

Pos-historia.

Vinte instantâneos e um modo se usar.

Modo de usar.

I	O chão que pisamos	1
II	Nosso céu.	5
III	Nosso programa.	9
IV	Nosso trabalho.	13
V	Nosso saber.	17
VI	Nossa saúde.	21
VII	Nossa comunicação.	25
VIII	Nosso ritmo.	29
IX	Nossa morada.	33
X	Nosso encolhimento.	37
XI	Nossa roupa.	41
XII	Nossas imagens.	45
XIII	Nosso jôgo.	49
XIV	Nosso divertimento.	53
XV	Nossa espera.	57
XVI	Nosso receio.	61
XVII	Nossa embriaguês.	65
XVIII	Nossa escola.	69
XIX	Nosso relacionamento.	73
XX	Retorno.	77.

Pós-historia.

Vinte instantâneos e um modo de usar.

	<u>Assunto</u>	<u>Pró e/ou contra</u>
	Modo de usar.	
I	O chão que pisamos.	H. Arendt
II	O céu que nos cobre.	M. Buber
III	Nosso programa.	R. Carnap
IV	Nosso trabalho.	K. Marx
V	Nosso saber.	K. Popper
VI	Nossa saúde.	L. Wittgenstein
VII	Nossa conversa.	A. Moles
VIII	Nosso ritmo.	H. Marcuse
IX	Nossa morada.	J. Ortega y Gasset
X	Nosso acolhimento.	J. Habermas
XI	Nossa roupa.	T. W. Adorno
XII	Nossas imagens.	M. McLuhan
XIII	Nosso jogo.	A. Rappaport
XIV	Nosso divertimento.	E. Husserl
XV	Nossa espera.	E. Bloch
XVI	Nosso receio.	Instituto Hudson
XVII	Nossa embriagues.	M. Heidegger
XVIII	Nossa escola.	J. Dewey
XIX	Nosso relacionamento.	J.-P. Sartre
XX	Retorno.	F. Kafka

Caro Milton: voici o indice provisório do manuscrito que acabo de mandar para Munique.

### Modo de usar.

Os ensaios seguintes são aulas. Foram lidas em faculdades, e levaram, todas, aproximadamente os "50 minutos acadêmicos" para serem pronunciadas. Isto é: seu conteúdo é denso, e exige que seja discutido em seminário subsequente. Há diferença entre textos falados e lidos. Leitura pode ser interrompida e intercalada por pensamentos. Os ensaios seguintes querem ser lidos com vagar, ou discutidos.

As aulas foram pronunciadas em Marseille, Jerusalém e São Paulo. O autor espera que o fato não transpareça no texto. Porque o texto visa não apenas "superar" a história, mas também a geografia. O texto se quer distanciado, precisamente por querer atingir aquele concreto que se esconde por detraz da história, e da geografia. Isto é: embora tenha sido pronunciado em "academias", quer, deliberadamente, escapar ao academismo. E é preciso ter isto em mente, se a leitura fôr "correta".

Originalmente o texto foi escrito em francês e inglês, sem pretensão à publicação posterior. Foi traduzido para o alemão, para ser publicado. A presente redação portuguesa visa ser publicada no Brasil, ambiente no qual o autor está engajado. E quer ser contribuição para o diálogo brasileiro. Deverá ser lido tendo isto em mente.

A sequência dos ensaios é aleatória: podem ser lidos em não importa que ordem. Não obstante há um fio discursivo que ordena os ensaios. Trata-se de discurso que corre a partir do desespero rumo à esperança, embora ténue. Quem acompanha tal percurso, deve lêr o texto na ordem proposta. Mas método igualmente proveitoso seria lêr o texto salteado, pelo movimento do cavalo no tabuleiro. Tal método permitirá desmascarar os truques metódicos, (para-fenomenológicos), aos quais o autor recorreu.

O título desta página é, por certo, irônico, já que o que o texto pretende menos é proporcionar instruções ao leitor, dar-lhe conselhos. O que precisamente não quer é ser consumido. Por isto este "modo de usar" se quer rejeitado depois de lido. O que se pretende é que o leitor faça o uso deste texto que bem entende. Mas que o transforme, preferivelmente, em parte dos diálogos dos quais o leitor participa. 'E verdade que o texto é discursivo: como o é, desafortunadamente, todo texto. Mas não quer sê-lo. Isto é apenas uma das inúmeras contradições que o leitor descobrirá no curso da sua leitura. Mas tais contradições são inevitáveis: o texto se quer espelho da situação humana.

## I.

O chão que pisamos.

Não é necessário dispôr-se de ouvido especialmente apurado para percebermos o quante sãam ocos os nesses passos rumo ao progresso. No entanto para compreendermos de que vacuidade se trata, qual o abismo que se esconde debaixo do solo, é preciso de alguma atenção mais refinada. Há vários tipos de vacuidade, e a nossa pode ser compreendida somente se a compararmos com outras já vivenciadas pela humanidade no passado. Se aceitarmos que a nossa situação é única e incomparável, jamais a compreenderemos: fenômenos únicos são incompreensíveis por definição, já que não inseríveis em "explicações", (sentenças que contêm nomes de classes). Pois em período não muito distante efetivamente foi vivenciada vacuidade comparável, e tal período efetivamente oferece numerosas semelhanças com o nosso: o barroco. Havia o mesmo racionalismo exacerbado, aliado a um irracionalismo mágico, (per exemplo o desenvolvimento da ciência exata aliado à queima de bruxas), e que evoca o nosso próprio logicismo e as nossas próprias estratégias cibernéticas aliadas ao irracionalismo mágico típico da comunicação de massa. E de fato no barroco como agora tudo parecia eco. No entanto: não somos barrocos.

A diferença é que no barroco tudo parecia eco, porque a gente "representava" constantemente, mas nós não estamos representando nada. Havia um clima de teatro naquele período, e todo gesto tendia a tornar-se grandioso e vazio. Os passos pareciam ocos, porque a humanidade barroca pisava sobre palco: representava por exemplo "fervor religioso", e o resultado eram as guerras religiosas. Embora a nossa época, ela também, pode ser considerada "contra-reformista", não é o que nos estamos fazendo. O abismo que se esconde por baixo dos nossos pés é outro: o barroco tinha perdido aquela fé que sustentava a Idade Média, mas nos perdemos algo mais fundamental ainda: a fé em nós próprios. A vacuidade que nos cerrei a nós é mais sinistra.

Não podemos confiar no homem, (em nós próprios e no outro), porque algo inacreditável aconteceu no passado recente: Auschwitz. Para compreendermos a nossa situação, é preciso perguntar: como era possível que Auschwitz tenha acontecido, e como é possível viver-se depois que isto aconteceu? E tais questões não dizem respeito apenas aos que são responsáveis, (de uma forma ou outra), pelo acontecido, nem aos que foram atingidos, (de uma forma ou outra), pelo acontecido, mas diz respeito a todos que participam, (de uma forma ou outra), da cultura do Ocidente. Porque, qualquer que seja a "interpretação" de Auschwitz, trata-se, indubitavelmente, de acontecimento tipicamente ocidental, e impossível em não importa que cultura diferente.

É óbvio que Auschwitz foi motivada por ideologias tipicamente ocidentais, resultantes de condições tipicamente ocidentais, e executada por métodos técnicos típicos do Ocidente, mas não é isto o que é tão "ocidental" no evento. Mais importante é o fato que Auschwitz é articulação dos valores mais profundos do Ocidente, das raízes mais profundas das quais brota

a nossa cultura. Por certo: querer afirmar que o derradeiro prop'osito de judeo-cristianismo é a construção de campos de extermínio seria absurdo, já que tais campos parecem negar tudo o que o judeo-cristianismo afirma. E querer afirmar que o judeo-cristianismo tinha que resultar, necessariamente, na construção de campos de extermínio, embora afirme o contrário, não parece ser razoável: Auschwitz parece ter sido evento inteiramente "desnecessário", no sentido de perfeitamente evitável. No entanto, é inegável que, embora Auschwitz negue tudo o que o judeo-cristianismo afirma, assenta fundamentalmente sobre as categorias, os modelos, os valores desse mesmo judeo-cristianismo. Por isto a pergunta que interessa não é: "como foi que Auschwitz aconteceu?", (pergunta esta de interesse meramente histórico), mas: "como era possível que tenha acontecido isto?", (pergunta esta que corrompe a nossa civilização toda, o próprio solo que nos sustenta).

Tudo que aconteceu no curso dos últimos trinta e cinco anos que nos separam do evento reverbera com tal pergunta. Todos esses acontecimentos concretos como o êxito econômico formidável, o progresso científico e as conquistas técnicas, mas também os acontecimentos menos concretos como as experiências artísticas, a especulação filosófica, ou as teorias políticas, é corroído pela lembrança de Auschwitz é tornado absurdo por ela. O espaço de tempo que intervém entre nós e Auschwitz não conseguiu mitigar a sensação do absurdo, pelo contrário: aprofundou-a. Isto porque tal distância permite ver melhor o que efetivamente aconteceu lá: o naufrágio da nossa cultura. A distância da qual dispomos agora tornou menos imediata a vivência do horror que emana de Auschwitz, e isto abre a visão dos aspectos essenciais do acontecimento. E é em vista disto que a conquista da Lua, a automação e todo o resto devem ser justificadas. E aí é preciso perguntar: porque será precisamente Auschwitz, e não crimes aparentemente comparáveis como o são as guerras coloniais ou o saque do terceiro mundo, a que torne absurdos todos os nossos esforços, e ociosos os nossos passos?

A unicidade de Auschwitz pouco tem a ver com os horrores lá perpetrados. Tem a ver com dois fatores que são de captação difícil, porque nos falta coragem para encará-los: a saber que os nazistas agiam por motivos "puros", e que os judeus colaboraram no seu próprio aniquilamento. Os nazistas não buscavam vantagens, mas estavam prontos a sacrificarem tudo, inclusive a própria vida, à tarefa de exterminar o povo judeu. E os judeus agiam com a convicção que toda alternativa, (revolta, fuga, suicídio), era pior que ser exterminado. Por certo: tal afirmativa horrenda é contestável em todos os seus detalhes. Os nazistas se aproveitavam do acontecimento, (por exemplo de dentes de ouro), e havia numerosas revoltas, fugas e suicídios judeus. Tal contestação é corre-

ta, mas infelizmente não atinge o problema. Naturalmente: havia comportamento "normal" em Auschwitz, e os nazistas se comportavam como assassinos, e os judeus como vítimas. Mas não é isto que conta. O importante é que Auschwitz era palco de comportamento que conhecemos apenas em contextos inteiramente diferentes, contextos que considerávamos, antes de Auschwitz, como sendo pontos altos da história do Ocidente.

O que é tão monstruosamente insuportável em Auschwitz é que tal comportamento é modelar, segundo os valores mais profundos da nossa cultura. Os nazistas se comportavam em "heróis", "puros", "engajados", e os judeus em "justos", "santos", "cidadãos modelares". E ainda mais insuportavelmente horreroso é o fato que tais modelos de comportamento eram perfeitamente coordenados: os nazistas agiam exclusivamente em função dos judeus, e os judeus em função dos nazistas. Eram inteiramente dedicados uns aos outros. Com efeito: Auschwitz é a cidade ocidental perfeita, o ideal da sociedade ocidental, o estado utópico que é a meta da história do Ocidente. Per certo: pode ser afirmado que Auschwitz é a "perversão" de tudo isto. Mas tal afirmativa adianta pouco. Se a aplicação radical de modelos ocidentais resulta em Auschwitz, pouco adianta incriminar os modelos, e não a aplicação, pelo resultado.

Todos os demais crimes que a sociedade ocidental cometeu no passado e continua cometendo contra o resto da humanidade e contra si própria são de ordem inteiramente diferente. Tais atos infringem os valores ocidentais, (os judeo-cristãos e os demais derivados, como seja os do humanismo), e são portanto "transgressões", isto é: crimes. Mas em Auschwitz aconteceu exatamente o oposto: lá foram aplicados rigorosamente os valores ocidentais, embora de maneira jamais antes suspeitada. No entanto: somos obrigados a considerarmos tal aplicação como ato criminoso, com efeito: como um dos atos mais criminosos jamais cometidos. Somos obrigados a isto porque tais atos transgridem valores transculturais, mais antigos e mais profundos ainda que os do Ocidente. Pois se é assim, não podemos escapar à conclusão que os valores ocidentais são potencialmente criminosos, e que podem vir a sê-lo em todos os campos aonde são aplicados: não apenas em campos de extermínio, mas igualmente no campo da política, da religião, da ciência, da técnica, em suma: em todas as dimensões da existência humana. Daí a pergunta inescapável: como continuar vivendo no seio de tal cultura?

Não se pode recusar a própria cultura, o chão que pisamos. Não se pode recusar o judeo-cristianismo, (como o tentou Nietzsche), sem se cair em loucura. Não se pode, porque a cultura fornece as únicas 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 pois "de segunda ordem", portanto "inautênticos".

Não temos alternativa: devemos continuar servindo-nos de modelos ocidentais, e servindo tais modelos, embora os tenhamos desmascarado, sob pena de ficarmos loucos. Devemos continuar trabalhando, indo ao cinema, ouvindo música, filosofando, a despeito de Auschwitz. Mas não pedemos fazê-lo reprimindo a lembrança de Auschwitz, como tantos tentam fazer, e advogam que seja feito. No instante que procuramos fazê-lo, (por exemplo dizendo que a maioria nem sequer tinha nascido no tempo de Auschwitz), algo tenebroso acontece: Auschwitz muda da Polónia de há trinta e cinco anos para o futuro imediato. Se pretendermos tê-la esquecido, ela se realizará em nosso torno. Isto porque Auschwitz não é acontecimento passado, mas potencialidade ocidental sempre presente, e conjurável apenas se a primeira realização for mantida em mente. Naturalmente: os Auschwitz do futuro não terão semelhança externa com a polonesa, serão aparentemente outra coisa. Mas serão fundamentalmente o mesmo fenómeno: aparelhos perfeitos dentro dos quais tanto executores quanto vítimas funcionarão em função do seu próprio aniquilamento, movidos para tanto por motivos "puros".

Pois esta é a essência de Auschwitz, que somos capazes de captar graças à distância da qual dispomos: cidade perfeitamente programada para o extermínio dos seus cidadãos. É como tal que Auschwitz é o prototipo de todas as utopias que o Ocidente pederá tentar construir no futuro. A "vantagem" de Auschwitz é que ela ilustra didacticamente o clima de todas essas utopias: o de horror visceralmente insuportável. O único método para evitarmos engajamentos em futuras cidades perfeitas é a lembrança de Auschwitz.

O clima existencial que respiramos sempre, sem sempre estarmos conscientes disto, é o de termos que continuar vivendo depois de Auschwitz e a despeito de Auschwitz, sem jamais perdermos Auschwitz de mente, sob pena de sermos exterminados em alguma Auschwitz futura. E não é possível afirmar-se que cumprimos tal tarefa com êxito retumbante: numerosas Auschwitz embrionais estão brotando em nosso torno em toda parte. Esta a razão porque são tão ecos os nossos passos rumo ao futuro: e que neles ressoa é a vacuidade de sermos, todos, futuros executantes e vítimas, iguais, funcionários, de campos de extermínio. Este o abismo de baixo do chão que pisamos, a nossa consciência reprimida do aparelho perfeito que se aproxima. A consciência que a nossa civilização pode resultar em tal aparelho, e que portanto nele resultará necessariamente, dado um prazo de tempo suficiente. Ninguém pode começar a querer captar a nossa situação sem tomar em consideração tal abismo: é ele quem confere à nossa época o seu estilo.

Nosso céu.

A revolução copernicana modificou a experiência religiosa. Deslocou a Terra do centro do universo, e destarte aboliu os céus que até lá encobriam e protegiam a humanidade. Astronomizou, e portanto des-religionizou os céus. E criou outro céu religioso: um céu que não mais está "em cima", mas "no além". Esta é a razão porque as viagens espaciais não terão impacto religioso. A não ser que consigamos incorporar a experiência segundo a qual os termos "alto" e "baixo" têm significação restrita a corpos, e passam a ser insignificantes no espaço vazio. Se conseguirmos absorver a relatividade do significado de tais termos, teremos relativizado também o significado de termos derivados, como seja "infernai" e "sublime". O que não deixará de ter impacto sobre a vivência religiosa.

A astronomia não mais se opõe à religião, como o fez no renascimento. Como não mais se opõe a ela ciência alguma da natureza. A contenda em torno do darwinismo foi a última desse tipo. A razão é que os termos "fé" e "saber" mudaram de significado. "fé" não mais significa "crença" mas "confiança". E "saber" não mais significa possuir informação indubitável, mas informação merecedora de confiança. Os problemas da fé não mais são do tipo: "será verdade isto?", mas do tipo: "posso confiar nisto?". E as proposições da ciência, essa nossa fonte de saber preferencial, não mais pretendem ser indubitáveis. Pelo contrário, se o são, não são tidas por científicas. Tais proposições pretendem ser merecedoras de confiança, precisamente por serem "falseáveis". Isto implica que fé e saber não mais ocupam posições conflitivas na nossa consciência: ocupam posições complementares. Temos fé na ciência, e aceitamos que a experiência da fé seja uma das fontes do conhecimento. Tal complementariedade é, no entanto, perigosa tanto para as religiões como para as ciências: as duas se relativizam mutuamente. As duas se diluem, estão ambas em crise. Tanto fé como saber periclitam: crise da confiança.

Exemplo: quando estou deitado em minha cama, "sei" que a cama é enxame de partículas que flutuam em espaço vazio. Não obstante confio na solidez da cama. Tal confiança minha na solidez do mundo objetivo que me cerca não é, no entanto, anti-científica: pelo contrário, torna possível que a ciência funcione. O saber das estruturas atômicas não mina minha confiança na solidez dos objetos, mas mina, isto sim, minha confiança nas proposições da ciência, as quais projetam universo ôco, portanto existencialmente inacessível. Simultaneamente tais proposições minam minha confiança no discurso das religiões, o qual projeta universo sólido. Destarte a complementariedade atual de fé e saber excava a confiança em ambos.

Pessoas religiosas podem objetar que o exemplo escolhido diz respeito a uma vaga confiança, mas não à fé religiosa. Para tais pessoas a fé religiosa precisamente não é confiança no mundo dos objetos, mas em fundamento transcendente que ultrapassa o mundo dos objetos. A fé reli-



giosa seria precisamente perfuração do mundo objetivo rumo ao transcendente. Tal objeção seria erro. Há, por certo, experiência religiosa que perfura destarte o mundo dos objetos e o revela "aparência enganadora" que encobre a "realidade". Mas tais experiências não são características da religiosidade do Ocidente. A nossa religiosidade, ao perfurar o mundo dos objetos, o revela "real", no sentido de "obra Divina". A transcendência revelada pela religiosidade ocidental é espaço que sustenta o mundo objetivo, e aumenta a confiança nele. Permite espaço para o conhecimento e a manipulação do mundo objetivo. 'E o espaço dentro do qual são feitas "teorias", e a partir do qual "técnicas" são aplicadas ao mundo dos objetos; De modo que a fé ocidental implica confiança na solidez do mundo objetivo. Tal confiança faz parte da fé do ocidente. Deste ponto de vista não há crise da fé no Ocidente: todos, a não ser que estejamos loucos, nutrimos confiança na solidez dos objetos. E se a complementariedade atual entre fé e saber vai excavando a nossa confiança em geral, isto é sintoma de quanto religião e ciência repousam sobre o mesmo fundamento. Não somos nem pré-socráticos, nem budistas, e não podemos sê-lo.

Mas num ponto as pessoas religiosas têm razão: a fé religiosa não é apenas confiança na solidez dos objetos. E ela também, e sobretudo, confiança no outro homem, e em si próprio. No Ocidente "Deus" é o método para amar o outro como a si mesmo. A experiência religiosa ocidental revela Deus no rosto humano. Com efeito: é esta a única imagem que temos de Deus: o homem é Sua imagem. Amar Deus "sobre todas as coisas" significa precisamente amar o outro e amar a si mesmo. Não há outro método para amar Deus, nem outro método para superar as coisas. De modo que a experiência religiosa ocidental implica a confiança nos objetos, e, além disto, a confiança no homem enquanto imagem de Deus. E, agora sim, somos obrigados a constatar crise da fé: a confiança no homem se tornou atualmente impossível.

Poderia pensar-se que tal perda de confiança no homem é resultado das antropologias científicas, por exemplo do freudismo, que revelam ser o homem ente não merecedor de confiança. Portanto pensar-se em conflito entre ciência e fé, apesar de tudo. Mas isto seria erro. Tais antropologias não são a causa, mas um dos efeitos, da crise de confiança. A causa da perda de confiança no homem não é nosso saber a respeito dele, mas nossa experiência concreta com ele, com os outros e com nos próprios. As experiências acumuladas nas gerações anteriores à nossa, e na nossa própria, demonstram, fora de dúvida possível, que o homem não merece confiança. Que seria loucura confiar-se nele.

"Deus morreu", não porque sabemos atualmente mais que outras gerações, mas porque O matamos pelos atos que cometemos. Nossos avos, nossos pais e nos mesmos cometemos atos, dos quais A schwitz é o prototipo, e os quais são provas inconfundíveis que seria loucura querer amar o outro.

Atos que provam que o homem é objeto de manipulação e de conhecimento. Na medida em que a manipulação, técnica do homem passa a ser rotina, passa a ser insinceridade total querer reconhecer no homem a imagem de Deus. Atualmente seria ainda loucura não ter-se confiança nos objetos, mas já é loucura ter-se confiança no homem. Esta é a morte de Deus, a verdadeira crise da religiosidade. E portanto a crise de tudo aquilo que brota de tal religiosidade: da cultura do Ocidente.

Não se trata, portanto, de oposição entre fé e saber, mas de 6888e de confiança no homem, inclusive no saber humano. Os pressupostos da ciência, (a sua "teoria de conhecimento" implícita), merecem tão pouca confiança quanto os dogmas das religiões estabelecidas. Ambos são "inacreditáveis". Mas no caso dos dogmas está acontecendo o seguinte: quanto menos acreditáveis, tanto mais bem-vindos se tornam para certas camadas da sociedade. Isto é: para aqueles que se dão conta quão difícil é viver-se sem confiança no outro e sem auto-confiança. Tais pessoas estão dispostas a sacrificarem a "razão", afim de reconquistarem a confiança. Quanto mais inacreditáveis os dogmas, tanto maior o sacrifício da "razão", e portanto mais "válida" a volta para as igrejas e sinagogas. Trata-se de "reconquistar a fé", reconquistar a confiança, e entrar na fé pela porta de fundos.

Ultimamente pode ser observado fenômeno semelhante no que toca os pressupostos da ciência. Sua pretensa "isenção de valores", sua pretensa objetividade, tornaram-se igacreditáveis, e numerosos cientistas estão dispostos a sacrificarem seu "senso crítico", afim de salvarem o conhecimento objetivo. Procuram preservar a confiança no saber científico por atitude religiosa. A ciência está atualmente em fase de religiosização, está passando a ser uma entre as religiões estabelecidas. A crise atual da religiosidade, da confiança, está envolvendo a ciência com as demais religiões estabelecidas.

Vista superficialmente, a situação religiosa atual se apresenta complexa. Determinada elite procura "reconquistar a fé", afim de reconquistar a confiança no homem. Outros membros da elite procuram, pelo menos, reconquistar a confiança no saber científico. E a grande maioria sofre a decadência da confiança de maneira passiva e a meio inconciente, e executa os gestos da confiança nas religiões e na ciência de forma ritual, já que para isto está programada pela cultura da massa. Mas, vista mais de perto, a situação religiosa atual é sumamente simples. A confiança no homem, portanto em Deus, e na transcendência "objetificante" está se tornando insustentável. Deus morreu, e a religiosidade ocidental, o chão que pisamos, está se tornando ôca.

Isto explica as tentativas de numerosos indivíduos para evadirem-se da nossa cultura e procurarem se salvar em territórios exóticos, e muitas vezes fantásticos, em "seitas". São atos de desespero. Porque não se trata, na crise de confiança atual, de duvida quanto à "dignidade ontológica,

do homem, como se não estivéssemos certos se o homem é ou não é imagem de Deus. Trata-se de certeza: o homem é objeto manipulável. Pois a fé pode perfeitamente viver com a dúvida, e, com efeito, pode ser sustentada que não pode viver sem ela. Mas a certeza mata a fé, porque certeza é desespero. De modo que nenhuma estratégia, nem a da evasão, pode salvar a fé atualmente.

Exemplo preferencial de como a certeza mata a fé é fornecido pela crise da ciência na atualidade. A ciência pode ser considerada como dúvida metódica, de forma que a confiança nos seus enunciados incorpora a dúvida como elemento essencial. Mas quando surge a certeza de que o conhecimento científico é "impossível", (por exemplo: que não atinge a vivência concreta), quando surge o ceticismo, a confiança na ciência cessa. O desespero do ceticismo acaba com a confiança na ciência, como o desespero no homem acaba com a fé religiosa. Prova adicional o quanto a ciência não passa de uma entre as religiões atualmente em crise. O nosso desespero quanto ao homem, a nossa certeza quanto a ele, está matando Deus, isto é: todas as formas de confiança.

O que resta são atos de desespero. Tentativas de evadir-se rumo ao nada. Em tal sentido o céu das religiões e o espaço da astronáutica são, finalmente, o mesmo abismo. Precipitamo-nos rumo à "transcendência", como nos precipitamos rumo ao espaço interplanetário, afim de escaparmos ao abismo que se abriu debaixo do chão que pisamos. E como os conceitos "alto" e "baixo", e seus derivados "sublime" e "infernal", passaram a ter significado relativo, é indiferente se julgamos ser essa nossa precipitação "sublimação" ou "alienação derradeira". É indiferente se nossos atos atuais são interpretados como "progresso" ou como "decadência".

Em certo sentido podemos afirmar ser a nossa época novamente "católica" como o foi na contra-reforma. Somos "católicos" no sentido de existir atualmente consenso comum, (kat holos), conciente ou inconciente, quanto à posição ontológica do homem. 'E ele ente sem fundamento, e ente objetivável. Em tal consenso se abriga determinada religiosidade negativa, o espelho da religiosidade do Ocidente. Ao contrário dos nossos pais ingenuamente ateus somos novamente profundamente religiosos, embora o sejamos perversamente. Mas é questionável se tal nossa experiência religiosa profunda é consolo.

### III

#### Nosso programa.

A noção da programação da existência humana e do mundo é relativamente nova. Numerosos aspectos implícitos em tal noção ainda não foram conscientizados. A nossa herança mítica habituou-nos à noção de uma existência e de um mundo regidos pelo destino, e as ciências da natureza despertou em nos a noção de uma existência e de um mundo regidos pela causalidade. A atualidade exige que repensemos tais três noções, a do destino, a da causalidade, e a do programa.

A nossa tradição religiosa, e as experiências fundantes míticas que se escondem por detrás da tradição, projetam imagem segundo a qual a existência humana, e o mundo dentro do qual existe, estão sujeitos a um propósito que demanda meta. A obscuridade de tal propósito, e a opacidade de tal meta, abrem campo à misteriosa capacidade humana de opor-se a ambas. Embora impenetrável, a problemática implícita em tal imagem nos é familiar. As ciências da natureza, em oposição à tal tradição, projetam imagem diferente, segundo a qual todo evento é efeito de determinadas causas, e causa de determinados efeitos. A existência se apresenta, em tal imagem, enquanto inserida em tecido complexo de cadeias causais. Ambas as imagens estão se tornando insustentáveis atualmente. Revelam que são extrapolações ingenuas de situação concreta, a qual pode ser denominada "programática". A insustentabilidade das duas imagens se deve, por um lado, a considerações epistemológicas, e, por outro lado, a experiências políticas recentes. Ambos os fatores apontam as ideologias ingênuas a partir das quais tais imagens são projetadas.

Dentro da imagem predestinada, da finalística, o problema central é o da liberdade humana. Pode o homem opor sua livre vontade ao destino, e até que ponto pode fazê-lo? Trata-se da questão da possibilidade para a emancipação do homem dos "motivos" que o impelem, da questão do "pecado". Isto é assim, porque a imagem finalística é visão política, e tem coloração ética. Um dos seus extremos é o fatalismo, e outro é a arbitrariedade.

Dentro da imagem causalística o problema da liberdade se coloca de forma diferente. Tal imagem é visão a-política, tem coloração a-ética, mecanicista, e nos seus dois extremos, que são determinismo e caos, exclui a possibilidade da liberdade. Mas a imagem permite a noção da liberdade "subjativa": dada a complexidade impenetrável das causas e a imprevisibilidade dos efeitos de todo evento dado, é possível agir-se como se a ação fosse livre, embora seja "objetivamente" determinada.

