica acelerada, desconcentrada e, paradoxalmente, simultaneamente global e individualizada, uma nova configuração. O *jihadista* contemporâneo não necessita mais passar por campos de treinamento físicos nem por rituais iniciáticos complexos, ele se forma e se radicaliza diante da tela de um computador, cruzando o abismo que separa a ideologia da ação, quase sem perceber.

Como sinaliza Di Cesare, a técnica na sua ambivalência, como instrumento de libertação e de opressão, opera nesta tensão fundamental para a compreensão do papel da internet na radicalização. Ela sustenta que a rede virtual não pode ser

alimentação – quanto preceitos éticos e legais. Seu núcleo reside em um sistema interpretativo complexo e flexível, voltado à definição das normas religiosas. A pluralidade de escolas jurídicas dentro do islamismo, acentuada pela cisão entre sunitas e xiitas, gerou diversas interpretações da *sharia*, promovendo, ao mesmo tempo, diversidade e certa incerteza. Tradicionalmente, os eruditos reconhecem mutuamente o esforço em buscar o entendimento correto, sem pretensões de exclusividade. Em contraste, grupos extremistas – históricos e contemporâneos – reivindicam monopólio sobre a verdade divina, postura que revela ignorância e prepotência. Frequentemente, tais grupos utilizam a *sharia* como instrumento político, como evidenciado em regimes teocráticos como os do Irã e da Arábia Saudita.

compreendida como um espaço neutro da circulação das informações, pois dilata e intensifica a violência: “a rede não é apenas uma tecnologia da libertação, mas também um instrumento capaz de dilatar, expandir e ampliar a violência” (Di Cesare, 2019, p. 152). Esta dilatação se dá por conta de a internet criar uma experiência política e emocional, na qual o radicalizado encontra uma comunidade alternativa, parecendo coesa, forte, solidária e unida por um objetivo comum definido, aspecto este que assume especial importância, pois o terrorismo contemporâneo é alimentado pela sensação de exclusão e de desenraizamento dos indivíduos, os quais dão a eles mesmos uma identidade muito bem delineada em uma luta moralmente justificada.

Esse ambiente das redes online acaba criando e amplificando a ciberradicalização, visto que mantém relação direta com o fato de que o ambiente virtual opera entre extremos: não é totalmente público, pois não possui a abertura efetiva do espaço real, nem é inteiramente privado, na medida em que possibilita que os indivíduos compartilhem ideias e constituam comunidades (Di Cesare, 2019).

Esse estado de indeterminação ontológica, em que as fronteiras entre real e virtual se tornam borradas, é essencial para o processo de radicalização: “A meio caminho entre o público e o privado, o real e o onírico, a internet revela ao indivíduo perdido na anomia da modernidade [...] a alternativa de uma comunidade acolhedora” (Di Cesare, 2019, p. 152)). Assim, a solidão e o isolamento existencial do radicalizado são encerrados por uma rede que o acolhe, reforçando as suas convicções, oferecendo um sentido de missão e um horizonte claro para a sua existência.

A facilidade de acesso a conteúdos extremistas impulsiona tal processo, pois possibilita que qualquer pessoa, sem formação teológica e sem formação em História, possa ter contato com materiais que distorcem e simplificam a tradição islâmica para transformá-la em doutrina de guerra e purificação. Para a autora, “o fácil acesso a textos confeccionados pela empreendedora intelligentsia jihadista [...] permitiu que gerações inteiras deste século pudessem contornar o estudo e a longa formação, para se apropriar de um código limitado a poucos preceitos” (Di Cesare, 2019, 153). A radicalização não se processa, então, através do aprofundamento na religião, mas da redução da complexidade do pensamento islâmico a um conjunto de regras fixas e incontroversas, onde a violência se torna imperativo sagrado. Essa simplificação do

ideário é essencial para a construção da mentalidade terrorista: o *jihadista* cibernético não é teólogo ou intelectual, mas um agente de uma guerra total, cujo objetivo é aniquilar um mundo considerado impuro e decadente.

Outro elemento importante apontado por Di Cesare é o modo pelo qual o espaço digital transforma a violência em espetáculo e banaliza a brutalidade. O *jihadista* cibernético se acostuma à morte como simulacro, assistindo a vídeos de execuções, decapitações e atentados como treinamento preparatório: "Explosões, carnificinas, decapitações: o novo adepto se exercita na violência e se acostuma com a crueldade, degustando, por assim dizer, o dever homicida que o espera" (Di Cesare, 2019, p. 153-154). Esse processo reflete a lógica da guerra midiática, onde a exibição da violência opera primariamente no que diz respeito à intimidação do inimigo e à mobilização de novos recrutas. A brutalidade não é apenas um modo de fazer, mas torna-se um rito de iniciação, um elemento essencial na constituição do *jihadista* como guerreiro.

Além disso, a internet não somente agrava a radicalização, mas também facilita a transição entre o envolvimento virtual e a ação terrorista concreta. Para Di Cesare, a diferença entre realidade e ficção se dissolve na cabeça do *jihadista* digital, em vista do fato que "o *jihadista* informático se acostuma com a morte abstrata, sem rosto, exercita-se com a distância emotiva que a tela lhe garante" (Di Cesare, 2019, p. 153). Este é um ponto essencial, pois a digitalização e informatização da guerra permite que o terrorista atinja suas vítimas, não como seres humanos individuais, mas como alvos simbólicos que um aspecto da narrativa impera um conflito absoluto. Assim, a Internet ensina o *jihadista* a matar, mas também o treina para aceitar a morte – a sua e a de suas vítimas – como um elemento fundamental e necessário.

A descentralização e a flexibilidade operacional do terrorismo digital constituem outro desafio. O ciberterrorismo não precisa de líderes formais, nem de estruturas rígidas; o que caracteriza o seu poder é pertencer a uma máquina de operar autonomamente e ser impessoal. Conforme aponta Di Cesare, a comunidade *jihadista* na *web* confere autonomia aos seus membros, legitimando-os a matar, convocando-os a ser os protagonistas do próximo ataque. O terrorista digital não necessita de ordens diretas, nem de um dispositivo militar convencional; a radicalização consiste

em uma lógica que o mantém em estado de prontidão permanente, instante no qual qualquer dia será o da execução do ato violento. Essa é a razão pela qual tantos atentados perpetrados nos últimos tempos são atribuídos a indivíduos que agiram sozinhos, e não obstante, dentro de uma estrutura ideológica previamente articulada na rede.

Tal investigação de Di Cesare se inscreve nesta luta filosófica mais ampla que se desenvolve atualmente sobre os efeitos da técnica sobre a violência contemporânea. Desde há muito, outros autores, a exemplo de Paul Virilio, como destaca a autora, já tinham assinalado como a aceleração da técnica tem um efeito sobre a guerra, reduzindo o espaço entre o ato e suas consequências – para Virilio, a guerra contemporânea é imediata e total, na medida em que a informação se move à velocidade da luz. Di Cesare dá um passo adiante ao mostrar que o terrorismo digitalizado expunge os intermediários tradicionais da guerra – exércitos, governos, doutrinas militares – e individualiza, autonomiza, e universaliza a violência. O *jihadista* da era digital não é mais aquele que deve ser apanhado em algum lugar; ele encontra na Internet um espaço de ação ilimitada, se tornando a guerra política em vários níveis – ideológica, psicológica e física.

Portanto, o ciberterrorismo é, por isso, não apenas uma evolução técnica do terrorismo, mas uma mutação ontológica de sua figura. E o *jihadista* digital é, simultaneamente, guerreiro e espectador, propagandista e executor, tanto vítima quanto algoz. Sua violência é, afinal, mais que um meio de destruição, mas um ritual de identidade, da qual a morte – a sua e a de seus inimigos – é o clímax de uma narrativa sagrada. Na apreensão desse fato, Di Cesare nos confere um questionamento não só sobre o terrorismo, mas, além disso, sobre a própria condição da pós-modernidade digital, que confunde virtualidade e realidade, dissolvendo os limites entre pensamento e ação, desejo e crime, indivíduo e multidão.

Essa nova forma de radicalização cria uma experiência de realidade híbrida, entre o público e o privado, entre o real e o virtual, permitindo que o terrorismo se propague de forma rizomática, descentralizada e quase invisível. A facilidade de acesso a conteúdos simplificados da tradição islâmica – editados e direcionados para

a ação violenta – favorece a emergência de um *jihadista* autodidata, mais afeito à estética da violência do que ao rigor doutrinário da fé.

Nesse cenário estético-digital das sociedades pós-modernas, mediado pela internet, também ganha destaque o que Di Cesare (2019) chama por tanatopolítica *jihadista*. A expressão tanatopolítica usada por ela parte da ideia apresentada e desenvolvida por Roberto Esposito. Esposito (2017), particularmente em sua obra “Bios: biopolítica e filosofia”, propõe que a política da vida contém em si a possibilidade de sua negação, de modo que a tanatopolítica surge como o desdobramento trágico da biopolítica: uma forma de poder que, ao pretender preservar a vida coletiva, legitima práticas sistemáticas de morte.

A crítica de Esposito se apoia na constatação de que a biopolítica moderna não se resume a “fazer viver e deixar morrer”, como outrora argumentou Foucault (2010). Ao contrário, a política da vida – ao ser submetida à racionalidade do Estado e de seus dispositivos – converte-se numa política de defesa biológica, que autoriza a eliminação de elementos considerados nocivos à integridade do corpo social. Essa lógica se expressa no conceito de *imunização*, no qual a proteção da vida se realiza por meio da exclusão, da negação e, em última instância, da aniquilação de determinadas vidas. A imunidade, nesse sentido, não nega a comunidade (*communitas*) apenas como contingência, mas como seu pressuposto constitutivo, ou seja, trata-se de um mecanismo que protege ao custo de negar aquilo que deveria salvaguardar.

É nesse ponto que Esposito (2017) estabelece uma distinção fundamental entre *communitas* e *immunitas*, no intuito de revelar as contradições da soberania moderna. Se a *communitas* implica uma partilha e uma abertura ao outro, a *immunitas* atua como seu avesso, instaurando barreiras de defesa que implicam sacrifício, segregação e violência estrutural. Assim, a tanatopolítica evidencia o paradoxo trágico da modernidade: ao pretender preservar a vida, o poder político reivindica para si o direito de distribuí-la desigualmente, produzindo categorias de vidas descartáveis.

Tal lógica atinge seu ápice na análise espositiana do nazismo. Para o autor, o regime nazista não apenas reforçou o poder de morte do soberano, mas redistribuiu esse poder ao conjunto da população, legitimando, sob o manto da ciência biológica, práticas sistemáticas de extermínio. A morte, nesse contexto, torna-se não mais um

meio colateral, mas um instrumento deliberado para a proteção da vida nacional. A famosa fórmula “a morte é considerada o único remédio apto a salvaguardar a vida” (Esposito, 2017, p. 146) sintetiza esse deslocamento, no qual o sacrifício de vidas consideradas indesejáveis passa a ser não apenas permitido, mas requerido pela racionalidade política.

Dessa forma, a tanatopolítica representa a fusão entre biopolítica e soberania, revelando como a administração da vida pode se converter em tecnologia da morte. O poder deixa de estar centralizado em uma figura soberana tradicional e passa a se difundir socialmente, de modo que todos os membros da comunidade nacional se tornam, potencialmente, agentes de morte legitimada. Tal deslocamento amplia significativamente a genealogia traçada por Foucault, ao reconhecer que a soberania biopolítica moderna não apenas se intensificou, mas se transfigurou em um regime imunitário que recorre à eliminação como mecanismo de preservação.

Nesse sentido, a proposta de Esposito não apenas revisita a caixa de ferramentas foucaultiana, como também introduz uma nova chave interpretativa para pensar a política contemporânea. A *tanatopolítica* não é um desvio patológico da biopolítica, mas a sua consequência lógica, quando esta se fundamenta na imunização como princípio organizador. Assim, o desafio proposto pelo autor é de ordem ético-política: como instituir uma comunidade que não seja fundada sobre o sacrifício do outro? Como articular política e vida sem converter a proteção em exclusão?

Ademais, o conceito de tanatopolítica, tal como desenvolvido por Esposito, permite uma reinterpretação da soberania moderna sob a ótica de suas contradições internas. A vida, quando posta no centro do poder, revela sua ambivalência: é simultaneamente objeto de cuidado e de risco, de proteção e de ameaça. Essa ambivalência revela que a política da vida não pode ser pensada sem levar em conta a gestão da morte, sendo a tanatopolítica, portanto, um instrumento teórico indispensável para compreender os dispositivos contemporâneos de exclusão, violência e extermínio legitimados sob a aparência da proteção da comunidade.

A novidade ao relacionar tal pensamento com a tanatopolítica *jihadista*,

que não encontra precedentes na história da autodestruição humana, está no furioso desejo de antecipar o apocalipse que tarda a vir com uma irrefreável

vontade de acelerar o fim dos tempos, com uma atividade febril para produzir a catástrofe, em vez de esperá-la, com uma desesperada ambição de criar uma *neoumma* mundial, aquele terceiro sonho cujo objetivo é aniquilar o degenerado e arrogante mundo ocidental –uma miragem que desaparece no vórtice da negação. E nesse ponto o meio se torna fim, esquecido da vida, e, na explosão dos corpos dilacerados, no massacre da carne dissolvida, símbolo da soberania perdida, a morte triunfa soberana.

A figura do agente suicida se destaca, em sua modernidade, no contexto de uma longa tradição à qual gostaria de se referir, mas da qual decisivamente se afasta. E é essa distância, frequentemente ignorada, que deve ser esclarecida (Di Cesare, 2019, p. 155-156).

Conforma Di Cesare, o terrorismo suicida não se limita a um gesto desesperado, mas representa uma lógica política em que a morte é concebida como o eixo da ação. Diferente do martírio cristão ou tradicional islâmico, que pressupõe a aceitação passiva da morte, o neomártir¹⁵ *jihadista* procura ativamente o sacrifício como forma de realizar uma soberania absoluta.

