

Sociedade pos-industrial.

- ✓1: O chão que pisamos ✗
- ✓2: O céu que nos protege ✗
- 3: Como moramos ✗
- 4: Como nos vestimos ✗
- 5: Nossa vida social ✗
- ✓6: Como trabalhamos ✗
- 7: Como nos divertimos ✗
- 8: Nossas experiências
- 9: O que sabemos ✗
- 10: Como envelhecemos
- 11: Como encolhemos ✗
- ✓12: Nossa saúde ✗
- 13: O que recebemos ✗
- 14: Independência ou morte?
- 15: Como nos inebriamos ✗
- 16: O que esperamos ✗
- 17: Como somos programados ✗

FLUSSER EM SP

Confissões sobre o ensaio "Pós-História"

Como se infiltrou essa unicidade temática nas minhas reflexões? Foi ela soprada pelo espírito do tempo? Ou é produto da minha "forma mentis"? Ou resultado da minha biografia?

A sensação do absurdo, que é a vivência do acaso, será tão onipresente a ponto de se manifestar em campos aparentemente de sintereses para a existência?

Feita a descoberta da unidade temática, confesso que remanejei os vinte ensaios ~~após publicados~~ a fim de escondê-la.

Afinal das contas, se eu próprio a ignorei, é justo que o leitor também ~~faça~~ ^{se} ~~o~~ ^{co} esforço para descobri-la.

A graça é precisamente o esconde-esconde com a sensação do absurdo, a sua descoberta em cantos insuspeitos e não a proclamação sumamente banal do absurdo de tudo.

O QUE PROponHO AO LEITOR DE "PÓS-HISTÓRIA" É UM JOGO DE BARALHO CADA UM DOS VINTE ENSAIOS É CARTA TRANSPARENTE QUE PODE SER SOBREPONDA A QUALQUER OUTRA.

TODA SOBREPOSIÇÃO PODERÁ REVELAR O ACASO, ENQUANTO MATÉRIA PRIMA ~~DA QUAL OS EVENTOS SÃO FEITOS.~~

MAS TODA SOBREPOSIÇÃO O FARÁ À SUA MANEIRA.

ESTOU PROPONDO JOGO MORTALMENTE SÉRIO.

POR ISSO MESMO, JOGO DIVERTIDO E INFINITAMENTE PERMUTÁVEL.

POR FAVOR, BRINQUEM COMIGO.

Vilém Flusser

Agosto 83

Sociedade pós - industrial

- I O chão que pisamos
- II O céu que nos protege
- III Como usamos
- IV Como nos vestimos
- V Nossa vida social
- VI Como trabalhamos
- VII Como nos divertimos
- VIII Nossas experiências
- IX O que sabemos
- X Como nos comunicamos
- XI Como nos movemos
- XII Nossa saúde
- XIII O que desejamos
- XIV Independência ou morte
- XV Como nos inclinamos
- XVI O que esperamos
- XVII Como somos programados

O chão que pisamos.

Os passos pelos quais a humanidade atual avança rumo ao progresso são ociosos. Alguma vacuidade, algum abismo que se esconde debaixo do solo que pisamos, ressoa nos nossos passos. Todos os nossos atos traem, pela vacuidade que neles reverbera, que lhes falta aquela solidez que caracteriza todo ato fundado sobre decisão vital, (como o eram os atos do século 19). É que algo inacreditável aconteceu no passado recente, algo que corroi a cena da atualidade: Auschwitz. Invisíveis, mas palpáveis, pairam no ar as perguntas: "como era possível que Auschwitz tenha acontecido?", e "como é possível viver-se depois disto?" Porque os trinta e cinco anos que nos separam do evento tornam visível o que lá aconteceu essencialmente: o naufrágio da nossa cultura, o esvaziamento do chão que pisamos. Quem quiser captar a nossa situação, deve haver-se, antes de mais nada, com essas duas perguntas.

Auschwitz não é comparável com ~~com~~ os demais crimes que a sociedade ocidental cometeu e está continuando a cometer contra si própria e contra o resto da humanidade. Os demais crimes, (como as guerras coloniais e o saque do terceiro mundo), são infrações dos valores fundamentais do Ocidente. São transgressões dos modelos judeo-cristãos e dos demais modelos derivados do judeo-cristianismo, por exemplo do humanismo. Por isto são crimes. Mas Auschwitz é evento de ordem inteiramente diferente. Lá os modelos fundamentais do Ocidente não foram infringidos: foram aplicados com rigor inusitado. Os nazistas agiam movidos por ideais considerados, até lá, como sendo os mais "puros": comportavam-se como "heróis", "engajados". E os judeus reagiam segundo os modelos, tidos até então os mais nobres: comportavam-se como "justos", "santos". Os nazistas não visavam vantagens em Auschwitz: estavam prontos, a sacrificar tudo, inclusive a própria vida, à tarefa de exterminar o povo judeu. E os judeus se comportavam com convicção decidida que todas as alternativas ao martírio, (revolta, fuga, suicídio), devem ser recusadas. Esses dois comportamentos modelares se completavam mutuamente: os nazistas agiam exclusivamente em função dos judeus, e os judeus em função dos nazistas. Destarte Auschwitz é a primeira realização perfeita da utopia ocidental: cidade informada pelos valores fundamentais da nossa cultura.

Tal descrição do campo de extermínio é, por certo, visceralmente intolerável. Tudo em nós se rebela. E, com efeito, argumentos que contestam tal descrição não faltam. É absurdo querer afirmar que o derradeiro propósito do judeo-cristianismo, (e das éticas que dele derivam), é a construção de campos de extermínio: tais campos negam tudo o que as éticas afirmam. É absurdo querer afirmar que a história do Ocidente tem por resultado necessário a construção de Auschwitz: o evento era desnecessário e perfeitamente evitável. É absurdo querer afirmar que os nazistas não tiraram proveito dos assassinatos: por exemplo recolhiam os dentes de ~~ou~~

ouro dos cadáveres incinerados. É absurdo querer afirmar que os judeus colaboraram no seu extermínio: havia revoltas, (as do ghetto de Varsovia), havia suicídios em massa, havia fugas. É absurdo querer afirmar que Auschwitz era a cidade perfeita: era perversão infernal de cidade.

Mas, admitidos embora esses argumentos todos, é preciso confessar que nenhum deles atinge o núcleo do acontecido. O que conta em Auschwitz não é que lá, como em tantos outros lugares de crimes, os alicerces da nossa cultura foram negados: que as afirmativas do judeo-cristianismo foram desprezadas, que o humanismo foi vilipendiado, que os nazistas se comportavam como assassinos vis, e os judeus como vítimas de assassinado. Tais horrores não contam. O que conta é o fato tão insuportavelmente horreroso que nos falta a coragem, mesmo depois de decorridos tantos anos, de enfrentá-lo: o fato que Auschwitz é aplicação rigorosa, embora até então inteiramente insuspeitada, de modelos de comportamento tidos até então como os mais elevados da nossa cultura. Se os modelos ocidentais resultam nisto, pouco adianta incriminar a aplicação, e não os modelos, pelo resultado.

A conclusão inescapável é que a nossa cultura é, toda ela, potencialmente criminosa. Que não apenas pode resultar em campos de extermínio, mas que leva necessariamente a isto, dado um prazo suficientemente longo. E que leva a isto em todos os campos da atividade e do sofrimento humanos: na política, na economia, na arte, na filosofia, na ciência, na técnica, na experiência religiosa. Que o ideal do heroísmo leva, necessariamente, ao assassinato em massa, que o ideal do engajamento resulta, necessariamente, em construção de campos de extermínio, que o ideal da justiça leva, necessariamente, a comportamento "funcional", e que o ideal da santidade resulta, necessariamente, em colaboração no extermínio de si próprio. E que algo de paralelo vale para os demais ideais ocidentais, como seja "verdade objetiva", "liberdade", e "imortalidade". Em suma: a conclusão inescapável de Auschwitz é que a nossa cultura é potencialmente nefasta em todas as dimensões da existência humana. Dai a pergunta: "como continuar vivendo em tal cultura, agora desmascarada?"

A época que nos separa do acontecimento não mitigou, aprofundou a sensação do absurdo que emana da consciência disto. É que a distância da qual dispomos dispersou um pouco a aura de horror que encobre Auschwitz, e permite ver melhor o que aconteceu. Todos os eventos dos últimos trinta e cinco anos, eventos concretos como seja o êxito econômico formidável, o progresso científico e as conquistas tecnológicas, e eventos menos concretos como as experiências artísticas, a especulação filosófica e as teorias políticas, devem justificar-se frente à lembrança de Auschwitz. Tudo isto é corroído por essa lembrança, tornado absurdo por ela. Porque tudo isto leva, no seu bojo, a pergunta inescapável: "será que isto levará a nova Auschwitz?" É que a nossa cultura está posta doravante em questão, toda ela e em todos os seus detalhes.

Não se pode recusar a própria cultura, o chão que pisamos. Não se pode recusar o judeo-cristianismo, (como Nietzsche tentou fazer), sem se cair em loucura. Não se pode, porque a cultura fornece as categorias graças às quais captamos o mundo. Se recusarmos nossa cultura, nada mais captaremos, perderemos o mundo no qual vivemos. Quem procura substituir sua própria cultura por outra, (como o fazem os estudantes americanos que gritam "hare Krichna"), verificará, mais cedo ou mais tarde, que tais modelos exóticos foram captados graças aos ocidentais, que são "de segunda ordem". Não temos alternativa: devemos continuar servindo-nos dos nossos modelos, e servindo tais modelos, embora os tenhamos desmascarado criminosos. Sob pena de ficarmos loucos. Devemos continuar trabalhando como antes, e indo ao cinema, ouvindo música, escrevendo livros, filosofando, a despeito de Auschwitz.

Mas não podemos fazê-lo reprimindo a lembrança de Auschwitz, como tantos tentam a fazer, e advogam que seja feito. Porque no instante que procuramos fazê-lo, (por exemplo dizendo que a maioria nem sequer tinha nascido quando a coisa aconteceu), algo tenebroso acontece: Auschwitz muda da Polônia de há trinta e cinco anos para o futuro imediato. Isto porque Auschwitz não é acontecimento passado, mas virtualidade sempre presente. E se tal virtualidade é conjurável, o é somente se sua primeira realização há trinta e cinco anos fôr mantida em mente. O campo de extermínio não diz respeito apenas aos responsáveis, direta- ou indiretamente por ele, nem aos atingidos, direta- ou indiretamente por ele, mas diz respeito a todos direta- ou indiretamente implicados na cultura do Ocidente. A tendência para a Auschwitz futura está lá, dentro de nós e de baixo dos nossos pés, graças a própria dinâmica da nossa cultura, e poderá realizar-se a qualquer momento.

Naturalmente: as Auschwitz do futuro não terão semelhança externa com a polonesa: serão aparentemente coisas inteiramente diferentes. Mas no fundo serão o mesmo fenômeno: aparelhos perfeitos, construídos por motivos nobres, e programados para o extermínio dos seus funcionários, que são simultaneamente vítimas e executores. Pois é esta a essência do acontecido, tal como esta se revela da distância que nos é agora concedida: o campo é cidade perfeitamente programada, e como tal é o protótipo de todas as utopias que o Ocidente vir a construir no futuro. A "vantagem" de Auschwitz é que ilustra didaticamente o clima de todas essas utopias: o do horror visceralmente insuportável. A tarefa dos que presenciaram o acontecimento é a de constantemente lembrar à nova geração o inescapável resultado de todo engajamento em sociedade perfeita a ser construída. Tarefa ingrata, mas que caracteriza a situação na qual estamos. Tarefa ingrata, porque visa reprimir o que há de mais digno na geração nova: fome de engajamento. Mas necessária, se a tendência rumo ao aparelho é de ser invertida, ou pelo menos freada.

A nossa não é a primeira época na historia ocidental que manifesta falta de solidez do solo que a sustenta. Período não muito distante, o barroco, avançava com passos que reverberavam, eles também, com um abismo escondido debaixo do solo. Aliás, numerosas são as semelhanças do barroco com a atualidade. Havia o mesmo racionalismo exarcebado, aliado a irracionalismo mágico, por exemplo o desenvolvimento das ciencias exatas aliado à queima de bruxas, o que evoca o nosso proprio logicismo e a nossa propria estratégia cibernética, aliados ao irracionalismo mágico proprio das comunicações de massa. Não obstante: as semelhanças enganam, e a comparação não serve para captarmos o clima que respiramos sempre, embora nem sempre estejamos concientes disto. Embora o barroco, como a atualidade, sejam em certo sentido "contra-reforma", não somos barrocos.

A diferença decisiva é que o barroco "representava" constantemente. Havia um clima teatral, no qual todo gesto tendia para o grandioso e o vasio. Os passos soavam ocos, porque a humanidade barroca pisava palcos. Por exemplo: representava "fervor religioso", e o resultado eram as guerras religiosas. Mas embora tais guerras tenham sido tão horrorosas e absurdas quanto o são os nossos propios atos, não manifestavam a ^{hesitação} vacuidade de que caracteriza o presente. É que o barroco tinha perdido a fé que sustentava a Idade média, e a vacuidade do seu chão era a consequência de tal perda. Mas nós perdemos outra coisa, coisa mais fundamental ainda: confiança no homem, (em nós próprios e nos outros). Perdemos tal confiança devido ao recentemente acontecido. Por isto o abismo que ressoa nos nossos passos e que corroi o nosso progresso é outro, mais infernal, mais profundo. Nada há, na historia do Ocidente, que se compare com a nossa situação: somos a primeira geração a ter desmascarado a historia, e que se encontra portanto no além dela, sem poder sair dela.

O clima existencial que nos caracteriza é o de termos que continuar vivendo a historia do Ocidente depois de Auschwitz e a despeito de Auschwitz. E a nossa tarefa é a de evitar futuras Auschwitz. Não se pode afirmar que estamos cumprindo tal tarefa com êxito retumbante. Embriões de futuras Auschwitz estão brotando do chão oco em torno de nós em toda parte. O que ressoa em nossos passos é a vacuidade da conciencia disto. A conciencia da duplicidade: somos, todos, funcionários virtuais, isto é simultâneamente executores e vitimas de aparelhos motivados por ideais nobres para exterminar-nos. É a conciencia do suicidio coletivo que nos caracteriza. É ela que reverbera nos nossos passos, sobretudo quando a reprimimos. É isto que está conferindo a nossa época o seu estilo.

O chão que pisamos.

Os passos pelos quais a humanidade atual avança rumo ao progresso são ociosos. Alguma vacuidade, alguma abismo que se esconde debaixo do solo que pisamos, ressoa nos nossos passos. Todos os nossos atos traem, pela vacuidade que neles reverbera, que lhes falta aquela solidez que caracteriza todo ato fundado sobre decisão vital, (como o eram os atos do século 19). É que algo inacreditável aconteceu no passado recente, algo que correu a cena da atualidade: Auschwitz. Invisível, mas palpável, pairaram no ar as perguntas: "como era possível que Auschwitz tenha acontecido?", e "como é possível viver-se depois disto?" Porque os trinta e cinco anos que nos separam do evento tornam visível o que lá aconteceu essencialmente: o naufrágio da nossa cultura, o esvaziamento do chão que pisamos. Quem quiser captar a nossa situação, deve haver-se, antes de mais nada, com essas duas perguntas.

Auschwitz não é comparável com com os demais crimes que a sociedade ocidental cometeu e está continuando a cometer contra si própria e contra o resto da humanidade. Os demais crimes, (como as guerras coloniais e o saque do terceiro mundo), são infrações dos valores fundamentais do Ocidente. São transgressões dos modelos judeo-cristãos e dos demais modelos derivados do judeo-cristianismo, por exemplo do humanismo. Por isto são crimes. Mas Auschwitz é evento de ordem inteiramente diferente. Lá os modelos fundamentais do Ocidente não foram infringidos: foram aplicados com rigor inusitado. Os nazistas agiam movidos por ideais considerados, até lá, como sendo os mais "puros": comportavam-se como "heróis", "engajados". E os judeus reagiam segundo os modelos, tidos até então os mais nobres: comportavam-se como "justos", "santos". Os nazistas não visavam vantagens em Auschwitz: estavam prontos, a sacrificar tudo, inclusive a própria vida, à tarefa de exterminar o povo judeu. E os judeus se comportavam com convicção decidida que todas as alternativas ao martírio, (revolta, fuga, suicídio), devem ser recusadas. Esses dois comportamentos modelares se completavam mutuamente: os nazistas agiam exclusivamente em função dos judeus, e os judeus em função dos nazistas. Destarte Auschwitz é a primeira realização perfeita da utopia ocidental: cidade informada pelos valores fundamentais da nossa cultura.

Tal descrição do campo de extermínio é, por certo, visceralmente intolerável. Tudo em nos se rebela. E, com efeito, argumentos que contestam tal descrição não faltam. É absurdo querer afirmar que o derradeiro propósito do judeo-cristianismo, (e das éticas que dele derivam), é a construção de campos de extermínio: tais campos negam tudo o que as éticas afirmam. É absurdo querer afirmar que a história do Ocidente tem por resultado necessário a construção de Auschwitz: o evento era desnecessário e perfeitamente evitável. É absurdo querer afirmar que os nazistas não tiraram proveito dos assassinatos: per exemplo recolhiam os dentes de ouro

ouro dos cadáveres incinerados. É absurdo querer afirmar que os judeus colaboraram no seu extermínio: havia revoltas, (as do ghetto de Varsóvia), havia suicídios em massa, havia fugas. É absurdo querer afirmar que Auschwitz era a cidade perfeita: era perversão infernal de cidade.

Mas, admitidos embora esses argumentos todos, é preciso confessar que nenhum deles atinge o núcleo do acontecido. O que conta em Auschwitz não é que lá, como em tantos outros lugares de crimes, os alicerces da nossa cultura foram negados: que as afirmativas do judeo-cristianismo foram desprezadas, que o humanismo foi vilipendiado, que os nazistas se comportavam como assassinos vis, e os judeus como vítimas de assassinado. Tais horrores não contam. O que conta é o fato tão insuportavelmente horrível que nos falta a coragem, mesmo depois de decorridos tantos anos, de enfrentá-lo: o fato que Auschwitz é aplicação rigorosa, embora até então inteiramente insuspeitada, de modelos de comportamento tidos até então como os mais elevados da nossa cultura. Se os modelos ocidentais resultam nisto, pouco adianta incriminar a aplicação, e não os modelos, pelo resultado.

A conclusão inescapável é que a nossa cultura é, toda ela, potencialmente criminosa. Que não apenas pode resultar em campos de extermínio mas que leva necessariamente a isto, dado um prazo suficientemente longo. E que leva a isto em todos os campos da atividade e do sofrimento humanos: na política, na economia, na arte, na filosofia, na ciência, na técnica, na experiência religiosa. Que o ideal do heroísmo leva, necessariamente, ao assassinato em massa, que o ideal do engajamento resulta, necessariamente, em construção de campos de extermínio, que o ideal da justiça leva, necessariamente, a comportamento "funcional", e que o ideal da santidade resulta, necessariamente, em colaboração no extermínio de si próprio. E que algo de paralelo vale para os demais ideais ocidentais, como seja "verdade objetiva", "liberdade", e "imortalidade". Em suma: a conclusão inescapável de Auschwitz é que a nossa cultura é potencialmente necrósta em todas as dimensões da existência humana. Daí a pergunta: "como continuar vivendo em tal cultura, agora desmascarada?"

A época que nos separa do acontecimento não mitigou, aprofundou a sensação do absurdo que emana da consciência disto. É que a distância da qual dispomos dispersou um pouco a aura de horror que encobre Auschwitz, e permite ver melhor o que aconteceu. Todos os eventos dos últimos trinta e cinco anos, eventos concretos como seja o êxito econômico formidável, o progresso científico e as conquistas tecnológicas, e eventos menos concretos como as experiências artísticas, a especulação filosófica e as teorias políticas, devem justificar-se frente à lembrança de Auschwitz. Tudo isto é corroído por essa lembrança, tornado absurdo por ela. Porque tudo isto leva, no seu curso, a pergunta inescapável: "será que isto levará a nova Auschwitz?" É que a nossa cultura está posta doravante em questão, toda ela e em todos os seus detalhes.

Não se pode recusar a própria cultura, o chão que pisamos. Não se pode recusar o judeo-cristianismo, (como Nietzsche tentou fazer), sem se cair em loucura. Não se pode, porque a cultura fornece as categorias graças às quais captamos o mundo. Se recusarmos nossa cultura, nada mais captaremos, perderemos o mundo no qual vivemos. Quem procura substituir sua própria cultura por outra, (como o fazem os estudantes americanos que gritam "hare Krishna"), verificará, mais cedo ou mais tarde, que tais modelos exóticos foram captados graças aos ocidentais, que são "de segunda ordem". Não temos alternativa: devemos continuar servindo-nos dos nossos modelos, e servindo tais modelos, embora os tenhamos desmascarado criminosos. Sob pena de ficarmos loucos. Devemos continuar trabalhando como antes, e indo ao cinema, ouvindo música, escrevendo livros, filosofando, a despeito de Auschwitz.

Mas não podemos fazê-lo reprimindo a lembrança de Auschwitz, como tantos tentam a fazer, e advogam que seja feito. Porque no instante que procuramos fazê-lo, (por exemplo dizendo que a maioria nem sequer tinha nascido quando a coisa aconteceu), algo tenebroso acontece: Auschwitz muda da Polónia de há trinta e cinco anos para o futuro imediato. Isto porque Auschwitz não é acontecimento passado, mas virtualidade sempre presente. E se tal virtualidade é conjurável, o é somente se sua primeira realização há trinta e cinco anos fôr mantida em mente. O campo de extermínio não diz respeito apenas aos responsáveis, direta- ou indiretamente por ele, nem aos atingidos, direta- ou indiretamente por ele, mas diz respeito a todos direta- ou indiretamente implicados na cultura do Ocidente. A tendência para a Auschwitz futura está lá, dentro de nós e de baixo dos nossos pés, graças a própria dinâmica da nossa cultura, e poderá realizar-se a qualquer momento.

Naturalmente: as Auschwitz do futuro não terão semelhança externa com a polonesa: serão aparentemente coisas inteiramente diferentes. Mas no fundo serão o mesmo fenômeno: aparelhos perfeitos, construídos por motivos nobres, e programados para o extermínio dos seus funcionários, que são simultaneamente vítimas e executores. Pois é esta a essência do acontecido, tal como esta se revela da distância que nos é agora concedida: o campo é cidade perfeitamente programada, e como tal é o protótipo de todas as utopias que o Ocidente vir a construir no futuro. A "vantagem" de Auschwitz é que ilustra didacticamente o clima de todas essas utopias: o do horror visceralmente insuportável. A tarefa dos que presenciaram o acontecimento é a de constantemente lembrar à nova geração o inescapável resultado de todo engajamento em sociedade perfeita a ser construída. Tarefa ingrata, mas que caracteriza a situação na qual estamos. Tarefa ingrata, porque visa reprimir o que há de mais digno na geração nova: fome de engajamento. Mas necessária, se a tendência rumo ao aparelho é de ser invertida, ou pelo menos freada.

A nossa não é a primeira época na história ocidental que manifesta falta de solidez do solo que a sustenta. Período não muito distante, o barroco, avançava com passos que reverberavam, eles também, num abismo escondido debaixo do solo. Aliás, numerosas são as semelhanças do barroco com a atualidade. Havia o mesmo racionalismo exacerbado, aliado a irracionalismo mágico, por exemplo o desenvolvimento das ciências exatas aliado à queima de bruxas, o que evoca o nosso próprio logicismo e a nossa própria estratégia cibernética, aliados ao irracionalismo mágico próprio das comunicações de massa. Não obstante: as semelhanças enganam, e a comparação não serve para captarmos o clima que respiramos sempre, embora nem sempre estejamos conscientes disto. Embora o barroco, como a atualidade, sejam em certo sentido "contra-reforma", não somos barrocos.

A diferença decisiva é que o barroco "representava" constantemente. Havia um clima teatral, no qual todo gesto tendia para o grandioso e o vazio. Os passos soavam ecos, porque a humanidade barroca pisava palcos. Por exemplo: representava "fervor religioso", e o resultado eram as guerras religiosas. Mas embora tais guerras tenham sido tão horrosas e absurdas quanto o são os nossos próprios atos, não manifestavam a ^{vacuidade} ~~vacuidade~~ que caracteriza o presente. É que o barroco tinha perdido a fé que sustentava a Idade média, e a vacuidade do seu chão era a consequência de tal perda. Mas nós perdemos outra coisa, coisa mais fundamental ainda: confiança no homem, (em nós próprios e nos outros). Perdemos tal confiança devido ao recentemente acontecido. Por isto o abismo que ressoa nos nossos passos e que corroi o nosso progresso é outro, mais infernal, mais profundo. Nada há, na história do Ocidente, que se compare com a nossa situação: somos a primeira geração a ter desmascarado a história, e que se encontra portanto no além dela, sem poder sair dela.

