

TRADUÇÃO

GÜNTHER ANDERS, O HOMEM ESTÁ ANTIQUADO

*Introdução ao volume I – Considerações sobre a alma
na época da segunda revolução industrial**

*Vanina Carrara Sigris***

Em sua última refeição, os condenados à morte têm liberdade de escolher entre os feijões servidos doces ou azedos.

(Retirado de uma reportagem de jornal)

Porque o destino deles já foi decidido.

Nós também somos livres para decidir se preferimos que o nosso hoje seja servido sob a forma de uma explosão atômica ou de uma competição

* Esta tradução pretendeu responder à necessidade de divulgação e discussão no meio acadêmico de alguns pressupostos centrais da filosofia de Günther Anders, apresentados neste texto tão direto, polêmico e definitivo em relação à antiguidade do ser humano, percebida e atestada, com mais ou menos ceticismo, “coragem civil” ou nostalgia, por diversos outros importantes intelectuais no século XX. A introdução aqui publicada em português se baseou principalmente na edição italiana *L'uomo è antiquato*.

I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale. Torino: Bollati Boringhieri, 2005, considerada bastante cuidadosa e fiel.

Porém, a fim de assegurar uma melhor correspondência com o original e detalhar alguns pontos essenciais do texto, a edição alemã, *Die Antiquiertheit des Menschen*.

I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution.

München: Beck, 1956, foi constantemente consultada, bem como a tradução francesa *L'Obsolescence de l'homme*. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle. Paris: Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2002.

** A tradutora desenvolve pesquisa de doutorado na Unicamp sobre a narratividade na obra ficcional e ensaística de Italo Calvino, com financiamento do CNPq.

de *bobsleigh*¹. Porque o destino de todos nós que temos essa livre escolha e o de nossas próprias escolhas já foi decidido. Já foi decidido que devemos fazer escolhas *na qualidade* de consumidores de transmissões radiofônicas ou televisivas, na qualidade de seres que, ao invés de viverem uma experiência direta com o mundo, estão condenados a se deixar alimentar por fantasmas, de seres que agora quase não desejam outra coisa, nem desejam outros tipos de liberdade de escolha, pois talvez sequer sejam capazes de imaginá-los.

Tive a oportunidade de enunciar essas ideias num congresso cultural e ouvi uma objeção segundo a qual, no fim das contas, somos livres para desligar nossos aparelhos, talvez até para não comprá-los, e para nos voltarmos “ao mundo real” e somente a ele. Afirmações que eu neguei. E justamente porque o destino de quem se abstém também está decidido, não menos que o do consumidor. Na verdade, queiramos ou não participar, nós participamos, porque *nos fazem* participar. Não importa o que fazemos ou renunciamos a fazer, a nossa greve pessoal não muda em nada o fato de que agora vivemos num mundo para o qual não têm valor o “mundo” e a experiência do mundo, mas sim o fantasma do mundo e o consumo dos fantasmas: esta humanidade é hoje o efetivo mundo contemporâneo para o qual devemos prestar contas, e não é possível se opor a ele com uma greve. E o chamado “mundo real”, esse dos acontecimentos, também mudou, porque está se tornando um fantasma, porque já está suficientemente organizado para que seu desenvolvimento atenda, do melhor modo possível, à “transmissão”, cumprindo bem sua versão-fantasma. Para não falar ainda do lado econômico, porque a afirmação de que “se” é livre para possuir ou não certos aparelhos, para usá-los ou não, é naturalmente pura ilusão. A amável menção à “liberdade humana” não basta para eliminar o fato de que existe uma “obrigação ao consumo”. E o fato de que, justamente no país onde se exalta a liberdade do indivíduo, determinadas mercadorias sejam chamadas *musts*, ou seja, mercadorias “obrigatórias”, não é propriamente um indício de liberdade. Falar de *musts* é sem dúvida justificável, porque a falta de um só desses

¹ *Bobsleigh* é um esporte de inverno que consiste em descer de trenó por uma pista de gelo estreita e sinuosa, contando com a força da gravidade, no menor tempo possível. (N.d.T.)

aparelhos-*must* põe em perigo a inteira equipagem da vida, que é determinada e dirigida pelos outros aparelhos e produtos. Quem toma a “liberdade” de renunciar a um, renuncia assim a todos e depois à própria vida. “Se” é capaz de fazê-lo? Quem é este “se”?

O que vale para esses aparelhos vale *mutatis mutandis* para todos os aparelhos. Eles não representam mais os “meios”, porque o “meio” é por definição algo secundário, isto é, algo que sucede a livre determinação do fim a ser alcançado, sendo introduzido *ex post* para a função de “mediar” aquele fim. Eles não são “meios”, mas *decisões preliminares*, decisões que são tomadas a nosso respeito *antes* que nos seja dado decidir. E, para sermos precisos, não são “decisões preliminares”, mas *a* decisão preliminar.

Sim, justamente *a*, no singular. Porque não existem aparelhos particulares. A totalidade é o verdadeiro aparelho. Cada aparelho particular é, por sua vez, só uma *parte* de aparelho, só uma roldana, um pedaço do sistema de aparelhos, um pedaço que em parte satisfaz as necessidades dos outros aparelhos e em parte impõe também aos outros, com sua existência, a necessidade de novos aparelhos. Não faria absolutamente sentido afirmar que esse sistema de aparelhos, esse *macro-aparelho*, é um “meio”, que está à nossa disposição para uma livre escolha dos fins. O sistema de aparelhos é o nosso “*mundo*”. E “mundo” é alguma coisa diferente de “meio”. Pertence a uma categoria diferente.