Dentro da imagem programática parece até agora impossível sequer formular o problema da liberdade. O termo não parece ter significado em tal contexto novo. Alguns exemplos deverão iluminar a dificuldade:

A cosmologia finalística considera o universo situação que representa um estágio num progresso rumo a um estágio final intencional. A cosmologia causalística considera o universo situação que surgiu necessariamente

mente de situações prévias, e que trtã por consequência situações necessárias futuras. A cosmologia programática considera o universo situação na qual determinadas virtualidades inerentes nela desde a sua origem se realizaram ao acaso, enquanto outras virtualidades continuam irrealizadas, e se realizarão ao acaso no futuro.

A antropologia finalística considera o homem ente mais desenvolvido, porque mais próximo da meta do desenvolvimento biológico. A antropologia causalística vê no homem uma das espécies do ramo dos primatas, um elo da cadeia causal que estrutura o processo biológico. A antropologia programática vê no homem uma das permutações possíveis da informação genética comum a todos os entes vivos.

A etologia finalística considera o comportamento humano como série de movimentos motivados. A etologia causalística vê no comportamento humano série de reflexos a causas externas e internas. A etologia programática vê no comportamento humano manifestações casuais das virtualidades inerentes no homem e no seu ambiente.

Se considerarmos os modelos que a visão programática está aplicando nestes terrenos, verificaremos que na cosmologia aplica o segundo princípio da termodinâmica, segundo o qual o universo é processo entropico. Na antropologia aplica a biologia molecular, segundo a qual a estrutura de determinados ácidos nucléicos contém todas as formas orgânicas possíveis. Na etologia aplica a psicologia analítica, segundo a qual o comportamento humano manifesta determinadas virtualidades contidas no subconsciente. E se extendermos a imagem programática a outros campos, (lógica, linguística, sociologia, economia, politologia, etc.), verificaremos em toda parte que os modelos todos são da mesma espécie: são "programas".

O que caracteriza programas é o fato que são sistemas nos quais o acaso vira necessidade. São jogos nos quais todas as virtualidades, até as menos prováveis, se realizarão necessariamente, se o jogo fôr jogado por tempo suficientemente longo. Estruturas tão pouco prováveis como o são os sistemas planetários surgem necessariamente ao longo do desenvolvimento do programa contido no Big Bang segundo o segundo princípio da termodinâmica, mas surgem ao acaso em determinado momento. Estruturas tão absurdamente improváveis como o é o cérebro humano surgem necessariamente ao longo do desenvolvimento do programa contido na informação genética, embora tenham sido inteiramente imprevisíveis na ameba, e surgem ao acaso em determinado momento. Obras tão maravilhosas como o é "As Bodas de Figaro" surgem necessariamente ao longo do desenvolvimento do programa contido no projeto inicial da cultura ocidental, embora seja absurdo querer procurar por elas nesse projeto inicial, por exemplo na música grega. 'E que, embora se tornem necessárias tais realizações ao longo do jogo, surgem ao acaso.

O conceito fundamental da visão programática é pois o acaso. Isto é o que é novo. Para o pensamento finalístico não há acaso: o que parece ser

acaso é na realidade um proposito ainda não desencoberto. Tampouco há acaso para o pensamento causalístico: o que parece ser acaso é na realidade causa ainda não descoberta. Mas para o pensamento programático é o contrário que ocorre. O que parece ser proposito, e o que parece ser causa, são na realidade acasos ingenuamente interpretados. O pensamento finalístico é ingênuo, porque procura motivos por detraz dos acasos, afim de conferir-lhes significados. O pensamento causalístico é ingênuo, porque procura causas por detraz dos acasos, afim de ordená-los. Com efeito: programas se parecem com propositos, se vistos antropomorficamente. E se parecem com causas, se vistos mecanicisticamente. Destarte a visão programática revela o pensamento finalístico enquanto ideologia antropomorfisante, e o pensamento causalístico enquanto ideologia objetificante. A visão programática procura pôr tais ideologias "entre parenteses", e assumir a estrutura concretamente dada, que é a do acaso. A visão programática é a visão do absurdo.

Atualmente a visão programática vai se impondo em tôda parte. Tanto as ciências da natureza quanto as da cultura tendem a mostrar que tôda "explicação" finalista e causal está condenada ao fracasso. As explicações finalistas fracassam, porque explicam o presente pelo futuro, isto é o concreto pela abstração "ainda não". E as explicações causais fracassam, porque explicam o presente pelo passado, isto é o concreto pela abstração "já não". A mesma imposição da visão programática pode ser observada nas artes. Todas as tendências atuais demonstram que a realidade vai sendo vivenciada como um jogo absurdo de acasos, como "happening". Mas é sobretudo no campo da politica que a imposição da visão programática vai revelando a sua essência. Se o comportamento da sociedade vai sendo vivenciado e interpretado enquanto absurdamente programado por programas sem proposito nem causa, o problema da liberdade, que é o problema da politica, passa a ser inconcebível. A visão programática acaba com a politica, com a historia portanto.

Enquanto não <sup>ter</sup> surgida a visão programática, era possível viver-se simultaneamente com a visão finalística e a causalística, embora as duas se contradigam. Era possível aplicar-se a visão causalística à natureza, e a finalística à cultura. A natureza era objetivável, e a cultura antropomorfisável. A ciência da natureza podia ser "dura", e a da cultura "mole". Isto era possível, porque as duas visões têm estrutura linear idêntica: "motivo-meta" e "causa-efeito". As duas estruturas podiam ser sobrepostas uma a outra. O mesmo não ocorre com a visão programática. Tem ela dimensões múltiplas, e a linearidade final e causal não passam de duas das dimensões da visão <sup>pragmática</sup> programática. A imagem programática absorve as duas anteriores e as transforma ambas. A dificuldade da visão programática é precisamente este seu "imperialismo": não admite outra visão a seu lado.

Isto é, por certo, desafio epistemologica e estético, mas é sobretudo desafio politico dificilmente digestível. Na politica trata-se de liberdade, da emancipação do homem dos motivos de outros homens. Na politica,

portanto, o único pensamento apropriado é o finalístico. O desafio representado pela visão programática é pois a necessidade de aprendermos a pensar a-politicamente, se quisermos preservar a liberdade. Isto é paradoxo. Porque se continuarmos a pensar politicamente, finalisticamente, se continuarmos a procurar por motivos por detrás dos programas que nos regem, cairmos fatalmente vítimas da programação absurda, a qual prevê precisamente tais tentativas de "desmitização" como uma das suas virtualidades.

Podemos observar sempre melhor como o comportamento do indivíduo e da sociedade vai sendo programado por diferentes aparelhos. E podemos observar, além disto, o comportamento dos "instrumentos inteligentes", dos quais conhecemos os programas, e nos quais reconhecemos nosso próprio comportamento. Isto é: podemos observar sempre melhor o quanto a visão programática vai deixando de ser "teórica", e vai sendo aplicada na praxis. Por certo: trata-se de aplicação deliberada. Há programadores. Mas, a despeito disto: se persistirmos em pensar finalisticamente, se continuarmos a procurar desencobrir os programadores por detrás dos programas, e desmistificar seus motivos, perderemos de vista o que é essencial na cena. Na cena atual toda "Kulturkritik" é anacronismo. Porque o que é essencial na cena é o fato que os programas, embora projetados por programadores, se autonomizam. Os aparelhos funcionam sempre mais independentemente dos motivos dos seus programadores. E surgem sempre mais frequentemente aparelhos que foram programados por outros aparelhos. Os motivos iniciais recedem sempre mais para o além do horizonte, e tornam-se sempre menos interessantes. A própria programação humana vai sendo programada por aparelhos. Por certo: determinados programadores se julgam, subjetivamente, "donos" das decisões e dos aparelhos. Mas, na realidade, não passam de funcionários programados para assim se julgarem. A "Kulturkritik" aceita, ingenuamente, tal visão ingénua e programada dos programadores, e torna-se, ao fazê-lo, ela própria função dos programas. Ambos, programadores e críticos, vão sendo recuperados pelos aparelhos. A liberdade morrerá se continuarmos a pensar politicamente, e a agir em função de tal pensamento.

Não devemos nem antropomorfizar nem objetivar os aparelhos. Devemos captá-los em sua concreticidade cética de um funcionamento programado, absurdo. Afim de podermos compreendê-los e destarte inseri-los em metaprogramas. O paradoxo é que tais metaprogramas são jogos igualmente absurdos. Em suma: o que devemos aprender é assumir o absurdo, se quisermos emancipar-nos do funcionamento. A liberdade é concebível apenas enquanto jogo absurdo com os aparelhos. Enquanto jogo com programas. É concebível apenas depois de termos assumido a política, e a existência humana em geral, enquanto jogo absurdo. Depende de se apredneremos em tempo de sermos tais jogadores, se continuarmos a sermos "homens", ou se passaremos a ser robôs: se seremos jogadores ou peças de jogo.

Nosso trabalho.

A passagem da sociedade agro-pecuária para a industrial teve efeitos ontológicos. O camponez vivencia a realidade de maneira diferente da do operário. A atual passagem da sociedade industrial para a pos-industrial terá efeitos comparáveis. O operário vivencia a realidade de maneira diferente da do funcionário.

A agricultura é manipulação paciente da natureza animada. A indústria é manipulação violenta da natureza inanimada: obriga-a a reformular-se conforme modelos pré-concebidos. O camponez espera que animal e planta se desenvolvam, sob seu cuidado, em sentido que lhe é útil. O engenheiro obriga a matéria prima a ser como deve ser conforme seus projetos. Para o camponez a realidade é ente animado colocado sob sua cautela. Para o engenheiro a realidade é material a ser martelado, queimado, gazeificado. Tal ontologia provinda da praxis é estendida aos outros homens. Para o camponez o outro é servo do qual ele deve cuidar, uma espécie de gado. Para o dono da fábrica o outro é operário que deve ser modelado segundo modelos pré-concebidos, espécie de massa. Os homens destarte inseridos na ontologia dominante se assumem conforme ela. O servo se assume rebanho, e assume a classe dominante como pastores. O operário se assume massa, e a classe dominante como martelo.

A transição da sociedade agro-pecuária para a industrial substituiu a visão aristotélica de um cosmos animado pela visão científica do mundo. Isto implica em reformulação do significado de "teoria". Na sociedade agro-pecuária teoria é visão de formas imutáveis, por exemplo da forma da vaca e do trigo. Na sociedade industrial teoria é elaboração de formas mutáveis, por exemplo da forma do martelo e do sapato. Tanto a experiência, quanto a visão e a ação, se modificaram pela passagem de uma a outra sociedade.

Na sociedade agro-pecuária havia artesões, e na industrial havia camponezes. Mas embora sua praxis destoava da dominante, estavam sujeitos a ontologia dominante. O ferreiro martelava a foice em vista do trigo, e o camponez ordenhava a vaca em vista da lata de leite. O ferreiro agrícola martelava em função de um cosmos animado, e o camponez industrial ordenhava em função de um cosmos inanimado. Além disto, havia, em ambas as sociedades, administradores. Na agro-pecuária sobretudo a Igreja, na industrial sobretudo o Estado. Em ambos os casos, os administradores estavam sujeitos à ontologia dominante. A Igreja administrava rebanhos, o Estado massas.

A transição atual da sociedade industrial para a pos-industrial pode ser minimizada, para evitar que nos demos conta da revolução ontológica em curso. Pode afirmar-se que se trata apenas de modificação das proporções nas formas de trabalho da sociedade. Na sociedade agrária a maioria seria dos camponezes, a minoria dos artesões, e infima minoria dos administradores. Na sociedade industrial a maioria seria dos operários, a minoria dos camponezes, e infima minoria dos administradores

• Na sociedade pos-industrial



a maioria seria de funcionários administrativos, ("serviços" e "white collars"), a minoria dos operários, e infima minoria dos camponeses.

Mas tal esforço de minimização fracassa. Porque a modificação das proporções modifica todas as formas de trabalho, inclusive as minoritárias. A sociedade industrial industrializou a agricultura e a administração. A sociedade pos-industrial vai funcionalizando a indústria e a agricultura. Mas o que a minimização pretende obscurecer é o fato que tal transformação da forma de trabalho vai modificando a ontologia dominante, portanto a experiência, a visão e a ação da sociedade. Para podermos captar a nova ontologia que vai se formulando, é preciso que consideremos a praxis do funcionário, essa sua fonte.

Está sentado detraz de escrivaninha, e recebe papéis cobertos de símbolos, (letras e algarismos), que lhe são fornecidos por outros funcionários. Arquiva tais papéis, e cobre outros com símbolos semelhantes, para fornecê-los a outros funcionários ainda. O funcionário recebe símbolos, armazena símbolos, produz símbolos, e emite símbolos. Parcialmente o faz ainda manualmente, e parcialmente já graças a aparelhos cibernéticos do tipo "word processors". Sua praxis se dá em contexto chamado "mundo codificado".

Símbolos são fenômenos que foram convencionados, conscientemente, semi-conscientemente ou inconscientemente, a terem significados; são "decifráveis" para quem participar do convênio que os estabeleceu. A lógica distingue entre dois tipos de símbolo: os "observacionais", cujo significado são fenômenos concretos; e os "teóricos", cujo significado são outros símbolos. E a lógica afirma que símbolos teóricos podem ser reduzidos a símbolos observacionais, a menos que se trate de símbolos "vazios". De modo que a lógica afirma que a praxis do funcionário pode ser reduzida ao mundo concreto, a menos que se trate de praxis "vazia". De forma que, em última análise, a praxis do funcionário visaria, como toda praxis, a modificação do mundo concreto.

Tal interpretação da praxis funcional é erro, verificável pela observação do funcionamento. Os aparelhos dentro do qual os funcionários funcionam dispõem de saídas, (aberturas para o "output"). Por exemplo guichês nos quais os papéis cobertos de símbolos são entregues a pessoas concretas, ("físicas", como se diz sintomaticamente). Por exemplo passaportes. De acordo com a análise lógica tais passaportes significariam o portador, a pessoa concreta. Mas para o funcionário emissor do passaporte o vetor de significação se inverteu. A pessoa concreta, receptora do passaporte, é o que significa o passaporte. 'E ela o símbolo, e o passaporte é o significado. A pessoa significa o número no passaporte. A realidade do funcionário é o passaporte, e a pessoa é o que "dá significado" ao passaporte. Tal inversão dos vetores de significação caracteriza o funcionamento: sua praxis não visa modificar o mundo concreto, mas o mundo codificado.

O mundo codificado é a realidade "tout court" para o funcionário, porque é nele que sua carreira, sua vida, ocorre. A maneira como ele vai manipulando os símbolos decide se vai ser empregado pelo aparelho, se vai avançar, e como vai ser aposentado. O seu funcionamento com símbolos vai lhe proporcionando seu ordenado, suas férias, seu lazer, em suma: seus direitos. O funcionário não espera do aparelho que modifique o mundo concreto, mas que lhe proporcione seus direitos. Por isto os símbolos não são para ele o que são para o lógico: fenômenos convencionados para terem significado. São, para ele, a própria realidade. Toda ontologia diferente desta seria, do seu ponto de vista, alienante.

Para o camponez "viver" significa tratar da natureza viva, ocupar o lugar "justo" dentro da ordem do cosmos animado. O camponez se rebela, se tal lugar predestinado para ele lhe fôr negado. O camponez é conservador pela ontologia que o domina. Para o operário "viver" significa usufruir do resultado do seu trabalho, da obra. Quando constata que parte do resultado, a "mais valia", lhe é negado, procura estabelecer uma justa distribuição dos bens disponíveis. O operário é revolucionário pela ontologia que o domina. Para o funcionário "viver" significa funcionar dentro de um aparelho que lhe proporciona seus direitos. Se o aparelho lhe negar tais direitos, é que foi mal programado e está mal funcionando. Deve ser consertado. Para o funcionário o direito não é juízo ético ou político, mas juízo formal. O funcionário é formalista pela ontologia que o domina. Na sociedade pos-industrial não há sentido querer distinguir-se entre conservadorismo e revolução, entre direita e esquerda. A política vai perdendo todo significado.

Isto parece indicar que a sociedade pos-industrial será burocracia, sociedade na qual o funcionário domina. Mas tudo indica que isto é erro. Pelo contrário: onde há burocracia, a sociedade pos-industrial ainda não está bem programada. Tudo indica que a sociedade pos-industrial será dominada pelos programas de funcionamento, nos quais os funcionários funcionarão como engrenagens de mais em mais invisíveis no interior das caixas pretas. Que será tecnocracia. Os funcionários não são comparáveis aos camponezes e donos de fábrica das sociedades precedentes, mas aos servos e operários. A aparente classe dominante será a dos programadores, embora análise mais atenta revele que eles também não passam de funcionários especializados. A verdadeira classe dominante será a dos aparelhos. Será sociedade des-humana.

Não obstante: os programadores são "homens novos", um tipo de homem que não existia em sociedades precedentes. Assumem-se jogadores com programas, para os quais o que conta não é a modificação do mundo, mas o jogo. A realidade, para eles é o jogo do funcionamento. Os símbolos que manipulam para projetarem programas significam funcionamento. Toda tentativa de procurar por alguma "realidade transcendente" do funcionamento é para eles metafísica no mau significado do termo. Apenas os símbolos são

articuláveis, e seu derradeiro significado é, "ex definitione", inarticulável. E o que não pode ser falado, deve ser calado. Por sua praxis os programadores são neo-positivistas natos. Para eles "viver" é participar de um jogo absurdo. E isto é seu estilo de vida.

Tal ontologia programática leva à invenção de computadores e instrumentos inteligentes, e a transformação da sociedade em sistema cibernético composto de funcionários e aparelhos. Para eles o homem é funcionário a ser programado para viver em contexto simbólico. O homem é ente a ser simbolizado, por exemplo enumerado. Os homens são cifras a serem inseridas em vários jogos formais, por exemplo estatísticas ou cartões perfurados. Embora a sociedade ~~xxxx~~ pos-industrial ainda não tenha efetivamente sido realizada, podemos observar em toda parte como está surgindo. E temos, desde já, seus modelos: Eichmann como modelo de funcionário, Kissinger como modelo de programador, Auschwitz como sociedade pos-industrial.

Mas os programadores, estes "homens novos", ainda não conscientizaram plenamente a ontologia que os sustenta. Se observarmos como programam verificaremos que não se estão dando sempre conta que são, eles, próprios, programados para programarem. A ontologia que vai dominando a sociedade funciona, por enquanto, apenas ao nível da experiência, e ainda não foi formalizada. O que nos falta ainda é um Aristoteles da sociedade agro-pecuária, e um Kant da sociedade industrial. O que urge atualmente é repensarmos o significado do termo "teoria" no novo contexto.

Para a sociedade agro-pecuária "teoria" era visão das formas imutáveis. Para a sociedade industrial "teoria" era a elaboração de sempre novos modelos. Na sociedade pos-industrial "teoria" será muito provavelmente estratégia de jogos. Temos, desde já, toda uma série de disciplinas que são "teorias" neste novo significado do termo. Informática, cibernética, teoria das decisões, para citar exemplos. Tais disciplinas derivam da lógica e da matemática gregas, e reformulam tais "teorias" para as adaptarem ao contexto do funcionamento. Sem dúvida, outras teorias deste tipo surgirão no futuro.

Mas o que conta é a conscientização que estratégias são aplicáveis apenas quando há regras de jogos. E que regras são convenções que ordenam a manipulação dos símbolos. Que tanto regras como símbolos exigem consenso. E que portanto toda ontologia que assume como real o mundo codificado deve assumir, como fonte do real, o consenso. Que a realidade radical, para tal ontologia, necessariamente é a intersubjetividade humana. Quando isto for plenamente conscientizado, (e há sintomas que isto está de fato ocorrendo), tornará se concebível que a sociedade pos-industrial não será necessariamente o totalitarismo aparelhistico, mas possivelmente sociedade que elabora programas em função de consenso. Mas por certo: tal visão utópica de uma sociedade dialogica esbarra contra as experiências que temos com os aparelhos. Por enquanto são eles que nos programam para o consenso.

Nosso saber.

Várias tendências podem ser distinguidas na história da ciência. A mais óbvia é a quantitativa: sabemos sempre mais a respeito de sempre mais numerosos assuntos. Mas há também tendências qualitativas, menos óbvias essas. Por exemplo há tese segundo a qual o saber científico vai se tornando progressivamente menos satisfatório, de modo que a diminuição da satisfação pode ser vir de medida do progresso. Um determinado saber é dito "satisfatório", quando responde a determinada pergunta. Explicações plenamente satisfatórias exaurem as perguntas, de modo que nada resta para perguntar.

As seguintes proposições sejam comparadas: "Deus criou o mundo, afim que o homem possa viver nele", e "o mundo surgiu há 16 bilhões de anos em forma de Big Bang". Ambas proposições tratam do mesmo assunto, da origem do mundo, mas são respostas a perguntas diferentes. A primeira pergunta: "para que surgiu o mundo?", e a segunda: "como surgiu?". A tese acima mencionada afirma que o trecho que mede entre as duas proposições, (a história da ciência), é caracterizado por tal reformulação das perguntas. No início da história teriam sido colocadas perguntas que começam por "para que?", e teriam sido seguidas de perguntas que começam com "por que?" e por "como?". Perguntas essas finais; causais e formais, (as que foram chamadas de "programáticas" em ensaio precedente). Segundo tal tese a primeira proposição seria "explicação final", e a segunda "explicação programática".

No curso do trecho entre "Deus" e "Big Bang", (entre o 6. século AC e a atualidade), as explicações finais teriam sido progressivamente eliminadas do discurso da ciência, pela curiosa razão de serem demasiadamente satisfatórias. Exaurem perguntas e não permitem que outras sejam formuladas. Se explico: "chove afim que a rua seja molhada", nada me resta a perguntar a respeito da chuva. As explicações finais representam pois interrupções no fluxo do discurso. Em tal sentido perguntas finais não são "perguntas boas". Atualmente foram eliminadas praticamente do discurso das ciências da natureza em sua quase totalidade, embora no campo biológico sejam dificilmente erradicáveis. Mas perguntas finais são características, até hoje, do discurso político, isto é: das ciências da cultura.

Nas ciências naturais tais perguntas foram substituídas pelas causais, o que tornou o discurso de tais ciências extraordinariamente dinâmico, de modo que flui com rapidez violenta rumo a sempre novas explicações. Mas o preço de tal progressividade foi alto. Se explico: "animais vêm porque têm olhos", em vez de explicar: "animais têm olhos para vêr", tenho a sensação de insatisfação de ter traído, de alguma maneira, o fenômeno "animal" do qual as explicações tratam. Tal falta de satisfação se torna mais óbvia ainda se procuro substituir explicações finais por causais no campo das ciências da cultura, como está acontecendo a partir do século 19. Se explico: "o ladrão rouba porque sofreu trauma na infância", em vez de explicar: "rouba, afim de enriquecer-se", verifico o que implica a reformulação da pergunta. As

explicações causais eliminam uma das dimensões implícitas nas explicações finais, a saber: a dimensão valorativa. O universo do discurso das explicações causais é isento de valores. Nele não há sentido perguntar-se por motivos. E é por isto que o discurso das explicações <sup>(causais)</sup> é menos satisfatório que o das finais: o universo de sua significação é mais pobre.

Ultimamente a ciência se vê obrigada a abrir mão das explicações causais em numerosos campos, e de substituí-las pelas formais. Se por exemplo projeto um foton isolado contra biombo com duas aberturas, não é "bom" se perguntar: "porque o foton passa por uma das aberturas, e não pela outra?". A "boa" pergunta é: "como percorre o foton?". Tal necessidade de substituir perguntas causais por formais se torna mais dolorosa ainda no campo da psicologia. Perguntas do tipo "por que os homens se comportam assim e não diferentemente?" vão sendo substituídas por perguntas do tipo: "como se comportam os homens?". As ciências se vêm obrigadas a tal substituição, porque a noção de "causa" está se tornando fluida demais para ser "operativa". Pois explicações formais são inteiramente insatisfatórias, porque não atingem o que nos interessa existencialmente. Passam a lado da pergunta: "como posso me decidir e agir em determinado contexto?", a qual é a pergunta que provoca todo desejo de saber humano.

A tese acima mencionada, segundo a qual o progresso da ciência é caracterizado pela progressiva diminuição da satisfação das suas explicações, provém da análise lógica das proposições que compõem o discurso das ciências. De modo que se trata de "crítica da ciência", e não de crítica de todo saber humano. Parece pois que pode haver outro tipo de saber, proveniente de outro tipo de disciplina, (por exemplo da filosofia, da intuição artística etc.), que não é atingido pela decadência progressiva da satisfação. Seriam tipos de saber para os quais a ciência não seria competente. Isto parece sobretudo verdade quando se trata do saber imperativo, do tipo "não matarás!". Tal tipo de saber, (o qual seria a fonte de todas as éticas e de toda ação política), estaria no além da competência das ciências, e portanto fora da competência da crítica lógica. De modo que poderíamos concluir que, embora a ciência nos forneça explicações de menos em menos satisfatórias, dispomos de outras fontes de saber que nos permitem decidirmo-nos e agirmos a despeito de tudo.

Pois tal interpretação da situação atual do saber seria erro. A ciência é competente para todo saber humano, e portanto a crítica lógica é competente para todas as proposições que formulam saber humano. O discurso da ciência pode ser estendido sobre todos os terrenos do saber, e pode ocupar todos. Ao fazê-lo, torna ele todos esses terrenos isentos de valor e, ultimamente, isentos de causa. Desvaloriza e descausaliza todo saber humano. Consegue tal feito ao "traduzir" as proposições do saber extra-científico para proposições científicas. Traduz: "não matarás!" para: "se matares, serás preso.". E traduz: "que belo!" para: "esta sen-

sação estimula determinadas glândulas." Pois tal desvalorização do saber não representa saber alternativo, como se pudessemos dizer: temos um saber ético e estético, e, além disto, um saber científico a respeito de determinados assuntos. Pelo contrário: o saber científico impede o saber de todo outro tipo. Ao traduzir proposições imperativas e optativas para proposições epistemológicas, a ciência revela tratar-se, nas proposições traduzidas, de proposições defeituosas. A proposição "não matarás!" é defeituosa, porque se trata de relação que suprime um dos relatados, ("serás preso"). A proposição "que belo!" é tão defeituosa a ponto de carecer de significado. Destarte a ciência demonstra que todo saber valorativo é pseudo-saber, ideologia. Ao desmascarar todo saber extra-científico como saber ideológico, a ciência se põe como única autoridade em matéria de saber atualmente. De modo que a crítica lógica acima mencionada se refere a todo saber: todo saber está se tornando progressivamente menos satisfatório.

Bodemos, por certo, rebelar-nos contra tal imperialismo científico que nos priva de valores, mas não podemos negar ser a ciência nossa única autoridade. O que caracteriza autoridades é o fato de poderem dispensar de executivos na transmissão de suas mensagens: tais mensagens são aceitas por consenso. Pois todos os emissores atuais de mensagens, (todos os "poderes"), necessitam de executivos exceto a ciência. Suas mensagens são aceitas por consenso. Em situação aonde todas as autoridades exceto a ciência são "falsas", é sumamente característica que tal única verdadeira autoridade seja tão altamente insatisfatória. De modo que a crítica científica, e as tentativas de reformular a ciência de cabo a rabo, podem ser interpretadas como ensaios para superar a crise na qual nos encontramos.

Isto coloca o problema da relação entre ciência e crítica da ciência, entre "saber" e "sabedoria". O da relação entre ciência e filosofia. Um dos aspectos que distingue nossa cultura de todas as demais é que, no Ocidente, a filosofia dá a luz à ciência, e que a ciência vai devorando a filosofia da qual nasceu. Aonde quer que a ciência se firme, de lá a filosofia vai sendo expulsa. Para os gregos pré-socráticos a natureza era o campo da filosofia, e ainda os barrocos falavam, de maneira metafórica, em "filosofia natural" ao fazerem ciência da natureza. Mas atualmente os fenômenos naturais não permitem que sejam filosofados: a ciência os ocupa. O fenômeno humano parecia por muito tempo terreno da filosofia, mas foi ocupado pelas ciências, sobretudo pela psicologia, até recentemente disciplina filosófica, mas atualmente "especialização" científica. O último exemplo deste processo é a ocupação do campo da política pela politologia, e da estética pela informática. O fim da filosofia. O único campo que resta à filosofia é o da crítica da ciência, mas trata-se de campo escorregadio: desliza ciência a dentro. O saber vai devorando a sabedoria.

Eis pois a situação do saber atualmente: Sabemos incomparavelmente

mais que as gerações precedentes. O universo do discurso da ciência vai se amplificando e aprofundando. As nossas perguntas estão se tornando sempre mais férteis, e provocam sempre novas perguntas. As respostas que estamos recebendo a tais perguntas estão se tornando sempre menos satisfatórias, e o universo está se tornando sempre mais isento de valores e de causas. Todo saber extra-científico vai sendo desmascarado como ideológico, e a ciência nos emancipa de tais ideologias. E as nossas perguntas existenciais vão se revelando "más perguntas". Não há mais espaço para a sabedoria. O saber progride absurdamente.