Nesse contexto, o atentado suicida deixa de ser um instrumento de resistência ou vingança e passa a ser uma estratégia de desestabilização metafísica da ordem global. Conforme Di Cesare, o mártir não é mais aquele que morre pela fé, mas aquele que mata morrendo, transformando seu corpo em arma simbólica contra um mundo que nega sua dignidade. A explosão do próprio corpo é, assim, um gesto performático que desafia a lógica estatal moderna baseada na preservação da vida como bem supremo.

Esse “gesto performático” ganha nova dimensão no mundo (off-line e) online, por isso Di Cesare examina a relação intrínseca entre terrorismo e mídia, ressaltando que o *jihadismo* opera como um espetáculo globalizado. Ao contrário do nazismo, que ocultava seus crimes sob o véu do segredo, o terrorismo contemporâneo faz da exibição pública da violência sua principal estratégia. A espetacularização das execuções, com recursos técnicos sofisticados e ampla circulação nas redes sociais, transforma o terror em produto de consumo simbólico e emocional.

Esse fenômeno levanta questões éticas sobre o papel da mídia na amplificação do impacto terrorista. A cobertura desigual dos atentados, conforme argumenta Di

¹⁵ Segundo apresenta Di Cesare (2019, p. 162), “o neomártir parece ser a figura especular do *homo sacer* descrito por Agamben, o seu contrário. Enquanto o *homo sacer* pode ser morto, mas não sacrificado, o neomártir pode ser sacrificado, mas não morto.”

Cesare, que privilegia as vítimas ocidentais em detrimento das orientais, revela uma hierarquização implícita de vidas humanas. O terror, assim, não é apenas um ato de violência física, mas também um fenômeno narrativo, cuja eficácia depende da repercussão simbólica nos meios de comunicação e nas consciências coletivas.

O pensamento de Di Cesare culmina na formulação de uma nova ontologia da vulnerabilidade. A modernidade, ao prometer progresso, liberdade e segurança, produziu também um estado generalizado de desamparo. O terrorismo contemporâneo, o que chamamos aqui de pós-moderno, atua sobre essa ferida existencial, revelando que o sujeito global é, ao mesmo tempo, semiinocente e semiculpado, coautor involuntário das estruturas de exclusão e violência que sustentam o sistema-mundo.

Neste contexto, o *jihadismo* não é apenas uma resposta identitária ou religiosa, mas um sintoma da falência do projeto moderno. Ao invocar a figura do *go'el ha-dâm* – “come se diz em hebraico, essa figura bíblica tão atual que parte de lugares desolados e se transforma em espírito da revolta” (idem, p. 187), Di Cesare resgata a ideia de vingança sagrada como justiça pervertida, na qual o terrorista se vê investido da missão de purificação apocalíptica. O martírio, nesse quadro, torna-se a única forma de restaurar a dignidade em um mundo que promete inclusão, mas entrega abandono.

Assim, o pensamento filosófico de Di Cesare nos oferece um quadro inquietante do/sobre terrorismo na era global. Longe de oferecer respostas simplistas ou soluções imediatas, ela convida a uma revisão crítica das premissas da modernidade ocidental, do papel da técnica, da mídia e da soberania no mundo contemporâneo. Ao entender a radicalização como processo de reconfiguração subjetiva diante do vazio existencial da globalização, a autora amplia os horizontes do debate sobre a violência política.

Neste sentido, sua reflexão não apenas ilumina a genealogia do *jihadismo*, mas exige que se repense o modo como nossas sociedades lidam com a exclusão, a memória, a técnica e o pertencimento. Se o terror é um espelho sombrio da modernidade, como sugere Di Cesare, talvez a verdadeira tarefa do pensamento pós-moderno seja justamente enfrentá-lo, sem demonizá-lo, mas também sem rendição.

3.3 Terror(ismo), globalização, mundo digital e a nova fobocracia

Como apresentamos até aqui, Di Cesare faz uma crítica das interpretações mais habituais das leituras sobre terrorismo contemporâneo, contestando ainda os paradigmas clássicos que pretendem explicá-lo. Entretanto, a autora nos apresenta outros três paradigmas fundamentais que merecem ser investigados nessa equação, a saber: o choque de civilizações, luta de classes e a guerra “sacra”, que são, na perspectiva dela, praticamente insuficientes para dar conta da complexidade desse fato. Nos termos escritos pela filósofa,

Três paradigmas prevalecem na interpretação do terrorismo atual: o “choque de civilizações” – de acordo com a feliz formulação de Huntington –, a luta de classes – mais especificamente, a ideia de que são as fortes desigualdades econômicas que alimentam a violência – e, por fim, a guerra “sacra” que questiona a religião. Os três paradigmas, mesmo contendo boas intuições e ideias frutíferas, se revelam inadequados e fornecem uma visão simplificada, às vezes perigosamente redutiva, de um fenômeno muito complexo (Di Cesare, 2019, p. 197-198).

Por isso, conforme Di Cesare, devemos compreender que o terrorismo não é um feito que se compreende em separado, como um vestígio arcaico ou uma reação regressiva, mas num algo que deve ser compreendido em íntima união com a globalização. Aliás, o “terrorismo está intimamente ligado à globalização, da qual não é apenas um efeito, mas também, de certa maneira, um vetor de condução” (Di Cesare, 2019, p. 198). Não se trata de um fenômeno apenas da resposta ao mundo unificado, mas também de dissolver fronteiras, confundir categorias e anular as distinções entre guerra e paz, combatentes e civis, normalidade e emergência. O terrorista, em tal sentido, é um agente da hibridização, cuja própria identidade é dissolvida na explosão que provoca, dissolvendo a própria parte da confusão e do caos que instala.

A ideia de um choque de civilizações, apresentada por Samuel Huntington, é um dos paradigmas mais divulgado para interpretar a violência terrorista, argumenta Di Cesare, mas a mesma a rejeita por sua excessiva monoliticidade e por ser historicamente ingênua. Para Huntington (2000), o mundo pós Guerra-fria, estaria dividido em blocos civilizacionais, nas quais, as diferenças culturais e religiosas seriam

a causa maior de potencial conflito da esfera global. Contudo, como discorre Di Cesare, o autor ignora a fluidez das interações culturais e a profunda interdependência entre os supostos civilizações em conflito. O Ocidente, por exemplo, deveria, muito do seu patrimônio filosófico, ao Islã, o qual preservou e transmitiu até os escritos aristotélicos. Assim, o misticismo islâmico não poderia ser compreendido sem a influência de Platão. Além disso,

No mundo globalizado, a imagem de dois blocos monolíticos, além disso circunscritos por meio de critérios de raça, de território, de religião, parece não apenas errática, mas também nociva. O efeito mais imediato e mais claro é o de condenar o eclético mundo muçulmano, acusando-o de ser arcaico e antiprogressista. (Di Cesare, 2019, p. 199).

A redução do mundo islâmico a uma entidade homogênea e, essencialmente, inimiga do Ocidente não apenas distorce a realidade, mas, ao mesmo tempo, reforça os discursos islamofóbicos que mais atendem a agendas políticas do que à compreensão do acontecimento. Por isso, conforme Di Cesare, devemos compreender que o mundo contemporâneo não é um tabuleiro de blocos em choque e sim um campo de tensões internas e sobreposições, onde um conflito não ocorre apenas entre civilizações distintas, mas ainda dentro das próprias sociedades.

Por exemplo, a luta de classes, outro paradigma clássico para entender a violência política, também falha para explicar o terrorismo atual, argumenta Di Cesare. A noção de que a miséria e a exclusão social seriam causas diretas para o extremismo terrorista e um ponto de partida imediato para justificar seu sentido, falham em captar a realidade muito mais complexa desse feito. Até mesmo o “desconforto, pobreza e desemprego também não são causas diretas, molas que forçam imediatamente aquela escolha extrema e que poderiam esclarecê-la” (Di Cesare, 2019, p. 199). E, embora se deva reconhecer que o capitalismo global fez emergir vastas desigualdades, e que foram humilhadas populações inteiras, a narrativa marxista, conforme a autora, que explicava a violência política como um instrumento de emancipação, perdeu a sua centralidade.

É importante ainda ressaltar que, diferente dos movimentos revolucionários das décadas passadas, que reivindicavam a justiça social e lutavam contra a exploração

econômica, os terroristas contemporâneos não necessariamente se aglutinam em torno do debate da desigualdade. Além disso, seguindo a premissa do pensamento de Di Cesare, a intersecção entre terrorismo e capital financeiro sugere também uma cumplicidade estrutural, em desconstruir a tese da luta de classes. Os fluxos do financiamento do terrorismo escapam no intercalar das mesmas redes do capital do mundo global e muitos Estados, que promovem ou financiam o extremismo, são aliados, de fato, do sistema financeiro internacional, acrescenta a autora.

Outro paradigma pertinente à discussão apresentado por Di Cesare é a ligação entre terrorismo e fundamentalismo religioso, que é igualmente problemático, pois reduz a questão a um conflito entre laicidade e fanatismo. A equação *terrorismo* = *fundamentalismo* é “uma peripécia semântica injustificada e que provoca graves desentendimentos” (Di Cesare, 2019, p. 200). Embora o *jihadismo* tenha uma raiz religiosa, não podemos dizer que os fundamentalistas são todos terroristas, nem que o terrorismo seja o resultado necessário do fervor religioso.

Portanto, como sublinha Di Cesare, a narrativa que faz do Islã o inimigo do Ocidente justificando políticas de segurança e repressão, ignora que outras tradições religiosas, a exemplo do cristianismo e o judaísmo, também têm os seus fundamentalistas e que a história deles também é marcada por episódios de violência. A demonização do Islã como origem do terror leva à islamofobia e alimenta a argumentação do “choque de civilizações” sob um novo disfarce: a luta entre uma laicidade progressista e uma religião que ameaçaria a ordem democrática. Essa visão, conforme estamos discutindo a partir do pensamento de Di Cesare, é tão reducionista quanto perigosa: ela legitima as perseguições e políticas de segregação em nome da segurança.

Certamente, por essa e outras questões já apresentadas, levou a autora sugerir que o terrorismo deve ser entendido em um contexto mais amplo, que não se limita às categorias tradicionais de conflito. Não se trata de encontrar uma resposta única e definitiva, mas de reconhecer a complexidade da situação, suas conexões com a globalização e a sua capacidade de redefinir fronteiras e identidades. Ou seja,

Trata-se mais uma vez de uma tentativa, drástica e esquemática, para se orientar no turbulento cenário contemporâneo buscando um fronte nítido,

uma clara fronteira, onde, em vez disso, as linhas do conflito se cruzam, se amarram e se fundem (Di Cesare, 2019, p. 201).

Logo, o terrorismo contemporâneo desmente qualquer tentativa de categorização rígida que não respeite suas múltiplas camadas e suas dinâmicas híbridas. Para Di Cesare, isso implica a necessidade de ir além das explicações simplistas e reconhecer que o terrorismo não é um eco do passado, mas um produto da pós-modernidade globalizada que se beneficia das contradições do capitalismo, das exclusões sociais, dos ressentimentos históricos e do fracasso do próprio sistema que tenta combatê-lo.

Em um mundo cada vez mais interconectado, onde as identidades são cada vez mais fluidas, as fronteiras se tornaram diluídas, enquanto o terrorismo é capaz de se adequar e se transformar, resistindo à redução a um único paradigma explicativo. Se a resposta ao terrorismo continuar a reafirmar divisões artificiais (entre civilizações, entre classes sociais, entre fé e secularismo), este último não será entendido, muito menos resolvido, segundo Di Cesare. Portanto, a verdadeira pergunta não é como lutar contra o terror(ismo), mas como entender as condições que o tornam possível e como se opor a ele sem reproduzir as mesmas lógicas excludentes que a alimentam.

Donatella Di Cesare sugere uma consideração crítica a respeito da radicalização do laicismo contemporâneo, particularmente em face do retorno da religião ao espaço público. Para a filósofa, a modernidade ocidental foi edificada sobre a expectativa de que a secularização se daria de forma irreversível, relegando a religião à esfera privada. Contudo, essa expectativa foi frustrada. O que realmente se verifica é a persistência da religião como elemento central da vida política e social, o que desestabiliza o laicismo e leva a uma reação exaltada dos seus defensores.

Observa-se, pois, que “a razão laica se radicaliza num laicismo que pode tomar contornos exasperados” (Di Cesare, 2019, p. 201), o que significa que a crença unilateral no avanço da razão encontra sérios desafios na constatação de que as religiões despendem um controle central no presente. Este embate não apenas desafia o modelo tradicional de separação entre Estado e religião; ele expõe, além do mais, os limites da ideia mesma de secularização, que se mostra menos um processo natural e

inevitável e muito mais uma construção histórica, suscetível de contingências e transformações.

A autora encontra essa crise no conjunto mais amplo da globalização. Historicamente, a secularização constituiu um fenômeno implicado no Estado-nação, que a partir da modernidade construiu para si um caráter sacralizado, equiparando-se a uma religião civil. Com o declínio do modelo estatal tradicional e a ascensão de um mundo globalizado e interligado – o que Di Cesare propôs como *McMundo* – desmorona a própria moldura do laicismo: após o declínio do Estado-nação, aqui se inscreve a crise de um laicismo que se origina de uma fictícia separação entre política e religião (Di Cesare, 2019). Dito de outra forma,

Os motivos devem ser buscados no contexto global. A secularização sempre esteve ligada ao Estado-nação e pôde se afirmar na modernidade quando a política, ocultando seus fundamentos religiosos, terminou por sacralizar o Estado, tornando-se uma forma de religião civil. O declínio do Estado-nação carrega consigo a crise de um laicismo que nasce por uma fictícia separação entre religião e política. Não é por acaso que justamente as vozes laicas têm dificuldade de superar as fronteiras do Estado-nação, enquanto, paradoxalmente, no atual *McMundo*, são as religiões que desempenham um papel de primeiro plano não apenas na vida privada, mas também na vida pública. É impossível prescindir disso no cenário internacional (Di Cesare, 2019, p. 201-202).

É, portanto, a forma de laicismo que se configurou no seio dos Estados modernos, ao invés da religião, quem desaparece. O paradoxo é que, enquanto o discurso laico apresenta dificuldades para expandir-se além das fronteiras nacionais, as religiões revelam-se altamente “adaptáveis” à globalização, tanto na vida privada quanto em relação à esfera pública, argumenta Di Cesare. Isso sugere que não se trata de um mundo progressivamente secular, mas sim de um mundo em que as religiões conquistam novos espaços e redefinem a sua relação com a política.