Não há nada mais repulsivo hoje, nada que torne alguém mais rapidamente abominável do que a *suspeita de levantar críticas no confronto com as máquinas*. E, em todo o planeta, não há um lugar onde o perigo de suscitar tal suspeita seja menor que em outro. Desse ponto de vista, Detroit e Pequim, Wuppertal e Stalingrado estão absolutamente no mesmo plano. E, desse ponto de vista, tornam-se também equivalentes todos os grupos, porque, qualquer que seja a classe, o conjunto de interesses, o sistema social, a filosofia política na qual se tome a liberdade de exprimir uma opinião sobre os “efeitos degradantes” deste ou daquele aparelho, ganha-se automaticamente a fama de ridículo sabotador das máquinas e se é condenado à morte intelectual, social ou midiática. Não surpreende, assim, que o medo dessa mortificação automática paralise a língua da maior parte dos críticos, e que a crítica da

técnica tenha se tornado neste momento uma questão de coragem civil. Afinal (pensa o crítico), não posso me permitir o luxo de todos dizerem (desde a senhora Fulana² até a *computing machine*) que sou o único a querer interpor obstáculos na história universal, o único antiquado, em uma palavra, o único reacionário que restou no mundo. E assim mantém a boca fechada.

Sim, justamente para não passar por reacionário. No congresso lembrado acima, a quem escreve sucedeu o seguinte:

Falando do que ele nomeou “*analfabetismo pós-literário*”, descrevia a *atual inundação global de imagens*: o homem de hoje é convidado, em todo lugar e com todos os meios da técnica de reprodução (jornais ilustrados, filmes, transmissões televisivas), a contemplar imagens do mundo todo, a ser, dessa forma, aparentemente participante do mundo inteiro (ou daquilo que se diz ser o “mundo inteiro”); e o homem é convidado cada vez mais generosamente, quanto menos lhe é permitido fixar o olhar nas engrenagens do mundo, quanto menos lhe é concedido participar das decisões principais que movimentam o mundo; e lhe “entopem os olhos”, como dito numa fábula molussiana³, isto é, deixam-lhe ver tanto mais quanto menos lhe é permitido falar; a “iconomania”, para a qual foi educado através dessa sistemática inundação de imagens, apresenta já hoje todas aquelas desagradáveis características que estamos habituados a vincular à ideia do *voyeur*, tomada em seu sentido mais restrito; as imagens carregam sempre o perigo, quanto mais invadem o mundo, de se tornarem instrumentos de imbecilidade, porque, por princípio, enquanto imagens – diferentemente dos textos – não mostram as relações, mas somente

² Uma das expressões mais difíceis da tradução, mas também a mais curiosa, por sua singularidade semântica e sua conotação irônica, o nome próprio original *Lieschen Müller* (que ganhou a versão italiana “Maria Rossi” e a francesa “première ménagère”) tornou-se aqui simplesmente “senhora Fulana”, com o intuito de indicar apenas que se trata de uma mulher de profissão possivelmente duvidosa ou socialmente desvalorizada, sem lhe dar um nome específico que pudesse ser ofensivo aos leitores. (N.d.T.)

³ Molússia é o nome da região imaginada por Anders em *Die molussische Katakombe* [A catacumba molussiana], livro escrito por volta de 1930, mas que só seria publicado em 1992, ano da morte do autor, por razões políticas de censura da Gestapo. Mescla de romance, diálogos filosóficos, parábolas e histórias infundáveis que se imbricam umas nas outras, essa obra, insuflada por um espírito de fábula, cria uma utopia negativa em relação à catástrofe e ao fracasso revolucionário no século XX. (N.d.T.)

farrapos avulsos de mundo: dessa forma, enquanto mostram o mundo, elas o escondem.

Quando o escritor aqui expôs esse raciocínio (de forma puramente descritiva, bem entendido, sem propostas terapêuticas), um representante do *juste milieu* o chamou de “reacionário romântico”. Essa definição o deixou perplexo por um momento, porque levantar suspeitas de ser um reacionário não era uma situação que lhe fosse muito familiar. Mas apenas por um momento, porque, conforme seguiu a discussão, meu adversário logo revelou o que tinha intencionado dizer com sua definição. Explicou bem: “Quem expressamente evidencia tais fenômenos e efeitos, *crítica*. Quem critica, atrapalha tanto o rumo evolutivo da indústria quanto o comércio do produto, ou ao menos tem a ingênua intenção de tentar atrapalhar. Mas, já que o rumo da indústria e o comércio devem progredir de qualquer maneira (não é assim?), a crítica é eo ipso a sabotagem do progresso e, por isso mesmo, reacionária”.

Eu não podia certamente reclamar de que faltasse clareza a essa explicação. Sobretudo me pareceu instrutivo o fato de que ela testemunhava a enérgica ressurreição do conceito de progresso, o qual parecia ter sofrido um declínio imediatamente após a catástrofe de 1945. Além disso, demonstrava como tal conceito, que tinha sido um incômodo espinho para as épocas de restauração precedentes, tornava-se agora o argumento fundamental da mesma vigorosa restauração. A respeito do conceito “romântico”, que me intrigava, o adversário concordou finalmente em me responder que o meu “romantismo” se devia ao fato de que “*evidentemente eu era um defensor obtusamente obstinado de uma concepção humana do homem*”. A ligação entre “obtusos” e “humano” proferida com naturalidade, a suposição tácita de que o homem possa ser qualificado de outro modo que não humano e, enfim, o fato de que aquela resposta não surpreendeu nenhum dos participantes da discussão conferiram ao incidente, penso eu, um caráter um tanto assustador.

