

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 5 • N.º 9 • MARÇO 96

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Informática, Apocalíptica e Hermenêutica do Perigo*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS — *Pluralismo sem Consenso. A crítica de Rescher aos Pressupostos da Teoria da Acção comunicativa de Habermas*

ANTÓNIO PEDRO PITA — *A Intencionalidade e o Mundo dos Artistas. Mikel Dufrenne na Fenomenologia francesa*

JOÃO BOAVIDA — *Por uma Didáctica para a Filosofia*

ALFREDO SIMÕES REIS — *Perfil do Professor de Filosofia*

JOSÉ E. REIS — *Sobre o Tempo*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *Redução ou Recondução? (Nota sobre Boaventura de Bagnoregio)*

INFORMÁTICA, APOCALÍPTICA E HERMENÊUTICA DO PERIGO

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

A facticidade histórica do homem falível e lapso jamais é axiologicamente neutra, pois um interminável cortejo de vítimas atravessa o mundo da vida, que noutra texto considerámos espaço de festa, de dança, «*theatrum mundi*», casa do homem e ecúmena, o que introduz o contraste na nossa experiência de mundo ¹. Na vítima inocente experiencia-se a força destruidora da negatividade a que se costuma chamar mal, e sem a luta incondicional contra as possibilidades desumanas de destruição fenece a autenticidade da festa e o discurso sobre o bem torna-se irreal e retórico. A gigantomaquia à volta do ser, que é o referente do universo de sentido, trava-se sob o olhar da vítima inocente, cuja dignidade persiste em reclamar o direito traído de existir. À catarse trágica dos gregos e ao «terror histórico» de M. Eliade sucede o cuidado pelo ser do homem e da vida ou a solidariedade activa e empenhada, que, na sua pureza, recusa toda a exclusão e ruptura dualista e pratica uma anamnese, que não é memória saudosa de um mundo ideal abandonado na queda mas recordação crítica de vítimas quase sempre sem história, que exigem dos vindouros aquele mundo diferente, real e não apenas imaginado, que nunca tiveram. Como no obstáculo se vive o valor, na ameaça da aniquilação total pela força nuclear sentimos realmente a unicidade de um mundo, onde todos seriam vítimas, e na antecipação desta destruição trágica realmente possível desponta um novo tipo «sapiencial» de conhecimento — o «sabor» amargo de uma realidade valiosa em perigo, cuja experiência contrastiva a Hermenêutica Filosófica deve investigar.

¹ Cf. M. B. PEREIRA, «A Crise do Mundo da Vida no Universo mediático Contemporâneo», in: *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1995) 217-281.

Em 1945, da investigação da Micro-Física nasceu a primeira bomba atómica e o primeiro computador e com eles a idade nuclear e a da informação, opostas pelas possibilidades antagónicas do apocalipse da destruição total ou de uma realização planetária do ideal do «homo communicans», em que todo o longínquo se tornará próximo. Daí, a relação interna entre Informática, Apocalíptica e Hermenêutica do perigo. A continuidade tradicional entre vida humana e técnica é interrompida, quando o sujeito humano for substituído por uma estrutura comunicacional produzida à imagem do seu próprio pensamento lógico. Na Informática, sobressai a ousadia da criação da inteligência artificial, culminando deste modo todos os ensaios históricos da imaginação para produzir o humano sem passar pelos processos biológicos naturais. Por isso, justifica-se uma audição dos três «pais fundadores» da Informática — N. Wiener, A. Turing e J. von Neumann — a fim de neles se recolherem os princípios filosóficos, que de início parecem configurar o rosto da era da Informática, com particular relevância para a suspensão do sujeito físico, psicológico e moral e para a conquista da forma pura da estrutura lógica circulante, que é o «ser informacional». Tudo se passa como se o sujeito, hypokheimenon ou hyle do hilemorfismo fosse eliminado e a morphe ou forma pura do cálculo lógico-matemático fosse suportada pela nova «argila» do séc. XX — o electrão. Surgiu assim o novo tipo de sintaxe ou combinatória veloz de signos electrónicos, que se pode materializar em textos, em imagens visuais, auditivas, olfativas e até tácteis de uma realidade virtual, cujo sentido e referência caem fora da órbita da inteligência artificial e só a consciência humana pode interrogar (I). A produção da bomba atómica e o seu lançamento no Japão têm acordado e nutrido fantasmas apocalípticos em todo o mundo por causa da iminência de uma destruição trágica, que é urgente analisar, interpretando os textos de R. Oppenheimer, director científico do projecto de produção da bomba atómica, e de C. Eatherly, piloto que a lançou, pois são escritos em que a era nuclear é lida nos olhos das vítimas e não nos planos da vontade de poder (II). Este contexto da era nuclear e da Informática solicita uma Hermenêutica do perigo ou uma leitura prática do sentido do ser e do valor na presença da vítima inocente sempre reprimida sob os louros da vitória. Para esta «memoria passionis», que abre o futuro num tempo de penúria, contribuem pertinentes reflexões de figuras da *Teoria Crítica da Sociedade e da História* como M. Horkheimer, Th. Adorno e, sobretudo, W. Benjamin. Quando a acumulação de sofisticadas armas nucleares e a redução do sujeito humano a uma estrutura informacional podem provocar um novo e sinistro cortejo de vítimas, roubando-nos todo o futuro, só a justiça, que nasce da «memoria passionis», poderá frente ao perigo assegurar-nos a esperança (III).

I

A produção de instrumentos como extensão cultural e imediata da vida do homem precedeu de longos milénios não só a sua teorização mas também a sua fabricação a partir de modelos teóricos. Descartes integrou na sua filosofia o fenómeno humano da construção de máquinas, tornando-se a teoria do animal-máquina inseparável do «cogito ergo sum» e da dupla substancialidade da matéria e do pensamento². Como Aristóteles desvalorizou o escravo para justificar o seu uso como instrumento, assim Descartes o animal e a natureza para deles se tornar dono e possuidor. Encontramo-nos aqui na presença de uma atitude típica do homem ocidental em que a prática precede a teoria, a utilização técnica do animal a mecânica teórica da vida e, por isso, a construção cartesiana teórica do modelo mecanicista do corpo vivo é inseparável da existência prática de autómatos, de «máquinas moventes», de «obras que se movem». No início do *Tratado do Homem*, Descartes alude a uma prática concreta, donde arranca a teoria: «Eu suponho que o corpo não é senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma muito expressamente para a tornar o mais semelhante possível a nós, de tal modo que Ele não só lhe dá externamente a cor e a figura de todos os nossos membros mas também coloca no interior todas as peças requeridas para que ela (a estátua ou máquina de terra) ande, coma, respire e, enfim, imite de entre as nossas funções todas aquelas, que se podem imaginar proceder da matéria e apenas depender da disposição dos órgãos. Vemos relógios, fontes artificiais, moinhos e outras máquinas semelhantes, que, sendo apenas artefactos humanos, não deixam de ter a forma de se moverem por si mesmas de modos vários e diversos...»³. Este texto, que evoca no leitor as estátuas vivas de um passado remoto e os «golem» da tradição judaica, pressupõe um Deus como causa eficiente ou Artífex Maximus e o ser vivo como modelo ou causa formal e final, que antecede a construção da máquina. Porque o original vivo é o modelo do artifício mecânico, a teoria do animal-máquina será para a vida o que uma axiomática é para a geometria previamente existente⁴. A construção da máquina não se compreende sem o modelo vivo e, em geral, sem o homem, embora o seu funcionamento se explique por relações de pura causalidade intrínseca, isto é, o mecanicismo pode explicar tudo pela rede das suas relações internas

² G. CANGUILHELM, *La Connaissance de la Vie*² (Paris 1971) 110.

³ R. DESCARTES, «L'Homme», in: ID, *Oeuvres de Descartes*, T. XI, ed. Adam-Tannery (Paris 1909) 12.

⁴ G. CANGUILHELM, *o.c.* 113.

Em 1945, da investigação da Micro-Física nasceu a primeira bomba atómica e o primeiro computador e com eles a idade nuclear e a da informação, opostas pelas possibilidades antagónicas do apocalipse da destruição total ou de uma realização planetária do ideal do «homo communicans», em que todo o longínquo se tornará próximo. Daí, a relação interna entre Informática, Apocalíptica e Hermenêutica do perigo. A continuidade tradicional entre vida humana e técnica é interrompida, quando o sujeito humano for substituído por uma estrutura comunicacional produzida à imagem do seu próprio pensamento lógico. Na Informática, sobressai a ousadia da criação da inteligência artificial, culminando deste modo todos os ensaios históricos da imaginação para produzir o humano sem passar pelos processos biológicos naturais. Por isso, justifica-se uma audição dos três «pais fundadores» da Informática — N. Wiener, A. Turing e J. von Neumann — a fim de neles se recolherem os princípios filosóficos, que de início parecem configurar o rosto da era da Informática, com particular relevância para a suspensão do sujeito físico, psicológico e moral e para a conquista da forma pura da estrutura lógica circulante, que é o «ser informacional». Tudo se passa como se o sujeito, hypokheimenon ou hyle do hilemorfismo fosse eliminado e a morphe ou forma pura do cálculo lógico-matemático fosse suportada pela nova «argila» do séc. XX — o electrão. Surgiu assim o novo tipo de sintaxe ou combinatória veloz de signos electrónicos, que se pode materializar em textos, em imagens visuais, auditivas, olfativas e até tácteis de uma realidade virtual, cujo sentido e referência caem fora da órbita da inteligência artificial e só a consciência humana pode interrogar (I). A produção da bomba atómica e o seu lançamento no Japão têm acordado e nutrido fantasmas apocalípticos em todo o mundo por causa da iminência de uma destruição trágica, que é urgente analisar, interpretando os textos de R. Oppenheimer, director científico do projecto de produção da bomba atómica, e de C. Eatherly, piloto que a lançou, pois são escritos em que a era nuclear é lida nos olhos das vítimas e não nos planos da vontade de poder (II). Este contexto da era nuclear e da Informática solicita uma Hermenêutica do perigo ou uma leitura prática do sentido do ser e do valor na presença da vítima inocente sempre reprimida sob os louros da vitória. Para esta «memoria passionis», que abre o futuro num tempo de penúria, contribuem pertinentes reflexões de figuras da *Teoria Crítica da Sociedade e da História* como M. Horkheimer, Th. Adorno e, sobretudo, W. Benjamin. Quando a acumulação de sofisticadas armas nucleares e a redução do sujeito humano a uma estrutura informacional podem provocar um novo e sinistro cortejo de vítimas, roubando-nos todo o futuro, só a justiça, que nasce da «memoria passionis», poderá frente ao perigo assegurar-nos a esperança (III).

I

A produção de instrumentos como extensão cultural e imediata da vida do homem precedeu de longos milénios não só a sua teorização mas também a sua fabricação a partir de modelos teóricos. Descartes integrou na sua filosofia o fenómeno humano da construção de máquinas, tornando-se a teoria do animal-máquina inseparável do «cogito ergo sum» e da dupla substancialidade da matéria e do pensamento². Como Aristóteles desvalorizou o escravo para justificar o seu uso como instrumento, assim Descartes o animal e a natureza para deles se tornar dono e possuidor. Encontramo-nos aqui na presença de uma atitude típica do homem ocidental em que a prática precede a teoria, a utilização técnica do animal a mecânica teórica da vida e, por isso, a construção cartesiana teórica do modelo mecanicista do corpo vivo é inseparável da existência prática de autómatos, de «máquinas moventes», de «obras que se movem». No início do *Tratado do Homem*, Descartes alude a uma prática concreta, donde arranca a teoria: «Eu suponho que o corpo não é senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma muito expressamente para a tornar o mais semelhante possível a nós, de tal modo que Ele não só lhe dá externamente a cor e a figura de todos os nossos membros mas também coloca no interior todas as peças requeridas para que ela (a estátua ou máquina de terra) ande, coma, respire e, enfim, imite de entre as nossas funções todas aquelas, que se podem imaginar proceder da matéria e apenas depender da disposição dos órgãos. Vemos relógios, fontes artificiais, moinhos e outras máquinas semelhantes, que, sendo apenas artefactos humanos, não deixam de ter a forma de se moverem por si mesmas de modos vários e diversos...»³. Este texto, que evoca no leitor as estátuas vivas de um passado remoto e os «golem» da tradição judaica, pressupõe um Deus como causa eficiente ou Artífex Maximus e o ser vivo como modelo ou causa formal e final, que antecede a construção da máquina. Porque o original vivo é o modelo do artifício mecânico, a teoria do animal-máquina será para a vida o que uma axiomática é para a geometria previamente existente⁴. A construção da máquina não se compreende sem o modelo vivo e, em geral, sem o homem, embora o seu funcionamento se explique por relações de pura causalidade intrínseca, isto é, o mecanicismo pode explicar tudo pela rede das suas relações internas

² G. CANGUILHELM, *La Connaissance de la Vie* (Paris 1971) 110.

³ R. DESCARTES, «L'Homme», in: ID, *Oeuvres de Descartes*, T. XI, ed. Adam-Tannery (Paris 1909) 12.

⁴ G. CANGUILHELM, *o.c.* 113.

mas não a construção desta rede, pois não há máquinas, que possam autonomamente construir máquinas. Se um organismo se constrói, conserva, regula e repara a si mesmo, outro tanto não acontece com a máquina, construída e conservada pelo engenho do técnico, regulada e reparada pela intervenção periódica do homem sem que os dispositivos da auto-regulação ultrapassem a simples sobreposição de uma máquina a outra conseguida pelo técnico. Quando produto de um cálculo, a máquina verifica as normas racionais do cálculo, que são de identidade, de constância e de previsão, enquanto o ser vivo, além da vicariação de funções e da polivalência dos órgãos, exhibe potencialidades múltiplas de adaptação ao meio, improvisando, utilizando ocorrências, fazendo tentativas em todos os sentidos e tolerando monstruosidades, quando em Física e em Mecânica não há qualquer distinção entre o normal e o patológico⁵ e o desenvolvimento embriológico não se processa segundo qualquer tipo mecânico. É legítimo considerar a organização biológica como uma condição necessária da existência e do sentido das construções mecânicas e importante, no ponto de vista filosófico, compreender a máquina para além da explicação interna da sua estrutura, inscrevendo-a na história da vida humana como um facto de cultura expresso em mecanismos. A actividade técnica do homem é tão autenticamente orgânica como a frutificação das árvores e tão pouco consciente das suas regras e leis como o pode ser a vida vegetal. Por isso, «a anterioridade lógica do conhecimento da Física relativamente à construção das máquinas num momento dado não pode nem deve fazer esquecer a anterioridade cronológica e biológica absoluta da construção das máquinas relativamente ao conhecimento da Física»⁶. Nesta ordem de ideias, encontramos mais luz quanto à construção de máquinas nos trabalhos de etnógrafos do que em obras de engenheiros, pois os etnógrafos foram particularmente sensíveis à relação entre a produção dos primeiros utensílios e a actividade orgânica do homem, situando-os no prolongamento dos órgãos humanos, de que seriam a projecção. Da aproximação entre Biologia e Tecnologia nasce uma solução para o problema da construção da máquina totalmente diferente da solução cartesiana, que reduziu a invenção técnica à aplicação de um saber teórico. A técnica é um fenómeno biológico universal e não apenas uma operação intelectual do homem, as artes e os ofícios são autónomos relativamente a todo o conhecimento posterior, que os pretenda anexar, o mecânico inscreve-se no orgânico, a vida humana surge em continuidade com a técnica antes da ruptura praticada pela ciência e da

⁵ ID., *o.c.* 118.

⁶ ID., *o.c.* 121.

racionalização das técnicas, que fizeram esquecer a origem pré-teorética das máquinas⁷. O automóvel é a «projecção orgânica», que dá ao homem o meio de se deslocar velozmente, graças à libertação e ao uso de uma energia proveniente da matéria, permitindo a superação da facticidade da nossa condição orgânica e a identificação do nosso corpo com o móvel, que o projecta e transporta. Por isso, o piloto faz corpo com o seu carro, não por um sentimento de propriedade mas em virtude de uma experiência em que a máquina aparece como aquilo que prolonga e amplifica a corporeidade do homem. O homem identifica-se espontaneamente com a máquina veloz, que o transporta, porque ela é obscuramente sentida como um meio de evasão para fora da nossa facticidade orgânica. Pode dizer-se que as máquinas são o termo dos esforços do homem para criar hiper-órgãos dotados não só de uma grande força de trabalho mas também de maior poder de exploração espacial, que reduz cada vez mais o tempo necessário a distâncias progressivamente maiores e transcende toda a separação mediante admiráveis técnicas de telecomunicação⁸.

Já em 1932 o Bergson de *Deux Sources* afirmara que «o homem só se elevará acima da terra, se uma aparelhagem potente lhe fornecer o ponto de apoio... A mística chama a mecânica». Porém, isto não foi realizado satisfatoriamente, «porque a mecânica, por um acidente de agulha, foi lançada numa via em cujo termo estava o bem-estar exagerado e o luxo para certo número de pessoas de preferência à libertação para todos». Sendo os nossos órgãos instrumentos naturais, os nossos instrumentos são órgãos artificiais, pois o instrumento do trabalhador continua o seu braço e os utensílios da humanidade são um prolongamento do seu corpo, graças à inteligência essencialmente fabricadora, que, por generosidade da natureza, nos proporcionou um determinado crescimento cultural. Num olhar sintético sobre a história das técnicas na sua relação com a vida concreta do ser humano, Bergson escreveu no fim de *Deux Sources*: «Porém, as máquinas, que andam a petróleo, a carvão, a «hulha branca» e que transformam em movimento energias potenciais acumuladas durante milhões de anos, vieram dar ao nosso organismo uma extensão tão vasta e um poder tão formidável, tão desproporcionado relativamente à sua dimensão e à sua força, que certamente nada disto tinha sido previsto no plano estrutural da nossa espécie: foi uma oportunidade única, o maior êxito material do homem sobre o planeta»⁹. Daqui resultou uma des-

⁷ ID., *o.c.* 125-126.

