



AVISO PRÉVIO PARA O FIM DO MUNDO

ADVANCE NOTICE FOR THE END OF THE WORLD

Atila Barros da Silva¹
DOI: 10.66029/IQNT9568

RESUMO: Este ensaio indaga, a partir do arcabouço teórico de Michel Foucault (biopoder, panoptismo, heterotopia, parresía), as implicações existenciais e políticas de um hipotético “aviso prévio” de que o mundo acabará em 16 de abril. Articulam-se também as contribuições de Zygmunt Bauman (modernidade líquida) e David Harvey (neoliberalismo como restauração do poder de classe). Argumenta-se que, diante da certeza do fim, o sujeito contemporâneo não se entregaria à revolta ou ao hedonismo, mas sim a um aprofundamento da rotina, continuaria trabalhando, consumindo e obedecendo, pois foi disciplinado para não saber o que fazer com sua liberdade. O biopoder, que se organizara para administrar a vida, depara-se com seu limite lógico; o neoliberalismo persiste em acumular mesmo sem futuro; a modernidade líquida revela que o mundo sempre esteve acabando. O aviso prévio não é uma hipótese contrafactual, mas uma descrição do presente: as catástrofes ecológicas, sociais e políticas já são avisos sistematicamente ignorados. Em tom cáustico, o ensaio conclui que o mundo findará não com estrondo, mas com o ruído ensurdecido do mesmo de sempre, restando apenas o riso irônico como postura epistemológica honesta.

Palavras-chave: aviso prévio. biopoder. neoliberalismo. modernidade líquida

ABSTRACT: This essay investigates, based on the theoretical framework of Michel Foucault (biopower, panopticism, heterotopia, parrhesia), the existential and political implications of a hypothetical "advance notice" that the world will end on April 16. The contributions of Zygmunt Bauman (liquid modernity) and David Harvey (neoliberalism as a restoration of class power) are also articulated. It is argued that, faced with the certainty of the end, the contemporary subject would not surrender to revolt or hedonism, but rather to a deepening of routine—continuing to work, consume, and obey, for he has been disciplined not to know what to do with his freedom. Biopower, which had been organized to administer life, confronts its logical limit; neoliberalism persists in accumulating even without a future; liquid modernity reveals that the world has always been ending. The advance notice is not a counterfactual hypothesis but a description of the present: ecological, social, and political catastrophes are already warnings systematically ignored. In a caustic tone, the essay concludes that the world will end not with a bang, but with the deafening noise of the same as always, leaving only ironic laughter as an honest epistemological stance.

Keywords: advance notice. biopower. neoliberalism. liquid modernity

¹ Professor e pesquisador de Tecnologias Digitais, Pedagogia, Sociologia e Antropologia, Universidade Estácio de Sá. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4660184868094532>. Orcid iD: <https://orcid.org/0009-0006-3739-0681>. E-mail: atilafmusp@gmail.com



INTRODUÇÃO

Em 16 de abril, o mundo acaba. Não com trombetas apocalípticas, cavalos escatológicos ou anjos burocraticamente encarregados de abrir selos celestes em sequência coreografada. Tampouco por meio de um colapso metafísico pleno, desses que agradariam ao imaginário teológico de uma história universal finalmente julgada, com a civitas terrena de Agostinho de Hipona² rendida à sua insignificância diante da eternidade. Nada tão grandioso. Nada tão literário. Nada tão educado. O mundo acaba de maneira muito mais condizente com a mediocridade administrativa do nosso tempo: por vencimento. Expira. Caduca. Como um contrato de locação mal lido, uma assinatura de streaming esquecida no cartão, um aviso automático emitido por alguma instância cósmica que decidiu, sem muita cerimônia, encerrar a experiência humana por “término de vigência”.

Eis a primeira violência: não a morte em si, mas sua forma gerencial. O fim do mundo não chega como tragédia sublime, mas como comunicado oficial. Uma notificação. Um lembrete. Um e-mail talvez mal diagramado, com assunto em caixa alta: “PREZADOS USUÁRIOS, INFORMAMOS QUE A REALIDADE SERÁ DESCONTINUADA EM 16 DE ABRIL.” A criação inteira reduzida à linguagem insuportável da governança contemporânea. Nem o Apocalipse escapa à lógica do protocolo. A humanidade, afinal, não recebe uma revelação; recebe um prazo. Não é confrontada com o mistério; é submetida a um cronograma. O universo, esse velho déspota, transforma-se por fim em gerente de condomínio.

E, no entanto, a ironia decisiva reside justamente aí: nós sabemos. Somos avisados. Ganha-se, por assim dizer, o “direito à informação” acerca da própria extinção. A espécie que jamais soube lidar adequadamente com boletos, calendários acadêmicos, metas trimestrais ou relatórios de desempenho agora é gentilmente informada da data oficial do encerramento do mundo. Não se trata de especulação profética, tampouco de paranoia conspiratória alimentada por fóruns obscuros da internet e youtubers com mapas astrais e gráficos em PowerPoint. Trata-se de certeza. Em 16 de abril, tudo finda. E a humanidade, esse animal que mal consegue decidir o almoço sem entrar em crise, é subitamente convocada a administrar seu último intervalo histórico.

A questão que emerge, então, não é apenas “o que acontece quando o fim chega?”, mas algo muito mais humilhante e, por isso mesmo, filosoficamente fecundo: o que faz uma espécie racional quando lhe concedem antecedência para assistir à própria ruína? O que faz o sujeito moderno quando o gerente do cosmos lhe entrega o aviso de despejo definitivo? O que fazem os governos, os mercados, as igrejas, os algoritmos, os influencers, os coachs de produtividade, os fundos de investimento, os editoriais de jornal, os bancos centrais, os urbanistas, os síndicos, os bilionários com bunker na Nova Zelândia, os professores que ainda exigem entrega às 23h59, quando se anuncia que a totalidade da experiência humana tem data de validade expressa em calendário gregoriano?

² A noção de civitas terrena em Agostinho de Hipona refere-se à “cidade terrena”, constituída pelos homens que vivem segundo o amor de si até o desprezo de Deus (amor sui usque ad contemptum Dei), em contraposição à civitas Dei, fundada no amor de Deus até o desprezo de si (amor Dei usque ad contemptum sui). Cf. AGOSTINHO. A Cidade de Deus (Agostinho, 1996).



A resposta mais provável, é também a mais insultuosa para a nossa vaidade antropológica, é a seguinte: nada de especialmente digno. Nenhuma súbita elevação moral coletiva. Nenhum despertar ético planetário. Nenhuma comunhão ecumênica dos povos. Nenhuma grande epifania solidária em escala global, salvo raríssimas e heroicas exceções que, como de costume, seriam engolidas pelo barulho geral. O que a humanidade faria diante da certeza do fim é, ao que tudo indica, aquilo que sempre fez, porém com mais pressa, mais cinismo, menor pudor e um ligeiro perfume de colapso. Continuaría comprando, vendendo, especulando, odiando, rezando, saqueando, amando, postando, negando, chorando, performando autocontrole e pedindo desconto. Prosseguiria em sua coreografia habitual de autoengano, mas agora sob a consciência de que cada gesto banal se tornou, ao mesmo tempo, derradeiro e ridículo.

A espécie que passou séculos construindo dispositivos para adiar a experiência da morte, hospitais, prisões, escolas, seguros, estatísticas, protocolos sanitários, urbanismos higienistas, regimes de vigilância, técnicas de normalização do corpo e da alma, se descobriria, de repente, colocada diante daquilo que sempre procurou administrar sem jamais realmente pensar: a finitude. Não a finitude individual, privatizada, medicalizada e silenciosamente tratada entre paredes brancas, mas a finitude coletiva, total, sem exterior possível. Desta vez, não haverá periferia para onde deslocar os efeitos do colapso, não haverá colônia para exportar o desastre, não haverá aterro social em que se possa esconder a ruína sob a linguagem da racionalidade técnica. O fim será democrático apenas nesse sentido brutal: alcançará também aqueles que sempre compraram distância.

