

NOSSO AMPLO PRESENTE¹

Hans U. Gumbrecht

1. Rastreado uma hipótese

Um famoso colega meu (recentemente aposentado), cujas obras, argumentos e elegância intelectual eu admirei desde o começo de minha carreira acadêmica, muitas vezes diz a respeito dele mesmo, com aparente modéstia, que em toda sua vida, ele teve “apenas uma boa ideia”. Então, após uma hábil pausa para avaliar o efeito de suas palavras, ele muda seu significado acrescentando que isso dificilmente é assunto tão sério, pois “a maioria das pessoas não chega a tanto”. Nesta altura, gostaria de seguir o exemplo do acima mencionado companheiro, cujo nome é Hayden White. Por uns bons quarenta anos de pesquisa e de escrita, minha única ideia (que teve, eu espero, algum impacto) tomou a forma de uma teimosa insistência de que as coisas-do-mundo, a cada vez que as encontramos, também possuem a dimensão da presença. Isso se dá mesmo de nosso ponto de referência cotidiano e intelectual para interpretar e significar – e mesmo se nós quase sempre desprezamos a dimensão da presença em nossa cultura.

Por “presença” eu queria dizer – e ainda significo – que as coisas inevitavelmente permanecem à distância ou próximas a nossos corpos; se elas nos “tocam” diretamente ou não, elas têm substância. Eu me referi a esse caso em *Produção de Presença*, que apareceu em alemão como *Diesseits der Hermeneutik*. O livro recebeu esse título – que pode se tornar *Hermenêutica desse Mundo*, porque é minha impressão que a dimensão da presença deve merecer uma posição de prioridade com relação à práxis da interpretação, que designa significado a um objeto. Isso não se dá porque presença seja “mais importante” do que as operações de consciência e de intenção, mas antes porque, talvez, ela seja “mais elementar”. Ao mesmo tempo, o título alemão denota algo semelhante à suave revolta edipiana de um homem já acima dos cinquenta anos. Relegando a interpretação e a hermenêutica para um terreno acadêmico restrito (por assim dizer) foi uma pequena – e mesmo talvez insignificante – vingança contra uma “profunda” e embaraçosa tradição intelectual, que encontrei incorporada em alguns 81ês81is da profundidade entre meus “pais” acadêmicos. Devido à minha formação e (81ês)inclinações, eu nunca me senti inteiramente confortável em tal profundidade.

¹ Trechos do livro, *Our Broad Present* (Columbia University Press: no prelo). Direitos de tradução e publicação cedidos pelo autor para a revista *Redescrições*. Trad. Inês Lacerda Araújo.

Quase naturalmente – se isso é mesmo possível no mundo intelectual – e sem qualquer objetivo particular programático, minha intuição de presença se desenvolveu em três direções. In *1926: Living on the Edge of Time (Em 1926: Vivendo na Beirada do Tempo)*, que antecedeu *Production of Presence (Produção de Presença)*, perguntei que conseqüências a atenção à dimensão da presença deveria ter em nossa relação com o passado. Um ensaio sobre a beleza dos atletas dirigia essa mesma pergunta com relação à experiência estética. Finalmente, em *The Powers of Philology (Os Poderes da Filologia)* eu tentei mostrar que a dimensão da presença afeta invariavelmente as demandas de tipo textual.

Em seguida – e eu ainda não desisti inteiramente desta esperançosa pretensão – gostaria de ver se eu usufruiria da boa sorte de poder lutar por uma segunda ideia. (A isso eu fui levado por Jorge Luis Borges e imaginei que o que é intelectualmente decisivo, não consiste de “descoberta” ou “produção” de ideias e sim de “topar” com elas e “agarrá-las” – interceptar ideias e dar-lhes forma.) Infelizmente, eu ainda não “captei” uma segunda ideia, e todos os projetos pelos quais lutei em anos recentes são claramente extensões de minha intuição concernente à presença. Eu tentei descrever *Stimmung*, a relação que temos com nosso ambiente, como uma presença-fenômeno – o “mais leve toque que acontece quando o material do mundo circundante afeta a superfície de nossos corpos.” No momento, estou trabalhando em um livro sobre a década seguinte à Segunda Guerra Mundial, pois acredito que nesse período uma forma de “latência” predominou – uma presença, ou seja, ser entendida como uma espécie de “passageiro clandestino”, que pode produzir efeitos e irradiar energia ao escapar dos esforços para identificá-la e apreendê-la.