⁸ J. BRUN, *Les Conquêtes de l'Homme et la Séparation ontologique* (Paris 1961) 101-102, 100.

⁹ H. BERGSON, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*⁷⁶ (Paris 1955) 330.

proporção assás notória entre um corpo monumental e uma alma pequenina: «Ora, neste corpo desmesuradamente crescido, a alma permanece o que era, demasiado pequena para o encher, demasiado fraca para o dirigir». Desta profunda desproporção nasceu um vazio entre a alma reduzida e o corpo gigantesco e com ele a série de «temíveis problemas sociais, políticos, internacionais, que são outras tantas definições deste vazio e que, na intenção de o preencher, provocam hoje tantos esforços desordenados e ineficazes: é que seriam necessárias novas reservas de energia potencial mas desta vez de natureza moral». Neste contexto, já não basta dizer que a Mística chama a Mecânica mas é necessário acrescentar que «o corpo crescido espera um suplemento de alma e que a Mecânica exigiria uma Mística»¹⁰. A vida mística mobiliza a Mecânica e esta requer daquela «direcção verdadeira» para nos servir de acordo com a sua grandeza, o que acontecerá se a humanidade, que a Mecânica inflectiu em ritmo crescente para a terra, «chegar por ela (Mecânica) a mudar de direcção e a olhar para o céu»¹¹.

Este ritmo de egresso e regresso da Mecânica relativamente ao fundo místico da vida traçado por Bergson entre as duas grandes guerras (1932) e antes de *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* de E. Husserl e da fabricação da primeira bomba atómica e do primeiro computador (1945) encontra uma correspondência na diferença entre linguagem em geral e linguagem como informação estabelecida pelo físico atómico e filósofo C.F von Weizsaecker numa conferência pronunciada em 1959¹². O escopo de von Weizsaecker é responder à pergunta se toda a linguagem se deixa comutar totalmente em informação e, para isso, o físico atómico alemão procura mostrar «que o conceito de informação pressupõe por si mesmo uma espécie de linguagem, que se não converte em informação»¹³, e que, portanto, «no falar mais preciso sobre algo» a linguagem continua no falante de modo não objectivado. Quando a energia atómica começou a fazer parte do quotidiano pacífico dos homens, o físico interrogou-se quanto aos serviços que poderia prestar à humanidade e na América de 1945 como dez anos mais tarde na Alemanha, a resposta foi a mesma segundo von Weizsaecker: o primeiro e o mínimo serviço a prestar aos homens será o de uma informação plena, porque sem conhecimento dos factos não se podem decidir questões

¹⁰ ID., *o.c.* 330.

¹¹ ID., *o.c.* 331.

¹² C. F. von WEIZSAECKER, *Die Einheit der Natur, Studien* 4 (Muenchen 1972) 39-60.

¹³ ID., *o.c.* 40.

vitais ¹⁴. A teoria hodierna da informação começou numa técnica económica de notícias, que através do mínimo de sinais transmitisse o máximo de informação, sem repetições nem redundâncias, como já acontecia com o telegrama, em contraste com a linguagem natural em que a falta do supérfluo é pobreza. O telégrafo é escolhido por von Weizsaecker como ponto de partida para esclarecer o sentido de informação. Com a invenção do telégrafo, apareceu apenas um sinal: premia-se o botão e a corrente ligava-se; soltava-se o botão e a corrente interrompia-se. Através de uma pressão curta e de outra longa, que se exprimiam num ponto e num traço respectivamente, Morse conseguiu por combinações traduzir as 25 letras do alfabeto. Neste caso, cada sinal pode ter apenas uma de duas formas e, por isso, fala-se de uma «decisão sim-não», a que os anglo-saxónicos chamam hoje um «bit of information». Ora, a redução de toda a informação a «decisões sim-não» é o princípio do funcionamento dos modernos cérebros electrónicos ¹⁵, podendo hoje afirmar-se que todo o processo de pensamento capaz de se identificar com o esquema serial de «decisões sim-não» pode transferir-se para uma máquina, onde será realizado com mais rapidez, segurança e maior volume. Ora, o pensamento não obedece na sua totalidade a este modelo operacional e, por outro lado, operar segundo este esquema pressupõe a sua construção, isto é, a projecção de um esquema é uma actividade de pensamento, que o antecede e liga à vida. O próprio esquema segundo o qual uma máquina funciona, explica-se e comunica-se através da linguagem natural, que usa palavras em vez de números e de signos algébricos e é um indispensável ponto de partida, que nos religa à vida e em cujo seio se constroem linguagens artificiais. Porém, a informação prescinde de todos os suportes físicos como os signos materiais, que a transmitem, e de todos os actos psíquicos do emissor e do receptor humanos, apresentando-se como algo objectivo, distinto da matéria e da consciência e comum às materializações dos signos e às diferenças psíquicas dos comunicantes. «O que nela se descobriu», comenta von Weizsaecker, «é uma verdade antiga em lugar novo». É o eidos platónico, a forma aristotélica sob novas roupagens, onde um homem do séc. XX aprende algo do legado do pensamento grego ¹⁶. A informação é uma forma ou estrutura de um degrau superior de abstracção, com o carácter linguístico, que é comum à forma da escrita e às séries na corrente de uma máquina de calcular, mas onde predomina a univocidade de sentido como no cálculo lógico ¹⁷. A linguagem não pode reduzir-se à

¹⁴ ID., *o.c.* 42.

¹⁵ ID., *o.c.* 46.

¹⁶ ID., *o.c.* 51.

¹⁷ ID., *o.c.* 52-55.

informação nem formalizar-se totalmente, porque toda a redução e formalização pressupõem sempre o uso da linguagem natural ou meta-linguagem em que se fala sobre o cálculo ou as linguagens artificiais. Quem fala de informação, não pode esquecer que tal discurso só é possível a partir de uma linguagem natural, próxima da vida e irredutível a toda a informação unívoca.

Na conferência intitulada *O Problema Filosófico da Cibernetica* (1968), C.F. von Weizsaecker parte do pressuposto de que a Cibernetica não passa de uma tentativa de explicação dos fenómenos vitais através de um modelo técnico construído pelo homem autónomo, que se propõe a si mesmo fins e os círculos de regras conducentes à sua realização, enquanto toda a vida orgânica nos surge como algo, que o homem não construiu nem, tanto quanto se possa prever, poderá alguma vez construir¹⁸. Esta diferença, porém, não impede o uso do modelo cibernético a fim de se esclarecer o que realmente se passa em qualquer organismo, simulando as suas operações. A simulação, porém, tem dificuldades e limites, tratando-se da finalidade do ser vivo, da alma, da consciência, da subjectividade ou do espírito. Por método, as ciências não formulam questões pertinentes, que toquem as suas raízes: «É característico da Física... não perguntar realmente pela essência da matéria, da Biologia não interrogar a essência da vida, da Psicologia não formular de facto o problema do ser da alma». Todas estas ciências descrevem vagamente com tais palavras campos de investigação, assegurando metodologicamente o seu próprio êxito. A ciência só se problematiza radicalmente a si mesma, quando tiver de se relacionar «com o homem vivo, que é um participante da vida e não apenas objecto»¹⁹. Os conceitos fundamentais da Física, quando aplicados ao homem, perdem a transparência e tornam-se objecto de compreensão e não de explicação. O ser, que se objectiva segundo as leis da Física, é a matéria e, quando os sintomas são objectivações deste tipo, a Medicina torna-se uma Ciência da Natureza. Porém, as raízes do sofrimento mergulham numa esfera da vida do paciente, que podemos compreender no contacto com o doente enquanto outro homem, longe portanto do modelo das Ciências da Natureza, que a Cibernetica prolonga. Situados numa objectividade que transcendemos, «podemos explicar causalmente e curar por meios científicos-naturais na justa medida em que a realidade espiritual se deixa objectivar: nesta forma objectivada, ela chama-se corpo, matéria»²⁰. É para esta objectivação do ser como espírito

¹⁸ ID., *o.c.* 281.

¹⁹ ID., *o.c.* 288.

²⁰ ID., *o.c.* 290.

que se abre também o espaço lúdico da indeterminação da Física Atômica, a cuja luz se deve ler o tipo de objectivação da Cibernética. O «cérebro electrónico» é um modelo de projecção ou de objectivação técnica da vida do espírito, como para Bergson fora a Mecânica e para Descartes a construção de autómatos e de «máquinas moventes».

Numa época como a nossa em que é evidente o regresso do mito, importa salientar que na novidade da Informática ecoam os sonhos pré-científicos e pré-filosóficos, que alimentaram já o imaginário mítico de um passado remoto. A técnica ocidental estava em gestação em mitos gregos, onde se narravam os desejos da ambição humana, que procuravam vias de realização histórica. «Seria necessário inverter o Evemerismo e dizer que não são heróis humanos que foram divinizados nas lendas mas que são os deuses destas lendas que serviram de modelos ao *homo faber*, porque o homem fáustico os tinha antecipadamente criado»²¹. A mitologia grega formulara simbolicamente fantasmas salvíficos da humanidade, que as ciências, as técnicas e a política tentaram reconduzir da noite onírica para a luz racional da cidade dos homens através da secularização. Os quatro elementos — a terra, a água, o ar e o fogo — estão na raiz da especulação filosófica, de sonhos, da ciência, da acção, porque se dividem sem se diminuir e reabsorvem as suas próprias individuações para as redistribuir em seguida. Fascinado pela região do não-eu delimitada pelos quatro elementos, o homem percorreu a terra, banhou-se no mar, impregnou-se do ar da atmosfera, inundou-se de luz, numa perene ânsia de espaço, de tempo e de redes de relações sem fim. Os quatro elementos ostentam virtudes provocadoras de cadeias de mitos e de sonhos, que o homem vai dominar, penetrando nos segredos da terra, da água, do ar e do fogo. A terra, desde os Gregos mãe fecunda, que gerou as potências primitivas, os animais e os homens e encerra em seu seio, como frutos subterrâneos, gemas e minerais, foi matéria de domínio da agricultura, da metalurgia e da alquimia. Por isso, o *homo faber*, agricultor ou metalúrgico, foi sobretudo um manipulador da realidade, que utilizou instrumentos a fim de alterar o estatuto ontológico da terra, mãe da vida e câmara da morte²². Nesta atitude de domínio e de exploração da terra, o instrumento elementar, que proporciona ao homem um exo-esqueleto ou uma exo-musculatura, é um prolongamento e uma projecção da mão humana²³, cuja importância Aristóteles reconheceu, ao considerá-la «o

²¹ J. BRUN, *Les Masques du Désir* (Paris 1981) 19.

²² ID., *o.c.* 26.

²³ ID., *La Main et l'Esprit* (Paris 1963) *passim*; ID., *La Main* (Paris 1968) *passim*; ID., *Les Masques du Désir*, 26-27.

órgão dos órgãos» e o «instrumento dos instrumentos», que denota a superioridade humana sobre os demais seres vivos (*De Anima*, III, 8 432 a 1). Na projecção humana da técnica procura o homem uma transmutação de si mesmo, que não esconde uma profunda ambiguidade, pois, se em teoria um bombardeiro gigante, uma bomba atómica são órgãos externos do homem, há que perguntar de que homem são órgãos tais engenhos terríficos, se de um partido, de uma classe, de um clã imperialista ou de um louco ²⁴. Também a água e o ar, que sob a forma de inundações e de furações aterrorizaram os homens, exibiam energias e movimentos fugidios, que desafiaram os homens a utilizá-los através do barco e do moinho. A força do vento, que fazia voar as folhas, podia também enfunar as velas de uma embarcação; a secularização da roda, que de início era uma figura integrada no culto do deus Sol, transformou-a no princípio fundamental do moinho de água e de vento, que foi a primeira máquina a mover-se sem a energia muscular do homem ou do animal. A roda solar descida do céu à terra é doravante movida pelos movimentos da água ou do ar, que não fluem em vão mas são postos ao serviço do homem. Graças à rotação, o homem secularizou a forma e o movimento do Sol, realizando com êxito a tarefa em que Faeton falhou e libertando Ixion do suplício do movimento eterno da roda a que estava preso. De facto, a energia cinética da roda dos moinhos é apenas a forma secularizada da roda do tempo e do eterno retorno, de que o homem começa a dispor ²⁵. Para que Ixion triunfasse de Zeus, era preciso que à roda do tempo sucedesse o tempo de uma roda dessacralizada e dominada pelo homem, como um «móvel imóvel», que avança no terreno sem deixar de rodar sobre si. Em seguida, tornou-se necessário tornar a roda auto-móvel, libertando-a da dependência das correntes do vento e da água e convertendo-a num microcosmos em rotação ou numa miniatura do movimento regular do Cosmos. Para isso, seria preciso perfazer a conquista de Prometeu, domesticando o fogo e inventando o motor, que se movesse a si mesmo, como se o Primeiro Motor Imóvel de Aristóteles descesse à terra e se multiplicasse, com um abandono da sua imobilidade e separação metafísicas. Passar de um tempo em que o homem movia a matéria, a um tempo em que a matéria move o homem graças a uma roda, que se move, foi a ideia directora do mecanicismo ocidental, que, ao libertar o potencial energético da matéria, dessacralizou e desvitalizou o movimento ²⁶. Toda a civilização mecanicista repousa na invenção do motor, que, após ser movido pelo vento e

²⁴ ID., *Les Conquêtes de l'Homme*, 124.

²⁵ ID., *Les Masques du Désir*, 32-33.

²⁶ ID., *Les Conquêtes de l'Homme*, 95-97.

pela corrente de água, recebeu a energia latente da matéria sob as formas de vapor, de força de explosão, de corrente eléctrica, de energia solar ou de força atómica, que podem ser transportadas por veículos, por cabos ou por ondas ou mesmo armazenadas a fim de alimentar a proliferação dos motores e o funcionamento das máquinas. Com a invenção da electricidade e da energia nuclear o homem procura consolidar o seu domínio do fogo, arrancando das mãos de Júpiter os raios do seu poder e fazendo do fogo do céu uma fonte de movimento artificial, capaz de conquistar, vencer e devorar o espaço. O fascínio da velocidade, que distinguia o cavaleiro e se exprimiu nos cruzamentos biologicamente estranhos das figuras míticas do Centauro e do Pégaso, disputou às aves o domínio do ares através do mito de Dédalo e de Ícaro, que, graças às suas asas artificiais, se evadiram, voando de um labirinto em Creta, eterna imagem dos caminhos vários da existência e da sua misteriosa porta de saída. Para os Gregos, Dédalo era o inventor da maior parte dos instrumentos, o seu nome significa «o que trabalha» e pode considerar-se o antepassado dos técnicos e dos engenheiros²⁷. Pelo voo, Dédalo, o criador das máquinas, domina o labirinto, evade-se de todos os espaços, triunfa do seu próprio peso. É a Dédalo que a tradição atribui a construção dos primeiros autómatos e das estátuas animadas e, por isso, Platão fala das estátuas de Dédalo, que fogem e desaparecem, se as não fixarmos (*Menon*, 97 d)²⁸. A epopeia técnica do voo, que já nos presenteou com aviões super-sónicos, é «completamente dirigida pelo desejo de o homem explorar a verticalidade, arrancando-se a si mesmo ao seu próprio planeta natal, isto é, evadindo-se metaforicamente de si mesmo» para atingir o êxtase, que parece estar-lhe prometido nas alturas, donde se domina o mundo. O desejo nietschiano de asas atravessou a vontade de poder, exigindo que o pensador aprendesse a voar a fim de pela verticalidade exorcizar todas as prisões empíricas telúricas e dar ao desejo uma esponja, que apagasse todos os horizontes e seu limites²⁹.

Dominador secularizante dos elementos e conquistador insaciável do espaço terrestre, da amplidão cósmica e da própria vida, o homem procura no motor e na máquina meios de abolir as distâncias, de se evadir da prisão da sua facticidade orgânica, arrogando-se atributos de primeiro motor e de acto puro num mundo em que partida e chegada tendem a coincidir. Por outro lado, o corpo vai-se imolando às exigências das novas

²⁷ ID., *o.c.* 61.

²⁸ ID., *o.c.* 109, 113; ID., *Les Masques du Désir*, 88-89.