O universo do discurso das ciências em expansão sem limites vai amputando suas dimensões valorativas e causais, e vai se tornando universo formal, vazio. Universo existencialmente insignificante. Isto é constatável pelo fato de não ser apenas universo inimaginável, mas universo que, quando imaginado, é falseado. A ciência nos diz que quando o procuramos imaginar, estamos recebendo mal suas mensagens. De modo que o saber científico se refere a um universo que não mais diz respeito ao mundo no qual vivemos concretamente. O saber científico se tornou absurdo.

Esta é a crise da ciência que visa ser superada pela fenomenologia, esse apela para que retornemos às coisas mesmas. Tal crise tem vários aspectos internos à ciência, e externos. Mas o que aqui importa é o aspecto que revela a ciência ser jogo com símbolos. O universo da ciência é universo simbólico, e seus vetores de significado não mais apontam um mundo concreto. Inverteram-se. As "observações" científicas não mais visam dar significado aos símbolos, mas, pelo contrário, visam simbolizar o concreto. A ciência atual é pois tão típica para a sociedade pos-industrial quanto a newtoniana era típica da sociedade industrial, e a aristotélica da sociedade agro-pecuária. A ciência passou a ser jogo para programadores, e campo de funcionamento. A ciência virou aparelho.

A ciência é jogo extremamente fascinante. O mais divertido dos jogos. O mais inteligente dos programas que nos divertem. E a ciência nos diverte sobretudo do saber fundamental que podemos saber exclusivamente o que não nos interessa. Que tudo que nos interessa, o propósito de vida para a morte, é rigorosamente insabível, porque todas as perguntas que demandam tal saber são "más perguntas". E é, no fundo, isto que sabemos atualmente: que podemos saber tudo menos o que interessa.

Nossa saúde.

A medicina é o maior escândalo da atualidade. Mas é também um dos pontos de partida para a reformulação da ciência atualmente em crise. A medicina é híbrido, no qual os elementos científicos, técnicos e intuitivos são mal aglomerados. A razão disto é que o doente é simultaneamente sujeito, ("agente"), e objeto, (paciente), e que, enquanto objeto, é objeto extremamente complexo. O médico assume posição insustentável com relação ao doente.

O problema é de ordem epistemológica. Um exemplo: No Terceiro mundo a mortalidade infantil está diminuindo, e no Primeiro mundo o aborto passa a ser direito gratuito de todas as mulheres. Por isto os pais no Terceiro mundo não mais conseguem nutrir seus filhos numerosos, e os filhos pouco numerosos no Primeiro mundo não conseguirão nutrir, no futuro, os seus pais aposentados. Tal transferência da mortalidade dos recém-nascidos para os fetos tem, por certo, aspectos econômicos, sociais, políticos e éticos. Por exemplo: o aborto em vez de mortalidade infantil representa passo importante rumo à libertação das mulheres. Mas o importante é o aspecto epistemológico do problema. Trata-se, em tal transferência, de programação da família, de planejamento social. Os motivos da programação são funcionalmente irrelevantes. Não importa de o motivo do combate à mortalidade infantil fôr "nobre", (salvar vidas), ou "vil", (proporcionar mão de obra barata). O que conta que a programação funciona imperfeitamente: cria novos problemas. Mas o programa pode ser aperfeiçoado. A solução é o "crescimento zero". Aborto e combate a mortalidade infantil devem ser equilibrados. O problema é epistemológico: até que ponto o homem e a sociedade podem ser objetivados, e manipulados como objeto?

Tal problema tem dois lados. Um dos lados é que o homem e a sociedade são objetos extraordinariamente complexos, de modo que é difícil conhecê-los. O outro lado do problema é que o homem é sujeito que deve ser reconhecido, em vez de ser conhecido. O primeiro lado do problema coloca a questão: como posso tratar o homem? O segundo lado coloca a questão: como posso assumir responsabilidade pelo meu tratamento? A primeira pergunta é objetiva, a segunda é intersubjetiva. O médico se vê confrontado com as duas perguntas, sem poder sintetizá-las. São dois problemas epistemológicos diferentes.

Enquanto objeto de conhecimento o homem pode ser concebido como composto de vários níveis de conhecimento. O nível físico é mais ou menos bem quantificável, e os demais são menos bem quantificáveis, na medida em que se afastam do físico. Trata-se aqui de problema interno da ciência. Enquanto sujeito o homem é um estar-comigo, ("Mitsein"), no qual me reconheço. Quanto mais o conheço, o objetivo, tanto mais se torna difícil para mim, reconhecer-me nele. Trata-se de problema externo da ciência, mas de problema que põe em questão a ciência como um todo, enquanto atividade humana.



A ciência moderna surgiu quando a práxis artesanal se tornou dominante na sociedade. O cosmos não mais foi vivenciado enquanto ente animado, mas enquanto espaço extenso repleto de entes inanimados e animados. Isto sugeriu específica teoria de conhecimento; conhecimento é a adequação da coisa pensante à coisa extensa. Tal teoria contém, no seu programa, a quantificação. A coisa extensa tem estrutura pontual: corpos podem ser decompostos em planos, planos em retas, retas em pontos. A coisa pensante deve pois possuir estrutura adequável a pontos. Deve ser composta de elementos claros e distintos, de conceitos ou números. O modelo do conhecimento exato, "duro", é a adequação de todo ponto da coisa extensa a um conceito ou um número. Conhecer é sobretudo enumerar.

Isto colocou a questão da relação entre aritmética e geometria. A aritmética tem estrutura "vasia": entre dois números, por mais próximos que sejam um do outro, há intervalo. A geometria tem estrutura "cheia": os pontos na linha se tocam. Se adequo a aritmética à geometria infinitos pontos escapam por entre os intervalos entre os números. O problema epistemológico é pois tapar os intervalos. O cálculo, os integrais e infinitesimais, são tentativas para tapar intervalos. Não são tentativas muito bem sucedidas, porque resultam, elas também, em conceitos claros e distintos, isto é, com intervalos. Mas por longo tempo a ciência podia passar por cima desta dificuldade. Quando tratava de coisas inanimadas, (com mecânica, astronomia, química inorgânica, eletromagnetismo etc.) o problema era desprezível.

Mas quando o interesse científico se estendeu sobre coisas animadas, (botânica e zoologia), e mais tarde sobre o próprio homem, (psicologia, sociologia, economia etc.), o problema se tornou premente. Verificou-se que as coisas animadas podem ser quantificadas como todas as demais, mas que, ao fazê-lo, algo de essencial escapava por entre os intervalos. A saber: escapava precisamente aquele aspecto que distingue coisas animadas das inanimadas. Dai ter a ciência do século 19 se visto diante dilema penoso: continuar quantificando, e destarte resignar-se com a perda do essencial no fenômeno da vida, ou elaborar outra teoria de conhecimento, e resignar-se com a impossibilidade de quantificar o conhecimento. A ciência oitocentista contornou o dilema: dividiu-se em ciências "duras", (quantificantes), e ciências "moles", (inquantificáveis). Sofremos de tal indecisão até hoje.

O conhecimento quantificado funciona tecnicamente. A Revolução industrial o prova. Mas tal conhecimento perde de vista o fenômeno vivo. A Revolução industrial prova também isto. O conhecimento não quantificado funciona tecnicamente mal, ou não funciona. As ditas "ciências do espírito" o provam. Dai as tentativas do século 20 de amalgamar ciências duras com moles. Exemplos: economia estatística, psicologia behaviorística, politologia.

Mas tais disciplinas híbridas não convencem nas

técnicas que aplicam. O escândalo da medicina é disto prova. Aparentemente a ciência está esbarrando contra um limite de conhecimento. Nesta direção não pode continuar avançando.

O homem enquanto sujeito coloca problema que é externo à ciência moderna. O encontro entre sujeitos é marcado pelo mútuo reconhecimento de um no outro. Tal relação dialógica de conhecimento é impossível a ser incorporada em não importa que teoria de conhecimento científico moderno. Toda teoria de conhecimento, se quiser ser científica no sentido moderno, pressupõe um objeto a ser conhecido, por mais que possa circunscrever tal objeto. De maneira que a ciência moderna é incompetente para encontros intersubjetivos. Para tornar-se competente para tais encontros, é obrigada a transformar o "outro" em objeto. Tal objetivação do sujeito é possível, e de fato é feita com frequência crescente. Vários métodos de objetivação são disponíveis; a da violência, o da persuasão, e o da manipulação sorradeira do sujeito. Feita a objetivação, a ciência passa a ser competente para encontros intersubjetivos, as "ciências sociais" são possíveis. Mas o preço pago por tal extensão da competência científica para incluir o homem e a sociedade é alto. O diálogo é sacrificado, e com ele é sacrificado o reconhecimento, em prol do conhecimento. O resultado é a solidão do conhecimento: um conhecimento não reconhecido, nem reconhecível. Pois se o conhecimento não for reconhecido dialogicamente, se não for resultado de diálogo, e se não se dirigir rumo ao outro, passa a ser absurdo. Na medida em que a ciência vai objetivando homem e sociedade, o conhecimento que produz passa a ser absurdo. E isto problematiza a ciência como um todo, como empreendimento humano. A tendência atual da ciência rumo à objetivação do homem é tendência suicida. Transforma a ciência em aparelho des-humano.

Pois a medicina é a disciplina preferencial para ilustrar ambos os problemas do conhecimento. Ilustra tanto os limites do conhecimento quantificável, quanto o absurdo fundamental de um conhecimento objetificante do homem. O escândalo da medicina não é tanto a situação nos hospitais e manicômios, nem a injustiça flagrante da medicina social sobretudo no Terceiro mundo, mas o escândalo é precisamente tal viscosidade epistemológica da medicina. Mas precisamente por destarte colidirem os fatores da crise científica mais claramente na medicina, pode ela representar um dos pontos, a partir dos quais uma superação da crise pode ser empreendida. A posição do médico face ao doente é de lata forma insustentável, que se se obrigado a procurar por outra posição, por atitude científica nova. O médico se vê obrigado a mudar de atitude, não por considerações da teoria do conhecimento, mas pela problemática provinda da sua praxis, a qual, por sua vez, é aplicação de teorias de conhecimento e crise. A crise da ciência moderna se manifesta, no médico, sob forma de conflito de consciência, e é pois interiorizada.

O engenheiro civil sabe, tanto quanto o cirurgião, da crise atual do conhecimento. Sabe que a exatidão, com a qual calcula a ponte, é problema. E sabe que a ponte terá efeitos sobre a situação que não são quantificáveis: efeitos estéticos por exemplo. Sabe ainda, que a ponte vai modificar a vida dos homens. Mas enquanto funcionário do aparelho rodoviário não se vê obrigado a assumir a responsabilidade por tais problemas. A sua competência é apenas a de construir pontes. O cirurgião está em posição diferente. A exatidão pela qual opera com o esqueleto é comparável com a da operação com o aço da ponte, os efeitos que a operação terá são igualmente incalculáveis, e a operação vai igualmente modificar uma vida humana. Mas o médico não pode safar-se da responsabilidade como o faz o engenheiro: queira ou não queira o cirurgião se reconhece no operado.

O politologo sabe, tanto quanto o psiquiatra, da crise atual do conhecimento. Sabe da inexatidão dos cenários que está projetando, e da "moleza" dos modelos que vai aplicando. E sabe que está manipulando e objetivando a sociedade. Mas enquanto funcionário do aparelho administrativo não se vê obrigado a assumir a responsabilidade por tais problemas. A sua responsabilidade se limita às "margens de erro" dos seus projetos. O psiquiatra está em posição diferente. A inexatidão, a "moleza" dos modelos que está aplicando é comparável com a dos modelos politológicos, mas o psiquiatra se reconhece no doente ao qual está aplicando tais modelos. De modo que engenheiro civil e politologo estão concientes da problemática epistemológica, enquanto cirurgião e psiquiatra a vivenciam na praxis. Devem decidir se: ou abandonam a objetização do homem e sacrificam técnicas científicas, ou abandonam as tentativas de assumir responsabilidade existencial pelo seu tratamento. Escolha impossível.

A solução da aporia está em mudança de atitude com respeito ao conhecimento. O conhecimento deve ser admitido como sendo uma entre as formas da existência humana. Forma inseparável das demais, sob pena de tornar-se desumana. O homem está no mundo ao vivenciá-lo, avaliá-lo, e conhecê-lo. So pode conhecer o que vivencia e avalia. Ciência que não admite isto, que não admite suas dimensões estéticas e políticas, é ciência desumana. Somente depois de ter assumido tais responsabilidades, pode a ciência começar a elaborar teorias do conhecimento. Com efeito: há sintomas de uma tal reformulação da atitude científica, e de teorias de conhecimento novas. Sobretudo na atitude fenomenológica, a qual não mais pressupõe que conhecimento é necessariamente objetificante. Enquanto tal revolução científica não ter reformulado a ciência moderna como um todo, a nossa saúde continuará sendo a das crianças sobreviventes subnutridas, e a dos fetos abortados.

Nossa comunicação.

O ensaio precedente distinguiu entre dois modos de conhecimento: o objetivo, e o intersubjetivo. O primeiro fala sobre objetos, é discursivo. O outro fala com os outros, é dialogico. No caso da medicina: no modo objetivo, o médico discorre sobre a doença, no modo intersubjetivo o médico dialoga com o doente. O que distingue discurso do diálogo é sobretudo o clima: o diálogo se dá em clima de responsabilidade. Responsabilidade é abertura para respostas. Há sintomas de uma reformulação da ciência de discurso em diálogo. No caso da medicina a psicanálise é um exemplo. Para captar o impacto de tal reformulação, é preciso considerar a estrutura da comunicação humana.

O homem possui a capacidade de armazenar experiências adquiridas. E de transmiti-las. Isto é: o homem é ente histórico. Em outros termos: o homem produz, armazena e transmite informações novas. Aumenta a soma das informações disponíveis. História é isto. Isto está em contradição com o segundo princípio da termo-dinâmica que afirma a diminuição progressiva da soma das informações em sistema fechado, (no mundo). A história é anti-natural enquanto repete de informações novas. Isto obviamente não justifica a distinção dicotômica entre natureza e cultura, entre "espírito" e "matéria". A história não invalida as leis da natureza. Estas continuam válidas para a cultura: as informações acumuladas ao longo da história acabarão esquecidas. Papéis cobertos de símbolos se decompõem em pó, cidades ruirão, civilizações inteiras desaparecerão sem traço. Mas isto justifica a distinção dialéctica entre natureza e cultura. A comunicação humana se opõe dialécticamente à tendência natural rumo à entropia. A história é epíclito negativamente entropico que se sobrepõe sobre a tendência da natureza, sua antítese.

De modo que a comunicação tem dois aspectos diferentes. O aspecto produtivo de informação, e o aspecto cumulativo. A produção de informações não é criação "ex nihilo": informações novas são produzidas por síntese de informações disponíveis. Tal método sintético é chamado "diálogo". A acumulação de informações se dá graças à transmissão de informações rumo a memórias, (humanas ou outras), nas quais a informação é depositada. Tal método distributivo é chamado "discurso". Todo discurso pressupõe diálogo, porque pressupõe informação elaborada dialogicamente. Todo diálogo pressupõe discurso, porque pressupõe recepção de informações a serem sintetizadas. A sociedade humana se revela destarte tecido comunicativo, no qual discursos e diálogos interagem dinamicamente. É a dinâmica da história. Quando um dos dois métodos de comunicação prevalece sobre o outro, a sociedade está em perigo. Exige equilíbrio, sempre precário, entre diálogo e discurso.

A sociedade ocidental é tecido comunicativo muito específico. Não é caracterizada apenas pelos assuntos comunicados, mas sobretudo pelos métodos graças aos quais os comunica. Grosso modo, o Ocidente elaborou dois tipos de diálogo, e quatro tipos de discurso. Os diálogos são circulares, (exemplos: mesas redondas, parlamentos), ou redes, (exemplos: sistema telefónico, opinião pública). Os discursos são teatrais, (exemplos: aulas, con-

certos), piramidais, (exemplos: exercitos, igrejas), árvores, (exemplos: ciência, artes), e amfiteatrais, (exemplos: rádio, imprensa). A historia ocidental pode ser vista enquanto jogo comunicativo que vai aplicando tais métodos de comunicação como estratégias. O proposito dessas estratégias todas é o de produzir e acumular informações novas.

A situação atual da sociedade ocidental é marcada pelo predomínio dos discursos sobre os diálogos. A queixa generalizada de "falta de comunicação" foi mal formulada. A solidão na massa, que é o fundamento da queixa, não é consequência da pobreza do tecido comunicativo. Pelo contrário: jamais os discursos ocidentais funcionaram tão bem quanto atualmente, e sobretudo jamais funcionaram tão bem a árvore da ciência e o amfiteatro das comunicações de massa. A solidão na massa é consequência da dificuldade crescente para entrarmos em comunicação dialogica uns com os outros. Sob o bombardeio quotidiano pelos discursos extremamente bem distribuidos dispomos, todos, das mesmas informações, e todo intercâmbio dialogico de tais informações está se tornando pois redundante. A nossa sensação de solidão se deve a nossa incapacidade crescente de elaborarmos informações novas em diálogo com outros. Sob o dominio dos discursos o tecido social do Ocidente vai se decompondo. Urge pois analisar tais discursos.

O discurso teatral é o mais antigo, e antecede a historia. 'E ele o discurso do patriarca que transmite os mitos da tribo à geração nova, e o discurso da avô que conta as lendas aos netos. O que caracteriza este tipo de discurso é o fato dos receptores encaram o emissor: formam semi-circulo em torno dele. Estão em posição de contestá-lo com perguntas, e ele está em posição de responsabilidade: vê-se obrigado a respostas. O teatro é discurso aberto para diálogos. A contestação, a reviravolta de discurso em diálogo, a "revolução", está no programa do teatro. Revoluções são possíveis em torno da fogueira e da lareira.

A partir do neolitico tardio isto passa a ser desvantagem. Quando se trata de empreendimentos coletivos como o são as construções de canais e de cidades, o que se pretende não é diálogo, mas obediência. A sociedade deve ouvir as mensagens sem poder contestá-las. Afim de conseguir tal método de discurso, é preciso que o emissor se torne inacessível para os receptores. 'E o método do discurso piramidal que vai ser introduzido. O qual vai formar a base comunicologica da historia do Ocidente. Consiste ele na introdução de relais hierarquicamente organizados entre o emissor e os receptores. O primeiro exemplo de pirâmide é o reino sacerdotal. Nele as mensagens partem de um "autor" inacessível, (um deus), e passam por "autoridades", relais cuja função é a de manterem tal mensagem "pura" de ruídos, e de barrarem o acesso ao emissor para os receptores. O clima de responsabilidade, prevaescente no teatro, é substituído pelo clima da tradição e da religiosidade. Tradição, porque os relais tra-dizem, e "religião" porque religam os receptores com o autor da mensagem. Tal clima do neoliti

tardio continua caracterizando as pirâmides atuais, como sejam a Igreja, o Estado, o exército, os partidos políticos, as impresas.

A desvantagem de tal estratégia comunicativa é que torna difícil o diálogo. A estratégia é boa para o armazenamento de informações, mas má para a elaboração de informações novas. O tecido social estagna. Dai terem sido empreendidas reformas na pirâmide durante o renascimento. O proposito era o de preservar a eficiência da pirâmide, e simultâneamente abri-la para diálogos. Os relais foram transformados em circulos dialogicos, mas conservaram sua organização em hierarquia. O resultado foi o discurso em árvore. 'E ele o discurso caracteristico da modernidade. A substituição das autoridades por circulos dialogicos subdividiu o discurso piramidal em ramos, (especialidades), que tendiam a se sub-ramificarem e a se entrecruzarem. Tal re-estruturação se revelou extremamente fértil. Todo ramo do discurso passou a produzir informações novas em progressão crescente. A dinâmica do discurso em árvore inundou a sociedade com verdadeira enchente de informações novas. Mas havia consequência imprevista. Todo circulo dialogico elaborou codigo especifico no qual a nova informação era sintetizada. As informações destarte codificadas passaram a serem decifráveis apenas para os "especialistas", (participantes do ramo). Destarte as mensagens do discurso em árvore tendiam a serem indecifráveis para a sociedade como um todo. O que "resacerdotizou" e "re-autorizou" o discurso. Os "leigos" não mais captavam as mensagens providas das várias árvores: nem as da fisica nuclear ou da microbiologia, nem as das técnicas avançadas, nem as da arte de vanguarda. De modo que, a partir do século 20, os discursos em árvore deixavam de ter recepção geral, e passaram a ser absurdos enquanto métodos comunicativos.

A solução do problema é traduzir as mensagens dos discursos em árvore para codigos socialmente decifráveis. Construir aparelhos que "transcodam". O resultado disto é o discurso amfiteatral. 'E ele caracteristico da atualidade. Os aparelhos da comunicação de massa são caixas pretas que transcodam as mensagens providas das árvores da ciência, da técnica, da arte, da politologia, para codigos extremamente simples e pobres. Assim transcodadas, as mensagens são irradiadas rumo ao espaço, e quem flutuar em tal espaço e estiver sincronizado, sintonizado, programado para tanto captará as mensagens irradiadas. A "cultura de massa" é o resultado deste método de comunicação discursiva. A transcodação e irradiação de mensagens resulta em transformação da sua estrutura original. As árvores funcionam linearmente, os media multidimensionalmente. Se admitirmos que a linearidade é a estrutura da historia, os media se apresentam como comunicação pos-historica. São caixas pretas que tem a historia por input, e a pos-historia por output. São programados para transcodarem historia em pos-historia, eventos em programas.

Na situação atual as quatro formas de discurso co-existem.

Mas os discursos teatrais, (escolas, teatros etc.), e os discursos piramidais, (Estado, partido etc.), estão em crise; São anacronismos comunicológicos dificilmente assimiláveis ao tecido da comunicação dominante. O exemplo mais obvio do problema é o da família, a qual é pirâmide e teatro. Os discursos em árvore continuam se ramificando, e estão acoplados aos discursos anfiteatrais que transcendam suas mensagens. Destarte os mass media estão se tornando fontes preferenciais das informações disponíveis. São eles os que codificam o nosso mundo. Vivemos em clima pos-histórico.

O discurso teatral programa diálogos circulares. O discurso piramidal visa excluir diálogo de todo tipo. O discurso em árvore programa diálogos circulares para especialistas. O discurso anfiteatral programa diálogos em rede. O teatro exige que se dialogue a mensagem, afim de produzir informação nova. A pirâmide proíbe diálogo. A árvore exige competência específica, elitária, para poder-se participar da elaboração de informação nova. O anfiteatro exige que a informação irradiada seja transformada dialogicamente em mingau amorfo, em "opinião pública", afim de servir de feed-back aos aparelhos emissores. A meta dos diálogos em rede não é a produção de informação nova, mas o feed-back. Os aparelhos elaboraram métodos específicos, (publimetrias, marketing, pesquisas da opinião, eleições políticas etc.); para recaptarem o feed-back. "Democracia" no sentido de diálogo produtor de informação que não seja elitário é possível somente no teatro. Na situação atual democracia é impossível. A sensação de solidão na massa é consequência disto. A democracia não está no programa.

Pois reformular a ciência em sentido dialogico implica reformular o tecido comunicológico da sociedade. Democratizá-lo. Mais que tarefa epistemológica, é pois tarefa politica. Trata-se de tornar a ciência politicamente responsável. Transformar em método a consciência que o saber é significativo apenas se for ponto de partida para a ação republicana. Mas, para que tal reformulação possa ser feita, é preciso que a republica exista. E a republica é o espaço público dos diálogos circulares. Atualmente tal espaço não existe. Todo espaço está ocupado pelas irradiações anfiteatrais e pelo diálogo em rede. Vista internamente, a crise da ciência se apresenta como crise epistemologica, mas vista a partir da sociedade, apresenta-se como crise estrutural: não é possível dialogizar-se o conhecimento, se não há espaço politico para tanto. O caráter discursivo e elitariamente dialogico da ciência se deve, estruturalmente, ao seu acoplamento com os meios de comunicação de massa. Para que se faça nova teoria de conhecimento intersubjetivo, é preciso que se disponha de espaço para a intersubjetividade. A crise atual da ciência deve ser pois vista no contexto da situação comunicologica da atualidade. Enquanto não houver espaço para a politica, para diálogos circulares não elitários, a crise da ciência se apresenta insolúvel.

Nosso ritmo.

Os aparelhos que nos programam são sincronizados. Por exemplo: o aparelho de transporte é sincronizado com o aparelho industrial, e o aparelho administrativo com o do divertimento. Tal sincronização é o ritmo que marca a nossa vida. Este ensaio se propõe considerar o funcionamento do ritmo num exemplo significativo.

Na cidade clássica cabia à basilica papel decisivo, e, sob forma modificada, continua ela a funcionar na situação atual, embora radicalmente transcodada. A basilica é espaço vazio coberto de cúpula. O exemplo do pantheon Romano ilustra o seu uso. No início servia de mercado, isto é: de espaço público destinado à troca de bens e de ideias. De espaço dialógico. Mais tarde foi transformada em templo, isto é: em espaço destinado à contemplação de ídolos, de ideias imutáveis. Em espaço teórico. Mais tarde ainda foi transformada em igreja, isto é: em espaço destinado à contemplação no significado cristão do termo. A basilica tinha pois duas funções sucessivas: a política, e a teórica. Na situação atual as duas funções da basilica foram recodadas, embora a sua estrutura, a de espaço coberto de cúpula, tenha sido conservada. Trata-se do supermercado, o qual simula espaço político, e do cinema, que simula espaço teórico, e ambos são sincronizados.

O supermercado é labirinto composto de mensagens codificadas em imagens, (conservas coloridas, garrafas, rotulos, cartazes), e em sons, (irradiados por altofalantes). O labirinto devora os receptores das mensagens. Dispõe ele de entradas amplamente abertas, para criar a ilusão de espaço público, de "agora" em "polis". Como se o supermercado fosse lugar de trocas, de diálogos, de avaliações de valores. Na realidade todo diálogo é impossibilitado pelo bombardeio constante das mensagens coloridas e sonoras que preenchem o espaço discursivamente. O supermercado é república fraudulenta.

Mas é fraudulento sobretudo por ser cilada. Não dispõe de saída livre. Quem quiser escapar, é obrigado a fazer fila nas aberturas estreitas que servem de saídas, e a pagar resgate. O supermercado é prisão, o mais privado de todos os espaços. Não serve a trocas dialógicas, mas impõe discursivamente, imperativamente, determinado comportamento de consumo sobre os receptores das suas mensagens. E o método que usa para tanto é o da sedução, método este característico da objetivação do homem pelo aparelho. O supermercado é aparelho que simula a república para poder seduzir os seus receptores para serem manipulados como objetos consumidores.

O cinema é o lado avesso do supermercado. Sua entrada é abertura estreita que obriga os que querem participar dos seus mistérios a fazerem fila. Tais filas são a contrapartida das que se formam nos supermercados. É o óbulo que o futuro receptor da mensagem filmica sacrifica na entrada é o avesso da moeda que sacrifica na saída do supermercado. Em compen-



sação o cinema abre amplamente as suas portas, uma vez terminado o seu programa. Tais portas de saída são a contrapartida das portas de entrada do supermercado. A massa agora programada dos espectadores flui, amorfa, das saídas, para pulverizar-se em partículas individuais, (os homens de massa), e recristalizar em forma de fila na saída dos supermercados. Entre as filas do supermercado e do cinema há outros canais, por exemplo os onibus e o metrô, que formam e informam a massa. Em tais canais sincronizados pulsa a nossa vida.

O cinema é basilica sem janela, caverna. 'E ele o útero negro, a Grande Mãe geradora e devoradora. Nele aparecem sombras. O mito platônico da caverna o descreve, e Platão pode ser tido por primeiro crítico de cinema. Antes das sombras aparecerem na tela, e os sons começarem a falar alto, reina escuridão e silêncio no cinema. De maneira que o cinema cria a ilusão de ser espaço contemplativo, destinado à "teoria", (de "therein" - contemplar). O cinema cria a ilusão de ser teatro. Mas isto é fraude. O cinema não é estrutura teatral: não há nele palco com emissor que enfrenta os receptores. Há nele aparelho que projeta mensagens de um emissor ausente. Na realidade o cinema é um entre os numerosos transmissores de um aparelho anfiteatral, da indústria cinematográfica. É uma das antenas de um discurso cujo centro se acha no além do horizonte dos receptores.