É bem verdade que algo parecido já me aconteceu outras vezes. Mas me parece que a combinação de “crítico” com “reacionário” *encontra na Alemanha campo mais fértil que em outros países*, já que na Alemanha os princípios daquele regime que eliminou completamente a crítica, sumindo com os críticos, existem ainda de forma rudimentar, por um lado, e parecem de novo brotar,

por outro. De todo modo, não estão mortos. Na verdade, percebe-se que a combinação entre “crítica” e “reação”, estigmatizando o crítico como sabotador reacionário, fazia parte da tática ideológica do nacional-socialismo: o famoso termo *Nörgler* (“crítico-de-carteirinha”⁴) assumia bem esse duplo sentido. Com tal identificação, o “Movimento” glorificava a si mesmo e se auto-proclamava um movimento progressista, porque, se a crítica era *eo ipso* reacionária, concluía-se que seu objeto, o próprio regime, devia ser progressista⁵. E o meu adversário não pretendia dizer muito além disso.

Mas não queremos exagerar sobre a coragem civil necessária hoje para criticar a técnica. Certamente nós não somos os primeiros a retomar o problema da destruição das máquinas. Essa discussão já foi retomada há tempos. Afinal, o que é, por exemplo, a polêmica que já dura dez anos pró ou contra a eliminação da bomba atômica, senão uma discussão sobre a eventual destruição de uma máquina? Só que se evitam as associações diretas e as palavras que poderiam esclarecer em demasia o que se está querendo dizer. Porque cada um se envergonha, na verdade, de se expor diante dos outros como um suspeito inimigo das máquinas: o cientista diante do leigo, o leigo diante do cientista, o engenheiro diante do político, o político diante do engenheiro, o homem de esquerda diante do homem de direita, o homem de direita diante do homem de esquerda, o Ocidente diante do Oriente, o Oriente diante do Ocidente. Na verdade, não há outro tabu que seja respeitado com uma unanimidade tão universal como esse da “destruição da máquina”, unanimidade, aliás, digna de uma causa melhor.

⁴ Tentamos com essa expressão sintetizar o duplo sentido referido por Anders, ao mencionar a palavra em alemão que designava aqueles que, aos olhos dos nacional-socialistas, pareciam só saber criar objeções, contraposições e negações ao regime, excedendo pernosticamente o exercício de uma crítica “moderada”. Vale mencionar os termos “pinailleur” e “criticone” encontrados para as traduções francesa e italiana, respectivamente, para que se tenha um referencial semântico mais amplo do termo original. (N.d.T.)

⁵ E, visto que se auto-proclamava o futuro “milénar” ou, segundo os conceitos humanos, o futuro “eterno”, o regime podia fazer o seu crítico parecer ainda pior, como se fosse um “sabotador da eternidade”, e, conseqüentemente, um sujeito sacrílego, infra-humano. (N.d.A.)

Porém, quando digo “Essa discussão já foi retomada há tempos”, não quero dizer que ela está reconditamente alinhada com os argumentos da luta clássica, por exemplo, dos operários ingleses da indústria têxtil. Porque desta vez – e aqui está a diferença fundamental entre o problema da destruição das máquinas na nossa atual revolução industrial e aquele da revolução anterior – *não se trata absolutamente de uma controvérsia entre representantes de dois níveis diferentes de produção*. Quem hoje corre perigo por causa das máquinas não é o artesão (que, de fato, quase não existe mais no sentido clássico do termo, assim como a ideia de um trabalhador que se revolte porque desejaria continuar a fabricar em casa seus televisores ou sua bomba de hidrogênio é absurda), nem o solitário operário da fábrica, cuja “alienação” foi percebida já há um século, mas sim cada um de nós, precisamente cada um, porque cada um utiliza efetivamente as máquinas, consome seus produtos e é sua vítima virtual. Eu enfatizo os produtos, porque hoje o ponto central não é *nem aquele que fabrica, nem o modo de fabricação, e nem a quantidade do que é fabricado*, mas – e assim chegamos à segunda diferença fundamental entre o perigo anterior e o perigo atual – *o que é fabricado*. Se antes não eram os produtos a serem criticados enquanto produtos, ao menos na linha principal da discussão, e a luta se desenrolava quase exclusivamente contra a implacável concorrência da *produção mecânica*, que destruía os pequenos empreendimentos ou ainda os empreendimentos familiares, agora o próprio *produto* fabricado está no centro da controvérsia. Por exemplo, a bomba, ou o homem atual, que também é um produto, porque seu consumo de imagens fabricadas em escala industrial, imagens que lhe condicionam o mundo e as opiniões, torna-o também produto ou, no mínimo, altera-lhe totalmente a forma.

Assim, o tema não diz mais respeito, em primeira instância, à substituição de um tipo de produção ultrapassado por um novo, à concorrência entre tipos de trabalho, pois compreende agora um domínio incomparavelmente mais vasto do que aquele anterior. O tema se *neutralizou*, penetrando em todos os grupos sociais. Pareceria forçada a tentativa de estabelecer uma diferença entre o problema da televisão na alta burguesia e na classe média, seria completamente absurdo distinguir o problema da bomba atômica para a classe média e para um proletário. Penetrando em todas as classes, o problema

penetra em todos os países e continentes, não respeitando “cortinas de ferro”. Tanto de um lado quanto de outro, o problema da transformação ou da eliminação do homem por causa de seus produtos é um problema incandescente, quer queiram ou não enxergar suas chamas, quer queiram ou não discuti-lo (sem falar da vontade de extingui-lo). E, mesmo que pareça uma afirmação despropositada, ou antes ultrapassada, considerando o “frio” atual do clima político, *a diferença entre as “filosofias” políticas dos dois mundos* (que se auto-definem sem pudor “livres” e reprovam com razão a “falta de liberdade” de uma e de outra) *já se tornou uma diferença secundária, em comparação aos problemas que citei*. Os efeitos psicológicos da técnica certamente se preocupam tão pouco com essa diferença quanto a própria técnica. E mesmo que não se queira acreditar na tese do *One World* formulada no passado, ela está, no entanto, sendo confirmada de modo bastante tenebroso, tanto pela realidade das almas condicionadas por um ou por outro lado, quanto pela realidade da atmosfera contaminada pelas radiações que ignoram fronteiras.