²⁹ ID., *o.c.* 56-57; ID., *Le Rêve et la Machine, Technique et l'Existence* (Paris 1992) 56-57; ID., *Les Conquêtes de l'Homme*, 107 ss.

máquinas mediante a reeducação da respiração, da circulação sanguínea, do sistema nervoso, etc., numa sede de ubiquidade, de simultaneidade e de vitória sobre o peso e a gravidade, que desafiam a condição humana. A coroa desta ambição técnica é o poder de animar ou de dar vida aos produtos da fabricação humana de tal modo que o ser do animal e do homem deixe de se atribuir a uma criação transcendente para se tornar simples invenção da técnica humana, ansiosa há milénios por eliminar a alteridade da vida, como parecem sugerir as estátuas animadas, o autómato elegante de Arquitas de Tarento³⁰, as aves artificiais de Ctesibios³¹ e a Galateia de Pigmalião. Ovídio em *As Metamorfoses* (liv. X, Versos 243-297) transmitiu a lenda do rei Pigmalião, que esculpiu no marfim o seu ideal de mulher, se apaixonou da estátua bela, que produziu e pediu a Afrodite que animasse a sua Galateia. Segundo uma lenda narrada por Clemente de Alexandria, Simão Mago teria criado uma criança através de sucessivas transformações de ar em água, desta em sangue e depois em carne, que dotara de uma alma. Nos comentários tecidos à volta do *Livro da Criação* redigido por mão judaica entre o séc. III e o séc. VI e em que se traçam prescrições precisas sobre a repetição do acto de criação, fazem-se referências à fabricação de um homem artificial — o golem — que passa de simples simulacro humano de barro a criatura viva por actos mágico-místicos. A estátua de Pigmalião e o golem judaico surgem num contexto histórico fortemente marcado pela crença em estátuas animadas, que Platão séculos antes referira no Menon. A história de uma estátua conhecida por Vénus de Ille, em cujo dedo um jovem colocou um anel de noiva e que em seguida se animou para fazer valer os seus direitos, teve imensa divulgação na Idade Média e na Renascença. É ainda a vontade de projecção existencial e o desejo de suprimir a distância do outro e de construir um ser vivo, que ressoam no andróide, que Alberto Magno teria fabricado, no homem de ferro construído por R. Bacon, no homúnculo de Paracelso, no leão animado saído das mãos de Leonardo da Vinci, no autómato, que Descartes teria construído para se consolar da morte de sua filha Francine. De resto, é conhecido o interesse de Descartes pelos autómatos, sobretudo por máquinas, que, movidas hidraulicamente, podiam «pronunciar algumas palavras», e por relógios comparados por ele a aves migratórias, que regressam instintivamente à mesma região na mesma estação do ano, sem esconder a intenção de construir um dia estátuas dançantes e pombas artificiais³². No tema do homúnculo, já

³⁰ P.-M. SCHUHL, *Machinisme et Philosophie*³ (Paris 1969) 28.

³¹ ID., *o.c.* 30.

³² R. DESCARTES, «Cogitationes Privatae», in: ID., *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery, T. X (Paris 1908) 232; ID., «L'Homme», in: ID., *o.c.*, T. XI, 130. Cf. J. BRUN, *Les Masques du Désir*, 90.

conhecido no séc. III e retomado na Idade Média³³, intervém uma manipulação técnica, que dispensa na procriação a contribuição feminina e o ventre materno, que a retorta substitui. A descoberta de que substâncias produzidas por um organismo vivo se podiam obter no laboratório, alimentou a esperança de um homúnculo químico nascido *in vitro*, como seria o sonho do *Segundo Fausto* de Goethe. O desejo de criar o outro homem sem recorrer à reprodução natural é o laço, que articula as estátuas vivas de Dédalo, de Pigmalião e o golem judaico a investigações actuais sobre robots, máquinas de pensar e cérebros electrónicos. O *L'Homme Machine* de La Mettrie podia dispensar, no séc. XVIII, a geração, pois os órgãos humanos eram comparados a instrumentos técnicos, como os pulmões a foles de ferreiro, o coração a uma bomba aspirante-premente, os rins a filtros, os olhos a lentes, as articulações a juntas de várias espécies. Numa segunda fase de aperfeiçoamento técnico, já é a máquina que surge como um corpo vivo, de acordo com a nova terminologia mecanicista antropóide: olho electrónico, orelha electrónica, cérebro electrónico, memória electrónica, etc.³⁴. O séc. XVIII, com a Mecânica em expansão, é o grande século do autómatos, a que se atribuíram as funções principais da vida, como a respiração, a digestão, a circulação, a voz humana, a capacidade de tocar instrumentos. À construção do homem artificial somou-se a de um animal, o famoso pato de J. de Vaucanson, com o bater de asas, a ingestão de grãos e a sua evacuação. No séc. XIX, são conhecidas figuras literárias arrancadas ao imaginário das produções artificiais: na história do Dr. Frankenstein criada por Mary Shelley³⁵ aparece um estudante de medicina à procura do «segredo da vida» e que é bem sucedido na criação de um ser vivo artificial; E. Hoffmann descreve o amor de um jovem por uma mulher artificial concebida em laboratório e com aparência de muito bela, a quem o apaixonado atribui todos os predicados contra a opinião dos amigos, que nela vêem apenas aspectos mecânicos; em *Eva Futura*, A. Villiers de l'Isle-Adam faz intervir um engenheiro, que, mediante a electricidade, teria dado vida, alma, movimento e amor à estátua de cera da amada, a cujos pés jazia suicidado o jovem apaixonado³⁶. No séc. XX, quando nos anos 20 se repunha a verdade sobre o golem judaico, o escritor de Praga Karel Capek lançou o

³³ J. BRUN, *o.c.* 79².

³⁴ ID., *o.c.* 92-93.

³⁵ M. SHELLEY, *Frankenstein ou le Prométhée des Temps Modernes*, trad. (Paris 1984).

³⁶ Ph. BRETON, *À l'Image de l'Homme, Du Golem aux Créatures virtuelles* (Paris 1995) 26-31.

termo «robot» na sua peça de teatro *Rur* (Rossum Universal Robots) para designar um ser artificial criado em laboratório pelo fisiólogo Rossum, que teria descoberto uma substância extraordinária, capaz de reproduzir com perfeição as reacções da matéria viva, apesar da sua composição diferente. Os robots fabricados industrialmente com diferentes tipos de complexidade seriam vendidos aos milhares para trabalhar a terra e servir de operários nas fábricas de todo o mundo mas acabariam por se revoltar e exterminar os donos, que tinham substituído como novo tipo de seres humanos. É num mundo cultural já marcado pelo ideal de criaturas feitas pela mão do homem e até capazes de o substituir que, na década de 40, N. Wiener cria a Cibernetica e a situa na história do golem, apresentando como antepassado seu o rabino Loew, que teria criado em Praga no séc. XVI um golem para proteger a comunidade judaica³⁷, o matemático J. von Neumann produz o primeiro computador, na sequência dos esforços do matemático inglês A. Turing feitos desde o final da década de 30 para criar a «máquina de pensar» e descobrir o mistério do código da vida, que seria necessário decifrar³⁸. O computador é a primeira etapa da construção ambiciosa da inteligência artificial ou da máquina, que execute tarefas de pensamento. Por isso, em 1957, o prémio Nobel Herbert Simon atrevia-se a declarar com optimismo «que doravante existem no mundo máquinas capazes de pensar, de aprender e de criar... O campo das suas possibilidades tende a alargar-se num ritmo rápido até ao dia em que, num futuro próximo, a gama de problemas, de que elas tratarão, equivalerá à que o espírito humano pode abarcar»³⁹. Nos anos 50, pensava-se que estaria próxima a descoberta científica do mecanismo da vida e, por isso, as «tartarugas cibernéticas» construídas pelo investigador inglês G. Walter eram a etapa necessária a percorrer na rota do domínio definitivo da vida, sonho que orientou R. Brooks na construção de um papagaio composto de circuitos integrados e capaz de consciência da presença de pessoas, de as imitar, de as poder seguir, de sentir emoções próprias e de se relacionar com aves reais⁴⁰. Nas relações possíveis entre o utilizador do computador e as criaturas virtuais, que hoje busca no ciberespaço, sobressaem, pela espectacularidade na ilusão do outro, as relações sexuais, em que de novo

³⁷ Ph. BRETON/S. PROULX, *L'Explosion de la Communication, La Naissance d'une nouvelle Idéologie* (Paris-Montréal 1991) 196-197; Ph. BRETON, *À l'Image de l'Homme*, 35-36.

³⁸ Cf. A. HODGES, *Alan Turing ou l'Énigme de l'Intelligence*, trad. (Paris 1988) 329-381.

³⁹ Texto citado por H. L. DREYFUS, *Intelligence Artificielle, Mythes et Limites* (Paris 1984) 21-22.

⁴⁰ Ph. BRETON, *À l'Image de l'Homme*, 16-19.

se projectam as sombras de Pigmalião e de Galateia, não imaginadas apenas de modo mítico-literário e consignadas num texto, mas realizadas numa nova sintaxe electrónica, cujo sentido pragmático se realiza na intersecção do organismo real do homem com imagens eróticas da realidade virtual, que o invadem e inundam ⁴¹. À semelhança do barro do golem, do marfim de Pigmalião, dos elementos químicos do homúnculo, dos metais e da electricidade do autómato, o electrão é a «nova argila» do séc. XX em que se moldam cálculos matemáticos, se ordenam relações e diferenças de uma ordem nova, se imprimem textos de uma tele-biblioteca e se configura a idiosférica multimodal do universo aberto de imagens, que deslocou a sua morada permanente da imaginação do sujeito humano e dos seus textos para o mundo da Micro-física e das suas materializações. A suspensão do corpo real do outro e a sua substituição pela imagem erótica é apenas um sinal quotidiano do «ser informacional», que prescindir de todo o sujeito biológico e material e é a única ordem anti-entrópica possível do universo como «machina mundi», segundo a Cibernetica. O «ser informacional» eleva-se a um género supremo, transparente e racional, de que o homem e o computador são apenas duas variedades ou suportes distintos. A tese de fundo partilhada pelos três fundadores da Informática — N. Wiener, J. von Neumann e A. Turing — é a afirmação da Modernidade autónoma de que só podemos compreender rigorosamente aquilo que pudermos construir e, por isso, só criando um «cérebro electrónico» ou uma «máquina de pensar» se poderá entender o homem, reduzido ao seu poder de pensar, que, privado de toda a interioridade, é, segundo o figurino behaviourista, comportamento inteligente activo e reactivo perante diferenças apenas exteriores ou comunicação e troca de informações com o mundo sensível. O primeiro texto fundador da Informática é uma conferência pronunciada em Baltimore por N. Wiener em 1942 com o título «Comportamento, Intenção e Teleologia», onde se esboça o paradigma da inteligência artificial. O segundo texto «Os Computadores e a Inteligência» é assinado por A. Turing e foi publicado em 1951 na revista *Mind* e nele o autor defende que certas máquinas poderão um dia pensar como o homem, tarefa a que se consagrava desde 1935. O terceiro texto-fonte contém os planos do computador traçados por J. von Neumann, que em 1945 descreveu a arquitectura de uma nova máquina electrónica, que pretendia ser o equivalente artificial do cérebro humano ou simular fora do cérebro humano o funcionamento da inteligência ⁴². Dessubjectivada a informação, é a relação exterior sem sujeito

⁴¹ F. CACCIA, *Cybersex. Les Connexions dangereuses* (Paris 1995) *passim*.

⁴² Cf. Ph. BRETON, *À l'Image de l'Homme*, 105-106, 132.

consciente e electronicamente comunicável de diferenças, que define a nova concepção lógica do «real» e, ao mesmo tempo, elimina toda a distinção entre homem e máquina de pensamento quanto à estrutura lógica comunicativa uniforme. O que importa nesta concepção lógica, não é o estudo da estrutura e da organização específica do interior de um objecto isolado mas o comportamento ou o tipo de relações, que modifica o seu ambiente exterior ou por este é modificado (output e input) e se orienta para um fim (feed-back). A super-categoria de comportamento unifica homem e máquina, que apenas se distinguem por serem suportes diferentes mais ou menos complexos. O modelo do gato sintetizado em laboratório e do gato biologicamente gerado é um comportamento de nível lógico superior e informacional comum ao gato vivo e ao gato artificial. Num universo em que tudo o que vale é comportamento, o eixo fundamental não é constituído pela oposição inanimado-vivente mas pela diferença última entre ordem e caos ou, na terminologia de N. Wiener, entre informação e entropia⁴³. A entropia devora todas as diferenças e impossibilita a relação, conduzindo à morte informacional. Por isso, toda a comunicação, enquanto negação directa da entropia, é o jogo e a relação das diferenças neguentrópicas, distintas dos elementos em que se processam. A veneração perante a vida e a aversão à sua destruição são deslocadas, respectivamente, para o respeito perante uma informação complexa e para a oposição intransigente ao acaso, à desordem, à entropia, ao diabo. De facto, N. Wiener recorre para trave-mestra da sua obra «Cibernética ou o Controle e a Comunicação no Animal e na Máquina» (1948) a um dualismo de tipo gnóstico em que todo o universo e com ele a humanidade estão permanentemente divididos entre um sistema aberto de comunicação energética e electrónica sem exclusão nem secretismos e uma força de destruição ou entropia, a que chama diabo no sentido de imperfeição radical, de desordem, de deficit de organização, de extinção de informação e de raiz de males⁴⁴. Na informação como conhecimento salvador universal num mundo de seres condenados à inanição por entropia, como se fosse criação de um deus menor, continua a tese gnóstica da salvação pelo conhecimento racional num mundo de trevas, que o seu próprio demiurgo não pode salvar mas sim o saber informacional porto a circular pelos engenheiros e matemáticos da Informática, que são os «pneumáticos» desta nova gnose da «cidade do vidro», em cujos arredores sombrios

⁴³ Cf. M. B. PEREIRA, «A Crise do Mundo da Vida no Universo mediático Contemporâneo», 266-270.

⁴⁴ Ph. BRETON, *L'Utopie de la Communication, L'Emergence de l'Homme sans Intérieur* (Paris 1992) 29-31; Ph. BRETON/S. PROULX, *L'Explosion de la Communication*, 193-208, 209-223.

vegetam os «psíquicos» e os «hílicos» como sobreviventes da obscuridade da vida e da natureza sem consciência da entropia, que os devora. A biografia de N. Wiener confirma o clima gnóstico, que o envolveu: a identificação entre o saber e o pai, que o formara como Pigmalião esculpira Galateia, a negação da contribuição da mãe para a sua existência, a ideia infantil de que sua irmã poderia ter sido produzida artificialmente a partir de uma boneca, a miopia precoce, o sentir-se mal no seu próprio corpo, a língua de confiança nas percepções sensoriais, convenceram N. Wiener de que a actividade cultural era tudo ou representava, em todo o caso, o melhor do homem, apesar dos limites e imperfeições do sujeito humano, que era necessário sacrificar à forma comunicacional⁴⁵. A suspensão do sujeito arrastava consigo a da vida, da alma, do espírito e da pessoa para terminar na forma pura da informação, que já não podia ser o mundo inteligível do espírito suspenso nem a esfera lógico-transcendental do sujeito já reduzido mas a estrutura lógica e comunicacional do conhecimento capaz de encarnar na máquina e no homem. Da destruição do hilemorfismo resta uma forma passível de ser transmitida, modificada ou copiada e, por isso, não existe linha absoluta de demarcação entre os tipos de transmissão utilizáveis na emissão de um telegrama de um país para outro e os géneros de transmissão teoricamente possíveis de um organismo vivo como o ser humano. O «modelo de homem» transmissível como uma mensagem poderia circular indefinidamente e alcançar a imortalidade se a vitória da não-informação entrópica não fosse um destino inelutável⁴⁶. A fobia do sujeito material ou corpo traduziu-se na intenção inicial de N. Wiener de derivar da palavra «angelos» (anjo, mensageiro)⁴⁷ o nome para designar o novo domínio científico, técnico e filosófico, a que depois chamou «cibernética», porque a raiz grega da palavra tinha a vantagem de significar governo e ordem, ao contrário de «angelos»⁴⁸. A esta intenção permaneceu fiel a língua francesa, ao substituir os termos iniciais «computeur, calculateur, calculatrice» por «ordinateur»⁴⁹. A inicial inspiração «angélica» de N. Wiener foi reforçada nos anos 70 pelas relações entre a Informática e o Budismo Zen, unidos não só na negação do corpo e da individualidade como via de acesso a uma «realidade» impessoal, que nada tem a ver com os sujeitos e os seres

⁴⁵ Ph. BRETON, *La Tribu Informatique, Enquête sur une Passion Moderne* (Paris 1990) 119-122.

⁴⁶ ID., *o.c.* 125.

⁴⁷ ID., *o.c.* 171.

⁴⁸ ID., *o.c.* 171.

⁴⁹ ID., *o.c.* 178.

deste mundo mas também numa criação sem corpo, diametralmente oposta à condição somática da geração biológica⁵⁰. Porém, não é uma gnose ou informação pura o estágio último da ascensão budista pela meditação mas uma experiência mística conseguida através da morte do «eu egoísta» nos pensamentos, processos dialécticos, sequências lógicas, paixões, preocupações, desejos, planos e medos e mediante o domínio directo e imediato do corpo e das impressões sensíveis. Na experiência mística do vazio do eu e da vida revela-se o enigma da vida universal ou da «Negatividade positiva» do Nada e do Vazio, que faz ser e torna possível todo o discurso e cuja força iluminante liberta o pensamento das tentações meramente niilistas do Ocidente⁵¹. Na Informática, à forma informacional, diáfana e racional, a que se ascende pela redução do corpo, do psiquismo e de toda a consciência, corresponde o comportamento relacional do homem ou da máquina sem qualquer opacidade, em que tudo só é luminoso e cognoscível quando for apenas exterior, virado do invés como uma luva ou curvado para fora como casca de cebola, que mantém nas camadas mais centrais a mesma forma das periféricas e é não só um exemplo de como a chamada interioridade é já exterioridade mas também um símbolo quotidiano do computador. Nesta óptica, A. Turing defendeu consequentemente desde 1935 que a máquina pode pensar, porque o pensamento não é qualquer interioridade reflexiva nem qualquer actividade do «cogito» mas «informação pura» sem consciência nem sujeito e, por isso, purificada de toda a opacidade. Neste caso, a camada superior do homem ou o «ser informacional», distinto do estatuto secundário dos sujeitos físicos, como o do homem, da mulher e da máquina na sua materialidade, é um novo andrógino, concebido na tradição do *Banquete* de Platão (189, d-e, 190, b-e, 191, b-d) e da leitura da criação bíblica, que distinguisse três momentos no aparecimento da criatura humana: o primeiro seria a criação de um golem ou substância inanimada e sem linguagem, a que se seguiria a conversão do golem em Adão, de sexo ainda indiferenciado e, finalmente, a cisão de Adão em homem e mulher, completada hoje pela construção da máquina pensante. O «ser informacional», andrógino primitivo imitado pelo varão, pela mulher e pela máquina, é, na sua pureza, o correlato do pneuma ou logos, que o Gnosticismo opôs no homem à psyche e ao soma, substâncias obscuras, onde se introduzia, em termos de Informática, o ruído, o fortuito, o entrópico ou diabólico. O tema do andrógino atravessa a Cabala e um grande número de mitologias, encontra-

⁵⁰ ID., *o.c.* 51-52.