A ilusão de tratar-se de teatro é provocada na sua entrada. Lá são emitidas mensagens luminosas e sonoras que seduzem incautos para contemplarem programas. No entanto: é característico do cinema que tais mensagens luminosas piscam. Estão em conluio com os futuros espectadores. Quando estes penetram a caverna, encontram-se em lugar geometricamente ordenado, (poltronas, "coisas extensas", formando filas), e aritméticamente adequado, (as poltronas são numeradas). Mas ao ocuparem os espectadores as poltronas, não se trata de adequação cartesiana de coisas pensantes a coisas extensas. Pois os espectadores sentados se transformam, eles próprios, em coisas extensas, ao permitirem às sombras gigantescoas na tela e às vibrações sonoras que enchem o espaço a as manipularem. O cinema perpetra o milagre da transsubstanciação de coisas pensantes em coisas extensas. Em tal sentido continua sendo efetivamente igreja.

Por cima das cabeças dos fieis, e por tráz das suas costas, funciona o projetor do filme. 'E aparelho programado para projetar imagens ordenadas em fita sobre tela, de forma a criar a ilusão de movimento. Os receptores estão concientes da fraude ótica da qual são vitimas, já que conhecem mais ou menos bem a função do aparelho. Possuem miniaturas em casa. Não obstante, se viram a cabeça em direção do projetor, não é para libertar-se da ilusão, mas o fazem zangados, se o aparelho funcionar mal, e as sombras saltarem em vez de se movimentarem suavemente. Estão zangados, se a ilusão fôr desmascarada.

Tal comportamento, contrário ao dos prisioneiros platônicos, é surpreendente. Como podem colaborar os manipulados em grau tão alto com o aparelho que os transforma em objetos? Como podem colaborar em grau tão alto com seu próprio aniquilamento enquanto sujeitos? É a mesma pergunta, embora mitigada, que se coloca em Auschwitz. E, aqui como lá, respostas razoáveis não faltam. Os espectadores sabem que o aparelho projetor não é o emissor da mensagem fraudulenta, mas apenas último elo da cadeia que o une ao emissor inacessível. Seria portanto irrazoável, querer rebelar-se contra o projetor, querer destruí-lo. Nem seria razoável querer queimar as fitas cinematográficas que nele se desenrolam. São apenas cópias de protótipos inacessíveis. A mensagem fraudulenta não pode ser eliminada no cinema por não importa que ação dos espectadores. Se o cinema todo fôr destruído, a mensagem fraudulenta continuaria sendo transmitida intocada em numerosos cinemas do mesmo tipo. O aparelho anfiteatral, do qual este cinema aqui é antena, sairia inteiramente indene. Os espectadores sabem pois que o cinema é espaço que exclui toda ação revolucionária, e se comportam de acordo.

Mas tal explicação razoável do comportamento surpreendente não é boa. Não é verdade que os espectadores não se rebelam porque não podem. Verdade é que não se rebelam porque não querem. O seu comportamento prova que querem ser enganados. Com efeito: tal desejo de ser enganado é o consenso da sociedade de massa. Não existisse tal consenso, não seria compreensível o totalitarismo aparelhistico que está se preparando. E isto implica que todo esforço individual ou coletivo em prol de emancipação da sociedade do engano exercido pelos aparelhos que a programam, todo esforço em prol da des-mistificação do mundo codificado pelos aparelhos, seja ele empreendido pela "Kulturkritik", seja de maneira diferente, esbarrará necessariamente contra tal consenso. Paradoxalmente pois todo esforço de "democratização da sociedade" é profundamente anti-democrático, no sentido de ser dirigido contra a vontade da vasta maioria.

Mas é preciso considerar tal consenso mais de perto. A vontade de sermos enganados, o desejo de sermos vítimas de fraude, é o exato contrário da fé religiosa. Os espectadores do cinema ocupam, quanto às sombras que se movimentam na tela, posição oposta à ocupada pelos espectadores de teatro de sombras malaio. Sabem perfeitamente que as sombras são ilusórias, mas aceitam tal ilusão a despeito do seu conhecimento. Crêem nas sombras de "mã fé". Deliberadamente. O cinema funciona, para eles, como magia de segundo grau, magia artificial, deliberada. Os mitos que o cinema projeta são mitos deliberadamente programados, e recebidos na consciência de tal deliberação mitificante. Não é pois correto afirmar-se do cinema que é instrumento alienante. O cinema, como todos os nossos media, mitificam graças a um conluio conciente entre os emissores e os receptores das suas mensagens. Não há nada a "des-mistificar" no caso.

O supermercado e o cinema formam as duas asas de um ventilador que insufla na massa o movimento do progresso. No cinema a massa é programada para comportamento consumidor no supermercado, e do supermercado a massa é solta para reprogramar-se no cinema. Tal circulação entre supermercado e cinema é aspecto do metabolismo da massa, o qual é demasiadamente complexo em sua totalidade para poder ser explicado, a não ser ciberneticamente. A cultura de massa é explicável apenas pelo seu input e seu output. Pelos programas que nela são alimentados, e pelo comportamento que disto resulta. Os programas cinematográficos são a "velha historia que é sempre nova". São variações repetitivas de sempre os mesmos temas. Porque são recodificações pos-historicas da historia que lhes serve de pretexto. Permutam os elementos da historia, são jogos. Filmes são resultados de um jogo com historia, realizados no interior das caixas pretas dos aparelhos cinematográficos, e que visam programar a massa. E os supermercados são os lugares nos quais tais programas se transformam em comportamento. De modo que o ritmo da vida em sociedade de massa é manifestação do "eterno retorno do sempre identico como vontade do poder" no sentido anti-nietzscheano.

Os programadores de tais programas, os produtores de filmes e de supermercados, são jogadores. Interferem nos eventos de fora, no caso dos produtores de filmes com cola e tesoura. Transcendem a historia e brincam com ela. Vivem trans-historicamente. A historia lhes é objeto. Mas, simultâneamente, funcionam; eles proprios, em função dos programas que programam. São programados para programarem. Isto se manifesta no seu comportamento. Oscilam, eles também, entre cinema e supermercado. na sociedade de massa não há elite, apenas especialistas. Todos somos peças de um jogo, no interior do qual oscilamos ritmicamente.

O supermercado e o cinema são asas de apenas um dos numerosos ventiladores que nos inspiram. De apenas um dos numerosos moinhos de vento que giram sobre as nossas cabeças. Tal giração, de mais em mais autonoma de interferência humana, nos vai moendo em farinha amorfa a todos. Toda tentativa de rebelarmo-nos contra os moinhos de vento é quixotesca. A única esperança em tal situação é a concientização da estupidez absurda da rotação automática que nos propela. A concientização do fato que, por detraz da rotação, não se "esconde" literalmente nada. Que é a rotação absurda que é a realidade do mundo dos aparelhos. Com tal consciência podemos pelo menos esperar sermos propelidos centrifugalmente para fora do funcionamento, e em direção do nada.

Está se processando profunda modificação da forma como moramos. Modificação comparável apenas àquela no início do neolítico, quando passamos ao estágio sedentário. Estamos abandonando a forma sedentária da vida. Estamos de mudança, indivíduos e grupos. Observador distanciado da atualidade terá imagem de formigueiro espantado por pé transcendente.

Não pode tratar-se, no caso, de retorno ao nomadismo. Ciganos não estão de mudança; estão enraizados na tribo. Morar não é dormir em cama imóvel, mas viver em ambiente habitual. O lar não é lugar fixo, mas ponto de apoio merecedor de confiança. Ter perdido o lar não é ter abandonado um lugar, mas ter que viver em lugar inhabitual, portanto inhabitável. Ter que viver em ambiente no qual não nos reconhecemos. Estamos de mudança, porque o nosso mundo se transformou tão radicalmente que se tornou inhabitual e inhabitável. Não nos reconhecemos nele. É a isto que não podemos habituar-nos.

O habitual não é percebido. O hábito é capa opaca que encobre o ambiente. Na paisagem pátria somente percebemos eventos, não as estruturas fundantes. Se atualmente são as estruturas fundantes que nos chocam no ambiente, é que houve transformação das estruturas. A recodificação do nosso mundo pelos aparelhos tornou estranho nosso mundo. Somos desenraizados, porque o chão no qual as nossas raízes repousam sofreu sofreu tremor tectônico. Isto nos permite assumirmos posição distanciada, crítica, com relação ao nosso mundo. O mundo se tornou estranho, não mais merece confiança, e, enquanto estrangeiros no mundo, podemos criticá-lo. Mas, como dizia Kant, a crítica, a dúvida, não é morada. O motivo da nossa crítica é a saudade. Graças à nossa alienação radical somos reacionários, anti-reformistas: não mais moramos.

A transcodagem do nosso mundo pelos aparelhos provocou migração dos povos. Todos estamos de mudança. Não apenas os hindus em Londres perderam a pátria, também a perderam os londrinos, e não apenas os nordestinos em São Paulo, também os paulistanos. Porque Londres, como São Paulo, se tornou inhabitual e inhabitável. A migração atual dos povos emaralhou história e geografia. O tempo místico dos hindus, e o tempo mágico dos nordestinos ficou sincronizado com o tempo histórico dos londrinos e paulistanos. Estamos vivenciando São Paulo e Londres com espécie de quadri-dimensionalidade de espaço-tempo embaralhado. As categorias históricas não bastam para captarmos isto. E isto está tornando inhabitual, e inhabitável, tais cidades. Não mais reconhecemos nelas produtos da nossa história, e portanto não mais nos reconhecemos a nós próprios nelas.

Tal migração dos povos é constituída de ondas sucessivas de bárbaros que invadem a cena provindas do horizonte. Mas desta vez não provêm das estepes. Brotam dos úteros abertos de moças subnutridas, essas matriarcas do futuro. Se contemplarmos os rostos sofridos dessas moças de côr,

reconhecemos neles a tripla violentação da qual são vítimas. Por parte dos seus próprios machos, por parte da sociedade da qual participamos, por parte dos aparelhos. Reconhecemos pois em tal rosto o nosso proprio passado: os nossos propios crimes. O rosto do futuro tem traços do nosso passado. E esta é a verdadeira razão porque nos, os "burgueses", estamos de mudança. Estamos fugindo do nosso passado. O nosso passado nos persegue. As ondas de nenés com barriga epidémica que brotam dos úteros das moças de côr nos propellem rumo ao progresso.

Tal situação é inhabitual: que temos o futuro às costas. Que "progredir" não significa, atualmente, demandar o futuro, mas evitar o passado. Que, no caso do progresso aparelhístico, não mais se trata de abrir campo para o futuro, mas de "resolver" os problemas criados pelo passado sob forma de nenés famintos. Que nosso progresso é método para evitarmos sermos devorados pelo passado que nos persegue. Isto é inhabitual: que progresso passou a ser forma de reação. Que somos reacionários, precisamente por sermos progressistas.

Mas não é isto que torna a situação da migração dos povos tão terrificante. O terror é o fato que a "humanidade futura", os nenés famintos, avança na mesma direção para a qual estamos, nos, fugindo. Que a humanidade futura procura alcançar-nos e ultrapassar-nos. Que todos, fugitivos e perseguidores, estão sendo sugados para o mesmo abismo, o da programação pelos aparelhos. Que a humanidade toda, a "antiga" e a "nova", está se "desenvolvendo" conforme programa.

Em tal desenvolvimento geral é preciso que se distinga entre três movimentos superpostos. O movimento a prazo curto, a prazo médio, e a prazo longo. O movimento do mar pode servir de modelo. A prazo curto trata-se das ondas que se quebram na praia. A prazo médio das marés. A prazo longo das modificações que o mar provoca nos contornos dos continentes. Se quizermos captar a dinâmica da migração atual dos povos, devemos distinguir entre tais níveis, sob pena de tornarmos tal migração ainda mais nefasta.

O prazo curto se manifesta, no Primeiro mundo, nos engarrafamentos nas auto-estradas em busca da neve em dezembro, e em busca do sol em julho. No Terceiro mundo se manifesta nos caminhões superlotados que acompanham as colheitas das monoculturas. O prazo médio se manifesta, no Primeiro mundo, por mobilidade social, (aburguesamento do proletariado, e decadência da burguesia). No Terceiro mundo se manifesta pela inxação monstruosa das cidades. O prazo longo se manifesta, no mundo inteiro, pelo avanço inexorável da população tropical rumo ao clima temperado, no caso do mundo "desenvolvido": pelo avanço inexorável do "sul" rumo ao "norte". O prazo longo se manifesta pela invasão da sociedade histórica, aparelhística, pelas sociedades "pré-históricas", as quais procuram "conquistar a história," mas na realidade avançam pos-história a dentro.

Um exemplo do perigo de confusão entre tais três níveis é fornecido pelo planejamento urbano. Os urbanistas procuram atualmente canalizar a migração a prazo médio. As "villes neuves" franceses vident construir "lares" para os imigrantes africanos, e os "desfavelamentos" procuram absorver os nordestinos nas cidades para-ocidentais do sul brasileiro. Seus projetos visam vinte anos, que é o quanto duram tais "lares". Mas ao fazê-lo, os urbanistas estão extravasando o prazo médio. Estão penetrando, com seus projetos, o prazo longo, o qual não é tão longo quanto pensam. Os nenés famintos não permanecerão por tanto tempo nos lares projetados. Sua paciência não é tão longa. Utilizarão eles tais projetos urbanos como campos de passagem. Mudarão-se dos desfavelamentos para Brasília, e das "villes neuves" para os centros históricos das cidades antes do prazo previsto. O futuro está nos nossos calcanhares, e nos alcançará antes do prazo previsto por nossos projetos. Somos programadores míopes: não captamos a essência da migração dos povos.

Tal miopia dos nossos programas é compreensível. Parece que a migração atual é de fato canalizável a médio prazo, já que fenomenos como nenés famintos em Grenoble não é novidade. Por exemplo: os sudetos na Baviera depois da Segunda guerra, os pieds noirs em Marselha depois da guerra algeriana, os khmers e os cubanos em Florida atualmente. Mas os nenés em Grenoble são fenomeno diferente. Não são refugiados, são invasores. Os hindus estão invadindo Londres, os turcos Hamburgo, os nordestinos São Paulo, e os algerianos Grenoble. Os nossos programadores não se dão conta disto, porque os nenés não se comportam como invasores. Os hindus não chegam a Londres, como os londrinos chegaram outrora em Delhi. Não estão ocupando palácios, mas cortiços. 'E que os invasores não são vencedores. Na migração atual dos povos tal categoria não existe: todos são vencidos. Todos estão se "desenvolvendo". Os invasores estão se desenvolvendo mais depressa que nos, estão nos alcançando e vão nos ultrapassar, afim de serem mais depressa vencidos, mais bem programados. Eis a tendência a prazo longo da atual migração dos povos.

A invasão atual do Primeiro mundo pelo Terceiro é inhabitual por muitos aspectos; Por exemplo pelo fato de serem os invasores nenés. Por isto não dispomos de modelos para captarmos o evento. Em vez de elaborarmos estratégias míopes e hipocriticas para a canalização do fenomeno, (por exemplo "ajudas ao desenvolvimento"), urge que elaboremos modelos que nos permitam captá-lo. E, curiosamente, tais modelos são disponíveis em terreno inesperado. A estética fornece modelos para a captação de fenomenos inhabituais, inusitados. 'E útil aplicá-los ao fenômeno da migração dos povos.

O habitual não é percebido, mas é vivenciado. O habitual é vivenciado como "bonito". Isto é a base existencial do patriotismo.

A pátria é mais bonita que qualquer outra paisagem por passar despercebida. O patriotismo é Kitsch. O inhabitual é percebido e vivenciado como terrível. 'É feio. Menés famintos em Grenoble são feios. Entre o habitual e o inhabitual, o bonito e o feio, há tensão superável por salto. O salto é vivenciado como beleza. Beleza é a vivência do terror superado. A história da arte é cíclica: bonito-feio-belo-bonito. Porque a beleza vira bonitez, quando fôr habitualizada.

O salto do feio para o belo é processo penoso. Os cubistas aprenderam, a duras penas, de saltar da feiura africana para a beleza na Rive gauche, e os receptores da sua mensagem aprenderam, penosamente, a acompanhar tal salto. Atualmente, toda moça de boa família pinta cubisticamente. Quem come pizza, acha feio comer mão de macaco, e deve aprender, a duras penas, que se trata de prato delicioso. Atualmente os supermercados vendem conservas de mão de macaco. A transformação do terror em beleza exige esforço. A transformação da beleza em Kitsch se dá espontaneamente.

Tal modelo estético é aplicável à migração atual dos povos. Devemos aprender a descobrir a beleza no terror do evento. Descobrir a beleza nos menés famintos e nas moças de côr sofridas. Para falarmos arcaicamente: devemos aprender a amá-los. E como "amor" é reconhecimento do outro, devemos aprender a nos reconhecer no futuro que nos persegue, e o qual é nosso próprio passado. Devemos, em outros termos, aprender a amar o futuro que não mais é o nosso. E devemos fazê-lo com consciência plena que tal futuro visa a programação, e que vai devorar-nos. Tarefa difícil.

Mas não é tarefa sobrehumana, ("cristã" por exemplo). Tem sido cumprida sempre e em toda parte. Todos, quando envelhecem, vivem em ambiente inhabitual e inhabitável: no mundo dos netos. Devemos amar o futuro, os menés famintos, como se fossem nossos netos. Dos quais Goethe diz que são a mais feroz das feras. Em outros termos: devemos admitir que nosso mundo está morrendo, e devemos amar isto. Nada devemos esperar para nos de um tal engajamento em prol de um futuro inimigo. Deve ser engajamento puro. Se aprendermos tal arte suprema, "ars moriendi", o terror da atualidade virará "aventura", experiência do belo. E, curiosamente, poderemos doravante morar novamente. Porque a abertura para a morte é a verdadeira morada do homem, esse ente que existe para a morte. Na migração atual dos povos temos o privilégio de poder vivenciar a abertura para a morte não apenas individualmente, mas coletivamente. Estamos vivenciando nossa abertura para a morte da nossa cultura.

Nosso encolhimento.

O século 19 e a primeira metade do século 20 são caracterizados por gigantismo. Máquinas, cidades, impérios, lucros, recordes esportivos, conhecimentos, expectativas, tudo em soma, crescia, inxava, alcançava proporções monstrosas. Tal tendência continua valendo, sobretudo no Terceiro mundo. Mas, a partir da Segunda guerra, manifesta-se também tendência oposta. Tendência rumo ao pigmeu, ao anão, à miniatura. Lemas do tipo "think small", "small is beautiful" e "less is more" passam a concorrer com os discursos grandiloquentes, sobretudo no Primeiro mundo. Uma contrarrevolução "alternativa", oposta à revolução industrial e técnica, está em curso. De modo que podemos constatar, atualmente, os dois sintomas de senilidade: inramos e simultâneamente encolhemos.

O encolhimento iniciou-se no campo da física. O modelo newtoniano de universo infinito e eterno foi substituído por modelo de universo finito constituído de rugas com rugas com ruguinhas. O interesse da pesquisa se concentrava sobre as partículas mais ínfimas e mais fugazes. E o termo "átomo" adquiriu significação dominante e ameaçadora. Destarte ficou patente que o mínimo exerce fascínio em nada inferior ao enorme. Tal vivência foi se espalhando para outros campos. Na política despertou a consciência que, para modificar o tecido da sociedade, não é necessário que se visse as instituições gigantescas, como seja Estado, classes, partidos. Que ainda mais decisiva é a modificação dos elementos menores da sociedade, como seja a família, o casamento, o comportamento sexual, as unidades de trabalho. E grupos pequenos de ação, (terrorista e outra), passaram a ocupar um dos centros da cena. Na economia surgiam, ao lado dos gigantes multinacionais e dos sindicatos internacionais, unidades miniatura do tipo "do it yourself", cooperativas, "ecológicas" e kibbutzim. Na arte tendências rumo ao "minimal art", ao "happening" efêmero, à minicomposição dodecafonal, passaram a concorrer com os "shows" colossais do aparelho de divertimento das massas. Na religião seitas pequenas, e muitas vezes violentas, se opunham aos aparelhos gigantescos das religiões estabelecidas. Todas essas tendências rumo ao mínimo pretendem propôr alternativas à megalomania dos aparelhos. Quanto vale tal pretensão pode ser julgado, se considerarmos a tendência no campo da tecnologia. Porque é nesse campo que as miniaturas são melhor concretamente palpáveis.

Os instrumentos inteligentes são instrumentos dotados de mini-memória e miniprograma que executam, automaticamente, determinadas tarefas. Cosinham jantares, cortam grama, escrevem cartas, fabricam automóveis. São robôs que, muito caracteristicamente, não são antropomorfos, ao contrário do que tinham previsto as ficções científicas precedentes. Pois tais miniaturas, longe de serem anti-aparelhísticas, são elas próprias, aparelhos; E funcionam no interior, e em função de, aparelhos gigantescos. De modo que a pretensão "des-alienante" dos defensores da miniaturização parece duvidosa.



Tais instrumentos estão se tornando rapidamente sempre menores, mais baratos, mais numerosos e mais inteligentes. Fluem da indústria para a administração pública e privada, e de lá para a sala de estar e a cozinha. Onde quer que se instalem, transformam o ambiente em aparelho. Robôs cortadores de vestidos transformam alfaiatarias em aparelhos, e "word processors" transformam escritórios em aparelhos. Cozinhas inteligentes transformam o lar em laboratório químico, e TV miniaturizadas transformam os bolsos dos paletôs em aparelhos sofisticados. Se imaginarmos equipamento completo de instrumentos inteligentes em toda garagem, como lá estão atualmente os automóveis, teremos imaginado a sociedade pos-industrial: sociedade totalmente aparelhada.

O princípio da miniaturização são os semi-condutores. São "chips" de silício que permitem armazenar quantidade grande de informação em espaço muito pequeno. Tal contrarrevolução industrial modificará o homem tanto quanto o modificou a revolução industrial. Antropologicamente falando trata-se, em tal contrarrevolução, da transferência dos modelos. Antes da revolução industrial os modelos estavam na "cabeça" do artesão. Depois da revolução passaram a estar na ferramenta. Graças à contrarrevolução passam a estar no programa dos instrumentos inteligentes. De modo que tais instrumentos fornecem os modelos aos produtores individuais, que doravante estão capacitados a produzirem os bens de consumo em casa.

Tal transferência de modelos implica radical modificação da vida humana. Na sociedade pré-industrial os modelos são ideais. O sapateiro tem a imagem do sapato ideal na cabeça, e procura obrigar o couro a adaptar-se a tal imagem. Sua meta é produzir sapato ideal. Isto caracteriza a filosofia e religião da Antiguidade e da Idade média: desde Platão até Tomás modelos são tidos por ideais imutáveis, que se "revelam" à visão teórica e a fé. Na sociedade industrial os modelos são formas aperfeiçoáveis. A ferramenta do sapato industrial foi progressivamente melhorada pelos engenheiros e designers. Isto é característico da filosofia da Idade moderna. Desde Kant, até Marx e Nietzsche, o problema central da filosofia era o da manipulabilidade dos modelos. "Conhecer" era adequar os modelos ao fenómeno a ser conhecido. A ciência teórica elaborava modelos sempre mais adequados. A política elaborava sempre novos modelos da sociedade. A questão central da política moderna era: "quem deve possuir os meios de produção que elaboram e aplicam os modelos dos bens da cultura?".

A contrarrevolução dos "chips" transforma os modelos em informação. Os instrumentos inteligentes contêm os modelos como informação programada. Destarte a problemática da filosofia, da ciência e da política modernas vai sendo ultrapassada. O interesse se desvia para questões lógicas e estruturais. A filosofia deixa de ser "crítica", e passa a ser "analítica". Na ciência modelos passam a ser cálculos computáveis. Na política não mais se trata de crítica da cultura, e dos "poderes", e passa a tratar-se de análise do funcionamento dos programas da sociedade.

A transformação radical provocada pela transformação dos modelos se torna melhor visível no campo da arte. Na arte moderna tratava-se da elaboração de novos modelos. O que era buscado foi a "originalidade", e todo modelo novo era tido por aperfeiçoamento: "arte de vanguarda". Atualmente o que se procura é um máximo de informação, alcançável por equilíbrio entre "ruído" e "redundância"; A atividade artística é vista como atividade informadora, e neste sentido modeladora. Em suma: a contrarrevolução dos "chips" vai abolindo a vida moderna, e vai criando novo tipo de vida por ora inimaginável.

No programa dos instrumentos inteligentes os modelos não são nem ideais imutáveis, nem formas aperfeiçoáveis. São ínfimos "inprints". Os modelos não mais provêm do transcendente, (do Reino das Ideias, de Deus), nem são "invenções" de homens geniais, (técnicos, cientistas, políticos, filósofos, artistas). São resultado de combinações minuciosas de "bits" feitas por programadores, analistas de sistemas, e outros funcionários anônimos comparáveis. Tais modelos não evocam nem imagens divinas, nem visões inspiradas, mas mosaicos. Ou evocam, melhor ainda, ideogramas que funcionam. Tais modelos têm caráter oriental insofismável.

Não é acaso que a contrarrevolução dos "chips" se processa no Japão mais rapidamente que alhures. Nem que a China se apresenta como sociedade mais adequada à miniaturização da produção e do consumo? Haja visto os médicos descalços, os altos fornos no quintal, a cosinha portátil. Haja visto as árvores e os galos miniaturizados. A contrarrevolução dos "chips" tem caráter confuciano. Com seus programas ideográficos visa ela transformar a sociedade em mosaico a ser programada pelas estratégias do "go". Visa transformar o homem em funcionário competente, e a sociedade em aparelho administrativo. Visa mandarinizar a sociedade.

Os defensores da miniaturização, da "técnica alternativa", crêm que estão combatendo a megalomania alienante dos aparelhos, e que estão voltando para dimensões humanas. O pequeno grupo de ação, a empresa pequena, o gerador individual propelido por vento, a horta ecológica, a família cooperativa, se lhes apresentam como volta para as proporções adequadas ao homem. Estão enganados. O ínfimo é ainda menos humano que o gigantesco. O gigantesco pode pelo menos ser "admirado", mas o ínfimo desaparece da visão, é "desprezível". O "pequeno homem" e as "autogestões" são ainda menos humanos que os "grandes homens" e as multinacionais. Jamais o homem deixou de ser "medida de todas as coisas" tão radicalmente quanto na miniaturização. Na miniaturização o homem passa a ser partícula, "dado de informação", "bit", entidade desprezível.

O quanto é desprezível o "uomo qualunque" é possível constatar-se se consideramos os miniprogramas. São válidos para não importa quem, ("jedermann"), não para o homem. Os modelos enquanto ideais eram sobre-humanos. O sapato ideal era imperativo: os sapateiros devem fazer tais

40

sapatos, e os homens devem calçá-los. O modelo arã "norma", e norma-  
lisava os homens. Quem não se submetia à norma, era "herói", mas fal-  
tava-lhe a "virtude". Em tal situação o homem não era desprezível:  
estava sendo visado, imperativamente, pelos modelos.

Os modelos enquanto formas eram produtos humanos visando violentar outros homens. O sapato industrial era projetado para pé conveniente à produção, e todos os pés, tenham calos ou sejam chatos, deviam adaptar-se ao sapato. Por isto o sapato incomodava: a cultura era vivenciada como violentação, como neurose. Mas o progresso aperfeiçoava o sapato. O gigantesco da indústria não era superhumano. O que se visava não era "felicidade desmesurada", mas felicidade média, "felicidade das bilhões". Em tal situação o homem tampouco era desprezível: era matéria prima a ser modelada.

Os minipmodelos enquanto informação são de extrema elasticidade. O instrumento inteligente adapta o sapato que produz a não importa que pé, já que a estrutura pontual do seu programa pode envolver o pé como rede. Todo sapato é luva. Mas isto não implica ser o pé humano a medida do modelo. Pelo contrário: o sapato se adapta a qualquer pé, seja ele humano, animal ou de um aparelho. Tudo cai na rede dos modelos e não pode escapar-lhe. As suas malhas ínfimas, os "bits", captam tudo. Todo modelo é "bom", porque não procura adequar-se ao fenômeno: procura captá-lo. Pois a elasticidade dos modelos faz com que não mais sejam vivenciados como violentações do homem. Os sapatos não mais incomodam. Qual Gulliver, a humanidade pos-industrial é captada pela rede liliputiana, mas, dada a elasticidade da rede, não se dá conta disto. Sente-se "libertada" das violentações dos modelos industriais. Em tal situação o homem é efetivamente desprezível: não deseja sequer libertar-se. Se sente bem enquanto escravo.

Os modelos ideais eram "valores". Quando a revolução industrial transformou os modelos de ideais em formas, provocou a "crise dos valores". A contrarrevolução dos "chips" superou a crise dos valores. Ao transformar os modelos de formas em informação, tornou-os imperceptíveis. Os valores desapareceram do campo de visão da humanidade. O que restou são funções, não mais imperativos. Os miniprogramas desmitizam os modelos, ao aniquilarem valores. De modo que o encolhimento dos modelos des-humaniza. Desvaloriza a vida. A vida em contexto miniaturizado é vida absurda.