É precisamente aqui que a caixa de ferramentas foucaultiana se mostra menos um repertório elegante de conceitos e mais um cruel manual de leitura do desastre. Michel Foucault, ao deslocar o foco da soberania para as microfísicas do poder, da lei para a norma, da interdição para a administração da vida, ofereceu instrumentos decisivos para compreender não apenas como as sociedades modernas funcionam, mas sobretudo como elas persistem em funcionar mesmo quando já deveriam ter parado de fingir estabilidade. Se o anúncio do fim do mundo nos interessa filosoficamente, é porque ele ilumina, em sua intensidade terminal, os mecanismos pelos quais a modernidade organizou a vida, geriu os corpos, distribuiu os riscos, classificou os úteis, abandonou os excedentes e transformou a própria existência em objeto de cálculo.

Não se trata, pois, de perguntar apenas como os indivíduos reagiriam psicologicamente à notícia do fim, pergunta legítima, sem equívoco, mas ainda demasiado tributária de uma interioridade burguesa convencida de que o drama verdadeiro se passa sempre dentro da alma. A questão, aqui, é outra: como os dispositivos de poder reagiriam? Como reagiriam as instituições encarregadas de gerir a normalidade quando a normalidade recebe atestado de óbito? O que faz a disciplina quando já não há futuro a disciplinar? O que faz a escola quando não há carreira a preparar, a fábrica quando não há mais força de trabalho a conservar, o hospital quando a saúde perdeu seu horizonte estratégico, a prisão quando a reforma moral do detento se torna uma piada cósmica de péssimo gosto? O que faz o Estado quando o monopólio legítimo da administração da vida se depara com a inviabilidade absoluta de continuar administrando?

A hipótese mais perturbadora, e, convenhamos, bastante compatível com a história moderna, é que tais dispositivos não cessariam imediatamente. Ao contrário, continuariam operando. E talvez operassem com redobrado zelo. Porque o poder, como



sabia Foucault, não depende da esperança para funcionar; depende de rotina, repetição, capilaridade, inscrição material nos hábitos, nos espaços, nos discursos e nos corpos. A máquina disciplinar não precisa acreditar no amanhã; basta que os sujeitos continuem comparecendo. Ainda no último dia, haveria provavelmente filas, senhas, chamadas nominais, protocolos, boletins oficiais, mapas de risco, notas técnicas, pronunciamentos presidenciais, decretos de excepcionalidade e alguma repartição pública exigindo cópia autenticada de documento para acesso a um abrigo que também vai desaparecer. O fim do mundo, em sua forma efetiva, seria menos uma suspensão da ordem do que sua caricatura hipertrofiada.

Porque, afinal, a modernidade não sabe parar. Ela sabe apenas acelerar, deslocar, recalibrar e renomear a catástrofe. É aqui que Bauman se aproxima com amarga precisão. Se a modernidade sólida ainda sonhava com formas duráveis de pertencimento, autoridade e projeto, a modernidade líquida dissolveu inclusive a ilusão de permanência. O que resta é a fluidez ansiosa dos vínculos frágeis, das identidades descartáveis, dos medos circulantes e dos afetos sob contrato temporário. Diante do anúncio do fim, essa liquidez não produziria emancipação, mas intensificação do pânico administrado. Relações se desfariam com a mesma velocidade com que novas comunidades performáticas surgiriam online prometendo sentido, salvação, detox espiritual, prosperidade terminal ou “como viver melhor seus últimos três dias com alta performance emocional”. O colapso, como tudo no capitalismo tardio, viraria nicho.

E aí David Harvey (2005), entra sem pedir licença, como convém aos que levam a geografia do capital a sério. Porque mesmo o fim do mundo, é claro, seria capturado pela racionalidade neoliberal. Não bastaria morrer; seria preciso morrer desigualmente. O neoliberalismo, entendido não como mera doutrina econômica, mas como racionalidade que submete todas as esferas da vida à forma-empresa, faria do apocalipse uma última oportunidade de restauração do poder de classe. Haveria mercados de segurança escatológica, privatização de refúgios, especulação com água, comida, energia, território, informação e tempo residual. Bilionários não perguntariam “como salvar a humanidade?”, mas “como converter o último colapso em vantagem comparativa?”. O desastre, afinal, é um velho conhecido do capital. Naomi Klein (2016), já o demonstrou à exaustão: há sempre alguém disposto a lucrar com a ruína, sobretudo quando a ruína vem acompanhada de desregulamentação, pânico e suspensão de direitos.

Nesse cenário, o anúncio do fim do mundo não aboliria as desigualdades; antes, as tornaria grotescamente legíveis. Uns viveriam seus últimos dias em bunkers climatizados, com reserva de água mineral, médicos particulares e adegas silenciosas; outros continuariam pegando transporte lotado, fazendo fila em posto de saúde, calculando preço do gás, tentando proteger os filhos do caos e ouvindo na televisão algum comentarista liberal explicar, com serenidade homicida, que o momento exige “responsabilidade fiscal”. O fim seria comum apenas enquanto abstração; concretamente, ele seria espacializado, radicalizado, classificado e governado segundo a velha distribuição desigual da vulnerabilidade. A morte seria universal; à espera da morte, como sempre, obedeceria ao CEP.

É por isso que a noção foucaultiana de biopoder se torna central. Desde o século XVIII, como se sabe, o poder deixa de exercer-se prioritariamente pelo direito de tirar a vida e passa a operar pela gestão diferencial do viver: fazer viver e deixar morrer. O



anúncio do fim do mundo produziria, em escala radical, a verdade obscena desse regime. Já não se trataria apenas de promover a vida de alguns e abandonar outros à morte lenta; tratar-se-ia de administrar a aproximação inevitável da morte total segundo critérios de utilidade, ordem, risco e governabilidade. Quem receberia proteção prioritária? Quem teria acesso aos recursos finais? Quem seria considerado funcional à manutenção da ordem até o último instante? Quem seria classificado como ameaça, excedente, ruído, peso morto? O apocalipse, em mãos modernas, não seria transcendência: seria triagem.

Não é difícil imaginar o repertório discursivo. Surgiriam imediatamente especialistas para converter o fim em linguagem técnica. Painéis de monitoramento. Indicadores de estabilidade social. Protocolos internacionais para “mitigação terminal”. Comissões intergovernamentais. Mapas interativos. Termos cuidadosamente escolhidos para evitar pânico, porque a linguagem gerencial tem horror ao nome próprio da tragédia. Não se diria “morte do mundo”; dir-se-ia “evento de encerramento sistêmico”. Não se falaria em colapso final; preferir-se-ia “transição global irreversível”. E, em algum lugar, um consultor apresentaria um plano estratégico com cinco eixos, três metas, dois cenários e um folder em tons de azul. A civilização, esse milagre da forma, morreria como viveu: encoberta por eufemismos.

As heterotopias, por sua vez, adquiririam inesperada centralidade. Se Foucault nos ensinou a reconhecer espaços outros, simultaneamente inseridos e desviantes em relação à ordem dominante, cemitérios, hospitais, prisões, navios, jardins, bordéis, museus, um mundo com prazo final veria proliferar heterotopias escatológicas. Refúgios, zonas de isolamento, comunidades fechadas, espaços de exceção espiritual, acampamentos de espera, santuários improvisados, data centers transformados em arcas seculares para salvar memórias de uma espécie que já não existirá para lembrá-las. Lugares destinados a separar, condensar, proteger, conter ou simbolizar o fim. O interessante, porém, é que tais espaços não seriam exteriores ao poder, mas sua tradução espacial mais nítida. O fim do mundo produziria geometrias do medo, arquiteturas da seleção, urbanismos do último privilégio.