⁵¹ M. B. PEREIRA, «Hermenêutica e Desconstrução» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 6 (1994) 283-285.

-se, v.g., em Paracelso e J. Boehme, nos Românticos alemães, nos Esotéricos, em Freud, em N. Berdiaeff⁵². J.-P. Sartre distingue em *L'Être et le Néant* a «sexualidade fundamental» do homem no mundo e com outros homens, que aparece com o nascimento e desaparece com a morte, do sexo como instrumento e imagem, da maturação fisiológica, do imaginário erótico do eunuco e do velho. A sexualidade surge não como «um acidente contingente ligado à nossa natureza fisiológica» mas como «uma estrutura necessária do ser-para-si-para-outrem», porque «eu desejo um ser humano, não um insecto ou um molusco e eu desejo-o enquanto ele é e eu sou em situação no mundo, enquanto ele é um outro para mim e eu sou para ele um outro»⁵³. Esta leitura do andrógino como estrutura fundamental do ser-com-outro, que exclui «o insecto ou o molusco» e a fortiori a máquina, contrasta, pela sua dimensão antropológica, com o ser informacional de A. Turing, cuja sexualidade fundamental, contraposta às concreções empíricas, é um género supremo de comunicação pela qual na sua pureza última o varão não se distingue da mulher nem da máquina. O outro, a que se refere Sartre, é suspenso e abandonado para que surja o «ser informacional» na sua estrutura lógico-matemática, compatível, pela sua desmaterialização, com imagens, que circulam nas auto-estradas da informação e, desde 1993, são exploradas no seu poder erótico pelo cibersexo, que as prefere não só aos corpos vivos mas também à materialidade crua de objectos sexuais comercializados, pretendendo com este refinamento técnico, sustentar a avalanche da sida, apesar dos riscos de alucinação, de aversão ao corpo do outro e talvez da morte anunciada da sexualidade⁵⁴.

Na base da invenção do computador está a ideia de funcionamento do cérebro humano alimentada por A. Turing e por J. von Neumann, segundo a qual o cérebro humano funcionaria de modo discreto, por mudança de estados sucessivos dentro da concepção de «ordem informacional» apresentada por N. Wiener em 1942 na conferência «Comportamento, Intenção e Teleologia» e alicerçada sobre a diferença e separação entre «ser informacional» e seus diversos suportes materiais. Esta separação não impediu J. von Neumann de conceber a construção de um «cérebro», que se aproximasse o mais possível do cérebro humano e fosse uma «extensão de si mesmo». Para isso, assistiu a congressos de Psicologia e de Neuro-fisiologia, ávido de conhecimentos sobre este continente misterioso e em

⁵² J. BRUN, *Les Conquêtes de l'Homme*, 72².

⁵³ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant, Essai d'Ontologie phénoménologique* (Paris 1943) 433-434.

⁵⁴ F. CACCIA, *o.c.* 9-10.

grande parte desconhecido do corpo humano, como testemunhou sua mulher, Klara von Neumann: «Johnny e seus colaboradores procuravam imitar certas operações do cérebro humano. Foi este aspecto que o levou a estudar a Neurologia, a procurar colaboradores no domínio da Neurologia e da Psiquiatria e a frequentar numerosas reuniões sobre estes temas e enfim a pronunciar conferências sobre as possibilidades de reproduzir um modelo muito simplificado do cérebro vivo»⁵⁵. Esta imitação técnica do cérebro vivo, porém, seria a projecção, na matéria exterior, da dimensão informacional pura, que J. von Neumann conseguira isolar de todo este amontoado de conhecimentos por ele obtidos. A «nova máquina», cujos componentes de base correspondem aos neurónios do cérebro humano, apresenta unidade de cálculo, controle lógico e memória, em que se torna palpável a dupla redução da imagem de homem à inteligência e da inteligência ao tratamento da informação, que, por sua vez, se alicerça na suspensão da dimensão biológica do corpo. Este abandono da ganga do sujeito vivo não tinha por escopo construir um ser exótico e peregrino mas realizar a estrutura formal pura e comunicável do pensamento numa base mais manipulável e apropriada do que a natural. Esta foi também a intenção primeira de A. Turing, como escreveu o seu biógrafo: «Só o esquema lógico destes 'estados' (discretos) importava realmente. Para o nosso matemático, tudo o que um cérebro faz, fá-lo em virtude da sua estruturação lógica e não porque se encontra no interior de um crâneo humano ou porque é constituído de matéria esponjosa composta de uma espécie particular de formação celular biológica. A sua estrutura lógica devia perfeitamente ser replicada noutro meio, materializada por outra espécie de mecanismo físico»⁵⁶.

Segundo o teorema de Goedel⁵⁷, as teorias enquanto sistemas lógico-formais não prescindem de pressupostos e, por isso, são ou incompletas e consistentes ou completas e inconsistentes, resultando impossível um sistema fechado coerente. A «máquina de pensar» realiza, neste contexto, um programa consistente mas incompleto, pois é um sistema coerente mas aberto em que só há respostas a questões para que está programado mas cuja abertura a programações diferentes possibilita outros tipos de respostas. A criatividade de A. Turing reduziu-se à procura de regras, que organizam o universo, estruturam o comportamento e as convenções

⁵⁵ KLARA von NEUMANN, «Préface», in: J. von NEUMANN, *L'Ordinateur et le Cerveau* (Paris 1992), cit. por Ph. BRETON, *À l'Image de l'Homme*, 134.

⁵⁶ A. HODGES, *o.c.* 248.

⁵⁷ K. GOEDEL, «Ueber formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme», in: *Monatshefte fuer Mathematik und Physik* 38 (1931) 173-198.

humanas e que era necessário decifrar como mensagens. Porque já se haviam construído máquinas, que obedeciam a regras, o novo problema de A. Turing seria construir uma máquina, que pudesse mudar as suas próprias regras, à maneira do cérebro humano, e incluísse nos «problemas calculáveis» a estrutura lógica do próprio pensamento. De acordo com o Behaviourismo, negador de toda a interioridade e consciência, A. Turing defende o princípio da eficácia e não o da verdade ou o do ser e, por isso, se uma máquina se *comporta* de modo tão eficaz como o ser humano, é porque realmente *é* tão eficaz como ele. Basta que a máquina se comporte como ser pensante para o problema da inteligência artificial estar resolvido, pois «nada prova que o homem pensa, mas ele comporta-se como se pensasse»⁵⁸. A. Turing pretendeu demonstrar que a máquina poderá transformar por si mesma os seus programas a partir da observação dos seus próprios comportamentos, será capaz de autocorreção e de aprendizagem e, portanto, de ultrapassar o plano inicial do seu fabricante. Este sonho apoiado na consistência incompleta ou aberta da máquina pensante induziu A. Turing a escrever no seu artigo «Os Computadores e a Inteligência» que o comportamento inteligente consiste provavelmente em se afastar do comportamento totalmente disciplinado, que se utilize no cálculo... É provavelmente prudente introduzir um factor de acaso numa máquina, que aprende»⁵⁹. Além de se subtrair ao plano do seu criador e de se corrigir a si mesma, a máquina de pensamento parece desafiar o homem no final do famoso artigo de A. Turing: «Nós podemos esperar que as máquinas concorrerão finalmente com o homem em todos os campos meramente intelectuais... Nós não sabemos até onde vamos mas pelo menos restam-nos muitas coisas a realizar».

Através da estátua viva, do golem, de Pigmalião, do homúnculo, do autómatos, do animal artificial e do «cérebro electrónico» perpassa uma profunda e permanente ambição humana de criar artificialmente a vida sem qualquer recurso à natureza, desafiando e alterando nesta gigantomaquia o lugar matricial da vida, como fonte de sentido de toda a actividade técnica. Com este esquecimento da natureza em proveito da vontade de poder, que reivindica no princípio um lugar para a acção, é reprimida a dimensão receptiva e natalícia e, com ela, a finitude da existência humana, metamorfoseada proteicamente sob as máscaras simbólicas de Dédalo, de Prometeu, de Fausto, de super-homem ou do «désir d'être Dieu» sartriano.

⁵⁸ Ph. BRETON, *La Tribu Informatique*, 130.

⁵⁹ Cf. A. TURING, «Les Ordinateurs et l'Intelligence», in: A. R. ANDERSON, Ed., *Pensée et Machine*, trad. (Paris 1983). Cf. Ph. BRETON, *À l'Image de l'Homme*, 142-143.

Com o abandono das condições concretas da nossa finitude, a árvore do conhecimento devorou progressivamente a árvore da vida. Este esquecimento do ser está presente a toda a informação racional, transparente e circulante saída da investigação e da técnica dos três grandes fundadores da Informática, que promoveram um tipo de gnose pura, trans-corpórea e dessubjectivada a chave última e, neste sentido, meta-física do governo do mundo, aspirando à realização definitiva da equação baconiana entre saber e poder. Porém, sob o impacto sério da Ecologia como nova Ontologia, a cultura técnica tem de reencontrar pela finitude as suas raízes na vida, os signos matemáticos e electrónicos devem reler-se a partir do magno texto da linguagem natural, que é a meta-linguagem de todas as correntes de objectivação, da Informática e da realidade virtual. No regresso à natureza e à vida pratica-se o cuidado pelo outro, cuja existência se reconhece numa atitude de justiça primeira e na correlativa negação de todos os factores, que geram e perpetuam o fenómeno histórico da vítima. Ancorados e embarcados no processo da realidade histórica, o «não matarás» precede para nós toda a informação como luta cognitiva anti-entrópica. Só pela justiça, que reconhece sem exclusão a lógica do «suum cuique» do ser plural, o poder troca a desmesura do domínio pelo espírito de serviço da natureza, da vida e do homem, libertando outras formas de comunicação, que o modelo cibernético não contempla. Este peso ontológico, que é o lastro sério das questões de facto, não é sentido na comunidade ilimitada de argumentação de K.-O. Apel e de J. Habermas, que partem do pressuposto de que ao estádio ontológico do pensamento sucedeu o da consciência egocêntrica e a este o da linguagem da verdade como consenso, orientado segundo a ideia reguladora de uma comunidade ideal sem excluídos e não segundo as possibilidades histórico-ontológicas da natureza e da comunidade dos homens. Ao contrário deste modelo de comunicação lógico-argumentativo, o encontro prioritário com a natureza e suas fulgurações e não com os artefactos é explorado pelo paradigma bio-etológico de comunicação de K. Lorenz, implacável na crítica ao Behaviourismo, que esvazia o ser vivo («empty organism») de todas as estruturas e das respectivas relações e funções para o reduzir a um comportamento exterior estudado segundo o binómio físico acção-reacção. O salto da natureza para a Transcendência caracteriza o modelo metafísico-existencial da comunicação de K. Jaspers, que em 1932 no segundo volume de *Filosofia* fez depender o encontro inter-humano de um regresso crítico à Origem e em 1946, após a construção e o lançamento da primeira bomba atómica e a fabricação do primeiro computador, traçou no seu ensaio *Sobre o Espírito Europeu* o perfil do «homem novo», que nasceria não de uma nova técnica ou de um «cérebro electrónico» mas de uma rememoração da Origem ou Transcendência, implícita em todas as críticas

ao humanismo e em todo o vazio existencial. A novidade do modelo de K. Jaspers está na vinculação entre Transcendência, historicidade e comunicação ou num conceito de razão historicamente aberta a outros sujeitos, que só a Transcendência misteriosamente enlaça. Finalmente, como macro-paradigma, o modelo hermenêutico-ontológico de comunicação reúne a temática do ser, a da historicidade e o princípio dialógico e privilegia, na superação da vontade de poder, o saber do não-saber ou a pergunta teórico-prática, que revela o homem finito, receptor daquilo mesmo que interroga e, ao mesmo tempo, interpelador e interpelado pelo outro homem, a-miúde vítima de mãos fratricidas, acerca do sentido do enigma real, que, mesmo nas negações e nos crimes, a todos envolve como algo, que se manifesta, ocultando-se. Por isso, todo o texto e toda a afirmação na sua radicalidade só têm sentido como tentativas de resposta a perguntas teórico-práticas basilares, que habitam as respostas e as seguem como sombras. Sem comunicação e participação na pergunta não é possível compreender o sentido e os limites da resposta e daí a importância da pergunta como ponto de partida. Ao contrário da busca de infinitude traduzida na pretensão técnica de criar a vida ou no fascínio da ubiquidade, que o homem da velocidade sempre crescente disputa à divindade, a pergunta diz a finitude do homem num universo de enigmas, frágil, ameaçado e exposto ao sofrimento e à morte. A experiência da perguntabilidade, indissociável da finitude e da falibilidade humanas, atinge o seu paroxismo no fenómeno sempre trágico da dor, que o homem sofre ou agressivamente causa. Daí, a intrínseca vinculação entre perguntabilidade, finitude e vítima. Pela perguntabilidade comunicante, todo o pensar é pensar-com e todo o filosofar é filosofar-com numa comunicação sempre interrompida pelo «terror da história» ou cortejo de vítimas inocentes, cujas chagas incizatáveis levaram Th. Adorno a perguntar como pensar após Auschwitz⁶⁰ — interrogação perturbante a que se não pode furtar o modelo hermenêutico-ontológico de comunicação integrando em si o momento da desconstrução. Contra a apatia crua da razão exploradora e colonizadora, contra a idiossincrasia do cibernetista, onde visões e sonhos indefinidamente se multiplicam, há que reconhecer que na dor estamos mais perto da realidade do que em sistemas de domínio ou na idiossincrasia da telepolis⁶¹. Mais do que em traços positivos, é na crítica negativa do presente doloroso e das suas actuais

⁶⁰ Th. W. ADORNO, «Erziehung nach Auschwitz», in: ID., *Stichworte. Kritische Modelle 2* (Frankfurt/M. 1969) 85-101.

⁶¹ Cf. F. ROETZER, *Die Telepolis. Urbanitaet im digitalen Zeitalter* (Mannheim 1995).

relações perversas que antevemos um futuro diferente e melhor. Podemos dizer o que significa escravatura, falta de liberdade, dependência, terror e degradação, porque tais situações foram e são o pão negro quotidiano de muitos homens, desde o tempo de Nero ao de Hitler, do inferno de Auschwitz ao do Vietname, das valas de cadáveres da antiga Jugoslávia aos comandos suicidas da Palestina. Presos da dificuldade em determinar positivamente o sentido do homem, recorremos à negação da negatividade de tais situações na vida concreta, convertendo-a em via de acesso ao positivo, ao novo, ao futuro, que, fora dos preconceitos históricos, agem na nossa crítica à miséria do presente e deixam-nos intacta a liberdade de precisar o seu sentido e de ler no passado os sinais de esperança, que forem analogias, prefigurações e antecipações de possibilidades futuras e novas. Porque nenhuma diferença do tempo se pode isolar das outras, todo o passado teve passado, presente e futuro, como, aliás, tem o presente e terá o futuro. A vítima do passado, ao continuar presente, só não interrompe a comunicação, quando for reconhecida na sua dignidade e, sob a sua figura tutelar, o homem se transformar. Porém, a vítima inocente só poderia ser restituída ao ser de que foi violentamente despojada, se de facto o homem dominasse tecnicamente a vida e a morte. A este imperativo de justiça não responde de facto o imaginário nem a técnica do homem.

II

No mesmo ano (1945) em que J. von Neumann criava o primeiro computador, que iria possibilitar a comunicação planetária dos homens, R. Oppenheimer terminava em Los Alamos a primeira bomba atómica, que seria lançada em Hiroshima e em Nagasaki, isto é, a esperança da comunicação inter-humana sem limites e o pesadelo apocalíptico da destruição da terra e da vida, saídos da investigação nuclear, instalam-se numa tensão bipolar nos espíritos da segunda metade do séc. XX. Por um lado, prepara-se o salto gigantesco do encontro planetário, pois, se tomarmos a cidade como topos paradigmático da comunicação, à Polis grega sucedeu a Cosmopolis do Helenismo, a Theopolis da Respublica Christiana, a Anthropolis dos pactos modernos e a Telepolos da nossa idade cibernética, em que a Informática é etapa superior da marcha histórica da comunicação humana. Por outro lado, com a nova arma nuclear nasce a possibilidade técnica da destruição total da vida, até então apenas imaginada pelo «Niilismo Europeu»⁶².

⁶² M. B. PEREIRA, *Modernidade e Secularização* (Coimbra 1990) 181-222.

