

Democracia e Verdade

Luis Felipe Miguel
Universidade de Brasília

1 Introdução

Para quem vem de uma tradição mais racionalista de compreensão da política, como aquelas vinculadas às diversas derivações do iluminismo, é desconcertante acompanhar os tempos atuais. O debate político se mostra cada vez mais descolado de qualquer referência ao mundo real; a própria noção de “debate” parece fora do lugar, diante da cacofonia de discursos que não se comunicam. A famosa sentença atribuída a Abraham Lincoln – “É possível enganar algumas pessoas todo o tempo; é também possível enganar todas as pessoas por algum tempo; o que não é possível é enganar todas as pessoas todo o tempo” – tem algo de ingênua, mas gostávamos de acreditar que era possível aceitar o seu cerne. A despeito de todas as formas de ocultação e manipulação, a experiência vivida dos homens e das mulheres possibilitaria que, por fim, tivessem acesso a alguma compreensão minimamente esclarecida da realidade que os cerca e dos seus próprios interesses, levando a uma ação política dotada de alguma coerência. É o que permitia esperar que a democracia eleitoral, apesar da estrita divisão entre governantes e governados, da baixa educação cidadã e dos notórios déficits de efetividade dos mecanismos de *accountability* (cf. Miguel, 2014), gerasse alguma aproximação ao ideal de soberania popular.

Assim, participação política mínima e informação política mínima – o arranjo das democracias liberais realmente existentes – configurariam um compromisso em que, embora determinados grupos continuassem a exercer a dominação política, a voz dos dominados ganhava espaço para ser ouvida e levada em conta no processo decisório. Mesmo em tais condições adversas, o processo eleitoral exerceria uma certa pedagogia e os governantes que patrocinassem políticas em favor das majorias seriam premiados. É isto que a emergência da chamada “pós-verdade” (um termo que ainda reveste mais uma sensação do que um conceito) põe em xeque. Não se trata apenas de que, sem um terreno comum onde ancorar as divergências, com “bolhas” ou “câmaras de eco” incomunicáveis entre si (Pariser, 2011; Sunstein, 2009), o debate fica impossibilitado. É, sobretudo, o fato de que a relação de muitas pessoas com a própria ideia de realidade parece alterada. Destruídos os critérios de validação dos discursos, a crença em A ou em B torna-se uma opção livre, sem os constrangimentos vinculados à adesão ao mundo fático. A pós-verdade oferece, assim, “uma janela para uma realidade alternativa” (Lewandowsky, Ecker e Cook, 2017).

Neste contexto, a discussão sobre a relação entre verdade e política volta a se impor como prioritária. E, enquadrada pelo reconhecimento, hoje quase universal, de que a democracia é a única forma válida de legitimação da dominação, ela se apresenta na forma de uma discussão sobre verdade e democracia – o tema que me mobiliza aqui. A questão é como compatibilizar o princípio da soberania popular com a aparente degradação do nível médio da consciência do público, numa situação em que, dado o crescente domínio da humanidade sobre o mundo natural, o impacto das decisões públicas pode ser sentido por todo o planeta.

Neste texto, parto da célebre discussão de Hannah Arendt sobre verdade e política (primeira seção), que em seguida contrasto com as observações de Maquiavel sobre o papel da mentira nas disputas pelo poder (segunda seção), sempre tendo em vista o cenário presente. Na breve conclusão, apresento alguns dos dilemas para uma ação democrática e progressista.

2 Arendt

Ponto de partida convencional para qualquer discussão sobre “verdade e política”, o pequeno texto de Hannah Arendt sobre o tema serve para mostrar a longa história de algo que, às vezes, vemos como sendo uma novidade e um sintoma da degradação contemporânea da democracia: o recurso à mentira como ferramenta central nos embates políticos, a manipulação indisfarçada da realidade factual, a erosão dos estoques de certezas compartilhadas sobre os quais se fundava o dissenso. Ela o escreveu na esteira da polêmica provocada por seu livro *Eichmann em Jerusalém*, que alguns consideraram inconveniente por retratar o nazismo não como uma perversão aberrante, mas como uma manifestação da “banalidade do mal” (como reza a célebre expressão que está no subtítulo). Para estes críticos, portanto, a primeira questão não é a veracidade da interpretação, mas a oportunidade política de trazê-la a público. É o que leva a filósofa a seu tema: a conveniência política pode militar pela supressão ou alteração da verdade.