Este choque entre laicismo e religião está particularmente entrelaçado na Europa, como um exemplo máximo, na França, onde a entrada do islã no espaço público gerou conflito (Di Cesare, 2019); enquanto o cristianismo e o judaísmo aceitaram um “pacto com o Estado”, renunciando a muitas de suas prerrogativas políticas, e o islã é uma presença mais recente na Europa que está se adaptando a este modelo. Entretanto, Di Cesare observa que, mesmo as religiões que aceitaram

este pacto, nunca renunciaram a sua dimensão política: “Hebraísmo e cristianismo tiveram que renunciar à sua dimensão política, sem que essa renúncia tenha sido alguma vez definitiva” (Di Cesare, 2019, p. 202). Assim, talvez a separação entre política e religião tenha sido sempre mais frágil do que se imaginara, e, portanto, o modelo de secularização europeu talvez não seja um processo espontâneo e irreversível, mas sim um compromisso histórico que pode ser reformulado conforme os contextos mudam; o centro desse embate é a ofensiva do laicismo radicalizado, que não se limita a enfrentar o fundamentalismo religioso, mas passa a colocar em dúvida o próprio monoteísmo.

Segundo Di Cesare (2019), a tese de que “Deus é violência” é, inicialmente, sustentada na ideia de que a intolerância religiosa teria raiz na crença em um único Deus, ao passo que o politeísmo seria supostamente menos intolerante e pluralista. Esse argumento, conforme a filósofa, tornou-se mais forte a partir das interpretações do egiptólogo Jan Assmann (2002), segundo o qual o monoteísmo teria inaugurado o paradigma teológico-político autoritário. Segundo essa ideia, a crença em um único Deus levaria a uma lógica violenta e exclusivista, uma vez que forma alguma de coexistência é aceita com as outras divindades e com outras cosmovisões.

Di Cesare nota que a problemática teorizada foi retomada por Sloterdijk (2008), que fez uma fratura neste debate filosófico, pois, por outro lado, Jacques Derrida defendeu que poderia existir diálogo entre os três monoteísmos, em vez de a sua condenação. A denúncia do monoteísmo – como matriz da violência – revela-se, portanto, historicamente contestável e politicamente problemática, pois ela reforça estereótipos que podem reanimar novas formas de intolerância e exclusão, afirma a autora.

Ademais, a tensão entre laicismo e religião vive ainda mais uma acentuação com a tentativa do pensamento secular em se apresentar como uma neutralidade genuína para que o combate entre as ideias encontre seu lugar. Porém, a pretensão é vista com desconfiança pelas religiões monoteístas, que não apresentam neste laicismo uma verdadeira neutralidade, mas uma ideologia concorrente, através da qual se pretende fazer valer a própria visão de mundo, argumenta Di Cesare (2019). A

autora afirma que os resultados desta tentativa já são visíveis: “Os êxitos negativos estão aos olhos de todos” (idem, p. 200).

Desde modo, o laicismo radicalizado poderá não somente não promover o diálogo e pacífica convivência entre as tradições, como poderá ser o elemento aprofundador das contradições, ajudando a marginalizar mais grupos religiosos e a posicionar mais discursos fundamentalistas. Nessa esteira, Di Cesare assinala que a crise do multiculturalismo é um exemplo claro disso: embora tenha sido oferecida como uma proposta de convivência com as diferenças, ela se transforma, em muitos casos, em uma imposição artificial de valores universais abstratos, que não consideram as especificidades das culturas e religiões em questão.

Compreende-se, assim, com Di Cesare, que o multiculturalismo fracassa no ensinamento da “gramática da reciprocidade”, ou seja, da construção de um diálogo genuíno, aquele que se desenvolve na recíproca do reconhecimento, e que impõe, ao invés disso, uma unicidade que aboliu as complexidades das identidades religiosas e culturais. No lugar de servir como um mediador entre as diferentes religiões, o laicismo multicultural opera como uma “deculturação” – termo utilizado pela autora –, isto é, cobertura de suas identidades culturais e religiosas, o que força a assimilação a um modelo ocidentalizado e secular; o que, em vez de diminuir os conflitos, aumenta-os, uma vez que gera resistência tanto dos lados religiosos quanto de quem vê no laicismo uma nova forma de imposição ideológica. O confronto, portanto, não ocorre somente entre o laicismo e as religiões, mas também dentro do espaço secular, isto é, entre os diversos conceitos de laicidade.

Tal investigação realizada por Di Cesare aponta para a necessidade de rever de uma forma crítica os conceitos de secularização e laicidade dos quais nos servimos para dar sentido ao presente global; a ideia de que o mundo seguiria inelutavelmente para a secularização se mostrou ingênua, e a tentativa de impor o modelo rígido de um laico pode resultar em um verdadeiro “tiro no pé”, multiplicando aquilo que procura eliminar.

Assim, não se trata de extirpar a religião dos espaços públicos, mas sim de descobrir modos de conciliação que não traduzam nenhuma aproximação única ao relacionamento que deve existir entre política e religião. Isso será possível à condição

de que se abandonem as visões dogmáticas, que precisam vir tanto de um lado religioso como de seu oposto secular, e que se estabeleça um diálogo levando em conta a pluralidade e complexidade das identidades contemporâneas. Se a modernidade não conseguiu tratar da religião, talvez se possa, então, repensar na pós-modernidade o modo como não deveria haver colidência com a esfera pública, sem que se deva considerar um resumo dos modelos teocráticos. Talvez, como aponta Di Cesare (2019), o caminho possível para resolver tais questões seria a hermenêutica.

A reflexão filosófica de Di Cesare sobre a intersecção entre hermenêutica e violência oferece um olhar importante sobre o impacto que a interpretação, ou a falta dela, tem na radicalização religiosa e na exclusão do diálogo intercultural. Segundo a autora, a crescente separação entre religião e cultura, exacerbada pela globalização, gerou um fenômeno que Olivier Roy (2009) denominou de “santa ignorância”¹⁶. Esse é um paradoxo contemporâneo em que, em vez de favorecer uma aproximação crítica e interpretativa dos textos sagrados, a modernidade globalizada resulta em um empobrecimento do conhecimento religioso, abrindo espaço para interpretações fundamentalistas.

Di Cesare ressalta que “o hiato entre cultura e religião” (Di Cesare, 2019, p. 203) foi provocado, em grande parte, pelo renascimento da religião, que adentrou o espaço público secularizado disfarçada de pureza e militância. Essa retomada da religião no espaço público, em vez de ocorrer de maneira dialógica e respeitando as tradições interpretativas, manifesta-se de forma extrema e carismática, como observado em movimentos salafistas e evangelistas, que tendem a simplificar as tradições e suprimir sua diversidade hermenêutica.

¹⁶ Segundo Roy (2009), o conceito de “santa ignorância” refere-se à dissociação progressiva entre religião, cultura e tradição, na qual a fé religiosa é desenvolvida principalmente como uma expressão da identidade individual, além de práticas e dos valores historicamente relacionados às tradições religiosas. Roy defende que este processo é particularmente evidente na Europa contemporânea, atravessada por um intenso processo de secularização, cujo estudo passou pela larga descristianização. Contudo, paradoxalmente, a autodeclaração cristã continua a existir, que, em grande parte, se efetua em desacordo com as raízes culturais e históricas do cristianismo. Em *La Sainte Ignorance*, o autor investiga as transformações da experiência religiosa em nosso mundo, registrando, particularmente, a mudança no cristianismo como experiência subjetiva, cada vez menos m é dia pelas comunidades de fé e pelos rituais instituídos. Nesta situação, a “santa ignorância” visa não só fazer referência ao enraizamento da religião inciso nos costumes culturais, mas também dar conta da emergência de forma de fundamentalismos identitários, em que a adesão à fé deve ser mais um critério de pertença grupal do que um compromisso profundo aos valores e ensinamentos tradicionais da religião.

Um ponto central destacado por Di Cesare é que a própria cultura laica desempenha um papel significativo nesse fenômeno ao rotular a religião como irracional e dogmática. Ao considerar a religião como um impedimento ao progresso, a tradição laicista inadvertidamente perpetua estereótipos antigos e reforça a separação entre fé e conhecimento. Conforme a autora, “paradoxalmente, a ‘cultura do laicismo’, estigmatizando as religiões como não cultura e expulsando-as do patrimônio cultural comum, endossa, favorece e, em parte, promove a ‘santa ignorância’. As repercussões são devastadoras” (idem, p. 204).

Em outras palavras, ao relegar as religiões ao âmbito privado e negá-las um papel legítimo no debate intelectual, a sociedade laica inadvertidamente cria condições que ajudam a fortalecer versões simplificadas e dogmáticas da fé. Este fenômeno, por sua vez, intensifica o isolamento dos grupos religiosos e amplifica os conflitos entre crentes e não crentes. Segundo Di Cesare (2019), é no âmago dessa problemática que reside o colapso da hermenêutica, isto é, da prática interpretativa que, historicamente, conduziu as tradições religiosas ao seu desenvolvimento em interação com suas comunidades e com a cultura mais geral.

Na sua forma mais radical, a “santa ignorância” dispensa a prática interpretativa, e a busca de um sentido único da fé eliminada, em outrossim, de qualquer complexidade e diversidade das tradições religiosas. Daí, percebe-se o efeito desse empobrecimento hermenêutico fruto da rigidez dogmática e a hostilidade em relação ao pensamento crítico, que, por vez, acaba gerando um terreno fértil para formas violentas do fundamentalismo. Di Cesare observa que

Na militância não há tempo para o estudo e muito menos para a hermenêutica dos textos. Deus fala sem contexto. A fé é suficiente. A “santa ignorância” ergue barreiras, seja entre os crentes de diferentes fés, seja entres os crentes e os não crentes. Todo espaço intermediário é abolido, enquanto valores e ideais comuns que poderiam favorecer o diálogo são apagados. O crente se torna o único expoente do “sagrado”, em contraste com o campo do profano, que é alargado para incluir todos aqueles que poderiam ser considerados crentes em dúvida, ou crentes não praticantes (Di Cesare, 2019, p. 205).

Essa recusa de interpretação transforma a religião em um instrumento de separação, onde a única verdade valente é a que é imposta pela autoridade dogmática, encerrando qualquer tentativa de mediação entre diferentes perspectivas.

Entretanto, segundo Di Cesare, o efeito dessa recusa hermenêutica é, notadamente, carregado para o islã, onde se dá um combate no interior deste, entre os que defendem a interpretação contextual dos textos sagrados e os que reduzem a religião a um rígido código legal (código de penas ou sanções). Esse embate entre exegetas e doutrinários retrata a tensão existente entre uma abordagem crítica e histórica do Corão e a tentativa em instrumentalizá-lo, como um rígido manual jurídico.

É o embate entre aqueles que leem os textos para interpretá-los e os que se apropriam para utilizá-los como instrumento de domínio. Os primeiros retomam as interpretações históricas fornecidas pelo Corão, os outros o reduzem a um código único e imutável do qual, num puro e exasperado legalismo, se fazem porta-vozes para impor o respeito à sharia. Seria um erro não considerar, em toda a sua gravidade, esse embate que acontece dentro do islã. Convencidos de que são os únicos a manter a lealdade ao islã, os únicos que possuem a verdade absoluta, os islamistas confundem o texto com um manual da *jihad* (Di Cesare, 2019, p. 205).

Nesse quadro, os islamistas extremistas se proclamam conservadores da fé, desprezando qualquer tradição hermenêutica e transformando o texto religioso em um aparelho de controle e de domínio. Em tal cenário, segundo Di Cesare, a hermenêutica representa uma forma de resistência ao terror e à rigidez dogmática, a qual transporta à violência.

Desta forma, a leitura crítica dos textos sagrados não constitui apenas um exercício intelectual, ela é também um gesto de abertura para com o outro, um antídoto contra a absolutização da fé. “A resistência ao terror passa pela leitura. Os terroristas de qualquer tipo se recusam a ler” (Di Cesare, 2019, p. 205-206). Com essa proposta, a autora encontra-se próxima à tradição hermenêutica judaica, segundo a qual a interpretação constante da Torá e do Talmude se revela essencial à vida religiosa. Para o judaísmo, os textos não são lidos como enunciados fixos e definitivos, mas como fontes inesgotáveis de significados, os quais se renovam através do tempo e do debate comunitário. Este ponto de vista se opõe diretamente à tendência fundamentalista, que lê os textos religiosos como palavras no tempo, de modo que se tornam inquestionáveis, imunes a qualquer espécie de releitura crítica.

Desta ênfase em hermenêutica, a etimologia da própria palavra “religião” também resgata esta ideia, pois pode ser associada “à ação de ler quanto à ligação de

uma comunidade com a tradição. Quem lê os textos se abre para os outros, identifica afinidades e diferenças” (Di Cesare, 2019, p. 206). Por conseguinte, esta leitura torna-se um ato de mediação, ou seja, o espaço onde as diferentes leituras podem coexistir e se dialogar entre elas. O inverso da hermenêutica leva ao fechamento e à exclusão, criando fronteiras rígidas entre os fiéis e os não fiéis, o que alimenta a radicalização.

Assim sendo, Di Cesare sugere a superação da violência religiosa não pela repressão da fé ou pela tentativa de eliminá-la do espaço público, mas pelo próprio resgate da tradição interpretativa nas mesmas religiões. A hermenêutica, ela não somente pode combater a ignorância, mas ainda impedir que a religião seja reduzida ao puro instrumento de dominação e de violência. Quando os textos sagrados deixam de ser pensados como dogmas absolutos, tornando-se objetos de reflexão e de debate, torna-se possível um verdadeiro encontro entre tradições diferentes e uma convivência pacífica apoiada sobre o reconhecimento da identidade do outro. Assim, a hermenêutica assume um papel fundamental na construção da sociedade que não apenas aceita a religião, mas ainda a integra a um processo contínuo de aprendizado e transformação.

Nessa esteira, outra questão importante apresentada na filosofia de Di Cesare (2019) é a posição da religião e o marxismo. A autora elabora uma releitura crítica da tese de Karl Marx, segundo a qual a “religião é o ópio do povo”.