Após o primeiro teste da bomba, «uma demonstração impressionante e abominável» (Kenneth Bainbridge), as forças desencadeadas foram consideradas demasiado aterradoras para demonstrações de alegria e «muitos deviam pensar que era sacrílego apropriar-se deste modo dos poderes do Apocalipse»⁶³. Logo em Agosto de 1945, Oppenheimer confiava a um antigo professor a ambivalência dos seus sentimentos relativamente à realização e ao emprego desta arma nuclear, cuja explosão pareceu uma descida do sol à terra com uma temperatura de pelo menos dez milhões de graus Celsius⁶⁴. De facto, Oppenheimer tinha aceiteado a responsabilidade da direcção do projecto, que fabricou a bomba atómica, não para culminar três séculos de investigação com a produção de uma arma de destruição massiva mas por pressão da investigação nazi, que não deixaria à América outra alternativa⁶⁵. Em Março de 1945, havia a certeza de que a Alemanha já não era concorrente na corrida às armas nucleares, estava praticamente vencida e a derrota do Japão era iminente. No entanto, o projecto da bomba prosseguiu, o que levou o físico L. Szilard a advertir o Presidente da República de que do bombardeamento atómico do Japão resultaria a corrida às armas nucleares por parte de outras nações, a subida da Rússia a potência nuclear e o perigo de, em caso de guerra, todas as grandes cidades americanas desaparecerem em algumas horas⁶⁶. Com a morte de Roosevelt, o afastamento dos sábios de toda a decisão política e a oposição de Oppenheimer a qualquer discussão das implicações sociais e políticas da energia atómica, a capitulação da Alemanha em 8.5.1945 não suspendeu os trabalhos do laboratório mas intensificou-os, como confessou mais tarde Oppenheimer: «Não creio que tenha havido um período em que tanto tivéssemos trabalhado como (o período) entre a rendição alemã e a utilização militar da bomba»⁶⁷. Apesar de um abaixo-assinado de cientistas contra o lançamento da bomba atómica, a 6 de Agosto de 1945 uma tempestade de fogo atómico incendiou Hiroshima, destruindo 60% da cidade e matando 130.000 pessoas a que se juntaram 70.000 vítimas da destruição de Nagasaki⁶⁸. Foram raros os que procuraram justificar esta acção militar, que inaugurou «a época da angústia», e, mais tarde, Oppenheimer confessou que, no caso da utilização da arma nuclear, deveria ter havido maior advertência prévia e menos carnificina

⁶³ M. RIVAL, *Robert Oppenheimer* (Paris 1995) 14.

⁶⁴ ID., *o.c.* 19.

⁶⁵ ID., *o.c.* 127.

⁶⁶ ID., *o.c.* 162-163.

⁶⁷ ID., *o.c.* 166.

⁶⁸ ID., *o.c.* 175-176.

gratuita⁶⁹. Das apreensões da equipa científica após o holocausto nuclear escreveu posteriormente Oppenheimer «que elas pesam duramente sobre todos nós hoje em dia, numa altura em que o futuro, que tem tantos elementos de promessa, se encontra apenas a dois passos do desespero». Perante a nova situação criada pela bomba atómica, em que certamente não haverá vencedores, desabafou Oppenheimer: «Nós não só somos incapazes de definir um programa, que assegure a esta nação a hegemonia no domínio do armamento atómico no decurso dos próximos decénios mas também somos igualmente incapazes de afirmar que uma tal hegemonia, se puder ser mantida, nos proteja da mais terrível destruição»⁷⁰. Ao abandonar o posto de director científico, Oppenheimer insistiu na unidade necessária face ao desafio da bomba atómica: «Se as armas atómicas devem somar-se aos arsenais das nações em guerra ou aos arsenais das nações, que se preparam para a guerra, então virá um dia em que a humanidade amaldiçoará os nomes de Los Alamos e de Hiroshima... Os povos deste mundo unir-se-ão ou perecerão... Estamos comprometidos a prosseguir com nossos trabalhos o objectivo de um mundo unido face a este perigo comum, em nome do Direito e da Humanidade»⁷¹.

Em 1949, Oppenheimer opõe-se à investigação e ao desenvolvimento da arma termo-nuclear, a bomba H, que libertaria «uma energia cem a mil vezes mais importante que a bomba atómica actual» e cujo potencial destruidor é vinte a cem vezes maior»⁷². A razão primeira está na convicção de que os perigos extremamente graves para a humanidade decorrentes da fabricação da arma termo-nuclear suplantam de longe as vantagens militares. Trata-se de uma super-arma, que se situa numa categoria completamente à parte da da bomba atómica. O seu uso implicaria a decisão de massacrar um grande número de civis e de expor outros aos efeitos globais possíveis da radioactividade gerada por tais super-bombas. Sem limites internos ao seu poder destruidor, as super-bombas podem converter-se em instrumentos de genocídio e são «uma ameaça intolerável para o futuro da espécie humana». Com a proibição da super-bomba, impor-se-ia de modo exemplar um limite ao princípio da guerra total, reduzir-se-iam os medos e acender-se-ia uma esperança para a humanidade⁷³. Quando em 1950 o presidente Truman reclamou solenemente o desenvolvimento da arma termo-nuclear, Oppenheimer, decepção-

⁶⁹ ID., *o.c.* 177.

⁷⁰ ID., *o.c.* 179.

⁷¹ ID., *o.c.* 181.

⁷² ID., *o.c.* 201.

⁷³ ID., *o.c.* 202.

nado, descreveu em termos de epidemia, a bomba H: «É a peste de Tebas». Nos ensaios nucleares de 1951, aconteceu, numa fracção de segundo, uma reacção termo-nuclear e aniquilaram-se dois ilhéus do Pacífico e, no ano seguinte, uma ilha do mesmo oceano foi riscada do mapa: era a bomba H, que chegava, oitocentas vezes mais potente do que a de Hiroshima e o mundo passava da era atómica para a era termo-nuclear⁷⁴.

Em 1948, Oppenheimer forneceu a chave do seu drama pessoal: «A experiência da guerra legou-nos uma herança de inquietações... Em nenhuma parte este sentimento de responsabilidade é mais agudo do que naqueles, que participaram no desenvolvimento da energia atómica para fins militares... A Física, que desempenhou um papel decisivo no desenvolvimento da bomba atómica, saiu directamente dos nossos laboratórios e das nossas revistas... Em certa medida, que nenhuma vulgaridade, nenhum humor, nenhum exagero poderiam apagar, os físicos conheceram o pecado. É uma experiência, que eles não podem esquecer»⁷⁵. Nesta «memoria passionis» estão presentes as vítimas das deflagrações nucleares e nesta experiência contrastiva define Oppenheimer a sua crença no sentido da história e o seu papel activo e responsável: «Sou demasiado judeu, demasiado cristão, demasiado americano. Eu creio no sentido da história humana, no nosso papel nesta história e, sobretudo, na nossa responsabilidade»⁷⁶.

Os efeitos das armas nucleares não se contam apenas pelas cidades destruídas e pelo cortejo de vítimas mas também pelos remorsos semeados nas consciências de quem as planeou e usou, pelos traumas e pesadelos, que flagelaram e atormentaram a vida dos responsáveis. Não se calou a voz das vítimas na consciência de Oppenheimer e o piloto de Hiroshima C. Eatherly sentiu o efeito posterior do holocausto no sofrimento moral e psíquico, que lhe atormentou a existência, numa altura em que era exaltado como herói nacional. A correspondência trocada entre o piloto norte-americano e o filósofo G. Anders é um documento imprescindível para a compreensão da face apocalíptica da idade nuclear. Voluntário na guerra contra a barbárie do Nacional-Socialismo, a fim de defender com a violência das armas a liberdade e a humanidade, C. Eatherly saiu profundamente ferido na sua consciência moral, fechou-se em longos silêncios numa atitude diagnosticada em tempo de guerra como «fadiga de combate», vendo-se alvo do boato de se ter refugiado num convento, quando se tornou apenas um director de empresa e, ao contrário dos seus

⁷⁴ ID., *o.c.* 210.

⁷⁵ ID., *o.c.* 241.

⁷⁶ ID., *o.c.* 242.

camaradas, recusou as homenagens prestadas a heróis nacionais. Porém, neste tempo de crise, não era ainda sinal de fraqueza sentir a tragédia das dzentas mil vítimas nipónicas, não se entrava no rol dos suspeitos pelo facto de se criticar a bomba atómica, era quase unânime a opinião de que se deveria proibir essa arma terrífica e entre as mais diferentes tendências políticas havia acordo quanto à obrigação de os Estados Unidos revelarem aos outros membros das Nações Unidas os segredos da nova e perturbadora descoberta nuclear⁷⁷. Este clima mudou-se radicalmente, quando a União Soviética recusou o controle das armas atómicas e acabou por fortalecer o pequeno e de início isolado grupo dos que reivindicavam para a América do Norte a posse exclusiva de armas nucleares. Gerou-se a «guerra fria» e desencadeou-se a corrida desenfreada aos armamentos em que a «mega-morte» era calculada num milhão de mortos e uma aritmética de terror se introduzia na disputa nuclear entre as grandes potências. Os poderosos sentiam-se detentores de forças apocalípticas e com elas identificaram a razão política realista, cujos opositores seriam tidos oficialmente por loucos ou suspeitos de falta de fervor patriótico. Aos portadores possíveis das dores do futuro competia ver a realidade histórica através de categorias diferentes das da trágica vontade de poder, embora a lucidez moral, com que viam a sobrevivência humana apenas possível num mundo sem catástrofes nucleares, pudesse coexistir com fantasmas de vítimas, insónias, tentativas de suicídio e alterações psíquicas como sucedeu com o piloto de Hiroshima. Após cheques sem cobertura para auxiliar os órfãos de Hiroshima, assaltos em que nada roubava, foi declarado inimputável, internado num hospital psiquiátrico e declarado «inválido de guerra, de natureza psíquica». A nova tentativa de suicídio seguiu-se o internamento num hospital militar e o diagnóstico do médico-chefe de serviços foi peremptório: «mudança claramente perceptível de personalidade, paciente totalmente afastado da realidade, estados de angústia, tensões anímicas crescentes, apatia, ideias delirantes»⁷⁸. Por imperativo da sua consciência moral, C. Eatherly tomou o partido das vítimas e destruiu o mito do herói, embora esta atitude fosse clinicamente diagnosticada como mudança de personalidade, lutou por uma realidade sem vítimas, o que foi rotulado de abandono da «realidade», de imaginação delirante, sentiu e denunciou a corrida às armas nucleares, o que foi lido como uma sequência de «estados de angústia» e de «tensões anímicas crescentes». Afectado pelo divórcio,

⁷⁷ R. JUNG, «Einleitung», in: G. ANDERS, *Hiroshima ist ueberall, Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki. Briefwechsel mit dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly, Rede ueber die drei Weltkriege* (Muenchen 1995) 197-198.

⁷⁸ ID., *o.c.* 201.

privado dos filhos, este saltador-amador passou os anos de 1954 a 1959 entre a sala do tribunal e a clínica, como um estranho doente, que nem a psicoterapia nem os tranquilizantes serenavam, porque ele, moralmente lúcido, se não podia adaptar a uma sociedade doente, cujo bem-estar e conforto não eram perturbados por Auschwitz, Hiroshima nem pela tragédia de um futuro holocausto nuclear⁷⁹. A notícia do «piloto louco de Hiroshima» correu mundo e o filósofo inglês B. Russell interessou-se por este drama da consciência ética, guardiã da natureza, da vida e do homem: «O caso Eatherly não representa apenas uma injustiça pavorosa e interminável para com um indivíduo mas é também característico da loucura suicida da nossa época. Nenhum homem sem preconceitos pode, após a leitura das cartas de Eatherly, duvidar da sua saúde mental e eu com muita dificuldade posso aceitar que os médicos, que o declararam louco, estivessem convencidos da verdade da sua própria diagnose... O seu mundo social estava pronto a homenageá-lo pela sua participação no massacre. Quando, porém, ele mostrou remorsos, tomou posição contra ele, porque viu na realidade do remorso a condenação da acção»⁸⁰. A correspondência, que desde 1959 a 1961 o filósofo G. Anders trocou com Eatherly, é considerada «um progresso importante na cura de uma sociedade doente», porque pôs a nu, de modo novo e rigoroso, como a loucura atômica foi elevada a normalidade racional e mostrou como um filósofo esclarecido trouxe a um homem torturado paz interior, segurança, sentido da vida e esperança, quando as drogas e os neurologistas haviam fracassado»⁸¹. A presença da vítima pode transformar o indivíduo ou a sociedade presos de preconceitos e alienações, se houver hermenêuticas da sua voz, que inaugurem uma Ética da Reconciliação contra a Ética da Agressão. O filósofo G. Anders não se dirigiu a Eatherly como médico nem psicólogo mas enquanto homem angustiado e seriamente preocupado com os problemas morais, que «a todos nós hoje nos obstruem o caminho». Em síntese, é visada aqui a tecnização da existência ou o facto de sermos integrados como parafusos de máquina em operações, cujos efeitos ignoramos e que reprovaríamos se os conhecêssemos. Isto mudou «a situação moral de todos nós»⁸². Devemos à técnica algo desconhecido dos nossos antepassados e totalmente novo: a possibilidade de sermos «culpados sem culpa», como, pela primeira vez, aconteceu ao precursor deste novo tipo de culpa, C. Eatherly, que não escolheu a sua missão trágica,

⁷⁹ ID., *o.c.* 202.

⁸⁰ B. RUSSELL, «Vorwort von Earl Russell, O. M.», in: G. ANDERS, *o.c.* 193-194.

⁸¹ G. ANDERS, *o.c.* 203.

⁸² ID., *o.c.* 207.

como nós não escolhermos a nossa época em que poderíamos ser coagidos a missões semelhantes, pois estamos todos no mesmo barco e somos membros de uma mesma família. G. Anders não pretende de modo algum consolar Eatherly, minimizando o genocídio ou varrendo-o da memória, como tentaram os médicos-funcionários do hospital militar, que não criticavam o bombardeamento atómico nem o mundo em que ele se enquadrou mas apenas qualificavam de doentia a reacção do piloto à acção praticada, que seria clinicamente um «mal imaginado» e não real. Somente foi tomado a sério pela medicina o remorso como reacção patológica e não a acção destruidora de Hiroshima, que era inapagável para a consciência moral. Por isso, Eatherly recusou a redução do sofrimento real a mera imaginação e com ela a paz e a consolação oferecidas pelo hospital: «Não sem razão» — escreve G. Anders na primeira carta — «os gritos dos feridos anestesiam os seus dias e não sem razão as sombras dos mortos invadem os seus sonhos. Você sabe que o que aconteceu, aconteceu e não foi imaginado»⁸³. O que é consolador para G. Anders é que permanece viva e verdadeira a memória crítica do que aconteceu ou a consciência moral dos factos, apesar de o piloto de Hiroshima ter sido integrado como peça «num aparelho técnico» e usado com todo o êxito. Nesta nova situação histórica, nós podemos produzir mais do que podemos imaginar, os efeitos dos aparelhos usados têm tal magnitude que a nossa concepção os não abarca. Por isso, o arrependimento e a dor de Eatherly não conseguem acompanhar nem singularizar os duzentos mil mortos, o que o obrigava a reagir com pânico e de modo descoordenado. Porém, este comportamento era um sinal de saúde moral e a reacção à acção de genocídio demonstrava a força viva da consciência⁸⁴. Após Hiroshima, a vida não poderia continuar a mesma mas teria de se mudar, isto é, o acontecido não poderia ignorar-se como se não tivesse havido vítimas nem culpa e mesmo que se ignorasse ou não houvesse remorsos, nem por isso se apagaria a realidade objectiva do holocausto. O que nos pode consolar hoje, escreve G. Anders, é a assunção do passado por parte de Eatherly, que jamais fugiu de si mesmo e procurou continuar a viver como aquele, que fez vítimas mas debalde podia saldar as dívidas contraídas. A alternativa a que a opinião pública sujeitou Eatherly, era a de herói ou de doente, sem qualquer espaço para a culpa da consciência moral e, por isso, a este estado insuportável de exclusão respondeu o comportamento, por vezes estranho, da nova vítima, que era o pretense herói de Hiroshima. A primeira carta de G. Anders termina com uma proposta em que não só

⁸³ ID., *o.c.* 209.

⁸⁴ ID., *o.c.* 210-211.

a personalidade de Eatherly era reconhecida na sua dramática autenticidade mas também a relação com as vítimas ou seus representantes era resta-belecionada num novo tipo de comunicação. Eatherly deveria enviar uma mensagem a Hiroshima para ser lida no dia da comemoração do holo-causto nestes termos ou equivalentes: «Outrora, eu não sabia o que fazia mas agora sei. Também sei que tal não pode mais acontecer e que nenhum homem pode obrigar outro a cometer isso... O vosso combate contra a repetição de tal acção é também o meu combate e o vosso 'no more Hiroshima' é também o meu 'no more Hiroshima'». Esta mensagem seria recebida com imensa alegria como vinda de um amigo, que, em última análise, era também uma vítima de Hiroshima⁸⁵.