O clima existencial que nos caracteriza é o de termos que continuar vivendo a história do Ocidente depois de Auschwitz e a despeito de Auschwitz. E a nossa tarefa é a de evitar futuras Auschwitz. Não se pode afirmar que estamos cumprindo tal tarefa com êxito retumbante. Ambriões de futuras Auschwitz estão brotando do chão vazio em torno de nós em toda parte. O que ressoa em nossos passos é a vacuidade da consciência disto. A consciência da duplicidade: somos, todos, funcionários virtuais, isto é simultaneamente executores e vítimas de aparelhos motivados por ideais nobres para exterminar-nos. É a consciência do suicídio coletivo que nos caracteriza. É ela que reverbera nos nossos passos, sobretudo quando a reprimimos. É isto que está conferindo a nossa época o seu estilo.

O céu que nos protege.

A dita revolução copernicana teve impacto sobre a vivência religiosa do Ocidente. Ao ter deslocado a Terra do centro do universo destruiu ela a cosmovisão aristotélica de múltiplos céus que envolvem a humanidade. Isto modificou a visão da posição do homem com relação ao transcendente, "desastroso" o transcendente. E destarte contribuiu para o surgimento da Reforma, para a secularização, e para a decadência da fé que caracterizam a modernidade. A dita conquista do espaço atual não deixará de ter impacto da mesma ordem. Torna ela vivenciável que os termos "alto" e "baixo" têm significado restrito à superfície de corpos. No espaço tais termos são insignificantes. E o mesmo se aplica a termos derivados, como seja "o Altíssimo", o "sublime", o "infernal", os quais são termos característicos da vivência religiosa. Mas é provável que tal impacto da astronomia sobre a religiosidade será menor que o renascentista. É provável que a contenda entre "conhecimento" e "fé" seja ultrapassada, e que a sua última manifestação foi a discussão em torno do darwinismo. A razão é que os termos conhecimento e fé não têm mais o significado que tiveram no passado.

"Fé" não mais significa "crença", mas "confiança". E "conhecimento" não significa mais "saber", mas "informação duvidosa". Os problemas da fé não são mais do tipo: "será verdade?", mas do tipo: "posso fiar nisto?". Os enunciados da ciência, essa nossa autoridade em matéria de conhecimento, são duvidosos, e deixam de ser científicos quando não o são. Pois isto implica que fé e conhecimento não mais ocupam posições conflitivas na nossa consciência, mas que se complementam mutuamente. Podemos ter fé na ciência, (ou não), e podemos, (ou não), sustentar a fé cientificamente. Tal complementariedade nova abre campo para toda uma série de atitudes novas. E simultaneamente é minadora das bases tanto do cientifismo quanto da religiosidade. Mas em todo caso não dá muito espaço para a tradicional contenda entre religião e ciência, entre "verdade absoluta" e "verdade relativa". As duas "verdades" se sobrepõem uma sobre a outra, por exemplo:

Quando estou deitado "sei" que minha cama é enxame de partículas atômicas que flutuam em espaço vazio. Não obstante "confio" na solidez sustentadora da cama. Essa confiança minha na solidez da cama, (e do mundo objetivo em geral), não é diminuída pelo conhecimento científico que tenho a respeito de tal mundo. O conhecimento e a confiança se complementam: tenho confiança nos objetos precisamente por saber da sua estrutura atômica, e sei de tal estrutura precisamente por confiar na solidez dos objetos. Por outro lado desconfio do meu "conhecimento objetivo" precisamente na medida em que desconfio da minha fé na solidez do mundo em que vivo. Não apenas não há conflito, na minha consciência, entre fé e conhecimento: os dois se complementam, e um não pode sustentar-se sem o outro.

Pessoas religiosas podem objetar o seguinte: Ter confiança no mundo objetivo nada tem a ver com a fé proporcionada pela experiência religiosa. Pelo contrário: tal experiência faz explodir a confiança nos objetos ao revelar realidade que transcende os objetos. No entanto tal argumento não é válido quando se trata da experiência religiosa do Ocidente, a do judeo-cristianismo. Há experiências religiosas, características do Oriente, as quais efetivamente revelam a ilusoriedade do mundo objetivo. Mas a experiência religiosa ocidental tende a reforçar a confiança nos objetos, precisamente porque revela serem eles sustentados por fundamento transcendente. Os objetos, para tal experiência, são revelados enquanto "obras" de um espírito transcendente, e manipuláveis por espíritos que os transcendem. A experiência religiosa ocidental é precisamente o clima que permite o conhecimento científico e a manipulação técnica do mundo objetivo. De modo que a confiança na solidez do mundo objetivo faz parte da fé religiosa do Ocidente. E, se vista assim, tal fé ocidental não está "em crise": continuamos a confiar na solidez dos objetos. Perder tal fé seria, para nós, alienação em sentido clínico do termo: incapacidade para viver-se no mundo.

No entanto: a fé ocidental não é apenas confiança na solidez do mundo objetivo. Ela é, sobretudo, confiança em si próprio e no outro. Ela é "fé em Deus", e "Deus", no Ocidente, é aquilo que me permite amar o outro como me amo a mim próprio. A experiência religiosa ocidental revela o homem enquanto "imagem de Deus", e revela que "amar o outro como se ama a se próprio" é o único caminho para o amor de Deus. Em suma: a experiência religiosa ocidental revela Deus no rosto humano. De maneira que a fé ocidental não é apenas confiança no mundo objetivo, mas sobretudo confiança no homem. É em tal sentido que somos obrigados de falar em "crise da fé": a confiança no homem, em si próprio e no outro, se tornou impossível.

Por certo: tal desconfiança no homem se apoia em conhecimentos científicos, e sobretudo em Freud e na antropologia decorrente do freudismo. Mas seria erro querer concluir que a antropologia científica é a fonte da crise de confiança. Pelo contrário: tal antropologia já é um dos resultados da crise. Não é que o conhecimento psicológico tivesse minado a fé no homem. Pelo contrário: a decadência da fé permitiu que a antropologia científica atual se formulasse. Não é pois o caso que Freud minou a nossa fé, como Copernico o fez com a fé medieval. A nossa crise de fé tem raízes mais profundas, e estas estão na experiência concreta que adquirimos quanto à "credibilidade" humana, a nossa e a dos outros.

"Deus morreu", não porque sabemos mais a respeito do homem, mas porque, nas palavras de Nietzsche, "nos o matamos". As gerações imediatamente anteriores à nossa, e a nossa própria, provaram, de maneira insofismada

vel, que não merecemos a minima confiança. As gerações anteriores e a nossa propria "matou Deus" pelos seus atos sem paralelo: o nazismo e o stalinismo são disto exemplos. O cristianismo recomenda que se "ame o pecador e odie o pecado". Isto se tornou impossivel: nos atos recentes pecado e pecador se confundem. Doravante não é mais possivel confiar-se no homem, em tal "imagem de Deus" sem ingenuidade que beira loucura.

Esta é a nossa verdadeira "crise religiosa". Perto dela as crises das várias religiões estabelecidas são fenomenos de segunda ordem. Mais interessante é o fenomeno curioso do atual "renascimento de religiosidade". Para compreendê-lo é necessário repensar o fato que os enunciados das religiões estabelecidas passaram a ser estritamente inacreditáveis. Conceitos como o da Trindade ou o da imortalidade da alma não apenas não se enquadram na cosmovisão atual, como perderam todo conteúdo concreto. Pois é precisamente por serem estritamente inacreditáveis tais conceitos que passam a exercer forte atração sobre determinada camada da sociedade. O fato é que viver-se sem fé, sem a confiança em si proprio e no outro, é coisa imensamente dificil. Um dos métodos para reconquistar-se tal confiança é sacrificar a razão. Quanto mais inacreditáveis os dogmas das religiões estabelecidas, tanto mais bem-vindos serão. As pessoas que se precipitam atualmente rumo às igrejas e sinagogas não o fazem em busca de tal ou qual "verdade", mas para reconquistar, desesperadamente e contra toda razão a confiança perdida em si proprios e nos outros. E isto explica porque o atual "renascimento da religiosidade" não beneficia apenas as religiões estabelecidas, mas também seitas exóticas e fantásticas.

A superficie da situação religiosa atual se apresenta complexa. As camadas mais "evoluidas", (isto é: alienadas), da sociedade procuram uma porta de fundos para "reconquistarem Deus". Outras camadas, mais amplas, aceitam a morte de Deus com aparente equanimidade: ainda não se deram conta em que dá existencialmente o ateísmo. E a grossa massa continua, inerte, a seguir formalmente os ritos das religiões estabelecidas, embora ressinta que tais ritos se esvasiaram. Mas no fundo a situação religiosa atual é sumamente simples. A confiança no homem, portanto a fé em Deus no significado ocidental do termo passou a ser irrazoavel. O nosso problema não é o da contradição entre verdade e erro, mas o da contradição entre fé e experiência concreta. Se as religiões estabelecidas estão em crise, não o estão por causa das suas verdades serem inacreditáveis, mas por causa dos feitos recentes dos seus seguidores. Por quê deveriamos ser cristãos ou judeus, sabendo o que os nossos passados cristãos e judeus fizeram? Simplesmente por termos nascido em familia cristã ou judia?

É verdade que dispomos, atualmente, de conhecimento muito mais amplo e profundo que as gerações anteriores. E que tais conhecimentos são

aplicáveis, por exemplo: estamos "conquistando o espaço". Mas tais conhecimentos científicos não são os responsáveis pela nossa crise da fé, como o eram no Renascimento. O responsável por ela é nosso desespero no homem. Não é que duvidemos do homem: temos a certeza insofismável que não merece confiança. Pois a fé pode perfeitamente resistir à dúvida, inclusive à dúvida resultante da ciência pura e aplicada. O que não pode é resistir ao desespero. O desespero no homem é a morte de Deus.

Atualmente o céu da tradição religiosa e o espaço cósmico passaram a ser equivalentes. Ambos são caminhos de fuga. Estamos fugindo rumo ao "Altíssimo" e ao cosmos, afim de "superarmo-nos", já que somos incapazes de aguentar-nos. Precipitamo-nos em direção do céu das religiões e do espaço astronômico, afim de escaparmos ao abismo que se esconde debaixo do solo que pisamos. E já que os termos "alto" e "baixo" perderam o seu significado absoluto, não tem sentido querer dizer-se se tal precipitação nossa é subida ou queda. A nossa vivência religiosa é atualmente "abismal": subida ou queda no vazio. Por certo: isto implica que nossa vivência religiosa não é tão rasa e chata como o era a dos nossos antepassados recentes. Mas será consolo, isto?

Como moramos.

o seguinte será tentativa para captar tendência, não situação, e não será pois discutida ~~de~~ maneira como moramos, mas a profunda modificação que está se preparando nesse sentido.) De um ponto de vista muito distante a forma de morarmos sofreu mutação profunda apenas uma única vez na história, a saber no neolítico quando a humanidade passou ao estágio sedentário. Ao que parece estamos sendo testemunhas, atores e vítimas de modificação comparável: estamos prestes a abandonar a sedentariedade. A imagem que a cena sugere é a de uma humanidade que está de mudança.

Mas não é ao estágio nomádico que estamos voltando. Nomades não são gente desenraizada, mas gente profundamente inserida na tribo. Ciganos não estão de mudança, e "morar" não significa dormir sempre no mesmo lugar, mas viver em circunstância habitual, acostumada. Ter lar não é possuir casa, mas possuir ponto de apoio relativamente imutável. Perder a pátria não é necessariamente ter abandonado o lugar de morada: pode igualmente ser consequência de modificação profunda na circunstância imediata. Não são apenas os nordestinos que invadem São Paulo e os hindus que invadem Londres que perderam o lar, são igualmente os paulistanos e os londrinos. Os dois estão de mudança. A humanidade toda, quer migre quer não, está de mudança, está perdendo o lar, porque a nossa circunstância está deixando de ser habitual, costumeira, e passa a ser inhabitual, inhabitável.

(A razão pela qual tendemos a achar "bela" a nossa pátria, e a cantar tal beleza em poesias e canções, é o fato que se trata de circunstância encoberta pelo costume, e portanto existencialmente invisível. (Embora se possa argumentar que tais poesias e canções, o "patriotismo", já sejam sintomas de mudança, já são tentativas de desencobrir o costume por receio de perdê-lo. O Rio de Janeiro passa a ser cidade maravilhosa quando as praias começam a serem poluídas, e Viena passou a ser um pedaço de céu exatamente no instante no qual a indústria começou a cobri-la de pó preto.) Eis porque o patriotismo se manifesta mais claramente sob forma de saudade, quando se está viajando: é o desejo de transformar o hábito em experiência extraordinária, exultante. A saudade é erro estético e existencial, fruto de memória falha. Isto se revela na volta: sempre decepçiona. Volta depois de ausência curta é relembração de quanto é ordinário e acostumado, e volta depois de ausência longa é descoberta que o acostumado já não existe. No fundo o patriotismo confunde o belo com o bonito: e lar não é belo, (extraordinário), mas bonito, (habitual, costumeiro). Estamos de mudança, e é por isto que tendemos a cometer tal erro: como era belo São Paulo dos anos 30, como era verde o meu vale. E tal erro é tanto mais grave, tal saudade é tanto mais enganadora, tal patriotismo é tanto mais ambiguo éticamente, quanto mais sabemos que toda volta para o lar perdido é impossível. Estamos de mudança e jamais voltaremos. O problema é: para onde estamos mudando?)

Jamais poderemos voltar, e o olhar para trás revela a razão de tal impossibilidade. Massas humanas de mais em mais densas nos barram o caminho da volta. A mudança atual é mágração dos povos composta de ondas sucessivas de bárbaros que surgem do horizonte e invadem os centros. Mas desta vez os bárbaros não surgem, como os da antiguidade, das estepes, mas de úteros de moças subnutridas, meigas e submissas: das matriarcas do futuro. Se contemplarmos os rostos sofridos dessas meninas de côm, descobriremos a tripla violentação que estão sofrendo: por parte dos seus machos, por parte da burguesia da sua sociedade, por parte da cultura da qual nós próprios participamos. E aí compreenderemos porque estamos de mudança: estamos fugindo de tais moças. Porque nos seus rostos descobrimos o nosso passado: o futuro tem rosto do nosso passado. Mas essa contemplação do olhar para trás não pode durar muito tempo: as ondas dos bebês de barriga encheida de fome, que brotam dos úteros abertos das moças, nos propõem rumo ao progresso contínuo. O futuro nos persegue, e tem a cara dos nossos crimes passados.

Pois é isto o que é inhabitual, extraordinário, na nossa circunstância, pois é este o fato ao qual somos incapazes de habituar-nos: que temos o futuro às costas. Esta é a razão fundamental porque estamos deixando de ser sedentários, incapazes para morar: não podemos nos acostumar ao fato que o futuro não está na direção do progresso, mas na direção oposta ao do nosso avanço. Que o que estamos encarando não é o futuro, mas algo diferente, o qual, por falta de termo mais apropriado, pode ser designado pelo termo "abismo". Eis porque a comparação da nossa mudança generalizada com a migração dos povos é falha: Naquele tempo as legiões faziam frente à invasão bárbara, embora tais legiões estivessem compostas em sua maioria de bárbaros que viraram. Atualmente estamos dando às costas aos bárbaros invasores, os bárbaros que viraram, (a burguesia do terceiro mundo), fogem conosco, e a única arma que opomos ao futuro, a pílula, só funciona para cortar a nossa própria fertilidade.

Há no entanto outro aspecto, possivelmente ainda mais horrível, da mudança generalizada: é que os bebês boomantes de barriga edêmica que nos perseguem, o futuro da humanidade, avançam na mesma direção para a qual estamos fugindo. Querem alcançar-nos para terem o que temos nós, e se querem diminuir a distancia que os separa de nós, é que querem correr conosco, e mais tarde em nossa frente. O futuro que nos persegue e que começa a correr mais depressa que nós próprios, está, ele também, fugindo. A debandada é geral, a mudança é generalizada: ninguém mais mora, a humanidade toda está em desenvolvimento.

Tal movimento que arrasta a humanidade pode ser comparado com o do mar nas praias. Permite que se distingam nele três níveis sobrepostos. O movimento a curto prazo, (as ondas que se quebram na praia), se manifesta nas sociedades desenvolvidas enquanto filas de automóveis que buscam o sol em julho e a neve em janeiro; e no terceiro mundo se mani-

festa enquanto caminhões superlotados que acompanham o ritmo das colheitas de monoculturas. O movimento a prazo médio, (as marés), se manifesta nas sociedades desenvolvidas enquanto mobilidade social, ("subida" do proletariado ao nível da pequena burguesia); e no terceiro mundo se manifesta enquanto enxação monstruosa das cidades. O movimento a longo prazo, (o geológico, graças ao qual os mares devoram continentes), se manifesta enquanto avanço inexorável do sul rumo ao norte. Os três níveis do movimento se sobrepõem um ao outro, o que confunde. Um exemplo da confusão: as tentativas de urbanização atualmente em curso. São tentativas de canalizar o nível migratório de prazo médio, e perdem de vista o nível a longo prazo. Os urbanistas crêm estarem construindo habitações, mas estão enganados: o que constroem são campos de passagem para a humanidade em mudança. As "villes nouvelles" francesas, e o desfavelamento brasileiro são projetos que prevêm muitas dezenas de anos, mas com isto passam para o nível da mudança ao longo prazo. Porque o longo prazo do avanço do sul rumo ao norte não é tão longo quanto parece: os bebês de barrigas edêmicas não ficarão nos projetos de desfavelamento paulistanos durante esses decênios todos, mas mudarão-se, primeiro para Brasília, e depois para a ville nouvelle de Grenoble ou seu equivalente. O futuro está nos nossos calcanhares, e prestes a alcançar-nos malgrado os nossos urbanistas

Estamos de mudança todos, ninguém mais mora, porque o que está acontecendo em nosso terno é inusitado: nenés de barriga edêmica em Grenoble. Aparentemente algo semelhante já ocorreu em passado recente: as mudanças de populações inteiras durante a guerra e logo depois dela, por exemplo a dos sudetos para a Baviera; e as mudanças igualmente forçadas, embora por forças de tipo diferente, de populações do terceiro mundo um pouco mais tarde, por exemplo a dos nordestinos para São Paulo. (Os palestinos e os khmers parecem exemplos recentes.) Mas o evento atual é inteiramente diferente: os bebês atuais não são fugitivos, são perseguidores. Os hindus penetram Londres, os algerianos Paris, e os paquistaneses Hamburgo, não como penetraram os sudetos Munique, ou os ~~hindus~~ ^{palestinos} Beirute. O que confunde é o fato que os hindus tampouco penetram Londres como os ingleses penetraram Delhi outrora: não ocupam os castelos e os palácios, mas os cortiços. 'E que são perseguidores sem serem vencedores: na mudança geral atual não há distinção entre vencedores e vencidos: todos estão fugindo.

(O inusitado é terrível: quem está acostumado a comer feijão e arroz acha terrível comer mão de macaco. Mas há salto dialectico que transforma terror em beleza. Este é o núcleo da história da arte: terror que passa a resplandecer em beleza. Mais tarde, por certo, a beleza se gasta, passa a ser habitual, e vira bonitez, Kitsch. A passagem do terror rumo à beleza passa pela abertura ao inusitado: há gente que viaja

afim de aprender a gostar de mão de macaco. A passagem da beleza rumo à bonitez passa pelo costume: supermercados vendendo conservas com mão de macaco. Bonitez é beleza domesticada por gente que mora. Atualmente o que está acontecendo é a irrupção do terror em circunstância bonita. Estamos de mudança todos, porque o inusitado está destruindo o bonito lar que os nossos pais construíram para nós morarmos nele.

Se conseguirmos o feito admitidamente difícil de abrirmos mão da bonitez, de abrímo-nos ao inusitado, o terror pode virar dialeticamente beleza. Isto é difícil, mas é possível, se compreendermos que nossa morada era Kitsch, nosso lar a sociedade de consumo. Alias, a nossa escolha em tal assunto é limitada: ou nos agarraremos às conservas com mãos de macaco, e aí os bebês com barriga edêmica nos apanharão porque não podem permitir que comamos mão de macaco enquanto eles morrem de fome. Ou jogaremos as conservas com mãos de macaco, para abrir os braços aos bebês que nos perseguem. Aí pode acontecer que o terror que emanam vire beleza. Não é que os generais sulamericanos ou os ayatollah de repente se transformassem em modelos de beleza: pelo contrário, somente depois do nosso abandono do Kitsch é que essas máscaras sobrepostas ao rosto do terceiro mundo revelarão toda a sua feiura repugnante. Mas o que pode acontecer é que descubramos a beleza nos rostos das meninas violentadas que dão luz aos bebês que nos perseguem. E que destarte redescubramos a beleza do futuro, embora esse não seja mais o nosso.

Será que depois de tal virada difícil que abandona a bonitez para abrir-se ao terror e transformá-lo em beleza nos será dado morarmos novamente? Talvez não seja sequer desejável morar novamente: retransformar beleza em bonitez novamente. Talvez seja privilégio sermos geração em mudança, a qual não mora mas pode, por isto mesmo, transformar terror em beleza. Talvez morar não seja situação realmente apropriada ao homem, esse ser que sabe que viver é viajar rumo à morte? E talvez situações como o é a nossa, situações de mudança geral, apenas salientam tal condição fundamental da precariedade não abrigada do homem?)

Existencialmente falando o homem está de mudança sempre.

As gerações são ondas sucessivas de invasões bárbaras, e os mais velhos não podem morar em mundo que pertence aos seus sucessores, porque a sua circunstância se torna inhabitual, inhabitável. Mas o que as gerações mais velhas podem fazer, é abrir-se rumo ao novo: transformar o terror que emana dos netos em beleza, isto é: amá-los. Pois na situação atual a nossa cultura pode assumir-se geração mais idosa, a que tem o futuro às costas. E pode abrir-se ao terror daquilo que está chegando. Não adianta querer negar que o que está chegando é de fato terrível: querer negá-lo seria fechar os olhos e continuar fugindo. O que se pode é procurar amar o terrível com o consolo constante que possivelmente estaremos mortos antes que os bebês cheguem. Se conseguirmos tal feito acrobático, a nossa mudança pode virar viagem aventureira.

IV

Como nos vestimos.

O conceito "moda" significa, curiosamente, em primeira aproximação modificação da forma de vestidos. Quando se fala em "desfile de modas" não se pensa em exposição de novos tipos de canetas ou de romances. Isto é curioso, já que todos os produtos, e não apenas vestidos, estão sujeitos à transformação dos modelos segundo os quais são produzidos. Aliás: tal transformação constante dos modelos que informam os bens da cultura caracteriza toda a época recente, chamada, por isto mesmo, de "moderna". Os termos "moderno", "moda", "modelo" etc., têm raiz etimológica latina, "m.d", que aparece no verbo "medir", e conotam, todos, não apenas "modelar", mas também "modesto". Essa segunda conotação se perdeu, no entanto, e deu lugar à conotação "modificável", e que deu origem ao conceito tipicamente moderno de "progresso". Já que o significado de "modelo" está se aproximando sempre mais do significado de "valor" a ponto de serem tais dois termos atualmente quase sinônimos, podemos definir "progresso" enquanto processo ao longo do qual os valores são modificados. A idade moderna é época durante a qual os valores não são modelos duros e imutáveis que pairam "per cima" da humanidade, mas modelos plásticos e manipuláveis, sujeitos a modas. O que distingue a idade moderna da medieval é precisamente a moda. Porque pois pensar em vestidos, e não em toda a nossa cultura, quando se fala em moda?

Uma das possíveis interpretações dessa circunstância curiosa é a consideração que "progresso" não significa apenas modificação, mas sobretudo aperfeiçoamento de modelos, e que, quando se trata de modas no campo do vestiário, não tem muito sentido falar-se em aperfeiçoamento. É possível sustentar-se a tese que os modelos dos automóveis dos anos setenta são melhores que os dos anos sessenta, que os modelos keynesianos são melhores que os da economia clássica capitalista, e que os modelos de conhecimento da física atual são melhores que os do século passado. Mas é difícil querer sustentar que o fraque é modelo melhor que o terno rococó, ou que a minissaia é modelo melhor que a saia new look. Per exemplo: o fato que as calças masculinas atuais praticamente não têm mais bolsos certamente não pode ser considerado progresso no sentido de aperfeiçoamento? Parece pois que no campo da vestuária o progresso não implica aperfeiçoamento, e que lá a moda é portanto modificação "pura", isto é lúdica, sem propósito, "absurda", e que é esta a razão porque pensamos em vestidos quando falamos em moda. É moda no sentido mais radical do termo: revela o absurdo de todo progresso. A vestuária seria "moda pura", arte mais pura ainda que as artes visuais ou a literatura, nas quais a moda é menos evidentemente absurda. Pois é sob esta hipótese que o presente artigo se propõe a contemplar a cena oferecida pela maneira como as pessoas se vestem atualmente.