Volto ao artigo de Arendt, velho de 70 anos, não tanto para discutir a correção ou incorreção de suas posições, mas para apontar que ela já via o *deslizamento do fato para a opinião* como desafio central para construção de um debate político esclarecido – exatamente aquilo que, hoje, aparece como distintivo do ambiente de “pós-verdade” em que fomos mergulhados. A opinião é maleável, modificável, ajustável. Já o fato (a verdade factual) é despótico, definitivo, incapaz de compromisso. Assim, a maneira de lidar com um fato indesejável é transformá-lo em mera opinião (Arendt, 2016 [1954]), isto é, colocá-lo em pé de igualdade epistemológica com as falsificações, com as mentiras, apresentadas como opiniões concorrentes. Uma vez dado este passo, o fato-tornado-opinião pode ser descartado em favor de uma opinião-que-poderia-ser-fato.

Arendt recupera a distinção entre a verdade factual e a verdade racional, aquela que é demonstrada por meio da matemática, da ciência ou da filosofia. A primeira seria muito mais vulnerável, pois “fatos e eventos são coisas infinitamente mais frágeis que axiomas, descobertas ou teorias [...] produzidas pela mente humana” (Arendt, 2016 [1954], p. 227). A verdade factual depende de documentos e de testemunhos, que são falsificáveis. Pode-se dizer, estendendo o raciocínio de Arendt, que está aí o gatilho que permite equiparar fato e opinião: quando a questão se desloca para a crença ou não na veracidade de uma determinada evidência.

É claro que, hoje, as possibilidades de manipulação da evidência factual estão muito ampliadas. Arendt fazia referência ao apagamento da presença de Trótski nos manuais da historiografia soviética, suprimindo seu nome, manipulando registros, editando fotografias. Nos tempos atuais, as técnicas de *deep fake* permitem que qualquer um, com acesso a um computador pessoal, *software* adequado e alguma dose de talento, produza falsificações que são praticamente indistinguíveis do material autêntico. Não se trata apenas da política; mesmo as vidas particulares de pessoas anônimas podem se ver ameaçadas nestas novas circunstâncias. Justamente por isso, a veracidade parece depender muito mais das relações de confiança entre receptor e fonte – interpessoais, no caso da vida privada; de sistemas de credibilidade pública, como a ciência, a academia ou o jornalismo, no que se refere às

questões públicas. Mas esta confiança está erodida, um ponto no qual Arendt não toca (cf. Miguel, 2022a, 2022b).

Também é questionável a maior invulnerabilidade da verdade racional, tal como postulada por Arendt. Talvez a longo prazo – é mais difícil fazer desaparecer a teoria da seleção natural ou o heliocentrismo do que a informação factual sobre um escândalo de corrupção ou um episódio de violação de direitos humanos, por exemplo. Mas, nos embates políticos cotidianos, a verdade racional parece tão indefesa quanto a verdade factual. No momento mesmo em que ela escrevia, a pseudobiologia de Lysenko ainda era imposta na União Soviética, com as terríveis consequências conhecidas. Hoje, há uma vasta coleção de estudos que mostram como a falsificação da ciência e da memória histórica é uma verdadeira indústria, atendendo a interesses econômicos ou políticos. A refutação dos males do tabagismo, o negacionismo climático ou a negação da existência do Holocausto servem de exemplos (Proctor, 1995, 2011; Michaels, 2008; Oreskes e Conway, 2010).

Trata-se sempre de introduzir dúvidas, no público, em relação a temas sobre os quais o consenso científico já está cristalizado: “Dúvida é o nosso produto”, dizia um executivo da indústria do cigarro, envolvido no combate às evidências médicas contra o hábito de fumar (*apud* Michaels, 2008, p. X). Pesquisas enviesadas, que simulam os procedimentos metodológicos adequados, levam a dados divergentes; os patrocinadores podem mimetizar todo um ecossistema de publicações acadêmicas e organizações científicas a fim de legitimar tais resultados. Ingenuamente ou não, os meios de comunicação de massa participam da trama, quando abrem espaço para falsas polêmicas, aparentemente resguardados pelo critério jornalístico de que é preciso “ouvir os dois lados”. O público consumidor de informação é levado, assim, a entender que o campo científico abriga uma divergência não superada quanto àquele tema, quando na verdade as divergências já foram pacificadas há muito. A relação entre tabagismo e câncer, o impacto humano na mudança climática, a seleção natural das espécies ou a forma aproximadamente esférica da Terra: não há nenhuma voz merecedora de atenção dentro da comunidade científica que não aceite tais fatos.