Na primeira resposta, C. Eatherly sentiu-se obrigado a falar da sua visão das «coisas do mundo de hoje», pautada por exigências de ordem ética. Embora se não reconhecesse fanático em matéria religiosa ou política, estava «desde há algum tempo» convencido de que a crise em que todos se enredaram, exigia um profundo reexame de todo o esquema dos valores e das obrigações, que religam os homens. Havia que perguntar de novo se os homens assumiam a responsabilidade de pensar e de agir ou se a assacavam às instituições sociais como o Estado, a Igreja, os sindicatos ou os partidos políticos, que não poderiam dar qualquer conselho moral infalível. Eatherly reivindicou a sua experiência pessoal de independência de juízo e de acção perante as instituições sem deixar de confessar que as «acções anti-sociais» destas foram catastróficas para a sua vida privada, embora jamais perdesse a esperança de esclarecer um dia os seus «verdadeiros motivos e convicções» e a sua «filosofia»⁸⁶ e de colaborar numa mensagem, que transmitisse «ao mundo a orientação da reconciliação e da paz»⁸⁷. Esta resposta de Eatherly foi enviada a alguns físicos atómicos, que ficaram «profundamente impressionados pelo facto de um homem, já demasiado infeliz por ser o primeiro 'culpado sem culpa' da idade atómica, se contar entre aqueles, que tentam impedir o pior (a possível aniquilação da humanidade)»⁸⁸. Por isso, G. Anders enviou-lhe a tradução inglesa do «código moral para a idade atómica», em que a possibilidade do apocalipse, a necessidade de sentir angústia, a monstruosidade da força aniquiladora, que não entra em nenhum quadro categorial e, por isso, não pode ser discutida segundo perspectivas tácticas, o mundo como teatro de experiências nucleares em que todos os limites

⁸⁵ ID., *o.c.* 212-213.

⁸⁶ ID., *o.c.* 214.

⁸⁷ ID., *o.c.* 216.

⁸⁸ ID., *o.c.* 217.

experimentais são transgredidos, a apropriação ética das possibilidades técnicas de ser ou não ser, a convicção de que o perigo apocalíptico não se elimina de uma vez para sempre nem por um acto especial mas por actos quotidianamente renovados, são os grandes vectores de uma Ética na idade nuclear⁸⁹. Após a recepção deste código, Eatherly, na intenção de tornar o «nosso mundo seguro e pacífico», propôs uma moratória nas actividades de investigação nuclear até que se estabelecesse um regime jurídico mundial, não contaminado por ambições políticas e militares, pois «sem a força da investigação definharão e morrerão as forças políticas e militares»⁹⁰.

A estratégia de terror praticada após 1945 foi denominada «mutual assured destruction» (MAD) ou destruição mútua assegurada, portanto com eliminação total sem vencedores; em 1963, iniciam-se testes atómicos subterrâneos, como se a bomba fosse simbolicamente reprimida; em 1970, toma a palavra a literatura e Hal Lindsey interpreta numa obra, que foi best-seller, a viagem ao lugar de Harmagedon, onde se travará, segundo o *Apocalipse*, 16, 16, a última batalha com o reino do mal, como a invasão estratégica de Jerusalém por russos e chineses, que seriam aniquilados pelas bombas atómicas americanas, a fim de que Cristo e os seus aparecessem para instituir na terra o reino de mil anos⁹¹; nos anos 80, tenta-se explicar como se pode conduzir e ganhar uma guerra atómica e discutem-se planos de sobrevivência e de reconstrução. Os arquitectos deveriam construir abrigos atómicos, aos médicos exigir-se-ia a triagem dos doentes irremediavelmente atingidos por irradiações e governos houve como o alemão que adquiriram psicofármacos em grandes quantidades, que pudessem tranquilizar em caso de guerra os doentes de pânico e eliminassem as dores aos gravemente feridos. Na mesma década de 80, a «Sociedade Alemã para a Morte Digna» solicitou ao ministro da tutela que abastecesse as instituições de protecção contra catástrofes com comprimidos letais para suicídio, argumentando que num desastre nuclear ou numa guerra atómica os mortos seriam mais felizes que os sobreviventes⁹². Em 1983, R. Reagan perante um correspondente judeu buscou na Bíblia a terminologia para descrever a guerra fria: «Eu regresso aos... profetas do Antigo Testamento e aos sinais, que anunciam o Harmagedon

⁸⁹ ID., *o.c.* 218-226. Cf. D. HENRICH, *Ethik zum nuklearen Frieden* (Frankfurt/M.1990) passim.

⁹⁰ G. ANDERS, *o.c.* 227.

⁹¹ H. LINDSEY, *The Late Great Planet Earth* (New York 1970).

⁹² G. MARCEL MARTIN, *Weltuntergang, Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen* (Stuttgart 1984) 13.

e pergunto-me se não seremos nós as gerações, que o vão viver. Eu não sei se você notou nos tempos recentes qualquer destas profecias mas, creia-me, elas descrevem com certeza o tempo, em que nós vivemos»⁹³. Daí, os terrores da década de 80 expressos em inqueritos de juventude: o mundo terminará numa guerra atômica; a técnica e a química destruirão o ambiente; os homens serão totalmente controlados pelo computador; os homens isolar-se-ão cada vez mais e pensarão apenas em si mesmos; os recursos naturais tornar-se-ão mais escassos e eclodirão crises económicas com seu séquito de carestias e de fomes⁹⁴. O apocalipse ecológico e o nuclear tornam-se ponto de partida de utopias negativas, de angústias existenciais⁹⁵ e exprimem-se em cenários de desespero e niilismo em literatura, teatro, cinema e arte.

Neste clima mental, é reconhecida flagrante validade à tradição apocalíptica judaica e cristã, dado o seu paralelismo com as experiências actuais de mundo em que a produção é ilimitada, recusa normas éticas, e, por isso, não só a Informática realiza imagens arcaicas da vontade de poder mas também a força nuclear pode pôr termo segundo o esquema apocalíptico, ao ser da vida e do homem. Na literatura apocalíptica, que não é só bíblica mas universal, aparece o homem a pensar, a imaginar, a esperar e a temer para além dos limites do seu ser finito, interrogando-se sobre o princípio e o fim de si mesmo e do mundo, sem apresentar respostas definitivas mas palavras, imagens e ritos. A pergunta pelo fim de si mesmo tem uma carga emocional existencialmente mais densa do que a questão da origem, porque no começo ainda não é o homem mas no fim está presente como culpado, mártir, vítima ou vencedor, sendo por isso as narrações do fim do mundo provavelmente mais antigas do que as do começo⁹⁶. O fim pelo qual o homem se interroga, pode exprimir-se em imagens provenientes de fenómenos cósmicos como o mar engolindo a terra, o sol a obscurecer-se, invernos eternos a enregelar o mundo ou um fogo devorador de tudo. Fenómenos naturais como calor e frio extremos, dilúvios ou terremotos permitem ao homem ler na ordem e beleza do cosmos um potencial destruidor, que se furta ao domínio humano dos elementos. Deste modelo cósmico de fim do mundo distingue-se o modelo ético da decadência moral e da dissolução de todos os

⁹³ J. MOLTMANN, *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt* (Muenchen/Mainz 1989) 29.

⁹⁴ ID., *o.c.* 13.

⁹⁵ Cf. U. H. J. KOERTNER, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalypik* (Goettingen 1988) 59-74, 138-154, 249-277.

⁹⁶ G. MARCEL MARTIN, *o.c.* 17.

valores, que são possibilidades humanas e, nalguns mitos, até de deuses e com o seu eclipse arrastam o fim do mundo, o modelo teológico e dualista de um combate final entre forças divinas ou deuses, que habitavam o mundo e até então coexistiam pacificamente e o paradigma monoteísta judaico-cristão de um Deus transcendente e livre, senhor da criação do mundo e do homem e do enigma insondável do seu fim. Na raiz das imagens, dos sonhos e pesadelos apocalípticos, está a pergunta do homem finito, real mas falível e lapso pela sua origem e, sobretudo, pelo seu fim e não um mero desfilar de fantasias subjectivas infundadas, geradas no medo e sem qualquer fundamento objectivo. Ao exprimir-se em imagens e símbolos, ao tratar numa só imagem simbólica vários temas ou aspectos reais ou um único tema numa cornucópia imaginativa, o texto apocalíptico e o sonho têm um parentesco de origem, não fossem eles modos humanos de ser num mundo ameaçado de destruição, cuja experiência é a disposição afectiva da angústia, donde nunca se ausenta a esperança. Nesta «época da angústia», expressão aparecida possivelmente em 1946⁹⁷, desenharam-se duas tendências extremas: a primeira representa aqueles movimentos apocalípticos tradicionais e actuais, que esperam o fim próximo desde mundo mau como trânsito necessário para o mundo novo e perfeito dos eleitos; a segunda, representada pela espiritualidade New Age, defende a vinda cosmicamente necessária da época do Aquário, sem qualquer angústia de fim de mundo e com promessas de reconciliação universal e de paz. A angústia como experiência deste mundo não pode ser iludida pelo optimismo de New Age nem a esperança pode ser sacrificada como se este mundo fosse estruturalmente perverso e satânico. Daí, uma terceira atitude, que não reprime a angústia nascida do fundo falível e lapso do homem mas contrapõe-lhe a esperança num futuro diferente na luta contra o mal sob o olhar da vítima. Reprimir a angústia é abrir o caminho à apatia e gerar a insensibilidade perante a injustiça do sofrimento e, por isso, tem pleno sentido o imperativo de não sentirmos angústia perante a angústia, de termos a coragem de nos angustiarmos e de angustiarmos os outros⁹⁸. A crueldade da apatia como o dualismo bem-mal, luz-trevas reduzem pelo seu simplismo a realidade e provocam uma deficiente e perigosa percepção de mundo.

O texto apocalíptico canónico da Bíblia hebraica é o livro de Daniel (redacção definitiva entre 168-164 A.C.) e o do Novo Testamento é o Apocalipse de João, além de outras referências apocalípticas (2 Thes. 2, 1-12; Mc. 13; Lc 17, 22-37; 19, 41-44). Todos estes textos nasceram em

⁹⁷ U. H. J. KOERTNER, *o.c.* 9¹.

⁹⁸ G. ANDERS, *Die atomare Bedrohung* (Muenchen 1981) 98.

tempos difíceis de perseguição ou de ameaças, a que se seguiria o tempo futuro da libertação salvadora. A diferença entre o presente da violência, da penúria e da exploração e o futuro da justiça, do serviço dos outros, da confiança mútua e de novas relações entre os homens caracteriza a experiência contrastiva do Apocalipse em que a um mundo repressivo, unidimensional e parcelado se opõe o mundo futuro da realidade total, à percepção e descrição do perigo o mundo novo da justiça⁹⁹. No começo do cap. 21 do Apocalipse de S. João, ao estado actual, misto de angústia e de esperança, em que o homem vive os seus dias, contrapõe-se o «novo céu e uma nova terra», a «nova Jerusalém», em que, vencido o sofrimento, e a morte, tudo será renovado, não por um determinismo natural nem por uma razão dialéctica e necessária, não por um liberalismo sócio-económico nem por um evolucionismo biológico ou por um positivismo científico, que são figuras do progresso ou estratégias de domínio do futuro mas por dádiva da Liberdade Absoluta, que é a alfa e o omega, o princípio e o fim, já historicamente presente no «primeiro céu e na primeira terra» do «homo dolens», que é real e histórico nas suas experiências de contraste e não apenas uma criação da imaginação humana. Quando Constantino elevou a religião de estado o Cristianismo até então perseguido, leu-se de modo imediatista no novo império cristão o reino de mil anos da segunda vinda de Cristo, de que fala o Apocalipse de João («et regnaverunt cum Christo mille annis», Apoc. 20,5) e em que se realizaria de modo político a imediata parusia de Cristo, com Satã encadeado e o mal dominado, num reino do bem contra o qual o mal não teria qualquer poder. Só após mil anos seria libertado Satã para um combate final, que Deus venceria com fogo vindo do céu. Daí, a vinculação entre reino de mil anos e a vitória final conseguida após um último combate, que para os eleitos do «reino de mil anos» dos nossos dias poderá ser o inferno nuclear.

Após os terrores do ano mil, em que se esperava o fim do mundo, Joaquim da Fiore (1130-1204) traçou na sua obra *Expositio super Apocalypsi* um plano apocalíptico da história, a que marcou datas precisas e cuja sombra se projectou na secularização moderna do Apocalipse. Na sua divisão trinitária da história, a primeira época é a de Deus Pai (42 gerações ou 1260 anos), a segunda é a do Filho (1200 anos), a que se vai seguir o terceiro reino ou o tempo salvífico do Espírito, iniciado no séc. XIII. Esta ideia de um terceiro reino de consumação histórica é secularizada no Mundo Moderno não só nas leituras definitivas da história de Hegel,

⁹⁹ W. BUEHLMANN, «Die apokalyptische Vision des Daniel», in: O. BISCHOFBERGER/A. BEELI/W. BUEHLMANN/J. MUELLER, *Apokalyptische Aengste — Christliche Hoffnung* (Freiburg/Schw. 1991) 11-25.

Comte e Marx mas de modo especial no «terceiro reino» do Nacional-Socialismo ¹⁰⁰.

O dualismo de Zoroastro introduziu na visão apocalíptica o combate constante e irredutível entre o bem e mal, entre «filhos da luz» e «filhos das trevas», que, infiltrado na política milenarista cristã, libertou Satã, originando o maniqueísmo político mediante a oposição irreconciliável amigo-inimigo, que promete uma vitória final sem perdão. Sob o signo do dualismo, o milenarismo ou quiliasmo anunciou o fim próximo deste mundo e o advento de uma nova época de perfeição após acontecimentos catastróficos, porque este mundo é mau, corrupto e está suficientemente maduro para a morte. Só os que se converterem, serão os eleitos, que entrarão num novo reino terreno sem injustiças nem sofrimentos, pois é a recuperação do paraíso perdido, da idade do ouro ou o «reino de mil anos». Na história de todas as grandes religiões além do Judaísmo e do Cristianismo, v.g., do Islamismo, Hinduismo, Budismo, Taoísmo ¹⁰¹, há seitas e movimentos milenaristas, que são quase sempre interpretados como frutos de crises político-sociais. Após J. da Fiore, criaram-se nos sécs. XV e XVI movimentos milenaristas na Europa mas foi sobretudo na América do Norte que se desenvolveram comunidades dos fins dos tempos, que hoje contam muitos milhões de membros ¹⁰². Inúmeras seitas procuram determinar a data do fim do mundo na pegada do milenarismo de J. da Fiore ¹⁰³, pressionadas pelas crises do tempo, por angústias e tensões existenciais, pelo desejo de fuga de mundo e por atitudes de resignação, onde se lê uma profunda vontade de segurança e de salvação, que o líder carismático interpreta mediante uma hermenêutica do legado milenarista, actualizando a crença na vinda do Messias bíblico, do Buda-Maitreya, do Mahdi islâmico, etc. ¹⁰⁴. Num mundo assim ameaçado, onde o cuidado, a angústia, a insegurança dominam o quotidiano de muitos homens, retomam-se os vínculos entre milenarismo e catástrofe, que pode ser a aniquilação de grande parte da humanidade e reacendem-se fundamentalismos, que dogmáticamente defendem nos acontecimento inquietantes do presente a realização literal do Apocalipse de S. João ou fazem

¹⁰⁰ R. SCHAEFFLER, *Einfuehrung in die Geschichtsphilosophie* (Darmstadt 1973) 107-109; J. MULLER, «Endzeitbewegungen und Apokalyptik», in: O. BISCHOFBERGER et Alii, o.c. 28-29.

¹⁰¹ O. BISCHOFBERGER, «Die Erwartung der Endzeit in den neuen Religionen und religioesen Bewegungen», in: O. BISCHOFBERGER et Alii, o.c. 66-73.

¹⁰² ID., o.c. 63.

¹⁰³ ID., o.c. 41-73.

¹⁰⁴ ID., o.c. 73-74.

uma leitura cruzada de expressões apocalípticas da Bíblia com outras tradições milenaristas como as do Buda-Maitreya, da Astrologia e da Esotérica do Ocidente ¹⁰⁵. À oposição radical entre bons e maus segue-se a identificação dos «maus», que podem ser os liberais, os ateus, os comunistas, os materialistas, as igrejas estabelecidas, conforme a imagem milenarista de mundo da seita ou movimento e, em seguida, a futura aniquilação dos maus, como condição última de segurança para os eleitos, que sobreviverão às perseguições e às últimas catástrofes. Os que agora são os mais fracos, serão no fim dos tempos os mais fortes e, por isso, há prazer na decadência e na destruição do mundo, pois toda a catástrofe é um sinal de esperança. Na consciência de pertencer ao número dos eleitos, o milenarista actual experiencia não só segurança mas sobretudo sentido e uma nova identidade, praticando ora a separação ascética e o abandono deste mundo até à «morte revolucionária» ora um permanente proselitismo na conquista de novos eleitos ou futuros vitoriosos do último combate ¹⁰⁶.

Aristóteles tocou as raízes éticas da polis grega, quando a concebeu edificada sobre a consciência do bem e do mal, do justo e do injusto (*Política*, 1253 a 9-31) mas permaneceu-lhe vedada a universalidade de uma cidadania sem excluídos e a visão de um processo histórico norteado pela realização de uma futura comunidade ilimitada e justa, onde a voz das vítimas do passado fosse reconhecida e finalmente ouvida. Este seria o contributo de uma visão apocalíptica que permanecesse histórica e não simplesmente a-temporal, valorizasse a rememoração do passado reprimido e ainda irrealizado e não o olvidasse e estimasse o futuro como lugar da libertação oferecida a todos e não apenas a uma elite de vitoriosos já numerada. Não é por princípios universais e abstractos mas por imperativos históricos que os homens se propõem realizar o ser futuro de si mesmos, individual e comunitário, lido à sombra do não-realizado do passado, que é a parte mais rica de qualquer tradição. O testemunho de Oppenheimer e de Eatherly foi uma resposta da consciência moral ao apelo da justiça histórica, fora e para além da lógica dos vencedores. O dualismo rompe a unidade da família humana, semeia de excluídos a história, sataniza os vencidos sobre cuja destruição celebra a festa da vitória, vive e pratica no tempo a sentença antecipada de um juízo final. Esta condenação na ausência ou pre-juízo sem audição do réu é fruto de uma inadequada e reduzida percepção da realidade, incapaz de lóbrigar em todo o homem falível e lapso possibilidades positivas de ser, de agir e de mudar

¹⁰⁵ ID., *o.c.* 77.