A impressão que tal cena oferece é de um caos. É verdade que ainda persiste a "alta costura" parisiense e romana, a qual procura impor modelos a todas as "temporadas", (estações do ano), e que existem canais, (revistas de moda, lojas etc.), os quais propagam tais modelos primeiro em direção da dita "elite", e depois de camadas mais amplas da sociedade. Mas a despeito disto a impressão que a cena provoca é a de que as pessoas não seguem mais tais modelos e se vestem como querem. A impressão é, no entanto, enganadora. Observação mais atenta revelará que as pessoas, longe de se vestirem como querem, se vestem como pensam que é seu dever se vestirem. Na realidade o que observamos é toda uma série de uniformes. Há farda para mulheres libertadas, (seios soltos), para antirracistas, (afro-look), para a nova esquerda, (peito peludo a nu), para a nova direita, (casaco de couro), para o cidadão bem-pensante, (gravata), para intelectual, (colarinho tartaruga), para estudante universitária, (camisola e beta alta), para homossexuais, prostitutas, padres da "teologia depois da morte de Deus", políticos conservadores, líderes sindicais, artistas, pacifistas, contestadores, e sobretudo há fardas para os que se recusam vestir uniforme. O que a observação atenta revela é que o caos aparente é na realidade código complexo de leitura relativamente fácil. Leitura tão fácil, com efeito, que quem aprendeu ler tal código está atualmente capacitado para saber praticamente tudo a respeito do portador de determinada roupa: sua situação social e econômica, e suas opiniões políticas, filosóficas e religiosas. Com efeito: a nossa uniformização é muito mais eficiente que a farda azul da China maocista, a qual, ao reduzir todos a um denominador comum, dificultou aos censeres a tarefa de descobrirem desvios.

Tal leitura do código das roupas é fenômeno recente. Antigamente era preciso ler "através" a roupa para poder-se julgar o portador: desmascará-lo. Por exemplo: a falsa elegância do bonifão suburbano, e sem-geito do industrial japonês que veste roupa ocidental, o exagero do burguês centro-europeu em roupas inglesas, a comevente negação de si próprio do camponês nas roupas de domingo. Pois é precisamente este desmascaramento que as roupas atuais tornam extremamente difícil. Atualmente as roupas proclamam o que o portador quer que saibamos a respeito dele: são etiquetas, rótulos, e escondem por isto mesmo o seu conteúdo. Antigamente a roupa era mentira transparente, e atualmente é brado, é slogan. Antigamente era possível querer descobrir a verdade por detrás da mentira, mas atualmente não há mais sentido querer-se distinguir entre verdade e mentira na roupa: brados não são nem verdadeiros nem falsos: são imperativos que obrigam o portador a determinado comportamento, e convidam o espectador a fazer outro tanto. Os atuais portadores de roupa não são nem receptores de mensagem, (como o são as damas da sociedade), nem emissoras, (como o eram os inconformados), mas são canais de mensagem.

Seria pois apressado querer concluir da cena de vestuário que estamos atualmente passando por "crise de valores": confusão generalizada de modelos. Pelo contrário: a cena revela toda uma estrutura complexa de modelos relativamente bem definidos, todos eles imperativos, os quais por certo se contradizem, mas os quais não obstante formam um conjunto relativamente bem articulado. O que é certo é que os portadores da roupa atual não estão "no além de bem e de mal", mas pelo contrário proclamam terem descoberto o caminho certo e de o estarem seguindo. Se pois recorrermos à hipótese segundo a qual o território da roupa revelaria, mais que o da arte, o absurdo da moda e do progresso, poderemos ler a cena da seguinte maneira: todo mundo crê que não precisa mais seguir a moda, e que está pois livre a seguir modelos provenientes de outros campos.

"Não seguir a moda" significa ter perdido a fé no progresso, porque implica que a moda mais ou menos oficial, (o progresso da sociedade), é absurda. E "seguir modelos" significa uniformizar-se, submeter-se a autoridade. A recusa da moda não é pois recusa de autoridade, apenas é recusa de consenso quanto à autoridade. A cena da roupa prova que a perda da fé no progresso não é necessariamente libertação, mas pode levar a novo tipo de totalitarismo: e da uniformização aparentemente múltipla, mas na realidade totalizadora. Exemplos recentes de tal totalitarismo são a múltipla uniformização nazista, e a atual subdivisão dos comunistas em vários partidos "coca", e vários partidos "pepsi".

O comportamento no campo da roupa é apenas um dos sintomas, embora seja o sintoma mais óbvio, de comportamento geral da atualidade. A estrutura do campo da roupa pode ser constatada em outros campos: no da arte, da literatura, da política, da religião, da filosofia, inclusive até no das ciências exatas. Em todos esses campos reina aparentemente um caos de tendências contraditórias que se revela, sob observação, ser conjunto relativamente bem definido de dogmatismos uniformizantes. A cena da roupa mostra com clareza preferencial um traço geral da atualidade: perda da fé tipicamente moderna no progresso, na esperança que o futuro é melhor que o presente, e consequentemente substituição do consenso por multidão de ortodoxias.

A decadência da moda não sugere apenas que a época moderna está acabando. Sugere ainda que verdadeira liberdade nada tem a ver com liberdade de escolha. Tomemos como exemplo disto a Washington Square em Manhattan, esse palco preferencial da nossa cultura. Senhoras maduras com patins, vestidas em blusas com inscrições pornográficas, calcinhas curtas e meias de lã tres quartos, cruzam com negros enormes em uniformes e capacetes nazistas que tocam sanfona e conduzem cachorrinhos ínfimos vestidos em cores berrantes, e com mocinhas descalças vestidas de camisolas masculinas do século passado que têm penteado africano lilás e são empurradas por cachorros policiais ornamentados com solares de bijuteria. O que se vê não

Não "originais", (tais como o eram pessoas vestidas de maneira inusitada no passado ainda recente), mas "estereótipos" estranhos. A cena da Washington Square é tão colorida e variada quanto o era a da praça da Sé gótica, e neste sentido é oposta à da massa cinzenta da cidade "moderna", mas não deve ser confundida com essa. No gótico a multicoloração revelava a multiplicidade das expressões individuais de fé comum, de consenso, e atualmente revela massificação estereotipada e falta de consenso. Por isto Washington Square diverte, não comove. Outro exemplo ilustra este ponto: As moças nhas, topeles e vestidas apenas de solar em torno do sexo que tomam banho de sol na Côte d'azur não provocam desejos, se descobrirmos que não estão se entregando à sua feminilidade, mas estão proclamando teses da woman's lib, do movimento ecológico e de determinados ensinamentos bióticos quanto à saúde.

A cena atual não sugere volta ao gótico, mas pulverização organizada. A moda se decompõe atualmente em pó colorido que vai formando dunas ao saber de ventos vindos de alhures. De imperativos que se entrecruzam. O fim da idade moderna não é a abertura de um leque de opções: é massificação colorida. A pergunta que se impõe é: quem provoca tais ventos que ordenam a areia da massa? Quem são estes concorrentes dos couturiers em Paris e em Roma, quem projeta os modelos das cintas dos contestadores e das calças dos hippies? Aonde estão escondidos os protótipos de tótos esses estereótipos? Eis a pergunta fundamental da nossa situação social, e artigo como este não pode querer dar resposta. Mas o que pode fazer é sugerir caminhos rumo a respostas.

Os protótipos das roupas atuais não são possivelmente projetados em nenhum lugar escondido. Os ventos que propõem a areia da massa não obedecem possivelmente a nenhum interesse inconfessável. Pode ser que os modelos são produzidos automaticamente, como que espontaneamente, pelo jogo das forças que regem a sociedade, por um aparelho cego e de mais em mais autônomo de decisão individuais humanas. O emissor dos imperativos que informam o nosso comportamento talvez não seja um "dono do aparelho", mas o próprio aparelho que foi construído de tal maneira pela geração anterior que não apenas permite emissões de imperativos, mas inclusive modulações de imperativos, "produção nova". A fé no progresso resultou, possivelmente, em automação do progresso, de modo que progredimos graças ao aparelho, quer queiramos, quer não queiramos. Isto se torna visível com clareza especial, se contemplarmos as nossas roupas. E se fôr assim; surge a suspeita que não é politicamente, mas ciberneticamente que se deve analisar a cena da roupa, (e a cena geral), se se quiser captá-la e modificá-la.

Nossa vida social.

Nas relações entre os homens dois tipos fundamentais podem ser distinguidos: as relações que nos são impostas, de uma forma ou outra, (por exemplo os ditos laços de sangue), e as relações que escolhemos mais ou menos livremente, (por exemplo as nossas amizades). É assim que nos encontramos em sociedade: parcialmente condicionados por ela, parcialmente livres, e tais condicionamentos e liberdades se entrecruzam para formarem nós de difícil desatamento. Como modelo dessa sobreposição complexa de determinação e livre arbitrio pode servir a família, tal como a vivenciamos ainda, (embora provavelmente esteja decaindo): Um homem e uma mulher se decidem unir-se. Tal decisão é tomada sob várias pressões, mas é vivenciada como se fosse livre. A ligação que une o casal consiste de elementos culturais, sociais e económicos que condicionam os dois parceiros, elementos esses que se sintetizam sob a decisão livre dos parceiros. O laço assim estabelecido não une apenas os dois parceiros, mas indiretamente também as pessoas com as quais os dois estavam ligados antes do casamento. Da união surgem novas pessoas, ligadas ao casal, aos que a ele estão ligados, e entre si, por laços "familiares", os quais são parcialmente tidos por naturais, mas no fundo culturais e económicos, em suma: impostos. O núcleo da estrutura familiar é o laço que une o casal, essa síntese entre determinação e decisão livre que desafia todo esforço para decompô-la em seus elementos. Outrora tal laço foi chamado "fidelidade": marido e mulher são unidos por fidelidade. Se aplicarmos tal modelo à sociedade em geral, concluímos que o elo central que sustenta o seu tecido é a fidelidade que une pessoas.

Pois é possível observar como esse tipo de elo está atualmente decaindo, como é sempre mais rara a fidelidade. Curiosamente, isto não acarreta afrouxamento do tecido social, mas pelo contrário tende a torná-lo mais rígido. Se a síntese entre determinação e liberdade, entre destino e livre arbitrio, (que é o significado do termo "fidelidade"), rareia, o tecido social passa a ser composto de relações "necessárias" do tipo "nação" e "classe", e de relações "ocasionais" do tipo "aventura amorosa" e "parceiro de jogo de baralho". A sociedade deixa de ser campo de interação entre determinação e liberdade, e passa a ser campo de interação entre necessidade e acaso. Pois tal campo é, em tese, captável por estatísticas e planejável, (previsível e manipulável), coisa efetivamente feita pelas ciências sociais e coisa absurda quando a sociedade é comunhão forjada pelo destino e pela decisão: comunhão da fidelidade. Não é a dissolução da sociedade, é a sua rigidez que nos ameaça, e a sociedade de massa não é sociedade dissoluta, é pelo contrário contexto solidamente totalitário, dentro do qual o indivíduo não passa as joguete das forças do acaso e da necessidade. Este é o desfecho provável da crise atual da fidelidade.

Nos textos atuais que tratam do tema o termo "fidelidade" está se tornando raro, e está cedendo o seu lugar ao termo "engajamento". Um clima levemente arcaico cerca o termo fidelidade: está sendo empregado por senhoras idosas e padres. Mas o termo aparece também em filmes Kitsch e em discursos demagógicos: está adquirindo um sabor de vulgaridade. Isto é sintomático: não é apenas a vivência da fidelidade, é também o conceito da fidelidade que está decaindo. Na Idade Média, por exemplo, era tido por óbvio que a relação que unia o cavaleiro ao senhor, ou o discípulo ao mestre seja chamada de "fidelidade". Seria justamente ridículo atualmente querer dizer que é por fidelidade que o operário se une ao sindicato, ou o funcionário à firma, e quem o diz é suspeitado justamente de demagogia. A razão da decadência do conceito "fidelidade" está no fato que somos atualmente capazes de decompôr o seu significado nos seus elementos constituintes, coisa impossível antigamente. A relação que prende o cavaleiro ao senhor e o operário ao sindicato é atualmente analisada em seus componentes econômicos, psicológicos, culturais, ideológicos, e sob tal análise o significado do termo "fidelidade" se evapora a ponto de tornar-se palavra vazia. Tal análise se tornou atualmente possível, porque está se perdendo a vivência pretendida pelo termo "fidelidade". Tornou-se possível, atualmente, a demonstração da vacuidade do termo "fidelidade", porque não somos mais capazes da vivência plena que pretendiam os nossos antepassados, para os quais a fidelidade era um entre os valores mais preciosos.

O termo "engajamento", que estava na moda ainda recentemente nos países desenvolvidos, e que continua pululando nos textos do terceiro mundo, significa algo semelhante, mas não o mesmo fenômeno que o termo "fidelidade". Engajamento significa, tal qual fidelidade, síntese entre liberdade e submissão a liames, mas há, no engajamento, um clima de desliberação, de falta de espontaneidade, que é oposto ao clima da fidelidade. A decisão que precede o engajamento não é a mesma que a que precede a fidelidade, e toda a relação é pois diferente. Isto se torna claro se procuro dizer que o marido está engajado na sua mulher, ou o monje em Deus. Engajamento é fidelidade sem amor, e a relação entre engajamento e fidelidade é como a relação entre teologia e catequismo. É pois sintoma de estágio bastante evoluído da sociedade, se somos obrigados atualmente constatar, nos países desenvolvidos, crise de engajamento. A dificuldade da juventude atual para engajar-se em ideia, profissão, outra pessoa, não é, como parece ser, dificuldade dos jovens de abrir mão da sua liberdade, mas é, pelo contrário, dificuldade de vivenciar e de conceber o significado de "liberdade", após a perda da vivência da fidelidade. A decadência da fidelidade implica a decadência do engajamento, esse "Ersatz" da fidelidade porque implica a decadência da liberdade.

Estamos atualmente em contato com um número de pessoas que é muito maior que o dos contatos possíveis antigamente. Dada a nobilidade atual da sociedade temos oportunidades muito mais amplas para encontros ocasionais que as oportunidades oferecidas por sociedades sedentárias do passado. O nosso horizonte social é mais vasto que o dos camponeses, operários e burgueses das gerações anteriores. Tal riqueza de oportunidades abre leque para escolhermos parceiros de relações com os outros, leque este jamais sequer sonhado pelos nossos antepassados. Pois parece que tal riqueza de oportunidades sociais é enriquecimento enorme de liberdade social: podemos, tais quais os marinheiros das lendas, ter "um amor em cada porto". Mas o fato é que as relações que destarte estabelecemos não são fruto de decisões existenciais, mas de aproveitamento de oportunidades oferecidas. Não é preciso de nenhuma decisão fundamental para frequentar pessoa conhecida durante uma viagem, para passar o fim da semana com colega de escritório, ou para fazer amor com mulher encontrada durante uma festa. É possível que o acaso que proporcionou tais encontros seja vivenciado como "acaso feliz", mas a relação que surge de tais encontros casuais não atinge o núcleo da existência. Não o atinge, porque a consciência da oportunidade aproveitada está sempre presente. O núcleo íntimo da existência não participa da relação, e apenas camadas externas são envolvidas por ela. Isto explica porque tais relações são facilmente dissolvidas, e porque continuamos na solidão a despeito da riqueza inaudita das relações sociais que mantemos. "Comunhão" enquanto oposto de "solidão" não é inserção na sociedade, mas; é abertura existencial rumo ao outro em fidelidade.

Por certo: a distinção entre a ação do acaso e o livre arbítrio não é fácil. A decisão livre é tomada sempre em base de alguma oportunidade que se oferece. Também os amantes fieis e os amigos fieis se encontram por acaso. Mas não vivenciam tais encontros, na retrospectiva, como "acazos felizes", senão como "destino". É que a liberdade transforma, um tanto misteriosamente, o acaso em destino, porque assume o acaso por sua decisão. Mas a despeito da dificuldade de distinguirmos entre acaso e liberdade, podemos diagnosticar a liberdade que nos é oferecida pela riqueza de oportunidades sociais como falsa. A reserva íntima que mantemos nas relações que nos unem aos outros não é, como cremos, tentativa para preservarmos um espaço intangível de liberdade, de "privaticidade". É pelo contrário fruto da nossa incapacidade de abrímo-nos ao outro, de o amarmos. Tal núcleo intangível nosso não é nossa liberdade, mas um amarrado de condições sociais, culturais e outras que nos determinam a não abrir-nos. A liberdade é a capacidade tipicamente humana de ultrapassar ~~um amarrado~~ de determinações, de alterar-se a si próprio em função do outro. É destarte alterar o outro. A situação sugere que somos atualmente incapazes para a liberdade.

O falso conceito da liberdade, fruto de confusão entre riqueza de oportunidades e superação de determinações, está tão profundamente enraizado em nós que esquecemos o significado de "superação de determinações". O liberalismo, ideologia fundada sobre o falso conceito da liberdade, encobriu, com suas vitórias econômicas e políticas, a nossa consciência da liberdade. É no campo da arte que ainda podemos pàlidamente intuir de que se trata: o poeta é livre quando, ao se dedicar totalmente à língua e ao manter fidelidade total ao espírito da língua, supera as regras linguísticas para impôr-se, a si próprio, regras novas, mais rígidas ainda. Liberdade enquanto superação de determinações não é licença, mas fidelidade criadora de determinações novas. No campo das relações entre os homens, no campo antigamente chamado "político", (mas o termo "política", ele também, está decaindo), é atualmente quase impossível reviver-se a consciência da verdadeira liberdade. A ponto que julgamos que liberdade pode ser "concedida" por truques tipo "aberturas". A não ser que procuremos relembrar o significado do termo "fidelidade".

Fidelidade, como confiança, é categoria religiosa, e brota da mesma raiz etimológica, (latina: "fides"). A fidelidade é o lado ativo, a confiança o lado passivo da fé: mantenho fidelidade a um homem, uma ideia, uma tarefa, a Deus, porque confio. E posso confiar em um homem, em uma ideia, em uma tarefa, apenas se confio no fundamento que sustenta tudo isto, em Deus. Fidelidade é impossível sem confiança, a qual é, em última análise, confiança em Deus. É verdade que posso tentar manter fidelidade a pessoa, ideia ou tarefa que não merecem confiança, que posso inclusive fazer "teologia depois da morte de Deus". Mas tal atitude não será verdadeira fidelidade, senão desespero, esse oposto da fé. Tal atitude pode ser admirável, (como o é a fidelidade que os comunistas atualmente mantêm à sua ideia), mas não deixa de ser sintoma patológico. Pois atualmente se tornou tão enormemente difícil manter-se fidelidade a outrem porque se tornou quase impossível confiar-se em outrem. E isto se tornou quase impossível, porque perdemos a confiança em nós próprios, sabemos que não somos, nós próprios, dignos de confiança. E, em última análise, sabemos que não merecemos confiança, porque perdemos a confiança em Deus, esse fundamento que nos sustenta. Se, a despeito de tudo isto, ainda procuramos sermos fiéis a outrem, isto é atualmente sintoma patológico de desespero. A crise da fidelidade, e a conseqüente decadência da liberdade, é um dos aspectos da crise da fé que caracteriza a atualidade.

A sociedade está tendendo a transformar-se em contexto rígido, totalitário, regido pelo afeto e pela necessidade, e estatisticamente calculável e manipulável, porque a vivência da fidelidade, portanto da liberdade, está se evaporando. E isto porque estamos perdendo, (pode dizer-se: com justa razão), a fé em Deus. Acima de todas considerações políticas está esta: nossas relações sociais se fundamentam sobre desconfiança mútua, fruto do nosso desespero quanto a nós mesmos.

VI

Como trabalhamos.

A transição da sociedade agrária para a industrial teve aspectos que foram concientizados tardiamente. A transição atual da sociedade industrial para a pos-industrial terá aspectos comparáveis, e a nossa tarefa é a de descobri-los em tempo, se quisermos evitar que nos dominem inconscientemente.

A agricultura, (a qual significa "cuidado do campo"), é manipulação paciente da natureza. A indústria é transformação de matéria prima em produto modelado. Para o camponez a realidade toda é do tipo "animal e planta". Quem quiser dominá-la, deve tratá-la com cuidado: é viva. Para o operário a realidade toda é do tipo "minério". Quem quiser dominá-la, deve forjá-la e martelá-la: é inanimada. Para o dono de fazenda o servo é natureza viva. Espécie de gado. Para o dono de fábrica o operário é matéria prima. Espécie de massa. A transição da sociedade agrária para a industrial é revolução ontológica: a cosmovisão aristotélica de um cosmos vivo é substituída por cosmovisão "científica" de um cosmos inerte.

Na sociedade agrária havia artesões, e na industrial havia camponezes. De modo que os dois modos de produção existiam nas duas sociedades. Mas o ferreiro martelava o foice em vista do trigo, e o camponez em sociedade industrial ordenhava a vaca em vista da lata de leite. A ontologia agrícola dominava o artesanato em sociedade agrária, e a ontologia industrial dominava a agricultura em sociedade industrial. Todo trabalho, na sociedade agrária, era vivenciado como sendo inserido no contexto da natureza viva. Era questão de paciência. Todo trabalho, na sociedade industrial, era vivenciado como sendo inserido no contexto da natureza inerte. Era questão de violência.

A atual transição da indústria para a pos-indústria está caracterizada por reviravolta comparável. Embora continuem a existir camponezes e operários, parcela crescente da população está engajada no funcionamento, no que se chama, provisoriamente, de "serviços", sobretudo nas sociedades ditas "desenvolvidas". Nova forma de trabalho, a do funcionário, começa a dominar a cena. Não que tal forma de trabalho seja inteiramente nova. Havia funcionários em sociedade agrária: o clero. E havia funcionários em sociedade industrial: os da administração pública e privada. Isto pode levar certos observadores a minimizarem a reviravolta que está ocorrendo. O argumento é este: Na sociedade agrária há pequeno número de funcionários e artesões, e a maioria é a dos agricultores. Na sociedade industrial há pequeno número de funcionários e agricultoras, e a maioria é a dos operários. Na sociedade pos-industrial haverá pequeno número de operários e agricultores, e a maioria será a dos funcionários. A diferença é pois apenas de acento. O argumento é, no entanto, falacioso.

Se havia "administração" na sociedade agrária, isto é: se havia clero que funcionava em função de um "programa" eclesiástico, isto se dava no contexto dominante da agricultura. A sociedade era "programada" como se fosse rebanho, e os funcionários eram pastores. A administração na sociedade industrial se dava em contexto dominado pela indústria. A sociedade era "programada" como se fosse massa, e as diversas repartições administrativas "repartiam" tal massa. O que está acontecendo atualmente é inteiramente diferente. A administração se dá no contexto do funcionamento, e a sociedade funciona em função do programa dos administradores. Tal inversão da relação é a reviravolta que estamos presenciando: não mais o programa em função da sociedade, mas a sociedade em função do programa. Os novos funcionários que estão para surgir representam forma de trabalho radicalmente nova, embora se possa parecer, em certos aspectos, com a dos funcionários do passado.

Sabemos como trabalha o agricultor: cuida de animais e plantas. Sabemos como trabalha o operário: impõe modelos sobre matéria prima. Para sabermos como trabalha o funcionário, é preciso que observemos os seus gestos. Tem escrivania, recebe papelada coberta de letras, cifras e símbolos semelhantes, arquiva a papelada, preenche outra papelada com símbolos, e a remete em direção de outra escrivania para lá ser arquivada. O funcionário é receptor e emissor de símbolos, e trabalhar, para ele, é manipular símbolos. Em tal trabalho ele se serve de aparelhos de mais em mais automatizados: a cibernética é a sua tecnologia. Se pois, para o agricultor a realidade atingida por sua praxis é o cosmos vivo, e para o operário ela é o cosmos inerte, para o funcionário a realidade que ele vivencia pela praxis é o universo dos símbolos.

Símbolos tem sempre sido manipulados. Na sociedade agrária havia contadores, e na industrial havia engenheiros. De modo que o trabalho do funcionário atual não parece ser forma de trabalho inteiramente nova. Mas há esta diferença: Os símbolos manipulados por contadores, engenheiros e trabalhadores semelhantes significam determinadas realidades concretas: vacas ou pedaços de ferro. Os símbolos manipulados pelos funcionários atuais significam outros símbolos: números significam nomes, nomes significam documentos. Em lógica símbolos do primeiro tipo são chamados "observacionais", e os do segundo tipo são chamados "teóricos". O trabalho dos novos funcionários consistirá na manipulação de símbolos teóricos. A realidade vivenciada por eles pela sua praxis será teórica.

A primeira vista isto parece ser exagero. Tomemos um exemplo: Para determinado funcionário certo número significa certo nome. Para outro funcionário, tal nome significa certo passaporte. Mas para outro fun-

cionário ainda, tal passaporte significa o portador do passaporte, a quem ele encontra concretamente ao entregar-lhe o passaporte. De modo que os símbolos manipulados pelos funcionários parecem ter, finalmente, significado concreto. Mas tal interpretação seria enganada. O funcionário que entrega o passaporte ao portador, e o qual está pois sentado, de alguma maneira, à saída do aparelho administrativo, não vivencia o portador do passaporte na sua qualidade de pessoa concreta. Pelo contrário, o passaporte é mais concreto para ele que a pessoa. A pessoa humana passa, para ele, a significar o passaporte. Tal inversão de significado e significante se deve à praxis do funcionário: toda realidade, para ele, é teórica. A sua praxis o aliena radicalmente do mundo concreto.