Ao mesmo tempo, emergiriam contraespaços. Pequenas comunidades de cuidado, zonas efêmeras de solidariedade, heterotopias insurgentes em que, por uma breve suspensão da lógica dominante, a vida deixaria de ser tratada como ativo gerenciável e voltaria a ser experimentada como relação. Cozinhas coletivas. Vigílias públicas. Partilhas improvisadas. Rituais seculares ou religiosos não para salvar o mundo, mas para devolver dignidade à experiência de habitá-lo até o fim. Seria ingênuo romantizar tais formas, mas igualmente cínico ignorá-las. Mesmo no interior dos dispositivos mais duros, a vida inventa brechas. O problema é que essas brechas raramente recebem manchetes. O noticiário prefere sempre o bunker do bilionário ao gesto silencioso de quem divide água com o vizinho. A barbárie vende melhor. A compaixão, aparentemente, tem menor engajamento.

Também a subjetividade sofreria deslocamentos profundos. O sujeito neoliberal, treinado para gerir a si mesmo como empresa, ver-se-ia confrontado com a falência literal do horizonte de investimento. De que serve o empreendedorismo de si quando não há mais mercado amanhã? Como sustentar a ficção meritocrática quando o calendário do mundo foi oficialmente encerrado? Que sentido restaria à pedagogia da performance, à tirania da otimização, à pornografia da produtividade, quando o futuro, esse grande fiador



ideológico do sacrifício presente, desaparece? Talvez nenhum. E justamente por isso veríamos, paradoxalmente, duas reações simultâneas: de um lado, colapso psíquico; de outro, redobramento neurótico da autoexploração. Haveria quem desistisse de tudo e quem, ao contrário, continuasse atualizando planilhas, respondendo e-mails e marcando reuniões para o dia 17, como se a agenda pudesse, por mera teimosia, chantagear a ontologia.

Essa persistência do ridículo não deve ser subestimada. Ela não é mero traço psicológico individual, mas efeito estrutural de formas de vida sedimentadas. As pessoas não continuam obedecendo apenas porque acreditam; continuam porque foram moldadas para continuar. O sujeito disciplinado e governamentalizado carrega a ordem dentro de si como segunda pele. Mesmo diante do abismo, ele pergunta qual formulário preencher. Mesmo às portas do nada, ele busca instruções. O fim do mundo não suspenderia imediatamente o hábito; revelaria o quanto o hábito já era uma forma de sobrevivência administrada. A tragédia maior talvez seja essa: descobrir que a liberdade imaginada nunca esteve tão disponível quanto se pensava, nem sequer quando já não resta nada a perder.

O campo religioso, evidentemente, não permaneceria imune. Ao contrário: explodiria em interpretações concorrentes. Para alguns, seria a confirmação jubilosa das promessas escatológicas; para outros, prova final da falência espiritual da modernidade; para outros ainda, ocasião derradeira para monetizar a esperança. Porque, sim, a fé também conhece seus departamentos comerciais. Haveria desde genuínas experiências de consolo, luto e transcendência compartilhada até os inevitáveis vendedores de salvação premium, assinaturas celestes, indulgências repaginadas e pacotes devocionais com desconto para pagamentos antecipados. O sagrado, como todo campo social, também é atravessado por disputas de poder, capital simbólico e regime de verdade. Nada mais foucaultiano, aliás, do que observar como a proximidade do fim intensifica a batalha pelos discursos legítimos sobre ele.

A mídia, por sua vez, realizaria sua vocação histórica para a saturação espetacular. O fim seria convertido em grade de programação. Haveria plantões permanentes, vinhetas especiais, retrospectivas do planeta, convidados em looping, especialistas em colapso, influencers reagindo ao apocalipse “em tempo real”, hashtags planetárias, transmissões emocionadas da “última aurora”, listas dos “10 lugares para ver antes do fim” e, claro, publicidade cuidadosamente segmentada entre um bloco e outro. Talvez fosse esse o auge da obscenidade contemporânea: conseguir inserir anúncio de aplicativo de entrega entre duas reportagens sobre a extinção iminente da humanidade. E, honestamente, ninguém deveria duvidar dessa possibilidade. O capitalismo possui admirável plasticidade ética quando há inventário a desovar.

Mas o problema decisivo permanece filosófico e político. O que o anúncio do fim revela não é apenas que somos mortais, isso, qualquer epitáfio ensina. Ele revela que toda ordem social se sustenta sobre uma administração do tempo. Governa-se produzindo horizontes, prometendo continuidades, organizando expectativas, distribuindo esperas, modulando urgências. O futuro é tecnologia de poder. Quando esse futuro é retirado, ou ao menos drasticamente encurtado, os mecanismos de governo entram em crise porque perdem sua moeda simbólica mais valiosa: a capacidade de justificar o presente em nome de um depois. Trabalhe hoje para colher amanhã. Obedeça agora para viver melhor



depois. Sacrifique-se em nome do progresso. Endivide-se pela promessa de estabilidade futura. Aceite a precariedade como etapa. Suporte o insuportável: mais adiante virá a recompensa. Ora, se o “mais adiante” foi abolido por decreto cósmico, então uma parte considerável da gramática da obediência perde sua compostura.

Eis por que o anúncio do fim do mundo é também uma espécie de experimento teórico absoluto. Ele desnuda os dispositivos de poder em sua dependência do tempo e testa o que resta deles quando a transcendência secular do progresso entra em pane. Talvez reste mais do que gostaríamos de admitir. Talvez a ordem continue, ainda que cambaleante, porque a governamentalidade moderna não precisa de redenção; basta-lhe gestão. Ou talvez surjam linhas de fuga, não no sentido romântico de libertação pura, mas como recusa concreta às formas habituais de sujeição. Gente que para de competir. Gente que escolhe cuidar. Gente que abandona a linguagem do desempenho. Gente que, pela primeira vez, experimenta o mundo não como recurso, meta ou propriedade, mas como presença compartilhada em iminência de desaparecimento. O fato de isso ser possível não significa que será majoritário. A humanidade tem larga experiência em desperdiçar oportunidades morais.

Este ensaio, portanto, propõe-se a investigar, a partir do arcabouço conceitual de Michel Foucault, especialmente suas formulações sobre disciplina, biopoder, heterotopia e governo da vida, as repercussões existenciais, sociais e políticas de um anúncio de fim iminente do mundo. Articular-se-ão, para tanto, as contribuições de Zygmunt Bauman sobre a liquidez das instituições e dos vínculos sob a modernidade tardia, bem como a análise de David Harvey acerca do neoliberalismo enquanto projeto de restauração do poder de classe por meio da captura sistemática da vida, do espaço e da crise. Outras vozes críticas do capitalismo tardio também serão convocadas, porque o apocalipse, infelizmente, é interdisciplinar.

Quanto ao tom, convém declará-lo sem cerimônia: ele será atravessado por ironia corrosiva, humor sombrio e sarcasmo analítico. Não por frivolidade, tampouco por desejo de transformar o desastre em entretenimento estilístico, mas porque há situações históricas em que a solenidade excessiva se torna cúmplice da mentira. O riso, em certos contextos, não banaliza o horror; ele expõe sua engrenagem. O sarcasmo, quando bem empregado, não diminui a gravidade do objeto; ele a torna suportável sem dissolvê-la. Como se a inteligência, ao perceber o absurdo da ordem que nos governa, precisasse rir um pouco antes de continuar escrevendo. Foucault sabia disso; Nietzsche sabia disso; qualquer sujeito que já tenha lido um comunicado oficial em meio ao colapso também sabe.