Depois que os livros sobre presença apareceram, amigos cujas opiniões eu levo bastante a sério, me surpreenderam instando-me a refletir sistematicamente e escrever sobre as conseqüências existenciais e mesmo éticas dessas publicações. A tarefa, eu suspeito, exigiria demasiado de mim – ou será que eu meio inconscientemente, fingi modéstia apenas para esconder uma rejeição visceral pela “ética” e outros tipos de literatura prescritiva e de “autoajuda”? De qualquer modo, minhas reservas eram dificilmente consistentes. Como comprovei pelos capítulos do livro em mãos (para não dizer nada de outras obras), eu fui induzido com satisfação, dessa e de outras vezes, a analisar os fenômenos sociais e culturais da perspectiva da presença – ou pelo menos esboçar as linhas que tal investigação deve assumir. Houve ocasiões e pedidos para

assim fazê-lo por detrás de cada parte deste livro, mesmo se eu sempre visasse escapatórias, alegando completa falta de competência ou aduzindo alguma outra razão. É tanto uma obrigação como um privilégio de humanistas praticarem “pensamento de risco”. Quer dizer, em vez de subordinar-se a esquemas racionais de evidência e aos condicionamentos de sistemas, nós “cientistas da mente” (*Geisteswissenschaftler*) deveríamos buscar confrontar e imaginar tudo o que possa acarretar uma ruptura na vida cotidiana e nos pressupostos que determinam suas funções. Para tomar um exemplo básico: ninguém pode simplesmente “fugir” dos ritmos e estruturas que constituem nosso presente globalizado e suas formas de comunicação; ainda assim, ao mesmo tempo, é importante agarrar-se à possibilidade de assim agir desde que isso forneça uma alternativa ao que é apenas muito apressadamente aceito como “normal”.

Os cinco capítulos que compreendem o livro à mão têm um ponto de convergência superficial – o que não significa inconsequente – com o mundo contemporâneo em seu surgimento quando, ao aceitar demandas de outros, eu me justifico e me desculpo pelo que escrevi na sequência como casos de risco intelectual. Mais tarde, descobertos leitores favoravelmente inclinados, e por meio de suas observações, eu acedi também que outro plano de convergência existia, no qual as análises e argumentos dos capítulos se ligaram e produziram um diagnóstico do presente complexo e perfilado. A complementaridade e a coerência que ficaram evidentes *a posteriori* se devem, evidentemente, ao fato de que cada parte do livro procede tomando dois encadeamentos de pensamento que são muito diferentes na origem e na tonalidade. A primeira das teses (inspirada por Michel Foucault e Niklas Luhmann) de que a emergência de observações de segunda ordem formatou a estrutura epistemológica da cultura ocidental desde princípios do século 19. Reinhart Koselleck chamou o período entre 1780 e 1830 de *Sattelzeit* (“época de espera”); desde então, o pensamento autorreflexivo se tornou o *habitus* de intelectuais, sinônimo de pensamento em si.

Mas se, de outro lado, eu pretendo contextualizar minha perspectiva e análise dos dias atuais em termos de consequências que dizem respeito a observações de segunda ordem institucionalizadas em 1800, eu também cedi, vez por outra, à tentação de conceder à história da epistemologia, uma ressonância que vem da tradição da crítica cultural. Talvez esse tom melancólico tenha sido ouvido pela primeira vez no materialismo prematuro do século 17, ainda mais que ele representou o protesto existencial (e nunca realmente “político”) contra uma cultura que, de um modo cada vez mais unilateral, postulou um fundamento transcendental para a estrutura e as funções da

consciência humana – um desenvolvimento acompanhado pelo desbaste de uma corporeidade concreta como substrato da vida humana. Hoje – quando, para muitas pessoas, o dia-a-dia ocorre como uma fusão de consciência e software – esse processo alcançou níveis que dificilmente serão ultrapassados. Eu enfatizo uma disposição culturalmente crítica porque, aqui, meu pensamento se encontra com tentativas feitas por outros de descrever nosso presente, mesmo se, ao mesmo tempo, ele também difira deles. Sob títulos como “biopolítica”, “política do corpo” e “eco-crítica”, o corpo humano – e com ele as coisas-do-mundo – estão agora recebendo atenção renovada e interesse. Para mim, também, este é um ponto para o qual convergem múltiplas trajetórias. As observações de meus contemporâneos quase sempre envolvem uma crítica da situação presente e sugestões para mudá-la. Partidário, entretanto, de um fundamental ceticismo com relação à possibilidade de direcionar acontecimentos – ou mesmo de mudá-los em parte – eu prefiro me conservar a uma distância cautelosa. Creio que as situações que enfrentamos hoje representam uma continuação da evolução humana “por meios culturais”. Por essa razão – não obstante aparências em contrário – elas se localizam fora do que podemos ter esperança de controlar.