Dada tal praxis alienante, o funcionário vive vida radicalmente diferente da do camponês ou da do operário. Vida ritmada, não pelo ritmo da natureza viva, (como a do camponês), nem pelo ritmo da máquina, (como a do operário), mas vida ritmada pelo ritmo do aparelho. A sua vida é "carreira". Passa por degraus programados pelo aparelho, do tipo "escolaridade", "função", "fim de semana", "férias pagas" e "aposentadoria". Ao contrário do camponês, o funcionário não ocupa lugar fixo no cosmos vivo, e portanto não vivencia a sensação de estar enraizado. Ao contrário do operário, o funcionário não vivencia ser expoliado pelo dono da máquina, não é "revolucionário". Isto é: não vivencia seu trabalho nem como imposição predestinada, nem como injustiça perpetrada contra ele. O trabalho para ele não é nem necessidade, nem indignidade. Para ele, pelo contrário, trabalhar é função do aparelho, e o aparelho é, para ele a fonte única dos benefícios aos quais tem direito. 'É caixa preta que engole seu trabalho e cuspe as remunerações a ele devidas. Quando o aparelho não funciona como deve funcionar do ponto de vista do funcionário, quando os benefícios não correspondem aos direitos que ele crê possuir, o funcionário se revolta. Não é pois nem fatalista, como o é o camponês nem revolucionário, como o é o operário, mas rebelde ressentido. Este será o clima vital da sociedade pos-industrial: o dos direitos teóricos insatisfeitos.

Tal vida funcionária parece, atualmente, ser intoleravelmente desumana. Mas os programadores dos aparelhos estão se esforçando para torná-la tolerável. Programam o aparelho para tornar-se mais eficiente, e programam os funcionários para tornarem-se mais satisfeitos. A sociedade pos-industrial será realizada quando a sociedade inteira for transformada em funcionários aposentados de aparelhos cibernéticos funcionando satisfatoriamente. Esta é a utopia pos-industrial: nem bucólica, como a da sociedade agrária, nem superabundante como a da sociedade industrial, mas ciberneticamente automatizada.

Os programadores atuais, estes cibernéticos, analistas de sistemas, futurologos, cenaristas, teóricos de jogos, estruturalistas todos, concebem e vivenciam o trabalho como jogo. Sabem que os símbolos manipulados pelos funcionários são peças de jogo, e que não importa qual o seu verdadeiro significado concreto. São "artistas" em sentido novo do termo. Isto é tecnocracia: governo pelos programadores. Não deve ser confundida com burocracia: governo pelos funcionários. Os programadores vivem em nível de consciência diferente da dos funcionários: transcendem a função e a manipulam de fora. A sociedade pos-industrial não será burocrática: a burocracia será reduzida ao seu mínimo tolerável. Já atualmente são os países subdesenvolvidos, não os desenvolvidos, que sofrem a praga da burocracia. A sociedade pos-industrial será tecnocrática: os aparelhos funcionarão tão satisfatoriamente que sua função nem será percebida.

Ainda estamos longe disto. Ainda temos camponeses, sobretudo no terceiro mundo, e podemos ainda, vivenciar as manhas da natureza viva. Ainda temos operários, e temos engenheiros, e podemos ainda vivenciar a perfídia da matéria inerte. O trabalho, enquanto paciência, e enquanto violência, ainda está presente. E quanto aos aparelhos, ainda estão funcionando mal, e são portanto perfeitamente vivenciáveis em sua estupidez subumana. A transição da sociedade industrial para a pos-industrial ainda está nas suas primeiras fases. Esta é a razão porque ainda está em tempo para conscientizarmos a reviravolta ontológica que está se preparando. Ainda dispomos de algum tempo para barrarmos o caminho dos programadores, planejadores, e futurologos, se assim o desejarmos. Mas o tempo não é ilimitado. A inércia que caracteriza o aparelho automático em funcionamento faz com que ele se aperfeiçoe automaticamente, uma vez posto em suas trilhas. Se quisermos evitar o absurdo da vida ludica cercada de símbolos sem significado concreto é preciso que tomemos consciência do que está acontecendo. Mas será que a maioria deseja efetivamente barrar o caminho a tal progresso? Ou será que a maioria deseja, desde já, que a utopia aparelhística se realize? Se assim for, a sociedade pos-industrial não mais está no futuro, mas já está no presente.

VII

Como nos divertimos.

Certas sociedades consideram que a concentração é método indispensável para alcançar-se a felicidade. No hinduísmo e no budismo, por exemplo, é ela fixação de determinado pensamento para poder ser "meditado", isto é: não apenas compreendido, mas também vivenciado. Tal vivência de uma verdade é "iluminação", isto é felicidade. A nossa própria cultura a concentração era também praticada outrora com fins comparáveis, e os mestres o testemunham. Atualmente, no entanto, é pelo método do divertimento que tendemos a buscar a felicidade. As formas e as variações dos nossos divertimentos ultrapassam certamente as da ioga hindu, e os especialistas da programação de divertimentos alcançaram refinamento de teorias e técnicas comparáveis às dos sábios hindus quanto à ioga. A pergunta que se impõe é: de que maneira pode o divertimento levar à felicidade? O que implica a outra pergunta: será o significado de "felicidade" o mesmo para os programadores de divertimentos, (os ditos "animadores"), e para os iogins?

Aparentemente concentração e divertimento são movimentos opostos. A concentração é sistólica: recolhe o eu do mundo sobre si próprio. A diversão é diastólica: fragmenta o eu sobre o mundo. De maneira que os dois movimentos, vistos em conjunto, parecem ser o ritmo da existência, o qual foi chamado, por Hegel, de "consciência infeliz": se me conquisto pelo mundo, e se conquisto o mundo, perco-me a mim próprio. O que sugere que a felicidade é precisamente a ruptura desse círculo vicioso. Sou feliz se conseguir conquistar-me abrindo de bom grado ^o mundo, (concentração), e sou feliz se conseguir conquistar o mundo abrindo de bom grado ^{mão} de mim próprio, (divertimento). De forma que a cultura hindu parece ser caso extremo de busca de felicidade no eu, e a cultura de massa caso extremo de busca de felicidade no mundo.

Mas tal interpretação seria malentendido fundamental da essência do divertimento. É verdade que o divertimento é movimento oposto à meditação, mas não é a sua antítese no sentido hegeliano, não visa conquistar o mundo. A antítese da concentração meditativa é engajamento no mundo, e a antítese da ioga não é o programa da televisão ou o cinema, mas a ciência e a técnica. A disciplina da ioga é, de nesse ponto de vista, pesquisa invertida, e o resultado da ioga, a dominação sobre o corpo, o pensamento e a vontade, é, de nesse ponto de vista, técnica invertida. Divertimento precisamente não é pensamento e vontade dirigidos contra o mundo a fim de conquistá-lo, (compreendê-lo e modificá-lo), mas é método que permite ao pensamento e à vontade serem absorvidos pelo mundo. Concentração e engajamento são atividades opostas, divertimento é passividade. A consciência infeliz hegeliana não comporta o divertimento.

A cultura de massa, a da sociedade pós-industrial, para a qual o divertimento é método de buscar-se a felicidade, é de fato minadora não apenas de culturas do tipo hindu, mas igualmente de culturas do tipo ocidental, porque postula "felicidade" incompatível com o conceito que dela nutrem tais culturas, (e provavelmente todas as culturas do passado). A meta do divertimento não é nem a conquista do eu, nem a conquista do mundo, mas é o gozo das sensações que são oferecidas. O eu e o mundo vão sendo extrapolados quais horizontes abstratos durante o gozo. Não se confundem, como acontece durante o gozo sexual, mas pelo contrário se afastam. O eu aparece, durante o divertimento, enquanto direção dentro da qual a sensação flui, e o mundo enquanto direção da qual a sensação se aproxima. Mas ambos são postos entre parenteses, não são vivenciados. A única vivência concreta, durante o divertimento, é o gozo da sensação, portanto a relação mesma entre mundo e eu. Não é pois Hegel quem é o filósofo do divertimento, mas é Husserl, e não é a "Fenomenologia do espírito", são as "Investigações fenomenológicas" que o explicam. A felicidade que a cultura de massa busca não está nem no eu, nem no mundo, mas na relação entre eu e mundo, e o homem das massas é tanto mais feliz quanto maior o número de sensações que goza.

O rótulo "sociedade de consumo" encobre a núcleo de tal cultura em vez de revelá-lo. Por certo: o problema pode ser psicologizado dizendo que presenciemos involução da sexualidade genital em sexualidade oral. Em vez de realizarmos atos, (como o faz concentração e engajamento), sugamos, e tal movimento sugador pode chamar-se "consumo". Mas "consumir" não significa apenas sugar, mas também engolir e digerir, e o que caracteriza o divertimento é precisamente o fato que nada digere. O homem que se diverte não dispõe, precisamente, de aparelho digestivo que lhe permita transformar a sensação gozada em outra coisa a ser assimilada. É pelo contrário todo ele canal a travez do qual as sensações passam. A felicidade do divertimento é precisamente ter o gosto da sensação sem ter que digeri-la. A prova palpável disto é a poluição: o acúmulo de não digerido. O essencial do divertimento é que transforme o homem em "boca" sem interioridade, e o essencial da sociedade pós-industrial é que não está interessada em bens de consumo, mas na provocação de sensações provocadoras de gozos.

Para poder-se consumir é preciso dispor-se de interioridade, (de intestinos, de pensamentos, de vontade). Pois é precisamente isto que o divertimento elimina. Por isto as sensações já devem chegar à boca digeridas, para serem divertidas. Divertimento é gozo do já digerido, e se aparecer algo indigesto na boca de homem da massa, será eliminado. Poluição não é amontado de restos mal-digeridos pela sociedade de consumo, é amontado de restos das ofertas que foram mal pré-digeridas pelos programadores. Não são os homens da massa, são os produtores que são responsáveis por ela: não programaram corretamente o divertimento.

Aparentemente pois há consenso que sustenta a sociedade de massa: o homem é tubo pelo qual passam sensações a serem gozadas. Mas é falso consenso. A sociedade de massa não é hedonista, convencida que o gozo é o bem supremo. Pode haver sociedades honestamente hedonistas que buscam o maior gozo possível para o número maior de pessoas na convicção que desta arte construirão a sociedade perfeita. Mas isto não é o nosso caso. Somos convencidos que há bens mais altos que o divertimento, (por exemplo: liberdade, dignidade, justiça), mas estamos perdendo a esperança de podermos jamais realizar tais valores. Este o verdadeiro consenso da cultura de massa: o bem supremo, (qualquer que seja), é inalcançável, e cabe pois substituí-lo por bem alcançável, a felicidade pelo divertimento. Divertimento é busca de felicidade substitutiva. O lema da sociedade pós-industrial é este: já que não é possível, nem razoável, querer-se alcançar um bem supremo qualquer, já que o próprio termo "bem supremo" não tem sentido, divertamo-nos.

O núcleo do divertimento começa a transparecer: é ele negação de outra coisa, di-versão de outra coisa, (como aliás seu próprio nome sugere). O divertimento é passivo apenas na aparência: na realidade é deliberado. Visa delivrar-nos de algo, liberar-nos de algo, sem querer liberar-nos para algo. Deliberação negativa. Divertimo-nos para não precisar concentrar-se nem engajar-se. O divertimento é a deliberada repressão da consciência infeliz, não é inconsciente. Aliás isto explica o maravilhoso funcionamento da indústria do divertimento: nela se encontra o propósito dos programadores de não permiterem à sociedade de tomar consciência de si própria e do mundo com o propósito de cada um de reprimir sua consciência de si próprio e do mundo. E este é o verdadeiro propósito da sociedade de massa, sua utopia: evitar que a consciência, esse infelicidade, se manifeste.

Isto, por certo, não pode ser admitido expressamente. Porque admiti-lo seria des-divertir-se. Por isto dizemos que nos divertimos depois de trabalho e de trabalho, como se trabalhar fosse algo sério, e divertir-se algo pouco sério. A única verdade nisto é que divertir-se não é sério: é fita. Mas o trabalho, ele também, não pode ser tomado a sério atualmente. Aonde não há consenso quanto a um valer supremo, aonde o próprio termo "valer" não pode ser tomado a sério, não se pode trabalhar seriamente. A única coisa a ser tomada a sério em tal situação é a consciência do absurdo da situação, consciência que ameaça constantemente manifestar-se. De maneira que o próprio trabalho passa a ser divertimento: serve para reprimir a consciência do absurdo. Aliás, na sociedade pós-industrial trabalho e divertimento passam a confundir-se: brinca-se trabalhando e trabalha-se brincando. E ambas as coisas são penosas: reprimem algo. A sociedade programa divertimentos, afim de produzir em todos consciências constantemente divertidas da situação, e destarte produzir felicidade generalizada.

Trata-se de programa de execução difícil. Não é fácil divertir-se consciências, e mantê-las constantemente divertidas, quando estas passaram por experiências revigoradoras tão recentemente. Dispomos de consciência do mundo e de nos próprios incomparavelmente mais aguda que gerações passadas, e isto não apenas graças aos nossos conhecimentos científicos, mas sobretudo graças aos crimes recentes que presenciamos. A nossa consciência infeliz é mais consciente e mais infeliz que jamais no passado. É mais fácil divertir-se crianças que divertir-se assassino plenamente consciente do seu ato ou torturado plenamente consciente do seu sofrimento. Consciências tão extraordinariamente vígorosas quanto o são as nossas devem ser submetidas a bombardeio constante por sensações sempre mais variadas para serem divertidas. Em tal situação a felicidade é alcançável apenas por programação científica e execução rigorosa de bombardeio. E este é, com efeito, o propósito da nossa sociedade: tornar-nos felizes por programação e execução de divertimentos que martelam a nossa consciência infeliz até reduzi-la em pó.

Há outro método para alcançar-se tal felicidade: o do adormecimento da consciência por atordoamento. E, efetivamente, há indícios que a sociedade pós-industrial recorre também a ele: as drogas. No entanto, não é provável que a sociedade do futuro será sociedade de drogados: será sociedade de divertidos. Porque drogas são substituição de concentração e meditação, e divertimento é substituição de engajamento. Já que a cultura de massa é bastarda da cultura ocidental, não da oriental, e já que visa substituir o Ocidente, é pela indústria de divertimento que alcançará melhor sua meta. O divertimento tem futuro brilhante.

Palavra de cautela: seria injusto afirmar-se que drogas são "falsa" meditação, e divertimento "falso" engajamento. A consciência da qual devemos divertir-nos é precisamente a de que não há diferença entre "verdadeiro" e "falso". A prova disto é que tudo nos diverte: ciência, arte, política, filosofia, e sobretudo teologia. O divertimento geral, a pulverização geral da consciência, é desde já, nosso clima. A tal ponto já nos divertimos que esquecemos de que coisa nos divertimos. A não ser que, em uma das pausas inevitáveis durante o bombardeio por sensações, nos lembremos da morte. Ai pode acontecer que a lembrança vaga da coisa da qual nos estamos divertindo aflere. De maneira que em última análise o propósito da sociedade pós-industrial é o de divertir-nos da consciência da morte, se efetivamente quizer tornar-nos felizes.

VIII

Nossas experiências.

Somos tomados de vertigem quando consideramos o quanto se expandiram os nossos horizontes em comparação com os das gerações passadas. O nos se mundo virou literalmente outro, não apenas por se ter expandido em tôdas as direções pensáveis, imagináveis, e vivenciáveis, mas sobretudo por se abrir para os nossos pensamentos, nossas sensações e nossas atividades de forma jamais antes sequer sonhada. Com efeito: em mundo que ficou enorme é nos dado deixar passear o nosso corpo, nosso pensamento e a nossa sensibilidade quase à vontade. Tanto podemos imaginar o hominida rodesiano que caçava há dois milhões de anos, quanto as explosões de galáxias próximas da beira do cosmos. Tanto podemos penetrar com nossa visão mental as fendas nos núcleos atômicos, quanto podemos manipular mentalmente a informação genética dos seres vivos. Tanto podemos sorver a vivência que emana das esculturas pré-colombianas, quanto a que emana dos templos cambodjianos. Tanto nos é dado intuir o comportamento dos gansos selvagens, quanto a relação que sugtenta a simbiose entre flor e borboleta. E igualmente em direção oposta, a que aponta de fora para dentro, o campo da nossa visão e da nossa experiência se expandiram inacreditavelmente. Podemos vislumbrar as forças fundamentais que motivam as nossas ações e sofrimentos, e podemos penetrar conceitualmente até camadas pré-humanas da consciência e do comportamento humano. O mundo ficou enormemente grande, antigo, e profundo.

Mas não é isto o que distingue o nosso mundo de todos os anteriores. É o fato que os nossos horizontes em expansão esbarram contra os limites do mundo em toda parte. Podemos quase vêr a beira do cosmos, e podemos calcular a velocidade pela qual tal beira se afasta. Igualmente podemos calcular quanto o cosmos "pesa", e qual a sua idade, embora tais algarismos sejam inimagináveis. Estamos em vias de captar os elementos básicos dos quais o mundo é composto, e as forças fundamentais que o movem. A origem da vida passou a ser concebível, e podemos imaginar desde já que possamos simulá-la sinteticamente. A origem da espécie humana não mais nos parece misteriosa, e começamos a penetrar a estrutura do pensamento humano. Podemos seguir mentalmente o curso da história não apenas da nossa própria, mas de todas as culturas. A origem da consciência a partir do reino animal e do inconsciente individual passou a ser objeto de estudos exatos. A superfície terrestre está inteiramente aberta às nossas viagens, e não podemos esperar por descobertas de novas espécies animais ou culturas. Podemos extrapolar tal expectativa de novidade sobre corpos celestes, mas estes são, em tese, igualmente "coquistáveis". E tudo que se esconde ainda debaixo de todas as superfícies, é em princípio explicável, e detemos desde já os princípios que o explicam. Em some. O mundo ficou tão enormemente grande, e antigo, e profundo, é limitado em todas as direções e não nos oferece mais oportunidade para verdadeiras surpresas, "maravilhas".

A ausência de novidade radical é a novidade radical que caracteriza nosso mundo. Não se diga que mundos passados eram igualmente limitados: os limites atuais são diferentes. Antes da criação do mundo havia o criador, Adão era cópia de modelo pré-existente, e o "oróis terrarum" era cercado de "oceano", mas quanto aos nossos próprios limites, não há nada no além deles. O nada que cerca o nosso mundo não é um vazio, mas erro gramatical nas sentenças que afirmam tal nada. Se ultrapassamos os nossos limites pelo pensamento, não estamos cometendo "hybris", (tentando fazer o que não nos compete), nem "pecado", (algo proibido), mas infração da lógica: os limites não nos são "impostos", mas estão simplesmente lá, como o é tudo contra o que esbarramos. Os limites do mundo são "simplesmente dados".

Tão inhabitual é a limitação por assim dizer corriqueira do mundo que ainda não estamos acostumados a ela. Ao fato que os mapas tendem a se esgotarem nas companhias de viagens, de modo que quem viaja alfabeticamente, a começar pelo Alasca, acaba em Zaire, e se quiser continuar viajando deve ir para o Alasca novamente. Ao fato que colecionador de discos não pode aumentar seu repertório indefinidamente, porque todas as músicas já foram gravadas, desde a ambrosiana até a polinésia, já foram gravadas, de modo que deve contentar-se com sempre novas interpretações dos mesmos madrigais e das mesmas danças Inka. Ao fato que os "novos filósofos" nada podem dizer de novo, nem as "novas esquerdas e direitas" propor novos modelos, nem o "neorealismo" elaborar novas vivências, porque as análises lógicas e semelhantes já demonstraram os limites definitivos do dizível, as análises semânticas as do pensável, e as análises psíquicas as do vivenciável. A ausência de novidade radical impõe o "neo-", prefixo que de nota variação do velho. O mundo ficou como o jogo de xadrez: enormemente rico em permutações possíveis, longe de tê-las realizado todas, mas em princípio perfeitamente previsível.

A objeção a tal descrição está na ponta da língua. É descrição teórica que nada tem a ver com a experiência concreta do mundo. É verdade que as combinações que o xadrez permite são teoricamente quantificáveis e limitadas, mas isto não impede que o jogador vivencie todas as partidas como sendo emocionantes, isto é "novas". O nosso mundo é tão enormemente grande, e antigo, e profundo, que o tempo do qual dispomos mal dá para vivenciarmos os terrenos mais próximos, para nem falar de possíveis esgotamento do mundo. E que devemos à expansão dos horizontes aumento incrível dos parâmetros da nossa experiência, não a sensação que experiências tendem a repetir-se. Tal objeção aparentemente óbvia está enganada, embora contenha um núcleo de verdade, núcleo este do qual geralmente não nos damos conta, e que será objeto de consideração mais adiante neste ensaio. Aliás: o fato da objeção estar errada no seu enunciado, e correta no que implica, caracteriza a essência das experiências que temos do mundo e de nós mesmos.

A consciência que temos da limitação do mundo, (daquilo que em física é chamado "entropia"), e a consciência que temos da limitação da própria consciência, (daquilo que em informática é chamado "competência"), por surda que seja, está presente em todas as experiências que temos. De modo que o exato oposto da afirmativa da objeção é a verdade: os limites do mundo e da consciência são teoricamente imprecisos, (estamos "apenas" nos aproximando deles), mas é na vida concreta, quotidiana que esbarramos contra eles, os vivenciamos. Por expectativa, e por fatos concretos. Teoricamente é inesgotável a energia do mundo, e teoricamente as possibilidades de composições musicais ultrapassam as dos compositores, mas praticamente sofremos a falta de petróleo, ouvimos Mozart e Schubert ao abrir o rádio, e vivenciamos isto enquanto limitação do mundo. O fato que as ciências, as técnicas, as economias e as filosofias vislumbram limites é projetado nas vivências concretas que evidenciam barreiras, e portanto é aceito como explicação de tais barreiras. Estamos nos aproximando da beira do mundo e da consciência mais pela experiência que pela teoria. Disto um exemplo:

Era preconceito do passado, e sobretudo do iluminismo, que não há limite para a capacidade humana de aprender: isto é armazenar, processar e aplicar dados. Os computadores, cuja capacidade para aprender é rigorosamente limitada, mas que ultrapassam em certos aspectos a capacidade humana, demonstram concretamente a falsidade de tal preconceito. Isto está penetrando a nossa consciência: que aprender é concorrer com computadores. Considerações teóricas contrárias, como o fato que ao aprendermos estamos mobilizando apenas parte do cérebro e que poderíamos aprender um múltiplo do atualmente captado, pouco adiantam. Temos a vivência concreta da nossa capacidade intelectual enquanto "sistema fechado". Antigamente podíamos lamentar que nossa estupidez ou falta de tempo nos faz perder tanta oportunidade, porque o intelecto não era tido como estruturalmente limitado. Atualmente não cabe lamentar nada: as oportunidades oferecidas ao intelecto são limitadas, e os computadores estão lá para esgotá-las.

O núcleo correto da objeção à descrição da limitação é este: De fato o campo das nossas experiências é enormemente mais amplo que antigamente, mas não o é pelas razões enunciadas. Não é que o mundo e a consciência se tenham tornado mais amplos e profundos que explica a riqueza em experiências, mas que nos movimentamos tanto. E não nos movimentamos por dispormos de veículos técnicos, conceituais e sensuais mais perfeitos, mas por não termos ponto de apoio. Não podemos, nem precisamos, pendurar as nossas experiências sobre cabide fixo. Tão enormemente se expandiu o mundo interior, que ficou sem fundo e não oferece lugar para fixar o mundo externo. Em outros termos: o mundo que se expande em todas as direções para fora e para dentro não tem mais centro, e isto permite divagações dentro dele que aumentam enormemente o número e a variedade de experiências pelas quais passamos.

Mundo limitado e a expansão é necessariamente "relativístico", isto é: seu centro é necessariamente o ponto ocupado por um observador em dado momento. As nossas experiências ficaram tão ricas, porque podemos constantemente mudar de ponto de vista. O exemplo mais significativo dessa nossa riqueza em experiências é este: Sabemos que o número das culturas presentes e do passado é limitado, e todas elas ficaram acessíveis para nós, pelo menos em tese. Podemos vivenciar o mundo do ponto de vista do Zen-budismo ou do de um bruxo mexicano, e podemos vê-lo sob o ângulo das estátuas nas Ilhas Pascoa ou das pinturas em Lascaux. Sabemos que é improvável que outras culturas venham a ser descobertas, mas como conhecemos a estrutura comum a toda cultura, portanto sabemos como culturas se formam, podemos, em tese, produzir culturas jamais realizadas "in vitro", e estas também oferecerão pontos de vista sobre o mundo. O que não podemos, no entanto, é fixar as experiências assim adquiridas em nossa própria cultura, porque ela, também, ficou transparente e passa a ser apenas um entre os pontos de vista possíveis. De modo que nossas experiências ficaram mais variadas, mas são de tipo diferente das do passado, as quais se referiam, todas, a um único ponto de vista. As experiências do passado eram "absolutas", as nossas são "relativas a um ponto de vista".