O argumento desenvolvido em três dos ensaios que compõem este livro trata, portanto, de um fenômeno independente de continentes, teorias e sistemas políticos, programas e planejamentos sociais. Um fenômeno da nossa época e, conseqüentemente, de fundamental importância. Não está em questão o que Washington ou Moscou faz com a técnica, mas o que a técnica fez, faz e fará conosco, bem antes de podermos fazer alguma coisa com ela. A técnica é hoje o nosso destino, assim como o era a política, há cento e cinquenta anos, segundo Napoleão, e a economia, há cem anos, segundo Marx. E, se não somos talvez capazes de guiar pela mão nosso destino, não devemos por isso deixar de vigiá-lo.

Agora posso verdadeiramente mergulhar *medias in res*. Antes de realizar o mergulho, no entanto, quero antecipar algumas observações sobre o método, ou melhor, duas advertências que me parecem oportunas, porque os ensaios subsequentes não são simples ensaios literários, nem análises filosóficas no usual estilo acadêmico, mas exemplos do que se poderia chamar, usando uma velha expressão, de “ocasionalismo”, ou seja, de “filosofia de ocasião”. Pretendo alcançar, dessa forma, algo que, à primeira vista, deverá parecer uma monstruosidade, um híbrido *cruzamento entre metafísica e jornalismo*: um

filosofar que tem por objeto a situação presente, fragmentos característicos do nosso mundo atual, mas não só por objeto, já que é justamente o caráter opaco e inquietante desses fragmentos que impulsiona o nosso filosofar. O caráter híbrido do assunto favorece um estilo expositivo não-usual.

Primeiramente, o que irá atingir o leitor e lhe causar provavelmente uma impressão desagradável é a contínua *mudança de perspectiva* que se impõe, a passagem, em termos leibnizianos, de “*vérités de fait*” a “*vérités de raison*”, ou seja, partindo da investigação de fenômenos atualíssimos (de “ocasião”), o leitor se vê continuamente lançado, do modo mais inesperado, na discussão de problemas que parecem não ter nenhuma relação imediata com os temas ocasionais (já que são propriamente problemas *filosóficos* fundamentais). Assim, durante a leitura do primeiro ensaio, por exemplo, que discute um novo tipo de vergonha sentida pelo homem diante de seus sistemas “de humilhante perfeição”, ele se confrontará inesperadamente com amplas reflexões metafísicas sobre a “não-identidade do homem consigo mesmo”.

Sempre que possível, releguei tais reflexões ao âmbito das notas, que, por essa razão, não só se tornou muito extenso, como também abrigou pensamentos de base, ao invés de notas marginais, e observações cruciais, ao invés de suplementares. Porém, eu não poderia recorrer sempre a esse sistema, dado que certas indagações exigem necessariamente um embasamento filosófico, e relegá-lo unicamente “como apêndice” provocaria um deslocamento da impostação, que acabaria por distorcer a verdade.

Se os ensaios fossem monografias sobre um argumento científico particular, o leitor teria razão de se sentir aborrecido com as repentinas divagações. Mas “*divagação*” em filosofia tem um significado diferente daquele nas ciências *particulares* ou até na vida cotidiana. Para o filósofo purista, tem o significado oposto.

Para esclarecer essa nossa ideia, damos a palavra a um purista desse tipo, um homem que recusa radicalmente o tipo de “filosofia ocasional” aqui ensaiada. “Se você – ele argumenta – pretende fazer realmente filosofia, não deve levar em consideração problemas particulares ou atuais, assim como aquele que crê não pode levar em consideração qualquer *creatum*, ou aquele que busca uma ontologia, este ou aquele mero fato ôntico. A filosofia

desconhece cardápios de pratos variados, os dias e os jornais não existem para ela, e monografias filosóficas são *contradictiones in adiecto*. Cada reflexão sobre um tema singular ou um tema do dia é, em si mesma, uma divagação. Limitando-se ao fato singular ou absolutamente ocasional, você está renunciando ao ‘geral’, renegando o ‘fundamento’, ocultando a ‘totalidade’, ou qualquer outro nome que você queira dar ao objeto da filosofia, e você desperdiça a sua pretensão de fazer filosofia”.

O purista continua apressadamente, procurando evitar as perguntas embaraçosas sobre o ponto de partida preciso do fazer filosofia e as condições dessa “atividade”, já que cada objeto determinado lhe é indigno: “No ensaio sobre *Rádio e televisão*, você inseriu algumas observações de princípio sobre ‘a essência da imagem’. Em que consiste a sua divagação? Na própria inserção dessas observações? Ou antes no fato de que, ao invés de fazer ‘filosofia estética’ ou simplesmente filosofia, você se deixou levar a falar de algo particular e empírico, especificamente da televisão, pretendendo torná-la o objeto do seu filosofar? E, uma vez que você assim adentrou um domínio que, além de sua indignidade, é inacessível ao conceito filosófico, sua divagação é absolutamente ‘excessiva’. Compreenda bem essa expressão, pois a utilizo em sentido filosófico. Você se excede, ou seja, você distende excessivamente a linha que se ancora no conceito geral e que pode ser sim mais ou menos elástica, mas de uma elasticidade limitada, sem ser esticada até sua ponta livre alcançar cada fenômeno individual e contingente, como, por exemplo, a televisão. A sua divagação, portanto, está já na escolha dos seus temas. Seria um equívoco chamar de ‘divagação’ as suas observações sobre a essência da imagem, porque através delas você tentou justamente ‘atingir a profundidade’ do fenômeno singular, e certamente não faria sentido falar de uma ‘divagação que atinge a profundidade’. Dessa forma, não se trata de uma transgressão filosófica, mas, ao contrário, de um ato de contrição: contrição frente ao tribunal das ideias, uma tentativa de reparação”. Assim fala o purista.

