



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

JAIR AUGUSTO SOARES CORRÊA

**COMPROMETIMENTO EXISTENCIAL NA ERA
MODERNA E TECNOLÓGICA: UM DIÁLOGO COM A
FILOSOFIA DE HUBERT DREYFUS**

LONDRINA
2019

JAIR AUGUSTO SOARES CORRÊA

**COMPROMETIMENTO EXISTENCIAL NA ERA MODERNA
E TECNOLÓGICA: UM DIÁLOGO COM A FILOSOFIA DE
HUBERT DREYFUS**

Trabalho apresentado como requisito parcial
para a Conclusão do Curso de Bacharelado em
Ciências Sociais do Centro de Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Londrina.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Giovanni Cirino
Universidade Estadual de Londrina

Prof.^a Maria Carolina de Araújo Antônio
Universidade Estadual de Londrina

Prof. Celso Vianna Bezerra de Menezes
Universidade Estadual de Londrina

Londrina, 17 de Janeiro de 2019.

‘Era uma antiga tradição passada do Egito para a Grécia, que um Deus inimigo do repouso dos homens era o inventor das ciências’.

Jean Jacques Rousseau

SOARES CORRÊA, Jair Augusto. **Comprometimento existencial na era moderna e tecnológica: um diálogo com a filosofia de Hubert Dreyfus**. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Bacharelado em Ciências Sociais. Centro de Ciências Humanas. Universidade Estadual de Londrina, 2019.

Resumo

Genericamente falando, este ensaio é sobre a possibilidade de uma vida ‘comprometida’ e significativa na era moderna. É claro, uma ‘vida comprometida’ é pouco mais que a conjunção vaga de duas palavras, sem a base interpretativa apropriada. Portanto, o conceito de ‘vida comprometida’ discutido aqui é aquele encontrado na filosofia existencial de Hubert Dreyfus, com a qual eu empreendi um diálogo interdisciplinar. A obra de Dreyfus é, entre outras coisas, uma crítica contínua de vários aspectos da vida moderna. Partindo das reflexões de seu mestre Martin Heidegger, Dreyfus aborda questões tais como o entendimento cartesiano do nosso ‘ser no mundo’, descrições reducionistas/utilitárias da natureza do conhecimento e da moralidade, e o impacto negativo da tecnologia em nossas vidas. De acordo com Dreyfus, esses tópicos aparentemente variados são na verdade elementos sobrepostos da modernidade, e juntos eles representam o lado niilista do projeto de Esclarecimento do ocidente. Ele argumenta que se nós não nos abirmos para um novo entendimento do Ser, e cuidadosamente reavaliarmos o papel desempenhado pela tecnologia nos dias de hoje, nós estaremos em direção a um futuro descomprometido, tacanho, decadente e letárgico. Minha opinião, sustentada por razões e comparações com outros autores que oferece no decorrer do ensaio, é que Dreyfus vai um pouco longe demais com sua crítica, embora não seja tão pessimista quanto Heidegger quanto às nossas democracias liberais do ocidente e a possibilidade de integrar de forma frutífera a tecnologia na vida das pessoas.

SOARES CORRÊA, Jair Augusto. **Existential commitment in the modern and technological era: a dialogue with the philosophy of Hubert Dreyfus.** Monograph for the Bachelor Degree in Social Sciences. Center of Human Sciences. Londrina State University, 2019.

Abstract

Broadly speaking, this essay is about the possibility of a ‘committed’, meaningful life in the modern era. Of course, a ‘committed life’ amounts to little more than a vague conjunction of two words without the proper interpretative basis. Hence, the concept of ‘committed life’ discussed here is the one found in Hubert Dreyfus’s existential philosophy, with which I undertook an interdisciplinary dialogue. Dreyfus’s work is, among other things, a sustained critique of many an aspect of modern life. Taking his cue from his master Martin Heidegger’s reflections, Dreyfus broaches issues such as the Cartesian understanding of our ‘being in the world’, reductionist/utilitarian accounts of the nature of knowledge and morality, and the negative impact of technology in our lives. According to Dreyfus, these apparently disparate topics are in fact overlapping elements of modernity, and together they represent the nihilistic side of the West’s Enlightenment project. He argues that if we do not open ourselves to a new understanding of Being, and carefully re-evaluate the role technology plays nowadays, we’re headed to an uncommitted, narrow-minded, decadent, and lethargic future. My opinion, sustained by the reasons and comparisons with other authors that I offer throughout the essay, is that Dreyfus goes a step too far in his criticism, although he is not as pessimistic as Heidegger when it comes to our western liberal democracies and the possibility of fruitfully integrating technology in people’s lives.

Conteúdo

Introdução	5
1 – MUNDO SEM LUZES: UM BREVE PANORAMA DAS CRÍTICAS À MODERNIDADE	6
1.1 A genealogia da razão e da verdade.....	6
1.2 A racionalidade científica	9
1.3 O ‘reducionismo’	13
1.4 O mundo está mesmo ‘desencantado’?.....	16
1.5 Tecnologia incontrolável	19
2 – DREYFUS E OS PERIGOS DA MODERNIDADE	23
2.1 A obra de Dreyfus e sua afinidade com o contexto intelectual da antropologia	23
2.2 A experiência terrena e a experiência platônica	25
2.3 O impacto da mentalidade teórica	29
2.4 Internet: ferramenta de distanciamento?.....	32
2.5 Conciliando comprometimento e razão	37
2.6 A suspensão teleológica do ético	38
2.7 Uma vida comprometida do século XX.....	40

2.8 Dilemas de justificação	46
3 – A QUESTÃO DO CORPO.....	51
3.1 O lado físico da vocação	51
3.2 Ensino a distância	54
3.3 Outras Vidas	57
3.4 Harmonia entre as vidas.....	61
3.5 Disjunção entre vidas.....	62
Conclusão	66
Posfácio.....	68
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	77

INTRODUÇÃO

Quando se fala em ‘comprometimento’, ou em ‘viver uma vida comprometida’, amiúde é o caso que se tem em mente algo em particular como o conteúdo desse comprometimento (se comprometer com a causa x ou y, por exemplo). Como ficará claro, não é dessa forma que utilizarei o conceito neste ensaio. O que quero dizer quando falo de comprometimento é algo mais genérico, é tudo aquilo que pode fundamentar uma vida que poderíamos chamar de significativa – uma paixão, uma vocação, um envolvimento profundo (desculpo-me antecipadamente por utilizar um tanto indiscriminadamente essas palavras). Através do prisma das reflexões de Hubert Dreyfus sobre a modernidade e a tecnologia (bem como suas noções sobre o comprometimento), é meu interesse explorar a ideia de uma vida plena de significado em uma era supostamente ‘desencantada’. Quais são os obstáculos modernos que bloqueiam o caminho para esse tipo de vida? Alguns citariam a ciência, que ‘desumanizou’ nossa espécie, e projetou sua sombra sobre homens e mulheres que já não conseguem mais reconhecer o próprio destino. A ciência, por sua vez, fomenta o desenvolvimento tecnológico, que altera irreversivelmente o aspecto de nossas vidas. Resta saber como avaliar essa alteração.

É importante ressaltar que esse texto não é apenas uma exposição das ideias de Dreyfus, mas um diálogo; como explicarei mais adiante, considero o pensamento desse autor um espécime de certa tendência intelectual muito presente nos dias de hoje, em relação a qual terei a oportunidade de expressar algumas reservas. Mas há também uma propriedade curiosa nesse estilo de pensamento – uma preocupação com o ‘mundo cotidiano e significativo’ das pessoas, uma concepção substancialmente diferente daquela que busca compreender a experiência humana *sub specie aeternitatis*. Eu creio que é nessa virtude – que, eu espero, ficará mais clara no curso do texto – que reside o interesse propriamente antropológico de uma obra como a de Dreyfus.

1 – MUNDO SEM LUZES: UM BREVE PANORAMA DAS CRÍTICAS À MODERNIDADE

1.1 A GENEALOGIA DA RAZÃO E DA VERDADE

Em ‘*Bem vindos à Cyberia*’, o autor diz o seguinte:

‘O ponto de partida da presente investigação é a crença de que qualquer tecnologia representa uma invenção cultural, no sentido de que ela produz um mundo. Toda tecnologia emerge de condições culturais particulares ao mesmo tempo em que contribui para a criação de novas condições culturais. Os antropólogos podem estar bem preparados para entender estes processos se estiverem abertos à ideia de que a ciência e a tecnologia são campos cruciais para a criação da cultura no mundo contemporâneo’¹. (ESCOBAR, 2016, p. 22)

Eu imagino que essa passagem quer dizer que o desenvolvimento tecnológico vem acompanhado do surgimento de uma determinada mentalidade, uma determinada visão de mundo. Nosso caro Arturo Escobar nos diz, algumas linhas a seguir, que de acordo com as ‘abordagens clássicas’, ‘a ciência e a tecnologia induzem ao progresso autonomamente’, e que existem apenas alguns poucos rebeldes (como Heidegger e Marcuse) audaciosos o bastante para questionar esse ‘imperativo tecnológico’. Eu não sei se posso concordar com ele nesse ponto. Minha própria opinião, olhando a história das ciências humanas no século XX (especialmente a segunda metade do século XX), é dizer que existe um número alarmante de autores que se orgulham de sua posição ‘crítica’ em relação à ciência, e repudiam o tipo de ‘mentalidade tecnológica’ engendrada pelo pensamento científico. Esse parece ser o caso de praticamente todos os autores admirados por Escobar, que se alinham naquela categoria de pensadores chamados de ‘pós-estruturalistas’ ou ‘pós-modernos’ (Deleuze, Latour, Foucault, etc.).

Eu mesmo tenho minhas reservas quanto ao que poderíamos chamar de ‘mentalidade tecnológica’, mas tenho que admitir que geralmente as ideias dos pós-modernos me parecem exageradas e, em alguns casos, absurdas. Por exemplo, quando se critica o ‘discurso

¹ Traduzido por Tatiana Dassi, Jean Segata e Theophilos Rifiotis. As demais traduções presentes neste ensaio são minhas.

científico’, isso pode ser tomado de muitas formas; mas no caso de alguns autores, isso leva a uma espécie bizarra de idealismo epistemológico. Para ilustrar o que eu quero dizer, eis uma breve anedota. Em 1998, alguns cientistas franceses descobriram por via de certos testes na múmia do faraó Ramsés II, que o monarca egípcio havia morrido de tuberculose. Passado algum tempo, Bruno Latour apareceu com um artigo ridicularizando a descoberta (LATOURE, 1999). Sua objeção não era que faltava evidência para concluir isso, ou que os métodos científicos empregados estavam equivocados. Não, o argumento de Latour é que o que os cientistas diziam não fazia sentido, pois o bacilo da tuberculose só foi descoberto (por Robert Koch) em 1882, e não podemos afirmar que ele de fato ‘existia’ antes dessa descoberta. Bem, esse é o tipo de noção biruta que temos quando a máxima ‘os fatos são feitos’ é levada ao seu extremo.

Mesmo um autor como Ortega, que Escobar também menciona com aparente admiração, jamais chegaria a semelhante conclusão. Ortega nos diz que, de certa forma, a máxima de Protágoras, de que ‘o homem é a medida de todas as coisas’ faz muito sentido: nossa perspectiva sobre o mundo sempre será humana, nossa linguagem para descrever esse mundo será igualmente humana, e certos fatores dessa descrição serão influenciados por nossa situação, digamos assim, ‘existencial’. Mas isso quer dizer que a descrição é algo subjetivo, arbitrário, ou uma ficção? O exemplo que Ortega oferece parece um truísmo, mas eu acho que certos truísmos merecem ser repetidos:

Que o ser não tenha sentido e não possa significar nada se é abstraído de um sujeito conhecedor e, portanto, que o pensar intervém no ser das coisas, colocando-o, não implica que os entes, que as coisas, ao serem ou não serem, se convertam em pensamento, assim como duas laranjas não se transformam subjetivas porque sua igualdade só existe quando um sujeito as compara. (ORTEGA Y GASSET, 2005, p. 53)

É possível que, ao fazer essa crítica, eu esteja apenas demonstrando minha incapacidade de perceber as sutilezas e a linguagem metafórica dos textos de Bruno Latour e

de outros pensadores pós-modernos². Esse foi justamente o argumento usado para rebater as críticas dos cientistas Alan Sokal e Jean Bricmont, que compilaram em uma obra (*Impostures Intellectuelles*) vários absurdos e exemplos de pensamento pseudocientífico saídos da literatura pós-moderna. É um dos privilégios de escrever em estilo obscuro: sempre há a possibilidade de se adotar o nobre papel de oráculo incompreendido (além disso, escrever de forma quase incompreensível já é para muitos um ato louvável de rebeldia contra os preconceitos do ‘grande número³’). Mas algumas relativizações indevidas parecem muito evidentes para serem negadas. Michel Foucault, por exemplo, claramente quer negar a possibilidade de verdade objetiva, e nos diz que os diversos ‘discursos’ que fundamentam nossa mentalidade (e, conseqüentemente, nossa realidade) só existem em função das estruturas de poder vigentes⁴. Como muitos pensadores de sua época, Foucault foi muito influenciado pelo pensamento de Nietzsche, e particularmente pelo método ‘genealógico’ desse autor, cujo proceder consistia em tentar expor as ‘confissões secretas’, as motivações psicológicas e os interesses velados que existem por trás de teorias e filosofias que supostamente seriam buscas desinteressadas pela verdade⁵. Certamente, o aspecto negativo da empreitada filosófica de Nietzsche é a coisa mais visível e proeminente de seus escritos, e nessa medida se torna compreensível que muitos filósofos tenham se apropriado exclusivamente dele. Mas há quem sustente (e eu estou pensando particularmente em Bernard Williams, no livro *Truth and Truthfulness*) que Nietzsche, ao contrário dos pós-modernos,

2 Não estou sendo (apenas) irônico – estou ciente de que esse tipo de objeção envolve algum grau de caricatura do adversário.

³ Nietzsche usa as palavras ‘grande número’ em uma obra como *A Gaia Ciência* para designar, especificamente, as ‘maiorias’ da população, que necessariamente devem ser oprimidas pelos grandes homens. Mas, se tomarmos a ideia de forma mais geral, o ‘grande número’ também pode ser uma referência às ‘massas bovinas’ através da história, as pessoas que aceitam todos os preconceitos docilmente. Ao agir assim, essas pessoas estão cometendo o pecado filosófico mais grave de todos: vivendo uma vida não examinada, uma vida que, segundo o Sócrates platônico, não vale a pena ser vivida. Colocando a questão nesses termos, nós percebemos a gravidade de uma acusação como a de Martin Heidegger, ao dizer que ‘a ciência não pensa’ (HEIDEGGER, 1968, p. 8), que a comunidade científica como um todo é completamente desprovida de autorreflexão sobre seu próprio aparato conceitual (ou seja, noções como ‘tempo’, ‘espaço’, ‘matéria’, etc.).