Tal fórmula é tão célebre – um verdadeiro *tópos* da vulgata marxista – que qualquer suspeição parece injustificada. De acordo com o autor de *O capital*, a superstição religiosa seria a droga que atordoa os trabalhadores e os leva a aceitar a pilhagem da qual são vítimas. Eliminada a doença, o domínio da burguesia, até mesmo o falso remédio – o uso do ópio – se tornará supérfluo (Di Cesare, 2019, p. 207).

Essa afirmação – *religião é o ópio do povo* –, frequentemente citada de forma imprecisa, deixa de lado o caráter dialético da análise marxiana, que compreendia a religião não apenas como forma de alienação, mas como um protesto contra a miséria social. Di Cesare destaca que o pensamento de Marx (2013, 2014) sobre a religião é um dos aspectos da evolução de sua obra. Inicialmente influenciado por Feuerbach, Marx entendia a religião como a projeção da essência humana alienada, como reflexo das contradições sociais. Mais tarde, após o seu desenvolvimento da crítica da

economia política, ele começa a entendê-la como parte do sistema ideológico que sustenta a exploração capitalista.

A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo.

A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião. (Marx, 2013a, p. 151-152).

Em outros termos, Marx (2013a) compreende a religião não como um fenômeno isolado, mas como expressão dialética das condições materiais concretas da existência humana. Ao afirmar que *a miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real*, ele reconhece que a religião emerge das contradições e sofrimentos vividos pelos indivíduos em contextos de opressão. Nesse sentido, ela não apenas reflete a realidade social degradante – isto é, a miséria material, política e existencial –, mas também representa um clamor simbólico contra ela, uma tentativa de transcendência frente à dor cotidiana.

Quando Marx declara que *a religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração*, ele destaca a função consoladora da religião em um mundo marcado pela alienação. A religião aparece como uma resposta emocional e espiritual ao vazio gerado pela desumanização da vida sob certas estruturas sociais. Ela atua como “espírito” que anima “estados de coisas embrutecidos”, ou seja, estruturas sociais opressivas e desprovidas de sensibilidade humana.

A célebre metáfora “ópio do povo”, como mencionamos anteriormente, deve, portanto, ser compreendida em sua totalidade: o ópio, no século XIX, era utilizado tanto como analgésico quanto como agente de fuga da realidade. A religião, portanto, funciona simultaneamente como alívio do sofrimento e como mecanismo de contenção social, amortecendo as dores provocadas pela realidade material e, por consequência, contribuindo para a manutenção dessa realidade.

A seguir, Marx avança ainda mais com sua crítica dizendo que a superação da religião enquanto “felicidade ilusória” (no sentido hegeliano *Aufhebung* que preserva

os sentidos de negá-la, conservar e superá-la) é o pressuposto para que se possa alcançar a “felicidade real”. Essa crítica à religião é, pois, inseparável da crítica das condições materiais que tornam a religião necessária. Desprender-se da ilusão religiosa não é apenas questão de um simples ato racional, mas um imperativo de transformação social, ou seja, é preciso abolir as condições sociais que geram tal sofrimento que a ilusão religiosa se torna necessária. E, assim, a crítica da religião é vista como o primeiro passo para a crítica da realidade social – o “vale de lágrimas” – cuja validade simbólica é sustentada pela religião. Desmistificar a religião significa, portanto, dar início a um processo de emancipação que vise à transformação das estruturas sociais responsáveis pelo sofrimento e pela alienação do homem.

Essa ambivalência fundamental – entre a resignação e a revolta – é que confere à religião um caráter paradoxal na teoria marxista. Daí Di Cesare afirmar que a crítica de Marx à religião não pode ser separada de sua crítica ao fetiche das mercadorias. Segundo a filósofa, Max atribui a Deus no domínio religioso o mesmo papel que o Capital assume como a entidade abstrata que domina os indivíduos e que os faz estrangeiros a si mesmos: “Ali está Deus, aqui o Capital: no fim, em ambos os casos, o eu se perdeu em prol de uma potência desconhecida” (Di Cesare, 2019, p. 208).

Cabe lembrar, mais uma vez, que a crítica de Karl Marx ao fetichismo da mercadoria, apresentada em sua obra *O Capital*, é uma das partes mais densas e fundamentais de sua crítica à economia política. Nela, Marx (2013,2014) procura revelar como, nas sociedades capitalistas, as relações sociais entre os indivíduos assumem a forma de relações entre coisas, ou seja, entre mercadorias.

O fetichismo da mercadoria, para Marx, consiste na aparência *ilusória* que os produtos do trabalho adquirem quando são tratados como mercadorias. Em vez de revelarem diretamente o trabalho humano que os produziu, eles parecem ter valor por si mesmos, como se esse valor fosse uma *propriedade natural* da mercadoria – tal como o peso ou a cor. Marx (2013a) afirma que é apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Isso significa que a forma como a produção está organizada socialmente no capitalismo encobre as verdadeiras relações

sociais de trabalho, criando uma “fantasmagoria” que mascara a exploração e a desigualdade.

Ademais, o fetichismo surge, segundo Marx, do caráter específico do trabalho que produz mercadorias. Como cada produtor trabalha de forma privada e autônoma, os produtos do trabalho só se tornam sociais através da troca. Isso significa que as relações sociais entre os trabalhadores aparecem de forma invertida como relações entre os objetos que eles produzem: “somente no interior de sua troca os produtos do trabalho adquirem uma objetividade de valor socialmente igual, separada de sua objetividade de uso” (Marx, 2013a, p. 147). Essa inversão – em que as relações sociais reais se escondem atrás de relações entre coisas – é o núcleo do fetichismo.

Essa cisão do produto do trabalho em coisa útil e coisa de valor só se realiza na prática quando a troca já conquistou um alcance e uma importância suficientes para que se produzam coisas úteis destinadas à troca e, portanto, o caráter de valor das coisas passou a ser considerado umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (Marx, 2013a, p. 147-148).

Sendo assim, Marx critica os economistas clássicos por não questionarem essa forma fetichista da mercadoria, uma vez que eles analisam o valor e sua grandeza, mas não perguntam por que o trabalho se representa nessa forma específica:

Mas ela jamais sequer colocou a seguinte questão: por que esse conteúdo assume aquela forma, e por que, portanto, o trabalho se representa no valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho? (Marx, 2013a, p. 154-155).

Ou seja, compreende que os economistas naturalizam a forma mercadoria e não a reconhecem como expressão de uma estrutura social específica, a saber, o modo de produção capitalista. Entretanto, percebe-se ainda que a crítica marxiana não se limita ao plano teórico. Ela tem uma dimensão política explícita: desvelar o fetichismo é um passo essencial para a emancipação dos trabalhadores, pois é por meio da mercadoria e do valor que o trabalho aparece como coisa vendável – a força de trabalho –, dissociada da individualidade do trabalhador.

Assim, Marx mostra que o fetichismo não é apenas um erro de percepção ou de entendimento, mas um fenômeno social real, que decorre do modo de produção capitalista e da forma como ele organiza a vida social. A sua crítica ao fetichismo das mercadorias é, em última instância, uma crítica à reificação das relações sociais. Ao apresentar os produtos do trabalho como se fossem autônomos, dotados de valor próprio, o capitalismo naturaliza suas próprias relações de dominação. Desfazer esse véu é, para Marx, condição essencial para compreender a lógica do capital e, sobretudo, para superá-lo.

Essa crítica vai além da economia, ela toca na ontologia das relações humanas no capitalismo, pois, ao apontar que “o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção” (idem. p. 155), Marx denuncia o caráter alienante dessa sociedade e oferece o ponto de partida para sua transformação.

Portanto, segundo Di Cesare (2019), a religião seria, assim, apenas a manifestação mais antiga de um processo de alienação que na modernidade capitalista se exprime de maneira mais aguda na forma do fetiche econômico. Em sua leitura, a superação da religião, diz Marx, não se daria através da luta direta contra a fé, mas através da transformação das condições materiais que fazem dela a sua própria necessidade. Se a religião possui a função de dar sentido ao sofrimento, o fim deste sofrimento tornaria a religião desnecessária. No entanto, como indica Di Cesare, esse dia nunca se concretizou. O capitalismo, com efeito, se manteve, e a religião, juntamente com ele, ainda continuou desenvolvendo a mesma função, não somente como forma de narcótico, mas como força de resistência.

Nessa esteira, Di Cesare (2019) destaca o entrelaçamento da esquerda com a religião foi, até mesmo no século XX, ambivalente. Por um lado, o grupo iluminista do marxismo, fiel à interpretação mais estrita da tese do ópio, viu na religião tão somente um instrumento reacionário de controle das massas; e, por outro lado, houve aqueles que reconheceram, no imaginário religioso, um potencial revolucionário, um “caminho clandestino e messiânico da subversão” (idem, 2019. p. 211). Como exemplos temos a

guerra dos camponeses alemães, guiados por Thomas Münzer, que pediam a instauração na Terra do Reino de Deus, ou seja, a antecipação do

comunismo, conforme observou Engels. E, enquanto Rosa Luxemburgo reivindica o vínculo entre o movimento operário e o antigo messianismo hebraico-cristão, Ernst Bloch indica na religião a forma mais significativa de consciência utópica, na qual se preserva o princípio da esperança (Di Cesare, 2019, p. 211).

Percebe-se, pois, que Di Cesare sugere que o marxismo, que se propôs a romper com a religião, acabou sendo assombrado por esta. A insistência de Marx em exorcizar a religião se tornou o objeto da religião o espectro que permaneceu equivalente ao pensamento marxista. Jacques Derrida, em *Espectros de Marx*, justapõe esta relação espectral, afirmando que a obra de Marx está imbuída de uma lógica espectral, na qual a religião não desaparece completamente, mas renasce sob novas figuras: “Os filhos não se libertarão daquele fantasma” (idem, p. 209-210).

Esta presença espectral da religião no pensamento marxista revela as dificuldades da esquerda em lidar com a persistência do religioso no mundo moderno. O insucesso do comunismo na erradicação da religião revelou que a procura de sentido transcende a pura materialidade da vida social, tornando a relação entre marxismo e religião inevitavelmente tensa e inconclusa, conclui a filósofa.

Além do mais, Di Cesare sugere que a volta da religião, no século XXI, nas suas formas mais extremadas e fundamentalistas, pegou a esquerda despreparada. Acostumada a ver a religião como um fenômeno do passado, a esquerda, deparou-se com um quadro onde a fé, longe de desaparecer, se renova vigorosamente na esfera pública, frequentemente apresentada em antagonismo direto ao secularismo e à modernidade. Logo, essa nova realidade exige uma reavaliação da abordagem marxista tradicional, que talvez menosprezasse a resiliência da religião como fenômeno humano. Ao mesmo tempo, o ressurgimento da religião, nas formas extremadas, levanta problemas sobre o perigo de instrumentalizações políticas para a fé e sobre os limites do discurso laico na contemporaneidade.

Entretanto, a questão central levantada por Di Cesare é se a religião – nesse cenário – deve ser vista apenas como um sedativo, mantendo os oprimidos resignados à sua condição ou pode ser compreendida também como uma força excitante, capaz de fazer eclodir a insurreição e a transformação social. A ambiguidade manifesta no pensamento de Marx, como vimos anteriormente, segundo a autora, sugere que

ambas as leituras são possíveis. A religião pode ser tanto uma ferramenta de dominação como um grito de resistência. O seu papel na história depende do contexto e do modo como esta é mobilizada. O erro da esquerda, conforme o entendimento de Di Cesare, talvez tenha sido concebê-la como um vestígio do passado, sem perceber que a religião continua sendo uma dimensão da experiência humana, capaz de inspirar tanto a conformidade quanto a revolta.

Nessa esteira, Di Cesare nos atenta sobre a relação existente entre a esquerda e o jihadismo, que se desenha em um quadro maior de mudança geopolítica das alianças que não estão mais sustentadas e em que as categorias políticas tradicionais se tornam ineficazes para dar conta das novas realidades do presente. O ponto de partida é a vocação internacionalista da esquerda, que, desde os primeiros movimentos anticolonialistas, posicionou-se ao lado dos oprimidos do mundo, seguindo a promessa da emancipação. Porém, no caminho do advento do islamismo político e, principalmente, do jihadismo, a esquerda enfrentou um dilema sem precedentes: como articular a luta contra o imperialismo ocidental na África e no Oriente Médio e o um movimento que tende a se manifestar recalcitrante do ângulo dos direitos civis e da modernidade secular?

Para tal questão levantada Di Cesare, ela argumenta que o paralelismo traçado entre a Teologia da Libertação e um possível diálogo entre islamismo e socialismo permite observar que, historicamente, a esquerda não teve a tendência de rejeitar a religião de modo absoluto: ao contrário, houve momentos em que a esquerda reconheceu sua potencialidade revolucionária. Ela acrescenta que, a América Latina nos anos 1960 e 1970 conheceu uma aliança imprevista entre o cristianismo e o marxismo, na qual padres progressistas se tornaram dirigentes dos movimentos populares contra as ditaduras militares e o capitalismo predatório. Essa experiência abre espaço para mais uma pergunta colocada por Di Cesare: se foi possível uma aproximação com o cristianismo militante, então por que não poderia ser também com o islamismo político? A resposta, no entanto, não deve facilmente se esboçar, pois a relação da esquerda com o islamismo é marcada por ambiguidades e tensões.

Segundo Di Cesare, a Revolução do Irã de 1979 foi o limiar dessa relação. De um lado, a esquerda ocidental saudou o levante popular como uma expressão

autêntica de revolta contra o imperialismo e, de outro lado, rapidamente tornou-se claro que a revolução islâmica não só não se reconciliou com os ideais progressistas da esquerda, como os suprimiram. Citando Foucault, assinala Di Cesare que o islã “não era o véu que mascarava a revolução, mas sim sua verdadeira face” (Di Cesare, 2019, p. 214).