E não somente ele. Ao seu lado, na verdade, outras vozes repressoras se elevam há mais de dois mil anos. De fato, em que consistiu a paixão filosófica, aquela dos filósofos de maior destaque, senão no distanciamento em relação ao contingente, ao *mundus sensibilis*, e na aproximação “daquilo que é

propriamente essencial”, o *mundus intelligibilis*? Esse dualismo, esse pressuposto tácito da legitimidade de tal bipartição, efetivamente formou a metafísica do Ocidente, a metafísica comum a todos os filósofos, a premissa metafísica, inclusive, dos filósofos empiristas, que sem ela nunca teriam desejado considerar o empirismo como princípio e fundamento. Além disso, é impossível não escutar essas vozes. O fato de quem aqui escreve abandonar continuamente a descrição dos fenômenos concretos e contingentes da nossa época, para voltar repetidamente a mergulhar em reflexões de princípio, demonstra que nem ele consegue escapar completamente dessa imposição: e muito menos consegue aceitá-la completamente.

Assim como é verdade que ninguém mais consegue aceitá-la e que ninguém jamais a aceitou. Porque o ideal intransigente, num sentido totalmente peculiar, é *irrealista*. Quero dizer com isso que a obediência servil a tal imposição simplesmente sufocaria qualquer atividade filosófica em seu germe. Ainda que seja, num certo sentido, verdadeiro que o filósofo “vive no geral”, a atividade filosófica – diferentemente da mística e do mero ritual budista da pronúncia mágica do “Om” – não pode jamais se esgotar na contemplação da ideia do “geral”, da “totalidade” e do “fundamento”. O filósofo, na realidade, deve sempre encarar *alguma coisa*, alguma coisa específica, alguma coisa fundamentalmente distinta, alguma coisa que ele possa investigar até o fundo. Enfim, a realidade própria da atividade filosófica permite que o filósofo ignore a essência da filosofia na sua formulação intransigente. Esse seu ato de ignorá-la é a condição de sua existência e da continuidade de sua existência. Além disso, quero dizer que quem faz filosofia não vive no mundo apenas como filósofo, não está circundado apenas pelo horizonte dos “conceitos gerais”, não se sente só fascinado pela beleza da “totalidade” e intimidado ou atraído pelo “fundamento”, mas antes, em primeiro lugar, vive como o vizinho habitual dos moradores das casas da direita e da esquerda, é um homem mortal nascido de uma mulher, afligido por necessidades, envolvido e cercado por *haecceitates*⁶ que o arrastam e o empurram em direção à atividade filosófica.

⁶ Na filosofia de Duns Scot (1265-1308), o termo *haecceitas* se distanciava dos conceitos referentes à espécie universal e à essência transcendental do homem, para indicar a perfeição que existiria em cada ser após um processo de individuação único e irrepetível. (N.d.T)

Sim, justamente as heceidades, porque, devido ao caráter arbitrário de sua faticidade e à absoluta imprevisibilidade e indedutibilidade de sua formação, deste ou daquele modo particular, elas são tão enigmáticas e profundamente inquietantes quanto os “conceitos gerais”, a “totalidade”, o “fundamento”. Talvez até mais profundamente inquietantes, pois a “totalidade” e o “fundamento” são considerados justamente como as dimensões da resposta na qual se calam todas as perguntas. “No fundo – é dito no diálogo de um sofista molussiano – é inútil ir ao fundo das coisas. Porque se o fundo fosse seu fundamento, então estas coisas não estariam aqui, como coisas singulares separadas de seu fundamento. Deve existir uma razão fundamental para que elas não estejam com seu fundamento, mas estejam aqui por si mesmas; ou, talvez, existam tantos fundamentos quanto o número de coisas”.

Se o raciocínio desesperado do sofista molussiano estivesse certo, então o fracasso da filosofia estaria atestado (o que naturalmente não invalidaria em nada a verdade desse pensamento). Mas este não é o momento de desenvolver com mais detalhes tal argumento. Só o citamos para mostrar, com um exemplo extremo, que é justamente o fenômeno específico, singular e ocasional que pode fazer o filósofo refletir mais do que nunca.

De todo modo, uma coisa é certa: quem nega totalmente que o fenômeno singular possa ser objeto da atividade filosófica, por sua natureza unicamente contingente e empírica, está sabotando a própria atividade filosófica, e se assemelha àquele cidadão de Schilda⁷ que, antes de se mudar para sua casa, fechou a porta pelo lado de fora com um muro, porque, conforme escreveu sobre o batente enquanto agonizava, aquilo era “uma coisa meio ambígua”, um “buraco naquela casca, uma coisa meio dentro e meio fora”, sendo depois encontrado morto de frio sobre a soleira.

Mas deixemos para lá as imagens. Na verdade, nenhum filósofo (a menos que não se limite a pronunciar “Om” e troque assim a mística pela

⁷ Conforme uma das muitas lendas contadas desde o século XVI sobre essa antiga cidade alemã, seus habitantes, em sua maioria filósofos muito sábios, passaram a se fingir de estúpidos com a intenção de serem despachados das cortes dos reis e príncipes aos quais serviam, e mandados de volta a seus lares, atitude que, de tão habitual nas gerações seguintes, teria realmente instaurado permanente estupidez em meio à população de Schilda. (N.d.T.)