⁴ Cf. *Dits et Écrits*. (FOUCAULT, 1994, p. 112-3)

⁵ Cf. *The Gay Science*. (NIETZSCHE, 2001, p. 59)

não estava pronto para abandonar a noção de verdade, ou mesmo de uma investigação desinteressada em busca da verdade (ou, o que é o mesmo, uma investigação interessada apenas na verdade). Segundo Williams, o dilema explorado por Nietzsche é o constante exercício de honestidade intelectual que deve ser empreendido por aqueles que buscam a verdade, e a reflexão sobre a possibilidade desse exercício ser compatível com a vida humana (já que a mentira, a ignorância e o engano se mostraram tão úteis para a vida durante tanto tempo). Quanto a isso, eu tenho de concordar com Jacques Bouveresse que a visão de Nietzsche nesse ponto e muitos outros não parece ter sido exatamente consistente – o homem era mesmo uma metamorfose ambulante, frequentemente seduzido pelo vago e pela obscuridade, de tal maneira que é difícil extrair posições inequívocas de suas obras (é mais fácil, no entanto, encontrar várias sugestões interessantes, e eu acho que o mesmo pode ser dito de algumas das obras pós-modernas). Seja como for, a interpretação de Williams me parece muito mais atraente do que a dos pós-modernos; se eu não posso afirmar, categoricamente, que ela representa a verdade sobre as opiniões de Nietzsche, ela me parece ao menos estar mais próxima da verdade sobre a busca pela verdade.

1.2 A RACIONALIDADE CIENTÍFICA

Deixando de lado o terreno do exagero que transforma a desconfiança em idealismo, passemos para algumas críticas da mentalidade científico-técnica que, em minha opinião, fazem um pouco mais de sentido. Talvez eu deva começar introduzindo o autor com o qual eu pretendo lidar pelas próximas páginas. Trata-se de Hubert Dreyfus, que era conhecido por seus alunos (da Universidade da Califórnia em Berkeley) como ‘Bert’ Dreyfus. De certa forma, eu me considero um aluno dele também, pois ouvi muitas das suas aulas que estão disponíveis em forma de podcast na internet. Além de ter sido um dos grandes expositores das ideias do movimento filosófico do século XX que se convencionou chamar de existencialismo, Dreyfus também desenvolveu uma filosofia original, na qual um dos assuntos de destaque era justamente o impacto da tecnologia e da mentalidade científica em nossas vidas. Sendo ele um discípulo dedicado de Heidegger, não nos surpreende que a opinião de Dreyfus sobre a sociedade pautada na tecnologia seja, em muitos pontos,

desfavorável (embora Dreyfus felizmente não alcance o mesmo nível de pessimismo e *weltschmerz*⁶ do rústico ‘mago de Messkirch’). Mas o tipo de crítica oferecido por Dreyfus tem uma ênfase diferente; não se trata de dizer que as verdades da física sejam apenas convenções arbitrárias ou determinadas por estruturas de poder. Ou seja, o ponto não é questionar a verdade de certas teorias científicas⁷. O ponto é dizer que esse tipo de conhecimento não é o único que existe. Esse é um tema que está bem próximo do coração das ciências sociais (e, em alguma medida, da filosofia), porque nós por muito tempo ficamos reféns de uma analogia com as metodologias de certo estilo de ciência empírica que simplesmente não era apropriada ao tipo de conhecimento que desenvolvemos. O grande êxito e poder explicativo alcançado por essas metodologias nas áreas da física, da química e da biologia fez com que muitas pessoas desejassem, compreensivelmente, que o mesmo acontecesse em outras áreas do pensamento. É sob essa luz que devemos entender um anseio como o de Kant, que queria que a metafísica trilhasse o ‘curso seguro’ da ciência.

Talvez as escolas de pensamento que mais ficaram estigmatizadas por essa tentativa de utilizar métodos das ciências humanas sejam o positivismo e o utilitarismo. Claro, isso é uma afirmação genérica, e quando nós nos aproximamos dos autores individuais (como Durkheim ou Mill), nós percebemos que as coisas são mais complexas. Eu acharia muito injusto dizer que, por causa dessa característica, todo o pensamento positivista e utilitário deveria ser jogado no lixo. Pelo contrário, eu acho que perderíamos muito se fizéssemos isso. Talvez a crítica mais apropriada seja dizer que esses autores tinham uma ‘imagem equivocada’ daquilo que eles próprios estavam fazendo (essa era exatamente a opinião que Wittgenstein tinha sobre a psicanálise freudiana). Encontramos uma ilustração simples de como essa confusão

⁶ Em alemão, literalmente ‘dor do mundo’. A expressão, em seu sentido, é mais ou menos equivalente ao ‘world-weariness’ (cansaço do mundo) do inglês. Se eu fosse inventar uma expressão apropriada em português, provavelmente seria algo como ‘calejado pelo mundo’.

⁷ Naturalmente, eu não estou querendo dizer aqui que as verdades científicas sejam verdades eternas (preciso esclarecer, pois acho que é possível que certas pessoas possam ser capazes de inferir isso). Toda verdade científica (assim como qualquer outra verdade) é provisória, e seria uma ilusão dogmática dizer que nossas teorias em qualquer área constituem uma palavra final. Mas isso todos os melhores cientistas e pensadores racionalistas como Henri Poincaré, Albert Einstein e Bertrand Russell já sabiam, muito antes dos tais pós-modernos aparecerem. O caráter provisório da ciência não impede que constatemos que nossas aproximações estejam cada vez mais próximas da verdade.

acontece no filme *Sociedade dos Poetas Mortos*. No início do filme, os alunos de um colégio particular muito respeitado simplesmente não conseguem se interessar por literatura, pois os livros disponíveis explicam a apreciação de um poema com um monte de abstrações, como se a questão fosse análoga à demonstração de um teorema matemático. Apenas quando um novo professor (interpretado por Robin Williams) aparece, com métodos totalmente diferentes, que os alunos começam a se apaixonar pelos velhos poemas. Da mesma forma, a filosofia heideggeriana na qual Dreyfus se especializou estava tentando se distanciar desses métodos que Heidegger considerava inapropriados para o tipo de ‘reflexão sobre o Ser’ que lhe interessava. Expondo a filosofia de Heidegger em um programa da BBC apresentado por Bryan Magee, Dreyfus explica:

Você não deve ter a ideia de que a teoria científica que pode explicar coisas causais muito bem poderia explicar o mundo cotidiano e significativo sobre o qual Heidegger quer falar. (MAGEE, 1987, p. 261)

Isso já clarifica algo sobre o tipo de crítica que estamos falando. Mas esse é o momento em que deveríamos colocar uma dúvida. Isso significa, então, que o problema é meramente uma technicalidade epistemológica? Se esse for o caso, a situação não é tão grave assim, e se circunscreve a um mero mal entendido que ocorreu por um tempo nas cátedras das ‘ciências do espírito’, como se diz no Alemão. Por outro lado, se houver alguma verdade na ideia de que a adoção de uma determinada figura, linguagem ou visão de mundo vai ter um impacto bem mais profundo e abrangente em nossa vida, perceberemos que esse é um problema que pode sair dos muros das instituições de ensino e dos centros de pesquisa, para afetar diversos aspectos de nossa vida social, inclusive no modo com que lidamos com outras pessoas.

Avaliar esse impacto é – eu acho – algo que demanda cautela. É muito fácil se tornar um profeta do apocalipse (especialmente quando se testemunha algumas das atrocidades que aconteceram no século XX), e se render a saltos explicativos injustificáveis. Tomemos como exemplo a crítica que Adorno faz à racionalidade ocidental (nesse aspecto, Adorno está muito próximo de Heidegger). Lendo algo como a *Dialética do Esclarecimento*, pode-se ter a

impressão de que a mentalidade capaz de desenvolver linhas industriais de produção inevitavelmente vai levar aos campos de concentração em Auschwitz⁸. Entre a borboleta que bate as asas na Amazônia, e o furacão na Califórnia, os estágios intermediários são tão misteriosos quanto o Catai.

Um dos tratamentos mais ponderados que eu conheço sobre o tema de certo tipo de mentalidade cientificista se infiltrando nas relações humanas de forma prejudicial é aquele oferecido por Martha Nussbaum em seu livro *Poetic Justice*. Nessa obra, Nussbaum oferece uma longa análise do romance de Dickens, *Hard Times*. O personagem principal de *Hard Times*, o Sr. Gradgrind, é a paródia que Dickens faz do pensamento utilitário, uma caricatura que visa mostrar o que poderia acontecer se certos preceitos dessa linha de pensamento fossem seguidos rigorosamente. O resultado é que a visão de mundo do Sr. Gradgrind, presa em abstrações e generalidades, é paupérrima, e sua posição como um educador de crianças

⁸ Jacques Bouveresse, falando de Heidegger, faz um comentário quase idêntico. Heidegger estava comparando a criação de rebanhos de gado com o gerenciamento de campos de extermínio (isso me fez pensar que a Luísa Mell provavelmente é uma heideggeriana). Como Bouveresse aponta, o caso de Heidegger é especialmente instrutivo para que evitemos a tentação de aplicar esse tipo de simplificação em nossos raciocínios. Afinal de contas, foi justamente Heidegger, que sentia grande repulsa por todos os aspectos da sociedade tecnológica contemporânea, e foi um dos grandes representantes do anti-intelectualismo no século passado, que se seduziu pela retórica do Führer (desde então, muitos intelectuais – inclusive Dreyfus – tentam justificar e atenuar em alguma medida essa atitude comprometedora do filósofo; quero evitar entrar nesse mérito, pois acho que esse debate nunca levou à parte alguma). Podemos propor algumas hipóteses a partir disso. Primeiro, que ideologias fascistas/totalitárias podem ser extremamente adaptáveis. Elas podem se apropriar de qualquer tipo de mentalidade, seja ela racionalista e tecnocrática ou romântica e primitivista. As possibilidades são ilimitadas, e admitem muitas permutações. No mesmo ensaio, Bouveresse nos mostra como Oswald Spengler conseguia conciliar sua ‘Lebensphilosophie’ francamente irracionalista e com uma paixão pelo poder destrutivo da tecnologia. Minha segunda hipótese não envolve dizer que a coisa correta a se fazer é demonizar a filosofia de Heidegger, porque suas características filosóficas e implicações políticas podem um dia nos levar de volta ao cenário de Auschwitz. Eu estou dizendo que devemos abandonar o sofisma ‘isso causou Auschwitz’ e outros semelhantes, porque eles envolvem uma simplificação grosseira. No fundo, eu só estou fazendo um apelo por um pouco mais de moderação e um pouco menos de profetismo histriônico (por mais que esse estilo pareça mais profundo e urgente). Com certeza, nossa discussão de valores dificilmente poderia existir sem exercícios hipotéticos em que se diz ‘imagine se todo mundo pensasse assim’, seguida de uma narrativa mais ou menos distópica em que o mundo está de ponta cabeça. Eu mesmo utilizei esse recurso para escrever esse texto; mas é preciso ter um pouquinho mais de autoconsciência ao fazê-lo. Lembrem-se da anedota de Orson Welles: o diretor de *Cidadão Kane* era um habilidoso vidente, mas resolveu um dia, sem mais nem menos, se aposentar desse ofício. Quando lhe perguntaram o porquê dessa atitude, ele respondeu que estava começando a acreditar nos próprios poderes.

abre a desconfortável possibilidade de que se dissemine essa cegueira em relação à textura propriamente humana da vida. Nas palavras de Nussbaum:

A economia política de Gradgrind se apresenta como uma ciência que oferece dados ao invés de ociosas fantasias, objetividade ao invés de meras impressões subjetivas, a precisão do cálculo matemático ao invés do irritante caráter elusivo das distinções qualitativas. ‘Como você sabe, a razão é a única faculdade que deveria abordar nossa educação’, ele diz a seu amigo Bounderby. A economia política de Gradgrind se orgulha de abordar o mundo por meio da razão e não do sentimento, e com o distante poder teórico e calculador do intelecto matemático ao invés de uma deliberação mais razoável e qualitativa. O intelecto de Gradgrind vê a heterogênea mobília do mundo, seres humanos inclusive, como superfícies ou ‘porções’ que se deve pesar e medir. [...] Por sua resolução de ver só o que entra nos cálculos utilitaristas, a mente econômica é cega: cega em relação à riqueza qualitativa do mundo perceptível, à individualidade das pessoas, às suas profundezas interiores, às suas esperanças, amores e temores; cega em relação a tudo que é viver uma vida humana e tratar de infundir-lhe sentido humano. Cega, antes de tudo, diante do fato de que a vida humana é algo misterioso e extremamente complexo, algo que exige ser abordado com faculdades mentais e recursos linguísticos que sejam adequados para a expressão dessa complexidade. Em nome da ciência se renuncia a um assombro esclarecedor e inspirador de uma ciência mais profunda. Em nome do afã de levar a sério a dor de cada pessoa – a motivação mais nobre nas origens do utilitarismo – temos uma visão que não pode sondar a dor alheia em seu contexto social nem vê-la como a dor de um indivíduo. Se a missão da ciência é copiar e organizar os dados relevantes, a teoria de Gradgrind é uma ciência inepta, pois passa por cima de muitos dados relevantes concernentes aos seres humanos. (NUSSBAUM, 1997a, ps. 47 e 54-5)⁹

1.3 O ‘REDUCIONISMO’

Até agora, nós consideramos quais podem ser as consequências negativas de adotar certo tipo de racionalidade científica como o único tipo de racionalidade válida. Dito de outra forma, eu acho que estamos falando de uma espécie particular de estreitamento e vulgarização que o projeto iluminista pode sofrer (que, em minha opinião, não invalida o projeto em si). Mas nós ainda não abordamos diretamente o assunto da técnica e a tecnologia. Eu creio que os temas estão relacionados, porque não viveríamos cercados de máquinas e artefatos tecnológicos se não fosse pelos prodigiosos avanços da ciência. Os riscos de exagero e hipérbole, quando se fala de tecnologia, são os mesmos que já mencionei anteriormente. Na

⁹ (Traduzido da tradução em espanhol por Carlos Gardini)

verdade, aqueles que condenam a tecnologia tendem a ser ainda mais virulentos, pois eles podem afirmar que a tecnologia possibilitou atrocidades de uma forma muito mais palpável que um ou outro mero ‘modo de pensar’. Mas não se pode negar que o modo de pensar e a possibilidade de usar a tecnologia para o mal são duas coisas que estão intimamente ligadas. Ora, se alguém pensa, junto com o Sr. Gradgrind, que seres humanos são apenas generalidades estatísticas, e que devemos afastar todo e qualquer tipo de emoção de nossas reflexões (inclusive, digamos, sentimentos de simpatia e compaixão), é fácil imaginar um cenário em que é possível (no melhor estilo Adolf Eichmann) justificar o que, em condições normais, seria considerado uma crueldade sem par¹⁰.