Porque, no fim das contas, talvez a pergunta mais incômoda não seja “como o mundo termina?”, mas “o que a proximidade do fim revela sobre a forma como o administrávamos enquanto fingíamos viver?”. E a resposta preliminar não é exatamente lisonjeira. Revela-se uma civilização exímia em normalizar a catástrofe, em estetizar a ruína, em quantificar a dor, em privatizar o refúgio e em chamar de “resiliência” a obrigação de suportar o insuportável sem reclamar muito. Revela-se uma espécie que, avisada do próprio fim, talvez ainda abra o notebook para responder pendências antes de abraçar alguém. Uma humanidade tão profundamente treinada para funcionar que talvez só descubra sua miséria no momento exato em que já não há mais utilidade alguma em funcionar.



Eis, então, a cena inaugural: o planeta inteiro diante do calendário, olhando para a data de 16 de abril como quem encara, pela primeira vez, não o futuro, mas sua revogação. Não resta muito tempo, diriam alguns. Resta justamente o tempo suficiente, responderíamos, para observar com nitidez cruel aquilo que a longa duração da história normalmente consegue disfarçar: que o poder administra a vida até o último minuto, que o capital tenta lucrar até o último suspiro, que a norma persiste até no limiar do nada, e que, apesar de tudo, ainda haverá quem prepare café, compartilhe o pão, faça uma piada excelente e olhe o céu como se ele ainda pudesse ensinar alguma coisa.

O GOVERNO DOS VIVOS NA ANTE-SALA DA EXTINÇÃO

Se há um gesto teórico decisivo na obra de Michel Foucault que merece ser retomado quando o mundo resolve, com a delicadeza de um despejo judicial, anunciar oficialmente a sua data de encerramento, é justamente aquele pelo qual o filósofo demonstra que o poder moderno deixou progressivamente de se organizar como simples direito de morte para converter-se em administração minuciosa da vida. Subitamente uma das grandes elegâncias cruéis de Foucault: mostrar que a modernidade não suprimiu a violência, apenas a sofisticou. Sai de cena a teatralidade rudimentar do soberano que corta cabeças em praça pública para entrar o gestor meticuloso que mede pulsos, calcula riscos, organiza fluxos, classifica corpos, quantifica nascimentos, prevê óbitos, regula epidemias, disciplina gestos e distribui existências segundo uma racionalidade que se pretende científica, neutra e benevolente. Em vez do carrasco, o técnico; em vez do suplício, a planilha; em vez do sangue espalhado no chão, a curva estatística elegantemente apresentada em relatório oficial.

Como Foucault explicita em *Vigiar e Punir*, o poder disciplinar incide sobre os corpos singulares: treina-os, adentra-os, corrige-os, esquadrinha seus tempos, distribui seus movimentos, impõe ritmos, fabrica utilidades. O corpo, nesse contexto, deixa de ser apenas matéria orgânica e torna-se superfície de inscrição de técnicas políticas. Aprende-se a sentar, a marchar, a escrever, a produzir, a obedecer, a falar no momento oportuno, a silenciar quando exigido, a ocupar corretamente o espaço e a duração. A disciplina não destrói o corpo; ela o otimiza para fins de docilidade. Ela não mutila, ao menos não ostensivamente; ela aprimora para melhor capturar. O ideal não é o cadáver, mas o organismo funcional, economicamente aproveitável, politicamente manejável e moralmente previsível. Já o biopoder, por sua vez, amplia a escala do governo: não mais apenas o indivíduo em seu detalhe anatômico, mas a população em sua densidade estatística. Nascimentos, mortalidade, morbidade, longevidade, fecundidade, higiene, circulação, salubridade, tudo isso ingressa no campo da política como objeto de saber e intervenção. A vida, finalmente, torna-se negócio de Estado.

E aqui se revela uma das mais perversas mutações da modernidade: a política passa a tomar a vida como sua matéria-prima privilegiada. Não se governa mais apenas por leis que proíbem; governa-se por dispositivos que normalizam. Não se reina somente sobre territórios; administra-se o metabolismo coletivo. Não basta punir a infração; é preciso produzir condutas. O poder deixa de se exhibir apenas como espada que recai de cima para baixo e passa a circular capilarmente sob a forma de escola, hospital, quartel, prisão, asilo, urbanismo, medicina social, estatística, pedagogia, arquitetura, higiene pública. A soberania, longe de desaparecer, rearticula-se numa economia mais sutil e mais invasiva. O poder moderno não pergunta apenas quem deve morrer; ele organiza quem



deve viver, como deve viver, quanto deve viver, em que condições deve viver e, o que é ainda mais eloquente, quais vidas merecem ser cuidadas e quais podem ser discretamente abandonadas à exaustão, à precariedade e à morte administrável.

Pois bem: o que sucede quando esse enorme aparato de racionalização da vida, construído com tanta solenidade institucional, descobre de repente que a própria vida coletiva está oficialmente condenada? O que acontece quando a população, esse objeto por excelência do biopoder, recebe prazo final e inegociável? O que faz a máquina que aprendeu a gerir a duração quando a duração lhe é subtraída? Eis o ponto em que a elegância conceitual de Foucault encontra seu momento de comédia sombria. Porque o anúncio apocalíptico introduz uma espécie de curto-circuito no coração do biopoder: não há gestão eficaz possível de uma população cuja extinção deixou de ser hipótese e passou a ser calendário. O poder que se organizara para fazer viver e deixar morrer encontra-se subitamente diante daquilo que sua gramática sempre tentou domesticar sem jamais poder abolir: a finitude absoluta, coletiva, inadministrável.

E o constrangimento é imenso. Durante séculos, o biopoder sustentou a ficção de que a vida podia ser indefinidamente governada, otimizada, prolongada, corrigida, distribuída segundo critérios de previsibilidade. O Estado moderno, em suas múltiplas versões, liberal, social, autoritária, neoliberal, tecnocrática, sempre se apresentou como grande síndico da sobrevivência coletiva. Cabe-lhe gerir crises sanitárias, reduzir a mortalidade infantil, promover vacinação, regular alimentos, controlar epidemias, planejar cidades, organizar sistemas de esgoto, produzir campanhas educativas, medir a saúde do corpo social como quem monitora uma máquina delicada e caríssima. Subitamente, contudo, essa máquina descobre que a oficina vai fechar. Não porque falhou um indicador, não porque um governo foi incompetente, não porque um orçamento foi mal executado, embora tudo isso continue lamentavelmente possível, mas porque a própria totalidade do mundo recebeu aviso prévio. A vida, objeto privilegiado da política moderna, já não pode ser defendida em sentido estratégico. Pode no máximo ser acompanhada até o abismo, o que convenhamos não é exatamente o slogan mais inspirador para uma política pública.

Daí o efeito profundamente humilhante do apocalipse sobre o biopoder. A tecnologia que se quis a mais racional de todas, a mais eficaz, a mais científica, a mais civilizada, vê-se reduzida à posição melancólica de gerente de terminal de aeroporto diante do cancelamento definitivo de todos os voos da existência. Restam os painéis acesos, os alto-falantes funcionando, os protocolos plastificados na parede, mas não há deslocamento a organizar. O poder da vida, em sua forma moderna, encontra seu limite lógico precisamente quando a vida se torna irremediavelmente improrrogável. E então os termos se embaralham de modo cruel. O antigo esquema “fazer viver e deixar morrer” sofre uma inflexão grotesca: já não se trata de promover a vida de uns e abandonar outros à morte lenta, mas de assistir à universalização do fim enquanto se tenta manter, por mera compulsão administrativa, a compostura institucional. O Estado, acostumado a distribuir proteção diferencial, depara-se com uma morte que já não pode ser territorializada, externalizada ou confinada nas zonas habituais do abandono.