A autora acrescenta que o entusiasmo inicial de intelectuais, a exemplo de Michel Foucault, rapidamente se transformou em perplexidade, ao deparar-se com um movimento que recusava as categorias de política e de modernidade ocidentais. Diferentemente das revoluções socialistas, a Revolução Iraniana não procurava uma sociedade sem classes, mas o governo de um regime de islã, regido pela sharia. Assim, o erro da esquerda teria sido insistir na leitura do islamismo revolucionário como uma reação ao imperialismo, sem perceber que ele era a afirmação de uma ordem própria, intolerável com os valores progressistas. A queda do Muro de Berlim e o avanço do neoliberalismo global agravaram essa contradição.

Depois da queda do muro de Berlim, a paisagem política se transforma. A arrogância do mercado sanciona a vitória do liberalismo econômico, uma vitória que alguns se apressam a declarar definitiva, como se a história universal terminasse com aquele triunfo insolente. Para a esquerda, em todas as suas variantes, as desilusões se multiplicam. Contudo, entre o fim do século anterior e o início do novo, o terceiro-mundismo, herdeiro das lutas de libertação e do compromisso internacionalista, toma contornos diferentes e mais amplos. De Seattle a Bangcoc, de Porto Alegre a Paris, começa a se articular uma galáxia de *movimentos antiglobalização* que inclui organizações não governamentais, sindicatos, associações ecológicas, grupos políticos que reivindicam direitos para aqueles que não têm direitos. Uma outra maneira de viver é possível, caracterizada pela solidariedade e pelo compartilhamento. Formas de organização alternativas são testadas e, a partir das periferias do mundo esquecido, pensam-se novas possibilidades de um “outro mundo” para além do eterno retorno do mercado. Fala-se em “alternomundialismo” para indicar aquela nova Internacional unida em torno da exigência de contrastar o *McMundo*, no qual prevalece a globalização tecnoliberal. O estado do mundo deve ser rejeitado para caminhar em direção a um mundo sem Estados. Na falta, porém, de um claro projeto político, a revolução sem fronteiras se traduz numa mobilização sem um amanhã (Di Cesare, 2019, p. 215-216).

Perante a hegemonia do capitalismo ocidental, a esquerda inclinou-se para os movimentos antiglobalização e para o que sobrou do terceiro-mundismo. Contudo, o *jiihadismo* se destacou como ator inesperado, frente ao imperialismo e perfeito opositor dos princípios fundamentais da esquerda. O dilema foi trágico: a esquerda deveria

ligar-se às forças islâmicas em nome da luta contra o Ocidente, ignorando seu caráter conservador, repressivo e, por isso, enredar-se nas contradições do próprio socialismo? Ou manter princípios progressistas, condenar o *jihadismo* e, em definitivo, alinhar-se entre liberais e entre as democracias ocidentais? Di Cesare aponta que foi uma decisão difícil, pois continha contradições internas tanto à esquerda como ao islamismo político.

Segundo Di Cesare (2019), Chris Harman em “The Prophet and the Proletariat”, argumentou por uma solução tática, afirmando que prioritária era a luta contra o imperialismo e, portanto, que alianças estratégicas com grupos islamitas deveriam ser aceitas. A tese de Harman era direta: “Com os islamitas em algumas ocasiões, nunca com os Estados” (Harman apud Di Cesare, 2019, p. 117). Contudo, essa estratégia se mostrou arriscada. O *jihadismo* não apenas funcionou como um instrumento provisório de contestação ao Ocidente, mas constituiu um movimento com sua lógica própria, apto a utilizar a globalização, as redes digitais e a insatisfação dos marginalizados, na medida em que as fortaleceu. Ao contrário de ser absorvido pela esquerda, tornou-se o seu substituto enquanto a principal força de contestação radical ao Ocidente. Consoante ao dito por Gilbert Achcar, as chamas do radicalismo islâmico quase incineraram os restos deixados pela esquerda (Di Cesare, 2019), demonstrando que o otimismo revolucionário da esquerda era infundado.

No fundo, Di Cesare sugere que a esquerda subestimou a autonomia do *jihadismo* enquanto movimento político e social; a ideia de que seria possível instrumentalizá-lo, colocando em seu interior seu radicalismo para uma revolução socialista, revelou-se uma ilusão, ao contrário, o que se viu foi que desenvolveu a sua própria dinâmica e se demonstrou mais adaptável, em muitos aspectos, às condições da globalização, da pós-modernidade, do que os próprios movimentos de esquerda.

Essa desarticulação entre a esquerda e o jihadismo espelha a crise mais ampla da esquerda contemporânea que se vê encurralada entre sua tradição secular e cosmopolita e a necessidade de um posicionamento no tabuleiro geopolítico global. Portanto, em jogo não está somente uma questão de alianças políticas, mas a própria crise de identidade da esquerda. O fim das grandes narrativas marxistas, o empobrecimento das utopias revolucionárias e a emergência de novas formas de

contestação global desestruturaram as categorias políticas tradicionais, afirma Di Cesare. A *jihad* não apenas contestou o capitalismo global, mas também reivindicou um espaço no campo contestado que pertenceu à esquerda no passado.

O que é revelado pela leitura filosófica de Di Cesare sobre esse tema, portanto, é que a interação entre a esquerda e o jihadismo não pode ser reduzida a uma questão de conveniência política, mas a uma situação entendida em um dos grandes contextos de transformação histórica, onde as fronteiras entre progresso e retrocesso, revolução e reação, emancipação e dominação tornaram-se excessivamente borradas.

Por exemplo, a analogia formulada por Di Cesare (2019) entre as Brigadas Internacionais da Guerra Civil Espanhola e os atuais combatentes *jihadistas*, que pode espantar à primeira vista, proporciona elementos novos de reflexão filosófica sobre os impulsos que aglutinam os indivíduos em torno de uma causa transcendente e das profundas divergências que separam essas atividades militantes. O ponto de partida da análise diz respeito a uma semelhança que se inscreve no plano estrutural: ambos os fenômenos são compostos por estrangeiros que abandonaram suas terras para se engajar em uma guerra considerada como decisiva para a história, guiados por uma crença que vai além dos interesses individuais e se inscreve em um horizonte de justiça e de redenção. Entretanto, essa aproximação se desvanece quando observamos a relação que estes combatentes possuem com a história, com a política e, principalmente, com a morte. Ou seja,

Com todo o seu fervor, hoje o jihadismo parece ser o único ideal capaz de mobilizar as massas nos quatro cantos do mundo para desafiar a ordem global. Milhares de combatentes estão prontos para enfrentar a morte sob o signo – **mesmo que virtualmente** – do estandarte negro do Estado Islâmico, que carrega inscrita a profissão de fé islâmica e ostenta o selo dos profetas, um chamamento explícito ao advento do Mahdi, o redentor que surgirá no extremo horizonte (Di Cesare, 2019, p. 219, grifo nosso).

Notamos que o *jihadismo*, no que se refere à sua forma atual, corresponde a ser o – quase – único ideal que mobiliza as massas em todos os cantos do mundo para responder à ordem global (Di Cesare, 2019), o que nos leva a pensar que, em um mundo que não mais comporta projetos revolucionários, a *jihad* se situa como um dos únicos espaços oferecendo uma promessa de sentido absoluto. No entanto, este ideal

não se apresenta como uma alternativa política no sentido moderno da palavra, mas sim como uma recusa da política, e uma negação da história, ou ainda, uma antecipação do apocalipse. Por este modo, a distância que separa os jihadistas dos voluntários das Brigadas Internacionais se torna irreconciliável, afirma Di Cesare.

A autora acrescenta ainda que, ao passo que os combatentes da Guerra Civil Espanhola viam a história como um campo aberto a possibilidades a serem realizadas, os jihadistas a veem como um processo já concluído, onde a única tarefa que se coloca é a de restaurar a ordem divina. Os voluntários das Brigadas Internacionais, independentemente de serem socialistas, anarquistas ou trotskistas, compartilhavam uma cultura de militância, enxergando suas ações como ferramentas de transformação estrutural. Eles se engajavam em debates públicos, participavam de assembleias e se organizavam em partidos e sindicatos, tomando suas decisões como resultado lógico de um compromisso político anterior. Sua militância era guiada pelo anseio de “acelerar a história para torná-la mais humana” (idem, p. 221), ou seja, desejavam construir um futuro libertador por meio da ação coletiva e da revolução.

Em contraposição, o jihadista não busca acelerar a história, mas sim “sair dela”, afastando-se da realidade política para se lançar na expectativa apocalíptica da redenção final (idem). Essa diferença se reflete também na forma como cada um desses combatentes encara a morte. O brigadista espanhol, mesmo ciente dos riscos, não almejava sua própria aniquilação; sua luta não era por uma causa sacrificial, mas pela conquista de uma vitória política que possibilitasse uma vida melhor. Ele se lançava ao combate “na esperança de acelerar a história”, e sua morte, quando ocorria, era vista como um sacrifício em prol da construção de um mundo mais justo.

Por outro lado, o *jihadista* considera a morte como a realização de seu objetivo, pois sua vitória não reside na transformação do mundo, mas em sua destruição simbólica e real. Ele não busca uma revolução contínua, mas sim uma “redenção permanente” (Di Cesare, 2019), um estado final onde o conflito se resolve não pela dialética histórica, mas pela concretização do juízo final.

Ademais, temos que compreender que há uma distinção crucial no processo das mobilizações. Conforme Di Cesare, os brigadistas internacionais eram recrutados por meio de redes políticas formais, associadas à Internacional Comunista e aos

movimentos operários da época, contando com apoio governamental indireto e uma estrutura organizacional bem estabelecida. Os jihadistas atuais são, com frequência, aliciados na clandestinidade, dentro de processos solitários mediados pela internet, sem qualquer partido ou tradição política estruturada a seu lado. Essa solidão intensifica o caráter fragmentário e niilista do seu engajamento, nutrido pela desesperança e pelo desejo de autoexpressão.

Esse pensamento apresentado por Di Cesare sugere, portanto, que a comparação entre os dois feitos – Brigadas espanhola e jihadistas – não deve ser lida como uma equiparação moral, mas como uma operação crítica no que diz respeito à metamorfose das formas de engajamento político no século XXI. Se, antes, a luta revolucionária tinha como horizonte emancipatório um projeto de emancipação coletiva e transformação social, o jihadismo de nossos dias ocupará esse espaço como um substituto distorcido do mesmo impulso, uma proposta radical para além da ausência de grandes narrativas utópicas.

O problema é que essa alternativa não está voltada para a construção de um futuro, mas, ao contrário, para provocar um colapso. A *jihad* não somente recusa a política (pós-)moderna, como a dissolve num delírio apocalíptico cuja civilização encontrará na morte sua culminância e sua realização. A grande contradição que resulta dessa comparação será, assim, que enquanto o brigadista espanhol lutou para legar o futuro, o *jihadista* luta para abolir o tempo histórico e construir um presente eterno, caracterizado pelo absoluto.

Logo, o que Di Cesare nos faz perceber é que a grande divisão entre esses dois fenômenos não se dá somente no domínio da ideologia, mas está na própria ontologia do engajamento: de um lado, a política como campo de transformação; do outro, a negação da política como via de acesso à transcendência. Se o século XX poderia ser caracterizado pela presença de utopias revolucionárias, o século XXI – das sociedades pós-modernas e conectadas pela internet – parece ser impregnado pela existência de uma nova forma de militância, uma militância que não se ocupa do mundo que existe, mas do mundo que deve desaparecer para que a redenção se faça, desfalecendo 'o terror capitalismo global'.

O terrorismo jihadista e seu vínculo com o capitalismo global, segundo Di Cesare (2019), possibilita uma interpretação que supera os enquadramentos tradicionais da oposição entre modernidade e fundamentalismo. Em vez de considerar o jihadismo como uma mera resposta arcaica ao avanço inexorável do capitalismo, a filósofa sugere que eles compartilham uma estrutura comum, que deve ser compreendida na chave de uma teologia política. Assim, jihadismo e capitalismo não sendo opostos inconciliáveis, acabam emergindo como duas expressões do mesmo impulso totalizante, dois “sonhos” rivais que, juntamente, se refletem um no outro.

O ponto de partida da reflexão de Di Cesare é a crítica ao uso indiscriminado do termo “multiculturalismo” em relação aos conflitos contemporâneos. Em vez do embate de identidades locais contra um universalismo homogêneo, a autora nota que estamos em face de um choque de diferentes universalismos, todos eles reivindicando um domínio absoluto sobre o sentido da vida e da história. Essa visão, conforme a autora, se aproxima da maneira de pensar de Étienne Balibar¹⁷, para quem os conflitos globais não seriam apenas disputas entre culturas particulares, mas colisões entre projetos de organização social e política e os seus respectivos totalismos.

Di Cesare seguiu essa linha ao sugerir que o jihadismo constituiu um “terceiro sonho”, uma alternativa oriental ao comunismo que se ergue contra o domínio do capitalismo. Essa radicalidade da interpretação revela-se quando a autora afirma que “os dois ‘sonhos’ – capitalismo e jihadismo – têm, portanto, muito em comum” (Di Cesare, 2019, p. 222). Se, em um primeiro momento, o capitalismo e o *jihad* parecem antagônicos, a análise mais densa pode demonstrar que todos eles funcionam como sistemas de crença transcendentais à esfera econômica e se inscrevem na vida cotidiana sob as formas de religiões.

Essa perspectiva levou Di Cesare a encontrar eco na análise de Walter Benjamin, que caracterizou o capitalismo como a mais extrema das religiões de culto (Benjamin, 2013), um sistema sem descanso nem redenção onde a dívida vem a ocupar, em lugar do pecado original, o espaço metafórico deste, e o consumo incessante é ritualizado em uma obrigação de culto. Assim, o capitalismo demanda uma obediência constante, um culto involuntário ao imperativo do lucro, à promessa

¹⁷ Cf. BALIBAR, Étienne. **Saeculum**: Culture, religion, idéologie. Paris: Galilée, 2012.

do progresso e à ilusão do bem-estar material. Contudo, essa adoração é, na verdade, um mecanismo de controle, pois “o capitalismo é um culto que requer uma celebração obsessiva” (Di Cesare, 2019, p. 223), um ciclo interminável de desejo e insatisfação, onde o gozo assume sempre a forma de promessa, mas nunca se realiza de modo completo.