Isto implica que acumular experiências passou a ser meta um tanto absurda. Porque implica que nenhuma experiência pode doravante ser radicalmente nova: já está pré-figurada no ponto de vista escolhido. Isto não leva a ataraxia, ao modesto contentar-se com os limites da consciência e do mundo. Não somos estoicos, porque o nosso mundo e nossa consciência são amplos, antigos e profundos demais para serem convidativos ao modesto contentamento. Por isto não buscamos mais novidade, (tarefa impossível), mas variações de sempre os mesmos temas. A história acabou, e estamos repetindo o acontecido, embora em dimensões mais amplas. Não que haja "nada de novo debaixo do sol", mas "a vontade do poder enquanto retorno eterno do sempre idêntico" é o nosso lema. E, no fundo, por certo, estamos dedicados às experiências incrivelmente variadas de sempre os mesmos temas, afim de abafarmos a consciência de falta de centro que possa conferir sentido a essas experiências todas.

IX

O que sabemos.

Há tese segunda a qual o progresso do saber desde os pré-socráticos até a ciência atual consiste na progressiva diminuição da certeza. Por exemplo: os enunciados "tudo flui", ou "água é melhor" são articulações de convicção íntima, e os enunciados "movimentos são mensuráveis com relação a um observador", ou "água é vibração dos electrons de um átomo de oxigênio e de dois átomos de hidrogênio", (os quais visam os mesmos fenômenos), são articulações, não de convicções, mas de resultados alcançados graças a dúvidas quanto à aparência das coisas. Tais enunciados são concretamente intangíveis pela experiência cotidiana, e portanto existencialmente inacreditáveis. Segundo tal tese a diminuição da credibilidade seria a medida do progresso do conhecimento.

Outra tese sustenta que o progresso do saber é acompanhado de diminuição da satisfação oferecida pelos enunciados. O enunciado "o mundo foi criado para o uso do homem" é inteiramente satisfatório, ("explica" tudo), e o enunciado "o mundo surgiu, há 16 bilhões de anos, como explosão de energias reprimidas em matéria" é inteiramente insatisfatório, (nada "explica"). Segundo tal tese o saber percorreu três fases no curso do seu desenvolvimento: a das explicações finais, (respostas à pergunta "para que?"), a das explicações causais, (respostas à pergunta "por que?"), e a das explicações formais, (respostas à pergunta "como?"). Ao longo do desenvolvimento, primeiro as perguntas "para quê?", e muito mais tarde também as perguntas "por que?", revelaram carecerem de significado. O desenvolvimento do saber seria tão extraordinariamente insatisfatório, porque, em vez de responder a perguntas, revelaria o sem-sentido de fazerem-se perguntas.

As duas teses provêm de terrenos diferentes: a primeira do da epistemologia, a segunda do da lógica. E ambas são pessimistas na aparência apenas. A primeira sustenta que "convicção interna" é preconceito que resulta em falso saber, mesmo se este for aproximadamente correto, como o é a afirmativa que tudo flui, ou a visão democritica da estrutura atômica do mundo. A segunda tese sustenta que enunciados satisfatórios que explicam tudo são ou falsos ou insignificantes porque contêm ou contradição ou tautologia. Portanto é progresso positivo se certeza for substituída por falseabilidade, e explicações satisfatórias por explicações insatisfatórias, mas exatas.

As duas teses se referem apenas ao saber do tipo científico, mas é fácil vêr que não podem tolerar saber de outro tipo, nenhuma "sabedoria". Porque para ser sábio, todo enunciado deve ser credível e satisfatório, isto é, segundo as duas teses, falso. Disto se conclui que a ciência é o contrário de sabedoria. Surgiu ela da sabedoria com o propósito de desmascará-la, e visa absorver toda a sabedoria ao transformar os seus enunciados em sentenças científicas. Com efeito: esta é a descrição da relação entre fi-

losofia e ciência no curso da historia de Ocidente. O famoso "fim da filosofia" seria a derradeira transformação de todos os enunciados filosóficos em sentenças científicas. ^{isto é} ~~é~~ a dire: a transformação de enunciados fiáveis e satisfatórios em sentenças falseáveis e exatas.

Objeção possível a tal descrição da situação do saber é esta: existem dois tipos fundamentais de saber, o do conhecimento, e o de comportamento, (aproximadamente: o da razão pura e o da razão prática). Ou existem dois tipos de enunciados, os indicativos, (que dizem respeito ao ser), e os imperativos, (que dizem respeito ao dever ser). Pois a crítica do saber acima esboçada tem a ver apenas com indicativos, e os imperativos podem calmamente continuar sendo sábios: a ciência nada tem a ver com eles, e não quer nada com eles: ela é "ausente de valores". Portanto: a ética e a estética, a política e a arte, não são atingidas pela progressiva diminuição de credibilidade e de satisfatoriedade. Iste é: inatingidos pelo progresso de conhecimento. Mas tal objeção é obvio engano. Qual é a razão pela qual a ciência se diz "isenta de valores"? Per considerar que enunciados de tipo "cale boca!" ou "que belo!" não têm sentido até que sejam traduzidos em enunciados de tipo "se te calares poderei ouvir rádio", ou "isto é belo porque estimula minha secreção interna". Feita tal tradução de imperativo em indicativo, feita tal "politologia" ou "análise do direito", e feita tal "crítica de arte", a ciência passa a ser competente para os enunciados, e acabou-se toda sabedoria. Ética e estética passam para o terreno da ciência, embora, no curso de tal processo, política e arte tenham deixado de ser o que eram: disciplinas normativas. 'E isto que se pretende quando se fala em "fim da política e da arte".

Por certo: tudo o que foi dito até aqui é sabido por infima minoria apenas, pelos filósofos da ciência. E estes não acham nem credível nem satisfatório o que afirmam, isto é: acham-no correto. A grande maioria, inclusive a grande maioria dos cientistas, políticos e artistas, não se submete a isto. Os cientistas crêm que podem nutrir opiniões políticas e que podem usufruir de experiências artísticas sem prejudicarem a sua cientificidade, (embora alguns admitam neste certas dificuldades). E os políticos e artistas não apenas afirmam que os seus valores são extracientíficos, como também que podem utilizar determinadas "conquistas científicas" para servirem a tais valores, (embora alguns admitam certa contradição em tal afirmativa). A excepção são os políticos e artistas marxistas para eles, a ciência é, ela própria, normativa, "fruto de consciência de classe", isto é anti-científica no significado acima pretendido do termo. A isto se chama "marxismo científico". Em suma: o saber que o saber é necessariamente falseável e insatisfatório é, por enquanto, limitado a poucos, mas não pode haver dúvida que a noticia se espalhará e que acabará penetrando a consciência de todos.

No entanto: tal não é descrição realmente adequada à situação na qual se encontra o saber atualmente. Mais adequado seria dizer que a pouca credibilidade e satisfação que emana dos enunciados científicos, e o fato de ser a ciência, a despeito disto, a única autoridade em matéria do saber, não passa de sintoma da perda geral de confiança que caracteriza a atualidade. Que os problemas da filosofia da ciência, (e sobretudo o problema da definição de "verdade" e de "significado"), não passam de formulações exatas de problemas existenciais muito gerais e muito profundos. Os enunciados da ciência são pouco credíveis e pouco satisfatórios, porque na situação atual nada merece confiança, e nada pode dar satisfação verdadeira. E a ciência é a nossa única autoridade, por ser a única que pretende não exigir confiança, mas desconfiança sistemática e disciplinada. De modo que, embora o saber da pouca credibilidade do saber em geral seja, sob seu aspecto formal, no domínio de infima minoria, a consciência disto é de domínio geral a caracteriza a cena.

Seria portanto inteiramente errado querer diagnosticar tal cena como a de ^{Cicero} *scep sis* generalizada, ("nada pode ser sabido"), ou a de ironia socrática generalizada, ("sei que não sei nada"). Pelo contrário: sabemos que sabemos, graças à ciência, enormemente mais que jamais foi sabido em qualquer época passada. Mas sabemos também que tal saber que nos inunda vindo da ciência nos arrasta sempre mais longe das fontes da sabedoria, isto é da satisfação e da credibilidade. A filosofia da ciência apenas formula com exatidão esse nosso saber inconfundível. E sabemos ainda, (coisa deveras fantástica), que a ciência nos arrasta da sabedoria precisamente porque visa tornar acreditáveis os seus enunciados, (funcionam na praxis concretamente), e porque visa torná-los satisfatórios, (resultam em técnica, tal mundo artificial cujo propósito confesso é satisfazer os nossos desejos).

Não é por sermos céticos que desconfiamos da ciência e da técnica, e que somos incapazes de aceitar outra autoridade além dela, e não é por sermos irônicos que sentimos a pouca fiabilidade e satisfação do saber do qual dispomos. É por recusarmos, de forma jamais antes vista, o verdadeiro saber, e saber da "verdade". A sentença de Schiller: "ai de quem chegar até a verdade por culpa" é profética, e está gravada no mais íntimo da nossa consciência. Sentimos de forma surda, (e a filosofia da ciência o articula claramente), que o progresso do saber é decaída de algo, embora tenhamos esquecido de que, e que a ciência é traição, embora nem sequer intuimos o que foi que ela traiu. Embora saibamos enormemente mais de que jamais foi sabido, e embora saibamos todo dia mais, não queremos, no fundo, saber nada. Ou, para dizê-lo à maneira dos freudianos: "não se pense n'Ele".

Tal situação não exclui, obviamente, que estejamos extremamente curiosos para ouvirmos sempre novos enunciados científicos: estes não podem brotar com velocidade suficiente para matar a nossa curiosidade. Tão

faminto somos de sempre novos conhecimentos. Mas tal carisoidade nossa não é sede do saber: é vício, desejo de divertimento. Os conhecimentos sempre novos que a ciência fornece nos divertem do saber da culpa que se esconde em todos eles, e os torna ocios. Somos incapazes de distinguir entre ciência e ficção científica, e o discurso científico nos parece ser a melhor, (a mais divertida), ficção científica entre todas elas. A sentença newtoniana "hypotheses non finge", virou para nós "hypotheses sunt fisiones". Tudo que a ciência diz tem, para nós, caráter fictivo. 'E o melhor "programa" de qual dispomos.

O fato que não queremos saber a verdade, que queremos ser enganados, é de constatação fácil na nossa vida quotidiana. As informações que nos irrigam diariamente, vindas dos meios de comunicação, visam enganar-nos, e podem fazê-lo apenas porque queremos ser enganados, somos prontos a pagar por isto. Nossas ideologias são métodos com os quais nos enganamos, e são fornecidas por gente que se engana a si mesma. Pois isto pode não ser novidade: a humanidade tem sido sempre enganada, e sempre se enganava a si própria. A novidade radical é que a ciência, essa nossa única fonte de saber, passou a ser parte da indústria do engano, espécie de TV novela. Ainda pode não enganar os próprios cientistas, (os "emissores do divertimento"), mas engana os receptores. Os cientistas ainda podem vivenciar o que fazem, (a "pesquisa"), como esforço tedioso e minucioso para captar saber, mas para os receptores o discurso científico passou a ser programa divertidíssimo irradiado em emissão parcelada. Isto porque o discurso científico é para os cientistas altamente codificado, (por exemplo matematicamente), e para os receptores é traduzido para códigos fáceis, portanto falsificado. Portanto os cientistas sabem que seu saber é inimaginável e não deve ser imaginado, mas os receptores sabem que o saber científico é fingimento.

Sabemos incomparavelmente mais que gerações passadas, e sabemos, (o que elas ignoravam), que o saber é ficção. Sabemos a respeito de tudo que está acontecendo em toda parte, e sabe-mo-lo instantaneamente. Sabemos dos fatores que explicam tais acontecimentos, e sabemos-lo em profundidade. Mas tais explicações não merecem confiança, nem nos satisfazem. Porque são ocios. Nesse mundo ficou espectral, o progresso do saber tirou-lhe sua concreticidade. Em tal mundo tornado esquemático nada nos resta a não ser divertirmo-nos. Mas sabemos também que isto não pode levar a nada de bom, porque sabemos que o verdadeiro saber, (do qual não sabemos mais que seja), está sendo reprimido. Somos burladores burlados. E esta é, em síntese, a ~~misma~~ essência de tudo que sabemos.

Como envelhecemos.

O progresso rumo à morte pode ser medido objetivamente pelo estado de determinadas células, pelo esqueleto, ou pelos dentes. E a idade é vávenciável subjetivamente, "a gente é tão velha quanto se sente", de modo que a juventude pode suceder à velhice. Mas o conceito do envelhecer tem, além de tais aspectos objetivos e subjetivos, pelo menos mais um outro, sob o qual o "velho" não é o oposto do "jovem", mas do "novo". É este o aspecto que é o mais interessante para a captação da atualidade. Não é o conflito entre moços e velhos, (o dito "conflito das gerações"), que nos caracteriza, mas é o conflito, (se é que se pode falar em "conflito" aonde não há contato), entre os "velhos" e os "novos" homens.

O conceito do "novo" não parece ser biológico, e portanto não está ligado ao envelhecimento. É de um produto que se diz ser ele novo. No entanto: o conceito do "novo homem" é cercado de aura de vitalidade: quando aparece no contexto da eschatologia proto-cristã, é de uma "mutação do homem" que se fala. O "novo" que está irrompendo atualmente no homem, e que está prestes a "alterá-lo" em suas próprias seivas vitais, é certamente fenômeno vital, e portanto estreitamente ligado à progressão de senilidade que podemos ressentir no ambiente. Embora se deva dizer que se se trata de "mutação" no que está irrompendo, deve tratar-se de mutação um tanto artificial, produto de manipulação em laboratório especializado. De forma que o novo homem não é "novo" apenas em sentido eschatológico, mas "novo" também como o é chapéu novo.

Pois o aspecto interessante do envelhecimento na situação atual é precisamente a defasagem progressiva entre a mentalidade existente e a que começa a articular-se, a "nova". A medida do nosso envelhecimento é dada pela nossa insistência em continuarmos movendo-nos na direção tomada no passado, em continuar-mos "progredindo", e desta maneira afastando-nos do novo que irrompeu. A rapidez do nosso progresso é a medida do nosso envelhecimento, e quanto mais "desenvolvido" for um homem ou uma sociedade, tanto mais velhos. Em relação com o novo o progresso é anacrônico, e afasta quem progride do novo.

A primeira vista isto não passa de banalidade. Quanto mais desenvolvido o trigo, tanto mais próximo é da colheita. E a antiguidade é mais nova que a Idade moderna, é ela a época da juventude da nossa cultura, enquanto a Modernidade é a da sua velhice. Mas a banalidade da afirmativa se dispersa, se considerarmos o quanto ela se opõe à consciência da historicidade. Sugere que os termos "Antiguidade" e "Idade moderna" deveriam ser invertidos. Porque a oposição entre o velho e o novo provém de contexto que é inteiramente diferente do da historicidade. O que tal oposição sugere é que o novo não é o terreno dentro do qual a história progride linearmente, mas que é a catástrofe que interrompe tal progresso.

Tal conceito do novo, para o qual o velho não é o superado, mas o proprio processo da superação, é extremamente estranho. 'E estranho, porque desafia o modelo historicista de tempo. Para a consciência histórica o tempo ~~é~~ correnteza finda do passado e demandando o futuro, e que arrasta tudo consigo. Para tal modelo o presente é ponto no tempo, (um entre os "momentos"), portanto isento de dimensão, marca na régua que mede o tempo. O presente é irreal para a consciência histórica, porque para ela o tempo é um acontecer, e o Ser é um Vir-a-Ser. Mas para o modelo do qual o novo é porta-voz o tempo é advir do futuro que cerca o presente de todos os lados. Para tal modelo o presente é a única realidade, imóvel, (aonde estou là está o presente), é o lugar sobre o qual o futuro se realiza. Porque para tal "consciência pos-histórica" o tempo é um apresentar-se, e o Ser é o lugar aonde o futuro se apresenta. A consciência pos-histórica repreza o tempo. E o novo, para tal consciência, não está no futuro: está na forma de reprezar tempo.

A diferença decisiva entre as duas consciências não é que para a pos-histórica o rumo do tempo se inverteu: em vez do passado, o tempo advém do futuro. A diferença decisiva é que a consciência pos-histórica não é linear como o é a histórica, mas o tempo para ela passa a ser uma entre as múltiplas dimensões do espaço vital que cerca o presente. 'E por isto que para ela o novo não é a direção dentro da qual o tempo progride, mas irrupção por assim dizer vertical por sobre os eventos. 'E este salto para fora da linearidade que é o "novo".

O "novo homem" é todo aquele quem fez tal salto para fora da consciência histórica, e na medida em que todos nos somos obrigados a tal salto por instantes fugazes, somos todos "novos homens". O conflito entre o novo e o velho homem não é tanto problema social, (embora o seja também), quanto é luta travada no intimo da consciência de cada qual. Na realidade, ne entanto, não se pode falar em "conflito". Conflito pressupõe ~~de~~ terreno em que contrários podem entrar em choque, mas o novo é precisamente salto que abandona o terreno antigo, e todas as categorias de conhecimento, de valoração e de vivência características de tal terreno. Ao ter a bandenado a dinâmica linear por multidimensionalidade, a consciência pos-histórica rompeu com todas essas categorias. Mas há conflito de consciência na medida em que a nova consciência abrange a velha, embora a velha fique inteiramente transformada ao assim ser abrangida.

Pois tal mutação de consciência que se opera em nos estava se preparando há muito tempo nas mais diversas regiões: na física, na psicologia, na etnologia, na linguística, na filosofia existencial, na lógica analítica, mas também na arte plástica, na música, no romance. Em todas essas regiões a linearidade foi rompida e cedeu à multidimensionalidade. Mas a nova consciência não pode irromper, antes que não se vivencie concretamente o absurdo não apenas do progresso, mas também da história em geral, o absurdo do evento. Até que não se vivencie concre-

tamente que "ser progressista" é coisa absurda, já que futuro advém de todas as direções, e que portanto qualquer movimento, até "para trás", visa o futuro, é "progressista". E sobretudo até que não se vivencie concretamente que todo ato, (essa forma característica do existir histórico), não passa de projeção de determinado programa transhistórico sobre a linearidade da história, e que portanto é "pré-escrito". Mas uma vez conscientizada tal vivência concreta do absurdo, a consciência salta, muda para fora da história, passa a ser "nova". Não é por ter compreendido o "intervalo" na teoria da relatividade, ou por ter lido um "roman nouveau" não discursivo que o homem muda, mas por ter vivenciado concretamente o absurdo de progresso e do evento. Mas depois disto, a consciência histórica se despedaça necessariamente. De modo que tal despedaçamento, ele também, estava programado na própria história desde o seu primeiro projeto.

O despedaçamento da consciência histórica não pode ser captado por categorias históricas, por exemplo dizendo que a consciência nova a "superou dialeticamente". As categorias históricas, (inclusive a dialética), são inaplicáveis à nova consciência, e é prova da nessa desorientação atual querermos interpretar a pos-história que está emergindo como sendo nova fase da história. Não, não é nova fase, é "época" nova, porque nada de novo no sentido antigo poderá acontecer doravante. O realmente novo é a eterna repetição do sempre idêntico, e a novidade do novo é que nada é novo. A irrupção dessa consciência é o que é tão estranho.

A penetração da cultura ocidental pelo terceiro mundo é decolagem de culturas pré-históricas história adentro. No sentido exato "história" é privilégio exclusivo, embora duvidoso, do Ocidente. A consciência da unicidade irrevogável de todo instante, da irrepetibilidade de todo ato, é o clima vital generalizado apenas no Ocidente. Por isto a penetração que o terceiro mundo está iniciando não é a irrupção do novo. Pré-história não é pos-história. Para a consciência pré-histórica o tempo circula no mundo e o ordena. É preciso submeter-se a ele pelo rito, pelo mito pela magia. Para a consciência pos-histórica o tempo é o apresentar-se do futuro, para se memorizado ou esquecido, e para ser novamente re-projetado a fim de apresentar-se. Não por mito ou por magia, mas por análise de sistemas e ciberneticamente que o futuro pode ser domado, e não é por rito, mas por feed-back que pode ser captado. Para a consciência pos-histórica o mundo não está "cheio de deuses", mas de ecossistemas. Para ela não é a retribuição que ordena o mundo, mas a necessidade do acaso. E não se projeta o futuro por sacrifício, mas por futurologia. Embora haja isto em comum para a pos-história e a pré-história: o futuro é profetizável, já que nada traz de novo.

Embora pois a invasão iniciada pelo terceiro mundo não seja a irrupção do novo, tornou-se ela possível graças à irrupção do novo. O terceiro mundo está penetrando a consciência histórica pelas fendas nela abertas pela explosão do novo. Isto é tragi-comico: as culturas pré-históricas

podem historicizar-se apenas porque a consciência histórica está se despedaçando. O avanço do terceiro mundo Ocidente adentro não é decisão histórica do terceiro mundo, mas indecisão pos-histórica do Ocidente. E como o despedaçamento da consciência histórica está no programa da história, (é sua meta), o resultado do avanço é perfeitamente previsível: uma vez alcançada a historicidade, (vencido o Ocidente), o terceiro mundo conhecerá o mesmo despedaçamento. Mas seria insensato e impiedoso querer "explicar" isto aos invasores. Insensato, porque na medida em que compreendem tal "explicação", já estão com consciência histórica despedaçada. E impiedoso, porque seria maneira de minimizar os crimes "históricos" cometidos por nos contra eles.

O novo que está irrompendo em nossa consciência estava no programa da história desde o seu projeto. O "novo homem" é um mutante do homem histórico perfeitamente previsível e previsto. Os protocristãos o vaticinaram, e os humanistas, e os românticos, e Marx, e Nietzsche. Mas agora que está se realizando finalmente, surpreende. A utopia que está se materializando, este paraíso terrestre, essa sociedade comunista, não emana o clima de salvação, mas o de Auschwitz, e o novo homem não é santo, ou sábio, ou integrado, mas funcionário de aparelho. A época pos-histórica do eterno retorno é contemplativa conforme previsto, mas não contempla o Ser, senão as aparências na tela. O reino final não é resultado de uma visão derradeira da verdade, mas de programas computáveis. Embora deva se admitir que os símbolos matemáticos e lógicos de tais programas sejam tão "transcendentes", (trans-históricos), quanto o é a tal verdade prevista. "A trombeta soou e seremos todos mudados", mas não porque a plenitude do tempo está para se realizar, (conforme previsto), mas a vacuidade do tempo. E o último dia está raiando, não porque o Último Juízo advém, mas porque todos os juízos são doravante analisáveis e demonstráveis como tautologias. O erro na previsão do programado fim da história se deve ao fato que não foi previsto ser ele "obra histórica", ser o novo homem produto do velho.

Envelhecemos a olhos vistos, porque recusamos visceralmente tal novo homem. Envelhecemos na esperança que, se continuarmos progredindo evitaremos que o novo se estabeleça. Buscamos sempre coisa nova, embora sabemos que tudo se repete, afim de evitarmos o novo. Procuramos fechar-nos ao novo permanecendo inertemente no curso do progresso. Mas no fundo sabemos que o progresso é movimento inerte, já que a consciência nova está em no despertando. Avançamos, por inercia, de triunfo em triunfo. Pois inercia crescente é sintoma de envelhecimento. A senilidade generalizada que caracteriza a atualidade se manifesta sob forma de progresso irresistível.

XI

Como encolhemos.

O século dezenove e a primeira metade do século vinte eram época de gigantismo: máquinas e cidades, lucros e assassinatos, tudo adquiria dimensões gigantescas. Tal tendência antiga rumo à enormidade continua agindo e intensificando-se também na atualidade, sobretudo no terceiro mundo. Em tal sentido o presente persiste no curso iniciado com a Revolução industrial. Mas tendência oposta, rumo à miniatura, ao liliputismo, está começando a manifestar-se, e a curiosamente sincronizar-se com a outra, sobretudo no mundo desenvolvido. Lemas do tipo "think small", "less is more", e "small is beautiful" estão começando a competir com supermercados, grandes Brasília e hiper-realismos. Como interpretar tal "volta rumo ao mini" em mundo cuja população está explodindo aos bilhões, que está ameaçado de megatoneladas, e que irradia quantidades astronômicas de informações por meios de comunicações de massas incontáveis?

Talvez foi na física que a nova tendência teve a sua origem. Quando o interesse se concentra sobre as partículas as mais fugazes e as mais imponderáveis, e simultaneamente o modelo newtoniano de um cosmos eterno e infinito é substituído por modelo de mundo cheio de rugas e rugas de rugas, torna-se clara profunda semelhança entre anão e gigante: tanto o astronômicamente grande quanto o microscopicamente pequeno são inconcebíveis. Isto sugere que o progresso rumo ao ínfimo é tão sedutor quanto o é o progresso rumo ao grandioso. Pois tal descoberta foi sendo aplicada em campos dos mais diversos: Na política grupúsculos de pressão, (terroristas, lebbies, seitas), passaram a competir com os partidos gigantescos do passado recente. Ao nível dos Estados separatistas provincianos passaram a contestar suas prepotências. No campo social iniciaram-se movimentos que visam revolucionar a sociedade, não, como o fazem os antigos, ao destruir-lhe as estruturas colossais, (capitalismo, imperialismo, comunismo), mas ao destruí-lhe as unidades mínimas, (família, grupo de trabalho, casamento): movimentos do tipo libertação da mulher, gay power e co-gestão. Na economia as multinacionais se vêm de repente ameaçadas, não pelos ditos "interesses nacionais", mas pela tendência rumo ao pequeno artesanado, que o termo "do it yourself" ou "bricolage" capta. Nas artes plásticas fenômenos como "arte mínima" ou "happening efêmero" começam a caracterizar a cena, e na música as composições mínimas dos dodecafoniais estão tornando arcaicas as shows colossais e as orquestras gigantescas. E tais exemplos da tendência nova podem ser multiplicados facilmente em numerosos outros campos. Mas os fenômenos mais palpáveis do novo liliputismo são observáveis no campo da técnica: é lá que podem ser mais nitidamente, e mais concretamente, captados.