É por isso que a tese principal de Martha Nussbaum em *Poetic Justice* é a de que a imaginação literária deve servir como uma das vias para transcender essa razão ‘amputada’ que o Sr. Gradgrind simboliza. Para explicar como essa transcendência do dado ocorre, Nussbaum dirige nossa atenção para certas ideias aristotélicas. Aristóteles dizia que o drama era capaz de aumentar nossa capacidade simpática, pois ele nos obriga a refletir sobre como seria se estivéssemos na posição de outra pessoa. Por esse motivo, Aristóteles considerava as artes poéticas mais filosóficas do que a própria história, pois um drama não nos dá somente situações que ocorreram, mas situações que poderiam ter ocorrido, mundos e realidades que estão para além da nossa. Outro argumento importante que encontramos em *Poetic Justice* explora a tendência, difundida entre pessoas que só conseguem falar a linguagem das ciências empíricas (e eu acho que seria uma grande injustiça dizer que a maioria dos cientistas compartilha desse vício), de declarar dogmaticamente que as coisas são ‘nada mais que x’¹¹.

¹⁰ Para equilibrar as coisas, eu gostaria de dizer que o cenário inverso (ou seja, a ‘besta louca’) também pode ser igualmente desagradável. Uma pessoa que deixa suas emoções em estado praticamente bruto, intocadas pela razão e pelo cálculo, pode muito bem cometer os piores atos criminosos. É dessas emoções brutas que nascem os crimes passionais, a vontade de vingança, e todo tipo de comportamento agressivo e bárbaro. Assim sendo, se você conhece alguma pessoa dotada desse tipo de emotividade, eu sugiro que você deixe as armas tecnológicas bem longe dela também.

¹¹ Essa fórmula vencedora é usada desde os primórdios da modernidade, e ainda não apresenta sinais de cansaço. Hobbes (que em outros sentidos era um pensador tão perspicaz) já falava que ‘a vida nada mais é do que o movimento dos membros’; hoje em dia, ouvimos as pessoas afirmarem coisas como ‘o pensamento nada mais é do que química neuronal’. Se as antigas reduções metafísicas humanizavam o universo e garantiam nosso protagonismo cósmico, a consequência negativa da descentralização ocasionada pelos avanços científicos operou no sentido inverso, de modo que alguns não hesitaram em completar a ‘naturalização’ ao afirmar que nossos sentimentos mais civilizados

Podemos citar, por exemplo, as generalidades biológicas que Bitzer oferece quando o Sr. Gradgrind pede a definição de um cavalo ('quadrúpede, herbívoro, quarenta dentes', etc.). Para sermos justos, é preciso admitir que nada do que Bitzer está dizendo é falso. O problema é que o Sr. Gradgrind afirma que essas características genéricas (que constituem os verdadeiros e únicos 'fatos') são as únicas que importam; o resto não passa de um devaneio emotivo. Ou seja, pessoas como o Sr. Gradgrind circunscrevem e limitam o que as coisas são. Alguém com uma imaginação ativa, por outro lado, está pronto para considerar o que as coisas podem ser para além dos fatos estabelecidos pelo Sr. Gradgrind. Uma das epígrafes de *Poetic Justice* mostra esse tipo de imaginação em livre curso: trata-se de um trecho da clássica coleção *Leaves of Grass* de Walt Whitman. Olhando para a grama em que pisa (algo aparentemente tão mundano e desimportante), o grande poeta americano nos oferece diversas definições que estão além dos fatos mais óbvios, e também para além dos fatos que conseguiríamos descobrir usando um microscópio. A postura de preservar o espaço para as coisas serem, de verdadeiramente abrir um espaço para o mistério das coisas, é uma característica importante da imaginação literária. Nussbaum nos diz que, se nós aplicarmos esse tipo de imaginação em nossas relações interpessoais, nós não vamos mais pensar em nosso próximo como uma pilha de abstrações (que pode ser facilmente gerenciada, descartada e substituída), e respeitaremos a riqueza humana inesgotável que pode existir nas outras pessoas.

Em resumo, *Poetic Justice* propõe e delinea uma proposta de cultivo humano cujo objetivo é colocar o projeto iluminista de volta nos trilhos¹². Mas seria uma proposta como essa algo realmente possível nos dias de hoje? Proponho discutir brevemente duas objeções básicas que poderíamos fazer.

(palavras como liberdade, justiça, amor) não passam de uma função estomacal, e que o homem não é mais do que uma coisa entre coisas.

¹² Para uma crítica construtiva do método empregado por Nussbaum nessa empreitada, sugiro o ensaio de Robert Pippin, 'Literature, Ethical Knowledge and Law' (incluído na coleção *The Persistence of Subjectivity*). Destaco duas das críticas feitas por Pippin; em primeiro lugar, *Hard Times* é um romance moralista e esquemático demais para ser um retrato convincente das complexidades do mundo moral, e estimular alguma reflexão séria (de fato, não está entre as melhores obras de Dickens). Em segundo lugar, é demasiado otimismo esperar que o hábito da leitura seja capaz de, automaticamente, desencadear os tipos de disposições morais e imaginativas que Nussbaum tem em mente.

1.4 O MUNDO ESTÁ MESMO ‘DESENCANTADO’?

A primeira objeção é muito comum em círculos românticos, e nos diz que há uma profunda incompatibilidade entre nossa sociedade científico-tecnológica e tipo de cultivo substancial e imaginativo que estamos propondo. Talvez Rousseau seja a expressão mais paradigmática desse tipo de opinião. A ideia é que a ciência, ao explicar como a natureza funciona, está ‘deflorando’ nosso mundo. A religião dizia que as belezas do mundo e a perfeição do ser humano eram as obras-primas de um artífice onipotente; a explicação científica dispensa a necessidade de um artífice, e sugere que tudo que nos cerca é o fruto de uma contingência (a velha figura do macaco com uma máquina de escrever, que eventualmente consegue se tornar o autor de todas as obras de Shakespeare). Se um cientista descreve como ocorrem os fenômenos do meu dia a dia, como o nascer e o pôr do sol, todo o ‘mistério’ se perde. Ou seja, para esses críticos, o conhecimento científico está indissociavelmente ligado ao desencantamento do mundo. Assim como Adão e Eva, nós comemos o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, e fomos expulsos do paraíso. A questão nietzschiana que mencionei no início deste texto, sobre a compatibilidade do conhecimento com a vida, está diretamente ligada a isso. Nietzsche estava preocupado em investigar a possibilidade de um ‘alegre saber’ ou uma ‘Gaia ciência’ que não fosse uma pura autoenganação. Com base no pessimismo que alguns autores expressam, não duvido nada que existam aqueles que optariam sem pestanejar pela preservação do autoengano, ou que ao menos gostariam de fechar todos os laboratórios, para que nenhuma nova descoberta seja feita.

Uma ‘subseção’ dessa crítica está no fato de que o avanço da tecnologia está substituindo nossas paisagens naturais por paisagens tecnológicas. Não satisfeitos em estragar a aura misteriosa que permeava a natureza, a mentalidade científica também substituiu os bosques e as matas (eternos temas da poesia) por blocos de concreto e bugigangas tecnológicas. Se fizermos como alguns românticos (como John Keats), e identificarmos o belo com o verdadeiro, algumas das paisagens das grandes metrópoles só podem ser caracterizadas como ‘falsas’.

Tudo isso é, para mim, bem inconvincente. Por acaso o pôr do sol deixa de nos impressionar porque um cientista pode descrevê-lo e explicá-lo em uma linguagem abstrata? O problema do Sr. Gradgrind não é que ele fez a descoberta de que o mundo é cinzento e sem vida, e sim que sua ênfase dogmática em um único modo de ver não permite que ele veja toda cor e toda a vida que o mundo tem a oferecer. O que eu quero dizer é: sim, tudo indica que a descrição científica do pôr do sol é verdadeira. E também é verdade que, tecnicamente falando, nossa visão normal nunca vê o sol em sua verdadeira posição, e que nossos sentidos podem nos levar a crer (erroneamente) que o sol está girando em torno da terra. Mas eu acho que isso não nos faz perder nada importante da nossa experiência rotineira do sol, que continua sendo igualmente verdadeira. O sol continua iluminando nossos caminhos, fazendo nossas plantas crescerem, desenhando a sombra dos prédios sobre o chão. Nós ainda podemos constatar a beleza do pôr do sol, e lembrar-nos de todos os outros entardeceres que passamos perto de pessoas queridas. Finalmente, nós podemos massagear nossas vistas com os dedos róseos da aurora e, assim como Leibniz, experimentar a surpresa e a perplexidade diante do simples fato que as coisas são. Tudo isso continua sendo verdade, embora o Sr. Gradgrind não seja capaz de percebê-lo. Quando eu tento descobrir que tipo de ‘magia’ nós estamos perdendo com a intervenção da ciência, confesso que só consigo pensar em infantilidades e distrações. É verdade, seria muito curioso se Apolo estivesse puxando o sol em sua carruagem (se fosse o caso, eu adoraria ter uma carruagem dessas).

Mas qual é a psicologia por trás da vontade que uma coisa dessas possa ser verdade? Acho que não se trata tanto de uma vontade de que isso ou aquilo exista (Apolo, fadas, duendes, etc.), quanto uma forma peculiar de dizer que ‘tudo é possível’. Freud diria (e em muitos casos eu acho que ele estaria correto, ao menos quando se trata da cultura ocidental que ele conhecia) que essa vontade de fugir do real através da preservação da ignorância é um modo de manter algumas de nossas ilusões vivas. Em *O Mal-estar na Civilização* (FREUD, 1962, p. 28), Freud nos diz que temos ilusões porque o mundo nem sempre se conforma com nossos desejos – isso é uma característica fundamental da existência humana, intimamente ligada com a admissão de nossas próprias limitações (e tudo nos leva a crer que nós somos irremediavelmente limitados, finitos). Na medida em que a ciência progride, diminui a probabilidade de que certas de nossas supostas ilusões estejam corretas, embora sempre

sejamos capazes de conservar a possibilidade infinitesimal de que elas estejam certas. Conservar a crença nessa possibilidade sem oferecer nenhuma outra razão além de nosso desejo de que ela esteja correta já é algo que muitos questionariam; mais absurdo ainda é a ideia de que devemos abandonar a busca pelo conhecimento para que uma ilusão pareça mais verossímil. William James, com sua afabilidade habitual, dizia que uma crença deve ser conservada, na medida em que ela se mantém uma ‘hipótese viva’ para o crente, uma hipótese que ainda influencia a agência do indivíduo. Mas ele ficaria escandalizado com a atitude de alguém que quisesse contradizer caprichosamente verdades verificadas¹³, e mais ainda com aquele que virasse as costas ao conhecimento e decidisse viver em ignorância em função dessa crença. Tal atitude, ao se fechar em possibilidades fantasmagóricas, abandona todas as possibilidades reais (muitas delas inéditas e inexploradas) que só o conhecimento pode oferecer.

E o que dizer da suposta feiura do mundo tecnológico? Bem, a primeira coisa a se dizer é que a ideia de que um poeta só consegue encontrar sua inspiração olhando para uma cachoeira e ouvindo o mugido das vacas é um clichê cansado. Nos dias de hoje, artistas que conseguem expressar a beleza do mundo urbano não estão em falta¹⁴. Não estou negando que uma cidade tecnológica possa ser esteticamente insatisfatória para muitos de nós. Mas isso tem mais a ver com design do que com características inerentes à tecnologia. Para quem tem dúvidas quanto a isso, eu sugiro que olhe um cartão postal de Tóquio, ou talvez confira o último modelo de um aparelho da Apple. Estou ciente, no entanto, de que a conservação florestal é mais do que uma questão de conservar a pluralidade visual de nosso mundo (o que, em todo caso, não deixa de ter sua importância), mas envolve também preocupações

¹³ Maldição para aquele cujas crenças ignoram a ordem em que as realidades seguem-se em sua experiência: elas o levarão a lugar nenhum, ou a fazer conexões falsas. (JAMES, 1997, p. 116)

¹⁴ Recentemente eu descobri, com alguma surpresa, que J. M. W. Turner – um pintor que eu associava quase exclusivamente à imagem clássica de Enéas no lago Nemi – foi um dos primeiros artistas a ressaltar a beleza do processo de industrialização (para mais detalhes, recomendo um documentário da BBC, *The Genius of Turner: Painter of the Industrial Revolution*). Parece-me que o interesse tecnológico de Turner era um tanto excêntrico em meio aos ideais de ‘sublimidade’ de muitos de seus colegas românticos.

ecológicas. Mas a ecologia é um tema mais diretamente ligado com o status da responsabilidade ética na era tecnológica, problema que iremos abordar a seguir.

1.5 TECNOLOGIA INCONTROLÁVEL

Na mesma proporção em que a ciência e a tecnologia podem nos beneficiar, elas podem nos prejudicar, nos destruir. Esse é o dilema ético básico, que todos entendem. Mas há aqueles que substituem o dilema pelo fatalismo. A ideia é que a mentalidade científica exerce sua influência sobre nós de tal forma, que não há como escapar das consequências negativas (o nascimento de uma racionalidade fria e calculista, armas de destruição em massa, desastres ecológicos, etc.), e em certo sentido nem é possível que as pessoas se responsabilizem por isso. Isso é porque a mentalidade científica se tornou o que Heidegger chamaria de nossa ‘metafísica’, que se baseia no controle sistemático e na ‘objetificação’ da natureza e da humanidade.¹⁵ Jacques Bouveresse expõe a posição heideggeriana da seguinte maneira:

Poderíamos crer que o que precisamos nos dias de hoje é outra utilização da ciência e da técnica. É o que pensa gente como Musil. Mas, segundo Heidegger, é um anacronismo supor que a ciência e a técnica modernas são coisas que ainda está em nosso poder utilizar de uma maneira ao invés de outra.