Um quadro intelectual para a análise do presente resulta no que a história da epistemologia que seguiu a emergência de observações de segunda ordem intersecta com a crítica cultural de tipo melancólico. Em parte, os capítulos do livro pressupõem essa convergência; em parte, eles a elaboram. É central neste quadro a ideia de que a configuração de tempo que se desenvolveu no início do século 19 foi, por já aproximadamente meio século (e com efeitos que se tornam cada vez mais claros), seguida por outra configuração para a qual sequer nome ainda há. O título conferido a partir do cronotopo agora obsoleto – “consciência/pensamento histórico” enfrenta testemunhar o fato que foi em certa ocasião tão vastamente e profundamente institucionalizado que poderia ser tomado como tempo *tout court*. A última e duradoura realização de Koselleck foi ter historicizado, contra essa tendência, a própria “consciência histórica”. A fim de fornecer um fundamento e um contraste para o cronotopo que governa nosso próprio tempo, eu gostaria de me referir, em seis pontos, aos aspectos da mentalidade histórica que Koselleck descreve.

Primeiro, a humanidade “historicamente consciente” imagina a si mesma em uma trajetória linear movendo-se através do tempo (desse modo, não é o próprio tempo que muda como ocorre em outros cronotopos). Segundo, o “pensamento histórico”

presume que todos os fenômenos são afetados pela mudança no tempo – quer dizer, o tempo aparece como agente absoluto de transformação. Terceiro, como a humanidade se move através do tempo, ela pensa que deixou o tempo para trás; a distância tomada pelo momento presente deprecia o valor das experiências passadas como pontos de orientação. Quarto, o futuro se apresenta como um horizonte aberto de possibilidades em direção ao qual a humanidade está fazendo seu caminho. Entre o futuro e o passado – e este é o quinto ponto – o presente se estreita em um “breve, não mais perceptível momento de transição” (nas palavras de Baudelaire). Eu creio – sexto ponto – que o presente comprimido dessa “história” acabou por fornecer ao sujeito cartesiano seu habitat epistemológico. Foi neste lugar em que o sujeito, adaptando experiências do passado ao presente e ao futuro, fez escolhas entre as possibilidades oferecidas pelo último. Escolher opções entre as coisas que o futuro aguarda é a base e moldura para o que chamamos “ação” (*Handeln*).

Ainda hoje, reproduzimos o tópico do “tempo histórico” na conversação diária, tanto quanto nos discursos intelectuais e acadêmicos, mesmo se ele não fornece mais a base para os modos como adquirimos experiências ou agimos. Que não vivemos mais em um tempo histórico pode ser visto mais claramente com respeito ao futuro. Para nós, o futuro não mais se apresenta como um horizonte aberto de possibilidades; pelo contrário, é uma dimensão cada vez mais fechada para todos os prognósticos – o que, ao mesmo tempo, parece esboçar algo como uma ameaça. O aquecimento global continuará com todas as consequências que foram previstas já há algum tempo; permanece a questão de se a humanidade conseguirá obter crédito suficiente para mais uns poucos anos, antes que a mais catastrófica das consequências dessa situação ocorra. Apesar de toda a fala sobre como o passado supostamente desvaneceu, outro problema apresentado pelo novo cronotopo é que nós não mais somos capazes de legar algo à posteridade. Ao invés de cessar de fornecer pontos de orientação, os *passados* inundaram nosso presente; sistemas automatizados de memória eletrônica têm um papel central nesse processo. Entre os passados que nos submergem e o futuro ameaçador, o presente se tornou uma dimensão de simultaneidades expandidas. Todos os passados de memória recente formam parte deste presente distendido; é cada vez mais difícil para nós excluir qualquer tipo de moda ou música que se originaram em décadas recentes do tempo de agora. O amplo presente, com seus mundos simultâneos, até agora tem oferecido demasiadas possibilidades; então, à identidade que ele possui – se é que tem alguma – faltam-lhe contornos claros. Ao mesmo tempo, o fechamento da futuridade