Dois mecanismos paralelos entram em ação para reforçar a estratégia. Por um lado, os pesquisadores que se dispõem a promover a dúvida, em favor dos interesses que os patrocinam, se colocam como vítimas de perseguição num campo científico que silencia os dissidentes. É um enquadramento que exalta “liberdade de expressão” – ao preço de ignorar o fato de que a liberdade de expressão, na ciência, está condicionada às regras do método científico, que presidem a produção de evidências e a construção dos argumentos. Quem não se adequa a elas não é proibido de falar e sim, condenado à irrelevância, é excluído dos fóruns reconhecidos de debate. Não é censura, mas a forma de garantir que os debates tenham acúmulo e possam avançar. Desta forma, mesmo as teses mais minoritárias podem ser restabelecidas, desde que cumpram tais requisitos de sustentação teórica, empírica e discursiva.

O outro mecanismo é a redução de tudo à “opinião”. As opiniões são, por definição, equivalentes entre si. Por isso, a democracia é apresentada tradicionalmente como o “governo da opinião”, fórmula que Arendt evoca em seu texto: porque as opiniões podem ser simplesmente contadas para verificar onde está a maioria. O debate científico segue outros critérios; é tão equivocado tentar sujeitar a democracia aos mesmos parâmetros da ciência, como faz a velha crítica elitista, quanto guiar a ciência pelos critérios democráticos, como fazem os negacionismos “populistas”. Claro que esta fórmula, por mais correta que seja, não resolve a questão de fundo: qual a relação que deve ser estabelecida entre democracia e ciência?

É uma questão que se tornou particularmente angustiante à medida em que o processo de tomada de decisões públicas passou a incidir, cada vez mais, sobre questões para as quais o conhecimento científico é crucial – sejam elas o controle da poluição, o uso de agrotóxicos, o manejo das florestas, o consumo de produtos transgênicos, a política de drogas ou a gestão de usinas nucleares, para citar apenas alguns poucos exemplos. A tentação da tecnocracia, isto é, a negação de voz aos não especialistas e a imposição de uma verdade ilustrada, é grande. O combate à pandemia de Covid-19 revelou isso; não faltaram vozes em louvor do modelo chinês, de confinamento draconiano, imposto de forma autoritária, sem nenhuma negociação com a sociedade. Por outro lado, a demagogia pretensamente democratista pode levar (e tem levado) a políticas desastrosas, que chegam a colocar em risco o futuro da humanidade.

Trata-se, nos termos de Danilo Zolo (1994 [1987]), de uma contradição insuperável entre a crescente complexidade das decisões públicas e o método democrático. Nas “sociedades de risco”, teorizadas por autores como Ulrich Beck (1997 [1995]) e Anthony Giddens (1997 [1995]), a insegurança existencial, vinculada às condições de vida econômicas e sociais, que era manejada por meio da pactuação democrática (levando, por exemplo, à construção dos Estados de bem-estar), cede lugar a uma insegurança sistêmica, relacionada à capacidade da humanidade produzir sua própria destruição, para cujo manejo a democracia mostra ser uma ferramenta menos eficaz. A gestão responsável do risco parece exigir restrições cada vez maiores à decisão pelo método democrático.

Um caminho diverso, mas a partir de diagnóstico similar, é adotado por autores ecossocialistas, em especial aqueles simpáticos à ideia do decrescimento e do “convivialismo”, como Ivan Illich e André Gorz. Para eles, é necessário reduzir o impacto das decisões coletivas, a fim de que elas se mantenham numa escala humana. Sob esta perspectiva, a “natureza”, tal como compreendida pelo movimento ecológico,

é fundamentalmente o meio que parece “natural” porque suas estruturas e seu funcionamento são acessíveis a uma compreensão intuitiva; porque dele corresponde à necessidade de satisfação das necessidades sensoriais e motoras; porque sua conformação familiar permite aos indivíduos orientarem-se por ele, interagirem, comunicarem-se “espontaneamente” em virtude de aptidões que nunca precisaram ser ensinadas formalmente (Gorz, 2010 [2008], p. 31).