Em uma entrevista que concedeu em 1966 ao Spiegel, e que foi publicada pela primeira vez em 1976, Heidegger diz claramente que a técnica moderna há muito tempo deixou de parecer-se com a utilização de ferramentas e de constituir um processo que podemos esperar controlar de uma maneira qualquer. A técnica é em sua essência uma coisa que o homem não pode controlar por si mesmo. Ela corresponde a ‘uma exigência mais poderosa que toda determinação de fins pelo homem, [...] uma exigência que se situa acima do homem, de seus projetos e de suas atividades’. A técnica não é um processo que nós podemos submeter à restrições e à exigências vindas de outra parte. Ele é primeiramente uma exigência ilimitada e incondicional à qual nós somos submissos. A técnica não está em nosso poder, somos nós que, sem nos darmos conta, estamos em seu poder. (BOUVERESE, 2004, P. 122-3)

¹⁵ Há uma interpretação particular dos escritos de Foucault que podem levar a um fatalismo semelhante: se nossa visão de mundo é em sua integridade permeada por estruturas de poder, mesmo as pessoas que querem ir além dos referenciais estabelecidos podem acabar lhes prestando serviço involuntário.

O que Bouveresse conclui é que Heidegger nos indica como estão além do nosso controle a ciência e a tecnologia, mas não propõe nenhum tipo de solução para o problema. Verdade seja dita, os últimos trabalhos de Heidegger fazem repetidas referências oblíquas ao mantra ‘deixar ser’, o que decerto indica uma obscura esperança na possibilidade do mistério do Ser se revelar outra vez.¹⁶ Para nós que não temos a oportunidade de vagar pelos recantos de Todtnauberg em busca da profundidade teutônica desses pensamentos, essa possível resolução não resolve muita coisa. Tudo parece querer dizer que estamos presos na cabeça do Sr. Gradgrind, sendo ele uma caricatura que evidencia os traços fundamentais de nossa metafísica.

Não é difícil perceber que a posição de Heidegger (e de pessoas que pensam como ele) é problemática. Ela exclui totalmente a possibilidade de que utilizemos nossa razão para fazer decisões responsáveis, pois essa razão é em última instância completamente determinada pela metafísica dominante. Segundo Bouveresse, essa atitude fatalista permite aos filósofos empreender aqueles saltos explicativos que já mencionamos (‘a agricultura moderna causa Auschwitz’ e coisas do gênero), uma vez que ela convenientemente deixa de lado questões sobre responsabilidade e agência, nos dizendo que elas simplesmente não podem ser colocadas, já que nossos conceitos para tentar entender a situação sempre estarão manchados pelo tipo onipresente de mentalidade. O argumento é um círculo vicioso, e aceitá-lo completamente requer que nós praticamente abandonemos a discussão de questões éticas, ou ao menos mudemos drasticamente nosso jeito de falar sobre o tema ‘como viver?’.

Essa certamente não era a perspectiva de Charles Dickens, inventor do Sr. Gradgrind; o autor parece estar convencido de que é possível transcender a mentalidade de seu personagem, e que o debate racional desempenha um papel importantíssimo nessa tarefa. Isso tanto é verdade que o Sr. Gradgrind abandona seus próprios dogmas no curso da narrativa de *Hard Times*. Dickens termina o romance dizendo que está em nossas mãos definir como as coisas vão ser, criticando justamente a postura daqueles que confortavelmente ‘deixam ser’. Sem dúvida, mudar as maneiras predominantes de pensar é algo complicado, especialmente

¹⁶ Essa espera paciente pelo retorno do Ser é definida por Lee Braver (de forma bem pomposa) como ‘quietismo poético’ (BRAVER, 2012, p. 239).

quando elas já se solidificaram em algo como uma espécie de ‘segunda natureza’ para nós. Terry Pinkard destaca a dificuldade e o escopo dessa tarefa em uma de suas palestras:

Em virtude de sermos capazes de avaliar nossa segunda natureza, por termos nossa segunda natureza como um objeto para si, nós somos agora capazes de remodelar essa segunda natureza. Essa segunda natureza, aliás, quando pensamos a respeito, não está limitada aos nossos hábitos e disposições, mas também todo o mundo social à nossa volta, as várias instituições e práticas que encorajam certos tipos de ações, promovem certos tipos de hábitos, desencorajam outros tipos de hábitos, etc. Então, ao mudar nossa segunda natureza, nós não trabalhamos apenas em nós mesmos, mas coletivamente trabalhamos as instituições que temos no mundo. [...] Por causa desse tipo de natureza social, nós podemos remodelar nossa segunda natureza, mas isso é muito difícil de fazer. Trata-se, afinal de contas, de uma natureza, e a natureza não se move tão facilmente, de acordo com nossos caprichos e desejos. É difícil mudar a nós mesmos. O que temos de fazer é desenvolver novas práticas reflexivas.¹⁷

Do desenvolvimento de ‘novas práticas reflexivas’, até a integração do que elas podem oferecer em nosso modo de vida mais amplo, há um processo longo e doloroso, um processo que pode, inclusive, falhar miseravelmente. Mas isso não precisa significar que estamos isentos da tarefa de pensar, refletir, e dar razões. Pessoalmente, eu acho que generalizações filosóficas como ‘metafísica’ ou ‘segunda natureza’ apresentam o risco de nos levar a pensar que o espaço social em que vivemos é mais homogêneo, monolítico e fechado do que realmente é. Isso, em consequência, faz com que certos dilemas pareçam mais impossíveis do que realmente são. Não há como negar que existem pessoas obstinadamente dogmáticas por aí (e devo dizer que essa atitude não é uma exclusividade da mentalidade científica); mas também existem pessoas com a mente aberta o bastante para desenvolver o tipo de imaginação proposta por Martha Nussbaum. Considere o caso de Sissy Jupe em *Hard Times*: mesmo sendo uma aluna de Gradgrind, ela consegue conservar a parte de sua humanidade que o professor considera desnecessária, porque mantém sua conexão com o mundo artístico do circo. Em outro romance de Dickens, *David Copperfield*, os sofrimentos e a impiedosa disciplina experimentada pelo protagonista ameaçam constantemente suprimir sua individualidade e sua imaginação infantil. Através de algumas poucas amigas e do oásis

¹⁷ O link do vídeo está disponível nas referências bibliográficas.

criativo da literatura (onde é possível explorar as infinitas areias das *1001 Noites*), David se mostra capaz de salvaguardar suas preciosas capacidades imaginativas. Em ambos os casos, o mundo artístico é o que mantém aberta a possibilidade das coisas serem (não se trata, portanto, de uma objeção ao entendimento científico em si, mas simplesmente da afirmação que existem múltiplos entendimentos do ser, que não podem ser subsumidos em uma chave única). Em resumo, eu acho que não é necessário que nos tornemos monstros ao combater monstros, e esse risco não deveria nos assustar o bastante para nos afastar do combate.

2 – DREYFUS E OS PERIGOS DA MODERNIDADE

2.1 A OBRA DE DREYFUS E SUA AFINIDADE COM O CONTEXTO INTELLECTUAL DA ANTROPOLOGIA

As teses principais do argumento que montei até agora são suficientemente simples, e posso sumariá-las sucintamente: 1) É possível ir além de uma visão de mundo empobrecida que identifica o conhecimento das ciências empíricas como o único racionalmente válido. 2) A era moderna e tecnológica não é, inerentemente, um impedimento a um florescimento humano substantivo.

Essas duas afirmações básicas podem levantar uma série de dúvidas mais concretas; eu quero abordar, especificamente, alguns pontos levantados por Hubert Dreyfus em seu livro *On the Internet*. Eu acho que, quando se trata de tecnologia, as preocupações principais de Dreyfus caem em duas categorias básicas: estabelecer aquilo que a tecnologia não pode fazer (seu primeiro livro se chamava, sugestivamente, *What Computers Can't Do*), e mostrar de que maneiras a tecnologia pode atrapalhar o florescimento humano. Essas duas categorias vão além de uma crítica da mentalidade científica. Para Dreyfus, a mentalidade científica contemporânea é apenas uma das instanciações da tradição 'teórica' da filosofia, que se opõe à tradição que ele chama de 'existencial'. Dito de outra forma, *On the Internet* é um exemplo de crítica aparentemente pontual que culmina em um questionamento generalizado dirigido contra certa concepção de racionalidade ocidental.

O meu interesse nesse tipo de obra se explica pelo fato de que eu consigo perceber alguns paralelos entre as opiniões expostas e o atual clima intelectual dominante em minha própria disciplina, a antropologia. Em sua gênese, a antropologia foi uma representante da razão ocidental na investigação dos povos primitivos. Hoje em dia, em contraste, já é quase

um pecado capital usar a palavra ‘primitivo’ em um trabalho antropológico. Eu não quero aqui negar a validade das críticas epistemológicas feitas aos primeiros antropólogos – por muito tempo as ciências sociais estiveram presas a analogias confusas com as ciências empíricas, e muitos de seus modelos explicativos por muitas razões já não satisfazem nossos critérios atuais. Parece-me claro, no entanto, que há consideravelmente mais do que isso na metamorfose que a antropologia sofreu durante o século XX; o fenômeno não pode ser reduzido a uma simples troca de modelos explicativos. Como eu já afirmei e reafirmei, tecnicidades epistemológicas podem ter implicações bem mais abrangentes, e um tipo estreito de mentalidade científica pode levar a um conceito empobrecido de vida humana. Assim como eu disse uma palavra em defesa de Mill e Durkheim, acho que poderia estender a mesma cortesia (seguida da mesma ressalva) aos primeiros representantes da antropologia, dizendo que eles não são de forma alguma dignos de nosso desprezo, embora eles provavelmente estivessem se utilizando de figuras inapropriadas para desenvolver suas próprias investigações. O ponto crucial é que, quando esses primeiros antropólogos chamavam genericamente os povos que compunham seu objeto de estudo de ‘primitivos’, a inferência (frequentemente despropositada) que muitos antropólogos contemporâneos fazem é que o paradigma de progresso proposto é justamente a espécie de vida desumanizada que encapsula todos os dogmatismos, vícios e consequências negativas relacionadas à racionalidade ocidental.¹⁸ Reagindo radicalmente, muitos antropólogos abraçam uma posição relativista, e ao mesmo tempo (algo inconsistentemente) expressam uma admiração romântica pelas sociedades primitivas, e em geral por qualquer espécie de pensamento que seja o ‘outro’ da razão ocidental. O que estou tentando sugerir é que essa crítica pode ir longe demais (especialmente quando os antropólogos tomam um gosto pela filosofia pós-moderna), de modo que nós corremos o risco de adotar uma forma vulgar de relativismo, e, em nome de

¹⁸ Nos campi do Brasil, essa atitude de rejeição ainda é reforçada pela orientação ideológica dominante, que amiúde inspira nos estudantes um ódio desmedido e unilateral do ‘mundo capitalista’. Eu estou ciente de que essa figura que delineei não é unânime entre os antropólogos, e que existem autores ponderados que correspondem ao que descrevi em alguns aspectos, mas não em outros (difícilmente poderíamos dizer, por exemplo, que Lévi-Strauss é um inimigo da ‘mentalidade científica’). Novamente, eu tenho de indicar a necessidade de algumas generalizações para expor da maneira mais simples possível qual é a postura que estou criticando e, em consequência, mostrar meu próprio ponto de vista.

uma ênfase exclusiva na expressão individual de cada cultura, abandonar alguns dos princípios e valores mais importantes provenientes do iluminismo.¹⁹

Meus sentimentos em relação à obra de Dreyfus são igualmente ambivalentes: acho que muitos de seus pontos são interessantes e merecem ser considerados; ao mesmo tempo, acho necessário apontar algumas das hipérboles injustificadas em seu raciocínio, bem como explicitar determinadas áreas de sua interpretação do ideal ‘existencialista’ de vida que eu acho potencialmente problemáticas. Provavelmente o paralelo com a antropologia ficará mais claro na medida em que analisarmos diretamente os argumentos oferecidos por Dreyfus. Mas como começar nossa análise? Como eu indiquei, a crítica tecnológica de Dreyfus é apenas a ponta do iceberg de uma crítica filosófica mais ampla. Assim sendo, eu acho que teremos um entendimento melhor de quais são as reservas que o autor tem em relação à internet ao esboçarmos as raízes do problema partindo de uma breve reconstrução de sua perspectiva sobre o contraste entre o pensamento teórico e o pensamento existencial.

2.2 A EXPERIÊNCIA TERRENA E A EXPERIÊNCIA PLATÔNICA

Dreyfus associa o pensamento ‘teórico’ à nossa capacidade de julgar desinteressadamente, utilizar categorias universais, e buscar verdades objetivas e atemporais. Não há dúvida que, para os critérios da ciência, essas capacidades são muito valorizadas; mas quando as aplicamos irrestritamente em questões ligadas à existência humana (especialmente nossa conduta), alguns resultados problemáticos podem aparecer. Isso é porque essa postura teórica envolve ‘colocar entre parênteses’ muitos dos elementos de nossa experiência de vida aos quais atribuímos grande importância: inclinações, tradições, desejos, emoções, etc. Segundo Dreyfus, as formas mais extremas da atitude teórica pretendem justamente transcender os limites impostos pela vida humana através do exercício contemplativo.

¹⁹ Em um artigo sobre a ética kantiana, que terei a oportunidade de citar novamente neste texto, Martha Nussbaum fala sobre essa duvidosa tendência intelectual, que em algumas de suas encarnações chega a negar a possibilidade da noção de direitos humanos: ‘Nós percebemos que os valores de igualdade, de identificação como pessoa, e direitos humanos que Kant defendia, e mesmo o próprio esclarecimento, são ridicularizados em alguns círculos como vestígios etnocêntricos do imperialismo ocidental’ (NUSSBAUM, 1997b, p. 24).