¹⁰⁶ ID., *o.c.* 80.

radicalmente o próprio comportamento. Nesta desvalorização total de outros, que antecipa o juízo final, está a injustiça radical, que rompe in radice toda a solidariedade humana. De facto, a divisão gnóstica e milenarista entre bons e maus, justos e injustos, vitoriosos e derrotados, continuada no antinómio amigo-inimigo da guerra fria, baseou a estabilidade e a segurança fora daquela experiência originária de justiça, que é heterocêntrica, reconhece possibilidades positivas em todos os seres, descobre no fundo da jarra de Pandora da alma humana a esperança de transformações mesmo radicais, extingue pela raiz todo o tipo de racismo, converte em medicinais todas as penas e, por isso, rejeita a pena de morte, respeita a natureza e a bio-diversidade e condena toda a exploração, que semeie a destruição e a morte. Ao contrário do individualismo cruel, que, pelo princípio da concorrência sem princípios, opõe hábeis a inhábeis, os que ascendem por todos os meios aos que por todos os meios são obstaculados, numa guerra de todos contra todos, espalhando a solidão e a morte social, o homem da experiência originária é «ad alterum» ou relacional, é comunitário de raiz, para o qual a alternativa à pobreza não é a riqueza mas a solidariedade humana, de que a negatividade destruidora traduzida na expressão romana «dividir para dominar» tem sido implacável virus mortífero. Nesta experiência originária de ser-com-outros funda-se a confiança «na humanidade do homem» de Sartre moribundo ou a solicitude e bondade de Freud perante homens «brutos e infiéis», que pareciam não merecê-las¹⁰⁷. A destruição da exclusão faz de todo o homem um participante activo e insubstituível no processo histórico-social (o que é a essência do direito de trabalho), a quem é devido reconhecimento social e dignidade pessoal com as inerentes condições materiais de vida. Aos que estamos habituados a histórias de vencedores, de heróis e a uma hermenêutica da vitória, impõe-nos a justiça da nossa experiência originária contrastiva que «et audiatur altera pars» e se leiam no olhar das vítimas as «res gestae» da nossa glória. Esta audição é devida também à natureza, dominada e sacrificada por um dualismo metafísico, que a técnica moderna radicalizou. As catástrofes ecológicas fazem-nos temer um tal grau de destruição que a espécie humana corre o risco de se associar um dia aos dinossáurios como uma nova espécie morta, neste caso por culpa própria. Por isso, «a justiça ecológica, que funda uma simbiose entre homem e natureza capaz de sobreviver, será tão importante no futuro como a justiça económica e a justiça entre as gerações»¹⁰⁸. Como o trabalho ou a participação activa do homem, o dinamismo da natureza tem

¹⁰⁷ M. B. PEREIRA, *Modernidade e Secularização*, 355.

¹⁰⁸ J. MOLTMANN, *Gerechtigkeit schafft Zukunft*, 26.

de ser reconhecido no processo social como interlocutor e não como silenciosa vítima de exploração, a caminho de um modelo ecocêntrico de mundo e de um futuro estado ecológico de direito ¹⁰⁹.

III

Com as auto-estradas, os sistemas de transportes terrestres, marítimos e aéreos, as redes de comunicação, as cidades de massas, as regiões industriais, a civilização moderna assemelha-se a uma imensa teia, que envolve a terra, numa atitude de posse e domínio. O projecto de mundo moderno construído pelo homem divorciou-se progressivamente do mundo natural, das suas leis e ritmos e forçou-o a obedecer à sua programação científico-técnica, cuja possibilidade de catástrofe e de destruição na era atómica e termo-nuclear a tornou única e definitiva como se tratasse do último jogo da humanidade. Na afirmação da natureza e da vida perante o perigo total baseia-se o protesto indignado contra a aniquilação, a recusa do «espírito, da lógica e da praxis do sistema nuclear de intimidação» ¹¹⁰ e a eliminação de toda a violência e das suas ameaças. Quando falamos de holocaustos nucleares e de catástrofes ecológicas, está em causa o mesmo problema ontológico de ser ou não ser, que formulamos aquando da interrogação do referente da realidade virtual. Para uma interpretação dos perigos, que cercam o ser frágil do homem, é inegável a actualidade do contributo da Teoria Crítica da Sociedade e da História, que reflecte sobre muitos problemas da Apocalíptica, como a recordação da vítima e o seu papel na configuração do presente e no futuro do homem por um inadiável imperativo de justiça.

Com M. Horkheimer, o passado e a memória tornam sempre actual o historiador, cujo papel na luta por novas formas de vida na sociedade consiste na «tarefa de conservar na memória o que desapareceu» e de se converter «num instrumento de melhores relações sociais», pois a história é o «espelho da injustiça passada» ¹¹¹. Contra a Metafísica e a Religião, como formas de evasão da realidade histórica e de abandono do homem sofredor, é proposto o materialismo, caracterizado pela negação de uma segunda realidade para além desta e pela defesa da felicidade e da paz

¹⁰⁹ Cf. K. BOSSELMANN, *Im Namen der Natur. Der Weg zum oekologischen Rechtsstaat* (Bern/Muenchen/Wien 1992).

¹¹⁰ J. MOLTSMANN, *o.c.* 55.

¹¹¹ M. HORKHEIMER, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation, Band I²* (Frankfurt/M.1968) 198.

antes da morte: «O materialismo não conhece uma segunda realidade nem no sentido em que ela suportasse a nossa (realidade) nem na acepção em que ela lhe servisse de abóbada. Felicidade e paz, que não sejam oferecidas aos homens na terra, perderam-nas estes não apenas de modo aparente mas real e para toda a eternidade, dado que a morte não é a paz mas conduz realmente ao nada. O amor aos homens, como o materialismo o compreende, não vale para seres, que, após a morte, são acolhidos na eternidade mas para os indivíduos total e rigorosamente efémeros» ¹¹². Este materialismo de Horkheimer, que se pretende sempre prático e em defesa da corporeidade e das vítimas do passado, é apresentado metodologicamente de modo negativo, através da radical oposição ao falso das teorias metafísicas e ideológicas do abandono e da fuga e não de uma descrição positiva do que fosse, v.g., a matéria salvadora, que dá o nome à filosofia de Horkheimer. De facto, só pela denúncia das relações e comportamentos, que se opõem à «Teoria Crítica», poderá esta atingir a sua positividade ¹¹³, e, por isso, torna-se urgente deslocar em primeiro lugar as esperanças e os anseios humanos da Religião e da Metafísica para a «Teoria Crítica» e inseri-los no enorme potencial de oposição ao mundo desumano e injusto, orientando todas as energias mesmo as mais desesperadas para a realidade terrestre ¹¹⁴. Só a consciência humana pode ser o lugar em que «a injustiça sofrida se elimina, a única instância que a ela se não acomoda». Para Horkheimer, a ideia de uma Bondade Omnipotente, que apagasse na eternidade as dores da existência, é desde o início simplesmente o sonho e a projecção contrastiva do ser humano num mundo hostil ou de apatia. Neste contexto, arte e religião são expressões deste sonho, que testemunha o descontentamento humano, apesar de em muitas situações históricas se haverem convertido em meios de domínio. Na sequência de Feuerbach, Marx e Nietzsche, Horkheimer anuncia o desmoronamento da confiança no Eterno» e recorre não ao sociólogo nem ao político mas ao historiador como a uma personagem messiânica. Excluída a confiança no Eterno, a História é a única forma de atenção, que a humanidade presente, em si mesma efémera, pode ainda prestar às queixas dos que já foram ¹¹⁵. A sensibilidade indignada perante as injustiças do passado é uma tristeza libertadora, porque só um «pessimismo teórico» pode garantir um «optimismo prático» ¹¹⁶. Porém, este «opti-

¹¹² ID., *o.c.* I, 169.

¹¹³ ID., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt/M.1976) 201.

¹¹⁴ ID., *Kritische Theorie I*, 169-170.

¹¹⁵ ID., *o.c.* I, 198-199.

¹¹⁶ ID., *Gesellschaft im Uebergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1947-1970* (Frankfurt/M.1972) 175.

mesmo prático» é uma «rebelião impotente contra a realidade», porque não pode ser destruída a injustiça do passado ¹¹⁷. Apesar desta impotência, o desejo de que não tenha a última palavra este mundo com toda a sua crueldade, associa e religa todos os homens, que não podem nem querem reconciliar-se com a injustiça deste mundo. Nesta situação de impotência do homem perante as vítimas do passado, Deus aparece ao ateu Horkheimer como objecto do desejo e da homenagem humanos no domínio da praxis e «deixa de ser objecto do saber e da posse» ¹¹⁸. No fim da década de 60, Horkheimer sentiu «desejo do totalmente Outro», que pudesse proteger a eficácia de uma acção política empenhada na felicidade de gerações futuras à sombra da recordação do passado. Neste caso, é postulado um Deus totalmente outro, que possa conceder às vítimas a felicidade em que o materialista se empenha. Por isso, «o assunto prioritário... (é) a nova concepção da compreensão humana de Deus» ¹¹⁹. Como em Kant, Deus é um simples postulado no pensamento de Horkheimer, como a história celeste ou a libertação e o fim último, donde haure sentido toda a praxis histórica ¹²⁰. Neste sentido, «Deus não postula, é um postulado» ¹²¹, que pode satisfazer as esperanças e os desejos destruídos das vítimas, cujo sofrimento passado deve garantir a felicidade do mundo futuro. O historiador, que faz reviver pela interpretação dos documentos o desejo irrealizado e as queixas dos mortos e os faz seus, opõe-se a toda a injustiça sofrida e ao próprio tempo irreversível, que não permite revirar a roda da história nem anular a injustiça de que os mortos foram vítimas. Horkheimer não pergunta pela raiz positiva desta atitude do historiador mas contenta-se com a articulação histórica entre a denúncia do falso e do injusto e uma dinâmica prática diametralmente oposta, que dispensa toda a fundamentação teórica. Porém, em 1952, Horkheimer numa conferência subordinada ao tema «Para o conceito de Razão» reflecte sobre a relação entre a razão filosófica e a natureza socialmente reprimida, que funda a objectividade da afirmação de que as regras da virtude provêm do conhecimento daquilo que é ¹²², portanto de uma Ontologia da natureza, que seria o positivo de todas as negações do homem.

¹¹⁷ ID., *o.c.* 375.

¹¹⁸ ID., *Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt/M.1972) 135.

¹¹⁹ ID., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview, mit Kommentar von Helmut Gunnior* (Hamburg 1970); ID., «Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion», in: ID., *Sozialphilosophische Studien*, 135.

¹²⁰ ID., *Sozialphilosophische Studien*, 116.

¹²¹ ID., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 212.

¹²² ID., *Sozialphilosophische Studien*, 49.

A evidência do mal e da dinâmica prática diametralmente oposta, que parece a-miúde dispensar todo o fundo positivo de legitimação, atingiu o seu paroxismo na apoteose do horror de Auschwitz, que, na formulação de Th. Adorno, se converte em exigência proibitiva de toda e qualquer repetição dessa monstruosidade histórica, que aconteceu ¹²³. Pretender justificar discursivamente este imperativo moral equivaleria a um crime ¹²⁴, pois se consideraria obscura e a caminho do esquecimento a evidência trágica de Auschwitz. Ora, «o esquecimento... é desumano, porque o sofrimento acumulado é olvidado e a marca histórica nas coisas, palavras, cores, tons é sempre o (vestígio) de sofrimento passado» ¹²⁵. Apesar da evidência indesmentível do mal, há no inconsciente colectivo resíduos naturais e arcaicos de uma natureza primitiva ainda não totalmente reprimida de que se aproveita a «Teoria Crítica» de Horkheimer e de Adorno para estigmatizar como ideológicas formas dominantes da consciência, passadas e actuais. Sob o estado histórico e social e a sua crítica, estaria uma natureza reprimida, que é a substância da consciência crítica. O filósofo empresta à natureza reprimida a sua voz para que esta seja ouvida no seu ser, independente do sujeito ¹²⁶. É nesta concepção de natureza reprimida por agressões históricas e sociais que estriba a «Teoria Estética» de Adorno. Por isso, é primariamente de sofrimento a linguagem da natureza ¹²⁷, que se manifesta em choro como se exprime em música, pois o artista é o representante da vida reprimida ¹²⁸ e o executor da exigência crítica nascida dos graus dessa repressão ¹²⁹. Como um impulso arcaico, anterior ao eu ¹³⁰, faz do pensador um teatro experimental da natureza ¹³¹, uma «corrente colectiva» subliminar, oculta sob as formas dominantes da vida social, subjaz à obra de arte ¹³² e alimenta a sua exigente crítica social ¹³³.

Adorno aprofunda o conceito de natureza, que não é apenas aquela realidade latente, que só por negação se pode libertar mas é também a

¹²³ Th. W. ADORNO, «Erziehung nach Auschwitz», in: ID., *Stichworte*, 85.

¹²⁴ ID., *Negative Dialektik. Jargon der Eigenklichkeit* (Frankfurt/M.1973) 358.

¹²⁵ ID., *Gesammelte Schriften, Kulturkritik und Gesellschaft I — Prismen. Ohne Leitbild* (Frankfurt/M.1977) 315.

¹²⁶ M. HORKHEIMER, *Sozialphilosophische Studien*, 49.

¹²⁷ Th. W. ADORNO, *Aesthetische Theorie* ² (Frankfurt/M.1974) 35.

¹²⁸ ID., *Noten zur Literatur* (Frankfurt/M.1974) 114-126.

¹²⁹ ID., *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica* ⁵ (Frankfurt/M.1973) 177.

¹³⁰ ID., *Negative Dialektik*, 221.

¹³¹ ID., *Noten zur Literatur*, 21.

¹³² ID., *o.c.* 60.

¹³³ ID., *Ohne Leitbild*, 76.

natureza antes da agressão da mão humana e enquanto reveladora de algo, que está para além dela mesma: «Na natureza é belo o que aparece mais do que aquilo que literalmente está no seu lugar e posição»¹³⁴. O belo excede a expressão da natureza como a «luz da redenção»¹³⁵ a negatividade real do sofrimento do mundo de tal modo que essa «luz» não deve ser traduzida imediatamente em conceitos objectivos mas num silêncio eloquente, que permita uma objectivação permanente do sofrimento do mundo. O silêncio não é perante o nada mas tem como referente a «luz da redenção», que é antes de ser objectivada, como algo, que precede toda a conceptualização e, por isso, o silêncio só é eloquente porque o seu referente é uma verdade não-objectivável, que precede toda a afirmação proposicional e crítica, manuseadora de conceitos, é o Outro, o Sendo, na terminologia de Adorno: «Hoje, a filosofia... deseja a paz com aquele Outro, o Sendo, que as filosofias da afirmação degradam, ao exaltá-lo e ao adequar-se a ele»¹³⁶.

É inevitável a pergunta pela raiz do imperativo «não matarás» e da dignidade da vítima e pelo que permanece ainda profundamente questionável nas respostas como o postulado, o totalmente Outro de Horkheimer, a «luz da redenção», o Outro, a sobre-natureza de Adorno. Apesar do tom irrevogável da sentença de que falar da «luz da redenção» seria traí-la, a solidariedade generosa com as vítimas não é uma atitude arbitrária mas implica condições de inteligibilidade prática ou uma afirmação da impotência da «luz da redenção», que justificaria a eloquência do silêncio da razão conceptual e inauguraria uma Meta-teoria da Teoria Crítica. De contrário, a natureza ou o Outro como possíveis raízes da possibilidade de crítica da repressão em Horkheimer e a «luz da redenção» como fonte da consciência crítica prática da injustiça de Auschwitz em Adorno seriam projecções impotentes do desejo dos homens e jamais exigências de uma realidade temporal em processo e ainda não transitada em julgado.

A concepção de que o passado não está encerrado e, por isso, permanece aberto ao presente e ao futuro como potencial digno de ser apropriado foi introduzida na Teoria Crítica por W. Benjamin, que enriqueceu o Materialismo Histórico com a «compreensão histórica» e a sua sobrevivência através das apropriações, que a fazem pulsar até ao presente¹³⁷. Ao actualizar o potencial de uma obra do passado, a recepção

¹³⁴ ID., *Aesthetische Theorie*, 111.

¹³⁵ ID., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschaedigten Leben* (Frankfurt/M.1975) 333 ss.

¹³⁶ ID., *Gesammelte Schriften*, 10-2. *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte* (Frankfurt/M.1977) 471.