Trata-se, portanto, de uma perspectiva ecológica que se liga mais às condições para a realização da democracia do que ao apego pela natureza (cf. Barbin, 2013). Mas é difícil definir o que é o “natural” para o mundo humano e, a partir daí, fixar as fronteiras. De alguma maneira, o que é distintivo da humanidade (e aqui Arendt e Marx concordariam) é a capacidade de moldar o mundo à sua volta e, desta forma, se afastar de um “natural” fixo. Por exemplo: os ecossocialistas tendem a banir a energia nuclear, uma vez que seu manejo é complexo, exigindo um grau de especialização que exclui os cidadãos comuns do debate, e os riscos associados a seu mau uso são muito elevados; ela levaria fatalmente a um “eletrofascismo” (Gorz e Bosquet, 1978, p. 119)¹. Mas outras fontes de energia também são complexas, com efeitos cumulativos graves sobre o futuro do planeta, dos combustíveis fósseis à energia hídrica, solar ou eólica, quer pela geração da energia em si mesma,

¹ Os dois autores são, na verdade, pseudônimos de uma mesma pessoa. Gérard Horst assinava seus escritos filosóficos como “André Gorz” e seus trabalhos jornalísticos como “Michel Bosquet”. São uma espécie de heterônimos, uma vez que seus posicionamentos, ainda que convergentes, não eram idênticos.

quer pela produção dos equipamentos necessários a ela. Qualquer uma delas leva a questões intrincadas, que as pessoas desprovidas de conhecimento especializado terão dificuldade para decifrar. A rigor, o “natural” seria que mulheres e homens se limitassem a usar a energia de seus próprios corpos, mas esta restrição atentaria contra algo que é definidor de nossa própria humanidade.

O retorno à “escala humana” pregado pelos teóricos da convivialidade parece exigir a reversão daquelas que são consideradas as nossas grandes conquistas nos últimos séculos. Illich, em particular, define a “sociedade convivial” com aquela em que “o homem controla a ferramenta”, por “reconhecer a existência de escalas e limites *naturais*” (Illich, 2016 [1973], p. 456). Contrário à medicina moderna (Illich, 2016 [1975]), crítico da escola (Illich, 2016 [1971]), simpático até a um analfabetismo generalizado (Illich, 1981), ele se aproxima de um comunitarismo hierárquico e autoritário. Nas sociedades pré-modernas, que são seu óbvio modelo, não havia nada parecido a um controle democrático, muito pelo contrário.

A discussão toda é um pouco bizantina. Embora algum grau de restrição da exploração predatória da natureza, com a reversão dos mecanismos perversos da sociedade de consumo, se imponha como necessidade, a volta à pré-modernidade, um pouco no espírito do *Segundo discurso* de Rousseau (1964 [1755]), é inviável. Para evitar o sequestro da democracia pela verdade tecnocientífica, é necessário buscar outra resposta, que provavelmente passa por uma ampliação da capacidade de controle social sobre os *experts*, logo, da democratização dos saberes. Trata-se, portanto, de um caminho inverso ao da aposta de Illich em um conhecimento não-escolar localizado e espontâneo. Mas, uma vez mais, enunciar esta possível resposta é bem mais fácil do que efetivá-la.

3 Maquiavel

A reflexão de Arendt, instigante como costuma ser o pensamento da autora, tende, porém, a deixar em segundo plano um aspecto central da política: o conflito. É uma ausência que atravessa toda sua obra, marcada por uma visão da política como uma “ação” em público desconectada dos embates sobre a distribuição dos benefícios da cooperação social (cf. Arendt, 1998 [1958]). Segundo apontou Habermas (aliás, ele próprio acusado, por bons motivos, de se aproximar de uma visão idealizada e consensual da política), assim a política se torna idêntica “à práxis daqueles que conversam entre si, a fim de agirem em comum” (Habermas, 1980 [1976], p. 115). Nesta linha, embora Arendt evidentemente não ignore que o uso da mentira é um uso interessado, mantém a discussão sobre a verdade e a política em plano quase abstrato, como se fosse apenas o encontro entre dois sistemas discursivos diversos.