Isso não significa, evidentemente, que as desigualdades desapareçam. Nem o fim do mundo é suficientemente generoso para nos conceder esse luxo moral. O que desaparece não é a hierarquia dos cuidados, mas a sua promessa de eficácia última.



Continuará havendo quem receba proteção antes, melhor e mais intensamente do que outros. Continuará havendo triagem, seleção, prioridade, gestão diferencial da espera, distribuição desigual dos recursos finais e, muito provavelmente, justificativas técnicas para tudo isso. Mas a verdade brutal já terá se imposto: ninguém sairá realmente do processo. O poder continuará selecionando, embora não possa mais salvar em sentido pleno. O biopoder, nesse instante, revela sua nudez: nunca foi poder contra a morte; foi poder sobre os ritmos, as formas e as distribuições da mortalidade.

É aqui que a fórmula foucaultiana ganha um brilho quase insuportável. Quando Foucault afirma que o poder moderno faz viver e deixa morrer, ele não está descrevendo uma benevolência progressista, mas uma racionalidade diferencial: alguns são investidos, protegidos, potencializados; outros são deixados à decomposição social, econômica, sanitária e política. Ora, diante do anúncio do fim do mundo, o “deixar morrer” deixa de ser privilégio obscuro das margens e torna-se condição geral da espécie. O que antes era prática seletiva do Estado em guerras, fomes, periferias, prisões, colônias, hospitais sucateados e territórios considerados sacrificáveis transforma-se em horizonte comum. O apocalipse, nesse sentido, universaliza aquilo que sempre esteve distribuído de forma desigual: a exposição à morte. Só que, como sempre, a universalização vem tarde demais para ser justa.

Dentro desse quadro, a figura do panóptico retorna com força extraordinária, embora agora sob a forma de uma tragicomédia arquitetônica. Em *Vigiar e Punir*, Foucault descreve o panóptico de Bentham como a máquina ideal da vigilância moderna: uma estrutura em que os observados, sem saber se estão de fato sendo vistos a cada instante, internalizam a possibilidade permanente do olhar e passam a comportar-se como se sempre estivessem sob inspeção. O gênio frio do dispositivo não está em vigiar tudo o tempo todo, mas em fazer com que os próprios sujeitos incorporem a vigilância como princípio de autorregulação. O poder, assim, economiza força e maximiza efeito. Não precisa castigar continuamente; basta que a possibilidade do olhar seja suficiente para fabricar condutas. O panóptico é menos um edifício do que uma fórmula política: tornar a vigilância automática, anônima, barata e interiorizada.

Mas que destino aguarda essa máquina quando se anuncia que o vigia também vai morrer? Eis a pergunta que transforma a engenharia disciplinar em vaudeville metafísico. De que serve a vigilância contínua quando já não há futuro institucional a preservar? Para que arquivar desvios se o arquivo inteiro será reduzido ao nada? Que sentido resta ao registro minucioso das condutas quando nem mesmo o guardião da norma sobreviverá para consultar as fichas? O panóptico, diante do fim do mundo, deixa de ser apenas aterrador; torna-se patético. Seu olhar total, outrora sinal de eficiência política, converte-se em caricatura melancólica. Imaginemos a torre central ainda iluminada, os relatórios sendo redigidos, as ocorrências disciplinarmente anotadas, enquanto do lado de fora a realidade inteira avança para seu encerramento irrevogável. Há algo de profundamente cômico e desesperador nessa imagem: os olhos do poder, treinados para tudo ver, finalmente obrigados a contemplar a inutilidade de seu próprio método.

O panoptismo revela então sua face mais ridícula, que é também sua face mais verdadeira. Ele nunca dependeu apenas de coerção externa, mas de uma temporalidade implícita: vigia-se para corrigir, corrige-se para normalizar, normaliza-se para manter a ordem no tempo. Toda disciplina supõe duração, continuidade, reprodução do sistema.



Sem amanhã, a vigilância perde seu horizonte estratégico. O prisioneiro pode continuar arrumando a cama, o trabalhador pode continuar batendo ponto, o estudante pode continuar fingindo atenção, o cidadão pode continuar respeitando a faixa, mas tudo isso passa a adquirir a tonalidade espectral de um ritual sem transcendência. Já não se obedece porque a ordem conduz a um futuro; obedece-se por inércia incorporada. O dispositivo, desprovido de finalidade substantiva, prossegue funcionando como um moinho girando depois que o rio secou.

A ironia cresce quando se recorda que o panoptismo jamais permaneceu restrito às prisões, escolas, quartéis e hospitais. Como Foucault indicou, e como inúmeros intérpretes posteriores radicalizaram, trata-se de uma lógica que se difunde socialmente, infiltrando-se nas práticas ordinárias, nos espaços urbanos, nos mecanismos de avaliação e nos sistemas difusos de observação recíproca. A contemporaneidade aperfeiçoou isso com um entusiasmo quase pornográfico. Câmeras de vigilância em cada esquina, rastreamento de localização, algoritmos de recomendação e suspeição, análise preditiva de comportamento, crédito baseado em reputação, scoring social, plataformas que monitoram produtividade em tempo real, dispositivos biométricos, reconhecimento facial, coleta permanente de dados, aplicativos que sabem mais sobre o sono do usuário do que o próprio usuário, a sociedade de controle, para usar o termo consagrado por Deleuze em diálogo com Foucault, já não precisa de torre central visível. O panóptico tornou-se ubíquo, miniaturizado, sedutor e portátil. Cabe no bolso. Vibra. Notifica. Pede atualização de software.

Ora, todos esses mecanismos pressupõem alguma coisa fundamental: um futuro gerenciável. Pressupõem que vale a pena acompanhar, prever, corrigir, incentivar, penalizar, modular condutas hoje porque haverá um amanhã no qual tais condutas produzirão efeitos. O algoritmo não vigia por sadismo metafísico; vigia porque extrai valor e porque modela antecipações. A câmera não apenas registra; ela integra um sistema de prevenção, responsabilização e ordenamento. O score social não mede apenas o passado; projeta confiabilidade futura. O crédito se baseia na promessa de solvência adiante. A pedagogia da reputação e da performance, em todas as suas variantes, repousa sobre uma metafísica prática do porvir. Quando esse porvir é retirado, quando o mundo anuncia que não haverá sequer próxima temporada, o edifício inteiro começa a ranger de maneira obscena.

Sem futuro, sem preparo. Sem preparo, sem disciplina. Sem disciplina finalisticamente orientada, o que resta? Resta a automação do gesto. Resta a obediência transformada em espasmo. Resta o corpo treinado demais para parar, o sujeito normalizado demais para desertar, a sociedade controlada demais para recordar como se vive fora do monitoramento. E aqui o diagnóstico se torna amargo: talvez o maior triunfo da disciplina moderna seja precisamente este, fazer com que os sujeitos continuem performando obediência mesmo quando o poder que exigia tal obediência já não possui qualquer fundamento plausível. Como atores que seguem representando com admirável profissionalismo para uma plateia que abandonou o teatro antes do terceiro ato, os indivíduos persistem nos rituais da conformidade. Atualizam senhas. Organizam pastas. Respondem memorandos. Recalculam rotas. Confirmam presença. Aceitam termos de uso para serviços que deixarão de existir junto com o universo. Há grandeza nisso? Nenhuma. Há verdade histórica? Muita.