NoSSa roupa.

Os termos "modelo", "moderno" e "moda" provêm da raiz "m,d" que significa "medir". Tal significação original foi esquecida. Por exemplo: não mais lembramos que "modernidade" enquanto modelação progressiva de modelos significa "desmedida". O significado de "medir" é próximo do de "avaliar". Reguas de medição avaliam. A conotação valorativa dos termos acima enumerados, ela também, vai caindo em esquecimento. Prova disto é que, ao ouvirmos o termo "moda", pensamos sobretudo em roupa.

Quando se trata de moda feminina, por exemplo, não se trata de valores. No caso de modelos de automoveis, é possível sustentar-se a tese que os modelos dos anos oitenta são "melhores" que os dos anos setenta. Os modelos da física einsteiniana podem ser tidos "melhores" que os da newtoniana. Mas ninguém vai querer sustentar que os modelos atuais de calças, os quais não mais têm bolsos, são "melhores" que os precedentes. No terreno da moda de roupas o progresso se tornou ainda mais "isento de valores" que no terreno dos automoveis, da ciência, ou da economia. Tornou-se evidentemente absurdo.

Mas é possível objetar-se que os valores da moda de roupas não são epistemológicos, como no caso dos modelos científicos, nem éticos, como no caso dos automoveis. Que se trata de valores estéticos. Que as tendências da moda são comparáveis às tendências em arte. Mas, até se assumirmos tal posição, (duvidosa), o progresso em moda se apresenta absurdo. As tendências da moda obedecem a impulsos efêmeros, e em grande parte atípicos a considerações estéticas, e seus modelos são esteticamente inferiores. Se pois, ao ouvirmos o termo "moda", pensamos sobretudo em roupa, isto é prova que perdemos a fé no progresso e na modernidade.

Isto explica porque o terreno da roupa é o primeiro no qual o progresso deixou de funcionar. O primeiro terreno no qual já deixamos de sermos modernos. O terreno parece oferecer a imagem de caos. Todo mundo se veste como quer, e ninguém mais se sente obrigado a seguir modelos. De modo que, à primeira vista, o terreno das roupas parece permitir que escapemos à programação da sociedade. Que escapemos àqueles aparelhos que projetam os modelos da "haute couture" em Paris e Roma, e que transmitem tais modelos pelos canais das revistas de modas e das lojas de modas, para programarem primeiro a dita "elite", e depois camadas sempre mais amplas da sociedade. Parece que estamos escapando a tais anfiteatros irradiantes, que estamos nos "libertando". Mas isto é erro.

As pessoas não se vestem como querem, mas como crêm dever vestir-se. O que se vê não é o caos, mas sistema complexo de uniformes. Uniformes para mulheres libertadas, (seios soltos), para antiracistas, (afro-look), para a nova esquerda, (peitos peludos), e nova direita, (paletos de couro), para intelectuais, (colarinho tartaruga), para algumas universidades, (roupa de cama e botas), para teólogos "depois da morte de Deus", pa-

ra pacifistas, para empresários, para seguidores de Krichná, para políticos conservadores. Em suma, o que se vê é sistema de uniformes para quem se recusa andar fardado.

Tal sistema complexo é código. Permite decifrar os portadores da roupa. Quem conhece o código, sabe tudo a respeito dos portadores. Sua posição econômica, social e política, e sua opinião filosófica e religiosa. De modo que o método da uniformização multiforme é mais eficiente, do ponto de vista da censura, que o método da uniformização igualitária, (tudo azul), do marxismo. Em certa programação assim é mais fácil para o aparelho recolher o feed-back da sua programação que na China.

Outrora a situação era diferente. Quem quizer decifrar o portador da roupa, via-se obrigado a lêr através a roupa, não a lê-la. Outrora as pessoas andavam fantasiadas. A falsa elegância do beau suburbano, o sem-jeito comovente do camponez em roupa de domingo, o ridículo do negociante japonês em roupa ocidental, eram outrora indícios que permitiam desnascar o homem. Atualmente a roupa não mais trai o portador, ela o proclama. Não há mais máscaras a serem des-mistificadas. As roupas são atualmente rotulos, e deixaram de ser mentiras. Rotulos são lemas, e lemas não mentem. Não são nem verdadeiros nem falsos: são modos de usar um determinado programa.

Atualmente roupas são modelos de comportamento que convidam o receptor da mensagem a comportar-se de acordo. Outrora os portadores de roupas eram receptores de modelos irradiados pelos aparelhos da moda. Atualmente são transmissores de modelos. São canais de mensagens. É ignorar os emissores de tais mensagens: estes estão no além do seu horizonte. A função comunicológica da roupa mudou: funciona como cartaz e como conserva de enlatados. O portador da roupa é canal de aparelho.

Outrora havia autoridades, os couturiers, que impunham os modelos da roupa. Tais autoridades piramidais não mais dominam a cena. Crise de autoridade. As pessoas se recusam a seguir as autoridades. A cena é prova que recusa de autoridade não implica emancipação do homem. O lugar das autoridades foi ocupado por programadores invisíveis. A pirâmide da moda foi substituída pelo anfiteatro da moda. Tal totalitarismo de uniformização multiforme permite aos programados de escolherem entre os uniformes disponíveis. A crise da autoridade não levou à emancipação da sociedade, mas, ao permitir a eleição aparentemente livre, levou ao totalitarismo cibernético programado aparelhisticamente.

A cena da roupa pode servir de modelo para a captação de cenas em outros terrenos. Essas cenas, como a da filosofia, da arte, da política e da religião, mas também a cena da ciência supostamente "isenta de valores", oferecem, todas, a imagem de um caos comparável ao da cena da

pa. Em todos esses terrenos prevalece crise de autoridade. Em em todos eles o caos resultante disto se revela, sob observação mais atenciosa, sistema complexo ciberneticamente programado. Trata-se, em todos tais campos, de tecido complexo de ortodoxias, dogmatismos, engajamentos e tendências opostos um ao outro, de forma que todo campo parece ser campo de batalha. A observação mais atenta revela ser tal batalha mera ilusão, já que tanto ela própria quanto o seu resultado estão programados para servirem de feedback aos aparelhos. Toda heresia, inclusive a anti-aparelhística, é automaticamente recuperada para servir ao funcionamento do programa. E o método da recuperação, em toda parte, é a escolha livre: o programa coloca ao dispor de todo herético um uniforme apropriado. Trata-se, em toda parte, de totalitarismo automático multiforme.

O método da escolha livre, da eleição "democrática", aplicado por tal totalitarismo, pode ser observado em seu funcionamento mais avançado em Washington Square, Manhattan, esse palco preferencial da nossa cultura. Senhoras maduras são vistas patinando e vestindo blusas ornadas de inscrições pornográficas. Cruzam com negros enormes em uniformes nazistas que tocam sanfona e conduzem cachorrinhos de colo cobertos de bijuteria. E com mocinhas descalças, vestidas de roupa de cama e de cabeleira roxa e côr de rosa que são empurradas por cachorros policiais com colares de vidro. Tais personagens escolheram livremente as suas traças. O leque das escolhas disponíveis está extraordinariamente aberto. O que se observa em Washington Square é a escolha livre em operação: o totalitarismo multiforme programado. Porque o que se observa não são "originais", mas estereótipos de protótipos ausentes e inacessíveis. O que se observa é collage, caos programado.

A cena em Washington Square convida à comparação com a cena colorida na praça da Sé em cidade gótica. A monotonia cinzenta, característica da cidade industrial, foi superada, e a cena volta a ser colorida como o foi na cidade medieval. Voltamos a ter "estilo". Mas a comparação é enganadora. Na cidade medieval a coloração era manifestação da multiplicidade de aspectos de fé comum, de consenso. Era a multicoloração do "catolicismo". Em Washington Square trata-se de de permutações, de mosaico, de diversos protótipos programados. Em vez de consenso, há programa, e em vez de fé há funcionamento. Em vez da pirâmide autoritária da Igreja há o anfiteatro massificante. A praça gótica era comunidade multicolorida, Washington Square é massa colorida.

De fato: a massa cinzenta da sociedade industrial foi superada. Mas não por comunidade multiforme. A rocha cinzenta do proletariado industrial se pulverizou em areia multicolorida. Seus grãos coloridos formam dunas, obedecendo a ventos que insuflam a cena vindos de fora. A livre escolha, em tal situação, não é decisão, mas oscilação entre as diversas tendências dos ventos. As eleições não são explicáveis existencialmente, mas ciberneticamente. Somente assim fica explicada a forma cambiante das dunas

As dunas, a opinião pública, são multicoloridas, porque o grão de areia individual é soprado, pela tendências várias, mas tôdas elas programadas, ora em uma das direções, ora em outra. A multicoloração da cena é devida a impulsos externos programados a se oporem um a outro. A quantidade astronômica e sempre crescente dos grãos de areia permite cálculos estatísticos do seu movimento futuro. Toda explicação causal ou final da formação das dunas seria ingenuidade. Embora sejam multicolores, as dunas da opinião pública são "caixas pretas".

A questão que colocam é a formal: de onde provêm seu input? De onde provêm os ventos que acumulam as dunas? Qual é o programa? 'E sedutor querer antropomorfizar tal pergunta, torná-la finalista. Quem é o instigador dos ventos? A quem trazem eles proveito? Quem são os programadores dessa roupa exótica tôda, os que substituíram os modeladores da alta costura? Quem é que programa as calças de hippie e os capacetes de motocicleta? Onde estão "escodidos" os prototipos desses estereotipos todos? Quais são os interesses aos quais tais modelos servem? 'E sedutor querer politizar a pergunta colocada pelas dunas.

Mas a resposta dada pelo fenômeno decepcionará os "criticos da cultura". Será resposta des-politizadora. Os prototipos da nossa roupa não estão escondidos em parte alguma. Nada há de "des-mitizar" no caso. Embora numerosas pessoas tirem proveito do uso da roupa, não são eles que programam a cena. Pelo contrário: são programados para tirarem proveito. Por detrás do programa não se esconde interesse humano qualquer. Todos esses prototipos surgiram graças ao jogo estúpido e absurdo do acaso que vira necessidade. Aparelho automático e autonomo de decisões humanas individuais programa a cena da roupa. A cena é cambiante, porque o aparelho obedece a inércia interna que faz com que permuta constantemente os elementos, os "bits", que estão no seu programa. A combinação "uniforme nazista-sanfona" surgiu ao acaso, mas surgiu necessariamente no curso de tal jogo. Não há nenhum mistério, nenhum proposito, nenhuma causa, por detrás da cena. A questão politica é respondida ciberneticamente.

A critica politica se revela inoperante. O que a cena da moda impõe é a tentativa de decifrar o código que nela se manifesta. Quem estiver interessado na modificação da cena da roupa, não pode querer agir politicamente. O que se impõe, em tal caso, é a aplicação de determinada estratégia cibernética, adequada às regras absurdas do jogo.

Nossas imagens.

O nosso mundo se tornou colorido. A maioria das superfícies que nos cercam é colorida. Paredes cobertas de cartazes, edifícios, vitrines, latas de legumes, cuecas, guarda-chuvas, revistas, fotografias, filmes, programas de TV, tudo está resplandecendo em tecnicolor. Tal modificação do mundo, se comparado com o cinzento do passado, não pode ser explicada apenas esteticamente. As superfícies que nos cercam resplandecem em côr sobretudo porque irradiam mensagens. A maioria das mensagens que nos informam a respeito do mundo e da nossa situação nele é atualmente irradiada pelas superfícies que nos cercam.

São as superfícies, e não mais as linhas textuais, que codificam preferencialmente o nosso mundo. No passado recente o mundo codificado era dominado pelos códigos lineares dos textos, e atualmente o é pelo código bidimensional das superfícies. Planos como fotografias, telas de cinema e da TV, vidros das vitrines, tornaram-se os portadores das informações que nos programam. São as imagens, e não mais os textos, que são os media dominantes. Poderosa contrarrevolução de imagens contra textos está se processando. No entanto: em tal contrarrevolução é preciso discernir que se trata de um tipo de imagem inteiramente novo, e jamais doravante existente. As imagens que nos programam são pos--alfabéticas, não pré-alfabéticas, como são as imagens do passado.

A escrita linear, (por exemplo o alfabeto latino ou as cifras àrabes), surgiu como revolução contra as imagens. Podemos observar tal revolução em determinados tijolos mesopotâmicos. Mostram eles a imagem de uma cena, por exemplo a de um rei vitorioso. A imagem é composta de "pictogramas" que significam o rei e seus inimigos ajoelhados. Ao lado da imagem os mesmos pictogramas foram impressos no barro mais uma vez, mas desta vez formam linhas. Tais linhas são textos que significam a imagem ao lado. O pictograma no texto não mais significa "rei", mas significa "rei na imagem". Embora seja o mesmo pictograma. O texto dissolve a bidimensionalidade da imagem em unidimensionalidade, e destarte modifica o significado da mensagem. Passa a explicar a imagem.

O texto descreve a imagem, ao alinhar os símbolos nela contidos. Ordena os símbolos como se fossem pedrinhas, ("calculi"), e os ordena em séries como em colares, ("abacus"). Textos são cálculos, enumerações da mensagem de imagens. São contas e contos.

Imagens devem ser explicadas, contadas, porque, como toda mediação entre o homem e o mundo, estão sujeitas a dialéctica interna. Representam o mundo para o homem, mas simultâneamente se interpõem entre homem e mundo, ("vorstellen"). Enquanto representam o mundo, são, como mapas, instrumentos para a orientação no mundo. Enquanto se interpõem entre homem e mundo são, como biombos, encoberturas do mundo. A escrita foi inventada quando



46  
a função tapadora, alicante, das imagens ameaçava sobrepôr-se sobre a sua função orientadora. Quando as imagens ameaçavam a transformar os homens em seus instrumentos, em vez de servirem de instrumentos aos homens.

Os primeiros escribas eram iconoclastas. Procuravam quebrar, perfurar as imagens tornadas opacas, para novamente fazer com que sejam transparentes para o mundo. Para que as imagens novamente sirvam como mapas, em vez de serem "adoradas". Tal engajamento revolucionário dos escribas é nitidamente sorvível em Platão e nos profetas: des-mitizavam imagens.

O gesto de lê e excrever textos se passa em nível de consciência afastado de um passo do nível no qual imagens são cifradas e decifradas. Para a consciência imaginística o mundo é contexto de cenas: é vivenciado e conhecido por mediações bidimensionais, superfícies. Para a consciência textual o mundo é contexto de processos: é vivenciado e conhecido pela mediação de linhas. Para consciência estruturada por imagens a realidade é situação: impõe a questão da relação entre os seus elementos. Tal consciência é mágica. Para a consciência estruturada por textos a realidade é devir: impõe a questão do evento. Tal consciência é histórica. Com a invenção da escrita a história se inicia.

Mas a escrita não eliminou as imagens. A história do Ocidente, (des-sa única "cultura histórica" sensu stricto), pode ser vista como dialéctica entre imagem e texto. A "imaginação" como capacidade de decifrar imagens, e a "conceptualização" como capacidade de decifrar textos, se superam mutuamente. A concepção se torna progressivamente mais imaginativa, e a imaginação mais conceptual. A sociedade ocidental pode ser dividida em dois níveis: no nível básico dos iletrados que vivem mágicamente, (os servos), e no nível dos letrados que vivem historicamente, (os sacerdotes). No nível das imagens e no nível dos textos. Há feed-back entre os níveis: imagens ilustram textos e textos descrevem imagens.

A invenção da impressão, e a alfabetização geral pela escola obrigatória, modificaram tal dialéctica dramaticamente. Textos se tornaram baratos e acessíveis, primeiro à burguesia, depois ao proletariado. A consciência histórica tornou-se acessível à sociedade ocidental toda. E sobrepuz-se à consciência mágica. As imagens foram expulsas da vida quotidiana para o ghetto das "belas artes". As mensagens históricas, sobretudo as científicas, iam se tornando inimagináveis. Os textos passavam a ser "puramente conceptuais". Destarte os textos passavam a trair a intenção, pela qual foram inventados: deixavam de explicar imagens, des-mitizá-las. Deixavam de ser des-alienantes, e passavam a obedecer à sua dinâmica interna, que é a da linearidade do discurso.

Os textos, como as demais mediações, inclusive as imagens, obedecem a dinâmica interna. Representam o mundo e encobrem o mundo, são instrumentos de orientação e formam paredes opacas de bibliotecas. Des-alienam e alienam o homem. O homem pode passar a esquecer a função orientadora

dos textos, sua finalidade entendida, e pode passar a pensar e agir em função dos textos. Tal inversão da relação "texto-homem", tal "textolatria", caracteriza a nossa história nos seus últimos estágios. As ideologias políticas são exemplos desse tipo de loucura. Destarte a consciência histórica ia perdendo o chão que a sustenta, o contacto que os textos estabelecem com o mundo da experiência concreta. E tal contacto se dá apenas quando textos explicam imagens, têm mensagem imaginável. O século 19 é pois palco da crise da historicidade.

Foi quando foram inventadas as fotografias, e seu vário desenvolvimento como filmes, videos, hologramas, em suma: as tecno-imagens. São elas instrumentos para tornar imaginável a mensagem dos textos. Os textos se dirigiam, originalmente, contra imagens, afim de torná-las transparentes para a vivência concreta, afim de libertar a humanidade da loucura halucinatoria. Função comparável é a das tecno-imagens: dirigem-se contra os textos, afim de torná-los transparentes para a vivência concreta, afim de libertar a humanidade da loucura conceptual. O gesto de codificar e decifrar tecno-imagens se passa em nível afastado de um passo do nível da escrita, e de dois passos do nível das imagens tradicionais. 'E o nível da consciência pos-histórica. Trata-se de nível ainda dificilmente sustentável. 'E demasiadamente novo para podermos ocupá-lo, a não ser por instantes fugazes. Recaimos constantemente para o nível da historicidade. Somos, em relação às tecno-imagens, como o são os iletrados em relação aos textos.

As tecno-imagens são essencialmente diferentes das imagens tradicionais. As imagens tradicionais são produzidas por homens, as tecno-imagens por aparelhos. O pintor coloca símbolos em superfície, afim de significar determinada cena. Os aparelhos são caixas pretas que são programadas para devorarem sintomas de cenas, e para vomitarem tais sintomas em forma de imagens. Os aparelhos transcodam sintomas em imagens. O programa dos aparelhos provém de textos: por exemplo das equações da química e de ótica. De maneira que os aparelhos transcodam sintomas em imagens em função de textos. São caixas que devoram história e vomitam pos-história.

As tecno-imagens pretendem que não são simbólicas como o são as imagens tradicionais. Pretendem que são sintomáticas, "objetivas". A diferença entre símbolo e sintoma é que o símbolo significa algo para quem conhecer o convênio de tal significação, enquanto o sintoma está ligado causalmente com seu significado. A palavra "cachorro" simboliza, a pegada sintomatiza o bicho. Tal pretensão à sintomaticidade, à objetividade, das tecno-imagens é fraude. Na realidade os aparelhos transcodam sintomas em símbolos, e o fazem em função de determinados programas. A mensagem das tecno-imagens deve ser decifrada, e tal decodagem é ainda mais penosa que a das imagens tradicionais: é ainda mais "mascarada".

O processo da transcodagem efetuada pelos aparelhos pode ser observado com relativa nitidez no caso da televisão. Trata-se de gigantesco

48

aparelho transcodador que irradia imagens amfiteatralmente. Os aparelhos TV individuais são aberturas para o seu output, pelas quais as imagens são lançadas espaço privado a dentro. O aparelho como um todo dispõe também de aberturas para o input, pelas quais devora sintomas e textos. Os sintomas vêm na forma de fitas cobertas de impressões causadas por cenas, por exemplo fitas de video. Os textos vêm em duas formas diferentes. Na forma de reportagens, scripts etc., que "descrevem" cenas. E na forma de programação, que por sua vez se fundamenta em textos de teorias científicas e de ideologias. Isto é: o aparelho se nutre de sintomas e de historia em vários níveis. Tudo isto lhe serve de materia prima. No interior da caixa que é o aparelho de televisão tal material é traduzido em imagens, e irradiado. É transcodado de sintoma e historia para pos-historia.

Não que a historia tenha deixado de "desenvolver-se". Pelo contrário: rola mais rapidamente que anteriormente, porque está sendo sugada para o interior do aparelho. Os eventos se precipitam rumo ao aparelho com rapidez acelerada, porque estão sendo sugados, e parcialmente provocados pelo aparelho. A historia toda, politica, arte, ciência, técnica, vai desta arte sendo incentivada pelo aparelho, afim de ser transcodada no seu oposto: em programa televisionado. O aparelho se tornou a meta da historia. Passa ele a ser repreza do tempo linearmente progressivo. A plenitude dos tempos. Historia transcodada em programa torna-se eternamente repetitivel.

De maneira que as tecno-imagens, ao contrário das tradicionais, não significam cenas, mas eventos. Mas não deixam de ser, elas também, imagens. Quem estiver por elas programado, vivencia e conhece a realidade mágicamente. Como contexto de situações, ("Sachverhalte"). Mas tal magia não é retorno para a pre-historicidade. Não está baseada em fé, senão em programas. "Programa" é "pré-scrição": a escrita é anterior a ele. É magia pos-historica, e a historia lhe serve de pré-texto. Quem estiver programado por tecno-imagens, vive e conhece a realidade como contexto programado.

Por certo: é possível transcender-se tal forma de existência pela decifração das tecno-imagens. Mas isto exige passo para trás das tecno-imagens em direção da programação, não passa para frente em direção da conceptualização característica de textos. Exige quarto passo. Critica historica, a que procura por motivo atraz das tecno-imagens, não emancipará o homem delas. De modo que a atual contrarrevolução das tecno-imagens é superável apenas graças a faculdade nova, a ser desenvolvida, e que pode ser chamada "tecno-imaginação": capacidade de decifrar tecno-imagens. Capacidade esta que tem a vêr com o pensamento formal, tal como este vai se estabelecendo na informática, cibernética, e na teoria dos jogos. Se não conseguirmos dar esse passo rumo ao "nada", & "estrutura ausente"), jamais poderemos emancipar-nos do pensamento e da ação programados por tecno-imagens.

Nosso jogo.

Tendemos a perceber nosso ambiente como contexto de jogos, como o século 18 tendia a percebê-lo como contexto de mecanismos, e o século 19 como contexto de organismos. Por exemplo: para o século 18 o corpo humano era máquina, para o século 19 era conjunto vital, e para nós é jogo de sistemas complexos. Ou: para o século 18 a língua era espécie de relógio, para o século 19 fenômeno vivo em desenvolvimento, e para nós é jogo de palavras. Tal tendência nossa para a ludicidade tem duas fontes. Uma é nossa praxis, que é a de jogo com símbolos. A outra é o fato de vivermos programados: programas são jogos.

Em consequência tomamos jogos por modelos preferenciais de conhecimento e de ação, e tomamos a teoria dos jogos como "meta-teoria". Isto é constataável em toda parte, e sobretudo na maneira pela qual nos encontramos na sociedade. Não mais captamos nossa existência social como se fossemos rodas de engrenagem, nem como se fossemos órgãos, mas como se fossemos peças de jogo. Os problemas sociais não mais se apresentam sob a forma: quais as forças que movem a sociedade? Nem sob a forma: quais propositos motivam a sociedade? Mas sob a forma: quais as estratégias que estão em jogo?

Pois tal atitude nossa não é apenas "mental", interpretativa. Manifesta-se nos nossos gestos. Agimos como jogadores jogados. E um exemplo especialmente esclarecedor é fornecido pelos gestos do produtor de filmes, esse tipo de tecno-imagens que programa, em parte, o nosso comportamento. Para captarmos o "estar-no-mundo" do jogador, do "homo ludens", vale observar os gestos do produtor de filmes.

Dispõe ele de fita na qual fotografias são ordenadas linearmente, acompanhada de fita sonora. Tal fita é pois organização linear de sintomas visuais e sonoros. Tal fita lhe serve como matéria prima para a produção de programas a serem projetados em cinemas. Além disto o produtor dispõe de instrumentos: de cola e de tesoura que cortam e colam a fita.

A fita é, por sua vez, produto de determinado aparelho. O produtor de filmes participou, ele próprio, da produção da fita, antes de dispôr dela como matéria prima. Outros funcionários que participaram de tal produção são o "script writer", os "cameramen", os "atores", os maquiadores, os iluminadores. Todos eles funcionaram com funções complexamente inter-relacionadas no interior do aparelho da indústria de filmes. De maneira que o produtor de filmes tem dois níveis de funcionamento: na produção da fita, e na produção do programa.

As funções ao primeiro nível correspondem, aproximadamente, ao nível da consciência histórica, e algumas das suas funções são conhecidas. O papel do "ator" e do maquiador, por exemplo, é papel histórico por excelência. Não é tão fácil encontrar-se paralelos para os papéis do script writer e dos cameramen na história passada. O script writer é letrado que forne-

ce pretextos para a fabricação de imagens. Trata-se de personagem que produz historia em função de programas. O cameraman é personagem ainda mais estranha para a consciência historica. Dispõe ele de aparelho que capta sintomas para serem transcodados em imagens. Para fazê-lo, assume ele vários pontos de vista com relação à cena. Todos tais pontos de vista são equivalentes e intercambiáveis. O seu gesto é manifestação de superação de ideologia, a qual é insistência em único ponto de vista. Nisto o cameraman se assemelha ao fotografo. Mas o fotografo salta de ponto de vista em ponto de vista, e cada vez que salta aperta um botão: seu gesto é quantico, e marcado por decisões sucessivas. O cameraman, pelo contrário, desliza de ponto de vista para ponto de vista. Dispõe ele de aparelho que permite "scanning", "travelling", "close up". Duvida ele tanto quanto o fotografo: não insiste em ponto de vista. Mas duvida sem precisar decidir-se. Trata-se de dúvida metodica sem paralelo na historia passada. Nova forma de conhecimento.

Pois o produtor de filmes participa da função dessas personagens todas. Dirige tal função, tendo em vista não o evento, mas a fita a ser produzida. Não concebe o evento como significante em si, mas como significando a fita. E a fita é, para ele, matéria prima para a produção de programa composto de simbolos. De modo que, para ele, o evento significa simbolos. Tal inversão do vetor de significados é caracteristico da atividade programadora.

Quando a fita destarte produzida está nas mãos do produtor, este se vê enfrentando código linear composto de elementos claros, distintos, portanto calculáveis. O seu proposito é transcodar tal código para que, graças a ilusão optica, passe a pôr-se em movimento. De maneira que o produtor enfrenta historia potencial, e a enfrenta de fora. Transcende ele a historia, afim de brincar com ela. Ocupa o lugar outrora ocupado por Deus. Como Deus, vê ele o começo e o fim da historia, (da fita), simultaneamente. Como Deus, pode ele interferir na historia de fora, produzir "milagres". Mas ele é capaz de atos para os quais o Deus onipotente da historia é incapaz: pode repetir eventos, pode saltar do futuro para o passado e do passado para o futuro, pode fazer com que o tempo historico corra em sentido inverso, pode acelerar e alentar eventos. Ao contrário de Deus o produtor é compositor de historias.

Graças a sua praxis, o produtor superou a linearidade do tempo. A linha da fita é para ele estrutura a ser modulada. Pode ele encurvã-la em circulos do eterno retorno, em elipses, em espirais, em vetores. Dai ser erro considerar-se a ação do produtor espécie de magia. O mágico pensa e age circularmente, o homem historico linearmente. O produtor de filmes pensa e age de forma para a qual linha e circulo não passam de duas estruturas igualmente disponiveis. A sua consciência supera magia e historia igualmente

Tal transcendência pos-histórica do produtor não implica, no entanto, ter ele se emancipado dos eventos. 'É verdade que brinca com a história, que a corta e cola, mas a história, enquanto matéria prima, oferece resistência a sua ação manipuladora. Impõe ela suas próprias regras de jogo. O importante a captar nisto não é a resistência clássica que todo material oferece, a sua "perfidia". O importante não é a resistência oferecida ao produtor pelos atores, script writers e iluminadores. A resistência que aqui conta é de tipo novo. Ao manipular a fita, o produtor deve tomar em consideração a estrutura do aparelho em função do qual está operando. Deve considerar as exigências técnicas, financeiras, ideológicas e "estéticas" do aparelho, em suma: seu programa. O produtor de filmes produz programas em função de meta-programas. Nisto se distingue de Deus. Que é programador programado. 'É jogador jogado. Transcende a história, mas a transcende em função de eventos programados. 'É funcionário, não emancipado.