¹³⁷ W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften II* (Frankfurt/M.1977) 468.

insere-o «numa constelação crítica» em que o presente é interpelado pelo passado e da sua resposta a esta interpelação depende o novo modo de existência desse passado aberto¹³⁸. Esta «constelação crítica», próxima do «conflito de interpretações» de P. Ricoeur e oposta à mera «fusão de horizontes» de H.-G. Gadamer não podia incluir, para Horkheimer, a recepção de uma obra aberta mas definitivamente produzida e conclusa. A razão desta crítica comunicada em 16.3.1937 a W. Benjamin consistiu em considerar já idealista, metafísica e religiosa toda a obra do passado, que permanecesse inacabada e aberta, quando «toda a injustiça passada aconteceu e está consumada, os assassinados estão realmente assassinados» e «em última análise, a sua afirmação (de passado acabado) é teológica»¹³⁹. A tese da obra inacabada do passado era, na leitura de Horkheimer, teológica, porque situava a vida substancial dos indivíduos finitos para além da sua existência a física, isto é, no processo de recepção do mundo futuro. A afirmação de que a história posterior muda o passado aberto, é um modo disfarçado do optimismo religioso e metafísico, porque, «se aceitarmos com toda a seriedade a abertura (do passado), devemos também acreditar no juízo final»¹⁴⁰. Reforçando esta tese, Horkheimer descreve assim a sua visão definitiva relativamente ao passado em 1942: «Na história, só o mau é irrevogável: as possibilidades não realizadas, a felicidade fracassada, os assassinios com ou sem processo jurídico, o que o domínio causa ao homem». Enquanto a injustiça está definitivamente encerrada, o bem e a felicidade são sempre intermitentes, frágeis e ameaçados. «O outro (relativamente ao mau) está sempre em perigo»¹⁴¹. Ao contrário, para W. Benjamin, pelo acto de rememoração, o homem torna suas as esperanças destruídas e as queixas não atendidas do passado, sendo neste caso a reminiscência um modo imaginário de ressuscitar o injustamente destruído, de eliminar a morte, que sancionou a injustiça acontecida e concluiu irremediavelmente um processo de sofrimento. É a consciência do historiador o único lugar em que o selo dos sepulcros das vítimas se rompe e as suas reivindicações e queixas são reconhecidas e ouvidas. Esta solidariedade com as vítimas multiplicadas pelo progresso aparece consagrada na tese IX do trabalho «Sobre o Conceito de História», em que o historiador surge alegoricamente como o «anjo da história». W. Benjamin refere-se a um quadro de Klee, que se chama «Angelus Novus» e onde aparece um anjo pronto a afastar-se de algo, em que se

¹³⁸ ID., *o.c.* 477.

¹³⁹ ID., *o.c.* V-1³ (Frankfurt/M.1989) 588-589.

¹⁴⁰ ID., *o.c.* 1. c.

¹⁴¹ M. HORKHEIMER, *Gesellschaft im Uebergang* (Frankfurt/M.1972) 19.

fixa, de olhos arregalados, a boca e as asas abertas. Ora, comenta W. Benjamin, o Anjo da História deve parecer assim: com o seu rosto voltado para o passado, ele vê naquilo que nos parece uma cadeia de dados, «uma catástrofe única, que amontoa ininterruptamente destroços sobre destroços e os lança a seus pés». O Anjo deseja certamente ficar, ressuscitar os mortos e construir o destruído. Porém, eis que sopra do paraíso um vento tempestuoso, que se enrola nas suas asas com tal força que o anjo não as pode mais fechar. «Esta tempestade impele-o imparavelmente para o futuro, a que ele vira as costas, enquanto o monte de destroços cresce diante dele até ao céu. O que nós denominamos progresso, é esta tempestade»¹⁴². De costas voltadas para as vitórias da vontade de poder, que amontoa destroços até ao céu ao ritmo imparável do progresso, o homem como «anjo da história» é o justo, o solidário, que não abandona as vítimas do passado, pretende lavar-lhes a injustiça, ressuscitando-as e reconstruindo o destruído. Porém, ao propor a ressurreição da vítima, W. Benjamin solicita à memória solidária do homem o que só Deus Criador poderia realizar numa justiça sem limites e, por isso, com a impotência da solidariedade humana, continua a crescer o cortejo histórico das vítimas. Nas observações escritas acerca deste texto sobre a história, W. Benjamin retoma o problema da memória do passado, classificando-o como «uma experiência, que nos proíbe conceber radicalmente a história de modo a-teológico», embora não seja lícito reduzi-la imediatamente a conceitos teológicos, pois, nesse caso, o seu pensamento não teria qualquer autonomia mas seria embebido pela Teologia como o mata-borrão pela tinta¹⁴³. O carácter não imediato da Teologia aparece na primeira tese «Sobre o Conceito de História». W. Benjamin imagina um jogo de xadrez em que uma boneca responde às mudas do seu adversário com tal perícia que acaba por ganhar a partida. O segredo estava num anão escondido, que era mestre de xadrez e dirigia a mão da boneca. Na filosofia, a boneca, que é o Materialismo Histórico, ganha o jogo, quando a Teologia representada pelo anão escondido estiver ao seu serviço¹⁴⁴, como sua condição oculta de possibilidade. Enquanto fonte secreta da recordação solidária com as vítimas, vem a Teologia socorrer o Anjo da História, invocando um Poder, que pode vencer o tempo irreversível e inexorável, que sancionou e consumou a injustiça histórica. A esta luz, é diminuto e frouxo o papel messiânico do homem como «anjo da história». Na ideia de felicidade ressoa de modo inalienável a de redenção e o mesmo se passa

¹⁴² W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, 1-2, *Abhandlungen*² (Frankfurt/M.1978) 697-698.

¹⁴³ ID., *o.c.* I-3, 1235.

¹⁴⁴ ID., *o.c.* I-2, 693.

com a ideia de passado, que transporta em si «um indicativo secreto», que o remete para a redenção, enquanto passado aberto. Por isso, nas vozes, que nós hoje escutamos, há “ecos de (vozes) já emudecidas” e, em princípio, vigora «um acordo secreto de encontro entre as gerações passadas e as nossas» e, conseqüentemente, fomos por aquelas esperados na terra». A nós como a toda a geração, que nos precedeu, foi-nos dada uma força messiânica *fraca*, a que o passado tem direito. Porém, não é fácil corresponder messianicamente a esta exigência, como o Materialismo Histórico sabe ¹⁴⁵. A redenção deveria coincidir com a rememoração total da história passada, o que torna irrealizável a missão do homem como «anjo da história». A lembrança do passado exige ser plena e, por isso, o cronista, que narra acontecimentos sem distinguir entre grandes e pequenos, «tem em conta a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu, se deve perder para a história». Daí, o juízo final como conhecimento pleno do passado não está nas mãos dos homens nem nas suas recordações: só a humanidade redimida conhece plenamente o seu passado, isto é, só a humanidade redimida pode citar o seu passado em todos os seus momentos e, neste caso, cada um dos seus momentos vividos entra na «citation à l'orde du jour», que é o do juízo final ¹⁴⁶. Os limites do homem remetem-no para uma praxis no presente concebida na recordação do passado e perante os perigos, que nos rodeiam. «Articular historicamente o passado» não significa conhecê-lo «como ele autenticamente foi» mas recordá-lo perante um perigo presente, manter dele a imagem tal qual ela se impõe ao sujeito histórico no momento do perigo. O vínculo histórico do perigo significa precisamente que o perigo ameça tanto a realidade da tradição como os seus herdeiros, porque todos podem ser instrumentos da vontade de poder ¹⁴⁷. Portanto, cada época deve arrancar de novo a tradição ao conformismo, que está pronto a abater-se sobre ela. De facto, «o Messias chega não apenas como o libertador; ele vem como o vencedor do Anti-Cristo», que encarna as figuras históricas da injustiça. Como o Messias tem a função de libertar o homem da injustiça pressentida ou experienciada no perigo, que enlaça passado e presente, só o historiador detém o dom de reacender no passado a centelha da esperança indissociável da libertação da vítima e da vitória sobre a injustiça: «Até os mortos estarão inseguros perante o inimigo, se este vencer. E este inimigo não deixou de vencer» ¹⁴⁸. Porém, a força messiânica do historiador é

¹⁴⁵ ID., *o.c.* 693-694.

¹⁴⁶ ID., *o.c.* 694.

¹⁴⁷ ID., *o.c.* 695.

¹⁴⁸ ID., *o.c.* I. c.

fraca, embora o seu tempo seja heterogêneo e aberto ao advento salvador. Apensa às teses sobre o conceito de história, está uma nota sobre a diferença entre o tempo dos adivinhos e o tempo judaico herdado por W. Benjamin. Aos judeus fora proibido investigar o futuro e, por isso, a Tora e a Oração iniciavam-nos na recordação, deixando as perguntas sobre o futuro para os adivinhos e os seus frequentadores. Visto desde o passado, o tempo não se converteu para os judeus numa amplidão homogênea e vazia, pois cada segundo que chegava, podia ser «a pequena porta pela qual o Messias poderia entrar»¹⁴⁹. Porém, recordar o passado numa intenção messiânica sem nunca a conseguir concretizar, obedecer ao imperativo da solidariedade anamnésica sem lhe poder corresponder, bater-se contra a injustiça, que vitimou os homens, sem conseguir vencer este Anti-Cristo, são, para W. Benjamin, expressões de uma experiência contrastiva de estar no tempo, cuja consistência está suspensa de um interlocutor abscondido e divino, que pode fazer também sua a nossa história. Por isso, a Hermenêutica do Perigo influenciou o pensamento teológico do séc. XX e tornou-se particularmente sensível nos fundamentos da Teologia Política e da Teologia da Libertação¹⁵⁰.

Um corte transversal no pensamento do séc. XX descobre três núcleos problemáticos que nutrem a perguntabilidade filosófica: o tempo, a linguagem e a praxis, que para uma Hermenêutica do Perigo se traduzem nas super-categorias da «memoria passionis», da narração e da decisão e acção concretas. A primeira evoca o tempo real da experiência contrastiva do homem falível e lapso, que não deve ser instrumentalizada ou ideologicamente iludida nem reprimida ou esquecida nas fugas para a realidade virtual. É cruel, para não dizer radicalmente desumano, todo o pensamento que ponha entre parêntesis, duvide ou ignore a realidade do sofrimento vivida dialecticamente na esperança de uma cura libertadora. O «homem

¹⁴⁹ ID., *o.c.* 704.

¹⁵⁰ Cf. J. B. METZ/J. MOLTMANN, *Leidensgeschichte* (Freiburg/B.1974); H. PEUKERT, Hrsg., *Diskussion zur politischen Theologie* (Mainz-Muenchen 1969); H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theoriebildung* (Frankfurt/M.1978) 289-310; G. NEUHAUS, *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie* (Duesseldorf 1982) 23-36, 187-333; D. SOELLE, «Eine Erinnerung um der Zukunft willen», in: E. SCHILLEBEECKX, Hrsg., *Mystik und Politik, Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (Mainz 1988) 13-19; E. ARENS/O. JOHN/P. ROTTLAENDER, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität, Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie* (Duesseldorf 1991) *passim*.

novo», que K. Jaspers buscou após a Segunda Grande Guerra no ensaio «Sobre o Espírito Europeu» (1946), é a destruição de um tríptico de grandes negações formuladas já no séc. XIX e eficazes nas duas conflagrações mundiais: no ponto de vista económico-social, K. Marx descrevera e analisara o estado insustentável da Europa; quanto à Cristandade, Kierkegaard diagnosticara a sua existência aparente e, no ponto de vista dos valores, Nietzsche anunciara a morte de Deus e o advento do niilismo. Após as desilusões de duas guerras, K. Jaspers não acredita no humanismo tradicional, impotente perante as vítimas, não dá crédito à civilização moderna da ciência e da técnica, não acredita no equilíbrio político das nações germânico-românicas e retira a sua confiança incondicional às Igrejas cristãs, que emudeceram perante as vagas de extermínio. Neste contexto, o futuro do «homem novo» depende de um regresso profundo à Origem ou Transcendência, donde os poderes enfraquecidos do humanismo, da civilização, da política e das igrejas receberam outrora a sua força. Só negando o desumano do humanismo, da política, da tecno-ciência e da religião se regressa à Transcendência, sempre implícita na crítica à surdez axiológica europeia, no vazio existencial e inauguradora do homem novo e do seu futuro¹⁵¹. É na destruição das condições que geraram vítimas, no desmascaramento da pseudo-justiça e dos falsos humanismos que a Hermenêutica do Perigo pode entrever a positividade axiológica, que se desprende da «negatio negationis» da atitude de K. Jaspers.

A narração é o tipo de discurso em que preferencialmente se diz o tempo da «memoria passionis». W. Benjamin escreveu um ensaio sobre N. Lesskow em que, por estranho que pareça, o narrador não é de forma alguma uma presença entre nós «na sua influência viva», pois é para nós algo já afastado e que se distancia cada vez mais¹⁵². Tudo se passa como se nos houvesse sido retirada a capacidade de trocar experiências, isto é, de fazer exercícios populares de sageza prática mediante narrações, pela simples razão de não haver mais experiências positivas de valor, pois as pessoas regressaram emudecidas da Primeira Grande Guerra e mais pobres em experiências comunicáveis. O que dez anos depois se narrou em livros sobre a guerra, era muito diferente de uma experiência de valor, que merecesse circular de boca em boca, pois as trincheiras, a inflação, os

¹⁵¹ K. JASPERS, «Vom europaischen Geist» (1946) in: ID., *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aussetze* (Muenchen 1958) 275-311.

¹⁵² W. BENJAMIN, «Der Erzaehler, Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows in: ID., *Gesammelte Schriften II-2, Aufsätze, Essays, Vortraege*² (Frankfurt/M.1989) 438-465, 438.

combates, as ambições do poder inverteram toda a positividade axiológica¹⁵³. Ao contrário da guerra, «a experiência, que transita de boca em boca, é a fonte de que se nutriram todos os narradores»¹⁵⁴, pois está repassada de apreciações e de avaliações, que caem na órbita das categorias teleológicas e deontológicas do enredo narrativo. Por isso, «o narrador é a figura em que o justo se encontra a si mesmo»¹⁵⁵.

Apesar da distância filosófica, que separou W. Benjamin de M. Heidegger, é possível descobrir em «Ser e Tempo» no trânsito da existência inautêntica para a autêntica um fundo narracional. De facto, a análise da existência humana saída da pena de Heidegger é uma secularização de momento centrais da narração cristã da salvação e da redenção e, com ela, uma transformação racional da Dogmática Cristã: em vez de Deus, surge o ser-no-mundo, finito e polarizado pela morte; a doutrina da salvação converte-se no conhecimento prático e eficaz do êxodo da existência inautêntica, lapsa e do respectivo mundo para a existência autêntica e sua compreensão de ser; a Teologia da Cruz aparece secularizada no sofrimento da angústia perante a morte e da «existência nua no nada do mundo»¹⁵⁶. É, no entanto, a P. Ricoeur que devemos uma filosofia da narração enquanto discurso privilegiado do tempo¹⁵⁷ e uma concepção de consciência moral dominada pela figura imperativa do outro e pela criação de instituições justas numa vida com outros e para outros, com interdição de toda a violência. Nesta filosofia da narração, o historiador, que tenciona reconstruir o passado, submete-se ao que outrora aconteceu e contrai uma dívida de reconhecimento para com os mortos, que faz dele um devedor insolvente¹⁵⁸. A tradição é a dívida do homem ao passado a que só pela inovação se mantém fiel num processo ininterrupto de reinterpretção ou de revisão das narrações do passado e da leitura plural dos acontecimentos fundadores. O passado está vivo na memória «graças às flechas de futuridade, que não foram atiradas ou cuja trajetória foi interrompida» e, por isso, o futuro não-cumprido do passado é a parte mais rica de uma tradição. Do cruzamento de memórias e do intercâmbio de narrações espera-se a libertação do futuro não-realizado do passado — esse cemitério

¹⁵³ ID., *o.c.* 439.

¹⁵⁴ ID., *o.c.* 440.

¹⁵⁵ ID., *o.c.* 465.

¹⁵⁶ Th. RENTSCH, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einfuehrung* (Muenchen-Zuerich 1989) 150; M. B. PEREIRA, «Hermenêutica e Desconstrução», in: *Revista Filosófica de Coimbra* 6 (1994) 275.

¹⁵⁷ P. RICOEUR, *Temps et Récit*, T. I (Paris 1983), T. II — *La Configuration dans le Récit de Fiction* (Paris 1984), T. III — *Le Temps Raconté* (Paris 1985).

¹⁵⁸ ID., *Temps et Récit III*, 204.

de promessas não-cumpridas, que é preciso ressuscitar à maneira dos ossos do vale de Josafá da profecia de Ezequiel (Ezequiel, XXXVII, 1-14) ¹⁵⁹.

O tempo de um passado aberto, que nos chega por narração, exige a transformação do mundo concreto por imperativo de justiça lido contrastivamente na memória das vítimas, que hoje já não são apenas humanas mas da natureza e da vida. Neste reconhecimento justo do outro e não na acumulação de armas nucleares está a possibilidade de futuro e de paz, sempre fruto da justiça sob a interpelação vinda da vítima, que é o imperativo de vida, latente na «negatio negationis» da consciência moral. A esta rememoração, que nos vincula à história, não se pode furtar o cibernauta da realidade virtual nem a troca de memórias das comunidades até agora divididas pela guerra, cuja comunicação só o perdão pode garantir na presença das vítimas e nunca no seu esquecimento.

¹⁵⁹ ID., «Quel Ethos nouveau pour l'Europe?», in: P. KOSLOWSKI, Hrsg., *Imaginer l'Europe. Le Marché intérieur européen comme Tâche Culturelle et Économique* (Paris 1992) 108-115. Cf. M. B. PEREIRA, «Narração a Transcendência», in: *Humanitas XLV* (1993) 393-478.