Para dar uma ideia do contraste, eu quero comparar a experiência ‘terrena’ do amor com sua contraparte ‘platônica’, que é basicamente o amor teórico ou contemplativo. Sobre o ‘jogo’ do amor terreno, Rick Astley já dizia que ‘you know the rules, and so do I’, então eu não vou me demorar descrevendo o turbilhão de complexas emoções que ele causa na vida de uma pessoa (ofício que, em todo caso, pertence aos poetas e às poetisas); basta elencar alguns pontos em que esse amor se mostra incompatível com a atitude teórica. 1) O amor terreno é um fato biográfico subjetivo (ocorre em um local determinado, em uma época determinada, com uma pessoa determinada). Não existe uma lei ‘objetiva’ ou um teorema matemático que mostre qual é a pessoa digna do amor²⁰. Na verdade, o amor é uma ciência Patafísica, pois depende das exceções: quando alguém pede as razões pelas quais se ama determinada pessoa, geralmente a resposta não envolve uma enumeração de qualidades genéricas que todos admiram (de fato, pode ser que certas dessas qualidades geralmente admiradas estejam ausentes na pessoa amada, o que serve para reforçar o caráter incondicional do amor), e sim uma ênfase no que há de único e especial na pessoa – em termos escolásticos, sua haecceitas. 2) A escolha do objeto do amor não só não pode ser justificada de forma objetiva, mas também não está inteiramente sob nosso controle. Isso fica óbvio quando observamos a proximidade etimológica entre as palavras ‘paixão’, ‘passional’, ‘passividade’. Desde o primeiro estímulo erótico até os comprometimentos mais profundos, o amor é como uma música distante que atrai o amante, e se torna cada vez mais distinta na medida em que ele se aproxima. 3) O amor é um convite para transcender os ‘fatos objetivos’, especialmente quando ele se torna tão intenso o basta para constituir o fundamento da vida do amante, as lentes coloridas através das quais se vê a vida. Quando o amor chega a esse ponto, não há experiência vivida isenta de referência à pessoa amada. Um bosque não é simplesmente um bosque, é ‘o bosque onde eu a vi pela primeira vez’; uma casa não é simplesmente uma casa,

²⁰ Para mostrar como a experiência amorosa é incompatível com provas objetivas, Dreyfus menciona o caso contraditório de Dom Quixote. Dom Quixote ama uma donzela que existe concretamente, Dulcinea del Toboso (ou ao menos, achamos que ela existe, embora Dom Quixote nunca a tenha visto, o que já é uma evidência do caráter ideal de seu amor; vale lembrar que tudo nos leva a crer que a camponesa feia que encontramos na segunda parte do romance não é Dulcinea, se é que existe tal donzela). Na esperança de provar que seu amor é justificado objetivamente, Dom Quixote desafia todos aqueles que contestam o fato de Dulcinea ser a mais bela e irrepreensível donzela de todos os tempos. Para que essa justificação carregasse algum peso, Dom Quixote provavelmente teria que passar sua vida inteira desafiando todas as pessoas que cruzassem seu caminho.

é ‘um lugar onde poderíamos morar’; um relógio cuco em uma loja de lembranças nos Alpes Suíços não é simplesmente um relógio cuco em uma loja de lembranças nos Alpes Suíços, é ‘será que ela vai gostar desse treco?’. 4) O destino da empreitada amorosa também é incontrollável. Riscos ameaçam o amor a cada curva da caprichosa estrada que ele percorre. O amor pode não ser correspondido, ou ser dificultado e até impossibilitado pelas circunstâncias (como no caso de Romeu e Julieta). Outro comprometimento pode entrar em conflito com o amor (quando estamos diante de um adultério, por exemplo, considerações morais podem intervir). As bênçãos de Afrodite podem abandonar o casal, e a centelha do amor pode desaparecer tão misteriosamente quanto surgiu (uma das possíveis explicações para esse desconcertante fenômeno é que as pessoas *mudam*; um belo dia, a pessoa ao meu lado já não é ‘a pessoa que eu amei’). Finalmente, a pessoa amada, sendo mortal como o resto de nós, pode partir dessa para melhor. Tudo isso nos leva à seguinte conclusão: que aqueles que edificam suas vidas sobre o amor estão construindo em um solo insidiosamente arenoso.

No *Simpósio*, Platão pega esse amor terreno, e tão arriscado, e tenta projetá-lo no céu estrelado, tornando-o tão objetivo e perene quanto os movimentos celestes. O processo começa com o amor terreno, o amor por uma pessoa corporificada (Platão coloca a condição de que deve ser um belo corpo). Através da mediação filosófica, fica claro que é mais correto amar todos os belos corpos. Mas isso não é o bastante; corpos são perecíveis e, portanto, expressam um nível degradado e ilusório de realidade. O filósofo descobre que se deve amar uma bela alma, e depois todas as belas almas. Com isso, se descobre a característica mais geral dos objetos amados, a beleza. Coerente com sua exigência de universalidade, o filósofo não vai amar essa ou aquela expressão da beleza, mas o próprio conceito de beleza. Mesmo quando o amor se fixa em um objeto concreto, ele independe dessa encarnação transitória, e o olhar contemplativo apenas identifica ali o que há de universalmente belo e amável, condizente com o conceito (ou seja, não se ama o indivíduo em si, mas suas qualidades objetivamente belas). De acordo com Martha Nussbaum, esse amor ‘escrito nas estrelas’ com tintas indeléveis é muito diferente do amor terreno, e atende todas as exigências filosóficas: universalidade do amado, remoção de todas as intempéries dos negócios humanos e autonomia absoluta do amante.

No topo da escada o filósofo, contemplando o belo e o bom, está livre de toda carência e dependência, tanto interna quanto externa. O objeto de sua contemplação é eterno e imutável; nunca varia em qualidade ou relação. A pessoa que o contempla está, portanto, totalmente segura – nada que acontece no mundo pode diminuir ou alterar sua alegre atividade. Ao mesmo tempo, o amante filosófico está internamente estável e minimamente dependente de paixões internas que possam distraí-lo de sua contemplação. Seu intelecto, que contempla as formas eternas, se torna cada vez mais como o que contempla – puro e invariante, impassível e inflexível. Suas atividades são completamente transparentes para o amante, e resultam em relatos que personificam verdade e verdadeira excelência. Ele é o amante que superou a tensão do desejo erótico, já que achou um objeto que satisfaz seu anseio de sempre ‘estar junto’ do amado. (NUSSBAUM, 1998, p. 63)

Depois de todo esse tratamento de purificação, é difícil dizer se sobrou algo que lembra o tipo de amor que se experimenta aqui na terra. Normalmente, nossas ideias sobre o amor estão tão ligadas aos seus aspectos passionais, instáveis, e receptivos, que esse amor rarefeito parece mais uma maneira de se imunizar contra o amor terreno. Que tipo de satisfação amorosa resta ao amante contemplativo? Se há alguma satisfação, é preciso dizer que é bem diferente da experimentada pelos casais que vemos andando de mãos dadas por aí. Parece que, ao mesmo tempo em que se evita os riscos de um relacionamento concreto (o desassossego do erotismo, as limitações e a instabilidade da pessoa individual, uma valoração do mundo que não pode ser colocada em termos universalmente válidos ou quantificáveis), também se deixa para trás muitas das alegrias que são indissociáveis desses riscos (o intenso prazer do corpo, o caráter especial e único do amor entre duas pessoas, uma valoração do mundo que é qualitativa e rica em significado). Ainda assim, nós estamos dispostos a admitir que o amor contemplativo possa oferecer ao filósofo aquela espécie de prazer que associamos aos ascetas e aos místicos – o fulgor de uma supernova, que iguala todos os interesses terrenos e os faz parecer igualmente triviais; resta saber como a contemplação influencia a agência humana. O amor terreno, como está baseado em um objeto inseguro e finito, constantemente nos envolve em uma situação concreta, calibrando nossa experiência através da preocupação pelo que pode acontecer. Essa preocupação, por sua vez, pode ser um poderoso estímulo para agir no mundo, mesmo quando o resultado da situação está além do nosso controle, e quando qualquer observador neutro pode perceber que certas ações provavelmente vão levar ao arrependimento. O amor contemplativo, por outro lado, calcado

em um objeto transcendente que está além de qualquer situação específica (qualquer marca de inclinação e individualidade deve ser transcendida), nos deixa livres de qualquer preocupação, exceto a de se livrar de todos os comprometimentos inseguros que podem inspirar a preocupação. Isso não significa, necessariamente, que a atitude contemplativa leva ao quietismo; mas a agência do filósofo contemplativo é desinteressada, seu ser e o objeto de seu amor simplesmente não podem ser afetados pelas circunstâncias. Ele nunca vai se envolver em uma situação específica e tentar compreendê-la em seus próprios termos, já que a via correta consiste em aplicar os princípios universais em todas as situações, uma atitude que já é sua própria recompensa, independente de suas consequências. Não podemos deixar de notar, no entanto, que o incentivo contemplativo para agir no mundo é para poucos – muitas vezes nós ouvimos falar de pessoas que estariam prontas para viver e morrer por alguém que amam, mas poucas delas estariam dispostas a morrer pelo ‘belo’, pelo ‘amor em geral’, ou pela ideia de amor. Não é possível abraçar a ideia de amor e, em todo caso, ela sabe tomar conta de si própria.

2.3 O IMPACTO DA MENTALIDADE TEÓRICA

O amor contemplativo, particularmente na forma extrema e metafísica que eu descrevi, é um dos exemplos mais marcantes do tipo de comportamento peculiar que pode surgir quando o ‘pensamento teórico’ é aplicado em relações humanas. Mas não é preciso ir tão longe para percebermos que essa espécie de mentalidade ainda influencia várias áreas da sociedade contemporânea. Para os propósitos de nossa discussão, quero indicar o que acontece quando essa influência se manifesta na convivência sociopolítica e no desenvolvimento tecnológico²¹. Como veremos, o argumento de Dreyfus em *On the Internet* lida justamente com a sobreposição dessas duas áreas de interesse.

²¹ Não é possível no presente trabalho oferecer uma investigação exaustiva de duas das empreitadas mais ambiciosas dos entusiastas de tecnologia, a Inteligência Artificial e a realidade virtual. (para mais sobre a realidade virtual, ver a seção 3.3) Na obra de Dreyfus, essas duas linhas de pesquisa constituem a culminação do pensamento teórico aplicado à tecnologia, pois ambas pressupõem a ideia de que a experiência humana pode ser ‘essencializada’ em um algoritmo, permitindo que transcendamos nossa existência corpórea e alcancemos algo como a imortalidade. No caso da IA, isso significaria conservar a ‘alma’ humana eternamente em forma binária; já a realidade virtual promete reproduzir a própria vida, mas excluindo todo o risco envolvido (a questão do risco reaparecerá, de forma atenuada, em nossa consideração da internet como um instrumento de participação na

Um dos mais complexos temas da ciência e filosofia política nos dias de hoje está no desafio de oferecer fontes de identificação e lealdade política em um mundo em que povos e nações estão cada vez mais interdependentes, e que em consequência necessitam cada vez de termos universais e racionais de entendimento mútuo. Jurar lealdade a tais princípios (bem como se identificar plenamente com eles) pode ser tão difícil e insatisfatório quanto trocar os prazeres e as dores do amor terreno pelas virtudes abstratas do amor contemplativo (com a complicação adicional de que não podemos mais recorrer a ideias – típicas da filosofia clássica – de ordem cósmica racional e teleologia que hoje seriam tidas como um flagrante antropocentrismo). Isso é porque muitos acreditam que só podemos extrair um comprometimento existencial real de nossas circunstâncias mais imediatas e concretas, como a filiação a um grupo específico, com suas próprias tradições culturais e um contato direto com a realidade local. Para esses críticos, a ambição cosmopolita e humanista de fazer com que o homem se sinta em casa em qualquer parte do mundo pode acabar causando um ubíquo desabrigo espiritual. Isso é porque a marcha do progresso pode ter o efeito não só de propor valores universais, mas também de desagregar e deslegitimar o que Charles Taylor chama de ‘comunidades parciais’ em nome de princípios como ecumênicos como ‘liberdade’ e ‘igualdade’. O resultado é que esses princípios não conseguem preencher o vácuo que deixaram (e por vezes nem mesmo se efetivam realmente, na medida em que permanecem ideais formais).

Os homens não podem se identificar simplesmente como homens, mas se definem mais imediatamente por sua comunidade parcial, cultural, linguística, confessional, etc. A democracia moderna está, portanto, num dilema. Eu acho que um dilema desse tipo pode ser visto na sociedade contemporânea. Sociedades modernas se moveram em direção de uma maior homogeneidade e

esfera pública). Dreyfus declara, profeticamente, que esses aparatos tecnológicos jamais serão capazes de reproduzir a complexidade da existência humana. É possível que ele esteja certo, especialmente quando se trata das ambições tecnológicas mais extravagantes, envolvendo imortalidade ou substituição da experiência humana. Mas eu tenho minhas reservas: em primeiro lugar, acho que quando Dreyfus enfatiza quase exclusivamente os projetos mais extremos (cujos proponentes são praticamente fanáticos religiosos do mundo tecnológico, como é o caso dos ‘Extropians’), ele está passando uma visão distorcida da comunidade científica e seus objetivos. Além disso, alguns dos argumentos oferecidos são clichês inconclusivos. Em sua resenha de *What Computers Can't Do*, Bernard Williams nos diz: ‘A rejeição por parte de Dreyfus da pressuposição ‘platônica’ parece se reduzir aos argumentos antimecanicistas, antifisicistas, ou antideterministas que afirmam o comportamento inteligente como algo que não pode ser cientificamente entendido, argumentos que, como já era de se esperar, são rejeitados pelos pesquisadores de IA.

interdependência, de modo que as comunidades parciais perdem sua autonomia e, em alguma medida, sua identidade. Mas as grandes diferenças permanecem; a diferença é que, por causa da ideologia da homogeneidade, essas características diferenciais não têm mais significado e valor para aqueles que as possuem. (TAYLOR, 1975, p. 412)

Já a essa altura de nossa narrativa, os caminhos da racionalização política e tecnológica começam a cruzar – foi o desenvolvimento industrial que possibilitou a destruição dos limites paroquiais da produção feudal, e a expansão comercial numa escala internacional. Citando o trabalho de Albert Borgman, Dreyfus nos diz que a tecnologia também desfez nosso envolvimento local de um modo mais sutil, ao tornar desnecessário o desenvolvimento de habilidades e com isso extinguir as ocasiões (chamadas ‘práticas focais’) que requerem o tipo de interdependência concreta que reforça o elo comunal entre os membros de um grupo. Um exemplo desse tipo de ocasião é a prática das refeições em família. Na era pré-industrial, essa era uma prática que exigia que todos os envolvidos utilizassem suas habilidades, seja arranjando os ingredientes, cozinhando a refeição, ou mesmo ajeitando a mesa. É bem verdade que esse tipo de prática ainda existe, mas Dreyfus está apenas dizendo que a tendência tecnológica de oferecer tudo ‘ready-made’ pode fazer com que as pessoas cultivem cada vez menos as habilidades associadas a tais práticas, tornando cada vez mais raras essas ocasiões que ‘produzem’ um mundo circunstancial valioso, significativo e digno de comprometimento. Nós encontramos um exemplo semelhante da quebra de ‘práticas focais’ no clássico *Understanding Media* de Marshall McLuhan:

‘O enredo de *The Ugly American* descreve a interminável sucessão de gafes realizadas por americanos, visuais e civilizados, quando confrontados com as culturas tribais e auditórias do Oriente. Como um experimento da UNESCO, água corrente – com sua organização linear de canos – foi instalada recentemente em alguns vilarejos indianos. Logo os aldeões pediram que os canos fossem removidos, pois parecia para eles que toda a vida social do vilarejo foi empobrecida quando já não era mais necessário visitar o poço comunal. Para nós, os canos são uma conveniência. Nós não pensamos neles como cultura ou um produto de nossa formação letrada, da mesma forma que não pensamos nessa formação como uma mudança de nossos hábitos, emoções, ou percepções. Para pessoas iletradas,

é perfeitamente óbvio que as conveniências mais comuns representam uma mudança total na cultura'. (McLUHAN, 2001, P. 93-4)²²

2.4 INTERNET: FERRAMENTA DE DISTANCIAMENTO?

No capítulo 4 de *On the Internet*²³, Dreyfus discorre sobre o surgimento da chamada 'esfera pública' como uma expressão clara do que acontece quando as pessoas já podem ir além de suas premências locais e concretas, e participar de uma reflexão mais desinteressada e universalizada sobre os destinos da humanidade. Como era de se esperar, Dreyfus suspeita que esse tipo de reflexão não possa ser uma fonte real de comprometimento e identidade. Para expor seu ponto, Dreyfus relembra a reação do filósofo Søren Kierkegaard diante da gênese da imprensa. Os jornais ofereciam aos habitantes de Copenhague notícias sobre o que estava acontecendo no mundo todo, emparelhadas com opiniões ponderadas sobre todos esses fatos, fornecidas por todos aqueles que contribuía para a publicação. O próprio Kierkegaard frequentemente mandava seus textos para jornais, e não era completamente imune às polêmicas jornalísticas ocasionais; isso não lhe impedia de ver todo o mundo jornalístico com muito desgosto (ou, ao menos, sustentar essa pose de desgosto). Isso é porque, para Kierkegaard, o nível da discussão ponderada não conhece distinções qualitativas entre os assuntos que aborda, e não pode nos mostrar o que é digno de importância ou não²⁴; notícias sobre a guerra da Criméia estão ao lado do anúncio para o novo tônico capilar e uma elegia

²² Não há como negar que McLuhan por vezes é um tanto hiperbólico em sua análise dos efeitos da introdução de novas tecnologias. Dizer que o corte no suprimento de papiro após a tomada de Alexandria pelos muçulmanos no século VII foi um dos principais elementos na reestruturação do império Bizantino e no nascimento do sistema feudal certamente é uma linha interpretativa interessante, mas o estilo da exposição do livro pode facilmente levar seus leitores a simplificações brutais. Ainda assim, McLuhan tentou conciliar essa aparente onipotência da tecnologia com uma esperança de harmonia tecnológica no mundo moderno. Uma das teses principais do livro é que é possível compreender os efeitos da tecnologia sobre os seres humanos, e essa compreensão abre possibilidades para que possamos controlar melhor essas tecnologias. É verdade que poucas pessoas diriam que as esperanças de McLuhan para uma 'aldeia global' se realizaram, mas ao menos ele não pode ser acusado de 'quietismo poético'.

²³ 'Nihilism on the Information Highway: Anonymity vs. Commitment in the Present Age'.

²⁴ É bom lembrar que a noção do que é 'importante' para Kierkegaard é tão dramática quanto os títulos de seus livros; só é realmente importante aquilo que pode servir de base para a vida, um comprometimento pelo qual se pode empenhar todas as nossas fichas (algo como o intenso 'amor terreno' que mencionei anteriormente). Além disso, Kierkegaard acha que o indivíduo só pode ter *um* comprometimento realmente intenso, que o definirá por toda sua vida (essa é, inclusive, uma das divergências entre Dreyfus e Kierkegaard).

dedicada às crianças que morreram em Pindamonhangaba. Para nosso filósofo dinamarquês (e para Dreyfus), a consequência inerente à esfera pública é causar um ‘nivelamento’ mundial, em que todos se tornam observadores desinteressados.

Esse nivelamento se produz de várias formas. Primeiro, a nova e massiva distribuição de informação não situada fez todo tipo de informação imediatamente disponível para qualquer um, assim produzindo um espectador deslocado e indiferente. O novo poder a imprensa de disseminar informação para todos na nação levou seus leitores a transcender seus envolvimentos locais e pessoais, e superar sua reticência sobre assuntos que não lhes concerniam diretamente. Como Burke observa com alegria, a imprensa encorajou todos a desenvolver uma opinião sobre tudo. Isso é visto por Habermas como um triunfo da democratização, mas Kierkegaard viu que a esfera pública estava destinada a se tornar um mundo indiferente em que todos têm uma opinião sobre e comentam todos os assuntos públicos sem necessidade de experiência direta, e sem ter ou desejar qualquer responsabilidade. [...] Para Kierkegaard, o perigo mais profundo é exatamente o que Habermas aplaude sobre a esfera pública, nas palavras de Kierkegaard, ‘o público [...] devora a relatividade e concretude da individualidade’. A esfera pública assim promove comentadores ubíquos que deliberadamente se descolam de práticas locais, das quais questões específicas florescem, e sob os termos das quais se lida com essas questões (DREYFUS, 2009, p. 75).

Na descrição oferecida por Kierkegaard, a esfera pública não aparece como um grande progresso do iluminismo, mas como um depósito de papo-furado que é ‘abstrato’ em vários sentidos. Para começar, a discussão é, no mais das vezes, impotente: os observadores estão tão distantes do que discutem que suas opiniões raramente se tornam uma agência real que possa influenciar as questões abordadas (o acúmulo de reflexão e informação é inesgotável, e prorroga indefinidamente o momento de ação decisiva). Dreyfus também descarta a possibilidade de que a congregação internacional de observadores possa contribuir com alguma sugestão valiosa com seus debates; o argumento é que o raciocínio desenvolvido não está arraigado em práticas e conhecimento local, fazendo com que a maioria das propostas esteja baseada naquele tipo de princípio abstrato que citei anteriormente, princípios que não seriam capazes de assegurar um comprometimento existencial. Sem um envolvimento real, a reflexão da esfera pública não apresenta nenhum risco para aqueles que opinam; a voz de uma opinião é apenas uma entre milhões delas. Mesmo que essa opinião não seja totalmente desprovida de sabedoria, a maioria dos envolvidos no debate não saberia dizer. Em suma,

trata-se de uma atmosfera de inconsequência onde é difícil se distinguir comentários aproveitáveis de tolices, e mais difícil ainda estimular uma atitude de responsabilidade pelo que é dito. Se toda essa argumentação parece estranhamente familiar ao leitor contemporâneo, não é por acaso: Dreyfus tinha em mente o paralelo com a internet ao desenterrar a crítica que Kierkegaard fez ao jornalismo do século XIX.

Kierkegaard certamente veria na internet, com seus sites cheios de informação anônima vinda de todo mundo, seus grupos de interesse nos quais qualquer pessoa no mundo pode participar sem qualificações, e onde é possível discutir qualquer tópico interminavelmente sem consequências – a síntese hi-tech dos piores atributos do jornal e da discussão de cafeteria. [...] Num blog qualquer um pode expressar sua opinião sobre qualquer coisa sem precisar de experiência e sem aceitar responsabilidade. Mas já que colocar ideias em prática, se arriscar e aprender com os erros e sucessos são necessários para adquirir a perícia, a maioria dos bloggers não tem sabedoria para contribuir. (DREYFUS, 2009, p. 79-80)

Na terminologia Kierkegaardiana, existem três ‘esferas existenciais’ básicas – a estética, a ética e a religiosa. Se seguirmos a interpretação oferecida por Dreyfus, veremos que a maioria dos navegantes da web estão confinados nas ‘águas rasas e seguras’ da esfera estética. A esfera estética, ao contrário do que o termo pode sugerir, não indica um fascínio pelas belas artes. O uso peculiar que Kierkegaard faz da palavra aponta para aquelas pessoas que não querem se comprometer a nenhum modo determinado de vida e, portanto, exploram com curiosidade todas as possibilidades disponíveis, num esforço para fugir daquele monstro delicado, o tédio. A internet é, realmente, um prato cheio para pessoas que são curiosas, mas não fixam um objeto específico para sua curiosidade. É possível gastar várias horas diárias simplesmente navegando sem destino na internet, apenas com os olhos abertos para coisas divertidas e interessantes. Kierkegaard diria que essa atitude de distanciamento, que deixa todas as possibilidades abertas, é uma maneira de evitar certos riscos existenciais. Sem um comprometimento, nossa identidade fica, por assim dizer, totalmente ‘em aberto’, e nunca é ameaçada pelos riscos da decepção, da humilhação, ou da perda. Via de regra, comprometimentos virtuais são ‘fluídos’ ou ‘líquidos’ (emprestando o conceito de Zygmunt Bauman); as pessoas tomam um gosto por desenvolver diferentes ‘personas’ virtuais (como no baile de máscaras de um fórum ou em uma sala de chat). Esses experimentos têm lá seus atrativos, mas raramente desencadeiam consequências dignas de nota. Em última instância, Kierkegaard declara que a esfera estética não é capaz de oferecer significado duradouro para

nossas vidas. A pura curiosidade, incapaz de distinguir o que é importante, não fornece uma base interpretativa para que o indivíduo saiba ‘a qué atenerse’ como dizia Ortega. Sem essa base, tudo se torna igualmente relevante e irrelevante, o que nos reconduz à indiferença, ao tédio, e ao desespero.

Na esfera ética, o indivíduo já tem uma identidade estável, e age de acordo com seu comprometimento. A figura fictícia que Kierkegaard representa como o paradigma da esfera ética é o juiz Wilhelm. Se esse respeitável magistrado estivesse diante de um computador, certamente a busca por informação não seria um fim em si mesma, mas serviria os propósitos ligados aos vínculos relevantes de sua vida. Supondo que a coisa mais importante na vida de Wilhelm seja sua vocação jurídica, esse fato biográfico deve servir como um fator limitante do que é de interesse entre as informações que se pode obter na internet²⁵. Existem, no entanto, várias características da esfera ética que são insatisfatórias para Kierkegaard. Uma delas está no fato de que comprometimentos éticos devem ser mediáveis e inteligíveis para todos, de tal forma que, na opinião de Kierkegaard, eles não podem ser realmente únicos (ou seja, há uma parcela de abstração no comprometimento ético). Outra reclamação de Kierkegaard está na insistência de Wilhelm em escolher autonomamente o que importa em sua vida, uma exigência típica da mentalidade esclarecida. Kierkegaard rejeita essa ideia de autonomia radical; se tudo pudesse ser escolhido livremente, não haveria razões para utilizar esse ou aquele critério para fazer essa escolha. Ademais, alguém plenamente livre sempre poderia mudar sua escolha sem qualquer peso na consciência (o que, na estimativa de Kierkegaard, significaria uma regressão para a esfera estética). No sentido de sua autonomia desimpedida, Wilhelm está próximo do modelo proposto por Sartre. Sartre dizia que o ser é ‘vazio’ e, portanto, sempre sujeito a reinterpretação. Com essa reinterpretação, o indivíduo altera inclusive sua percepção de quais foram os eventos importantes de sua vida, os momentos que lhe ‘definiram’. Um jovem pode, em um dado momento, perceber que deve se tornar um padre, e isso o definirá por algum tempo. Mas pode acontecer que ele perceba o erro dessa avaliação, e escolha outra vocação. Para entendermos porque Kierkegaard discorda

²⁵ Com a tecnologia atual, esse traço principal da identidade de Wilhelm seria identificado sem muita dificuldade. Logo, vários anúncios e notícias relativas ao ofício do direito iriam aparecer automaticamente em seu computador.

desse tipo de ideia, quero lembrá-los de uma das características do ‘amor terreno’ que descrevi anteriormente: o amor não é algo totalmente controlável, não é possível simplesmente escolher, sem mais nem menos, por quem nos apaixonamos. O mesmo, Kierkegaard nos diz, se aplica a todos os comprometimentos realmente profundos²⁶, que de certa forma ‘nos escolhem’²⁷. Isso não significa que somos totalmente passivos; nós temos a escolha de rejeitar esse chamado, ou persegui-lo com ‘paixão infinita’. Cito novamente Ortega, que, ao falar do tema vocacional, está em fundamental concordância com Kierkegaard:

Há no homem, pelo visto, a inescapável impressão de que sua vida e, portanto, seu ser, é algo que tem de ser eleito. [...] Este chamado em direção a um tipo de vida que sentimos, esta voz ou grito imperativo que ascende dentre de nosso fundo mais radical, é a vocação. Nela é ao homem, não imposto, e sim proposto, o que tem de fazer. Em nossas mãos está querer realizá-la ou não, ser fieis ou infiéis a nossa vocação. Mas esta, quer dizer, o que verdadeiramente temos de fazer, não está em nossas mãos. Missão é isto: a consciência de que cada homem tem de seu mais autêntico ser, que está chamado a realizar. (ORTEGA Y GASSET, 2005, p. 17-8)

Fica a dúvida: será que a internet realmente não pode desempenhar um papel positivo na busca por esse comprometimento incondicional? Dreyfus não descarta a possibilidade, por exemplo, de que a internet sirva como uma ‘simulação preparatória’ instrutiva (como se fosse um vestíbulo do envolvimento real), ou de que alguém possa encontrar o amor de sua vida em um site de relacionamentos. Mas sua posição é fundamentalmente cética. O problema das simulações é que elas não conseguem capturar o risco que experimentamos situações reais, o que faz com que a simulação de um comprometimento sempre seja imperfeita. Dreyfus lamenta que, ao que tudo indica, parece bem mais provável que a internet estimule mais a vontade de permanecer no mundo simulado e seguro do que a vontade de sair dele eventualmente.

²⁶ Kierkegaard chamava a esfera do comprometimento autêntico e incondicional de ‘religiosa’, pois sua própria vocação lhe guiou para uma forma excêntrica de cristianismo.