Pois o gesto do programador de filmes é reconhecível nos demais terrenos da atividade atual. Todos os programadores, futurologos, apparatusniks, pesquisadores da opinião pública, public relations, marketadores, ministros de planejamento etc., executam gestos comparáveis. Para todos eles os eventos, a história, não passam de matéria prima a ser manipulada com tesoura e cola. Todos eles visam transformar história em programa. Todos eles são jogadores. Mas nenhum deles é homem emancipado. Todos eles são restritos a determinadas regras de jogo, e formulam suas estratégias em função delas. Todos eles funcionam.

Se procurarmos afastar tal observação fenomenológica mais um passo, e se procurarmos observar o nível, no qual tais regras de jogo são estabelecidas, depararemos com mais outros programadores, que funcionam exatamente como os já considerados. A demanda de um "programador" derradeiro, de um "movedor imovido", se revela demanda fútil. Tal demanda se revela regressão ao infinito. Os jogos que compõem o ambiente se revelam, todos, jogos-objeto de meta-jogos, os quais, por sua vez, são jogos-objeto dos seus próprios jogos-objeto. Destarte nosso ambiente se revela contexto de jogos que se co-implicam, e cujas regras se co-implicam. Em tal ambiente somos todos jogadores jogados, "homines ludentes" e peças de jogo. Situação absurda.

O absurdo da situação se revela se concentrarmos a atenção sobre o impacto existencial da praxis do produtor de filmes. A fita consiste de fotografias que são elementos pontuais, claros e distintos, e que, quando projetados sobre a tela, passam a ser processos. Pois a nossa tradição nos fornece dois, e apenas dois modelos da estrutura fundante da realidade. O modelo "onda" para o qual a realidade é processo, e o modelo "arica" para a qual é atômica. O primeiro modelo pode ser chamado "heraclítico", o segundo "democritiano". Os dois modelos são interpenetráveis.

A onda pode ser considerada conjunto de gotas, a partícula onda parada.

Nas a praxis do produtor de filmes tem impacto diferente. Mostra concretamente a fraude contida em ambos os modelos. A fotografia é partícula simbólica, fraude de movimento congelado. E a sombra em movimento na tela é onda simbólica, fraude de movimento. De maneira que a pergunta: "qual a estrutura fundamental do real?" se revela ingenuidade. A estrutura fundamental é a programada pelo produtor do programa.

Isto tem consequências existenciais: O produtor pode congelar ondas, isto é: pode transformar ação em cena, e ator em idolo. Transforma "herói" em um deus. E igualmente pode ele pôr partículas em movimento, transformar cenas em eventos, idolos em atores. Transforma Deus em herói. Tal experiência concreta da manipulabilidade lúdica das estruturas fundamentais acaba com toda ontologia. A questão: "o que é real e o que é ficção" perde seu significado. Perdemos o senso da realidade, vivemos absurdamente.

Viver, passa a ser participar de jogos absurdos. Toda questão quanto ao significado dos jogos passa a ser metafísica em sentido pejorativo. Saber se tal ou qual programa televisionado é "live", ou vídeo, se tal personagem na tela é político ou ator representando político passa a ser pergunta "vasia". Diante de todo programa se põe, não a questão: "qual a sua realidade?", mas a questão: "como funciona?". A questão da verdade e falsidade passa a ser questão do efeito produzido. O que interessa, nos programas, não é o input, mas o output.

Isto é outra forma de insistir-se sobre a atual inversão dos vetores de significado. Os jogos simbólicos dos quais participamos não representam universo de experiência concreta qualquer, mas, pelo contrário, tal experiência concreta representa os jogos. Vivemos a experiência concreta em função dos jogos. Os jogos são nosso terreno ontológico, e toda futura ontologia é necessariamente teoria de jogos. Tudo é ficção, nada é realidade. Somos jogadores de xadrez que sabem tratar-se de jogo, mas para os quais viver é jogar xadrez. Por certo: em vez de elaborar-nos novas estratégias, ou jogos meta-enxadristicos, podemos derrubar o tabuleiro. Mas em tal caso não nos emanciparemos do jogo: cairemos no abismo translúcido, inteiramente insignificante, que se esconde por baixo dos jogos. 'E para evitarmos tal queda que somos "homines lúdentis".

Nosso divertimento.

Há culturas que recorrem à concentração dos pensamentos para alcançarem a felicidade. No hinduísmo e no budismo o método de concentrar o pensamento sobre um único assunto leva à meditação, a qual vai revelando a ilusoriedade do mundo fenomenal, e leva a perfurá-lo rumo à realidade. Tais culturas elaboraram técnicas refinadas para tornar a concentração eficiente. A nossa própria cultura dirigiu-se para técnicas opostas. Técnicas que visam divertir o pensamento de determinados assuntos, e destarte proporcionar a felicidade. Poderoso aparelho da indústria da diversão foi construído, e o refinamento dos nossos métodos nada deve em complexidade ao das técnicas do Ioga.

Mas é possível questionar-se se de fato concentração e divertimento são os movimentos opostos que parecem ser. A comparação histórica entre o Ocidente e o Oriente parece desmenti-lo. As técnicas que o Ocidente elaborou, no curso da sua história, e que se opõem às técnicas da concentração e meditação orientais, não visam divertir, mas modificar o mundo. De modo que o Ocidente e o Oriente parecem ilustrar a escolha aberta à existência humana. O Oriente optou pela auto-afirmação do homem, e correu o risco de perder o mundo. O Ocidente optou pela conquista do mundo, e correu o risco de perder-se nele. De maneira que Oriente e Ocidente ilustram, em escala gigantesca, a dialéctica da consciência humana que Hegel chamou de "consciência infeliz".

O divertimento não tem lugar em tal dialéctica entre o engajamento em si próprio e o engajamento no mundo. É movimento que corre perpendicularmente ao plano da dialéctica da consciência: diverte de tal plano. Não é nem tentativa de encontrar-se, nem de encontrar o mundo, mas tentativa de quebrar a consciência infeliz, a consciência "tout court", pelo método de derramar-se sobre o mundo. Abandona a meta da felicidade, que sabe inalcançável, e a substitui pela meta da distração multiforme. O divertimento procura distrair da concentração sobre a felicidade. De maneira que o divertimento é relaxamento da tensão dialéctica que caracteriza a consciência humana.

O método analítico da dialéctica é pois inaplicável ao fenómeno do divertimento. Tal método o falseia. No divertimento a oposição dialéctica entre eu e mundo é desviada para terreno intermediário, o das sensações imediatas. As sensações não são ainda nem eu nem mundo. "Eu" e "mundo" não passam de extrapolações abstratas da sensação concreta. A experiência da sensação faz esquecer "eu" e "mundo". O filme, a TV, a notícia sensacional, o jogo de foot-ball divertem a consciência da tensão dialéctica "eu-mundo", porque são anteriores a esses dois polos. A sensação é mais "primitiva" que a consciência, anterior à alienação entre homem e mundo. Por ser o divertimento sensacionalista, revela ele tanto eu quanto mundo como espectros que cercam a experiência concreta.



Em situação dominada pelo divertimentoô como clima vital, a filosofia dialéctica, (seja hegeliana ou marxista), deixa de ser filosofia marcante. Não Hegel, mas Husserl, fornece as categorias apropriadas a ela, e não a "Fenomenologia do Espírito", mas a fenomenologia husserliana corresponde a nossa maneira de ~~est~~ar-mos no mundo. O divertimento enquanto busca de sensações é tendência para ampliar a "Lebenswelt", e o que procuramos é a quantidade, não a qualidade da vida. Queremos vivenciar o máximo, acumular sensações, porque nas sensações sucessivas vamos divertindo a consciência da alienação nossa quanto ao mundo. Estamos em busca da vivência concreta, estamos "retornando para a coisa", afim de suspendermos a coincidência da infelicidade.

Parece, a primeira vista, que acumular sensações é armazená-las. Como se quizessemos guardar as sensações na memória. Tal interpretação do divertimento levou ao conceito da "sociedade de consumo", sociedade que consome as sensações materiais e outras fornecidas pelos aparelhos produtores. Como se a sociedade fosse aparelho digestivo dos aparelhos produtores. Isto seria interpretar mal a essência do divertimento. A sociedade de massa, a que se diverte, se caracteriza precisamente por falta de memória, por incapacidade de digerir o devorado. Tal falta de memória não pode ser explicada simplesmente pelo fato que memórias humanas se tornaram redundantes, já que há memórias artificiais melhores. Explicação mais adequada é que não há memória, aonde não há um eu, uma interioridade. A sociedade de massa não é aparelho digestivo, mas canal pelo qual as sensações fluem, para serem eliminadas sem terem sido digeridas. O que caracteriza a cultura de massa não é o consumo, mas seu contrário: o refugo, o lixo.

Divertimento é acúmulo de sensações a serem eliminadas indigeridas. Uma vez posto entre parenteses mundo e eu, a sensação passa sem obstáculo. Não há nem o que deve ser digerido, nem interioridade que possa digeri-lo. Não há intestino nem necessidade de intestino. O que resta são bocas para engolir a sensação, e anus para eliminá-la. A sociedade de massa é sociedade de canais que são mais primitivos que os vermes: nos vermes há funções digestivas. O "wormlike feeling" do qual somos tomados de vez em quando, é sensação otimista. O sensacionalismo concreto é mais primitivo que vermes.

Na sociedade do divertimento funcionam apenas os aparelhos orais e anais, apenas o input e output. Trata-se de contrarrevolução da libido anal e oral contra a genitalidade. No divertimento o prazer é localizado na boca e no anus. A vida é orientada em direção da sensação oral, (engolir) e da sensação anal, (defecar). As categorias genitais, (amor do outro e produção), são "superadas".

Isto permite aos aparelhos que nos programam a utilizar-nos como feed-back. Podem alimentar-nos com sensações já eliminadas, já que

não notamos que já as devoramos no passado. Toda sensação é concreta, portanto sempre nova. Somos canais para a repetição eterna.

Não obstante: malgrado a contrarrevolução da libido oral-anal, malgrado nossa programação para canais de feed-back, persistem em nos restos de interioridade. Estes se manifestam de duas formas. Uma é o interesse que em nos despertam refugos, a consciência que estamos sendo alimentados por merda. A outra é nossa tendência de remexermos a merda. A primeira coprofilia se torna visível enquanto "nostalgie de la boue," como onda de Kitsch e de pornografias. A segunda é mais interessante.

Estão surgindo ciências coprofilicas, estudos do indigerido. A psicanálise, a arqueologia, a etimologia, a busca das "fontes" e das raízes é disto exemplo. Estão surgindo movimentos coprofilos que visam reciclar a merda. O movimento ecologico é disto exemplo. Outro é a reciclagem de especialistas. O importante nisto é a re-estruturação do nosso pensamento e da nossa atividade. Já que somos canais com boca e anus pensamos e agimos ciclicamente. Não mais: "passado-presente-futuro", mas "passado-presente-futuro-passado". Não mais "natureza transformada em cultura", mas "natureza transformada em merda transformada em natureza". Tal pensamento e ação ciclicos são sintomas de interioridade semi-conciente da nossa reprogramação em canais para feed-back.

Os aparelhos não conseguiram divertir-nos totalmente da consciência, porque antes da reprogramação eramos excepcionalmente concientes de nos mesmos e do mundo. A ciência acumulou quantidade colossal de informações a respeito do mundo, e os atos de passado recente despertaram em nos igualmente colossal má consciência quanto a nos mesmos. É muito difícil divertir-se criminoso bem informado. Por isto os aparelhos são obrigados a empregar métodos extremos de divertimento. Martelam a nossa consciência infeliz com bombardeio de sensações dia e noite. E conseguem divertirnos com tudo isto apenas, porque estamos colaborando com eles. Queremos ser divertidos, e exigimos divertimento sempre mais intenso, porque não suportamos o confronto com a nossa consciência infeliz

O consenso, graças ao qual permitimos aos aparelhos divertir-nos e reprogramar-nos em canais para sensações, se fundamenta em má consciência, não em fé. Sensacionalistas de boa fé são hedonistas. Crêem que a experiência imediata é o bem supremo. Um tal consenso de boa fé existia no passado, por exemplo no helenismo epicureo. Isto não é nosso caso. Não somos hedonistas, não somos epicureos, nem estoicos, que é o outro lado da mesma medalha. Estamos convencidos que a sensação não é o bem supremo. O nosso consenso reza que a sensação é surogado de todos os bens, dos quais somos convencidos de não serem alcançáveis. O nosso consenso reza que a sensação serve de divertimento dos bens inalcançáveis.

Continuamos convencidos que há bens, como o da liberdade, da justiça, da dignidade humana. Mas aprendemos, a duras penas, que toda ten-

56

tativa para realizar tais bens leva ao contrário intendido. Que levá a escravidão, à injustiça, à indignidade. Esta é a lição que somos obrigados a tirar das revoluções socialistas do passado recente. A desilusão com tais revoluções, que eram a derradeira tentativa do Ocidente para escapar ao totalitarismo aparelhístico proveniente da revolução industrial, ela também visando tais bens, é experiência que calha profundamente na nossa consciência infeliz, da qual procuramos divertir-nos. Somos contra-revolucionários, procuramos o divertimento, porque somos conscientes que toda revolução futura terá o mesmo efeito das passadas: escravidão, injustiça, indignidade. O nosso consenso, seja explícito ou implícito, que o divertimento é o melhor método para evitarmos a infelicidade, reza pois: a sociedade aparelhística que nos diverte é má, mas é melhor que as sociedades do capitalismo tardio e das "democracias populares", se tomadas a sério.

Nosso divertimento é jogo. Espécie de jigg saw puzzle. As sensações individuais que devoramos vão formando mosaicos que vagamente se estruturam em imagens. A nossa consciência vai sendo pulverizada no decorrer do jogo, e recomposta ao sabor do acaso. A indústria do divertimento programa o acaso. Vivenciamos toda sensação casualmente. Toda sensação que advém ao acaso é bemvinda. Serve para divertir-nos.

Pois isto tem consequência curiosa. Nada é tomado a sério, tudo nos diverte. Não apenas os programas destinados explicitamente ao divertimento. Devoramos tudo com atitude sensacionalista. Arte, filosofia, ciência, política, inclusive os eventos que nos dizem respeito na nossa vida concreta: fome, doença, opressão. O nosso trabalho nos diverte. As nossas relações humanas nos divertem. Somos incapazes de seriedade, porque o que queremos é a sensação concreta, contrapartida dos jogos simbólicos dos quais participamos. Já que tais jogos não mais significam a sensação concreta, estes não mais tem significado. Vivemos absurdamente.

Os aparelhos codificaram o mundo de maneira a divertir-nos. Tornaram "espetacular" o mundo. Estão procurando atualmente sensacionalizar nossa própria morte. Já sensacionalizaram a dos outros. Superaram o luto. Kitschizaram a morte do outro. Kitschizarão a nossa. Quando isto for conseguido, teremos sido reprogramados. A nossa consciência infeliz sossegará finalmente. A vida programada passará a ser totalmente divertida. Esta é a meta dos programas com os quais estamos colaborando.

Nossa espera.

A sociedade pré-industrial esperava por colheitas, a industrial pelo progresso. Atualmente não é a espera, é o receio que nos caracteriza. As tres sociedades têm três climas existenciais distintos com relação à experiência do tempo: o clima da agricultura é o da paciência, o da indústria é o da esperança, o nosso é o do tédio. Na agricultura há dois períodos: o da ação estival, e o da passividade invernal que é espera. Na indústria há transformação progressiva do ambiente, e espera-se que tal transformação seja aperfeiçoamento. Atualmente esperamos que os aparelhos funcionem conforme programa. Tal tipo de espera é relativamente novo, e merece ser observado fenomenologicamente. Com o proposito de captar nossa vivência do tempo.

Para poder-se viver na sociedade pos-industrial, é preciso que se disponha de "documentos". Trata-se de simbolos que permitem ao aparelho verificar em qual das repartições o portador está funcionando. Todo "cidadão" tem o direito a tais documentos, e o aparelho tem obrigação a fornecê-los. Mas "direito e obrigação" são categorias politicas, tornadas anacronicas pela funcionalização da sociedade. Não mais funcionam. De modo que quem necessitar de documentos precisa executar determinados gestos apropriados ao funcionamento dos aparelhos.

O aparelho competente deve ser alimentado com determinados papeis cobertos de simbolos, chamados arcaicamente "requerimento", na espera que vomite o documento visado. Está programado para fazê-lo. Tais requerimentos devem ser pre-enchidos em obediência às regras de jogo do aparelho. Tais regras são formais, e nada têm a ver com o documento em causa. Os papeis do requerimento devem ser de determinado formato, as letras que os cobrem devem ser de determinado tipo, os papeis devem conter determinadas perguntas impressas, e devem ser respondidas em estilo determinado. Tais papeis, chamados "formulários", devem ser obtidas em determinadas aberturas do aparelho, e, para obtê-los, é preciso que se as requeira. De maneira que a circularidade em espiral do funcionamento revela sua regressão absurda ao infinito. Na prática, no entanto, os formulários são vomitados pelo aparelho com relativa suavidade. Preenchidos os formulários, e alimentados em abertura especifica de input, o requerente espera pelo funcionamento programado: pela ejeção do documento requerido por abertura de output.

O gesto do requerente tem estrutura "staccato": todo movimento é seguido de "pausa", de espera. Trata-se de gesto característico da automação, tem caráter quantico do tipo "bit", e constitui mosaico de atos. É constituído de "actomas". Por exemplo: determinados requerimentos exigem serem munidos de fotografias. As fotografias são vomitadas por aparelhos especializados, chamados "fotomatos". Estes fornecem fotografias programadas: de formato, côm, fundo, e iluminação programados. O funcionamento do fotomato se passa da seguinte maneira:

São eles caixas pretas munidas de fendas. Numa das fendas é colocada moeda. Isto provoca que se acenda luz que permite ao requerente infiltrar-se em outra fenda. Encontra-se ele agora em cela reminiscente de prisão, e munida de cadeira reminiscente de camera de tortura. O requerente senta na cadeira em atitude programada, e aperta botão que está ao alcance de seu braço. Em seguida sorri idioticamente em direção da parede, e espera até que uma lâmpada lá localizada pisque ironicamente tres vezes. Depois se evade da caixa e espera no exterior por dois minutos. No exterior da caixa está colado um modo de usar que lhe informa do tempo de espera. Se a caixa funcionar conforme programa, passados os dois minutos aparecem em outra fenda três fotografias, ainda molhadas de suco aparelhístico, e o requerente as recolhe. Em seguida anexa-as ao requerimento.

Seria absurdo querer contemplar as fotografias. São elas tecnoimagens cuja mensagem se dirige, não ao retratado ou pessoa "fisica" qualquer, mas ao aparelho. Igualmente absurdo seria querer sacudir a caixa, se esta não funcionar conforme programa. Todo ato revolucionário seria absurdo. O que é preciso fazer-se em tal caso é requerer a outra repartição do aparelho, a funcionário especializado, que faça com que o fotomato funcione.

O que importa em tal observação é a constatação do fato que às fendas no aparelho correspondem fendas no gesto: fendas de tempo. O gesto tem a estrutura em "bits" do programa do aparelho: há nele intervalos. Tais intervalos são tempos de espera. Pois para consciência histórica, processual, tais intervalos são dificilmente suportáveis. Parecem vãos. Não concedem lugar nem à paciência, nem a esperança. Embora em casos extremos a vida do requerente possa depender do funcionamento do fotomato, por exemplo quando se trata da obtenção de passaporte que permita escapar às ameaças de um aparelho policial, o intervalo de dois minutos não pode ser pre-enchido de esperança. É tediosamente longo. Tal tédio independe da extensão objetiva do intervalo. Objetivamente, o fotomato abreviou o tempo entre a tomada da fotografia e sua produção ainda mais radicalmente que o Concord abreviou o tempo entre S. Paulo e Londres. Mas tal progresso objetivo é existencialmente sem interesse, em ambos os casos. O que importa existencialmente é que, em ambos os casos, o intervalo seja tempo vazio, parado, o "nunc stans" dos antigos. Que proporcione a sensação do nada. O tédio é experiência temporal característica do funcionamento.

Tal é a forma atual da espera. Intervalo tedioso, sem paciência nem esperança. Miniaturização da morte. Pois é obvio que tal experiência temporal nova exige que elaboremos novos modelos do tempo.

Na sociedade agrária o tempo é ciclo: o eterno retorno de semeadura-colheita-semeadura, dia-noite-dia, nascimento-morte-renascimento. O tempo circula no espaço e ordena as coisas. Repõe ele as coisas no seu lugar justo, do qual se afastaram. Afastar-se é injustiça, "adikia". O

homem, ao viver, desloca coisas. Comete injustiças. O tempo circular, o destino, recoloca tudo na ordem pré-estabelecida. Recrimina. Castiga. Se o homem quizer escapar ao castigo merecido, deve sacrificar, pagar multas. Vive màgicamente. O tempo circular não dà lugar à causalidade. O dia é causa da noite e efeito da noite. Tanto vale dizer que o sol desperta o galo, quanto dizer que o galo desperta o sol: o modelo circular do tempo é mitico.

Na sociedade industrial o tempo é reta. Sequência de eventos que fluem univocalmente, e que jamais se repetem. Nenhum dia é repetição do precedente, toda colheita é singular, e se hà vida depois da morte será diferente da que conhecemos. O tempo linear é "historico": progride rumo ao novo. Provêm do passado e demanda o futuro. Ao fluir, arrasta as coisas consigo. Todo momento perdido é oportunidade definitivamente perdida. Todo momento urge. Todo ato cometido é irreparável. Será causa de efeitos imprevisíveis, mas necessários, isto é: irrevogáveis. Nada é, tudo se torna. Por isto não hà presente. O presente não passa de ponto sem dimensão na reta do tempo. Já passou ao ter advindo. 'E o tempo da vida historica, e seu modelo é o da causalidade.

Na sociedade pos-industrial o tempo é abismo. Vortice do presente que suga tudo. O presente é a totalidade do real. Nele todas as virtualidades se realizam. Se "apresentam". E o presente está parado. Aonde quer que esteja eu, là é o presente. Tudo advêm ao presente, tudo se apresenta. O tempo não mais flui do passado rumo ao futuro, mas flui do futuro rumo ao presente. E o futuro não está mais na ponta de uma reta: é ele o horizonte do presente, e o cerca de todos os lados. Por onde quer que olhe, là, está o futuro. Não hà mais progresso, nem vanguarda. Todo ato é gesto pelo qual alcanço o futuro para apresentá-lo. Um não importa que direção que aja. E não hà passado no significado do modelo linear: o que advêm não é o ontem, mas o amanhã. O passado não é senão aspecto do presente. As coisas apresentadas são guardadas no presente. Tal armazem presente é "passado" em dois sentidos: está disponível, (memória), ou indisponível, (recalque). O passado está presente nessas duas formas. De maneira que não serve para "explicar" o presente; O presente é que o "explica".

Pois esta é a dinâmica do modelo pos-industrial do tempo: Aonde estou eu, là está o presente. Eu sou vortice que suga futuro para apresentá-lo e transformá-lo em passado. Eu sou o abismo dentro do qual o tempo se precipita. Eu sou vacuidade. E vivencio tal vacuidade que sou quando nada se apresenta. Durante os intervalos do meu funcionamento. Podemos visualizar tal modelo, como podemos visualizar os modelos precedentes. O modelo agrário é visualizável como orbita do sol e da lua. O tempo industrial é visualizável como rio. O tempo pos-industrial é visualizável como campo magnético. E o tédio é visualizável como campo magnético do qual foram retiradas as limalhas de ferro. Dada a nossa experiência do tempo, tal modelo se impõe em todos os campos.

E o modelo cibernético do tempo.

O fundamento do modelo é a experiência da espera em tempo vazio. Que é a experiência da nossa própria vacuidade. A análise existencial heideggeriana e sartriana procuram captá-la. Procuram mostrar que a existência é carência cercada de coisas cheias, demasiadamente cheias de si, e que se precipitam nossa carência a dentro. Mas tais análises não captam, como o faz a camusiana, o absurdo da vacuidade. Sugerem que o tempo de espera é "disponibilidade" seguida de "decisão" e de "engajamento". A experiência com o fotomato desmente tal análise da espera. Ao esperarmos destarte somos disponíveis para o aparelho. Nada podemos decidir, e todo engajamento, em prol ou contra o aparelho, seria absurdo. A espera é vivenciada como tédio, precisamente por ser intervalo absurdo em funcionamento absurdo.

A espera, o tempo parado, revela que somos fenda. Ao enfrentarmos o nada descobrimos que nada somos. Que tanto Eu como mundo são extrapolações abstratas da concreticidade da experiência do nada. Na espera fazemos "époché" no sentido hussleriano. Pois em tal instantes captamos a função dos aparelhos. Funcionam para preencher as fendas que somos. Já que a experiência da vacuidade é a experiência da morte, podemos reformular a função dos aparelhos. Funcionam para divertir-nos da experiência da morte. Nas fendas de tal funcionamento a morte reaparece sob forma de tédio. E os aparelhos bombardeiam o tédio com sensações, afim de reprimi-lo. O tédio é o inimigo do funcionamento, porque o desmascara. O tédio é a desmistificação do aparelho.

Há "bossa nova" que canta funcionário que espera pelo trem das cinco, enquanto sua mulher o espera com o jantar, e na sua barriga espera filho para nascer e esperar o trem das cinco. Tal é a descrição fenomenológica da espera em tempo de funcionamento. 'E isto que esperamos e que nos espera. 'E isto que calculam os futurologos, e que os planejadores programam. Mas, obviamente, tais calculos e programas não podem contar com o inesperado. Malgrado as teorias das catástrofes, o inesperado é imprevisível. E todo inesperado é terrificante. Pois apenas o inesperado pode transformar a nossa forma atual de espera. De modo que esperamos que o inesperado, a catástrofe, aconteça. Esperamos pelo que nos aterro-risa. Em tal espera esperança e receio se amalgamam. Tal é o fundamental "equilíbrio do terror" sob o qual vivemos.

Nosso ambiente é de estupidez jamais vista. Objetos tolos nos cercam: canetas plásticas, escovas de dente elétricas, revistas ilustradas, propaganda em cartazes. As discussões públicas no dito "mundo livre" só podem concorrer, em estupidez e superficialidade, com a propaganda nas ditas "democracias populares". Se o nível intelectual do nosso mundo codificado for submetido a teste da inteligência, constatemos provavelmente que seu IQ se localiza, na escala de medição, entre idiotismo e cretinismo. Tal fato não é surpreendente. Nosso mundo foi codificado por aparelhos que são definidos como "idiotas ultra-rápidos". Pois nada é mais terrível que a estupidez. Nada merece mais ser receado.

Os objetos tolos, os "gadgets", que nos cercam, programam-nos em dois sentidos diferentes. Somos programados a não podermos sobreviver sem eles. E somos programados a não percebermos a estupidez deles. Somos programados a não poder viver sem automóveis, e a crise do petróleo ilustra que tal dependência nossa influi em múltiplos campos aparentemente independentes do transporte. E somos programados a não perceber que o automóvel é instrumento de transporte estúpido, e facilmente substituível por veículo mais apropriado. A primeira programação tem por efeito que nosso nível intelectual, e com isto nosso nível estético e político, se degrada. Os gadgets não são brinquedos de criança normal, mas de criança retardada. A segunda programação tem por efeito incapacidade nossa para concentrarmos a atenção sobre as raízes da estupidez que nos cerca: de analisarmos, por exemplo, os aspectos epistemológicos e ontológicos da crise da energia. A sociedade está em processo de cretinização progressiva, dementia praecox.

Tal dementia é constatável sobretudo nas ditas "elites". Jamais tamanha quantidade de inteligência, disciplina, imaginação e recursos foi mobilizada para a invenção de objetos tolos. Jamais a economia foi planejada e dirigida com maior estupidez que atualmente. Jamais as decisões políticas e sociais estiveram em mãos de pessoas tão estúpidas como o são atualmente. A tradição histórica ensina que devemos recear as más intenções da elite dominante, e assume, tácitamente, que a elite persegue seus propósitos maliciosos inteligentemente. De modo que a tradição vê na ação revolucionária luta entre o Bem e o Mal, ambos inteligentes. Pois isto é atualmente modelo inaplicável. Os aparelhos e seus funcionários não são maldosos: são idiotas. E os que os contestam não são mais inteligentes. A luta que se impõe atualmente é a contra a estupidez, quer venha da "direita" quer da "esquerda". 'E ela o perigo mortal que nos ameaça.

A célebre análise ontológica, à qual Heidegger submeteu os instrumentos, ("Zeug"), afirma que se trata de coisas, ("Dinge"), que foram produzidas, ("erzeugt"), para atestar o homem, ("bezeugen"). Que pois os instrumentos emancipam o homem da sua condição, ("Bedingung"). O homem produziria "cultura", (conjunto dos instrumentos), afim de emancipar-se da "nature-



62  
(conjunto das coisas). Indubitavelmente são os gadgets que nos cercam "instrumentos" no sentido heideggeriano. Atestam que existimos. Mas em vez de nos emanciparem, programam-nos. A cultura passou, atualmente, a atestar a estupidez humana.