Vale aqui recuar mais algumas centenas de anos e chegar a outro autor incontornável na discussão, que é Maquiavel. Ele escrevia em contexto bem diverso, é óbvio, e sobretudo operava com uma dicotomia verdade/mentira bem mais simples e direta, focada no hiato entre as intenções que o político expressa e aquelas que ele realmente alimenta. Sobretudo por sua obra mais conhecida, *O príncipe* (2010 [1513]), mas também pelos *Discorsi* (2007 [1517]), ele é associado a uma ruptura entre a política e a moral privada. Ao recusar a noção de que o papel do teórico é formular um ideal contra o qual julgar a realidade, preferindo antes partir dela para entendê-la em seus próprios termos, Maquiavel abriu o caminho para a construção de uma ciência da política.

Desta forma, a ambição do pensador florentino é descrever e decodificar, de forma direta ou mesmo crua, a maneira pela qual os agentes políticos criam as condições para a efetividade de suas

ações. Hoje, as leituras caricatas, que fazem de Maquiavel o “professor do mal” (Strauss, 1958, p. 11), são dificilmente sustentáveis; a cesura com a moral convencional ou privada não faz da política uma atividade amoral, mas dotada de uma moral própria. Nesta, como observou Sheldon Wolin (1960), o julgamento cabe à história. O que fica da ação humana é sua consequência líquida no devir dos acontecimentos, merecendo aplausos (ou mesmo a “glória”, isto é, a lembrança benévola das gerações futuras, objetivo que, na moralidade política maquiaveliana, substitui a salvação cristã) aquele que contribui para a estabilidade e a grandeza do Estado.

Há, portanto, um “bem” político diverso do mero sucesso, ainda que não seja igual àquele que regula a vida privada. Vigora uma oposição entre o comportamento dos verdadeiros construtores de Estado, capazes de amalgamar seu bem ao da coletividade e dispostos a usar o mal apenas quando necessário, e aqueles que são motivados apenas pela cobiça pessoal ou que resvalam no sadismo. Estes últimos, mesmo que obtenham bons frutos, jamais serão capazes de alcançar a glória. O tema é desenvolvido sobretudo nos *Discorsi*, em que abundam elogios àqueles romanos que eram capazes de condenar à morte seus próprios filhos ou seus próprios pais, se isso fosse necessário para o bem da república. Maquiavel adere de forma absoluta à visão clássica que define a virtude cívica como desprendimento em favor do Estado, uma percepção que, bem depois, vai influenciar o pensamento de Rousseau.

Resta o fato, porém, de que nem sempre, a bem dizer quase nunca, o objetivo da grandeza do Estado é alcançado com a prática das virtudes convencionais, privadas. O político em ação é levado a agredir, a fraudar, a mentir, sob pena de se ver em inferioridade diante de seus adversários e de permitir a vitória do mal. Por isso, a reflexão maquiaveliana sublinha o *caráter dramático da ação política*, na qual nada é seguro, pois os resultados são sempre incertos, ao contrário do que ocorre nos padrões éticos dogmáticos ou de imperativo categórico, que podem ser difíceis de seguir, dada a proverbial “fraqueza humana”, mas nos quais a linha divisória entre o certo e o errado é fixa e já está traçada de antemão.

Em toda essa discussão, a mentira ocupa papel central. O governante é levado pelas circunstâncias a romper promessas, enganar o povo, trair aliados. Mas é mais do que isso. Na visão de Maquiavel, a hipocrisia é incontornável na política; é uma ferramenta básica para reduzir custos do exercício do poder, obtendo a colaboração espontânea de súditos e aliados:

Relações políticas, ao contrário de amizades verdadeiras ou inimizades abertas, requerem hipocrisia porque são relações de dependência entre pessoas com interesses conflitivos. Mesmo um príncipe muito poderoso, por exemplo, encontrar-se-á muitas vezes na necessidade de aliados e apoiadores. Sua dependência faz necessário que ele os lisonjeie e apareça como confiável. Ele precisa de sua cooperação voluntária porque não está em posição de forçar sua submissão (Grant, 1997, p. 20-1).