²⁷ Como já mencionei antes, há nesse ponto uma divergência entre Kierkegaard e Dreyfus. Kierkegaard nos diz que essa ‘escolha’ existencial ocorre de uma vez por todas. Lendo a interpretação da *Odisseia* e de *Moby-Dick* que encontramos em *All Things Shining*, fica claro que o ideal de Dreyfus é o indivíduo que está aberto para receber diferentes ‘chamados’ em diferentes épocas de sua vida.

O teste do comprometimento incondicional só pode ocorrer se o indivíduo tiver a paixão e a coragem para transferir o que aprendeu na Net para o mundo real. Então se confrontaria o que Kierkegaard chama de ‘perigo do juízo severo da vida’. Mas a atração da Net, bem como da imprensa na época de Kierkegaard, é precisamente o fato de que inibe esse mergulho final. De fato, se qualquer usuário da Net fosse levado a arriscar sua identidade no mundo real, estaria remando contra a corrente que o conduziu à Net para começar. (DREYFUS, 2009, p. 88)

2.5 CONCILIANDO COMPROMETIMENTO E RAZÃO

A teoria básica do ‘comprometimento’ proposta por Dreyfus pode, compreensivelmente, levantar algumas suspeitas. A figura oferecida da ‘reflexão desinteressada’ (filtrada pelas observações de Kierkegaard sobre a esfera pública) pode sugerir que o tipo de compromisso existencial que estamos em busca é simplesmente alheio ao discurso racional. Seguindo essa interpretação, o material que putativamente seria capaz de fundamentar uma vida só poderia ser encontrado no envolvimento com condições e tradições locais (uma ideia que cujos proponentes incluem, por razões distintas, representantes de certa variedade de conservadorismo e defensores radicais do multiculturalismo), ou em uma ética puramente subjetiva, individual e absolutamente injustificável (o que parece ser o caso quando ouvimos o refrão familiar de Kierkegaard, ‘subjetividade é verdade’). Essas conclusões, no entanto, estariam ignorando algumas sutilezas dos argumentos de Dreyfus, e particularmente de sua interpretação da obra de Kierkegaard. Para mim, parece que Dreyfus está tentando articular, ainda que de forma bem modesta (e, por assim dizer, quase inaudível), que a rejeição da ‘reflexão desinteressada’ não implica, necessariamente, uma rejeição da razão em si. Uma reflexão ‘interessada’ (ou seja, envolvida existencialmente) pode ter suas boas razões, ainda que tais razões sejam, por vezes, ‘paradoxais’. A crítica que Dreyfus dirige às nossas capacidades reflexivas se foca principalmente na disfunção ‘platônica’ dessas capacidades, que estimula um fascínio pelo transcendente, pela vontade de ir além do mundo escorregadio dos apegos humanos.²⁸ Se eu estiver certo, não há motivos para crer que a narrativa desenvolvida por Dreyfus tenha como consequência lógica alguma forma de

²⁸ Isso já deve estar claro (com base em nossas considerações sobre a internet), mas vale a pena reiterar: esse tipo de desapego nem sempre vem acompanhado de uma ‘teoria das formas’ ou de crenças religiosas na existência de ‘outro mundo’. Variações modernas da ‘ontofobia’ podem envolver estratégias (que Kierkegaard chamaria de ‘desesperadas’) para evitar qualquer envolvimento real.

ativismo ou uma rejeição radical do constante autoescrutínio racional das democracias liberais modernas. Estou ciente de que existem certos elementos na filosofia de Dreyfus que não parecem se encaixar muito bem com minha tese: o dramatismo bíblico de Kierkegaard, a identificação heideggeriana entre o destino do ocidente e o ‘nihilismo’, etc. Essa tensão certamente existe, mas pretendo indicar que Dreyfus se apropria dessas influências de uma forma que altera significativamente o aspecto das ideias originais.

2.6 A SUSPENSÃO TELEOLÓGICA DO ÉTICO

Uma das ideias mais controversas de Kierkegaard é a chamada ‘suspensão teleológica do ético’. É natural que alguns tenham a impressão de que Kierkegaard está propondo um subjetivismo moral irresponsável e potencialmente perigoso quando ele nos diz que o indivíduo guiado por uma ‘paixão infinita’ está, em algum sentido, além da esfera ética e suas demandas. Essa impressão se reforça ainda mais quando o filósofo dinamarquês – em sua famosa obra *Temor e Tremor* – oferece o exemplo paradigmático dessa suspensão do ético: aquela sombria passagem do Gênesis em que Abraão estava disposto a matar seu filho Isaac na terra de Moriá. Por acaso Kierkegaard está dizendo que o fanatismo irrefletido e o fundamentalismo religioso são formas de vida admiráveis?

Se voltarmos um pouco e analisarmos os sentimentos de Kierkegaard em relação ao juiz Wilhelm (o representante da vida ética em *Ou Isso Ou Aquilo*), nós veremos que a atitude de Kierkegaard em relação a essa figura está longe do desprezo absoluto. Ao contrário, parece que a incursão na esfera ética é um episódio necessário da jornada em direção ao ideal de paixão existencial defendido por Kierkegaard. Dito de outra forma: há algo de indispensável em nossa capacidade de autoexame racional. Essa é a capacidade que costumeiramente associamos com Sócrates, que saía pelas ruas de Atenas perguntando qual era a natureza de virtudes tais como a justiça, a coragem e a liberdade, na esperança de estabelecer um vocabulário moral coerente, que pudesse – em alguma medida – guiar os membros da Polis na difícil tarefa de distinguir entre o certo e o errado. É apenas através do ensinamento ético que conseguimos domar nossos impulsos egoístas (arcando com responsabilidades e justificando nossas ações para os outros), bem como superar nossas superstições, obsessões, compulsões e preconceitos (um processo em que nossa ‘segunda natureza’ peculiarmente humana subjug

os acidentes de nossa animalidade). Para Kierkegaard, esse respeito pelo ético já é um critério importante para que possamos distinguir entre o ‘cavaleiro da fé’ e a escória de lunáticos. Apenas alguém que passou pela mediação ética pode escolher seguir (ou não) o chamado do incondicional; psicopatas e fanáticos, por outro lado, seguem seus instintos e inclinações cegamente, e dificilmente podem compreender genuinamente o que significa a noção de dever (sem o devido e cuidadoso exame, como posso dizer que determinado dever é realmente ‘meu’?).

Levando tudo isso em conta, o fato de que o cavaleiro da fé deve ‘suspender’ o ético pode parecer ainda mais enigmático. A interpretação desse ponto ‘paradoxal’ é crucial para que possamos formar um juízo sobre o que Kierkegaard está tentando dizer. Convenientemente, Dreyfus empreende alguns malabarismos hermenêuticos ousados para investigar o paradoxo, especialmente no que se refere à narrativa de Abraão.²⁹ Dreyfus nos diz, para começar, que devemos entender Isaac como o principal vínculo ético da vida de Abraão. O que está em jogo aqui é mais do que a afeição de um pai por um filho³⁰ – Isaac é a semente que vai dar continuidade ao clã hebraico e, portanto, representa o dever que Abraão tem para com seu povo. Ao se dispor a matar Isaac em nome de seu comprometimento incondicional, Isaac está colocando sua relação individual para com o absoluto acima de seu compromisso ético. Se nosso vocabulário ético é o que possibilita a justificação inteligível de nossas ações para os outros, uma ação que requer uma transgressão voluntária do ético seria, por definição, injustificável e ininteligível (não só para os outros, mas também para o próprio Abraão, que não tem as palavras para articular uma justificativa para si mesmo). Como se essas afirmações já não soassem estranhas o bastante, Kierkegaard também fala que ‘em virtude do absurdo’ Abraão pode conseguir para si um ‘novo Isaac’. Todos devem concordar que um argumento filosófico que depende da esquecida arte de reavivar os mortos não parece muito razoável. De acordo com Dreyfus, no entanto, a situação descrita dispensa a

²⁹ Para meus propósitos, é desnecessário averiguar se a interpretação de Dreyfus está próxima da letra e/ou do espírito do autor de *Temor e Tremor*; assim sendo, não entrarei nesse mérito.

³⁰ Essa afeição também é universalizável, se abstrairmos a especificidade das duas pessoas envolvidas. Genericamente, se espera que pais amem os filhos e vice-versa.

intervenção de um *deus ex machina* sobrenatural – falar da possibilidade de um ‘novo Isaac’ significa simplesmente a possibilidade de mudança no que é considerado ético. Se Dreyfus não estiver enganado, esse entendimento das coisas faz com que a lenda de Abraão sirva principalmente como uma alegoria sobre a instabilidade do ético (e, em termos mais amplos, a instabilidade do que é inteligível). O que um dia foi inimaginável para os cidadãos de Copenhague, o que era doentio e loucura, pode um dia ser compreendido, e até mesmo se tornar um paradigma, uma inspiração. A lição que devemos tirar disso é que a ruptura entre o ético e a paixão infinita (ou, entre o universal e o individual, o objetivo e o subjetivo) não é absoluta, e é possível que o futuro traga uma reconciliação entre os termos. Apropriando-nos do jargão hegeliano, poderíamos dizer que os ‘cavaleiros da fé’ de Kierkegaard devem ser considerados como uma espécie de ‘vanguarda do espírito’, composta de aventureiros que embarcam numa expedição sem garantias; o sucesso dessa empreitada (que, não sendo uma essência estática, só poderá ser compreendida e justificada retrospectivamente) significa a expansão de nosso horizonte espiritual compartilhado.

2.7 UMA VIDA COMPROMETIDA DO SÉCULO XX

Creio que os conceitos que estou expondo vão ficar mais claros se eu empregá-los para interpretar uma situação concreta. Em suas aulas, Dreyfus frequentemente falava da vida de Martin Luther King como um exemplo de comprometimento incondicional. O exemplo é iluminador e nos ajuda a sintetizar muito do que já foi dito.

Como sabemos, o Dr. King foi um personagem importante na história da conquista dos direitos civis para os negros americanos. Sem dúvida, essa luta por direitos foi o principal comprometimento na vida de King. Não se trata aqui de um fabricante de polêmicas jornalísticas ou um blogueiro com opiniões sobre tudo: King estava envolvido de corpo e alma com as questões que discutia. Para ele, essas questões não eram apenas um tópico de interminável discussão, mas também se materializavam em ações. Logo após acordar, lendo seu jornal enquanto tomava o café da manhã, King já estava com a cabeça nas marchas que iria fazer, nos discursos que iria ler, e na possibilidade de suas demandas serem aceitas: essa era a ‘luz’ qualitativa sob a qual ele via todos os objetos que cruzavam seu caminho (fenomenologicamente falando, a luz sob a qual as coisas ‘apareciam’), e através da qual era

possível distinguir o que era importante. Como com todo tipo de envolvimento profundo, o caminho escolhido por King era cheio de riscos. A diferença é que, nesse caso, a possibilidade do projeto de vida ‘falhar’ era apenas o menor dos riscos: King precisava lidar diariamente com dissensões internas em seu movimento, espões de Edgar Hoover por trás das cortinas e uma horda de opositores truculentos (desnecessário lembrar que tamanha exposição ao risco culminou em um fim trágico).

Enumerando os eventos de um único dia da vida do Dr. King (bem como sua forma de encarar tais eventos), a figura que se desenha parece muito próxima do ideal existencial que Kierkegaard tinha em mente; se olharmos com cuidado, nós veremos que esse ideal não tem como consequência lógica uma postura de vida irracional. Quem, afinal de contas, seria capaz de dizer que Martin Luther King era um homem irracional? Cabe que exploremos essa crítica nas várias formas em que ela pode aparecer. Logo de início, temos de dizer que a justificação de um projeto de vida não pode depender de uma demonstração *stricto sensu* lógica, como já deixamos claro ao falar da lógica toda própria do amor. Não existe fórmula *a priori* através da qual King poderia escolher o que deveria fazer com sua vida. Talvez um utilitário possa dizer que, através de suas doutrinas igualitárias, King estava trabalhando pela maximização do prazer e a minimização da dor para o maior número de pessoas possível, e isso já é justificação suficiente. Não só esse é um critério problemático para avaliar as decisões e os feitos de qualquer pessoa (excluindo muitos interesses e vocações cujos efeitos não podem ser quantificados dessa forma), mas também não serve como uma explicação da decisão existencial – não faria diferença se King, por exemplo, tivesse dedicado sua vida à medicina, e desenvolvido um tratamento para alguma doença até então incurável. O fato é que tanto um médico dedicado quanto um pastor ativista são – como o resto de nós – pessoas concretas e palpáveis florescendo em contextos específicos, de modo que não se pode excluir o elemento da paixão quando se avalia a direção de suas vidas (a menos, é claro, que essa direção tenha sido perfunctória e inautêntica, como no caso de um Ivan Ilitch³¹). Novamente, nada disso

³¹ Eu devo dizer que tenho lá minhas reservas quanto a essa figura Kierkegaardiana do comprometimento existencial, bem como a distinção binária ‘autêntico/inautêntico’ que associamos principalmente ao Heidegger de *Sein und Zeit*. Mesmo as pessoas mais comprometidas e apaixonadas sofrem com dúvidas e hesitações. Para a maioria de nós, o tema vocacional nunca é tão desprovido de ambiguidades

significa que o comportamento passional necessariamente configura uma atitude irracional, mas apenas nos diz algo sobre o caráter do envolvimento existencial – como o fato de tal envolvimento ser baseado em apegos finitos e terrenos que estão além do nosso controle, e a impossibilidade de reduzir o significado do fenômeno a alguma linguagem abstrata.

Existem ainda duas questões que podemos aplicar com base nesse exemplo: 1) Em que sentido nós podemos dizer que Martin Luther King ‘suspendeu teleologicamente o ético’? 2) Sendo o comprometimento de King algo concreto e circunstancial, seria seu projeto de vida inerentemente alheio a qualquer ética que aspira à universalidade?