A cultura condicionava o homem sempre e em toda parte. A transformação de natureza em cultura tem sido, sempre e em toda parte, substituição de um tipo de condição por outro tipo. Em vez de recearmos tigres receamos a policia, e em vez de recearmos secas receamos a queda na bolsa. Mas, malgrado isto, o engajamento contra a natureza e em prol da cultura tem sido, sempre e em toda parte, engajamento digno. Isto porque as condições culturais eram, sempre e em toda parte, efetivamente emancipatorias se comparadas com as da natureza. Podemos decifrar os instrumentos como "feitos de outros homens", não somos obrigados a assumi-los como "dados". Destarte o receio da policia e da bolsa pode virar ação revolucionária que transforma o feito. O engajamento contra a natureza e em prol da cultura tem sido, sempre e em toda parte, engajamento em prol da transformação dos objetos em instrumentos, e dos instrumentos em meios da emancipação humana. Este é o significado do engajamento em liberdade.

Isto não é mais o caso. Os gadgets são instrumentos que, quando decifrados como "feitos humanos", são falseados. São feitos de aparelhos. São resultado de manipulação automática de coisas, embora em tal manipulação tenham participado funcionários especializados. O homem decifrado por detraz do gadget não é o seu produtor, ("Erzeuger"), mas função de aparelho. O que deciframos, por detraz do gadget, é a estupidez do aparelho. A qual produz os gadgets ao acaso, se estiverem incluídos no seu programa. Não há "intencionalidade" nos gadgets, há o jogo do acaso e da necessidade. O perigo de tal estupidez é precisamente que resulta em situações não intencionadas. E que nelas resulta automaticamente. Em face de tal cultura todo engajamento em prol da liberdade deixa de ser engajamento em cultura. Não apenas nesta cultura, mas em toda cultura. Já que toda cultura é projeto que visa esta.

Isto permite a formulação do nosso receio fundamental: Receamos que situações não pretendidas por ninguém se realizem ao acaso. E que tal acaso se torne necessário ao longo do jogo dos aparelhos. Que, por exemplo, a guerra atomica ecloda. E que ecloda como resultado de um processo automatico, não influenciável por intenções humanas em nenhuma das suas fases. Teria sido inoperante, se ação politica profética tivesse negado os meios financeiros aos institutos que pesquisaram a estrutura atomica no inicio do século: o aparelho científico teria desenvolvido fontes de energia diferentes, igualmente destrutivas. Está programado para fazê-lo. Igualmente inoperativo teria sido, se ação politica oniciente tivesse impedido a pesquisa da ciência no século 18. A nossa cultura está programada para a manipulação objetiva do mundo, e teria encontrado outro método para realizar tal programa. A guerra atomica está no programa dos aparelhos técnicos, militares!

economicos, politicos, e estes aparelhos estavam no programa da nossa cultura desde o seu projeto inicial. A guerra atômica surgirá por acaso, e não será entendida por ninguém, mas surgirá inevitavelmente.

O mesmo vale para todos os demais perigos que nos ameaçam. Para a explosão demográfica, a poluição, o esgotamento das matérias primas, a robotização da humanidade. Tudo isto está no programa. Tudo isto é aspecto da última fase do jogo que é a nossa cultura. Tudo isto é "situação de jogo final", para falarmos enxadrísticamente. O que receamos, em suma, é o final do jogo do qual somos jogadores e peças. Dai o clima apocalíptico, quiliástico, no qual vivemos.

E dai, também, o nosso profundo contrarrevolucionarismo. Porque o que receamos é o progresso inexorável da cultura. Engajar-se em liberdade, e mais radicalmente ainda, na simples sobrevivência do homem na face da Terra, implica atualmente em estratégias para retardar o progresso. A reação é atualmente a única atitude digna. Não mais podemos ser revolucionários: opor aos programas vigentes outros programas. Podemos apenas ser sabotadores: jogar areia nas rodas do aparelho. Com efeito: toda ação emancipatória atual é, quando inteligente, ação sabotadora. Tudo, o terrorismo, a "técnica alternativa", o movimento ecológico, o das mulheres e dos homossexuais, das escolas paralelas e das tendências artísticas, da anti-filosofia e da anti-historia, das anti-memórias e das contraculturas, é reação ao progresso. É tudo que se comporta progressisticamente age em prol da aceleração do progresso, portanto em prol da realização do final do jogo. Toda ação inteligente é, atualmente, estratégia de retardamento face à estupidez do progresso. Não apenas deste progresso, de todo progresso. Porque todo progresso é realização de programa, e visa final do jogo. O retardamento, a hesitação, é o único método para obstar o final do jogo. Nem César nem Spartaco, mas Fabius cunctator.

O terror da nossa situação é o fato que as catástrofes inevitáveis que nos ameaçam serão produto do acaso. Que serão desnecessárias, no sentido de não pretendidas. Que os programadores dos programas afirmam, de boa fé, que procuram evitá-las. Isto é terrível, porque anula as categorias do pensamento histórico. Para tal pensamento, "historia" é movimento do "espírito" oposto ao mundo. É pois série de atos deliberados. Historia é fenomenalização do espírito, movimento da liberdade. Pois a historia vai se revelando, atualmente, não movimento do espírito, mas realização automática de programas. A "historia do mundo é o juiz do mundo" no sentido de executar programas. E tais programas não são "sobrehumanos", como o são para o pensamento mítico: são infra-humanos. E não são "objetivos" como o são para o pensamento mecanicista: são estúpidos, porque projetos humanos que se formulam em níveis inferiores ao intelecto. A historia se revela humana, mas não movimento do seu espírito, mas das virtualidades pré-intelectuais do homem.

Não podemos pois engajar-nos na inteligência humana contra tais virtualidades pré-intelectuais, não podemos engajar-nos em prol da "razão", porque sabemos estar a própria razão no programa de tais virtualidades. Somos contrarrevolucionários em ambos os sentidos: receamos tanto o antirracionalismo romântico quanto o racionalismo iluminista. Sabemos que ambos estão no programa, e conhecemos as suas realizações: o fascismo e a sociedade dos aparelhos. Em outros termos: sabemos que a inteligência tem estupidez que a estupidez do coração ignora. Isto torna ambivalente o nosso contrarrevolucionarismo. Somos contra tudo. Nosso engajamento em liberdade é totalmente negativo.

Isto se manifesta pela ambivalência do nosso receio. Desejamos as catástrofes que receamos. E Freud nos tornou concientes disto. A teoria das catástrofes afirma ser "catástrofe" aquele ponto na curva da tendência, no qual a tendência muda de estrutura, e passa a ser imprevisível. Pois desejamos que tal ponto seja alcançado. "Esperamos pelo inesperável". Porque podemos prevêr, calcular, futurologizar a curva sem tal ponto, e prevemos o final do jogo. Isto é absurdo. Não há nada "além da catástrofe", precisamente por ser o "além" imprevisível, inesperável, portanto não apresentável. O nosso clima apocalíptico não é comparável ao do ano 1000. O final do primeiro milénio esperava pelo Reino, e, quanto a nos, nada esperamos. Não adianta "objetivar" nosso receio. Dizendo que "sempre há futuro". Porque "futuro" é categoria existencial: além da catástrofe não temos futuro.

O desejo da catástrofe, (confesso ou implícito), é suicida. Quando mudam todas as estruturas, quando são reprogramados todos os programas, não existimos. Porque somos esta estrutura, este programa. Isto se torna obvio no lema marxista: "transformar o homem". Pressupõe que haja estrutura inalterada: a da dialéctica. Não: quando a trompeta soar, não seremos todos mudados, mas seremos aniquilados. O desejo da catástrofe não é desejo de transformação, (revolucionário), mas desejo da morte, (reação negra). Ele proprio sintoma do final do jogo. O final do segundo milénio não é o do primeiro.

Vista de "fora", nossa historia se apresenta como espécie de Orestia. Somos "heróis" que se precipitam ao suicidio pré-destinado por nossos crimes. Mas vista de "dentro", se apresenta como realização de programa anti-heróico, cretino. Pode haver algo de mais terrificante que um 'Edipo cretino'?

Nossa embriaguez.

Em lugar e tempo nenhum tem sido fácil a vida humana, porque tem sido, em toda parte e sempre, vida em cultura. Pois cultura é simultaneamente des-alienação e alienação, mediação e encobertura, emancipadora e condicionante. Tal ambivalência do ambiente cultural no qual o homem se encontra cria tensões externas, entre o homem e seu ambiente, e internas, no interior da sua consciência, dificilmente suportáveis. Por isto procuravam os homens, em toda parte e sempre, escapar a tal tensão e embriagar-se. Inventavam meios entorpecentes. Tais meios são característicos da existência humana: o homem não é apenas ente que produz instrumentos, mas também ente que produz instrumentos para escapar à tensão produzida nele pelos seus instrumentos. A ambivalência característica da relação "homem-cultura" caracteriza também os entorpecentes que dela resultam. Do ponto de vista da cultura são eles "venenos", do ponto de vista de quem as usa são "salvavidas". O termo "droga" exprime tal ambivalência: significa veneno e medicina.

As drogas, resultado que são da tensão entre o homem e sua cultura, espelham a cultura específica da qual visam escapar. Os opiatos do Oriente Extremo espelham a experiência religiosa de tais culturas: visam proporcionar "iluminação" negativa. O álcool espelha, de alguma forma, a nossa cultura, e o hachich a islâmica, e isto explicaria porque o Islam proíbe álcool e tolera hachich, ao contrário do que acontece conosco. Caso-limite é exemplificado pela cultura mexicana. Trata-se aparentemente de cultura que tem o entorpecente, portanto o escape de si própria, por meta. Cultura que procura negar-se a si própria pelos cogumelos. Na nossa situação atual, na qual a tensão entre nós e a nossa cultura vai se tornando insuportável, isto explicaria o fascínio exercido pela cultura mexicana.

Dada sua ambivalência, a posição ontológica da droga é escorregadia. É ela meio para superar a mediação cultural, e alcançar a vivência imediata. A droga é mediação do imediato. O inebriado alcança, graças ao álcool, ao hachich, ao LSD, a experiência imediata do concreto, vedada ao sobrio pela barreira da cultura. Alcança, graças a tais meios, a "unio mystica", pela qual se dissolve no concreto. Mergulha, graças a tais artificios, no inefável. Devido a tal viscosidade ontológica da droga o espetáculo do inebriado é nauseabundo aos olhos do sobrio, e sua êxtase provoca, no sobrio, repulsa. Porque o sobrio reconhece, no inebriado, a contorção de mediação que visa superar todas as mediações, e destarte reconhece no inebriado as contorções de toda existência humana, inclusive a sua. O espetáculo do inebriado é nauseabundo, porque todos nos reconhecemos nele.

Por certo: toda consideração da embriaguez evoca a questão da loucura e da arte. A primeira será aqui recalçada, e vibrará sotto voce.

Quanto à segunda, será considerada um pouco mais tarde. O que urge considerar, antes de mais nada, é a posição central que o problema da droga vai ocupando na cena da atualidade. Posição esta jamais ocupada anteriormente. Aparentemente o uso da droga é sintoma da modificação profunda pela qual estamos passando.

É sintoma em dois sentidos: enquanto problema, e enquanto discussão em torno do problema. Enquanto discussão, eis como a droga se apresenta: Todos formaram opinião a respeito, embora poucos dispunham de informação suficiente para tanto. Os "bem pensantes" condenam o uso da droga, por ser ele nocivo a "saúde", (entenda-se: integração na ordem estabelecida). Os "progressistas" desprezam tal atitude reacionária, e admitem que a droga pode proporcionar vivências novas e incentivar a fantasia. Os "bem informados", os que leram publicações de divulgação para-científica a respeito, discutem a diferença entre drogas "duras" e "moles". Os "homens políticos" procuram tirar proveito da discussão para as suas finalidades. Os "especialistas" condescendem a iluminar a massa ignara. Os institutos de publicística publicam estatísticas periódicas sobre o consumo da droga, e sobre as oscilações da opinião pública a respeito. Os media personalizam o problema de maneira sensacionalista. E, com total desprezo a tudo isto, as drogas vão sendo produzidas, distribuídas e consumidas conforme programa implícito na nossa cultura. A discussão fornece pois exemplo da atual superação da política: o programa torna redundante a "conscientização" do problema, como o faz em outros campos, haja visto o problema da energia atômica ou o ecológico.

Enquanto problema em si, a questão é esta: até que ponto está a embriaguez no programa atual dos aparelhos, e como está ela programada? O que é o método mais funcional: que os aparelhos nos programem em estado sóbrio, ou em estado embriagado? Os aparelhos dispõem, desde já, de drogas que superam de longe em eficiência as atualmente em uso, e as discutidas. Com efeito: embora tais drogas super-eficientes sejam conhecidas de muitos, não são publicamente discutidas. Trata-se, por exemplo, de produtos químicos a serem injetados no sistema da distribuição da água, e que garantem comportamento específico da sociedade. Ou de métodos técnicos que permitem aos media de programarem os receptores subliminarmente. Ou de pilulas que acentuam ou atenuam as tendências dos superdotados, dos criminosos, dos rebeldes ou dos esportistas. Perspectivas inimagináveis para a programação da sociedade estão, desde já, abertas.

A vantagem de tal programação em estado embriagado é o funcionamento sem atritos. A vantagem de programação em estado sóbrio, por manipulações ideológicas ou outras, é o funcionamento menos mecânico e mais maleável. Na fase atual os aparelhos passam por estágio de aprendizado, graças ao qual aprendem automaticamente qual dos dois métodos de programação é preferível em determinados casos. A aprendizagem se dá pelo feed-back que nosso comportamento fornece aos aparelhos. O problema da droga vai sendo incorporado ao programa automaticamente.

Em todo caso os aparelhos funcionam em sentido da despolitização da sociedade. Despolitizam objetivamente, ao conscientizarem a sociedade da futilidade de toda ação política; e despolitizam subjetivamente, ao entorpecerem a faculdade crítica da sociedade. Tais duas funções da despolitização agem como tenazes

licate que esmaga a dimensão politica da existencia humana. O problema da droga se situa do lado subjetivo da função dos aparelhos. Trata-se de mais um método para entorpecer a consciencia politica.

Os aparelhos despolitizam ao ocuparem o espaço publico todo. Privatizam a republica, ao deformarem toda ação em funcionamento. As drogas, no entanto, despolitizam de forma diferente. As pessoas drogadas se recusam a participarem do espaço publico e retiram-se para o espaço privado. Tomar droga é gesto que afasta de si a republica, que a rejeita. Não gesto a-politico, como o é o do funcionamento, é gesto anti-politico. O drogado não apenas não participa das eleições, vota contra. O gesto do drogado não é gesto de jogador que não mais brinca: é gesto de jogador que perfura o jogo. Por isto a droga é problema para os aparelhos. Os drogados emigram da praça publica, não para funcionarem nos aparelhos, mas para se retirarem. O problema é como recupera-los pelos aparelhos.

Há mais grave ainda. O gesto do drogado, embora negador da republica, é publicamente observável. É gesto de protesto. Nisto se assemelha ao gesto suicida: aponta publicamente o "além", não apenas o "além" da república, mas igualmente o "além" dos aparelhos. É escândalo público: demonstra a possibilidade de os aparelhos serem transcendidos. Urge portanto, do ponto de vista aparelhístico, que a droga seja programada, e transformada em função dos aparelhos. Como se trata de problema técnico, os aparelhos são aptos a resolve-lo.

O problema se torna mais complexo, no entanto, quando se trata da droga específica chamada "arte". Não há dúvida que se trata de droga. De meio para proporcionar experiencia imediata. De instrumento para escapar à ambivalencia insuportável da mediação cultural, e de emigrar para um "reino melhor", conforme diz Schubert no Lied "An die Musik" que canta a arte. A viscosidade ontológica que caracteriza toda droga, caracteriza a arte. Isto se torna patente se considerarmos os termos "artificial-artístico" e "artimanha-obrada arte". Mas há, na arte, aspecto que falta nas demais drogas. A arte, depois de ter mediado entre o homem e a experiencia imediata, inverte tal mediação, e faz com que o imediato seja "articulado", isto é: mediatizado em direção da cultura. A arte torna dizível o inefável, e audível o inaudito. Nela o recuo da cultura vira avanço rumo à cultura. Artista é inebriado que emigra da cultura para re-invadi-la. Recuperar tal gesto não é tarefa fácil para os aparelhos. Porque tal gesto é indispensável aos aparelhos.

Trata-se nele de movimento que se dirige para o "além" do espaço público rumo ao privado, e que agarra um pedaço do espaço privado, uma "experiencia imediata", para lança-lo sobre o espaço público em forma codificada. Tal gesto é interpretável de várias maneiras. Como gesto que apanha "ruído" e o transforma em "informação", (interpretação aparelhística esta). Ou como gesto que transforma "experiencia" em "modelo". Ou como gesto de sonhador que transforma "fantasma" em "símbolo". Mas, não importa como queiramos interpretar o gesto, trata-se sempre de gesto graças ao qual a cultura entra em contacto com a experiencia imediata. A arte é o órgão sensorial da cultura, por intermedio do qual ela sorve o concreto imediato. A viscosidade ambivalente da arte está na raiz da viscosidade ambivalente da cultura toda.

Pois tal análise ontologica, (apressada), da arte não justifica, por certo,

deificação nenhuma do "artista". Não se trata de "criação ex nihilo". A arte não é gesto que mergulha no nada para de lá voltar carregado de algo. Mergulha no privado, e publica o privado. É o próprio privado é um "algo", a saber: o público recalçado. Não obstante: a arte é espécie de magia. Ao publicar o privado, ao "tornar conciente o inconciente", é ela mediação do imediato, feito de magia. Pois tal viscosidade ontologica não é vivenciada, pelo observador do gesto, como espetáculo repugnante, como o é nas demais drogas, mas como "beleza". E a cultura não pode dispensar de tal magia: porque sem tal fonte de informação nova, embora ontologicamente suspeita, a cultura cairia em entropia.

Os aparelhos não podem, na situação atual, simplesmente recuperar o gesto da arte, e transforma-lo em funcionamento. Se entorpecerem tal gesto, cairiam em redundancia por falta de informação nova. Se recuperassem a arte, os aparelhos se condenariam e si próprios: funcionariam em ponto morto. E os aparelhos estão atualmente aprendendo tal fato, e o fazem automaticamente. Na medida em que de fato recuperam o gesto artistico, estão eles caindo na entropia. Acresce-se que o gesto artistico não se limita ao terreno rotulado como "arte" pelos aparelhos. Pelo contrário: tal gesto mágico ocorre em todos os terrenos: na ciência, na técnica, na economia, na filosofia. Em todos tais terrenos há os inebriados pela "arte", isto é: os que publicam experiencia privada e criam informação nova. Não bastaria, do ponto de vista aparelhístico, simplesmente recuperar a "arte" assim rotulada se quizessem reprogramar tal gesto. Deveriam fazê-lo em todos os terrenos do funcionamento. O que implicaria em esvaziamento de todo funcionamento.

Por outro lado os aparelhos não podem tolerar que o gesto mágico continue se processando como se processa. O gesto problematiza os aparelhos.

A razão disto é que o gesto re-politiza. Embora sua primeira fase seja anti-politica, a sua segunda é eminentemente política. Com efeito: a rigor trata-se do único gesto político eficiente. Publicar o privado é o único engajamento na república que efetivamente implica em transformação da república, porque é o único que a informa. Na medida em que, pois, os aparelhos permitem tal gesto, põem eles em perigo sua função des-politizadora.

Não se vê, atualmente, como os aparelhos vão resolver o problema. Se optarão pela sua propria redundância, ou pela possibilidade sempre presente de serem eles próprios recuperados pela abertura do homem rumo ao imediatamente concreto. E nessa indecisão da situação atual reside a ténue esperança de podermos, em futuro imprevisível, e por catástrofe imprevisível, retomar em mãos es aparelhos.

Nossa escola.

É ela herança da sociedade pre-industrial. Seu nome, "schole", significa "lazer". O oposto, "escholia", (ausência de lazer), significa "negócio", (negócio de ocio). Tal desprezo da vida ativa e valorização da vida contemplativa caracteriza a escola. É ela o lugar da contemplação das ideias imutáveis, lugar da teoria. É, como tal, e ela a meta da vida. Ocupa o ponto de hierarquia vital que consiste de três níveis. A base da pirâmide é formada pela vida econômica, a das mulheres e dos escravos. Nela reina o eterno retorno da produção-consumo-produção, do trabalho-cansaço-trabalho. O nível intermediário é formado pela vida política do cidadão livre. Nela reina a linearidade do arco, "bios": o progresso a partir da ideia a ser realizada e da realidade a ser idealizada, até a obra, a qual é realização de ideia e idealização da realidade. O nível superior é formado pela vida contemplativa, pela escola. Nela reina a filosofia.

A vida econômica é privada: isto é "privada das ideias". É vida "idiotica", de "idiotes"="homens privados". A vida política é pública. As obras realizadas se destinam ao mercado, para serem publicamente trocadas por outras. A vida contemplativa visa a sabedoria pela visão das ideias. A economia se justifica apenas por proporcionar base para a política, e a política se justifica apenas por proporcionar base para a filosofia. A vida econômica permite aos "donos" disporem de tempo livre para realizarem obras. E tais obras permitem, a uma elite de filósofos, a crítica das ideias realizadas imperfeitamente em tais obras. Em suma: o propósito da política é a escola. Os filósofos que vivem no nível da escola são os reis da sociedade. São eles, os "escolásticos", que guiam, durante a Idade Média, o comportamento da sociedade. O clero é escola vitoriosa.

A revolução industrial deformou a escola. Deturpou o significado original de "teoria". Deixou ela de ser contemplação de ideias imutáveis, e passou a ser elaboração de ideias, (modelos), sempre mais "adequadas". A vida na escola deixou de ser contemplativa. Deixou de ser meta da política, porque a teoria passou a ser disciplina a serviço da vida ativa. A hierarquia das formas de vida ficou reformulada. A escola passou a ser lugar de um saber a serviço do poder, lugar de preparação para a vida ativa. Doravante a sociedade não mais vivia para a sabedoria (a contemplação, a prece), mas para a realização (industrial) de obras. Pois a escola desvirtuada passou, durante a Idade moderna, a ser o lugar da elaboração e da técnica, e funcionava em prol da indústria, isto é em prol dos donos e das decisões políticas. Isto explica a divisão da escola em três níveis: a "primária" destinada a treinar o proletariado, em escola "segunda" para treinar os administradores, e em escola "superior" destinada a preparar a elite pelo progresso das obras.

A escola industrial moderna passa atualmente por crise. Passa ela a ser multi-funcional. Superflua, porque os aparelhos programam com métodos superiores aos disponíveis na escola. Ineficiente tem estrutura inapropriada a estrutura atual. Anti-funcional, porque a escola moderna funciona mal no



interior do sistema comunicológico reinante. Eis o razão porque podemos observar em toda parte, e sobretudo nas escolas "superiores", experiências que visam "re-estruturar a escola". O que urge, atualmente, é repensar não apenas o significado de "aprendizagem", mas sobretudo o significado de "teoria".

A escola industrial servia a dois propósitos distintos. Servia a transmissão de informações para futuros agentes do processo industrial. E servia a elaboração de informações que permitam o aperfeiçoamento progressivo dos produtos. Ambos os propósitos são superfluos atualmente. Informações podem ser transmitidas, com proveito maior, para memórias artificiais que para memórias humanas, porque as memórias cibernéticas armazenam informações em quantidade maior e o fazem mais depressa. Não é razoável querer programar entes humanos para concorrerem com computadores. E informações podem ser elaboradas, com proveito maior, por aparelhos cibernéticos que por mentes humanas. Os aparelhos programados para elaborarem novos modelos com as informações que lhes são fornecidas funcionam mais eficientemente. E há mais uma vantagem, esta decisiva, que as memórias artificiais possuam em comparação com as humanas: as memórias artificiais esquecem melhor que as humanas. A validade temporal dos modelos vai se tornando sempre mais curta: modelos melhores vão substituindo os anteriores com rapidez crescente. De modo que os modelos aprendidos devem ser esquecidos para darem lugar aos modelos melhores. Daí a necessidade de reciclagem dos especialistas. Pois memórias cibernéticas são recicladas por simples apagamento da informação precedente. Em suma: a escola industrial é superflua, porque as memórias artificiais aprendem melhor, pensam melhor, e esquecem melhor que as humanas. Os homens devem ser programados com outras finalidades.

A escola industrial é estruturada segundo a estrutura dos discursos da ciência e da técnica modernas. Consiste ela de "ramos", e todo ramo trata de uma "matéria" específica. Assim o "ramo" da física trata, na escola, de objetos inanimados, e o ramo da biologia de objetos animados. Há duas exceções na estrutura escolar, no entanto: o "ramo" da lógica e o da matemática. Estes não tratam de matérias, mas de métodos, e cruzam os demais ramos escolares de maneira perturbadora. Pois a estrutura da ciência e da técnica não mais segue as linhas da estrutura das escolas. Novas disciplinas "formais", não "materiais", como o é a informática, a cibernética, a teoria das decisões e dos jogos, estabelecendo, e vão ocupando o centro do interesse. Pois tais disciplinas também nos "currículos" da escola industrial, já que "cruzam" seus ramos.

A escola industrial vai se tornando inoperante, porque sua estrutura não mais estrutura do saber pos-industrial.

A escola industrial exige do receptor de mensagem que se dirija rumo ao emissor. Isto está em contradição com a estrutura comunicológica atual, em que as mensagens se dirigem rumo ao receptor, invadem o receptor. Nas escolas são teatros, os media atuais são anfiteatros que recebem o espectador. A escola industrial é ilha arcaica no oceano das comunicações modernas. Tornou-se anti-funcional, porque funciona em sentido oposto ao do fluxo das mensagens.

Pois tudo isto permite visualizar a escola pos-industrial do futuro. Será ela anfiteatro irradiador de informações em direção de futuros analistas de programas e programadores, os quais funcionarão em função de aparelhos. Por exemplo: será ela sistema de TV a cabo que irradiará a teoria dos conjuntos em vez de irradiar a taboada, ou irradiará as regras sintáticas do inglês em vez de irradiar o léxico da língua inglesa. Os futuros funcionários destarte informados poderão analisar ou programar computadores e "word processors", em vez de calcularem ou falarem inglês. Desta maneira a escola do futuro não mais programará a sociedade para funções do pensamento mecânico, melhor executadas por instrumentos inteligentes, mas para funções do pensamento analítico e programador.

Isto implicará em nova transformação da posição social da escola. Na sociedade pre-industrial a escola ocupava a ponta da hierarquia, na industrial o nível médio, e na sociedade pos-industrial ocupará ela o nível mais baixo. Trata-se, com efeito, de derradeira desvirtualização da escola. Será ela o lugar da programação de funcionários em função do funcionamento circular dos aparelhos. Em termos da filosofia platônica: a escola, originalmente lugar da filosofia, passou a ser, na sociedade moderna, lugar da vida ativa, e passará, no futuro, a ser lugar da escravidão econômica do eterno retorno. Pela re-estruturação da escola todos passarão a ser escravos. A sociedade totalitária terá sido estabelecida.

Mas, neste ponto do argumento, ressurge o problema da informação nova, ventilado no ensaio precedente que tratou da droga "arte". A escola do futuro deverá necessariamente permitir abertura rumo a experiência imediata, sob pena da sociedade totalitária cair em entropia. O dilema que confronta a programação aparelhística re-aparece. De duas uma: ou a escola do futuro funcionará conforme acima esboçado: programará funcionários para programarem aparelhos. Neste caso, embora tais programas sejam "informação nova", não passarão de permutações de informações disponíveis, e os aparelhos girarão em ponto morto. Ou a escola permitirá que os receptores das informações se retirem da escola para o seu espaço privado, e de lá publicam informação efetivamente nova. Neste caso os aparelhos correm o perigo de serem apropriados pelos participantes da futura escola.

A embriaguez criadora, a arte, ocorre em todas as disciplinas. Tudo que o homem conhece, e faz, e vivencia, pode virar beleza, se for informado pelo mergulho no privado. Toda flexa é bela, se for produto de "arte", isto é: publicação de experiência concreta, e é por ser bela que será "correta" aerodinamicamente, e "boa" para a caca. Será "obra de arte". Neste sentido o homem é ente "banhado por beleza" (Schiller), e a "kalogotha", o saber que o Bem é belo, e a suprema sabedoria. Pois a escola do futuro não poderá tapar tal abertura rumo a beleza em nenhuma das disciplinas por ela irradiadas, sem correr o risco da própria entropia, e não poderá permitir tal abertura, sem correr o risco de sua própria superação pelo homem.