O melhor exemplo são as ditas "ferramentas inteligentes". São instrumentos munidos de mini-memória e de mini-programa, que lhes permitem executar automaticamente determinadas tarefas e de eliminar progressivamente

te erros cometidos. Tal miniaturização da memória e do programa é resultado de aplicação de semi-condutores, os "chips", que permitem seja armazenada grande quantidade de informação sobre espaço muito pequeno. Os instrumentos inteligentes são robôs que não são antropomorfos, como o tinha imaginado a ficção científica da primeira metade do século vinte, o que é significativo. A olhos vistos estão se tornando mais numerosos, mais eficientes, mais baratos e menores, e depois de terem invadido a indústria e os laboratórios, invadem agora a administração pública e privada, e estão prestes a invadir a sala de estar e a cozinha. Trata-se, por exemplo, de tesouras inteligentes que cortam roupas sempre mais perfeitamente, porque aprendem sempre melhor sua tarefa; ou de máquinas de escrever inteligentes que escrevem cartas sempre mais eficientes para provocar devedores a pagarem as contas. Quem conseguir imaginar prateleira contendo tais instrumentos em todas as garagens, (como lá estão atualmente os automóveis), terá imaginado a sociedade industrial do futuro: a pos-indústria.

Trata-se, nos "chips", de revolução comparável em seu impacto com a revolução industrial do século 18, a qual transformou tão profundamente a vida da humanidade toda. No fundo, a revolução industrial era revolução de modelos, (de "ideais", "padrões", "valores"). O artesão pré-industrial tinha o seu modelo "na cabeça": sabia como deve ser o sapato que produzia. O "sapato ideal" era tarefa a ser cumprida, e, segundo Platão, provinha do reino das ideias imutáveis. O operário industrial recebe o seu modelo sob forma de ferramenta elaborada pelo ferramenteiro em base de cálculos e desenhos projetados por engenheiros. O sapato que vai produzir não visará um ideal, mas melhorará de ano em ano, já que o engenheiro modificará progressivamente o modelo, afim de adaptá-lo ao mercado, ao processo de produção, e a novos materiais porventura inventados. A revolução dos "chips" é outra revolução de modelos: o instrumento inteligente já vem fornecido com o modelo, o qual no entanto se aperfeiçoa automaticamente, já que vai incorporando ensinamentos colhidos durante a aplicação passada. Em suma: na sociedade pré-industrial modelos eram "eternos", e aproximar-se deles era "virtude". Na sociedade industrial modelos eram "plásticos", e aperfeiçoá-los era "progresso". E na sociedade pos-industrial modelos serão "programáveis", e serão aperfeiçoados automaticamente.

A filosofia da época industrial, desde Kant até Heidegger, e tendo Marx e Nietzsche por centro, tinha por um dos seus temas o problema da plasticidade de modelos. Por exemplo: como adaptar modelos de conhecimento ao a ser conhecido. O pensamento político girava em torno de questões ligadas à manipulação de modelos. Por exemplo: como a classe dominante impõe seus modelos à dominada, ou: como o trabalho é alienante quando quem trabalha não compreende os modelos que está aplicando. Tais temas são atualmente menos interessantes e tendem a perder todo interesse. Por exemplo: a questão: quem deve possuir os meios de produção que elaboram e apli

cam modelos?, perde em interesse quando os modelos se modificam automaticamente, e cede lugar à questão: quem programa modelos, e como os programa? Por isto a filosofia atual tende a preocupar-se com problemas de análise lógica e de estruturas, e o pensamento político tende girar em torno de questões cibernéticas e de planejamento. O problema central e sempre mais premente da sociedade pos-industrial é o da programação da sociedade.

O essencial da atual revolução nos modelos é a sua miniaturização, seu encolhimento. Os "padrões", "ideais", "valores", tendem a se tornarem minúsculos até desaparecerem de vista. Não apenas em sentido físico: os modelos ocupam espaço sempre mais reduzido. Mas sobretudo no sentido de sua proveniência: não provêm mais nem do transcendente, (do reino das ideias, da vontade Divina), nem de visões grandiosas de homens geniais, (engenheiros, cientistas, políticos, filósofos), mas são resultados de cálculos minuciosos de analistas de sistemas que permanecem no anonimato. Os "valores" segundo os quais o homem pos-industrial modificará o mundo não serão nem "revelados" nem "descobertos", (como o eram na pre-industria), nem serão "elaborados" ou "consentidos", (como o são na época industrial), mas serão programados para se modificarem automaticamente sob forma de mini-sistemas. Isto é: não mais serão "valores", já que serão ínfimos demais para serem concretamente percebidos, o que exclui todo engajamento existencial em prol deles. O mundo pos-industrial será isento de valores.

Os atuais defensores da miniaturização, (os profetas da sociedade pos-industrial), não estão se dando conta disto. Crêm eles estarem advogando o abandono da megalomania industrial em prol de uma "volta para dimensões humanas". Os grupos pequenos de co-gestão, o gerador particular de energia solar, a agricultura "bionica" e a siderurgia no quintal lhes parecem mais "humanos" que o parque industrial, barragens, fazendas mecanizadas, e altos fornos. Estão enganados: tais miniaturizações estão ocorrendo em meio de gigantismos ainda crescentes: fome de bilhões, penúria colossal de energia, movimentos de massas de mais em mais desarticuladas, e são portanto, estritamente, desumanas. E estão enganados por outra razão mais significativa ainda: os modelos gigantesco, por desumanos que sejam, ainda podem ser percebidos de alguma maneira, ("adorados"), mas os modelos miniaturizados tendem a desaparecerem do campo da visão, (são incapazes de provocarem entusiasmos). Jamais o homem era menos "medida de todas as coisas" que em tais mini-modelos.

É curioso notar que os modelos tinham dimensões humanas apenas quando eram percebidos como tarefas impostas pelo transcendente, como "mitos". Por ter o "sapato ideal" penetrado a consciência do sapateiro proveniente do sacro, (da "tradição"), é que era "destinado ao homem": o homem deve calçar tal sapato, e se não o faz, "peca". O sapato imposto, (hoje diríamos "arquetípico"), tinha dimensões humanas: era feito para o homem. E quem não o calçava era culpado, (hoje diríamos: não era "normal"). Os modelos industriais, (os "protótipos"), não têm medidas humanas, mas medidas

transhumanas. Não visam o pé individual, chato e com calos, mas visam o "pé estatístico", o de "homem em geral". A megalomania dos ideais industriais não é a grandiosidade, mas a generalidade: não "felicidade sem limite", mas "felicidade para o maior número de pessoas". Calçar sapato industrial não é nem "virtude", nem é "normal": mas é manipulação graças à qual pés individuais são adaptados à normas. Doí. Por isto cultura é diagnosticada, em época industrial, como doença: neurose.

Isto está se modificando. Os minimodelos dos miniprogramas são elásticos: o sapato produzido por instrumento inteligente vai se adaptando ao pé individual melhor que sapato feito sob medida. Dai a ilusão estarmos "voltando à medida humana". Na realidade tal sapato não é "valor realizado", (imperativo), mas função. Não: "assim devem ser sapatos", mas "se fazes assim, assim será o sapato". Sapato passa a ser função de determinado programa: não é o pé que é a sua medida, mas as suas medidas são o "bits" de informação contidos no programa que se adaptam ao pé por serem tão ínfimos e numerosos. De modo que "cultura" deixa de ser tarefa sacra imposta ao homem e destinada ao homem, e deixa de ser violentação do homem por normalização a modelos de classes dominantes, e passa a ser rede invisível, composta de malhas ínfimas, e que prende o homem ao adaptar-se a ele. A prisão cultural passa a ser imperceptível, e embora seja mais estreita que jamais, passa a ser vivenciada como liberdade. O aparelho que transforma o homem em funcionário não é nem humano, nem superhumano, é infrahumano, porque, embora gigantesco, é composto de minimodelos: é invisível. O aparelho que prende o homem é como os liliputanos que prendem Gulliver, com a diferença que transforma o próprio Gulliver em liliputano.

A miniaturização de modelos é progresso enorme: resolve a "crise dos valores". Tal crise surgiu quando os modelos passaram a ser gigantescos, isto é inimagináveis e concretamente não vivenciáveis. Mas quando ficam invisíveis, desaparecem de vista, e a crise é "superada": não há mais valores para estarem em crise. Os modelos infra-microscópicos deixam de ser valores, e passam a funções pontuais de programas. Não há mais imperativos, tudo é funcional e automaticamente adaptável por feed-back. Tanto "virtude" quanto "normalidade" perderam todo sentido, e passa a ser ridículo pronunciar tais termos. O que, por certo, não consegue calar a consciência profunda estarmos vítimas de totalitarismo impalpável. A esperança que possamos encolher a tal ponto de podermos escapar entre as malhas ínfimas, as "aberturas", que o aparelho oferece. Estamos nos encolhendo, e ficando tão minúsculos, afim de escaparmos por entre as mini-brechas dos mínimos modelos que estão começando a prender-nos de todos os lados.

XII

A nossa saúde.

A mortalidade dos bebês está diminuindo no terceiro mundo, e no primeiro o aborto está se tornando direito gratuito de todas as mulheres. 'E por isto que os adultos do terceiro mundo não conseguem alimentar seus filhos, e que os adultos do primeiro não conseguirão, dentro em breve, alimentar os aposentados. A transferência da mortalidade dos bebês sobre os fetos tem, além de aspectos economicos e éticos, também aspectos da teoria do conhecimento. Economicamente a diminuição da mortalidade infantil implica diminuição da idade média da sociedade, portanto parcela crescente de menores economicamente inativos; e aborto gratuito implica aumento da idade média da sociedade, portanto parcela crescente de aposentados. 'Eticamente a transferencia da mortalidade infantil dos bebês para os fetos significa aumento do poder decisório das mães, e suspensão dos fatores economicos, sociais e politicos proprios da fertilidade humana. A solução do problema é mecânica: equilibrar puericultura e aborto até alcançar crescimento zero. Pois que a solução é mecânica, portanto revoltante, sugere o aspecto epistemologico do problema, a saber a pergunta: até que ponto pode o homem ser objeto de conhecimento objetivo, e de manipulação mecânica decorrente disto?

A medicina é disciplina híbrida, porque o médico não consegue coordenar os aspectos científicos, técnicos, e intuitivos da sua atividade. No fundo é híbrida, porque não decide se o doente é objeto, ("paciente"), ou sujeito, ("agente"). A posição do médico é problemática, não apenas por ser seu objeto epistemologicamente complexo, (composto de níveis de conhecimento físico, fisiológico, psicológico, sociológico etc.), mas por ser seu objeto complexo também sujeito. O médico enfrenta não apenas uma coisa, mas também um outro. A coisa, por mais complexa que seja, pode ser conhecida, mas o outro deve ser reconhecido. A hibridiz da medicina se deve à incompatibilidade de conhecimento seguido de tratamento com reconhecimento seguido de responsabilidade. A posição do médico é insustentável.

Dois tipos de problemas epistemologicos devem ser claramente distinguidos na medicina. O primeiro tem a ver com a complexidade do objeto a ser conhecido, e o segundo com o fato de ser tal objeto também sujeito. O primeiro problema pode ser assim formulado: o nível físico de conhecimento é quantificável, os demais níveis o são sempre menos quanto mais se afastam do nível físico. O segundo problema pode ser formulado assim: quanto mais um fenomeno dado é objetivado, tanto mais difícil se torna reconhecer-se nele um "outro". O primeiro problema é científico, o segundo questiona a ciência como um todo. 'E preciso considerar o primeiro antes que se possa abordar o segundo.

A ciência moderna surgiu no momento em que o mundo deixou de ser vivenciado enquanto cosmos vivo, (enquanto ser animado), e passou a ser vivenciado enquanto espaço estendido cheio de objetos inanimados e animados

Isto deu origem a teoria de conhecimento segundo a qual conhecer é adequar coisas pensantes a coisas extensas. Tal teoria contém no seu bojo a quantificação como critério do conhecimento. As coisas extensas têm estrutura pontual: corpos são analisáveis em superfícies, superfícies em linhas, linhas em pontos. E as coisas pensantes devem ter a mesma estrutura, (serem compostas de pontos do tipo: conceitos claros e distintos, ou: cifras), para poderem conhecer as extensas. Conhecimento é aposição de cifras a pontos, enumeração dos pontos do mundo extenso. O tipo de conhecimento visado é o "conhecimento duro, exato". De fato: a relação entre aritmética e geometria tem sido, durante séculos, o problema epistemológico fundamental da ciência moderna. O problema é insolúvel, porque a aritmética é "vasia" e a geometria "cheia": entre dois números, por próximos que sejam um do outro, escapa infinidade de pontos. O cálculo procura remediar a dificuldade: os integrais e infinitesimais pretendem tapar os buracos entre os algarismos.

Enquanto a ciência concentrava seu interesse sobre corpos inanimados, (mecânica, astronomia, química inorgânica, electromagnética etc.), tal teoria de conhecimento conseguia manter-se a despeito da sua dificuldade inerente. Mas quando o interesse científico passou a abranger corpos vivos, (botânica, zoologia etc.), e um pouco mais tarde o homem, (psicologia, sociologia etc.), verificou-se que tais fenômenos, embora quantificáveis, o são sob o preço de perder-se na quantificação precisamente o aspecto que os distingue dos corpos inanimados. Daí o século 19 ter que escolher entre a quantificação, (que não capta o essencial do fenômeno animado), e a substituição da teoria de conhecimento clássica por outras, (e abrir mão da exactidão e dureza do conhecimento). A ciência optou por ambas as alternativas, e dividiu-se em disciplinas "duras" e disciplinas "moles". Continuamos vítimas dessa fenda que se abriu entre dois tipos de conhecimento científico.

O conhecimento quantificado funciona tecnicamente, o que é prova pragmática do seu acerto, e o que permite modificar o mundo. A revolução industrial o ilustra. Mas o conhecimento quantificado não capta o que é existencialmente interessante, a saber a vida. A revolução industrial também ilustra isto. O conhecimento não quantificado funciona mal, ou não funciona, na praxis. A sua credibilidade é teórica: satisfaz intelectualmente. E convence existencialmente. Tentativas de amalgamar os dois tipos de conhecimento, afim de funcionarem e serem existencialmente interessantes, como biologia molecular, psicologia behaviorista ou teorias económicas quantificadas, decepcionam. Funcionam mal e não convencem teoricamente. Aparentemente a ciência está esbarrando contra um dos limites impostos ao conhecimento.

No entanto: no mundo em que vivemos não existem apenas objetos de conhecimento. Ao longo da vida encontramos também fenômenos nos quais

nos reconhecemos. A saber: fenomenos os quais, quando os queremos conhecer, respondem querendo conhecer-nos. Tal relação "dialogica" de conhecimento é, por principio, alheia a toda teoria de conhecimento científico possível. Toda teoria de conhecimento, para ser científica, pressupõe objetos de conhecimento, por mais que queira circumscrevê-los. Exclui, por principio, o diálogo como estrutura de conhecimento. Por isto é a ciência, por principio, incompetente para tais encontros. 'E verdade que o "outro" pode ser transformado em objeto de conhecimento, e isto pode ser feito por violência, em acordo comum, ou sem que o outro o saiba. Em tal caso a ciência volta a ser competente. E de fato, é isto que está acontecendo. Mas se fôr feito isto, o diálogo fica sacrificado. Isto é: fica sacrificado o reconhecimento do outro, e o reconhecimento de si proprio pelo outro. A solidão fundamental do conhecimento, e o absurdo de tal conhecimento, é o preço pago pela objetivação do sujeito. Porque conhecimento que não surge em diálogo com outrem, e que não visa o outro enquanto sujeito, é conhecimento absurdo. Isto problematiza a ciência como um todo, e não apenas a psicologia, a sociologia, a politica, a estética, e sobretudo a medicina.

Mas a medicina é a disciplina na qual o problema se manifesta mais concretamente. 'E por causa disto, e não pela situação atual nos hospitais, pelo fato que manicômios evocam câmaras de tortura, ou pela gritante injustiça social da medicina no terceiro mundo, que a medicina é o maior escândalo do atualidade. Tais situações não passam de sintomas da nossa incapacidade para captarmos o problema fundamental, para nem falar em tentativas para resolvê-lo. A especialização galopante, muitas vezes apontada como a responsável da "desumanidade" da medicina, não passa de reflexo da mesma tendência no discurso científico todo. E a "generalização", proposta como remédio, pouco adianta: não passa de síntese precária de especializações, e não resolve nem a questão da quantificação, nem a mais profunda ainda da objetivação do sujeito, da transformação de agentes em pacientes. O generalista pode querer "reconhecer" o outro, mas é obrigado a "tratá-lo". A solução do problema deve estar em direção totalmente diferente das ensaiadas.

A medicina evidencia crise geral do conhecimento científico, embora o faça com clareza especialmente penosa. Isto porque seu objeto é o homem individual, o sujeito concreto. O engenheiro civil, quando calcula pontes, e o faz com exatidão rigorosa, sabe que está interferindo em contexto dificilmente calculável como o é a situação social e politica ~~de situação~~ na qual a ponte interferirá, e em contexto incalculável como o é o aspecto estético da paisagem. Mas isto não problematiza a exatidão dos seus cálculos de maneira imediata. Mas o cirurgião, quando opera com exatidão comparável sobre o esqueleto do seu paciente, não pode deixar de estar conciente do impacto psicologico, social, economico, estetico, e existencial que a operação terá sobre o paciente enquanto agen

te. Isto porque o cirurgião não pode deixar de reconhecer-se, a si próprio, no seu "paciente", que deixa-de sê-lo e passa a ser seu outro.

Outro exemplo: O politólogo, ao elaborar seus "cenários", está conciente da inexatidão dos seus cálculos, e corrige constantemente seus parâmetros "futurologicamente", e sabe também que, se aplicados, tais cenários manipularão grupos humanos, os transformarão em "pacientes". Mas a inexatidão inerente nas suas operações será para ele sobretudo problema técnico, e não, imediatamente, problema de responsabilidade para com as pessoas manipuladas. O psiquiatra, no entanto, que sabe também da inexatidão, da teoricidade, dos modelos que está aplicando ao tratar pacientes, não pode deixar de ressentir, imediatamente, o fardo de responsabilidade que está assumindo, já que está manipulando concretamente o "outro".

O problema epistemológico é geral para a ciência toda: engenheiro civil, cirurgião, politólogo e psiquiatra sabem que estão aplicando saber objetivante que transforma agentes em pacientes, e sabem também que deixar de fazê-lo significaria o abandono de toda tentativa de transformar o mundo cientificamente. Mas os meios o sabem mais imediatamente, e seus doentes o ressentem mais penosamente, e ambos sofrem mais cruelmente o problema. 'É por isto que a medicina é o maior escândalo, mas é por isto também que pode vir a ser ponto de partida para retomada de consciência em relação ao conhecimento científico todo.

A solução do problema é a reavaliação do conhecimento e da aplicação do conhecimento. O conhecimento é uma entre as formas da existência humana. O homem está no mundo, isto é: conhece-o, avalia-o, e vivencia-o, e nenhum dos três parâmetros vitais pode ser separado dos outros. O homem somente conhece o que avalia e vivencia, so vivencia o que conhece e avalia, e so avalia o que vivencia e conhece. A ciência é atividade humana: tanto na sua fase de conhecimento, quanto na sua fase de aplicação, tem ela dimensões vivenciais e valorativas, (estéticas e políticas) irreprimíveis, sob pena de tornar-se desumana. A ciência é responsável esteticamente e éticamente por seus conhecimentos e atos. A diferenciação desumana entre arte, política e ciência, que caracteriza a época industrial, desumaniza todas. Somente depois de termos aceito que toda ciência é arte e política, que é forma de existir humana, portanto intersubjetiva, (dirigida para o outro), que o problema epistemológico pode ser reformulado. Há sintomas que tal reformulação do conhecimento científico está ocorrendo, especialmente graças a fenomenologia. E na medicina isto se manifesta mais nitidamente. Até lá, a nossa saúde será a dos bebês sobreviventes famintos, e a dos fetos abortados.

XIII

O que receamos.

Há análise ontológica fundada sobre Heidegger, segundo a qual dois tipos de objetos devem ser distinguidos: "coisas" e "instrumentos". As "coisas" são causas: isto é nosso percurso vital é marcado por choques contra elas e desvios em torno delas. Os "instrumentos" são testemunhas: isto é quando os analisamos, descobrimos que fomos nos próprios quem os produziram. O conjunto das coisas forma o mundo dado que vivenciamos ao longo da vida. O conjunto dos instrumentos forma o mundo disponível que habitamos. Ou: o mundo das coisas é "perigoso", e o mundo dos objetos é costumeiro. Face ao mundo das coisas devemos ser atentos, mas quanto ao mundo dos instrumentos podemos permitir-nos o luxo de desprezà-lo. Tal análise leva, como é sabido a uma pesquisa específica do conceito "tempo", (o futuro passa a ser o advi das coisas, e o passado a superação das coisas por sua transformação em instrumentos); e leva também à distinção entre "angústia", (que é o apertamento da existência por coisas), e "cura", (que é a abertura pela qual a existência se procura coisas). Em suma: tal análise diz respeito ao "Ser e Tempo".

Tudo isto sôa falso quando dito em português: no original alemão trata-se de manipulação de termos como "Ding-Bedingung", (coisa-condição), "Zeuge", (instrumento-testemunhar), "Erfahrung-Gefahr", (vivência-perigo) ou "Achtung-Verachtung", (atenção-desprezo). E não é bom sinal se determinar a análise falha quando traduzida. Mas além disto a análise não resiste ao teste pela experiência quotidiana. Não são as "coisas dadas" como leões ou chuvas de pedra que receamos, mas são os "instrumentos feitos" como aviões ou bombas. Se dividirmos o mundo dos objetos, (conforme a análise), em "dados e fatos", verificaremos que receamos os "fatos", (os feitos da cultura), mais que os "dados", (os fenomenos da natureza). Por certo: tal distinção entre cultura e natureza é problemática. A cultura não é vivenciada por nós apenas enquanto natureza feita, enquanto futuro superado por transformação em instrumentos, mas também enquanto um dos dados fundamentais do nosso estar-no-mundo. Mas até se aceitarmos tal distinção proposta pela análise, verificaremos que dela devemos concluir consequências diferentes das propostas. Não é o futuro, (as condições que advêm), mas é o passado, (as instituições que atestam nossos feitos), que receamos. O terror não emana da aventura, (do que advêm), mas do ordinário, do costumeiro. Não obstante: a análise pode ser vir de ponto de partida para a consideração do terror que ressentimos atualmente.

O termo "instrumento" adquire sabor do desprezível, quando substituído pelo termo "gadget", como costuma acontecer atualmente. Quem diz que vivemos atualmente em cultura dos gadgets, exprime seu desprezo pela nossa cultura. Isto parece estar em perfeito acordo como a análise acima esboçada, (e muito provavelmente ligeiramente deformada). A cultura é o habitável, habitual e ordinário, e pode ser desprezada. Mas se prestarmos atenção ma

apurada a uma tal declaração de desprezo, verificaremos que se trata de máscara de um medo inconfesso. Trata-se de tentativa de minimizar a consciência que temos da dependência na qual estamos com relação aos gadgets. A declaração professa que estamos "transcendendo" gadgets tão estúpidos quanto o são canetas plásticas e limpadores de parabrisas, quando na realidade dependemos deles ao escrever ou conduzir automóvel. O terror que emana do presente é o fato que não podemos abrir mão de gadgets tão estúpidos sem deixarmos de levar a única vida que nos parece digna de ser vivida, e do fato que sabemos que seremos obrigados, dentro de breve, a abrir mão desses gadgets.

Não se diga que este terror é precisamente aquele previsto pela análise mencionada. Que estamos receando o futuro que irromperá nossa cultura adentro e nos privará da capa protectora representada pela cultura. Não é a aventura que receamos. Não é o Terceiro mundo, a Terceira guerra, (ou qualquer que seja o Terceiro que nos ameaça), que receamos. Pelo contrário: o que receamos é que tais irrupções do futuro desmascararão o nosso passado, e mostrarão de maneira insofismável o quanto é estúpido o nosso presente. Receamos que o nosso presente seja desmascarado como sendo consequência da nossa estupidez passada. Não receamos que a nossa cultura seja destruída, mas que seja revelada. Que nossa dependência indigna de gadgets estúpidos seja revelada enquanto nossa "way of life". Não é que receamos ter que deixar a única forma de vida que nos parece digna de ser vivida: receamos que a nossa forma de vida seja revelada enquanto indigna. É por isto que não estamos prontos para defender a nossa cultura: quem é que vai se engajar em guerra santa em defesa de canetas plásticas e limpadores de parabrisas? Por outro lado somos incapazes até para imaginar vida sem canetas e limpadores. Em suma: não receamos o futuro enquanto aventura, mas enquanto revelação do presente. Os destruidores da nossa cultura são terríveis, não por destruí-la, mas por demonstrarem a sua vulgaridade ordinária e desprezível.