filosofia) é capaz de determinar o que faz parte ou não de sua competência, isto é, até que ponto os argumentos que constrói podem ser específicos e empíricos, deixando-o ainda permanecer dentro das fronteiras legítimas de suas atribuições filosóficas, assim como nenhum filósofo é capaz de indicar quando ele começa a sair dos limites de sua competência. Mesmo que se sinta capaz de indicar, não é, todavia, capaz de justificar sua linha de demarcação. Não estou totalmente certo de que a filosofia tenha alguma vez se colocado seriamente esse problema. De qualquer forma, não me lembro de ter em algum momento aparecido sob meus olhos algo que pudesse ser uma história do que foi considerado, de tempos em tempos, “digno de se apresentar à sociedade” no campo filosófico, com uma especificidade ainda admissível. Se existisse uma pesquisa desse gênero, seus resultados, com toda probabilidade, seriam extremamente humilhantes para o filósofo, porque certamente revelariam que os critérios de escolha sempre foram convencionais, portanto, não-filosóficos, e até anti-filosóficos. Duvido muito de que Hegel teria sido capaz de responder por que, na sua exposição da história, ele tinha incluído em seu sistema um determinado acontecimento como “digno de ser apresentado à boa sociedade filosófica”, e tinha excluído um outro, mero proletário do mundo empírico. E ninguém em sã consciência poderá afirmar que hoje as coisas melhoraram, que o limite está mais nítido que antes. Por exemplo, não é possível responder em termos filosóficos por que, na antropologia filosófica oficialmente reconhecida, tem-se o direito de fazer filosofia sobre o “homem” (que, no fim das contas, é também apenas um *specificum* empírico), enquanto nós seríamos imediatamente acusados de falta de seriedade se escrevêssemos uma “Filosofia dos mosquitos” ou uma “Filosofia das crianças”. Naturalmente não quero negar que os filósofos de profissão acreditam em geral saber exatamente qual é o grau de especialização permitido, até onde é lícito chegar, o que é ainda filosoficamente “dizível”. Todavia, a confiança que sentem em si mesmos é somente a confiança não-filosófica daqueles que seguem um consenso. Sob esse ponto de vista, quanto mais eles se mostram seguros de si, mais é permitido desconfiar deles enquanto filósofos. E muitas vezes tiveram de pagar caro por essa confiança. O espetáculo da época pós-hegeliana, na qual a maior parte dos filósofos, por

medo do *faux pas*, deixou que passos verdadeiramente novos fossem dados no âmbito do particular e do ocasional por Kierkegaard, Nietzsche, Feuerbach, Darwin, Marx, Freud, pelos grandes cientistas das ciências particulares e até pelos grandes romancistas, grandes diletantes da filosofia, os quais frequentemente não chamavam sequer de “filosofia” o seu filosofar e não se sentiam nem um pouco inibidos por deslocar os sinais de proibição e alargar as fronteiras, esse espetáculo certamente não merece reverência. E, se hoje os filósofos se esforçam insistentemente para ocupar um lugar dentro das fronteiras ampliadas naquele período pelos não-profissionais e agora legitimadas, ou se hoje anunciam oficialmente “sistemas elásticos” ou apresentam teorias sistematicamente fundadas sobre a ausência de sistemas, sequer essas tentativas de equiparação compensam as ocasiões então desperdiçadas.

O leitor compreenderá como um amante da verdade, que vê seus modelos nesses grandes espíritos despojados de preconceitos, pode encarar argumentos singulares, mesmo com o custo de não decidir se e até que ponto o que ele faz pode ainda ser chamado de “filosofia”. Não importa muito se o tomate é considerado “fruta” ou “legume”, já que, de todo modo, é um alimento. Quem verdadeiramente faz filosofia persiste em sua obra mesmo quando, num momento de seu trabalho, não sabe mais se já ultrapassou a fronteira determinada para sua especificidade particular, ou até mesmo se nunca teve a certeza de não ter anteriormente avançado muito e “distendido excessivamente” aquela linha que se ancora no “princípio fundamental”. Enfim, a certeza de não fazer “divagações”. Mas, por isso mesmo, parece-lhe inútil se dedicar a considerações de princípio que determinem se esta ou aquela observação ainda tem ou não validade como “filosofia” e para qual autor. As próprias coisas são determinantes. Como o astrônomo não se interessa por astronomia, mas pelas estrelas, e, por isso, faz astronomia, também quem escreve não se interessa por filosofia. Se ela “existe” ou “não existe” é absolutamente secundário. E não é de fato determinante como são distribuídos os direitos de propriedade nas áreas reservadas à caça, se fazem parte ou não das competências dos filósofos. O que importa é somente o que se leva para casa depois do *excursus*, do percurso. Se serve como alimento ou não.

Assim esclarecemos a nossa advertência: o perigo bastante preocupante de o “*impulso inverso*” se tornar tão maior quanto mais se distender uma “linha”, pois quanto mais nós a esticarmos, sempre com mais violência será impulsionada para trás. Em outras palavras, o leitor que se encontra bem no meio da reflexão sobre um fenômeno atual se sentirá, de repente, levado e empurrado até a obscuridade dos problemas filosóficos fundamentais, e, em sentido inverso, antes mesmo de poder se recuperar, será transferido para a linha de frente da atualidade.

Abaixo dessa primeira advertência devemos imediatamente colocar a segunda, baseada num fato inusitado que parecerá ainda mais irritante que o primeiro: não se trata tanto dos argumentos “singulares demais” quanto de sua exposição. Ao menos algumas exposições parecerão certamente *exageradas*, pelo simples motivo de que *são* exagerações.

Naturalmente, já que eu mesmo o utilizo, atribuo a esse termo um significado diferente do usual. Um significado metódico. O que quero dizer? Quero dizer que existem fenômenos os quais não se pode discutir sem acentuá-los ou aumentá-los, porque sem essa deformação não poderiam ser identificados nem percebidos, e, visto que escapam da observação a olho nu, eles nos colocam diante da *alternativa*: “*exagerá-los ou renunciar a conhecê-los*”. A microscopia ou a telescopia são os exemplos mais pertinentes, porque procuram descobrir a verdade mediante imagens ampliadas.