(pelo menos em sentido estrito) impossibilita agir, pois ação alguma pode ocorrer onde não há lugar para sua realização ser projetada. O presente que se alarga dá lugar para mover em direção ao futuro e ao passado, entretanto tais esforços parecem, ultimamente, que retornam ao seu ponto de partida. Nesse ponto, eles produzem a impressão de “mobilização” intransitiva (para emprestar uma metáfora de Lyotard). Tal movimento imóvel quase sempre se revela estagnado, o fim de um propósito direcionado. Se, então, o estreito presente da “história” era o habitat epistemológico do sujeito cartesiano, outra figura de referência (e autorreferência) deve emergir do amplo presente. O que segue deve explicar por que nós, desde já há alguns anos, sentimos a pressão intelectual – que não cessou de se intensificar – que leva ainda mais uma vez, a que aspectos dessa *physis* façam parte do modo como concebemos e conceituamos os seres humanos?

Em nosso presente, a disposição epistemológica para configurar um modelo de autorreferência que é mais firmemente enraizado no corpo e no espaço, se encontra com um desejo que emergiu na reação a um mundo determinado pela ênfase excessiva na consciência; esse é o desejo que, como ressaltamos, encontrou sua nota e expressão no melancólico esforço da crítica cultural. Quanto ao novo e expansivo presente, então, já há sempre duas dinâmicas que se opõem e ao mesmo tempo formam um campo de tensão. De um lado se tem uma insistência na concretude, corporeidade e na presença da vida humana, onde o eco da crítica cultural se mistura com os efeitos do novo cronotopo. Tal insistência permanece oposta à espiritualização radical, que abstrai de espaço, corpo e contato sensorial com as coisas-do-mundo – esse é o “desencantamento” decorrido pelo “processo de modernização”. Entre estes dois poderosos vetores, nosso novo presente começou a desdobrar suas formas particulares e a envolver uma fascinação única.

Com frequência eu ouço a crítica ou objeção de que eu claramente e mesmo nostalgicamente, tomo partido da presença e dos sentidos contra as realizações culturais da consciência, da abstração e, finalmente, da tecnologia eletrônica. Tais observações são certamente acuradas, não me preocupo em me defender contra elas. Parece desnecessário fazê-lo, sobretudo porque eu de modo algum objetivo fazer exigências normativas em minhas escolhas. Contudo eu recorreria certamente aos privilégios da idade – uma idade que avança nos anos – que me seja permitido preservar alguma distância, até mesmo uma distância polêmica, dos desenvolvimentos dos últimos

tempos. Estou certo de que o mundo eletrônico, seus ritmos e suas formas de comunicação, me repugnam e dificultam minha aceitação porque iniciaram sua marcha em um momento no qual – pelos quarenta anos de idade – encontraram certos arranjos de minha vida diária e de meu trabalho que me faziam sentir confortável e produtivo. Muitos deles – por exemplo, escrever longas notas em cartões em branco de tabelas com uma superfície suave ou ditar a correspondência em um pequeno gravador – hoje parecem como ilhas distantes de atividade ameaçada pela inundação eletrônica que nunca regredirá.

O futuro de nosso planeta cada vez mais aquecido transforma uma visão que tenho de um presente tecnológico desde muito ultrapassado, que se estende para nosso amplo presente. Nós que somos mais velhos não temos o direito de permanecer em nossas ilhas tanto quanto possível? Por que deveríamos nos adaptar de modo desajeitado às demandas da eletrônica que dominam o novo presente? Já estamos vivendo em um vasto momento de simultaneidades. Não há necessidade de nos alijarem – nós que fazemos parte dos muitos passados – de nossos paraísos no amplo presente.