A oposição entre capitalismo e *jihad* se torna então, não a luta entre progresso e atraso, mas sim o embate entre duas espécies de puritanismos que se apresentam como extremos. Se o capitalismo determina “Divirta-se!” dentro dos limites do acúmulo e do consumo, o *jihadismo* responde com a renúncia ascética e a promessa de purificação pela violência. Para Di Cesare ambos serão formas de dominação que capturam a subjetividade e impõem o horizonte do dever e do sacrifício. O capitalismo sequestra o desejo e canaliza-o para a incessante realização do consumo e o jihadismo busca impor um regime de expiação e de submissão incondicional a uma ordem exterior. Essa simetria é central para compreender como o jihadismo aparece, não apenas como um feito reacionário, mas sim como o reflexo especular do próprio capitalismo globalizado.

A crítica da autora torna-se ainda mais incisiva ao constatar que o capitalismo se apresenta como um sistema sem alternativa, isto é, o horizonte definitivo que se autocelebra como sendo o destino da humanidade. O denominado “fukuyanismo militante”, expressão utilizada por Di Cesare para caracterizar o otimismo vitorioso de Francis Fukuyama após a derrubada do Muro de Berlim, é tentativas de sacralização do capitalismo, ou de, ao menos, apresentá-lo como “o fim da história”, uma ordem eterna, de nada questionável. Esse triunfalismo encobre, de todo modo, a vulnerabilidade do próprio sistema, que, para existir, necessita continuamente produzir novos medos, novas incertezas. O terror, conforme exposto, não é um elemento externo ao capitalismo, mas um de seus detritos, algo que restitui, para o próprio sistema, a sua própria lógica, que permite justificar o aparato securitário como também o consumo de proteção. A *jihad* não passa, por isso, de um antagonista puro, porque ela própria e estruturalmente se adequa ao sistema, alimentando as demandas de vigilância, militarização e controle social.

A esse culto da emancipação infeliz, a esse terror de um trágico sempre-igual maquiado pelo progresso, se opõe o jihadismo, que pretende impor a expiação e se eleva ao mesmo tempo como expressão e protesto, sem, no entanto, mesmo representando uma imagem de mundo, conseguir guiar uma nova revolta dos humilhados e dos indefesos, nem mesmo canalizar as energias antissistêmicas. A propagação do terror produz um novo e imponderável consumo de segurança do qual, talvez, mais uma vez poderá se aproveitar o capitalismo (Di Cesare, 2019, p. 224).

Aqui cabe uma grande ironia: em suas diferenças superficiais, tanto o capitalismo quanto o jihadismo não deixam, porém, de partilhar uma estrutura apocalíptica. O primeiro se sustenta pela fórmula infinita do progresso e do crescimento, mas vive à beira de seus próprios colapsos financeiros e das crises ecológicas. Já o segundo proclama o juízo final e a instalação do reino sagrado, mas sua prática cotidiana social se esgota numa sequência de atos destrutivos que não conduzem à nova ordem concreta. Sendo assim, podemos aferir que ambos sobrevivem de antecipações perpétuas, promessas que não se realizam, mas que mantêm os seus seguidores em estado de mobilização permanente.

Assim, a análise de Di Cesare mostra que o verdadeiro perigo do jihadismo não é apenas em seus ataques, mas também em sua capacidade de refletir e ampliar as contradições do próprio capitalismo. Em um mundo em que o mercado global absorveu todos os âmbitos da vida e a dívida tornou-se o novo dogma, e no qual a precariedade existencial se transforma em uma experiência comum, o jihadismo pode ser compreendido como o sintoma desse mal-estar, a resposta bruta que, ao invés de desafiar radicalmente o sistema, acaba por defendê-lo em sua lógica ao reproduzir sua própria forma de fanatismo. Se o capitalismo radicalizou a sua vocação religiosa, o jihadismo responde com um fundamentalismo que é tanto negação como reflexo de seu inimigo. Em uma luta de espelhos, a humanidade é aprisionada entre dois totalitarismos: um que promete liberdade em troca de consumo, e outro que promete a salvação para a morte. Ambos, por esses vieses, podem ser interpretados como uma ameaça à democracia.

Além disso, o pensamento de Di Cesare (2019) relativa à democracia em contexto de terrorismo incita a uma elaboração filosófica sobre a vulnerabilidade das sociedades democráticas em relação ao medo e à insegurança. Para ela, o verdadeiro desafio que o terrorismo pode provocar à democracia é encontrado não nos atos

violentos praticados diretamente pelos jihadistas, mas no modo como as próprias instituições democráticas respondem a essa ação. A questão central que perpassa sua reflexão é: Quando a democracia se defende, trairia ela os seus fundamentos e, então, o terror a teria feito vencer?

Di Cesare responde tal questionamento a partir da experiência de Mohamedou Ould Slahi, sujeito aprisionado em Guantánamo por mais de dez anos e sem nenhuma prova a seu respeito, que se perguntou se a democracia sobreviveu ao evento terrorismo após o Onze de Setembro e que permanece ainda sem resposta. Ela diz que,

Ainda não é possível fornecer uma resposta definitiva a essa pergunta. O que se pode dizer até aqui é que nem Hitler, nem Stálin, nem ninguém até então foi capaz de infringir um golpe tão duro contra a democracia ocidental, a ponto de deteriorar seus próprios princípios. Talvez aqui se esconda o objetivo secreto do jihadismo. Não foi a queda das Torres Gêmeas, mas sim o *Patriot Act* a verdadeira vitória póstuma de Bin Laden, o qual já havia declarado a um jornalista da Al-Jazeera no dia 21 de setembro de 2001: “Eu lhes digo que a liberdade e os direitos humanos nos Estados Unidos estão condenados. O governo vai arrastar o povo americano, e o Ocidente em geral, para um inferno insuportável e uma vida opressora” (Di Cesare, 2019. P. 224-225).

De tal forma, o terror não é simplesmente aquele que explode edifícios e mata civis, o seu real proveito, nesse contexto, seria forçar a democracia a se deformar no ponto de perder a sua ‘essência’. Invocado Hegel à discussão, Di Cesare acrescenta que a democracia moderna não seja somente a superação do terror, mas que este permanece presente na sua própria estrutura. A democracia é a “ausência de necessidade do terror” (idem, p. 225), mas esta ausência não é dada nem *a priori* nem eternamente universalmente.

Pelo contrário, o terror é um de seus “companheiros de viagem”, que a acompanha, se adapta às suas formas e emerge, especialmente, nas mudanças profundas. Como consequência, a partir daí, o terrorismo poderia significar um sintoma da crise da globalização, expondo as falhas e desequilíbrios do avanço desigual da (pós-)modernidade. A violência extremista – terror – poderia ser um “espião de uma mudança malsucedida” (idem, p. 226), um engano que a ordem do mundo não conseguiu incorporar certos grupos e regiões e as abandonou sem pertencimentos, deixando um vácuo de pertencimento e de justiça.

Contudo, a grande pergunta que Di Cesare coloca é saber se ela tem força suficiente para resistir a esses ataques sem ceder aos seus princípios. A autora irá afirmar que a democracia – ao contrário das ditaduras – tem em si mesma uma elasticidade que lhe permite absorver choques sem necessariamente se desintegrar. A sugestão apresentada por ela é que a democracia, ao invés de se fechar e restringir direitos, aceite sua vulnerabilidade como parte de sua própria essência.

Ao alvejar civis, todos iguais perante a ameaça, o terrorismo afeta diretamente os cidadãos, ou seja, os verdadeiros representantes do Estado democrático, que se sentem indefesos, atacáveis, desarmados. A tentação imediata é reagir reinterpretando as leis em vigor, ou melhor, contornando-as para poder tomar decisões extraordinárias (Di Cesare, 2019, p. 226-227).

Como é sabido, e apontado por Di Cesare, isso foi exatamente o que ocorreu após o Onze de Setembro quando os Estados Unidos justificaram ações como detenções arbitrárias, tortura e espionagem massiva, com argumentos de segurança nacional. Mas o problema a ser levantado, é que esta lógica coloca a democracia em situação autoimune, em tanto que ao atacar o terror, ela efetivamente, ataca a si mesma. Ataques do terrorismo arrasando os direitos e as liberdades que deveria proteger, acrescenta a autora.

A filósofa sugere que a democracia deve reconhecer seus limites e evitar o tentador caminho do autoritarismo em seu combate ao terror. Desde forma, cabe a ela a ela o dever de reconhecer que não realiza outra coisa senão abrir um “espaço de liberdade” (Di Cesare, 2019), ou seja, a democracia deve se manter fiel ao seu princípio fundador, que é o de ser o espaço da pluralidade e dos direitos.

Tal atitude implica que a democracia continua a abrir o espaço até mesmo para o “hóspede mais inesperado” (Esposito, 2011, p. 74), para o estranho, o outro, aquele que contesta a própria estrutura dela. Essa concepção ecoa as reflexões de Jacques Derrida sobre a hospitalidade e a democracia, ao afirmar que a verdadeira prova de fogo para a democracia não reside necessariamente em sua capacidade de ser forte em tempos de estabilidade, mas está em sua potência de abrir-se mesmo em meio à ameaça e ao medo.

Di Cesare nos leva a uma pergunta difícil: a democracia pode suportar o terror, sem se tornar o que combate? A resposta permanece em aberto, mas ela nos sugere que, enquanto as democracias ocidentais continuarem a se “comportar”, diante do terror, de um modo repressivo, elas apenas “piram” sobre a própria destruição. O princípio da verdadeira força da democracia é, paradoxalmente, estar disposta a entrar na sua vulnerabilidade, a conter-se da transformação tentadora de se tornar o que deve ser eliminado. Este é o teste verdadeiro do antiterrorismo: não somente ganhar contra o inimigo, mas manter a essência da liberdade e do direito em causa.

Mas como escapar do dispositivo de vigilância planetária que é articulado pelos inimigos? Para essa questão não temos respostas, porém o pensamento de Di Cesare (2019) delinea sobre a vigilância planetária, à luz do que se tornou público por Edward Snowden, que é parte de uma tradição crítica, que investiga a articulação entre poder, técnica e controle social. Conforme a autora,

Foi Edward Snowden quem revelou, em junho de 2013, esse dispositivo de vigilância de massa. Depois de pôr suas habilidades informáticas durante anos a serviço da CIA (Agência Central de Inteligência dos Estados Unidos), onde desde 2007 já tinha acesso a informações ultrassecretas, Snowden começou a nutrir dúvidas em relação aos objetivos e métodos do antiterrorismo telemático. Após deixar a CIA, em 2009 aceitou um trabalho na Dell, a conhecida empresa de computadores, que o alocou na NSA. Naquele período, passado em grande parte no Japão, Snowden foi promovido à área da espionagem, responsável pelo recolhimento de dados e pelo preparo de ataques virtuais. Quando voltou para os Estados Unidos, em 2012, começou a fazer o download de todos os arquivos que pretendia divulgar. Por meio de um plano engenhoso, cheio de riscos, no dia 20 de maio de 2013 conseguiu pegar um voo para Hong Kong, onde o esperavam Laura Poitras, que filmou o encontro para o documentário *Citizenfour*, e o jornalista Glenn Greenwald, que publicou suas revelações numa série de artigos para o *The Guardian* (Di Cesare, 2019, p. 229).

A partir desse fato, Di Cesare critica como a “Guerra ao terrorismo”, mais do que um simples controle de uma determinada ameaça concreta, tornou-se justificativa para construir um aparelho de vigilância global, que destrói a liberdade individual e subverte os próprios fundamentos da democracia.

Por exemplo, a vigilância de massa da NSA (National Security Agency) – Agência de Segurança Nacional dos Estados Unidos –, especialmente através de

programas como PRISM e XKeyscore¹⁸, não apenas redefine a relação entre cidadão e Estado, mas cria um regime de transparência coercitiva, onde todos são visíveis e rastreáveis, enquanto o poder é invisível e inalcançável. O que está efetivamente em jogo, como Di Cesare acentua, não é apenas a privacidade do indivíduo, mas a própria substantividade da subjetividade e da liberdade na pós-modernidade das sociedades digitais.

Di Cesare faz um paralelo entre este novo regime de controle e o lendário conceito do *Panopticon* de Jeremy Bentham, um modelo arquitetônico para uma prisão onde os prisioneiros, mesmo na ausência do vigilante, internalizam a possibilidade de serem vigiados constantemente e se vigiariam. No entanto, o *panoptismo* digital atual não tem mais qualquer limite espacial: “a vigilância pan-óptica da rede não requer a idealização de um sistema de celas para que as pessoas tenham a impressão de ser constantemente observadas por um imenso olho onividente” (Di Cesare, 2019, p. 228-229), porque a própria infraestrutura digital – redes sociais, e-mails, mensagens de texto e geolocalização – é posta a serviço do controle.

Logo, o mundo virtual torna-se uma extensão da prisão, um lugar onde cada um é um potencial suspeito e cada ato pode ser monitorado e arquivado. O que antes se tratava de uma estratégia disciplinar para infratores específicos, passa a constituir um padrão universal, dissolvendo as linhas de fronteira entre segurança e vigilância, entre proteção e violação. A divulgação feita por Edward Snowden em junho de 2013 revelou o inédito tamanho dessa arquitetura de espionagem, já que a NSA não apenas espionava pessoas suspeitas, mas construía perfis para “cada um dos habitantes do planeta” (Di Cesare, 2019).

Esse fato é alarmante, na medida em que implica uma mutação do conceito de segurança: não se trata mais de seguir os criminosos conhecidos, mas de construir uma estrutura preemptiva que espera por novas ameaças, transformando todos, indistintamente, em suspeitos. A presunção de inocência – o princípio fundamental da justiça democrática – é, assim, revertida, transformando a cidadania num estado de permanente suspeição.

¹⁸ Esses programas – PRISM e XKeyscore – “permitem acesso aos portais das maiores empresas do ramo de informática – Apple, Google, Facebook, Skype, YouTube – para interceptar, com sua tácita cumplicidade, qualquer conteúdo e atividade online, dos e-mails aos chats, sem nenhum limite” (Di Cesare, 2019, p. 228).

Entretanto, a dimensão do caso Snowden foi a indignação do mundo, “sobretudo por suas repercussões políticas” (idem, p. 229), mas não houve nenhuma transformação significativa no dispositivo de vigilância. Provavelmente, isso testemunha a dificuldade de dizer “não” a uma lógica que se tornou estrutural, que opera dentro de um pacto implícito com a indústria de tecnologia.