A nossa dependência indigna de gadgets estúpidos como o é o petróleo, a balança de pagamentos ou o curso do dólar é facilmente distinguível de dependências dignas. Se o camponês depende da colheita, trata-se de dependência digna do homem: é o futuro sob forma de condições atmosféricas que enfrenta. Mas a dependência do Ocidente com relação ao petróleo é indigna: é o seu próprio passado sob forma de feitos estúpidos que o Ocidente está enfrentando. Se dependemos de canetas plásticas para escrevermos, isto é indigno, e não por causa da caneta ser barata, e portanto gadget desprezível. Mas é por ser a caneta gadget estúpido, no sentido de condicionar o escrevente, quando o seu propósito era o de libertá-lo. Receamos os gadgets estúpidos, precisamente porque testemunham a nossa própria estupidez que reside no fato de termos produzido instrumentos, os quais, em vez de libertar-nos de coisas, nos condicionam de maneira ainda mais tirrânica que coisas. A indignidade da nossa depen-

dência dos gadgets está na estupidez nossa que produziu os gadgets. O terror que emana da situação atual é o da nossa própria estupidez, e nada há de mais terrível que a própria estupidez.

A estupidez que caracteriza a nossa situação pode ser iluminada a partir de pontos de vista diferentes. Por exemplo dizendo que a ciência, essa disciplina que permite produzir gadgets, se afastou da ética e da estética, ao proclamar sua "isenção dos valores", e se tornou estúpida devido a tal afastamento. Ou dizendo que o pensamento político, ao se inspirar em filosofias que se tomam por científicas, passou a tentar adequar a sociedade a modelos preconcebidos, em vez de aplicar tais modelos em função da realidade social, e que isto é estupidez patente. Mas no fundo a nossa estupidez, tal qual se manifesta por nossa dependência de gadgets estúpidos, é nossa incapacidade visceral para projetarmos as consequências dos nossos feitos sobre a vivência concreta. É tal falta de imaginação que caracteriza a estupidez que é a nossa. Os cientistas, técnicos, políticos, filósofos são estúpidos nesse sentido: não podem imaginar as consequências que suas ideias e suas manipulações terão sobre a vida concreta. O inventor e o produtor da caneta plástica é estúpido, por não ter imaginado a dependência existencial que a caneta provocará no seu "consumidor": imaginaram apenas as vantagens ditas "funcionais" da caneta. A Revolução industrial era estúpida no sentido de ter previsto apenas as consequências funcionais, (econômicas sociais etc.), da introdução de máquinas, mas não ter podido imaginar as consequências existenciais do feito. E igualmente estúpidos são os demais feitos da cultura ocidental moderna.

Os instrumentos que nos cercam, (desde canetas plásticas até os colossais aparelhos administrativos e outros), são atestados da nossa estupidez gigantesca. Jamais tal mobilização de pesquisa disciplinada, de aproveitamento inteligente de conhecimentos, de construção de edifícios teóricos majestosos, de engajamento dedicado, produziu tamanha dependência de gadgets estúpidos no passado. A Revolução russa é disto prova patente: coincidência jamais vista de ciências, técnicas, filosofias, artes, fantasia política e dedicação abnegada resultou em estupidez quase inacreditável. E isto vale para tudo que fazemos: a nossa estupidez é atestada por todo elemento cultural que nos cerca.

O terror de tal estupidez é o fato que não basta torná-la consciente para libertar-se dela. Ela congelou sob forma de gadgets em nosso torno, e se quisermos libertar-nos dela deveríamos destruir tais gadgets estúpidos que nos determinam. E não podemos fazê-lo, porque dependemos deles. Outros devem fazê-lo por nós, e o farão dentro em breve. Não é pois a destruição dos gadgets que receamos, (embora o receamos também), mas é a destruição da nossa estupidez, com a qual nos identificamos. Ao serem destruídos gadgets tão estúpidos quanto

o são as nossas instituições políticas, sociais e econômicas, seremos nos próprios que serão destruídos, e é isto que receamos.

Segunda a análise acima esboçada não é o futuro que receamos, mas o nosso próprio passado. Não são os nossos futuros sofrimentos que nos aterrorizam, mas os nossos feitos passados. Vivemos em clima de masoquismo: de alguma maneira desejamos os sofrimentos futuros, para nos libertarem dos nossos feitos passados. E, de fato, sintomas de tal masoquismo são observáveis em toda parte, e sobretudo nos Estados Unidos. Não importa por quem e aonde somos atacados, julgamos, passado o primeiro choque, que somos nós, e não os atacantes, quem é culpado pelo ataque. Não os terroristas, nem os tomadores de reféns, são os culpados, mas os terrorizados e os reféns. Não os terroristas são terríveis, nos próprios o somos, e o terror não é o que fazem eles, mas o que merecidamente sofremos. Mas tal psicologização do terror pelo termo "masoquismo" não basta. Trata-se de verdadeira mudança na nossa atitude: estamos convencidos que nossa maneira de viver, a maneira ocidental moderna de viver, é forma indigna da pessoa humana.

O comportamento aparentemente suicidário da sociedade ocidental é na realidade sintoma de mutação profunda no íntimo da nossa cultura. Tanto a cultura como um todo, quanto a consciência individual de cada um entre nós, está sofrendo re-estruturação profunda. Isto pode ser observado em toda parte. No fundo se trata de desvio de interesse dos assuntos antigos. Comparação com a Idade média tardia pode ser útil para a captação do que está ocorrendo. O interesse naquela época se afeitou da teologia. Esta continuava se desenvolvendo ainda mais rapidamente que dantes a despeito disto. Mas não mais ocupava o centro da cena. Coisa semelhante está ocorrendo atualmente com respeito à ciência e técnica. Os gadgets estúpidos que brotam dessas disciplinas continuam jogando sempre mais abundantemente, mas já não interessam tanto.

Isto é fenômeno ambivalente: os gadgets podem determinar-nos melhor ainda se não lhes prestarmos o nosso interesse. Mas, a despeito disto, o desvio da atenção pode ser abertura rumo a campos de interesse novos. Sinais da abertura de tais campos já existem. O terror que emana dos gadgets pode destarte levar a procurarmos novos interesses. Tal terror é comparável com o terror que emanava das religiões na Idade média tardia. Se tal profecia se realizar, então os que nos atacam atualmente para destruir nossa estupidez, podem vir a ser nossos aliados na busca de novos interesses, de uma vida humana menos indigna.

XIV

Independência ou morte.

O grito do Ipiranga, libertado das suas conotações históricas, e inserido em contexto existencial, passa a ser sugestivo da situação na qual estamos. Historicamente é proclamação duvidosa. Proclama que é melhor para a burguesia portuguesa que mora no Brasil morrer que viver em dependência da burguesia portuguesa que continua morando em Portugal. Mas existencialmente é proclamação que merece ser analisada. Proclama que a morte é preferível à existência dependente da circunstância em que vive. Embora pareça ser proclamação bombástica, já que existência independente da circunstância é inimaginável, é ela, na realidade, expressão de anseio humano profundo. E na situação atual, na qual a circunstância programa a existência até nos mais mínimos detalhes, tal grito de desespero adquire sabor revolucionário, já que nega a circunstância toda.

O termo "independência" é geralmente aplicado, não a indivíduos, mas a Estados. É ligado ao termo "soberania". Ao ter o Imperador brasileiro traduzido o brado ^{vouduço} ~~gave me liberty or give me death~~ "give me liberty or give me death" para sentença epigrafada, traduziu ele o problema do terreno da política, (que é o campo da liberdade), para o terreno das relações internacionais, (que é o campo das relações entre instituições). Não que não haja ligação entre tais dois terrenos: as instituições são "políticas" no sentido de visarem, pelo menos em tese, permitir aos homens serem livres. Independência estadual e liberdade individual são entreligadas. Mas o são de forma complexa: pode haver independência estadual sem liberdade individual, e pode haver liberdade individual sem independência do Estado. Pois a liberdade individual é um "valor", (o homem "deve ser" livre), e a independência estadual, a soberania, não é "valor" mas método para realizar um valor, (estados independentes são métodos para que seus habitantes possam ser livres). É bom lembrar este fato em situação na qual a "soberania" vai sendo deificada para fazer esquecer a opressão exercida pelo Estado independente. A insistência da União Soviética sobre as soberanias "nacionais" é disto exemplo. A independência não é nem boa nem má em si, já que estados são instrumentos, e seu valor depende da aplicação que terão em situações concretas.

No entanto, o termo "independência" pode ser aplicado, também, a indivíduos concretos, e não apenas a instituições mais ou menos abstratas. É possível por exemplo dizer-se que há profissões mais independentes que outras: o advogado é mais independente de um horário fixo que o assalariado. Ai se verifica a diferença entre independência e liberdade. Ambos são termos políticos no sentido de dizerem respeito à existência em sociedade. Mas o termo "independência" sugere disponibilidade, capacidade para dispôr de tempo e de espaço para ação futura; e o termo "liberdade" sugere a própria capacidade para agir, o engajamento. A língua, embora às vezes confunda os dois termos, desvenda tal diferença sintaticamente: "independência de", e "liberdade para".

A confusão entre independência e liberdade é nefasta, porque torna difícil a análise da situação na qual estamos. O problema da independência é o de cortar os liames que prendem a existência, e destarte abrir espaço para a liberdade. O problema da liberdade é o dos valores: como deve ser o mundo, e que devo fazer para que assim seja? O problema da independência não é valorativo: quem é inteiramente dependente, nada "deve fazer, já que não faz, mas sofre. Não é sujeito, mas objeto. O "dever se não se coloca para ele, já que tudo é para ele como é: não apenas ao nível da dependência econômica, (miséria, doença), mas em todos os níveis, (ao nível da dependência social, cultural, sentimental, inclusive ao nível da dependência de drogas). Os teólogos da violência não são suficientemente radicais: missas são inoperantes não apenas para os miseráveis, mas também para os funcionários, os "quadrados", os drogados, porque nenhum deles pode pecar no sentido de agir livremente segundo valores que a Igreja considera errados. Missas são operantes apenas para gente que dispõe de espaço no qual pode distinguir entre o "ser assim" e o "dever ser", isto é: para gente pelo menos parcialmente independente.

Tal espaço que surge quando liames que tornam a existência dependente da sua circunstância são cortados, é o espaço da política, isto é: a República. O miserável, o funcionário, o drogado não podem ser "politicizados": não dispõem eles de espaço no qual possam perceber valores. A sua vida é informada por modelos de comportamento "indicativos", não "imperativos". Não: "assim deves fazer" rege as suas vidas, mas: "se te comportares assim, o resultado será esse". Na dependência total valores são estritamente incompreensíveis: são sentenças sem sentido. O neo-positivismo radical se aplica a tais pessoas: o miserável, o funcionário, o drogado são neopositivistas natos. "Politicizá-los" equivale a submetê-los a discursos estritamente insignificantes para eles. A denúncia de Che Guevara pelos miseráveis bolivianos é disto exemplo. Outro exemplo é a tentativa dos contestadores soviéticos para politizar os funcionários das repartições dos vários aparelhos administrativos.

Mas a independência parcial ainda não garante, por si só, o surgimento da política, do campo da liberdade. (A independência total, se fosse possível, excluiria toda possibilidade de política, porque acabaria com a sociedade). A independência parcial não garante a política, porque o espaço destarte aberto não leva, necessariamente, à visão de valores. Por isto a dita "abertura política" no Brasil não é necessariamente política no sentido correto do termo. O espaço e o tempo que se abrem quando dependências são cortadas podem ser "vazios", no sentido de: não contendo valores. Os que se queixam de tédio são exemplos de tais espaços e tempos vazios, como o são os que se "divertem". Os drogados de um lado, e a esquerda festiva do outro, são exemplos de como independência parcial pode levar, não à liberdade, mas a dependência nôva. Independência parcial é pois condição necessária, mas insuficiente, para que surja a liberdade.

Pois a observação da cena atual sugere que gente parcialmente independente está rareando, e que está se fechando o espaço e o tempo da liberdade. A República, a "polis", está encolhendo, porque está sendo recoberta pelo tecido canceroso dos liames que prendem a humanidade aos objetos que a cercam. A humanidade está se despolitizando, porque dependemos com intensidade crescente dos gadgets e das instituições que constituem a nossa cultura. Os valores estão "em crise" não prevista pelas gerações precedentes: não estão sendo "transvalorizados", mas não dispõem de espaço para serem percebidos. Estamos "ocupados" demais por dependências imediatas e mediatas, para podermos abrir-nos a valores. Estamos sendo "des-ideologizados" em sentido nefasto: não estamos "superando" as ideologias por conhecimentos concretos, mas as ideologias estão morrendo porque discursos valorativos estão perdendo sentido. Nossa des-ideologização não é sintoma de des-alienação, mas de alienação maior ainda: a da existência que funciona em função de aparelhos.

A nossa dependência crescente é surpreendente, porque está em contradição com a essência da cultura. Essencialmente a cultura é conjunto de objetos materiais e imateriais destinados a tornarem os homens independentes das condições da natureza. Portanto conjunto que deveria permitir que se abra o espaço político, e que a liberdade humana se esta beleça. Cultura é essencialmente o método pelo qual a dependência, (a miséria econômica), é superada. Pois a nossa cultura é altamente eficiente em tal sentido: nos países ditos "desenvolvidos" a miséria foi de fato reduzida a níveis jamais doravante alcançados. E, no entanto, está surgindo dependência nova, a qual exclui a liberdade de maneira jamais antes prevista: pela dependência total dos objetos da cultura.

Em situações prévias a grande maioria da humanidade vivia em dependência imediata das suas "necessidades naturais", e minoria infima, a dos senhores, dos "independent gentlemen of means", vivia em independência material, intelectual e social que lhe permitia exercer sua liberdade. Como a dependência da grande maioria era diagnosticada, acertadamente, como consequência da opressão que sofria por parte da infima minoria, o problema a ser resolvido era o de como abolir ou mitigar a opressão do homem pelo homem. Na nossa situação a dependência imediata das "necessidades naturais" é muito menos intensa nos países desenvolvidos, mas surgiu a dependência não menos imediata dos objetos da cultura. E a minoria infima relativamente independente que caracterizava situações prévias está desaparecendo. Os "independent gentlemen of means" são ultrapassados. O problema não é mais a opressão do homem pelo homem, (embora isto seja difícil de conceber e de admitir), mas o da opressão do homem pelo objeto. "The things are in the saddle and they ride us". A dificuldade de admiti-lo está no fato do novo problema não ser político no sentido tradicional do termo, mas ser problema que diz respeito à autonomia crescente dos aparelhos que constituem a nossa cultura.

A Republica sempre era terreno reservado a poucos, já que a maioria sempre vivia em dependência grande demais para poder participar dela. A dita "democracia" jamais passou de mito, manipulado a serviço dos detentores da liberdade, dos "cidadões" no sentido correto do termo. De modo que a atual decadência da Republica pode parecer inocua do ponto de vista da maioria: tanto faz se dependo das instruções de agentes humanos ou de aparelhos autônomos de decisão humana. Mas tal interpretação seria erro. A transformação da humanidade toda, inclusive da "elite" tradicional, em funcionários, isto é em escravos de aparelhos autônomos, implica que todos, inclusive a maioria tradicionalmente oprimida, passem a comportar-se funcionalmente. A minoria tradicional manipulava valores e os impunha à maioria: os aparelhos manipulam automaticamente modelos funcionais e os impõem a todos. Nas situações tradicionais a vida individual buscava significados impostos por poucos: na situação atual a vida individual carece significado. Nas situações tradicionais dominavam as ideologias da classe dominante: na situação atual dominam os aparelhos isentos de ideologia. Isto implica, para a maioria, o fechamento de toda possibilidade futura para abertura rumo à liberdade: toda "revolução" fica excluída. O totalitarismo aparelhístico é definitivo.

"Autonomia" e "independência" parecem sinônimos: ambos os termos significam situação estruturada por regras auto-geradas. Mas há esta diferença: sistemas independentes geram regras por consenso, sistemas autônomos as geram automaticamente. Consenso não é automático, embora resulte, ele também, do jogo do feed-back. Não é automático, porque se orienta segundo valores. Automaticidade é cega, não se orienta. Se pois os aparelhos que nos dominam são autônomos no sentido de gerarem regras automaticamente, a sua cegueira é por assim dizer programada neles. Por isto pouco adianta perguntar a que "interesses" servem tais aparelhos: são cegos, não se orientam, e não podem ser orientados. Perguntas políticas como esta pouco adiantam para resolver a nossa dependência total dos aparelhos, embora se coloquem espontaneamente: a situação exige nova tomada de consciência, pos-política, para ser modificada. Isto é aspecto essencial da situação: aonde não há espaço político, questões políticas são impertinentes, e devem ser substituídas por outras.

Independência ou morte? A questão está mal posta. A alternativa atual é: independência ou totalitarismo funcional dos aparelhos. A segunda alternativa pode, por certo, ser considerada espécie de morte. Mas a verdadeira questão é esta: quais os métodos, necessariamente pos-políticos, pos-históricos, graças aos quais a dependência total da autonomia aparelhística pode ser rompida? Como romper a independência dos aparelhos e torná-los dependentes de decisões humanas? Da resposta a tal pergunta "depende" toda possibilidade para uma vida livre no futuro.

Como nos inebriamos.

A discussão atual em torno dos entorpecentes pode servir de modelo para pesquisadores da dinâmica da formação de opinião pública em democracias livres. Quase ninguém entende do assunto, e todo mundo participa do diálogo a respeito. Os bem-pensantes condenam o uso das drogas, porque temem ser ele nocivo à "saúde", isto é: à moral de produção das gerações novas. A vanguarda se opõe à tal interpretação reacionária, porque espera de certas drogas experiência enriquecedora e fortalecimento da imaginação criativa. Os "entendidos" discutem a diferença entre drogas duras e moles do ponto de vista psico-somático, econômico e social, e lêem publicações de ciência vulgarizada sobre o tema. Os "especialistas" se dividem em dois campos: no dos que condescendem, de vez em quando, de sorriso reprimido, a lançar alguma luz nas trevas da massa ignara, e no campo dos que lançam, desesperados, gritos apocalípticos de alarma. Os institutos de publicística fornecem periodicamente estatísticas quanto ao número dos utilizadores de drogas, e quanto à flutuação da opinião pública a respeito. As revistas ilustradas e os demais mass media "personalizam" a questão ao publicarem histórias horrendas ou comovedoras. Esporadicamente informações provenientes de terrenos estranhos à discussão perturbam a cena, como a que revela que na "república islâmica" o uso de drogas é tolerado, mas o do álcool é proibido. Em suma: a discussão dos entorpecentes tem a mesma estrutura e dinâmica das discussões do terrorismo, da distribuição dos bens, da política da Igreja, ou da homossexualidade. O que não recomenda a democracia liberal enquanto método para permitir que o homem se torne agente livre, isto é: sujeito que age em prol da transformação do mundo em base de conhecimentos apropriados.

Por certo: os entorpecentes são tema fascinante a ser discutido. Sob um dos prismas possíveis são parte tradicionalmente integrante da nossa cultura: os antigos os utilizavam, a Igreja o faz durante os seus ofícios, e o álcool pode ser considerado uma das suas formas. De maneira que sob este prisma o problema atual não é a presença dos entorpecentes, mas a quantidade e qualidade do seu uso. Sob outro prisma são eles "culturemas" provenientes de culturas estranhas da nossa: o opio caracteriza culturas orientais introspetivas, e a religiosidade mágica dos índios mexicanos é sustentada pelos entorpecentes contidos em cogumelos. De modo que sob este prisma o problema atual é o de como a cultura ocidental assimila culturas exóticas para ela. Sob terceiro prisma os entorpecentes atuais são sintomas de "revolução industrial" incipiente no campo da manipulação psicológica: o ácido lisérgico é para a cerveja como o avião a jato é para o carro de bois. De modo que sob este prisma o problema atual é o da manipulabilidade de consciências por ciência aplicada. E há outros prismas igualmente fascinantes. Mas tais aspectos da questão são precisamente os que são menos discutidos pela opinião pública, teoricamente sustentadora da democracia.

No entanto há um aspecto específico do problema que o torna essencialmente diferente dos demais temas discutidos publicamente. 'E o aspecto que põe em questão a discussão pública mesma. Os que usam entorpecentes visam a privatização, isto é: negam concretamente e praticamente, pelo uso dos entorpecentes, a "praça pública", o espaço da troca de ideias que prepara atos futuros. Embriaguez é isto: estado psíquico, no qual o diálogo "normal", o entre indivíduos normalizados, (os "cidadões"), fica impossibilitado. E o extremo da embriaguez é estado psíquico no qual a comunicação com outrem é rompida. Quem se inebria declara, por seu ato, que não pretende mais participar da Republica, que "vota contra" ela. De modo que sob este prisma o problema atual é o da emigração por parte crescente dos "cidadões" da praça pública rumo à privacidade, e o que a opinião pública está discutindo, sob este prisma, é precisamente o seu próprio futuro: está, ela própria, ameaçada, enquanto opinião "pública", pelos entorpecentes.

A embriaguez é estado passageiro, de modo que é possível dialogar com os usuários de entorpecentes nos intervalos. Embora tenham votado contra a Republica, não o fizeram de forma concludente. São "recuperáveis". Em tais intervalos podem não confirmar o diagnóstico aqui proposto: podem afirmar que não se embriagam pelas razões negativas, antipolíticas, aqui sugeridas, mas por razões positivas. E tenderão a negar competência de julgamento aos seus interlocutores que não tiveram a experiência com drogas. Tal empirismo dogmático, (só é concebível o experimentado), é, no entanto, insustentável no caso. Porque o interlocutor do usuário de drogas, tenha ou não experiência com elas, tem a experiência concreta com seus usuários: é precisamente em base de tal experiência que afirma que a embriaguez des-politiza. Quaisquer que sejam os motivos positivos do drogado, o motivo negativo é publicamente observável: o uso da droga é gesto público que nega a publicidade.

A dialética contida em tal definição do gesto merece ser analisada. O gesto do drogado é público em dois sentidos do termo. 'E público, porque o drogado adquire a droga no mercado de drogas, e o mercado é "praça pública" no significado exato do termo. E o gesto do drogado é público, porque criador de problema a ser discutido politicamente. De modo que preciso dispor de espaço público para poder drogar-me. Quem está em dependência total, quem não dispõe nem de tempo nem de espaço para drogar-se, (de "dinheiro"), não pode fazê-lo. Quem está totalmente determinado pelo mundo, não pode recusá-lo, nem sequer querer recusá-lo. A base da embriaguez, como a do ato político, é a Republica, ou: para poder negá-la, é preciso que exista. A embriaguez é ato político, embora negativo. No totalitarismo tecnocrático do futuro ninguém poderá se drogar, nem sequer querer se drogar, embora talvez todos serão drogados pelo aparelho. Atualmente os drogados são agentes relativamente independentes.

Pois tal análise da dialética contida no gesto do drogado concorda, curiosamente, com a tese da anti-psiquiatria. A recusa da "norma", da normalidade, e a busca do "para-normal", que se manifesta tanto no gesto do drogado quanto no comportamento do "doente psíquico", tem suas causas, não tanto no sujeito que age, quanto no campo das normas, na República contra o qual reage. Mas tal tese não deve ser banalizada com argumentos do tipo: A causa do uso das drogas está na situação econômica, social e cultural, e quem quiser combatê-lo, deve combater tal causa. Porque o gesto do drogar-se não é recusa a tal ou qual situação dada. 'E gesto mais radical: é recusa do ato político que possa modificar a situação dada. O drogado não foge de situação dada, não é "covarde". Não está interessado em modificá-la. Não é revolucionário frustrado: é anti-republicano. Por isto querer modificar tal ou qual situação política para destarte combater o uso das drogas é erro: o uso da droga se dá no além do campo político, embora se dê partindo dele. Não é contra tal ou qual situação, mas é contra as regras que regem toda situação pública possível, contra as "normas", e é no além dessas regras, que o drogado age. Quem quiser combater o uso da droga, deveria haver-se com tais regras, com a "estrutura da existência política humana". E isto é, por certo, tarefa sobrehumana.