2. No amplo presente

As maneiras pelas quais os horizontes do futuro e do passado são experimentados e conectados com um presente cada vez mais ampliado dão forma ao ainda não nomeado cronotopo, no qual a vida globalizada dos primeiros anos do século 21 transcorre. “Vista do exterior”, a forma desse novo cronotopo o torna diferente de outros cronotopos, em especial o da “consciência histórica”. “Vista do interior”, ela dita as condições sob as quais o comportamento humano encontra suas estruturas constitutivas e suas experiências. A visão segue – para ser historicamente preciso – a intuição de Edmund Husserl de que “o tempo é a forma da experiência”. Os contornos da vida no presente (que difere fundamentalmente daquela do “tempo histórico”) sequer foram esboçados por uma perspectiva que não se concentrasse tão somente no fenômeno individual. De modo algum eu pretendo ter feito isso aqui de modo completo ou mesmo elegante. Meu propósito é mais modesto. Nas páginas seguintes, eu reunirei observações sobre os cinco capítulos deste livro; talvez isso produza uma primeira visão, algumas especulações iniciais sobre a vida no novo presente.

O relato fragmentado de nosso amplo presente consiste em quatro oscilações que, certamente – e esse aspecto vale ressaltar – não esgotam e nem são indicação de

sua totalidade. Eu considero que a oscilação é constitutiva do presente, e por isso creio que será produtivo para nossa compreensão reter essa figura de pensamento, considerando que um dia o projeto de dar conta do todo do amplo presente possa ser levado a cabo. A dramática polarização entre o cotidiano, de um lado, e de outro a crescente insistência, se amplamente reativa, nas demandas de presença, formatam nosso presente. Essa polarização cria o campo de força no qual, hoje, vivemos. Os opostos que o compõem não podem ser “mediados” nem “resolvidos” – o que mesmo se quer dizer com “síntese” da reflexividade à distância e intensidade participativa?

Eu creio que “oscilação” é chave, pois, em qualquer momento dado, pode-se ocupar apenas um dos dois lados do campo. De um momento para outro a liberdade absoluta de mudar de posição existe, e é impossível esquecer o outro pólo e até mesmo resistir à sua atração. Isso pode, pelo menos em parte, explicar a mobilização intransitiva que caracteriza o presente, que ameaça nos esmagar e, como regra geral, força a linearidade de nossos projetos e ações a uma ineficiente circularidade. Finalmente, vale a pena enfatizar mais uma vez que a liberdade de seguir impulsos do movimento em diferentes direções, o que de fato apreciamos, não tem levado à liberdade de selecionar os móveis da atenção à vontade – nem, certamente, a conduzir projetos a bom termo. O amplo presente sempre nos direciona a determinados objetos; isso não significa, pelo menos em princípio, que não devemos estar genuinamente interessados e apaixonados por eles.

Para começar – e aqui está a primeira das quatro oscilações que serão discutidas – o amplo presente aponta para nós (mais talvez do que nunca na história da humanidade) o planeta Terra, o lugar das condições mesmas para nossa sobrevivência individual e coletiva. A necessária referência ao planeta não é mais apenas a consequência de uma disposição de espírito que se espalhou rapidamente na segunda metade do século 20, quando projetos para a “conquista do espaço” se tornaram mais fundamentados. Desde então tem sido aceito que as condições que favorecem a vida no planeta não durarão. Consequentemente uma nova, ainda que muito tímida virada para as coisas do mundo e seu cuidado se desenvolveu, tanto como tarefa científica como política, mas também como um *habitus* cada vez mais intenso da existência cotidiana.

Oposta a essa necessidade e paixão pela proximidade das coisas surge um ceticismo filosófico acrítico, o qual, depois de séculos de uma longa pré-história encontrou sua expressão intelectual canônica na assim chamada “virada linguística”. As

observações que fazemos asseguram certeza apenas nas linguagens que usamos (e, pode-se acrescentar, na introspecção permitida pela consciência). Assim, prossegue o raciocínio, “conhecimento” compartilhado sobre objetos externos à linguagem e à consciência, ficará sempre sob suspeita de ser meramente “uma construção social da realidade”, o que implica ser impossível chegar ao que é “real realmente”. A potencialidade dramática do primeiro ponto de oscilação torna-se clara se virmos nessa posição filosófica (a qual, em termos de consequências com relação a nossas vidas é em si bastante inofensiva) um paralelo com a fusão dos mercados “real” e “financeiro”, que muitos especialistas consideram a raiz da crise financeira que tomou conta do mundo desde 2008 – quer dizer, se identificarmos um paralelo entre o estilo filosófico que armazena apenas a linguagem e a consciência, de um lado, e o comércio e especulação com “derivativos”, de outro lado. Prolongadas crises econômicas impõem o atraso nas medidas e intervenções ecológicas e políticas, com consequências para a sustentabilidade do planeta que, ao que tudo indica, são irreversíveis. Não há uma óbvia alternativa pronta para uso, pois mesmo especialistas não sabem como uma nova economia possa começar sem acabar voltando a esse tipo de especulação.