A aliança das empresas do Vale do Silício com as agências de inteligência prova como o controle digital não resulta apenas do Estado, mas se liga a uma rede mais ampla, cuja estrela é o próprio consumidor, que entrega seus dados de “boa vontade”. Google, Apple, Facebook, YouTube e o TikTok, entre outras gigantes de tecnologia, não apenas entregam informações às agências de segurança de países, mas produzem seus serviços de modo a estimular a exposição perpétua do usuário. Assim, o monitoramento não resulta da coerção direta, mas é normalizado – e monetizado – como a configuração do funcionamento do capitalismo do mundo digital.

A reflexão de Di Cesare ecoa com os estudos dos filósofos Foucault e Deleuze, que previram a mudança de um modelo disciplinar para um modelo de “controle contínuo”. O conceito de controle contínuo que aqui atribuímos pode ser compreendido a partir de uma leitura articulada do pensamento desses dois filósofos, especialmente no que se refere à transformação das formas de poder nas sociedades ocidentais. Eles desenvolveram diagnósticos distintos, porém complementares, acerca das mutações nas tecnologias de poder, fornecendo instrumentos teóricos fundamentais que nos auxiliam na investigação e análise das dinâmicas contemporâneas de vigilância, normatização e governabilidade dos indivíduos.

Foucault (1999), em sua obra “Vigiar e Punir: nascimento da prisão”, realiza uma investigação sobre as práticas punitivas e dos dispositivos disciplinares que emergem entre os séculos XVII e XIX. Nessa análise, o autor demonstra como o poder disciplinar se instala a partir de instituições específicas, como a escola, a fábrica, o hospital, o quartel e, em especial, a prisão. Nesses espaços institucionais, o controle é exercido por meio de mecanismos sistemáticos de vigilância, normalização e correção dos corpos, tendo como modelo paradigmático o *panopticon*, projeto arquitetônico idealizado por Jeremy Bentham.

O poder disciplinar, tal como analisado por Foucault, não opera de forma centralizada ou repressiva no sentido clássico, mas por meio de uma rede de práticas e saberes que agem de maneira difusa, minuciosa e constante, com o objetivo de formar subjetividades dóceis e produtivas. O exercício desse poder é contínuo, pois se estende ao cotidiano dos indivíduos, regulando o tempo, o espaço e os comportamentos. Ou seja, trata-se, portanto, de um poder que vigia, que controla o tempo, o espaço e o comportamento dos indivíduos (Foucault, 1999), evidenciando que a vigilância disciplinar já comporta um elemento de continuidade que ultrapassa o momento da punição e se infiltra na formação das condutas.

A partir das formulações de Foucault, Deleuze (1992) avança na caracterização das transformações contemporâneas nas formas de poder ao publicar o breve, porém incisivo, ensaio “*Post-scriptum* sobre as sociedades de controle”, incluído na coletânea “Conversações”. Deleuze argumenta que as sociedades disciplinares descritas por Foucault estão em processo de dissolução desde o final do século XX, sendo progressivamente substituídas por um novo regime de poder: as sociedades de controle.

Nesse novo regime, as instituições fechadas – a exemplo das escolas, fábricas e prisões – deixam de ser os principais centros de poder, e o controle passa a operar em espaços abertos e por meio de tecnologias de informação e comunicação. Diferente da disciplina, que se organiza por compartimentos rígidos e cronogramas regulares, o controle nas sociedades contemporâneas se realiza por modulação contínua, flexível e instantânea, adaptando-se em tempo real aos movimentos dos indivíduos. Daí Deleuze (1992) afirmar que o que Foucault descrevia como os ambientes de confinamento está sendo substituído por ambientes de controle, nos quais o poder opera por modulação contínua, revelando que o poder se torna mais fluido, menos visível e, ao mesmo tempo, mais penetrante.

Portanto, nas sociedades de controle, o sujeito já não é mais tratado apenas como um corpo a ser disciplinado, mas como um fluxo de dados, um “dividual” – termo cunhado por Deleuze para designar a fragmentação do indivíduo em códigos numéricos e perfis estatísticos. O controle contínuo, nesse contexto, não visa apenas normatizar o comportamento presente, mas antecipar condutas futuras, operar

previsões, gerenciar riscos e manter a ordem por meio da vigilância automatizada e da produção algorítmica de subjetividades. Trata-se, assim, de um regime em que o poder atua em permanência, dispensando a presença visível de autoridades ou instituições, uma vez que se incorpora aos próprios dispositivos tecnológicos do cotidiano.

Dessa forma, o conceito de controle contínuo emerge como um ponto de articulação entre as análises foucaultianas sobre a disciplina e a proposta deleuziana de uma nova forma de governamentalidade. Se Foucault nos oferece a compreensão do poder como rede institucionalizada de dispositivos disciplinares que operam de forma regular e persistente, Deleuze aponta para a sua transformação em um poder descentralizado, difuso e ininterrupto, que se realiza por meio da modulação dos fluxos de informação e do gerenciamento contínuo das condutas. A transição entre esses dois modelos de poder não implica necessariamente uma substituição total, mas uma reconfiguração, em que elementos da disciplina coexistem com as novas formas de controle, sobretudo no contexto das sociedades hiperconectadas e digitalizadas.

A compreensão crítica dessas transformações demanda um olhar cuidadoso sobre o pensamento de Foucault e Deleuze, bem como sua atualização diante dos desafios políticos contemporâneos, marcados por dispositivos de vigilância digital, plataformas algorítmicas e biopolíticas de segurança. A categoria de controle contínuo, nesse sentido, torna-se diligente para refletir sobre os modos como o poder se exerce de forma cada vez mais imperceptível, mas radicalmente eficaz, na produção e regulação das subjetividades modernas.

Se na era clássica do *panoptismo* a vigilância atuava através de instituições circunscritas, no contexto pós-moderno do capitalismo digital ela é disseminada e permanente, dissolvendo a distinção entre o público e o privado. Nesse contexto, a questão primordial que devemos pensar, como assinala Di Cesare (2019), diz respeito à possibilidade de imaginar um dado modo de resistência em um mundo em que a própria subjetividade é moldada por essa transparência forçada.

O escândalo Snowden além de servir como exposição sobre o alcance da vigilância nas sociedades pós-modernas, também nos evidenciou a indiferença generalizada para com isso, uma anuência que fala de um profundo empobrecimento

da capacidade crítica e política das sociedades contemporâneas. No fundo, a vigilância planetária é, mais do que um dispositivo de segurança, um novo e engenhoso paradigma político. O que Snowden denunciou foi a transformação da própria lógica do poder, e não um desvio ou um excesso pontual. Em um mundo onde tudo é transformado em dados acessíveis, o conceito mesmo de liberdade necessita de ser repensado.

A questão, por consequência, é se ainda pode se pensar, de alguma forma, a autonomia quando cada ação e cada pensamento expresso digitalmente se transforma em parte de um dossiê invisível, pronto para uma análise, uma interpretação, segundo critérios desconhecidos. A filosofia política, diante deste fato, deve reformular suas categorias e precisa ter a coragem de pensar novas formas de resistência que não se apoiem na ilusão de um espaço privado que não existe mais.

Essa dissolução da autonomia, inscrita na lógica invisível e ubíqua da vigilância digital, não é apenas um fenômeno técnico ou isolado, mas revela uma mutação mais profunda na racionalidade política contemporânea. Trata-se de um deslocamento paradigmático que exige da filosofia não apenas a crítica das tecnologias de controle, mas a interpretação de um novo regime de poder em que o medo se torna o princípio organizador da vida coletiva. É precisamente nesse horizonte que a leitura de Di Cesare sobre a “nova fobocracia” adquire centralidade teórica e urgência crítica.

Conforme aponta Di Cesare (2019), a nova fobocracia manifesta-se, sobretudo, a partir da mudança na dinâmica entre Estado, política e sociedade no cenário atual. A filósofa esclarece como, sob a justificativa da luta contra o terrorismo, um novo modelo de governança fundamentado no medo começa a se estabelecer, deslocando os pilares do Estado de direito e corroendo as bases da democracia. Historicamente, o Estado se legitimava por sua capacidade de proporcionar proteção e segurança aos cidadãos; entretanto, na visão de Di Cesare, no contexto de um Estado de segurança, essa lógica é invertida.

Assim sendo, o medo transforma-se em um instrumento político, sendo não apenas uma ameaça a ser erradicada, mas um recurso que justifica o fortalecimento do aparato de segurança.

Enquanto as medidas de segurança se multiplicam, o estado de emergência prolongado parece marcar de maneira profunda e irreversível a democracia ocidental e o modelo estatal conhecido até então. Muitos já falam no fim do Estado de direito. Na abstrusa legislação antiterrorista, na qual mais do que suspensas, as leis são muitas vezes reescritas, e em que a exceção se traduz prontamente em norma, já é possível encontrar a proa que avança da política policesca, a prótese de uma soberania que perde sangue e que não sabe, e não quer, entrar em declínio (Di Cesare, 2019, p. 230).

Essa obsessão por segurança não resulta em verdadeira tranquilidade, ao contrário, gera um estado contínuo de vigilância, suspeita e exceção às normas, transformando um Estado democrático em uma máquina de controle sem limites. A filósofa ressalta que esse fenômeno se manifesta na proliferação de leis antiterroristas que, em vez de serem simples respostas temporárias a crises, refazem a estrutura jurídica e política das democracias contemporâneas, fato esse que evidencia a flexibilidade do direito para acomodar a nova lógica de uma segurança absoluta.

Se anteriormente o Estado se justificava pela proteção contra o medo, hoje ele precisa cultivá-lo incessantemente. Essa inversão torna-se ainda mais evidente ao analisarmos o deslocamento do princípio hobbesiano da soberania: enquanto Hobbes argumentava que a necessidade do Estado surgia como solução para o medo disseminado da anarquia, a nova fobocracia prospera em torno desse medo, pois sua própria existência depende da constante criação de inimigos sob o pretexto de segurança.

A palavra-chave do léxico político se torna “segurança”. O *Security State* é o modelo de referência de uma política reduzida a mera administração, exercício de *governance*, que, no entanto, promete tranquilizar, proteger e defender os cidadãos, e encontra nesse ponto sua legitimidade. As razões de segurança tomaram o lugar da “razão de Estado”. Controle, vigilância e repressão, entendidos num sentido mais amplo, até mesmo desterritorializado e informático, fazem parte do Estado de segurança, que ainda é, porém, uma terra desconhecida, pouco examinada e pouco explorada (Di Cesare, 2019, p. 230).

Ou seja, o impacto dessa transformação se estende ao próprio modelo de governança, alterando profundamente a interação entre poder e população. O *Security State* não atua mais enquanto Estado convencional, mas como um sistema de governança e controle. Há uma transformação da política num modelo de *governance*, uma gestão tecnocrática que promete eficiência, mas se reduz à gestão

do risco, das ameaças. Assim, os cidadãos são tratados cada vez mais como potenciais ameaças e a própria noção de crime se desloca da realização concreta para a antecipação da vontade futura de agir.

Como observa Di Cesare (2019), o que se muda em alvo não é o ato em si, mas a probabilidade de se tornar ato. Essa é a lógica “preventiva”, que reconfigura completamente o sentido da polícia, que não atua mais como força de reação à violência, mas como dispositivo de vigilância total, antecipando ameaças e neutralizando supostos inimigos, antes mesmo de que qualquer ação concreta tenha ocorrido. Este deslocamento, por vez, fortalece um Estado punidor e paranoico, onde a suspeição é norma e a qualquer um pode ser atribuído o traço de terrorista em potência.

Nessa esteira, se encontra o papel fundamental dos meios de comunicação na sustentação dessa nova ordem, principalmente, aqui, o mundo digital: a internet e as suas múltiplas plataformas online – *sites* e de redes sociais. Esse cenário intensifica ainda mais o pânico gerado pelos ataques terroristas que são amplificados e continuamente explorados para justificar a expansão da legislação securitária. O Estado, unido à mídia – e manipulando as mídias digitais em uma escala de alcance muito maior das mídias analógicas –, constrói um “nós” imaginário, uma comunidade de cidadãos atemorizados, que se unem em busca de proteção contra um inimigo difuso. O objetivo não é somente neutralizar uma ameaça específica, mas manter um estado de ansiedade permanente, que reforça cada vez mais a dependência do Estado de segurança em termos de cada novo episódio de terror.

Essa instrumentalização do medo leva, enfim, a um novo paradoxo da soberania. O Estado-nação, que historicamente fundamentou sua autoridade no ato de criar leis e garantir proteção, encontra-se hoje erodido pelas forças da globalização e do financeiro sobre o poder. Incapaz de responder adequadamente aos desafios sociais e econômicos, ele reivindica a soberania por meio do controle policial e – agora – digital, convertendo a luta contra o terrorismo em um instrumento de restauração de uma autoridade perdida. Como observa Di Cesare (2019, p. 234-235), “‘a luta contra o terrorismo’, com toda a série de medos que carrega consigo, [...] é a ocasião utilizada pelo Estado para restaurar a confiança dos cidadãos”. Portanto, a segurança

transforma-se em uma nova forma de soberania, mas uma soberania mutilada, reduzida a um exercício da força sem um verdadeiro projeto político.

A Di Cesare também aponta para as contradições internas desse modelo em sua forma de gerenciar o terrorismo em esfera global, sendo que, internamente, o terror é combatido a partir de um aumento da militarização e da vigilância, e externamente, os mesmos governos desenvolvem relações ambíguas somáticas com países e grupos terroristas, fornecendo armas e financiamentos para regimes que, de modo indireto ou direto, através disto sustentam o jihadismo. Este duplo padrão indica ao passo que o terror não é apenas o inimigo a ser erradicado, ele é um elemento funcional à estrutura do Estado de segurança, que permite àquele expandir-se e justificar a sua própria permanência. O terror(ismo) torna-se um espectro necessário, do qual depende a fobocracia para se estabelecer.