Essa persistência maquinal não é trivial. Ela mostra que o poder, uma vez interiorizado, adquire autonomia relativa em relação às próprias instituições que o sustentavam. Não é necessário que a autoridade continue inteiramente crível para que a sujeição prossiga. Basta que os corpos tenham sido suficientemente adestrados. Basta que a norma tenha se infiltrado até o nível do reflexo. O anúncio do fim do mundo não dissolve imediatamente a disciplina; ele revela o quão profundamente ela foi sedimentada. A liberdade, imaginada por muitos como algo que irromperia naturalmente quando as grandes estruturas vacilassem, encontra-se bloqueada por hábitos, medos, automatismos e pelo pavor de existir sem instruções. O sujeito moderno, privado de amanhã, talvez descubra que não sabe o que fazer com o presente.

Eis por que a cena é tão ferozmente foucaultiana. O apocalipse não destrói apenas o mundo; ele expõe, com nitidez indecente, a historicidade dos dispositivos que tomávamos por naturais. Mostra que a vigilância precisava de continuidade, que a disciplina precisava de horizonte, que a biopolítica precisava de populações administráveis, que a sociedade de controle precisava de circuitos reprodutíveis. O colapso escatológico não anula retroativamente esses dispositivos, mas os desnuda em sua contingência. De repente, percebe-se que toda aquela maquinaria de avaliação, correção e monitoramento, vendida como condição civilizatória inescapável, dependia afinal de uma aposta muito simples e muito frágil: a de que haveria tempo suficiente para continuar governando.

Talvez por isso o anúncio do fim do mundo não produza imediatamente libertação, mas antes um estranho intervalo em que o poder persiste sem legitimidade, e os sujeitos obedecem sem crença. Um intervalo espectral, quase kafkiano, em que as formas continuam de pé depois que o conteúdo as abandonou. Os semáforos seguem funcionando. Os sistemas de login continuam ativos. As escolas enviam circulares. As plataformas atualizam políticas de privacidade. As empresas divulgam notas de compromisso com o bem-estar emocional de seus colaboradores neste “momento desafiador”. E, em algum escritório perfeitamente climatizado, um gerente ainda pergunta se a equipe poderá manter as entregas até o dia 16. O fim do mundo, como se vê, não elimina o ridículo administrativo; ele o canoniza.

O que se manifesta nesse cenário é a profunda dependência do poder moderno em relação à temporalidade. Governar é, entre outras coisas, organizar o futuro como instrumento de obediência no presente. Quando esse futuro é abolido, a racionalidade disciplinar e biopolítica entra em colapso não porque se torne instantaneamente inoperante, mas porque perde seu alibi. Continua podendo vigiar, medir, normalizar, conter e distribuir. O que já não pode fazer com convicção é fingir que tudo isso conduz a uma vida melhor, mais longa, mais segura, mais estável. O apocalipse, nesse ponto, age como revelador cruel: ele mostra que o poder moderno nunca administrou a vida por amor à vida, mas por interesse na ordenação produtiva dos vivos.

O anúncio do fim, portanto, não apenas limita o biopoder; ele lhe arranca a máscara humanista. E o que aparece por baixo não é exatamente belo. Aparece uma máquina que sabe gerir, mas não sabe consolar; sabe classificar, mas não sabe lamentar; sabe medir a mortalidade, mas não sabe o que dizer quando a morte deixa de ser exceção distribuída e se converte em horizonte absoluto. A administração da vida, confrontada com a certeza da extinção, descobre com embaraço que jamais foi uma filosofia da



existência. Era, no fundo, uma tecnologia de regulação. Extremamente eficiente em adestrar, selecionar e prolongar. Completamente despreparada para encarar a pergunta decisiva: o que resta quando o cálculo perde o objeto?

Talvez reste apenas isso: a cena grotesca de um poder que continua preenchendo formulários enquanto o céu desaba, e a lenta percepção, por parte dos governados, de que a torre central nunca foi onipotente, apenas persistentemente bem-organizada. E talvez seja justamente aí, nesse momento em que o panóptico falha em sustentar sua própria seriedade, que algo como uma experiência crítica se torne possível. Não porque sejamos magicamente libertos, mas porque o ridículo do dispositivo finalmente se torna visível. Às vezes, a verdade histórica não chega como iluminação; chega como vexame.

A RESTAURAÇÃO DO PODER DE CLASSE NA VÉSPERA DO JUÍZO FINAL

É neste ponto que o pensamento de David Harvey se torna particularmente fecundo para a análise que aqui se pretende. Conforme Harvey argumenta em *Neoliberalismo e restauração do poder de classe*, o projeto neoliberal não foi jamais, como gostam de propagar seus apologetas, um movimento em direção à liberdade individual ou ao Estado mínimo, mas sim um projeto deliberado de restauração do poder de classe das elites capitalistas, abalado pelas crises dos anos 1970. A partir de então, os Estados foram progressivamente capturados por uma racionalidade que privatiza lucros e socializa prejuízos, que desmantela proteções sociais e exalta a competitividade individual como virtude suprema.

Ora, pergunta-se: em um mundo com prazo de validade expirando em 16 de abril, qual o sentido de acumular capital? Para que serve a mais-valia se não há amanhã para extraí-la? A resposta, a essa altura, deveria soar óbvia, mas a obtusidade da racionalidade neoliberal, que Lima, em seu estudo sobre interpretações críticas do neoliberalismo, qualifica como um regime de verdade que estrutura políticas de Estado de modo cada vez mais significativo, revela-se insuperável: continua-se acumulando. Continua-se a emitir notas de corretagem, a realizar fusões e aquisições, a demitir funcionários, a especular com derivativos, tudo isso sob o signo da mais pura e alucinada normalidade. O capital, afinal, não tem parresia, não tem a coragem de dizer a verdade sobre si mesmo. Prefere o silêncio da tela Bloomberg, que continuará piscando números verdes e vermelhos até o derradeiro segundo, como se o mercado fosse imune à finitude.

O ensaio de Lima, intitulado justamente "Neoliberalismo: interpretações críticas e defensivas, intencionalidades e implicações" (2024), chama a atenção para um aspecto frequentemente negligenciado pelos críticos: o neoliberalismo não se impõe apenas por meio de políticas econômicas, mas sobretudo pela produção de subjetividades compatíveis com sua lógica. O sujeito neoliberal é o homo oeconomicus que calcula permanentemente seus investimentos, inclusive os afetivos, os existenciais, os espirituais. Pois bem: o que ocorre quando o horizonte de cálculo se reduz a algumas semanas? A racionalidade neoliberal deveria, por coerência lógica, entrar em colapso. Mas o fascinante é que ela não entra. Continua operando, como um robô que persegue seu objetivo mesmo depois que a fábrica em que se encontra pegou fogo.

Harvey observa ainda que o neoliberalismo, ao promover a competitividade individual e a precarização do trabalho, gera uma sobrecarga emocional e existencial



sobre os sujeitos. O indivíduo neoliberal é aquele que se responsabiliza por seu próprio sucesso ou fracasso, que internaliza a culpa pelos revezes, que transforma sua própria vida em uma startup sujeita à avaliação do mercado. Pois bem: como se comporta esse sujeito ao receber a notícia de que seu balanço patrimonial será zerado em 16 de abril? A hipótese mais plausível é a de que continua tentando otimizar. Continua ajustando o currículo, planejando a próxima promoção, pensando na aposentadoria. A esquizofrenia é completa: o futuro foi abolido, mas a mente neoliberal, como um animal decapitado cujo corpo ainda se debate, persiste em projetá-lo.