A segunda oscilação envolve a dimensão corporal de nossa existência. Em um ambiente de trabalho normal, que em um número crescente de profissões se dá na frente de uma tela de computador, nossos corpos se tornaram obsoletos sob muitos aspectos funcionais. Ao mesmo tempo, entretanto, os discursos da crítica cultural reivindicam a definição de direitos corporais, e o novo e largo presente também atribui a eles uma posição de importância epistemológica. Um aspecto do segundo ponto de oscilação concerne uma tendência que se encontra particularmente nas sociedades europeias, de ceder a responsabilidade e o poder sobre os corpos individuais inteiramente ao Estado. Expectativas de cuidados à saúde organizados e financiados pelo Estado aos doentes e idosos literalmente não conhecem limites. (É impossível convencer intelectuais europeus que é possível haver pessoas que, mesmo indo contra seus interesses econômicos, não desejam entregar os cuidados com sua saúde ao Estado.) Levando em conta o pacifismo *de facto* e as iniciativas de protesto civil por toda parte, há notável pequena resistência ao serviço militar obrigatório (o qual, em muitos contextos nacionais, serve, é claro, para minimizar o desemprego entre jovens). Mais assustador de tudo, talvez, seja o fato de que há ainda a norma nos sistemas legais ocidentais de incluir o suicídio como violação à lei. Claramente, o corpo e a vida não estão à disposição do sujeito individual.

No outro extremo do segundo campo de oscilação – e neste as demandas são mais radicais do que em qualquer outra época – assume-se que o corpo do indivíduo, como um objeto de jogo e de experimentação, está disponível de graça ao indivíduo – e que é apenas correto que esse seja o caso. Os limites da sexualidade legítima, cremos, devem ser determinados somente pela tolerância e consentimento dos adultos envolvidos. Claramente, em desacordo com os códigos legais concernentes ao suicídio, é proibido hoje para o Estado restringir os altos níveis de risco envolvidos em certo tipo de esportes (por exemplo, escalar montanhas). Conta como dado que em toda vida individual a liberdade deve ser preservada na escolha de parceiros sexuais, pertencimento a comunidades religiosas e ocupações profissionais – e que cargos abandonados sejam preenchidos em dado momento e à vontade, por meio de arranjos transitórios. Nossa vida no amplo presente está se dissolvendo cada vez mais em exercícios práticos, como mostrou em primeira mão Peter Sloterdijk.

Depois da oscilação, na verdade um salto, entre o desejo pela vida coletiva em nosso planeta e o apagamento de concretude da vida (que parece enfraquecer uma e outra vez), e após a segunda oscilação, que ocorre quando se abre mão do direito ao seu corpo para os cuidados do Estado mesmo enquanto, ao mesmo tempo, se arroga agressivamente possuí-lo como brinquedo, surge a terceira das quatro oscilações que caracterizam a vida em nosso amplo presente. Esse campo de força também começa com o lado físico da existência humana, ao menos em parte. Ele diz respeito a uma flutuação que ocorre na luta com o poder. Aqui eu entendo “poder” como violência que se deslocou da esfera da ação e do efeito imediato para o cerne de cru potencial. “Violência” concerne aos corpos humanos que, ao bloquear ou ocupar espaço, oferecem resistência a outros corpos. Faz parte do processo de modernização – alguns diriam parte do todo processo histórico que merece ser chamado “processo civilizatório” – seguir a ordem geral para que a proximidade da violência seja transformada em poder, que existe em reserva.

Desde meados do século 20, tornou-se prática usual no mundo ocidental não mostrar armas publicamente. Desde que o comunismo de Estado entrou em colapso na Europa Oriental, em 1989, as paradas militares se tornaram raras no palco internacional. Para intelectuais e muitas organizações internacionais, a pena de morte passou a ser vista como sintoma de barbárie, e a cada dia a questão se torna mais premente quando – com exceção talvez de casos extremos de autodefesa – é possível identificar situações

nas quais o uso de força militar é justificado. A proposta feita no início de 2010 pelos políticos alemães de não combater o Talibã militarmente mas, ao invés disso, oferecer € 30 000 para todos os que aderissem à renúncia de suas convicções ideológicas, pode representar a culminância da eliminação progressiva da força militar como instrumento político.