Novamente, a nova fobocracia não compromete apenas as liberdades individuais, mas também corrói pilares da democracia, estabelecendo um regime no qual controle, vigilância, repressão substituem os princípios da cidadania e da participação política. Di Cesare propõe que, a partir de tal constatação, a única alternativa seria abdicar sem reservas da soberania, a qual teria se convertido em incessantemente ligada à lógica da exceção, da militarização e do terror de Estado. Ou seja, a questão não é somente, para quem espera garantir a paz, a de engajar-se na luta contra o terrorismo, mas, antes, a de romper com a estrutura de poder que torna possível a produção de um inimigo incessantemente.

Portanto, podemos dizer que o pensamento Di Cesare se inscreve em uma filosofia que tenta evidenciar como o Estado (pós-)moderno se reconstrói em torno da gestão do medo, da produção da insegurança. E, mais do que uma alternativa em relação ao terror, a nova fobocracia se revela, na pós-modernidade, como um projeto de governança, ao qual a vida social é progressivamente guiada por um controle e por uma – eterna – suspeita. A questão que salta, pois, é se é ainda possível pensarmos sobre um modelo de política que não empregue o medo para a estrutura de dominação, ou se, na era do terror global – midiático e mediado pelas novas mídias –, a política não teria se convertido certamente em uma questão de gestão da insegurança.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise hermenêutico-filosófica da filosofia de Donatella Di Cesare (2019) exige uma leitura que vá além do conteúdo literal, buscando compreender os sentidos profundos que emergem em sua crítica ao Estado contemporâneo. Sua noção de “nova fobocracia” – o governo pelo medo – revela uma mutação no paradigma político moderno: o que antes se estruturava na razão, na lei e na soberania estatal, agora dá lugar a um modelo que se fundamenta na gestão estratégica do medo como forma de controle e legitimação do poder.

Ao fazer referência implícita à teoria hobbesiana do contrato social, Di Cesare mostra como o medo, que antes era combatido pelo Estado como origem da guerra de todos contra todos, agora se torna seu principal instrumento de atuação. O Estado contemporâneo já não elimina o medo, mas dele se alimenta. Essa inversão radical subverte o modelo clássico de soberania: se Hobbes via o Estado como a instância que pacificaria a sociedade a partir da suspensão do medo, Di Cesare nos apresenta uma forma de poder que se sustenta na constante produção e amplificação desse mesmo medo. A política, nesse contexto, cede espaço a uma lógica policial-militarizada, onde o controle se torna desterritorializado e digital, aproximando-se dos conceitos foucaultianos de sociedade de controle e biopolítica.

A segurança, nesse novo cenário, transforma-se num *fetichê*. Sua etimologia – *securus*, “sem cuidados” – contrasta com os efeitos reais da promessa estatal: o cidadão não apenas continua exposto a incertezas, como é submetido a um regime constante de alerta, onde o medo torna-se a cola simbólica que une a sociedade. A promessa de proteção feita pelo Estado é vazia; sabe-se que ela não será cumprida. No entanto, o cidadão despolitizado, emocionalmente distante da política, aceita a troca de liberdades por uma sensação ilusória de proteção. A “comunidade do medo”, como aponta Di Cesare, é construída a partir de medos individuais manipulados, resultando em um “nós” imaginário que justifica a submissão ao Estado de segurança.

Essa estrutura conceitual apresentada por Di Cesare encontra fortes ressonâncias nos principais eventos do século XXI. Após o acontecimento do 11 de Setembro, o regime jurídico global passou a operar sob legislações antiterroristas que

instituíram estados de exceção permanentes, nos quais as garantias jurídicas foram substituídas por ações preventivas e punitivas baseadas em suspeitas. A prisão de indivíduos sem julgamento, a vigilância em massa e o monitoramento digital consolidaram uma “insônia polícesca” – um estado permanente de alerta que substituiu o ideal democrático de tranquilidade pelo delírio da segurança absoluta. A pandemia de COVID-19, por sua vez, aprofundou esse paradigma ao tornar o medo viral um novo operador político. Medidas emergenciais, rastreamento digital e confinamentos generalizados tornaram-se práticas justificadas pela ideia de um inimigo invisível e onipresente, reconfigurando o papel do Estado e da cidadania.

Além disso, as guerras recentes, como a da Ucrânia, os conflitos no Oriente Médio, e o endurecimento de políticas anti-imigração revelam o uso estratégico do medo como meio de consolidar a soberania. Ou seja, o migrante, o muçulmano, o refugiado ou o estrangeiro tornam-se figuras simbólicas da ameaça. O Estado, ao invés de proteger universalmente, escolhe – estrategicamente – os perigos que irá enfrentar, estabelecendo uma “hierarquia dos medos” e abandonando certos grupos à própria sorte. A vigilância digital, a inteligência artificial e os algoritmos preditivos se inserem nesse contexto como extensões desse dado modo de soberania que criminalizam não atos, mas possibilidades de atos, antecipando delitos com base em suspeitas, algo que desloca radicalmente o eixo do direito penal tradicional.

Di Cesare denuncia, assim, uma profunda crise da democracia liberal, em que o poder já não se exerce por meio do debate público ou da construção racional de consensos, mas nas zonas nebulosas entre a exceção e a norma, entre a prevenção e o castigo. A mídia, ou mundo digital da pós-modernidade, longe de atuar como instância crítica, torna-se canal legitimador da narrativa oficial, reforçando a performance do medo em uma escala cada vez maior. A cidadania, então, deixa de ser um sujeito ativo de direitos e para se transformar em objeto passivo de suspeição.

Por isso, assim como sugeriu Di Cesare, talvez seja necessário repensar radicalmente a própria ideia de soberania para o contexto das sociedades pós-modernas, ainda mais quando estamos falando e vivenciando aquilo que temos chamado, aqui, por *mundo digital*. Se o Estado já não é capaz de proteger sem ferir –

fisicamente ou psicologicamente –, se o medo se tornou a base de sua atuação, então sua legitimação precisa ser questionada.

Não temos respostas prontas, mas podemos apontar para a urgência de renunciar à soberania como fundamento político, com o objetivo de buscar formas de organização que não se baseiem na exclusão do sujeito, na ameaça ou na gestão do terror. Portanto, a perspectiva crítico-filosófica de Di Cesare se inscreve em uma tradição crítica que dialoga com pensadores como Giorgio Agamben, Jacques Derrida e Michel Foucault, propondo uma reflexão necessária sobre o modo como o poder se transforma e se oculta em tempos de insegurança global.

Ademais, a articulação entre “nova fobocracia”, “sociedade da transparência” e “comunicação globalizada” remete, aqui, a um novo modelo de poder que emerge no mundo contemporâneo: um poder que não se exerce mais por meio de discursos fundados na razão, na legalidade ou na soberania clássica, mas por intermédio da gestão difusa e emocional do medo, amplificada pelas redes digitais e legitimada pelo fetiche da transparência.

A noção de nova fobocracia, assim, refere-se a essa mutação profunda no paradigma político moderno, segundo a qual o medo, outrora combatido pela formação do Estado moderno – como propunha Hobbes –, transforma-se em seu principal operador de legitimação. O Estado contemporâneo ou pós-moderno não apenas falha em neutralizar o medo social, ele o instrumentaliza, amplificando suas manifestações e organizando a experiência coletiva em torno de uma narrativa de ameaça permanente. Isso marca uma ruptura conceitual importante: se a modernidade prometia pacificação pela institucionalização da força e do direito, nos parece que o presente se configura como uma normalização da exceção, em que o cidadão se submete não à lei, mas ao dispositivo securitário.

A sociedade da transparência, tal como formulada por Vattimo, é o pano de fundo dessa transformação. A promessa de que a visibilidade pública ampliaria a liberdade e o controle cidadão sobre o poder se revela como um engodo: o excesso de exposição e de informação proporciona um ambiente em que despolitiza, gera confusão e favorece a vigilância contínua. A transparência se torna, nesse contexto, uma técnica de poder – não um antídoto à dominação, mas sua reinvenção na era

digital. Essa lógica é a que sustenta a performance do medo: visibilizar o inimigo, estetizar o risco, transformar a exceção em espetáculo cotidiano. O medo, agora exposto, compartilhado e transmitido em tempo real, é convertido em capital político.

É nesse terreno simbólico e tecnológico que a *comunicação globalizada* adquire sua função central. Não se trata apenas da circulação planetária de discursos e imagens, mas da constituição de uma nova arquitetura afetiva, na qual a linguagem deixa de ser instrumento de compreensão racional do mundo e passa a operar como dispositivo de intensificação das emoções sociais. A mídia, sobretudo digital, já não desempenha o papel de esfera crítica da democracia deliberativa – como presumiu Habermas –, mas atua como mediadora da insegurança, da ansiedade coletiva e da construção midiática do inimigo. O terror é, assim, não apenas um ato, mas uma narrativa. A política do medo é performada, reproduzida e legitimada por essas tecnologias comunicativas que transformam cada ameaça em crise, e cada crise em oportunidade para o reforço do controle estatal.

As considerações desenvolvidas a partir da obra de Di Cesare mostram como esse modelo afeta diretamente a noção de cidadania. Em vez de um sujeito dotado de direitos e voz política, o cidadão da nova fobocracia é um corpo suspeito, um dado a ser rastreado, uma potencial ameaça a ser neutralizada. A subjetividade política é corroída por uma lógica preditiva, algorítmica, em que o controle se antecipa ao ato e o castigo se desloca para o campo da possibilidade. A vigilância deixa de ser exceção e torna-se condição ontológica da convivência. Como pontuamos anteriormente, nesse quadro, a segurança perde seu conteúdo ético para assumir e se converte em fetiche: não tranquiliza, mas excita a vigilância; não garante proteção, mas justifica a submissão.

Portanto, aqui, procuramos filosofar a partir da articulação crítica entre os três pilares: o medo como fundamento do novo poder político (nova fobocracia), a transparência como seu meio estético e tecnológico de operação, e a comunicação global como campo discursivo e afetivo que legitima esse novo modelo. A partir dessa tríade conceitual, a dissertação convida à problematização radical da soberania moderna e ao questionamento ético das formas contemporâneas de organização do poder. A análise hermenêutica da filosofia de Di Cesare mostra que não há retorno

possível ao modelo clássico de contrato social — pois o contrato foi rompido, e sua lógica substituída por um pacto tácito de obediência emocional ao medo.

Por fim, ao colocar em evidência a necessidade de repensar os fundamentos da política em tempos de insegurança digital e globalizada, indicamos também um projeto filosófico mais amplo: não apenas diagnosticar a nova fobocracia, mas imaginar outras formas de convivência que não se sustentem na exceção, na ameaça ou na exclusão. Propomos, assim, um deslocamento: da política fundada na força para uma política fundada no reconhecimento; da segurança ilusória para a escuta real; da visibilidade opaca para uma ética da opacidade e do cuidado. Esse movimento é, ao mesmo tempo, um gesto filosófico e um imperativo político. Como fazer esse movimento? Ainda não tenho as respostas, mas espero que encontremos o mais breve possível.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Traduzido por Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Traduzido por André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

ASSMANN, Jan. **Potere e salvezza**: teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa. Turim: Einaudi, 2002.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando Dizer é Fazer Palavras e Ação**. Traduzido por Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAUDRILLARD, Jean. **O Espírito do Terrorismo**. Traduzido por Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2002.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

BETTINE, Marco. **A Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas**: bases conceituais. São Paulo: Edições EACH, 2021.

BORRADORI, Giovanna (org.). **Filosofia em Tempo de Terror**: Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Tradução de Jorge Pinho. Porto: Campo das Letras, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum* sobre as sociedades de controle. In: **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional. Traduzido Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Fede e sapere**. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione, trad. it. di A. Arbo. In: Aa. Vv., La religione, Annuario filosofico europeo a cura di J. Derrida e G. Vattimo. Roma-Bari: Laterza, 1995.

DI CESARE, Donatella. **Terror e Modernidade**. Traduzido por André Cotta. Belo Horizonte: Âyiné, 2019.

ESPOSITO, Roberto. **Bios**: biopolítica e filosofia. Tradução de Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2017.

ESPOSITO, Roberto. **Dieci pensieri sulla politica**. Bolonha: il Mulino, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). 2ªEd. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Fundamentação linguística da Sociologia**: obras escolhidas de Jürgen Habermas. Lisboa: Edições 70, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **O Futuro Da Natureza Humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-Metafísico**: ensaios filosóficos. Traduzido por Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo, 1**: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe; revisão da tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo, 2**: sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

HUNTINGTIN, Samuel Phillips. **Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale**. Milão: Garzanti, 2000.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

Marx, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013a.

MARX, Karl. **O Capital**: Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **O capital**: Livro II. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

MCLUHAN, Marshall; QUENTIN, Fiore. O meio são as mensagens. Coord. por Jerome Agel. Tradução de Ivan Pedro de Martins. Rio de Janeiro: Record, 1969.

MCLUHAN, Marshall. **A galáxia de Gutenberg**: a formação do homem tipográfico. Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho e Anísio Teixeira. São Paulo: Editora Nacional, Editora da USP, 1972.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 1969.

ROY, Olivier. **La santa ignorancia**: Religioni senza cultura. Milão: Feltrinelli, 2009.

SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político. Teoria do *Partisan***. Belo Horizonte, MG: Del Rey, 2008.

SCHMITT, Carl. **O *nomos* da Terra no *jus publicum europaeum***. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2014.

SEARLE, John Rogers. **Speech Acts**: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SLOTERDIJK, Peter. **Ira e tempo**: Saggio politico-psicologico. Roma: Meltemi, 2007.

SLOTERDIJK, Peter. **Terror From The Air**. Tradução por Amy Patton. Cambridge: MIT Press, 2009.

SLOTERDIJK, Peter. **Il furore di Dio**: conflitto dei tre monoteismi. Milão: Cortina, 2008.

VATTIMO, Gianni. **La società trasparente**. Milano: Garzanti, 2011.

VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (org.). **Il pensiero debole**. 2. ed. Milano: Feltrinelli, 2011a.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VATTIMO, Gianni. **A tentação do Realismo**. Tradução de Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Editores; Instituto Italiano di Cultura, 2001.

VATTIMO, Gianni. **A sociedade transparente**. Tradução de Hossein Shooja, Isabel Santos. Lisboa: Relógio D'água, 1992.