A escola industrial contornou o dilema, já então esboçado, ao instituir as "academias das belas artes". São institutos que visam criar "artistas", isto é: aleijados que foram amputados da dimensão política e epistemológica própria do homem. A contrapartida de tais institutos são as escolas superiores científicas e técnicas, que visam amputar a dimensão estética humana, e criar cientistas e técnicos "puros".

Destarte a escola industrial conseguiu, embora probãemeticamente, recalcar o problema da criatividade: encerrou ela a "arte", assim rotulada, em ghetto divinizado, e conseguiu assim criar, como unica forma cultural da historia, um ambiente humano feito. Haja visto as cidades industriais do seculo 19.

Mas, tal estratagemas da escola industrial se revelou falho. O isolamento e a esterilizacão da dimensao estetica foi revogado pelos aparelhos. Recuperaram eles a "arte" sob forma do "design" industrial, da "arte dos media", e da politologia como "arte". O "artista puro" virou anacronismo. A unidade original do verdadeiro, bom e belo ficou restabelecida pelos aparelhos, mas, desta vez, sob forma do "know how", da tecnologia. Com tal estrategia os aparelhos procuram recuperar a dimensao criativa do homem que as ameaca. A escola do futuro devera ser instituto de tecnologia, criatividade a servico dos aparelhos.

Mas, tais institutos sao ambiguos do ponto de vista dos aparelhos. Deverao necessariamente irradiar disciplinas formais, isto e: proporcionar a visao das estruturas subjacentes. E isto e "teoria" em significado proximo do dos antigos. A academia platonica exigia do aluno conhecimento de matematica e da musica, disciplinas formais estas. Os institutos tecnologicos futuros exigiroo conhecimento de informatica, cibernetica, teoria dos conjuntos e dos jogos. Isto proporcionara aos alunos recuo "ironico" com relacao aos aparelhos e seu funcionamento. E tal distanciamento teorico sera convite para o mergulho em direcao da experiencia imediata. Convite a "filosofia". Por assim dizer: as costas do aparelho os alunos da escola futura transcenderao o aparelho. Perceberao eles o aparelho como jogo. Serao jogadores com as regras que aprendem. Transcenderao a funcao, nao como o produtor de filmes transcende a fita. Mas a transcenderao como o filosofo transcende a cidade. Transcenderao o aparelho teoricamente e concretamente. Destarte os institutos tecnologicos podem virar, dialecticamente, academias em sentido platonico do termo. Podem eles executar a virada ontologicamente viscosa caracteristica da arte.

Tal virada, se for executada, se manifestara por re-estruturacao fundamental da escola, esta nao pretendida pelos aparelhos. De discursiva, passara ela a ser dialogica: nao mais falara "sobre", mas "com". As "formas", as estruturas subjacentes, deixaro de ser "temas", e passaro a ser estrategias inter-subjetivos. Os participantes da escola deixaro de ser "programados", e passaro a ser programadores dialogicos dos aparelhos. Nao mais programaro programas, mas os proprios aparelhos. Viverao trans-aparelhisticamente. A sociedade totalitaria virara "democracia" em sentido jamais imaginado anteriormente.

Escola na qual todos sao reis, em vez de serem escravos? Por certo: possibilidade remota. Mas possibilidade que esta no programa dos aparelhos. Sera que tal possibilidade se realizara por acaso, antes dos aparelhos nos tiverem robotizado em suas novas escolas? Ambas as virtualidades estao no programa. O programa e contraditorio neste ponto decisivo. A estrategia da hesitacao se revela portanto nao totalmente negativa: retardar o progresso rumo a robotizacao, para permitir o caso da democratizacao espaco e tempo.

Nosso relacionamento.

Atualmente tendemos a perceber o mundo que nos cerca como sendo contexto de relacoes, e nao de objetos ou de processos, como acontecia anteriormente. O mundo esta deixando de ser "situacao" ou "evento", e esta passando a ser "campo". Nao se trata, em tal transformacao, de mudanca apenas dos nossos modelos de conhecimento. Igualmente estao mudando nossos modelos de experiencia: estamos vivenciando o nosso ambiente como teia. E isto esta se tornando mais obvio quando se trata da nossa vivencia da sociedade que nos cerca.

A sociedade vai sendo vivenciada e captada sempre mais claramente como aquela rede de relacoes devido a qual nao apenas somos o que somos, mas devido a qual somos "tout court". Nao importa o que eu seja, o seu em relacao com um outro qualquer, e se me assumo "eu", o faco porque um outro qualquer me chama "tu". Sou "pai" em relacao com meu filho, "chefe" em relacao ao meu empregado, "escritor" em relacao ao meu leitor, e todas demais "definicoes" do meu estar-no-mundo sao relacoes semelhantes que me prendem a rede da sociedade. Se, graças a um esforco de abstracao, conseguir "suspender" todas tais definicoes, nao terei descoberto nucleo "absoluto" qualquer que possa chamar a "essencia de mim mesmo", ("alma", "identidade"), mas terei descoberto que o termo "eu" designa especie de gancho imaginario sobre o qual as relacoes que sou estao pinduradas. Descobrirei que, abstraídas as relacoes que me prendem a rede da sociedade, sou estritamente nada. A visao relacional implica nao apenas na descoberta da vacuidade dos objetos e dos processos, mas sobretudo na descoberta da vacuidade da existencia no mundo.

Pois parece que tal ontologia relacional leva a etica e a comportamento altruisticos. Se tudo o que sou sao as relacoes que me prendem ao outro, e se estou me tornando conciente disto, parece que me comportarei em funcao do outro. E se os pronomes "eu", "tu", "nos" e "vos" sao revelados, nao nomes de pessoas, mas de relacoes, parece que a consciencia vai se "politizar", no sentido de intersubjetividade responsavel para o outro e pelo outro. Isto parece ser a consequencia da ontologia relacional, porque "relacao" implica a possibilidade de dialogo intersubjetivo, de troca de pergunta e resposta. Ontologia relacional parece "superacao" do egoismo individualista por altruismo "super-individualista".

Na realidade, por certo, nao e isto que esta acontecendo. Estamos presenciando, pelo contrario, despolitizacao massificante. A explicacao de tal consequencia sorprendente da ontologia relacional esta no modelo que sustenta nossa nocao de "campo". Trata-se de modelo dinamico complexo. A familia pode servir de exemplo de como tal modelo funciona. E concebida enquanto no composto de relacoes do tipo "pai-filho", "marido-esposa", "sogra-genro". Tais relacoes se co-implicam e ramificam. A relacao "pai-filho" implica a relacao "avo-neto" e a relacao "irmao-irmao", e se ramifica na relacao "tio-primo". A familia enquanto no de relacoes e por sua vez relacionada com outros nos que vao formando o tecido dinamico e sempre cambiante da sociedade. Toda relacao tem inumeros aspectos, emocionais, culturais, economicos, politicos, biologicos, eticos, jamais esgotaveis. Em suma: a familia se revela caixa preta jamais inteiramente explicavel, e captavel apenas se concentrarmos a atencao sobre seu input e output. Revela-se ciberneticamente manipulavel.

Isto vale para todas as demais categorias sociais, como seja "classe", ou "povo". São elas reveladas nos de relações que se formam e desformam ao longo de um jogo de permutações, que surgem ao acaso e passam a necessarias para a continuação do jogo. Uma vez esgotadas as virtualidades inerentes ao jogo social, a sociedade se decompõe, os nós se desfazem, e surge estágio final do jogo, entropia. Isto é: a sociedade passa a massa amorfa. De maneira que o modelo subjacente a nossa noção de "campo" não implica comportamento altruístico, mas comportamento lúdico: não "consciência política", mas "técnica social e politológica".

Pois não apenas concebemos a sociedade enquanto jogo transcendível e manipulável: vivemos destarte. Vivenciamos nossas relações sociais enquanto encontros casuais, lances de jogo. Isto está tornando extremamente dinâmico o tecido da sociedade. Estamos nos movimentando no contexto social com irresponsabilidade acelerada, e esbarramos, em tal movimento, contra número crescente de "outros". Tal mobilidade social nossa, geográfica, econômica, informacional, intelectual, sensorial, vai nos tornando sempre mais ricos, no sentido de envolver-nos em relações sempre mais numerosas. Simultaneamente tal mobilidade vai revelando sempre melhor a vacuidade do núcleo no qual tais relações se concentram. Estamos desempenhando número crescente de papéis no jogo social, e sabemos sempre melhor de tratar-se, em tais papéis, de máscaras que encobrem nada.

Tal enriquecimento irresponsável da vida social se nos afigura como "liberdade". Somos livres para estar e des-estar inúmeras relações, e tais relações vão se tornando progressivamente frouxas, porque vão revelando sempre melhor que fundamentalmente nada eram. De modo que o enriquecimento crescente das relações que somos, tal "liberdade" crescente, está acompanhado da sensação de solidão crescente. O jogo social vai se revelando jogo absurdo.

Razão disto é que o modelo de "campo" desmitizou a sociedade, amputou suas dimensões míticas e históricas, des-existencializou-a. Isto se torna óbvio se considerarmos o conceito de fidelidade. É ele típica categoria do pensamento finalístico, para o qual a sociedade, longe de jogo relacional, se apresentava como comunidade de destino, mágica- e miticamente. Era possível distinguir-se nela entre dois tipos de relação: as pre-determinadas e as livremente assumidas. O homem foi jogado, pelo destino, nas relações pre-determinadas, (família, povo, classe), e criou, ele próprio, as relações livres, (amorosas, profissionais, amistosas).

Não que tais relações livremente assumidas tivessem rompido os designios do destino. Pelo contrário: eram resultado de gestos que assumem o destino. Se um homem e uma mulher se encontrarem e passaram a se amar um ao outro, tal encontro aparentemente casual foi se revelando predestinado. A relação que surgiu de tal encontro, por exemplo o casamento, era relação predestinada. Mas era relação livremente assumida não obstante. Porque era relação baseada em fidelidade. A fidelidade é a livre escolha do destino, amor fati. A fidelidade é o fundamento da liberdade, e onde não há fidelidade, não há liberdade.

Pois atualmente o próprio conceito de fidelidade passou a ser irracional e ridículo. Ocorre em filmes Kitsch e em discursos demagógicos. Ainda na Idade Média constituía a fidelidade a própria matéria da qual a sociedade era feita. Era

a fidelidade que liga o cavalheiro ao soberano, o mestre ao ofício, o servo ao senhor, o discípulo ao mestre. E sobretudo liga o homem e a mulher no casamento. Atualmente tudo isto não passa de demagogia. Não somos fieis, somos parceiros de jogo: do jogo de bridge, do jogo sexual, do jogo do funcionamento. Seria sumamente ridículo se quizessemos manter a fidelidade ao aparelho no qual estamos funcionando. A fidelidade e relação pessoal, aos aparelhos não são pessoas. Nada é pessoa, com efeito: nem o parceiro de bridge, nem o do casamento. Tudo é aparelho, caixa preta. Nosso modelo de "campo", resultado da ontologia relacional, elimina o conceito de "pessoa". Somos incapazes da vivência, e isto da concepção, da fidelidade. O que implica que somos incapazes da liberdade no significado existencial desse termo.

Esta é a razão porque a maioria entre nós nem sequer ressentir a falta de liberdade. A pequena minoria que sofre a consciência do absurdo do jogo social inventou substituto de fidelidade, chamado "engajamento", que possa proporcionar sensação de liberdade. Tal minoria reconhece que liberdade é o gesto de assumir responsabilidade, e que isto é a única estratégia que dá sentido ao jogo da sociedade. Tal qual a fidelidade, o engajamento assume responsabilidade. Sacrifica a disponibilidade, a mobilidade social, em prol de específico relacionamento. Mas há profunda diferença entre fidelidade e engajamento. O engajamento se fundamenta sobre decisão deliberada, a fidelidade sobre espontaneidade. Ninguém se decide para ser fiel: a fidelidade é mantida. Para dizê-lo em termos arcaicos, convenientes ao assunto: engajamento e fidelidade sem amor. De maneira que a substituição da fidelidade pelo engajamento é sintoma, não apenas da nossa incapacidade para a liberdade existencial, mas sobretudo da nossa incapacidade para o amor. É engajamento e gesto de assumir relação impessoal: engajamo-nos, não é um outro, (homem ou Deus), mas em "objetos", (pensamentos, atos, movimentos, ideologias).

Fidelidade, como confiança, é categoria religiosa. A palavra latina "fides" designa ambos os termos. A fidelidade é o lado ativo, a confiança o lado passivo da fé. Sou fiel a Deus, a minha mulher, ao meu amigo, porque tenho confiança neles. Pois, dada a crise de confiança, sou incapaz para manter fidelidade. Mas posso engajar-me sem confiança. Porque engajamento é ato deliberado de sacrifício do distanciamento crítico. O engajamento atual dos comunistas conscientes, por exemplo o engajamento dos reus nos processos de Moscou, é disto prova. Ao contrário do que pensam alguns, engajamento não é categoria religiosa. É ele gesto de sacrifício que se sabe absurdo. É que visa dar significado ao que sabe ser absurdo. Engajamento é gesto de jogador, estratégia deliberada.

Mas, tal análise da nossa existência em sociedade não articula a verdade toda. A nova ontologia relacional, segundo a qual nos reconhecemos enquanto vacuidades nas quais se concentram relações, sejam elas "intencionalidades" centrífugas, sejam "intencionalidades" vindas de fora, implica nova abertura da existência humana. Se sabemos sermos vacuidades, e se nos vivenciamos concretamente como tais, e que somos abertos. Abertos rumo a morte, rumo ao nada, em sentido mais radical que as gerações passadas. A sensação do absurdo que nos invade, e que forma a base do nosso estar-no-mundo, não nos torna apenas jogadores: torna-nos

tambem jogados rumo a morte. E o modelo de "campo", o da caixa preta, nao e necessariamente o unico do qual podemos servir-nos para captarmos o nosso estar-no-mundo. Outro modelo se oferece.

Pela abertura que sabemos que somos, e que vivenciamos enquanto abertura rumo ao nada, somos capazes para perceber outras aberturas nas quais reconhecemos nossa propria abertura. Vacuidades que absorvem a nossa "intencionalidade", e que projetem suas proprias "intencionalidades" dentro da nossa abertura. Graças a essa nossa abertura somos capazes, melhor que as geracoes precedentes, reconhecer a nossa propria solidao absurda rumo a morte nos outros. Nao reconhecer os outros enquanto "pessoas", por certo, mas reconhecer nossa propria vacuidade nos outros. Se tal encontro casual e precioso se estabelece, somos tomados de embriagues "sui generis": reconhecemos a nossa propria morte no outro. Tal embriagues e proximo e proporcionada pela droga "arte". Trata-se, com efeito, de "ars amatoria", a qual esta ligada, subterraneamente, com a "ars moriendi". Precisamente por vivermos absurdamente, por sermos incapazes de confianca e de fidelidade, estamos abertos para tais encontros embriagantes, raros mas "alterantes", nos quais a solidao para a morte vira solidao participada.

Isto sugere modelo de vivencia e de conhecimento do outro fundado sobre a vacuidade que nao tem paralelo no passado. Modelo de fim de jogo. Nao se trata, em tal modelo, de "querer alterar o outro", mas de ser alterado pelo outro. Nao se trata de modelo "politico" no significado historico desse termo. Nao se trata de modelo para modificar a sociedade. Trata-se, pelo contrario, de modelo que procura captar a alteracao que se processa em mim proprio durante tais encontros. Mas nao e por isto que tal modelo pode ser considerado "privatizante", ou "despolitizante". Pelo contrario: tal modelo permite vislumbrar, embora vagamente, novo tipo de relacionamento social, fundado sobre a consciencia do absurdo da existencia humana.

É sobretudo incomodo falar-se em tais aspectos. Incomodo, porque se trata de experiencias concretas, as quais sao, por definicao, inarticulaveis. No entanto, nao e isto que caracteriza a "ars amatoria", como toda arte: o esforco impossivel de articular o inarticulavel? Pois creio que tal arte do amor, em situacao que sabemos absurda, e a unica resposta da qual dispomos para fazermos face ao abismo que se abriu debaixo dos nossos pes, e que tal arte nao pode ser deliberada, mas surge espontaneamente. E creio ser ela a unica alternativa ao suicidio, ja que e suicidio no outro.

Retorno.

A transição da sociedade industrial para a pós-industrial está se processando no mundo dito "desenvolvido". Simultaneamente, a grande maioria da humanidade está passando por várias fases de industrialização progressiva. No "primeiro mundo" o pensamento linear, histórico, fundado em textos, vai sendo desafiado por pensamento estruturado por códigos pós-textuais, como o é o das tecno-imagens. No "terceiro mundo" estão sendo empreendidos esforços para alfabetizar adultos. Nas sociedades ocidentais a consciência histórica, política, está cedendo lugar a novo tipo de consciência, ainda dificilmente caracterizável. As sociedades não-ocidentais estão procurando, por vezes violentamente, politizar-se e irromper história a dentro. A atualidade está marcada por defasagem das formas sociais, das estruturas do pensamento, dos níveis de consciência vigentes.

Não se trata, no entanto, de co-existência simultânea de várias fases. Seria erro, por exemplo, querer comparar o atual renascimento do Islam com o nosso próprio século 16, Khomeini com Savonarola. Isto porque todas as fases atualmente vigentes se co-implicam. Khomeini é Savonarola sincronizado com oleodutos ciberneticamente controlados. Tal "overlap" de fases se manifesta trágicamente na <sup>ên</sup>ciência das elites do terceiro mundo. Se tais elites aplicam modelos históricos para captar a situação atual, constatarem elas sintomas de esgotamento nos centros das decisões que manipulam as sociedades neo-colonizadas, e se sentem desafiadas a tomarem as redes dos eventos. Se, pelo contrário, aplicam os modelos pos-históricos, constatarem elas o absurdo de tal "vontade política", para a qual se sabem programadas pelos próprios aparelhos que visam. A tragédia da sincronização da defasagem é que o primeiro mundo esvaziou o futuro do terceiro mundo ao ter esvaziado a história, pela sua transformação em jogo. As elites do terceiro mundo podem, desde já, observar "in concreto", em que daria, se fossem "vitoriosas": não na emancipação da sua sociedade, mas no totalitarismo dos aparelhos. E, se tomarem o primeiro mundo como exemplo a ser evitado, sabem que nenhuma alternativa seria preferível a esta: estão, todas, no programa.

Tal engrenagem de fases díspares na sociedade e consciência atuais pode ser captada, se distinguirmos entre dois conceitos frequentemente confundidos: o do "novo" e o do "jovem". O primeiro mundo é caracterizado pela emergência do novo. O terceiro mundo é sociedade jovem, se comparada com o primeiro. No primeiro mundo está surgindo novo homem, com pensamento, comportamento e cosmovisão novos, jamais vistos anteriormente. No terceiro mundo são os jovens que marcam a sociedade. O primeiro mundo é senil: já passou pelas fases atualmente percorridas pelo terceiro. O terceiro mundo é arcaico: ainda não alcançou a fase do primeiro, e está repetindo fases já percorridas por este. O terceiro mundo é antigo: no sentido dos "antigos gregos?". O primeiro mundo é decadente: no sentido em que o helenismo é decadência dos antigos gregos. O terceiro mundo abriga virtualidades não realizadas: é pobre em realizações e rico em virtualidades. O primeiro mundo efetuou grande parte de suas virtualidades: é efetivamente rico e virtualmente pobre. A tragédia do jovem na atualidade é que é virtualmente velho. E a tragédia do novo na atualidade é que é realização do velho.



Consideração superficial da cena atual pode levar a crer que as sociedades jovens são mais dinâmicas que as velhas: estão em desenvolvimento. Isto é erro. O novo que está emergindo nas sociedades velhas é precisamente a consciência que o dinamismo não passa de uma das dimensões do "real", que o processo não passa de uma das dimensões da estrutura. As velhas sociedades são mais dinâmicas que as jovens, precisamente porque superaram o desenvolvimento. A história não passa de uma das dimensões da pos-história, e as sociedades velhas vivem mais historicamente que as sociedades jovens. A diferença entre as duas sociedades não é que as jovens se movimentem mais. A diferença é que as jovens sociedades querem fazer história, enquanto as velhas já a têm, não mais querem fazê-la, mas a fazem automaticamente. As jovens sociedades estão no aquém da história e visam penetra-la. As velhas sociedades estão na história e a história está nelas, e querem saltar além dela. Para o jovem, o problema é o futuro a ser conquistado. Para o velho, o problema é o futuro realizado, a morte. O jovem visa realizar-se, o velho faz face à meta da realização: à realidade da morte. A tragédia do jovem atual é que dispõe de modelos que apontam formalmente a meta de toda realização: o esgotamento das virtualidades, a entropia, a morte. E o novo em tudo isto é precisamente que o velho esgota o jovem no interior do seu projeto. Em outros termos: o jovem está na proximidade da fonte do tempo linear, e o novo aponta a origem do tempo, na qual a linearidade é desvendada apenas uma das dimensões da temporalidade. Atualmente o novo está infectando o jovem.

De maneira que a contenda entre o mundo jovem e o mundo velho, a qual está atualmente centralizando o interesse, não passa de sintoma externo de contenda mais profunda que se passa no interior da consciência ou sub-consciência de todos. A fronteira entre o jovem e o novo não divide apenas a sociedade em "Sul" e "norte". Divide, mais significativamente ainda, a consciência de todos os contemporâneos, sejam nômades africanos, sejam funcionários americanos ou russos. A esquiosofrenia atual não é apenas coletiva: caracteriza todos nós individualmente. Não é que os mais desenvolvidos entre nós tenham "ultrapassado" a história: abrigam-na mais acentuadamente ainda que os que querem politizar-se. E não é que os menos desenvolvidos entre nós careçam da consciência pos-histórica, da consciência da manipulação objetivante: são eles vítimas de tal manipulação mais acentuadamente <sup>ainda</sup> que os desenvolvidos. A engrenagem sincronizadora de pre-história, história e pos-história, que caracteriza a atualidade, vai triturando a vivência, o pensamento, e o comportamento de todos. Daí sermos desorientados todos.

Se nos agarrarmos à distinção entre "jovem" e "novo", podemos pelo menos distinguir entre dois tipos de problemas que nos desafiam. Entre problemas de jovem, os quais são, ipso facto, problemas antigos, por exemplo os do "crescimento". Dispomos de modelos para enfrentar tais problemas. E problemas devidos à emergência do novo, por exemplo o da programação. Não dispomos de modelos para enfrentar tais problemas. Pois são os problemas novos que ameaçam a humanidade toda de aniquilamento, isto é: de objetificação derradeira. Não "os limites do crescimento", mas "crescimento programado", não o esgotamento, mas a reciclagem dos recursos, e não a opressão do homem pelo homem, mas a guerra nuclear. A ameaça não é o jovem, a ameaça é o novo.

O novo é horripilante, não por ser assim e não diferente. O novo é horripilante por ser novo. O novo homem, que está emergindo em torno de nós e no nosso próprio íntimo, nos causa horror, porque não conseguimos "simpatizar" com ele no significado exato desse termo. Não oscilamos com a vibração que é a sua. Seus gestos não são os nossos. Seus modelos não se enquadram nos nossos. Não conseguimos decifrar os códigos pelos quais ele simboliza o mundo. E, na medida em que somos, desde já, nós próprios novos homens, não conseguimos simpatizar conosco. Estamos como que desafinados. Guerra civil sem precedentes está sendo travada no nosso íntimo: o novo que somos está se rebelando contra nós. É como se estivéssemos, cada um de nós, passando por agonia que vivenciamos ora como estágio final de doença mortal, ora como parto. O novo é horripilante, e nós próprios somos o novo. Estamos na situação de Zeus quando Atena lhe rompeu o crânio.

A irrupção do novo vai explodindo o velho. Todos os edifícios milenares que a historia construiu vão desmoronando. Família, classe, povo; ciencia, arte, filosofia; valores, metas, crenças; não importa em que terreno queiramos procurar apoio no velho, tudo está contaminado pelo novo. E no lugar de todas tais estruturas veneráveis estão se erguendo aparelhos programados e programadores. Por certo: somos, desde já, suficientemente novos, para não podermos chorar o desaparecimento do velho venerável: não mais o veneramos, tendemos a despreza-lo. Tornou-se ele transparente para o nosso olhar desmitizante. Mas tão pouco conseguimos dar as boas vindas ao novo: somos, ainda excessivamente velhos para tanto. Ressentimos, no novo, a negação do proprio solo no qual estamos enraizados. A negação do supremo valor da nossa cultura historica: o da dignidade do sujeito humano.

Não podemos aderir, de boa consciência, nem ao velho nem ao novo, já que ambos nos repugnam. Mas, o que podemos fazer é tirar o corpo de tal contenda que se passa na nossa mente. Dar um passo para traz da arena, e retornar para a origem da contenda. Trocando isto em miudos: podemos recusar-nos a todo engajamento historico, e a todo funcionamento nos aparelhos. Por certo: jamais conseguiremos efetuar inteiramente tal retirada. Torres de marfim são "résidences secondaires" e "datchas" custosas a serem construidas e mantidas. E ruião no terremoto que se prepara, como ruião todos os demais edificios e abrigos. Mas: numerosos mosteiros sobreviveram à irrupção do novo no final da Antiquidade, e foi graças a eles que a cultura, como um todo, sobreviveu. Pois o proposito de tal retorno à base não é a sobrevivencia do retirante: é a sobrevivencia do homem no significado que somos programados a dar a este termo enquanto ocidentais desiludidos.

A decisão para retornar é decisão de trocar a solidão na massa pela solidão do guarda de farol. Por aquela solidão no espaço privado, na qual o fundamento concreto reaparece. Não portanto a solidão privada de quem cultiva seu jardim, mas aquela solidão privada na qual Deus aparecia aos profetas. O retorno aqui visualizado é a retirada para aquele privado a partir do qual é possível pelo menos nutrir a esperança de poder vivenciar o concreto, e articula-lo. Retorno portanto para aquela base a partir da qual a publicação é possível. Retorno para o privado publicável.

Todos os ensaios precedentes procuraram captar tal reviravolta do pri-

vado em politico, alguns explicitamente, a maioria implicitamente. Não conseguiram por certo capta-la, dada a viscosidade escorregadia de tal salto do concreto para o simbolo necessariamente abstrato. Não obstante: embora os ensaios tenham falhado, continuo convicto da necessidade de ensaia-los na situação na qual estamos. Continuo convencido que, para quem sofre na propria carne e no intimo da mente a ruptura atual do solo que nos sustenta, a única atitude digna é a de procurar reconquistar o contacto perdido com a vivência concreta. E de, em seguida, procurar articular o inarticulável. Procurar mediar o imediato.

O que estamos presenciando é alienação derradeira da sociedade toda. Loucura coletiva, inclusive no significado psiquiatrico do termo. É loucura acompanhada de estupidez galopante. Por certo: não podemos "superar" tal estupidez louca: somos, todos, vitimas. Mas podemos diagnosticá-la, sobretudo em nós mesmos. E tal diagnóstico exige ironia critica quanto a nós mesmos, distanciamento de si próprio que cada qual é obrigado a efetuar por si próprio, na solidão de um ensimesmamento que perfura o "si mesmo". Não vejo outro método que possa reconstituir base para atitudes humanas futuras, quaisquer que sejam. Que possa re-inverter os vetores de significado do mundo codificado que está se estabelecendo. Que possa dar significado ao absurdo que somos. Primeiro ao absurdo próprio, e depois, publicando, contribuir para dar significado ao nosso estar-para-o outro. Não vejo outra atitude politica na situação que nos é "dada".

A pos-historia está raiando. Está raiando em duas formas: na da estupidez dos aparelhos programadores, e na forma da estupidez dos bárbaros destruidores de aparelhos. Mas, em meio de tal maré de alienação desenfreada, continuamos abertos para a realidade concreta, a qual vivenciamos, atualmente, sob forma da solidão para a morte. Não apenas sob forma da nossa própria solidão para a morte, mas, a-travez dessa, sob forma da solidão para a morte do outro. A despeito da maré que nos cerca, e que vai engolindo-nos, estamos abertos para tal reconhecimento de nós próprios no outro. Não mais, por certo, na sociedade, mas na solidão do ensimesmamento. Somos, em tal sentido duplamente negativo, abertos para o amor, que "omnia vincit". Por certo: somos programados para sermos "homines ludentes". Mas isto não implica necessariamente sermos programados apenas para sermos funcionários robotizados, objetos. Podemos, igualmente, ser jogadores que jogam em função do outro. Destarte podemos, de robôs, passar a ser novamente "imagens de Deus", pela porta de servico. Romper a simbolização alienada e retornar à experiencia concreta da própria morte no outro. Retornar, em suma, para sermos homens.