Contudo, nesse mesmo presente, e em grau maior do que jamais, as pessoas infligem violência a seus próprios corpos desnecessariamente e sem uma motivação clara e prática. Parte ou talvez o cerne da “mobilização geral”, que já discutimos, é a obrigação geral e impessoal de sempre estar em excelente “forma” física. Essa exigência não respeita diferenças de idade e, conseqüentemente, o prolongamento indefinido da juventude se tornou um objetivo universal. A cirurgia plástica é o próspero comércio da atualidade e suas operações são a mais favorável expressão da nova autorreflexividade física. Já na adolescência a pressão para adaptar seu corpo a imagens ideais é experimentada com tal intensidade entre as jovens mulheres especialmente, que acaba em diversos tipos de desordem alimentar – o equivalente a uma duradoura violência ao próprio corpo. Há, além disso, piercings, tatuagens, mutilação autoinfligida e, finalmente, ondas de suicídio; aqueles que são “suas próprias vítimas” quase sempre associam (desde que ainda possam falar) essas atividades com o forte desejo por testar a presença de seus corpos por meio da dor.

Tais formas de comportamento, eu creio, não pertencem aos *micropouvoirs* – isto é, às operações de poder exercidas no eu – que Michel Foucault discutiu inúmeras vezes, especialmente em seus últimos escritos. Foucault estava se referindo a uma figura estruturalmente similar à auto-reflexão: a internalização de valores socialmente estabelecidos, aos quais as pessoas adaptam sua “própria” conduta individual. Entretanto, como nenhuma violência física está em jogo aqui, só é possível falar de uma função do poder auto-refletida. Estas formas de comportamento que se opõem fortemente à eliminação da violência da sociedade e da política, e não podem ser reconciliadas com ela, são casos nos quais o poder é exercido no eu – não há autoridade que permaneça por trás dessas atividades, e que seja responsável por elas. Se a mídia eletrônica produz uma obrigação autoescravizante “de estar disponível” que nos tornou pessoas cuja subjetividade não tem dono, então a violência auto-reflexa representa um tipo de intensificação dramática diante da qual somos indefesos. Quanto mais a situação se torna autoevidente e urgente para nós, tanto mais importante parece ser para nossa sobrevivência que nos lancemos nos sonhos e ilusões do mundo como um lugar sem

violência ou poder.

A quarta e última oscilação de nosso amplo presente que gostaria de discutir, concerne o modo como pensamos. As mídias eletrônicas por meio de sua tendência em eliminar o espaço da comunicação, vêm acelerando o tempo pelo qual se faz a circulação de pensamentos. Como em um amplo presente com um futuro obstruído não há mais lugar para conceber a ação humana com base em aspiração de fins, o pensar pode, hoje mais do que nunca, se tornar sinônimo de circulação – quer dizer, um processo de meramente passar pelos pensamentos. (Por essa precisa razão, talvez, alguns de nós experimentem a “criatividade” como habilidade de interceptá-los.) Em vez de conceber projetos ou “edifícios” de pensamentos, nosso papel no sistema de circulação de conhecimento se parece com o atleta jogando “futebol de um só toque”. Em vez de tentar reter a bola até dar um passe decisivo ou um petardo, jogadores deveriam chutar a bola a um parceiro que se movimenta livremente em uma posição descoberta. A bola deveria circular sem interrupção, sem parar até mesmo nos breves momentos de descanso. Como jogadores líderes, os “mestres pensadores” também parecem desaparecer sob essas condições.

De outro lado desse quarto campo de oscilação polar, é o pensamento justamente como uma práxis e uma dimensão da existência que tem sido reivindicado como um modo de tomar distância das acelerações existenciais alimentadas pela “mobilização geral” – de fato, até certo grau, ele até oferece certo potencial para a resistência.

Hoje, a equação do “pensamento” e a “distinção” nas obras de Aristóteles receberam uma atenção renovada ainda mais quando essa última é compreendida não em termos da diferença entre conceitos, mas como uma intervenção que ocorre entre as coisas-do-mundo. Nas últimas décadas, nenhum filósofo penetrou nesse tema com mais paixão que Jean-François Lyotard. Simplesmente tomando o tempo necessário, seja só ou em grupo, pensar sem um objetivo prático na mente representou, para ele, a última possibilidade de ação “revolucionária” que sobrou para os intelectuais (o que quer que possamos considerar estar em jogo com o título “revolucionário”, cujo uso é uma espécie de salvo conduto).