Não se trata sequer apenas da política. Uma dose de hipocrisia é necessária para sustentar a maior parte das relações humanas, já que nos vemos sempre tendo que compatibilizar os valores que queremos exibir em público, cujo reforço é necessário para manter a ordem social e a integração de cada um na comunidade, e os interesses que estamos perseguindo. Na comédia *A mandrágora*, reconhecida como ponto alto do teatro renascentista, Maquiavel ilustra com verve o papel civilizador da hipocrisia, construindo uma farsa em que cada um consegue o que quer graças a uma negociação

disfarçada que, caso feita às claras, seria inaceitável para todos (Maquiavel, 2004 [1524]).

Esta percepção permite ressignificar a velha questão da *credulidade voluntária* do povo, que parece incansável em sua disposição para acreditar em líderes e governantes que o enganam. Trata-se de uma manifestação específica desta necessidade, geral, de não questionar com uma severidade excessiva, que a destrua, a pátina de hipocrisia que torna tolerável nossa convivência em sociedade. É mais fácil acreditar que nossos líderes são razoavelmente honestos e abnegados, ainda que às custas de uma dose de autoengano, do que encarar de frente como eles são – e ter ou que agir, para enfrentá-los, ou ter que assumir sem disfarces a própria passividade e impotência.

Assim, a mentira política é subtipo de uma prática social generalizada. É possível pensar que um dos aspectos da chamada “pós-verdade” consiste na radicalização desta fuga de uma realidade percebida como insatisfatória. Ao mentir, o político cria esta possibilidade e, assim, incide sobre o mundo. É por isso que Hannah Arendt (2016 [1954], p. 245), neste ponto em consonância com Maquiavel, diz que “o mentiroso é um homem de ação”. Ele agiria sobre a realidade, transformando-a, ao passo que quem diz a verdade apenas a reafirmaria. Por mais provocativa que a afirmação seja, é difícil aceitá-la. Falar a verdade acaba por ser, em muitas circunstâncias, o que exige coragem de agir – e o que pode levar à mudança do mundo.

4 Considerações finais

O drama político encenado por Maquiavel permanece atual. É possível triunfar sem lançar mão da desonestidade? Não fazê-lo não significa abrir caminho para a vitória dos maus? Concretamente: diante do uso massivo e exitoso da manipulação das mentes e da construção de “realidades alternativas” pela nova extrema-direita, não seria o caso dos setores democráticos e progressistas usarem estratégia similar, combatendo “fogo com fogo”?

Pelo menos dois motivos operam contra uma resposta positiva. O primeiro deles diz respeito às *afinidades eletivas* entre o discurso do chamado “populismo de direita” e as arenas virtuais de debate. As mídias sociais favorecem trocas discursivas muito ralas, com pouco potencial de aprofundamento argumentativo e exigências quase nulas de atenção e engajamento intelectual, constituindo-se em um terreno fértil para a reprodução de preconceitos, estereótipos e teorias da conspiração. Um exemplo anedótico, mas representativo: em 2016, a Microsoft projetou uma robô para “aprender” por meio da interação com usuários do Twitter. Em menos de 24 horas ela estava chamando o então presidente dos Estados Unidos, Barack Obama, de “macaco” e bradando que “vamos construir um muro e o México vai pagar por ele”, mantra da campanha anti-imigrantes do candidato presidencial republicano Donald Trump (Hunt, 2016). Em suma, a extrema-direita opera um discurso fácil e sintético, baseado em generalizações grosseiras e remetendo ao senso comum não refletido. A visão de mundo progressista, ao contrário, precisa desnaturalizar categorias, difundir informações que estão escamoteadas, construir as conexões entre estruturas sociais e comportamentos individuais, desmontar valores dominantes e mostrar alternativas. O ambiente virtual do debate mostra ser um campo favorável à agitação política conservadora.

O segundo e óbvio motivo é que a manipulação é, em si mesma, contraditória com o projeto da democracia – que é uma aposta na capacidade de construção coletiva das decisões, no potencial de contribuição de cada um e de cada uma, na promessa de esclarecimento mútuo por meio do debate e do exemplo.