No entanto: o problema se torna mais acessível, se considerarmos o fenômeno da negação de "normas", e a busca do "para-normal", no contexto concreto no qual o uso da droga ocorre atualmente. Atualmente, as normas do comportamento em sociedade são tidas por "autogeradas", isto é: a política é tida por jogo que vai gerando suas próprias regras, partindo de base meio mítica, meio teórica: do consenso. Havia, no passado, pelo menos duas concepções diferentes das normas: eram tidas por "naturais", (diferentes à "natureza humana"), ou por "sobrenaturais", (impostas ao homem por agentes que o transcendem). Ser "anormal" no contexto das normas tidas por regras naturais significava: comportar-se contra a natureza, e no contexto no qual as normas eram tidas por sobrenaturais significava: comportar-se segundo regras diferentes das "reveladas". Atualmente ser "anormal" significa: não participar do jogo da sociedade. O homossexual era "anormal" no contexto das normas sobrenaturais, por ser "pecador", no contexto das normas naturais, por "estar doente", e no contexto atual por não existirem ainda regras bem definidas a regerem a homossexualidade. Portanto: negar as normas e buscar o "para-normal" significava, no contexto das normas sobrenaturais, negar a "revelação" e buscar outra, no contexto das normas naturais significava negar a natureza humana ao querer alterá-la, e no contexto atual significa negar o jogo político e brincar alhures. Sob tal reflexão a própria "para-normalidade" se revela função de normalidade dada: o que é para-normal atualmente, pode ser normal em outro contexto e vice versa. De modo que as experiências para-normais que os drogados buscam podem ter sido normais em contextos anteriores. Apenas atualmente tais experiências são alcançáveis somente por quem negar a República, e deixar de brincar o jogo do comportamento em sociedade.

O gesto do drogado tem pois atualmente significado diferente do dos embriagados, ("enthusiastas"), em contextos precedentes. 'E recusa das normas da convenção que estruturam a Republica, e busca de experiência para-normal, a qual, no contexto atual, só é alcançável no privado. Para dizê-lo por outras palavras: A Republica ficou de-sacralizada ao terem as normas deixado de ser percebidas como imposições transcendentes, e nem sequer como imposições naturais, e passaram a ser percebidas como regras de um jogo. O gesto do drogado é o de recusa a tal Republica profana, e busca do sacro no "além" da Republica, isto é: no privado. 'E neste sentido que a politica se sente ameaçada pelo uso da droga: os que estão emigrando da praça publica para fazer o trip rumo ao espaço privado revelam aos remanescentes o quanto é profano o jogo politico no qual estão engajados.

Tal diagnostico da embriagues atual deve, no entanto, ser emendado para adequar-se à cena da atualidade. As três interpretações das normas politicas acima esboçadas não se sucedem apenas historicamente, mas co-existem na consciência humana. A percepção sobrenatural e natural das normas não ficou eliminada, mas "superada" pela percepção convencional, de modo que todos sofremos "recaídas" ao confronto com elas. A norma: "não matarás!", embora percebida, em momentos de reflexão analitica, como sendo regra do jogo da sociedade, o é, em momentos de emoção, como sendo regra imposta pela natureza humana, e, em momentos de exame de consciência, como sendo imperativo "categorico" provindo de alhures. De modo que o gesto do drogado, ele também, interpretado variamente. A sua anti-republicanidade é interpretada, ao nível da reflexão analitica, conforme o diagnostico proposto. Mas ao nível da emoção é interpretado como gesto anti-natural, e o sacro que proporciona é interpretado como artifício que o desqualifica por des-naturalisá-lo. E ao nível do exame de consciência é interpretado como gesto pecaminoso, e o sacro que proporciona é interpretado como "diabolico", isto é: oposto ao sacro "revelado". 'E a nossa propria ambiguidade face ao espaço publico que torna ambiguo o gesto do drogado. 'E a nossa propria despolitização progressiva que torna problematico o gesto decididamente anti-politico do drogado.

Quando a Republica ainda era espaço sacro, o embriagado era inebriado por "deuses" que não os republicanos. Quando a Republica era espaço "natural" ao homem, o embriagado era bestial, sub-humano. Atualmente, quando a Republica é espaço de jogos, o embriagado é quem deixa de brincar conosco. Brinca jogos diferentes e privados, mas que não são necessariamente solitários, como os "joint trips" o provam. Destarte oferece alternativa ao jogo republicano, alternativa perigosa para os que insistem em engajar-se politicamente. Porque sugere que jogos são equivalentes: tanto faz brincar de politica ou de outra coisa. Normas e parâmetros passam a ser intercambiáveis. Do ponto de vista da transcendência e da natureza somos atualmente todos inebriados.

O que esperamos.

Durante a época pré-industrial o ritmo existencial, a oscilação entre ação e paixão, era marcado pela natureza. Durante a época industrial era a máquina que batia tal ritmo. Atualmente o ritmo obedece às regras e às irregularidades do funcionamento do aparelho. A sociedade agro-pecuária vivia no ciclo do ano: dois períodos de atividade, (primavera e outono), alternando com dois períodos de expectativa, (verão e inverno). A sociedade industrial vivia nos vários ciclos sobrepostos da economia do mercado: períodos de depressão alternavam com períodos de expansão, e desencantos depressivos com euforias, e a complexidade de tais epiciclos tornava difícil a previsão do ritmo. A sociedade pos-industrial viverá no ciclo do funcionamento: horários do funcionamento de repartições serão sincronizados com horários de trens, de programas de TV e das refeições, os períodos de férias serão sincronizados com os períodos do funcionamento escolar, bancário e comercial, e as fases ativas da vida serão sincronizadas com as fases de formação e aposentadoria. O que equivale a dizer que a época pré-industrial vivia no ritmo da festa repetitiva, (pré-historicamente), a época industrial vivia no ritmo das catástrofes, revoluções e desenvolvimentos, (historicamente), e a época pos-industrial viverá no ritmo repetitivo dos programas, (pos-historicamente). Atualmente vivemos a transição da história para o programa. Simplificando: o homem pré-industrial esperava pela colheita, (esperava "em Deus"), o homem industrial esperava poder progredir, (esperava "no homem"), e o homem pos-industrial esperará pela aposentadoria (esperará "em nada"). Na época atual de transição vale a pena comparar tais três tipos de espera.

A vida pré-industrial é bem articulada, e a espera estival se distingue nitidamente da espera durante o inverno. No verão o homem observa atento o desenvolvimento das plantas, pronto a intervir em momentos críticos ou propícios para a colheita. 'E espera concentrada, espreita, e a passividade estival está à beira da atividade. No inverno os homens se reúnem em torno da lareira, e dão as costas à natureza coberta do manto de neve. 'E espera contemplativa, e a passividade é a da comemoração e do sonho. A passividade estival está pre-ocupada: cheia de receios e esperanças. A invernal é meditativa: cheia de "ideias", (lendas, cantos, imagens).

Na vida industrial as esperas estão mal integradas no contexto vital, e o caráter de tal vida é mânico-depressivo. Curva que mediria a sucessão de atividades e esperas se assemelharia às curvas da febre ou dos cursos na bolsa, de valores. 'E difícil de distinguir, fenomenologicamente, entre as fases ativas e passivas na vida industrial: entre as filas de automóveis em busca da fábrica e ansiosas de chegar a tempo, e as filas de desempregados que esperam à porta da fábrica e ansiosos que tal porta se abra. 'E difícil de distinguir entre a atividade febril, mas mecânicamente repetitiva,

(portanto inerte), do operário na linha de montagem, e a passividade agitada, (portanto aparentemente ativa), do mesmo operário quando assiste a jogo de futebol aos domingos. É que a espera em sociedade industrial não é paciência e paixão, (como o é em sociedade pré-industrial), mas é impaciente e visa a próxima atividade. Na sociedade pré-industrial a espera é complemento da ação, na sociedade industrial é ação interrompida. Poder permitir o luxo de esperar, ou estar obrigado a esperar, são expressões típicas da mentalidade industrial, que é mentalidade ativista.

A espera na sociedade pos-industrial é fenômeno relativamente recente e exige portanto que seja examinada em exemplos concretos. Para poder sair do Brasil preciso de visto de saída, se sou brasileiro. Tal condição é tão categorica quanto o é a condição da morte: sem visto serei tão fatalmente barrado da entrada do avião, quanto é fatal minha morte. Por certo, há esta diferença: posso me resignar a ficar no Brasil, e neste caso o visto de saída perde todo significado, quando no caso da morte posso apenas resignar-me ou não com a morte. Mas tal diferença diz respeito apenas ao nível de significado do visto e da morte, não ao significado mesmo: ambos são absurdos, embora ambos sejam "explicáveis". De maneira que sou absurdamente obrigado a obter meu visto de saída. Tratando-se da morte, posso esperá-la sentado, embora em situação pos-industrial não possa mais fazê-lo no clima festivo, paciente e passional que caracterizava a sociedade pré-industrial do passado remoto. Mas tratando-se do visto, sou obrigado a esperar por ele de forma diferente: devo pedi-lo. Claro é: tais petições, requerimentos e demais indignidades, (já que digna é apenas petição dirigida ao traço humano), variam, na forma, de aparelho para aparelho. No Brasil se "pede deferimento nestes termos", enquanto que na França, por exemplo, se "espera por despacho dentro em breve". Mas as várias formas disfarçam a mesma realidade: o que é teoricamente um direito meu, devo pedi-lo como se fosse favor que o aparelho me dispensa. A realidade é que o aparelho é de fato trans-humano, embora de direito seja instrumento meu. Sou existencialmente obrigado a pedir-lhe favores e esperar que me sejam concedidos, se quero continuar vivendo, e se quero que se disponha de mim depois de minha morte.

A maneira como devo pedir o visto está programada: devo estar munido de papéis especificamente designados, cobertos de símbolos, (letras, algarismos ou tecno-imagens), e "apresentar" tais papéis na repartição especializada em vistos. Tais papéis devo pedir, por sua vez, em repartições diferentes do mesmo aparelho, repartições não necessariamente bem sincronizadas entre si e com a repartição dos vistos. Entre essas repartições a mais bem evoluída presentemente, (a mais bem desumanizada), é a que concede fotografias. Trata-se de caixa preta na qual entro por abertura estreita, jogando um obulo em buraco estreito, sento em cadeira do tipo usado em cameras de tortura, sorriu idioticamente em direção do nada, aperto botão vermelho, espero por tres sinais luminosos a piscarem ironicamente na parede oposta.

ta, e são, ridículo e humilhado, da câaxa. Se o aparelho funcionar corretamente, cuspirá tres fotografias depois de espera minha de dois minutos (conforme o texto explicativo no exterior da caixa), e tais fotografias, ainda molhadas com o suco aparelhístico, aparecerão mágicamente em outro buraco estreito no exterior da caixa. O que não devo fazer é olhar tais fotografias: não são imagens minhas destinadas a mim ou meus semelhantes, mas são símbolos que significam um futuro portador de visto de saída, e o significam para repartições de aparelhos. Se a repartição fotografica não funcionar corretamente, se minha espera não resultar no cuspiramento de fotografias, seria absurdo eu me rebelar contra o aparelho e sacudir a repartição, a caixa, afim de obrigá-la a cuspir as fotografias. O que devo fazer é pedir "ajuda" de funcionário de repartição encarregada de caixas fotograficas, e esperar até que defira, (ou não), meu requerimento.

O "fotomato", a caixa fotografica, é a repartição mais avançada tecnologicamente, e revela portanto melhor que as demais a absurda ideologia do funcionamento, e a total impossibilidade de rebelião ou revolução dirigida porventura contra ele. Mas até o fotomato, essa tecnocracia que se perfeita, revela resquícios de ideologias "historicas" que aderem ao aparelho. No Brasil, por exemplo, além de outras exigências aparelhísticas, (fundo branco, formato 3x4 etc.), exige-se gravata: simbolo do aburguezamento do proletariado e sub-proletariado ideologicamente visado. De modo que a repartição, embora automática e autonoma de interferência por agentes humanos no seu funcionamento, revela, se analisada, a ideologia dos seus programadores.

Depois de reunida a papelada exigida pela repartição doadora de vistos, (reunião essa resultante de séries de pedidos humilhantes e destruidores da privacidade, e de esperas frustrantes, mas ressentida finalmente como vitoria da persistência sobre a inércia desumana do aparelho), apresento-me na repartição fatidica, e entrego, no horário publicamente revelado e com coração afogado, todo esse monte de símbolos absurdos ao funcionário que condescende a interromper seu cafézinho ou sua briga com colega tendo por assunto um clube de futebol, e acolhê-lo. Meu coração bate acelerado, como se estivesse confrontando um julgamento, porque podem faltar virgulas nos textos, algarismos podem estar trocados ou inscritos em espaços errados, e tôda uma série de infrações desta ordem podem obrigar-me a refazer o caminho sissifico de repartição em repartição, ou resignar-me a ficar no Brasil eternamente. Mas se o funcionário aceitar a papelada, isto não é garantia que o aparelho deferirá automaticamente meu requerimento. No curso do funcionamento, de mesa em mesa da repartição, no qual os meus papeis serão decifrados, arquivados, e papeis novos serão preenchidos, afim de, ultimamente, um deles alnaçar-me, outras infrações podem surgir à tona. De modo que se iniciará para mim periodo de espera, cheio de esperança da obtenção do visto, e de receio que seja feito novo desafio à minha persistência e dignidade.

A sociedade pós-industrial ainda não está consolidada, sobretudo não o está; no mundo sub-desenvolvido: ainda há "despachantes". Funcionários ainda são corrompíveis, (prova que são carne humana), e aparelhos ainda são subversíveis, (prova que são obra humana). O geito, que é gesto de comunicação entre homens, ainda pode ser dado para que o aparelho cuspa fotografias ou vistos sem a espera acima descrita. A história, a qual é a época dos geitos, ("res gestae"), ainda não está inteiramente superada. Mas a idiotice do funcionamento pós-industrial já está alcançando níveis de autonomia que permitem vivenciar as esperas que caracterizarão as vidas do futuro. Tais vidas serão circularmente bem articuladas, e deste ponto de vista a pre- e a pos-história têm estrutura comparável: a do eterno retorno do sempre idêntico. Mas, em contraste com vidas pré-históricas as pos-históricas não oscilarão entre ação e paixão, senão entre funcionamento e espera de funcionamento. Haverá dois tipos de funcionamento, articulados em horários e épocas de vida diferentes: o da produção, e o do consumo. E haverá dois tipos de espera: na boca de entrada, e na boca de saída do aparelho. Tais esperas não serão nem pacientes, (como o são as pré-históricas), nem impacientes, (como o são as históricas), mas serão passivas. O tempo que ocuparão não será nem o do mito, (como o é na pré-história), nem o da expectativa, (como o é na história), mas será o tempo vazio do confronto com o nada. Pois é este abismo do nada que é desde já vivenciável por quem pede deferimento de visto de saída.

Na minha memória há canção de bossa nova cujo texto me é inacessível, e na qual o autor espera pelo trem das cinco enquanto sua mulher espera por ele, e enquanto na barriga da mulher espera feto por nascer para poder esperar pelo trem das cinco. 'E a descrição da espera que nos espera no futuro imediato. E como é óbvio que "espera" e "esperança" são conceitos aparentados, é também a descrição do desespero, da falta de esperança em algo, que será o clima do funcionamento. Não será desespero trágico, (como o é o do "herói" pré-histórico), nem desespero dramático, (como o é o revolucionário derrotado), mas será desespero surdo e mudo, (como o é o da maioria silenciosa). Quem espera em vão visto de saída não arranca os olhos da cara, nem se precipita sobre sua espada, mas vai de cinema para cinema. De modo que a resposta à pergunta "o que esperamos?" é: nada esperamos. A não ser que, na situação de transição que é a nossa, possa ainda ser formulada resposta otimista: esperamos que algo de inesperado intervenha e faça com que a esperada espera em nada não se realize.

A' memória de Franz Kafka.

Como somos programados.

A ideia que a nossa existência no mundo é programada, e que o próprio mundo no qual estamos é programado, é nova. Muito mais nova que a ideia que existência e mundo são determinados ou predestinados. Tão nova é tal ideia que nos é ainda difícil captarmos a diferença entre programa de um lado, e determinação e destino do outro. Uma das tarefas da situação atual é a digerirmos existencialmente a noção de "programa".

As nossas tradições religiosas, provindas do fundo da historia, inculcaram em nos a ideia de "destino". O mundo, e nossa existência nele, obedeceriam a propositos e demandariam metas, embora tais propositos e metas sejam obscuros, (misteriosos, sobre-humanos). A ciência da natureza, nossa autoridade em matéria de conhecimento, familiarizou-nos com a ideia de "causalidade". Todo acontecimento seria efeito de causas e causa de efeitos, embora tal cadeia causal esteja tão complexa que o acontecimento concreto não revela imediatamente nem suas causas "profundas" nem seus efeitos "derradeiros". Atualmente toda uma série de considerações está sugerindo a ideia do "programa". Tal noção parece estar mais adequada a explicações do mundo e da existência que as noções de causalidade e destino. Mas isto envolve toda uma nova visão das coisas.

A cosmovisão "finalista" vê no mundo estágio passageiro que aponta algum estágio derradeiro. A cosmovisão "causal" vê no mundo estágio necessariamente alcançado pela interação de determinadas causas. A cosmovisão "programática" vê no mundo situação na qual várias das suas virtualidades inerentes se realizaram por acaso. A antropologia "finalista" vê no homem ente ainda imperfeito. A antropologia "causal" vê no homem o organismo mais evoluído. A ~~antropologia~~ ^{antropologia} "programática" vê no homem uma entre as variações possíveis da informação genética contida em todo organismo vivo. A ética finalista vê no com-portamento humano movimentos de rebelião e de sumissão contra e ao destino. A ética causal vê no comportamento humano movimentos explicáveis por causas extremamente complexas. A ética programática vê no comportamento humano ~~manifestação~~ ^{efetivação} de virtualidades inerentes ao homem. E seria fácil apontar as divergências entre as três maneiras de ver as coisas em outros campos.

A cosmovisão programática se funda sobre o segundo principio da termodinâmica. O mundo seria processo ao longo do qual todas as formas de energia tenderiam a transformar-se em calor, o que implica que as "informações" inicialmente contidas no mundo se diluiriam. Tal processo pode ser interpretado como sendo a realização de um programa inicialmente contido no mundo. A antropologia programática se funda sobre a biologia molecular. A evolução dos organismos seria realização de virtualidades contidas inicialmente na estrutura dos ácidos nucléicos. Tal evolução pode ser interpretada como efetivação de programa inerente a tais ácidos. A ética programática se funda sobre a psicologia analitica. O comportamento humano seria

realização de virtualidades inerentes no inconsciente. Isto pode ser interpretado como realização de programa contido no inconsciente. Interpretação semelhante parece impor-se em outros campos: no da sociologia, da política, da linguística, da estética ^{etc.} ~~etc.~~ Em todos esses campos a noção de programa parece inescapável.

O que caracteriza o programa é que o acaso vira necessidade. Daí do um numero suficientemente grande de elementos e um prazo suficientemente largo, até as combinações as mais improváveis se realizarão necessariamente. Estruturas tão improváveis quanto o são sistemas planetários surgem obrigatoriamente ao longo do processo entropico, embora tal surgimento seja um acaso originalmente altamente improvável. Órgãos tão absurdamente improváveis quanto o é o cerebro humano ^{obrigatoriamente} ~~surgem ao longo da evolução~~ biológica, embora tal acaso seja inteiramente imprevisível para quem analisar a informação genética contida em amebas. Obras tão maravilhosas quanto o é as Bodas de Figaro surgem obrigatoriamente ao longo da evolução da cultura, embora tal acaso seja inteiramente imprevisível para quem estudar o projeto da nossa cultura. 'E somente depois do acaso se ter realizado que verificamos que sistemas planetários, cerebros humanos e Bodas de Figaro "estavam no programa". 'E que programas são jogos nos quais obrigatoriamente tôdas as combinações possíveis se realizam por acaso, se forem jogados por tempo suficientemente longo.

Pois a nossa dificuldade em digerirmos existencialmente a noção do programa é precisamente esta identificação de acaso com necessidade. Não sabemos aonde localizar a liberdade. Na visão finalista das coisas a questão da liberdade é nitidamente posta. Um dos horizontes de tal visão é o fatalismo: não há liberdade. O outro horizonte é o libre arbitrio: o homem pode forjar seu proprio destino. Entre tais dois horizontes se localiza o conceito do pecado: o homem pode negar o proposito sobre-humano; e o conceito de "hybris": o homem pode desafiar o destino. Na visão causal das coisas a questão da liberdade se põe de outra maneira. Um dos horizontes de tal visão é o determinismo: não há liberdade, ela é "ideologia". O outro horizonte é o caos estatístico: não há liberdade, por não haver possibilidade de "decidir-se". Entre os dois horizontes se localiza a "liberdade subjetiva": dada a complexidade e superposição das cadeias causais, portanto a impossibilidade de conhecermos todas as causas e todos os efeitos, agimos como se estivessemos livres. Mas na visão programática das coisas não sabemos sequer como formular a questão da liberdade.

Tal dificuldade é agravada pela nossa incapacidade de integrarmos a visão programática com as duas visões precedentes. Até agora era possível viver-se sem conflito insuperável simultaneamente com a visão causal e a finalista. A visão causal explicava o mundo e a existência pelo passado, a finalista os explicava pelo futuro, mas ambas as explicações tinham a mesma estrutura: eram cadeias necessárias, nas quais "acazos" eram excluídos.

idos. O que parecia ser "acaso" era explicável causalmente e finalisticamente: tinha causas não aparentes, e visava metas não aparentes. Mas atualmente tal convivência das várias visões das coisas não é mais possível. A explicação programática tem estrutura diferente das causal e finalista. Programas, vistos de "frente para trás", se parecem com causas, e vistos "de trás para frente", se parecem com propositos, mas isto é vê-los ingenuamente. Com efeito: tanto a noção de causa quanto a de proposito não passam de interpretações ingenuas, (mitificadores), da função de programas. A visão programática das coisas não tolera nem a causal nem a finalista; desmitiza ambas.

Seria ingênuo querer interpretar o "big bang" original como proposito criador do universo. Igualmente ingênuo seria interpretá-lo como iniciador das cadeias causais. O "big bang" é simplesmente um dado, e tudo que dele resulta é acaso virado necessidade: o universo que dele surgiu poderia perfeitamente ser diferente do que conhecemos. O "big bang" é um programa. Seria ingenuo querer interpretar a informação genética original como proposito criador de vida: surgiu por acaso. Igualmente ingênuo seria interpretá-la como causa da evolução que conhecemos: poderia perfeitamente ter dado origem a organismos diferentes. A absurdamente estúpida tendência a acaso virar necessidade deve ser aceita como o dado fundamental, e toda aplicação causal e finalista é mito.

Pois em mundo no qual todo evento é ^{acaso} casual, e em existência na qual todo ato é casualmente programado, é extremamente difícil conceber-se a liberdade. Já que para concebermos a liberdade precisamos de um mundo que permite decisão, (isto é algo necessário, portanto previsível), e de existência que permite ato deliberado. Aonde não há nem causa nem proposito, como pode haver liberdade? *off mundo finito (final) infinito (causal), 2 casos, 2 mundos*

Mas se fosse este o nosso problema unico, ainda poderíamos safar-nos. Estaríamos na seguinte aporia: de um lado teríamos explicações programáticas que explicam ser a liberdade impossível. Do outro lado teríamos a vivência concreta da liberdade humana, intocada por explicações teóricas, e portanto inatingida. E é possível viver-se com tal aporia. Mas isto não é o caso. Temos vivências concretas, políticas e técnicas, que existencializam a visão programática das coisas.

Vivenciamos concretamente o quanto o nosso comportamento individual e coletivo está sendo programado por vários aparelhos, entre os quais os media são apenas o mais evidente. E começamos a manipular robôs que são instrumentos programados e nos quais não podemos deixar de reconhecer o nosso próprio comportamento. É que a visã pragmática das coisas deixou de ser meramente teórica, e passou a ser aplicada na praxis, aonde funciona.

Não somos mais governados por políticos que pensam finalisticamente, nem por cientistas que pensam causalmente, mas por tecnocratas que pensam programaticamente. Dai o problema da formulação da questão da liberdade ser problema concreto.

O problema é este: como dar significado ao termo "liberdade" em contexto no qual a visão programática das coisas vai sendo aplicada na praxis com êxito crescente? Como salvar a política em tal contexto? O paradoxo é que a política não pode ser salva politicamente. O pensamento político é pensamento finalista. Vê nos programas que dirigem a sociedade propositos "inconfessos". Crê que tais programas obedecem a interesses dos programadores, e visa libertar os programados ao combater tais interesses. Mas isto é ingenuidade: os programadores não perseguem interesses, embora possam, eles próprios, crer que o fazem. São, eles próprios, programados para programarem. Por exemplo: as várias multinacionais e internacionais não podem ser combatidas, se forem interpretadas finalisticamente como empresas capitalistas ou anticapitalistas que perseguem determinadas metas. É preciso captá-las com pensamento programático: são aparelhos que funcionam absurdamente ao realizarem seus programas.

O paradoxo é este: quem estiver interessado na sobrevivência da política, deve aprender a pensar pos-politicamente, e quem estiver interessado na sobrevivência da liberdade está obrigado a repensá-la no contexto do pensamento programático. Em outros termos: quem se negar a pensar programaticamente, será fatalmente programado. O desafio que a situação pos-industrial nos lança é o de repensar todas as categorias industriais e sobretudo a liberdade, em termos da visão programática das coisas. E depende da maneira como resolveremos tal desafio se o homem pos-industrial será ente livre ou robô programado.