O mais importante para mim são as especulações de Lyotard sobre os modos de pensar específicos dos sexos, que são recobertos com experiências particulares de funções corporais e físicas – por exemplo, sua intuição de que a intensidade específica

do pensamento feminino deve ter algo a ver com a intensidade específica do sofrimento físico. É claro que o objetivo não é voltar às suposições do mestre pensador que nos deixou em 1998. Pensar é um ponto de referência na oscilação que caracteriza nosso amplo presente, pois no pensamento se pode saltar do sentimento de aceleração e complexidade que nos deixa perplexos, até um enclave desacelerado de calma.

Quanto mais vezes e talvez até mesmo mais desejosamente nos últimos anos eu me deixei levar pela tentação em insistir na presença e, por isso mesmo, em descrever e analisar o fenômeno individual de nosso presente, mais encontrava uma reação, a qual rapidamente se transformou em objeção, de que o quase agressivo pessimismo de meus diagnósticos entrasse em conflito com o até certo ponto otimista (ou, de qualquer modo, amigável) tom do que eu disse. No que me toca, posso ver, em ambos, no que escrevi e na minha vida, um crescente pessimismo aliado com ocasional “otimismo” – entretanto, não vejo contradição entre eles.

As condições sociais, e por assim dizer, as condições cósmicas para esse pessimismo – com todos seus muitos efeitos – são óbvias. Elas formam o tema dos capítulos deste livro (sem, com tudo isso, ser parte de um programa de pessimismo *gritante*). Um pensamento complicador, que é tão simples quanto terrível, obscureceu essa cena há não muito tempo atrás, e ainda não me deixou. Ele me ocorreu pela primeira vez quando eu estava lendo “Carta sobre o Humanismo”, que Martin Heidegger escreveu como resultado imediato da Segunda Grande Guerra. Pode ser posta de modo melhor como uma questão retórica: como poderão os seres humanos presumir, com certeza, que suas habilidades cognitivas e intelectuais serão suficientes para assegurar a continuidade da existência enquanto espécie? Muitas culturas na história viveram sob a premissa existencial de que há simetria cognitiva – até mesmo harmonia – entre o “homem”, que é produto de desenvolvimento, e o universo que forma seu ambiente (o qual ele tenta compreender). Os avanços que as ciências naturais permitiram nas últimas décadas dificilmente encorajam permanecer com essa crença. Mas mesmo se uma situação melhor existisse com respeito à inteligência humana, e mesmo se o futuro ecológico revelasse projeções menos dramáticas, nós, como espécie e como comunidade compartilhando um destino cósmico, nós não podemos prosseguir com certeza. Isso, entretanto, nada mais é do que a reafirmação dos argumentos “verdes”, que ninguém precisa ouvir novamente.

Recentemente, meu filho mais velho, que é piloto da Força Aérea Alemã, falou com notável conhecimento de causa de uma Guerra Mundial por recursos. Eu

certamente escaparia dela, ele também, possivelmente. Mas sua filha, minha neta Clara, não. A última parte do que ele disse me afetou profundamente – “bateu na minha porta”, como se diz, de modo mais profundo que as abstrações do pensamento filosófico ético o fariam. Ao mesmo tempo – à parte uma “experiência geral” até certo ponto vaga – não é inteiramente claro porque a vida e o sofrimento potencial de minha neta me pegaram desse modo tão intenso. De qualquer modo, eu posso associar a intensidade de minha preocupação com a intensidade da alegria que experimento quando Clara reconheceu meu rosto pela primeira vez – com nossa alegria quando ela senta em meu colo e, juntos, olhamos para uma gravura de um livro.

É seguro dizer que todos nós sentimos um anelo especial pelos momentos de presença em nosso amplo presente. Eu não diria que é “otimismo” eu tentar encontrá-los – agarrá-los e estar aberto para sua completude. Em vez disso, é uma questão de desejo-de-presença. Desistir dele – ou sacrificá-lo à pseudo-obrigação intelectual de crítica permanente – seria realmente pedir muito.