Por mais difícil e desanimador que pareça, a reconstrução das condições da democracia exige a recomposição do ambiente de debate e a ampliação da educação política popular. Falei antes que o modelo liberal opera com participação política mínima e informação política mínima. Nas condições atuais de degradação do debate público, no mundo da “pós-verdade”, estes mínimos já não são suficientes. É preciso uma democracia aprofundada para fazer frente aos desafios que estão postos.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998 [1958].
- ARENDDT, Hannah. Truth and politics. In: ARENDT, Hannah. *Between past and future*. New York: Penguin, 2016 [1954].
- BARBIN, Adeline. *André Gorz: travail, économie et liberté*. Paris: CNDP, 2013.
- BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: GIDDENS; Anthony; LADH, Scott; BECK, Ulrich. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora Unesp, 1997 [1995].
- GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS; Anthony; LADH, Scott; BECK, Ulrich. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora Unesp, 1997 [1995].
- GORZ, André. *Ecológica*. São Paulo: Annablume, 2010 [2008].
- GORZ, André; BOSQUET, Michel. *Écologie et politique*. Paris: Seuil, 1978.
- GRANT, Ruth W. *Hypocrisy and integrity: Machiavelli, Rousseau, and the ethics of politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Orgs.). *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1980 [1976].
- HUNT, E. Tay. Microsoft's AI chatbot, gets a crash course in racism from Twitter. *The Guardian*, 24 mar. 2016. Disponível em: <https://www.theguardian.com/technology/2016/mar/24/tay-microsofts-ai-chatbot-gets-a-crash-course-in-racism-from-twitter>. Acesso em: 24 mar. 2022.
- ILLICH, Ivan. *Le travail fantôme*. Paris: Seuil, 1981.
- ILLICH, Ivan. *Une société sans école*. In: *Œuvres complètes*, vol. 1. Paris: Fayard, 2016 [1971].
- ILLICH, Ivan. *La conviabilité*. In: *Œuvres complètes*, vol. 1. Paris: Fayard, 2016 [1973].
- ILLICH, Ivan. *Némésis médicale: l'expropriation de la santé*. In: *Œuvres complètes*, vol. 1. Paris: Fayard, 2016 [1975].
- LEWANDOWSKY, Stephan; ECKER, Ulrich K. H.; COOK, John. Beyond misinformation: understanding and coping with the 'post-truth' era. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, v. 6, n. 4, p. 353-69, 2017.

- MAQUIAVEL. *A mandrágora*. São Paulo: Peixoto Neto, 2004 [1524].
- MAQUIAVEL. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007 [1517].
- MAQUIAVEL. *O príncipe*. São Paulo: Penguin/Companhia, 2010 [1513].
- MICHAELS, David. *Doubt is their product: how industry's assault on science threatens your health*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- MIGUEL, Luis Felipe. *Democracia e representação: territórios em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- MIGUEL, Luis Felipe. O lugar do jornalismo no novo ambiente comunicacional: uma reavaliação da noção do “jornalismo como sistema perito”. *Tempo Social*, no prelo, 2022a.
- MIGUEL, Luis Felipe. A cruzada contra o capital cultural. *Mediações*, no prelo, 2022b.
- ORESQUES, Naomi; CONWAY, Erik M. *Merchants of doubt: how a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming*. New York: Bloomsbury, 2010.
- PARISER, Eli. *The filter bubble: what the internet is hiding from you*. New York: Penguin, 2011.
- PROCTOR, Robert N. *Cancer wars: how politics shapes what we know and don't know about cancer*. New York: Basic Books, 1995.
- PROCTOR, Robert N. *Golden holocaust: origins of the cigarette catastrophe and the case for abolition*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In: *Œuvres complètes*, t. III. Paris: Gallimard, 1964 [1755].
- STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. New York: Free Press, 1958.
- SUNSTEIN, Cass R. *Republic.com 2.0*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- WOLIN, Sheldon. *Politics and vision*. Princeton: Princeton University Press, 1960.
- ZOLO, Danilo. *Democracia y complejidad: un enfoque realista*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1994 [1987].

Ensaio recebido em: Julho/2022

Ensaio aprovado em: Julho/2022

Luis Felipe Miguel (luisfelipemiguel@gmail.com) é Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, Professor na Universidade de Brasília.