Por que agora também os nossos argumentos demandariam uma “exageração” desse gênero? Por que os objetos da nossa pesquisa, se podemos observá-los a olho nu, apresentam-se desfocados dessa maneira? Por que agora nos escapam a tal ponto que exigem uma exposição “amplificadora”?

O subtítulo deste livro oferece a resposta, ao menos uma resposta indireta. Este subtítulo, que resume o tema do conjunto de ensaios, é: *Considerações sobre a alma na época da segunda revolução industrial*. Seria mais exato dizer: “Sobre as *metamorfoses da alma* na época da segunda revolução industrial”.

Não foi ontem que essa revolução explodiu. Ela vem acumulando há um bom tempo as premissas materiais dessas metamorfoses da alma e criando outras novas a cada dia. Mas será que a alma progrediu no ritmo exato dessas

premissas completamente modificadas? Ela acompanha com exatidão as premissas que se modificam cotidianamente?

Absolutamente não. Ao contrário, não há nada mais característico de nós, homens de hoje, do que a *incapacidade de nossa alma de permanecer up to date, atualizada com a nossa produção*, ou seja, de nos movermos com a mesma velocidade de transformação que imprimimos aos nossos produtos, e de alcançarmos os nossos mecanismos que disparam adiante no futuro (chamado “presente”) e escapam de nossas mãos. A nossa ilimitada liberdade prometéica (à qual somos obrigados a pagar tributo sem descanso) para criar sempre novas coisas fez com que criássemos tamanha desordem em nós mesmos, seres limitados pelo tempo, que agora prosseguimos lentamente em nossas vidas, seguimos de longe o que nós mesmos produzimos e projetamos para frente, com a terrível consciência de que estamos antiquados, ou simplesmente zigzagueamos por entre nossas máquinas como atrapalhados animais pré-históricos. Se a imagem surrealista é definida pelo fato de que elementos totalmente díspares, até contraditórios ou mesmo reciprocamente letais, aparecem lado a lado, ainda que numa interdependência que os paralisa reciprocamente, não existe realização mais “clássica” do surrealismo do que a imagem constituída por uma *computing machine* e um homem sentado à sua frente.

Chamamos de “*desnível prometéico*” a crescente *a-sincronização entre o homem e o mundo dos seus produtos*, a distância entre eles a cada dia maior.

É claro que esse “desnível” não foi de todo ignorado anteriormente. Já tinha sido apontado, por exemplo, pela doutrina marxista da “superestrutura”, sobretudo pela análise da diferença de ritmo no desenvolvimento dos planos da “infra-estrutura” e da “superestrutura”. Mas apenas apontado, já que o desnível pelo qual o marxismo tinha se interessado era só um dentre tantos, só um componente pertencente a um conjunto enormemente mais vasto, no qual podem ser distinguidos fenômenos de desnível dos tipos mais diversos. Além da diferença considerada pelo marxismo entre as condições de produção e as teorias (“ideológicas”), há, por exemplo, o desnível entre *façere e imaginar*, entre *agir e sentir*, entre *ciência e consciência*, enfim, e principalmente, entre o *instrumento* fabricado e o *corpo* humano (que não é

feito com a mesma medida do “corpo” do instrumento). Todos esses “desníveis”, que foram cada um deles invocados no percurso de minha análise, apresentam a mesma estrutura: uma faculdade está sempre *à frente* de outra, fazendo com que uma venha *mancando* atrás de outra. Assim como a teoria ideológica fica atrás em relação às condições de fato, o imaginar fica atrás do fazer. É bem verdade que podemos construir a bomba de hidrogênio, mas não podemos antever as consequências do que nós mesmos fizemos. Do mesmo modo, o nosso sentir vem mancando atrás do nosso agir: com as bombas podemos destruir centenas de milhares de homens, mas não podemos lamentá-los ou chorá-los. E, finalmente, o último da retaguarda, o humilhadíssimo retardatário, ainda hoje coberto por seus farrapos folclóricos, o corpo humano troteia sofregamente a uma gigantesca distância atrás de todos, privado da sincronização com todos os outros que o precedem.

Cada um de nós, portanto, é constituído por uma série desconexa de seres singulares variavelmente antiquados, que caminham em ritmos diversos. E mesmo que essa seja apenas uma imagem, a sua força, no entanto, é suficiente para vibrar o golpe fatal sobre o ideal do século XIX, aliás, já bem enfraquecido: o ideal da “personalidade harmoniosa”.

Essa falta de sincronização entre as diversas “faculdades” humanas e, principalmente, a falta de sincronização do homem com seus produtos, denominada “desnível prometéico”, constitui efetivamente um dos motivos principais do nosso trabalho. Mas isso não significa que nós já subscrevemos a resolução usual e comumente considerada óbvia, de ajustar, por exemplo, aos outros ritmos aquele da transformação da produção. Não contestamos mais o fato de que os produtos fazem de tudo para conseguir que o homem adeque o seu ritmo ao deles, e nem de que os homens procuram febrilmente satisfazer tal exigência. Mas nos perguntamos se eles cumprem essa tarefa e se têm razão em cumpri-la. Porque nada impede de pensar que a transformação dos mecanismos acontece rapidamente, absolutamente com muita rapidez⁸, e que os produtos exigem de nós algo realmente excessivo, algo impossível, e

⁸ Cf. o artigo do autor “Über die Nachhut der Geschichte” [A retaguarda da história], *Neue Schweizer Rundschau*, dez. 1954. (N.d.A.)