MODERNIDADE LÍQUIDA E A DISSOLUÇÃO DERRADEIRA

Se o neoliberalismo fornece a forma da subjetividade contemporânea, é Zygmunt Bauman quem melhor descreve sua consistência, ou a falta dela. Em *Modernidade líquida* (2001), o sociólogo polonês diagnostica a passagem de uma modernidade "sólida", fundada em instituições duráveis, hierarquias estáveis e projetos de longo prazo, para uma modernidade "líquida", caracterizada pela fluidez, pela efemeridade e pela obsolescência programada de todas as coisas, inclusive das pessoas.

As relações sociais, na modernidade líquida, são como contratos de prestação de serviços: passíveis de rescisão a qualquer momento, sem justa causa e sem aviso prévio. O amor líquido, a amizade líquida, a lealdade líquida, todos esses vínculos se dissolvem na primeira crise, pois a liquidez é, antes de tudo, a impossibilidade de compromisso duradouro. O indivíduo líquido-moderno é aquele que não se apega, pois o apego é um risco; que não se compromete, pois o compromisso é uma âncora; que não se importa, pois importar-se exige tempo, e tempo é o único bem que a modernidade líquida torna escasso precisamente por ser abundante.

Diante disso, o aviso prévio de 16 de abril adquire contornos tragicômicos precisamente porque já vivemos como se o mundo fosse acabar a qualquer momento. A diferença é que, até então, sabíamos, ou fingíamos saber, que não acabaria. O aviso prévio apenas retira o véu de fingimento e escancara o que já era a verdade nua e crua da existência neoliberal: a contingência radical, a ausência de garantias, o caráter precário de tudo que se julga estável. Em outras palavras, o mundo não passa a ser líquido em 16 de abril; ele sempre foi líquido. A diferença é que, até então, a liquidez era apenas uma metáfora sociológica; a partir do aviso, torna-se uma descrição literal do estado de coisas.

Bauman, contudo, não se limita a constatar a liquidez; ele também aponta suas consequências subjetivas mais profundas. A modernidade líquida produz, como efeito colateral, uma espécie de melancolia estrutural: a consciência de que nada dura, de que tudo se perde, de que o futuro não é uma promessa, mas uma ameaça. O indivíduo líquido não pode sequer sofrer adequadamente, pois o luto exige a solidez de um objeto perdido, e o objeto líquido-moderno, o amor, o emprego, a casa, o país, dissolveu-se antes mesmo de ser perdido. O que resta é apenas um vago mal-estar, uma ansiedade sem nome, um tédio que não encontra repouso.

Ora, o que o aviso prévio faz é nomear esse mal-estar. De repente, a ansiedade difusa ganha um objeto definido, o dia 16 de abril, e o tédio existencial transforma-se em contagem regressiva. A ironia é que, longe de aliviar o sofrimento, essa nomeação o intensifica, pois revela que a angústia líquido-moderna não era apenas um sintoma da



alienação capitalista, mas sim a própria verdade da condição humana sob o capitalismo tardio. O mundo sempre esteve acabando; só não tínhamos recebido o memorando.

HETEROTOPIAS DO FIM

Um dos conceitos mais fascinantes e menos explorados da obra de Foucault é o de heterotopia, desenvolvido na conferência "De outros espaços" (1967; 2001). As heterotopias são "espaços outros" que existem no interior do espaço social, mas que o contestam, subvertem ou suspendem suas regras habituais. O cemitério, o cinema, o bordel, o navio, o museu, todos esses lugares funcionam como heterotopias, pois instauram uma relação diferente com o tempo, com o espaço e com a norma. O museu, por exemplo, é uma heterotopia do tempo acumulado: nele, o tempo se detém e se empilha, como uma biblioteca de Babel das eras passadas.

Pois bem: o que seria o mundo inteiro, nos dias que antecedem 16 de abril, senão uma imensa heterotopia em suspensão? O espaço cotidiano, a rua, o escritório, o supermercado, a fila do banco, tornam-se, subitamente, estranho. As coordenadas habituais de sentido se dissolvem. O que significa comprar mantimentos para uma semana se a semana será a última? O que significa pagar as contas se o credor também perecerá? O que significa cumprir prazos se o último prazo é o único que importa?

As heterotopias, segundo Foucault, são também espaços de desvio, lugares destinados a indivíduos cujo comportamento foge à norma. A prisão, o asilo, o quartel: todos esses são heterotopias de desvio. Aplicando o conceito ao período do aviso prévio, é possível afirmar que todo o mundo se converte em uma heterotopia de desvio, pois a própria condição de viver sabendo-se condenado é um desvio radical em relação à norma existencial que nos foi inculcada: a norma de não saber, de adiar, de fingir que o futuro existe.

Foucault menciona ainda a heterotopia da crise, que seria um espaço reservado a indivíduos em estado de transição, os adolescentes, as mulheres menstruadas, os recém-casados, os moribundos. Tais espaços são temporários e ritualizados. O aviso prévio, nesse sentido, instaura a maior das heterotopias de crise: a Terra inteira como espaço de transição coletiva, como um imenso limbo onde todos são, simultaneamente, moribundos e sobreviventes, penitentes e celebrantes. As igrejas, que Foucault menciona como heterotopias por excelência, pois condensam múltiplos tempos litúrgicos em um único espaço sagrado, veriam suas fileiras lotadas nas últimas semanas, não por um súbito despertar da fé, mas por um instinto atávico de buscar abrigo em lugares que, por definição, já estão preparados para o fim.

O navio, essa "heterotopia por excelência" nas palavras de Foucault, é a imagem mais precisa do que se torna o mundo após o aviso. O navio é um fragmento de espaço flutuante, um lugar sem lugar, que vai de porto em porto sem jamais pertencer a nenhum. O mundo pós-aviso é esse navio: desgarrado de suas amarras, à deriva em um oceano cujas cartas náuticas foram todas rasgadas. A diferença é que, no navio, há ao menos a promessa de um próximo porto; no mundo do aviso prévio, não há porto algum. Apenas o oceano. Apenas à deriva.



PARRESÍA E O ANÚNCIO QUE NINGUÉM PEDIU

A pergunta que atravessa todo o empreendimento analítico até aqui é: quem dá o aviso? Quem tem autoridade para anunciar o fim do mundo com data marcada? Essa questão remete a um dos últimos grandes temas explorados por Foucault, antes de sua morte em 1984: a parresía, ou o "dizer-verdadeiro" corajoso. Em seus cursos no Collège de France, Foucault investiga a figura do parresiasta, aquele que arrisca sua própria vida ao dizer a verdade, que fala sem véus, sem retórica, sem cálculo, mesmo sabendo que essa verdade o pode custar caro. O parresiasta é o oposto do adulator, do sofista, do retórico. Ele não busca agradar; busca dizer o que é, ainda que o que é seja insuportável.

Logo, quem, na sociedade neoliberal líquido-moderna, está em posição de exercer a parresía sobre o fim do mundo? Certamente não as autoridades políticas, cujo discurso se reduz a eufemismos e tergiversações, "desafios sem precedentes", "cenário de incertezas", "medidas de contingência". Certamente não as corporações midiáticas, cujo modelo de negócio depende da manutenção da atenção do espectador, e o espectador, ao saber que o mundo acabará em 16 de abril, trocaria o noticiário pelo abraço nos filhos ou pelo consumo desenfreado de entorpecentes. Certamente não a comunidade científica, que até a última hora estaria pedindo mais financiamento para "aprofundar as investigações".

O paradoxo é que a parresía, nesse contexto, só pode ser exercida por quem nada tem a perder, e, na sociedade neoliberal, quem nada tem a perder é justamente quem sempre foi silenciado: o louco, o marginal, o sem-teto, o índio que viu seu território ser devastado, o trabalhador precarizado que já vivia, em seu cotidiano, a antecipação do fim. Esses sujeitos, ironicamente, são os únicos que já sabiam. Eles sempre souberam que o mundo acabaria, porque o mundo, para eles, já havia acabado havia muito tempo. O aviso prévio não lhes acrescenta informação alguma; apenas estende à totalidade da população o privilégio macabro de compartilhar sua condição.

A parresía do aviso prévio, portanto, é uma parresía invertida. Não é o corajoso que se levanta para dizer a verdade aos poderosos; é o poder, anônimo, difuso, impessoal, que se dirige aos indivíduos para lhes dizer: "Vocês morrerão". E os indivíduos, acostumados a obedecer, acostumados a internalizar a vigilância, acostumados a adiar a vida para um futuro que agora se revela inexistente, não sabem o que fazer com essa verdade. Ela não os liberta. Ela os paralisa.

A REVOLTA IMPOSSÍVEL E A FESTA TERMINAL

Diante de todo o exposto, a pergunta que intitula este ensaio, "o que faríamos?", merece uma resposta que não se limite à especulação filosófica, mas que desça ao chão da contingência empírica. A resposta, como já se antecipou, é desoladora em sua banalidade: fariam exatamente o que já fazem, só que com um pouco mais de ansiedade.

As pesquisas em psicologia social sobre a reação humana a desastres iminentes (as que ainda não foram canceladas pelo próprio fim do mundo) indicam que, diante da certeza da morte em prazo determinado, a maioria das pessoas não se entrega ao hedonismo desenfreado ou à revolta revolucionária, mas sim a um curioso



aprofundamento da rotina. Continua-se indo ao trabalho, afinal, o que mais haveria de fazer? Continua-se pagando as contas, afinal, o que mais haveria de fazer? Continua-se discutindo trivialidades nas redes sociais, afinal, o que mais haveria de fazer?

A explicação para esse fenômeno, que à primeira vista parece um paradoxo, reside precisamente na articulação entre biopoder, neoliberalismo e modernidade líquida. O sujeito contemporâneo foi treinado para não saber o que fazer com sua liberdade. A disciplina o transformou em um autômato da obediência; o neoliberalismo o convenceu de que a única forma legítima de ação é a ação produtiva, orientada para o mercado; a modernidade líquida dissolveu os vínculos que poderiam servir de base para uma ação coletiva significativa. Sem treinamento para a desobediência, sem horizonte coletivo para a revolta, sem laços sólidos que justifiquem o sacrifício, o que resta é apenas o gesto vazio de repetir.

Haveria, é claro, exceções. Alguns poucos, os já mencionados marginais, os loucos, os indígenas, talvez vissem no anúncio uma oportunidade de parar de fingir. Eles queimariam os arquivos, abririam as jaulas dos zoológicos, invadiriam os bancos e distribuiriam o dinheiro nas ruas, não por idealismo, mas por um gesto elementar de justiça poética. Mas esses seriam poucos, e logo seriam contidos não pela polícia, que também estaria morrendo em 16 de abril, mas pelo próprio peso da inércia social. A maioria, como dito, continuaria na fila do supermercado, comprando o pão que não teria tempo de comer.

A festa terminal, portanto, não ocorrerá. O que ocorrerá é um suspiro coletivo, um "oh" de surpresa morna, seguido de um silêncio constrangido, e então o retorno às atividades rotineiras, como se nada tivesse acontecido. O mundo acabará não com um estrondo, nem com um gemido, mas com o ruído ensurdecedor do mesmo de sempre.

A IRRELEVÂNCIA DA RELEVÂNCIA

Cumpra, antes de encerrar, oferecer uma reflexão crítica sobre a relevância do tema aqui tratado. Afinal, poder-se-ia objetar: de que serve especular sobre o comportamento humano diante de um aviso prévio do fim do mundo, se o fim do mundo, ao menos com data marcada, permanece no domínio da ficção científica? A resposta, em sua brutal simplicidade, é que o mundo já está acabando. Não em 16 de abril, mas todos os dias. O aquecimento global, a sexta extinção em massa, o colapso dos ecossistemas, a proliferação de armas nucleares, o avanço de pandemias, a desigualdade abissal, todos esses são avisos prévios que recebemos diariamente e que, sistematicamente, ignoramos.

O valor heurístico do exercício aqui proposto, portanto, não reside em sua literalidade, mas em sua potência analógica. Ao imaginar como reagiríamos a um anúncio de fim iminente, estamos, na verdade, descrevendo como já reagimos aos anúncios de fim lento, gradual, imperceptível. Continuamos a trabalhar, a consumir, a acumular, a vigiar e a nos disciplinar, mesmo sabendo, no fundo, em algum lugar recalçado da consciência, que tudo isso é fútil diante da catástrofe que se avizinha. O aviso prévio não é uma hipótese contrafactual; é uma descrição do presente.

A articulação entre Foucault, Bauman e Harvey, empreendida ao longo destas páginas, buscou evidenciar como as tecnologias de poder que nos constituem como



sujeitos modernos nos tornam, paradoxalmente, incapazes de reagir adequadamente ao anúncio de nossa própria extinção. O biopoder nos fez viver, mas não nos ensinou a deixar de viver com dignidade. O neoliberalismo nos fez competir, mas não nos ensinou a cooperar quando a competição perde o sentido. A modernidade líquida nos fez fluir, mas não nos ensinou a ancorar quando a tempestade se aproxima. Resta, ao final, apenas o gesto irônico, esse mesmo que anima estas linhas, como única postura epistemológica honesta. Pois o sarcasmo, como se sabe, é a forma que a lucidez assume quando a tragédia se torna tão cotidiana que a única resposta possível é o riso amargo. Rir do aviso prévio é, afinal, a única maneira de não chorar diante do fato de que o aviso já foi dado, e não ouvimos. Rir, enquanto ainda há tempo. Até 16 de abril.



REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. A Cidade de Deus. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, livros XIX-XXII.

BAUMAN, Z. Liquid Modernity. Polity. Press. 2000.

BAUMAN, Zygmunt. Zygmunt. Modernidade líquida. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2001.

FOUCAULT, M. (1977). Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Vintage Books.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. In: Microfísica do poder. 2011. p. 295-295.

FOUCAULT, Michel. Outros espaços. Ditos e escritos, v. 3, p. 411-422, 2001. Disponível em:<http://www.historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/Foucault-De_Outros_Espacos.pdf>. Acesso 17/04/2026

FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins, 1999.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão. Petrópolis: Vozes, 1975.

HARVEY, David. Neoliberalismo e restauração do poder de classe. Revista Espaço Livre, v. 1, n. 02, p. 12-18, 2005.

HARVEY, David. A loucura da razão econômica: Marx e o capital no século XXI. Boitempo Editorial, 2019.

KLEIN, Naomi. Tudo Pode Mudar. Editorial Presença, 2016.

KLEIN, Naomi. A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre. Tradução: Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LIMA, FR de. Neoliberalismo: interpretações críticas e defensivas, intencionalidades e implicações. Revista Percurso–NEMO. Maringá, v. 16, n. 1, p. 57-89, 2024. Disponível em:<https://www.researchgate.net/profile/Flavio-Lima-7/publication/381881227_Neoliberalismo_interpretacoes_criticas_e_defensivas_intencionalidades_e_implicacoes/links/66842c29f3b61c4e2ca8fd1e/Neoliberalismo-interpretacoes-criticas-e-defensivas-intencionalidades-e-implicacoes.pdf>. Acesso 17/04/2026

HARVEY, David. Neoliberalismo e restauração do poder de classe. Revista Espaço Livre, v. 1, n. 02, p. 12-18, 2005. Disponível em:<<https://redelp.net/index.php/rel/article/view/690>>. Acesso 17/04/2026