nos oprimem, com essa sua pretensão, a um estado patológico coletivo. Dito de outro modo, segundo o ponto de vista de quem produz: não está absolutamente excluído que *nós*, que fabricamos os produtos, estamos a ponto de edificar um mundo que não conseguimos acompanhar e que, para “agarrá-lo”, são colocadas exigências demasiadamente exorbitantes para as capacidades de nossa fantasia, de nossas emoções e de nossa responsabilidade. Quem sabe nós já tenhamos talvez edificado um mundo desse tipo. Afinal, sem contar a sua ilimitada capacidade formal de produzir, o homem é um tipo morfológico mais ou menos determinado, com capacidade de adaptação mais ou menos limitada, um ser, portanto, que não pode ser remodelado ao bel prazer de outras forças, nem ao seu próprio, um ser cuja elasticidade não se deixa maltratar *ad libitum*. É também evidente que, na qualidade de ator que transforma a si mesmo, ele usufrui de uma liberdade muito menor e se encontra muito mais rapidamente diante de uma barreira inflexível do que na qualidade de “livre criador” dos cenários ou dos acessórios cênicos do seu mundo histórico. E não será um simples acaso nem um sinal de diletantismo filosófico se, malgrado a enorme variedade de mudanças da história, sempre reflorescer outra vez a pergunta sobre se “o homem se modificou” e se ainda se modifica. Parece-me que hoje uma *crítica dos limites do homem*, e não apenas da sua razão, mas *dos limites de todas as suas faculdades* (da sua fantasia, dos seus sentimentos, da sua responsabilidade), é o que se *deve esperar em primeiro lugar da filosofia*. Porque hoje sua atividade produtiva parece ter revolucionado cada limite, deixando assim muito mais claramente visíveis os limites até então existentes das outras faculdades. As vagas especulações sobre a nossa qualidade de seres limitados, que não tomam como ponto de partida nossa indigência, mas exclusivamente nossa morte (a qual, pode parecer estranho, é um argumento “mais digno de ser apresentado à boa sociedade metafísica” do que a nossa fome), já não bastam mais hoje. Sente-se realmente a necessidade de redimensionar as fronteiras.

Que relação existe entre a argumentação colocada acima e a advertência de que nossas reflexões são “exageradas”? Devido ao “desnível prometéico”, nossa metamorfose está atrasada, nossa alma ficou lá atrás em relação ao ponto a que chegou a metamorfose dos nossos produtos, do nosso mundo.

Isso significa que muitos dos seus contornos não encontraram ainda o seu lugar definitivo na fisionomia geral, que diversos deles surgem isolados, de modo aproximativo e não significativo, tendo apenas uma parte mínima adquirido um perfil claro e adequado ao tempo presente (isto é, adequado à segunda revolução industrial). Finalmente, visto que os atrasos agora mesmo citados são quase sempre casos relativamente “bem-sucedidos”, podem existir tentativas de metamorfose que nunca adquirem uma figura diretamente reconhecível, já que a rigidez inescapável e a capacidade limitada de nossa fantasia ou de nosso sentir impedem tal conquista, fazendo com que elas só possam ser identificadas indiretamente, como *sincronizações inexistentes*, através de um comportamento de pânico ou patológico. Alguns anos atrás, os jornais americanos noticiaram o caso do piloto de uma aeronave de bombardeamento que, após ter devastado, junto com muitos outros e sem nenhuma maldade, campos e cidades durante investidas de guerra, tentou, já no pós-guerra, “dar-se conta daquilo que ele próprio havia feito”, “tornar-se quem ele era (com base em suas ações)”. E, finalmente, não conseguindo estabelecer a identificação consigo mesmo e, assim, não podendo exercer “a alma adequada à época”, refugiou-se perturbado num convento. Essa vítima da época não terá sido a primeira e certamente não será a última. O seu *I still don't get it*, que os jornais publicaram após o primeiro ano de sua clausura, é, em sua simplicidade, o atestado clássico dos esforços inúteis por ele despendidos, como porta-voz da humanidade de hoje, para se colocar a par de si mesmo⁹.

Esta é, portanto, a situação: as almas dessa nossa época, justamente por causa do “desnível”, em parte estão ainda *in the making*, ou seja, *ainda não estão prontas*, em parte são refratárias ao recebimento de uma impressão definitiva, ou seja, não estarão *nunca prontas*. Se, apesar disso, tenta-se desenhar um retrato dessas almas, como fazemos aqui, corre-se evidentemente o risco de imprimir uma fisionomia muito definida aos rostos ainda informes e indeterminados, de lhes dar um destaque não condizente com seu aspecto de fotografia

⁹ Esse caso de “não-identidade consigo mesmo” mostra claramente que a existência do “desnível” pode dar origem a traumas ou ideias fixas neuróticas. Não seria nem um pouco absurdo hoje em dia admitir causas tecnológicas para distúrbios psíquicos. (N.d.A.)

instantânea, de apresentar caricaturas como se fossem retratos. Logo, corre-se o risco de *exagerar*.

Se, no entanto, renuncia-se à exageração, negando-se a prolongar a extensão do caminho ao longo do qual as almas se esforçam para se transformarem, e a mostrar como alcançada a meta da metamorfose (que geralmente é apenas intencional, sendo alcançada só parcialmente ou nem isso), corre-se o risco inverso, de tornar irreconhecíveis as feições e a extensão do caminho. Tal exageração é mais legítima quanto mais *a tendência de fato da nossa época é forçar a metamorfose com meios exagerados*, por exemplo, *o human engineering*. A nossa representação “exagerada” é, dessa forma, só uma parte da “exageração” que hoje se verifica de fato: é só *a representação exagerada do que está sendo produzido pela exageração*.

Esse é, portanto, o nexó entre “desnível” e “exageração”. Assim afastamos a suspeita de que falamos de “exageração” para referir algo de sensacional. E agora mergulhamos *medias in res* na nossa primeira representação exagerada: aquela da “vergonha prometéica”.