Assim como o cavaleiro da fé de Kierkegaard, King não estava ignorando o mundo ético, o mundo de princípios compartilhados e inteligíveis – ele estava indo um passo *além* dele. Ou seja, se King está suspendendo o ético ou ‘quebrando as regras’, sua posição não é análoga à do contraventor que persegue desígnios arbitrários, mas à do mestre em alguma arte que, após ter dominado todas as técnicas conhecidas, está em condições de contribuir para o desenvolvimento dessas técnicas, corrigi-las e até arriscar inovações. Devemos colocar uma ênfase especial na palavra ‘arriscar’, pois a tarefa da inovação sempre envolve um risco inerente (isso é, além da oposição externa que ela possa suscitar), especialmente quando estamos falando sobre questões éticas. Um dos motivos pelos quais muitas pessoas preferem conservar suas tradições e preconceitos (o ‘vocabulário moral’ corrente) é porque essas são maneiras de pensar que resistiram ao teste do tempo, e conseguiram estruturar e ordenar a sociedade em alguma medida; uma proposição nova pode ser vista com suspeita, na medida em que ela contraria certos de nossos princípios e pressuposições mais básicos. Quem é capaz de garantir que essa inovação não irá minar as bases de todo nosso edifício ético? A estranheza de um novo conceito moral não é a única dificuldade em justificá-lo; ao contrário

quanto pensadores como Kierkegaard, Ortega e Heidegger (pré-‘kehré’) parecem sugerir. Minha impressão é que essa postura se liga a uma difusa influência protestante na mentalidade ocidental, que se encontra mesmo em autores totalmente secularizados. Em um ensaio sobre a obra de Marcel Proust, Robert Pippin diz o seguinte: ‘Apenas ao tentar se tornar o que alguém (provisionalmente) pensa ser é que esse alguém pode começar a descobrir quem realmente é (o que realmente se quer fazer), embora esse resultado supostamente descoberto seja apenas uma promessa provisória de agir de determinada maneira no futuro’. (PIPPIN, 2001, p. 310) Resumindo minhas opiniões malformadas sobre um assunto que certamente é digno de um livro inteiro, eu não acho que o engajamento passional com a questão ‘quem sou eu?’ nos deixa fora do alcance da famosa máxima de Yogi Berra, ‘the future ain’t what it used to be’ (‘o futuro já não é o que costumava ser’).

das velhas tradições, a inovação não tem o respaldo da experiência, e depende numa esperança no futuro, num porvir mais ou menos distante em que seremos capazes de olhar para trás e avaliar se essa metamorfose ética contribuiu para a elevação de nosso modo de vida. Com tudo isso em mente, não nos surpreende que, por vezes, se faça necessária uma parcela respeitável de bravura para dizer que os homens devem buscar o bem, e não as tradições dos antepassados (com plena consciência de que tal posição pode nos colocar numa minoria, ou mesmo na solidão absoluta que é o habitat natural dos personagens de Kierkegaard). A noção de sustentar audaciosamente o que parece certo para nós – ao mesmo tempo em que contradizemos o ‘ético’ – leva a outro dilema: até onde é lícito que essa contradição vá? Aos 22 anos, Kierkegaard escreveu em seu diário que ansiava por encontrar uma verdade pela qual poderia viver e morrer. Mesmo com todas as clarificações que fizemos até agora, é difícil ouvir uma frase dramática como essa sem imediatamente pensar em algo como um cruzado – ofegante de fúria – afiando seu sabre e polindo sua lança, pronto para empalar os infiéis em nome da causa ‘justa’. Mas a vida do próprio Kierkegaard, reclusa e quase desprovida de eventos chocantes (exceto por um casamento desfeito e algumas desavenças com seus conterrâneos Copenhaguenses), não é exatamente uma tapeçaria de elegias belicosas. A vida de Martin Luther King é ainda mais ilustrativa do ponto de que não deveríamos pensar na ‘suspensão do ético’ como uma *carte blanche* que autoriza qualquer conduta questionável. King sempre defendeu seu ponto de vista da maneira mais pacífica possível (sem ser menos incisivo por isso), e um de seus desafios estava justamente em controlar os ânimos de seus proponentes de forma inteligente³².

³² Eu não estou tentando dizer, de forma moralista e/ou sentimental, que devemos condenar historicamente, sem mais nem menos, todo e qualquer ato de violência ou guerra. Em um ensaio sobre King, Martha Nussbaum nos diz que figuras políticas como King e Mandela não descartavam completamente a utilização estratégica e controlada da violência, e contrasta essa atitude ponderada com o ‘pacifismo intransigente’ de Gandhi. ‘A visão de Gandhi sobre a guerra não é sensata. Sua ideia de que o melhor e mais adequado jeito de abordar Hitler seria através da abstenção de violência e do amor é simplesmente absurda, e seria profundamente danosa caso alguém a tivesse levado a sério. Ele cometeu dois graves erros. Primeiro, ele equalizou uma resposta violenta contra Hitler com “hitlerismo”, dizendo que “o hitlerismo jamais será derrotado pelo contra-hitlerismo”. Isso é simplesmente inconvincente: autodefesa não é moralmente equivalente à agressão, e a defesa de instituições políticas decentes não é equivalente a sua subversão. Em segundo lugar, ele também mantinha que Hitler responderia a uma abertura não violenta e amorosa: “a natureza humana é em essência uma e, portanto, infalivelmente responde aos avanços do amor”. Isso é absurdo. Respondendo a um opositor imaginário que diz que tudo que a abstenção de violência lograria é oferecer uma vitória fácil para Hitler, Gandhi curiosamente retrai sua previsão empírica insensata, e simplesmente conclui que, em todo caso,

A estratégia conciliadora de King está intimamente ligada à nossa segunda questão, sobre a possível universalização de uma postura ética nascida de um comprometimento existencial. É preciso reafirmar que nós não nascemos como representantes de um grupo mais ou menos homogêneo chamado ‘humanidade’. Somos seres de carne e osso, fortemente influenciados pelos nossos arredores mais imediatos. Isso significa que uma moralidade cosmopolita está fadada a ser uma coleção de abstrações vácuas, sempre desconexa da ‘história natural’ humana? Não há dúvidas que Martin Luther King responderia negativamente. De fato, poderíamos definir a jornada de King, e de tantos outros como ele, como um esforço hercúleo para inculcar o sopro vital em abstrações vácuas, colocá-las de volta na atmosfera terrestre. Os princípios que guiavam as ações e sofrimentos de King não eram subjetivos ou tribais; entre eles, por exemplo, encontramos a noção de direitos iguais para todos, que é caracteristicamente cosmopolita. Por esse motivo, King não podia ficar sozinho com seus pensamentos para todo o sempre, mas precisava tentar articular sua mensagem para todos (lembramos que, ao falar de seu ‘sonho’, King descreve uma paisagem de harmonia *universal*, como que apontando uma estrela decerto inalcançável, mas cujo brilho pode iluminar nossa direção). Se analisarmos o caso com atenção, perceberemos que essa tarefa de articulação é como andar numa corda bamba. King estava perfeitamente ciente de que uma ideia como ‘direitos iguais’ pode se dissociar completamente da realidade. Um exemplo simples: a inexistência de castas legalmente reconhecidas (ou seja, uma igualdade legal estabelecida) pode ser facilmente compatível com a permanência de práticas de segregação (estabelecimentos que não aceitam a presença de negros e coisas do tipo). Segundo Ronald R.

a Europa, ao agir sem violência, seria moralmente superior’ (NUSSBAUM, 2018, p. 121). Sobre o tema delicado que consiste na tentativa de estabelecer quando se vai ‘longe demais’ no uso da violência, acho que as palavras de Benedetto Croce sobre as eventuais ‘quebras da legalidade’ da vida pública são extremamente lúcidas, e também merecem ser citadas: ‘*Uma constituição liberal dá aos homens tudo que precisam: liberdade de expressão e de imprensa, de associação, de propaganda, de eleições, representação, voto, direitos de maioria. Os homens podem usar esses meios, se sabem como, para inquirir em questões políticas e econômicas, para convencer outros e recrutar aderentes para suas políticas, mas eles não devem esperar a permissão de apoderarem-se violentamente para satisfazer suas demandas. Não que a mente liberal condene absolutamente todas as assim chamadas revoluções, todas as quebras com a legalidade e interrupções do curso normal da sociedade humana, pois a história, que alimenta a mente liberal, nos ensinou que existem revoluções necessárias e benéficas – operações cirúrgicas, digamos assim, para ajudar nascimentos oportunos obstruídos por obstáculos acidentais. Mas operações cirúrgicas nunca são desprovidas de perigo, e se o nascimento supostamente oportuno é, na realidade, prematuro, o resultado pode ser fatal; cruamente falando, revoluções prematuras podem ocasionar anarquia, reação e barbárie*’ (CROCE, 1951, p. 70).

Sundstrom, essa disparidade entre princípios e realidade obrigava a King tomar uma posição dupla, construindo uma ponte para preencher a cisma entre universal e concreto: enquanto sua filosofia aspirava por um futuro ‘color-blind’, a situação prática fazia necessária uma posição racialmente cônica.

O ideal de ‘color-blindness’ evocado por King sobrepõe-se com a consciência de cor, onde ambos compartilham os mesmos fins de cidadania igual e justiça numa sociedade marcada por cooperação mutuamente benéfica. A ‘color-blindness’, no entanto, em última instância impede a realização da equidade porque rejeita entender e confrontar o legado da opressão racial. A melhor maneira, da forma em que Amy Gutmann colocou, de expressar o discernimento moral da ‘color-blindness’ é através da aplicação de concepções liberais de consciência de cor. (SUNDSTROM, 2018, p. 138)

Curiosamente, isso quer dizer que, para honrar o universal, King tinha de voltar seus olhos para a especificidade do contexto em que estava e, para atingir a igualdade, admitir a diferença. A abstração morta é um dos problemas que essa síntese de contrários quer superar, mas King estava igualmente preocupado com o risco inverso, que é perder de vista o ideal cosmopolita da universalidade. Seu objetivo final não era o isolamento hermético do grupo étnico que representava, mas uma integração cada vez mais ampla. Disso depreendemos a lógica por trás das técnicas de conciliação empregadas por King. Ele sabia que um movimento como o seu poderia facilmente sair do controle, e acabar reforçando as divisões que impediam a realização de seu sonho. E King não foi o primeiro a ter um sonho como esse. De acordo com Martha Nussbaum, os filósofos estoicos – que estavam entre os primeiros a falar de um conceito ecumênico de ‘humanidade’ – também buscavam esse equilíbrio entre filiações locais e universais:

Os estoicos enfatizam que para ser um cidadão do mundo não é necessário que se desista das identificações e afiliações locais, que frequentemente podem ser uma grande fonte de riqueza para a vida. Hierócles, um estoico dos séculos I-II depois de cristo (usando uma metáfora mais antiga também encontrada no *De Officiis* de Cícero), mantinha que nós não deveríamos nos considerar como desprovidos de afiliações locais, mas como que cercados por uma série de círculos concêntricos. O primeiro é traçado ao redor do indivíduo; o próximo compreende a família próxima; segue-se a família distante; então, em ordem, os vizinhos ou grupo local, os conterrâneos da cidade e do país. Além desses círculos está o maior de todos, o da humanidade como um todo. Nossa tarefa como cidadãos do mundo é ‘atrair os círculos em direção ao centro’, fazendo de todos os seres humanos

mais como nossos cidadãos, e assim por diante. Em geral, não devíamos pensar em ninguém como um estranho, fora de nossa esfera de preocupação e obrigação. Cícero empresta a famosa frase de Terêncio, ‘Homo sum: humani nihil a me alienum puto’.

Em outras palavras, nós podemos conceder ao que nos é próximo um nível especial de atenção e preocupação. Mas, primeiramente, deveríamos sempre lembrar que esses atributos de localização são incidentais, e que nossa lealdade mais fundamental é ao que é humano. Em segundo lugar, nós deveríamos considerar que mesmo a medida especial de preocupação que temos pelo que é nosso é justificada não por uma superioridade intrínseca do local, mas pelas exigências gerais da humanidade. Para vermos isso, considere a educação de crianças. Os estoicos romanos tendem a discordar fortemente de Platão e seus antecessores estoicos gregos, que parecem ter seguido Platão em sua abolição da família nuclear. Os estoicos romanos aparentemente mantinham que nós não ficaremos bons em criar crianças ao deixar todas as crianças aos cuidados de todos os pais. Cada genitor deve se importar intensamente por sua criança, e não espalhar preocupação parental pelo mundo. Por outro lado, essa atitude deve ser adotada não devido a um sentimento que meus filhos são mais importantes que os das outras pessoas, mas da noção de que faz mais sentido para cumprir meus deveres onde estou posicionado, e que a comunidade humana se arranja melhor dessa maneira. Assim, para um estoico, é que identidades locais e nacionais deveriam ser, e assim é como elas podem ser fortificadas e encorajadas sem subverter a reivindicação de diversidade. (NUSSBAUM, 1997b, p.20)

2.8 DILEMAS DE JUSTIFICAÇÃO

Recontar os feitos de um inovador no campo da moralidade (como Martin Luther King) pode parecer um movimento intuitivo quando falamos da ‘suspensão teleológica do ético’. Mas é preciso clarificar que Dreyfus aborda o assunto de tal maneira que o projeto de vida de uma pessoa não precisa estar diretamente ligado ao que nós comumente chamaríamos de questões éticas. Poderíamos utilizar o mesmo esquema conceitual para descrever qualquer outra vocação ou comprometimento humano: a arte, a ciência, o esporte. O indivíduo pode perseguir qualquer um desses interesses apaixonadamente, mas isso não significa, necessariamente, que ele está dispensado de todo e qualquer interrogatório.

Tentemos imaginar, por exemplo, alguns dos dilemas da vida de um artista, especialmente os que eu chamaria de ‘dilemas de justificação’. Para ‘tornar-se quem ele é’, nosso artista terá de se explicar em mais de um sentido. Teremos de considerar, para começar,

o impacto da vocação artística em sua vida interpessoal. Em seu ensaio ‘Moral Luck’³³, Bernard Williams nos convida a imaginar um exemplo genérico dessa situação na figura do pintor Gauguin (como veremos, os elementos da narrativa ecoam muito daquilo que encontramos em Kierkegaard, mas transposto para um comprometimento artístico). Digamos que Gauguin achava necessário levar uma vida heterodoxa para desenvolver sua arte da melhor maneira possível, uma vida que entrava em conflito com certas obrigações ou expectativas calcadas em suas relações com outras pessoas. (estamos sendo magnânimos ao supor que esse conflito é substancial na vida de nosso pintor, e não apenas um sintoma de que ele é uma prima-dona, uma ‘bela-alma’, um ‘poser’, etc.) Gauguin opta por essa ‘outra vida’, mesmo levando em conta sua posição enquanto um agente ético. De certa forma, essa ‘outra vida’ deve ser a possível justificação da decisão um tanto transgressiva. Essa situação lembra os outros exemplos que já exploramos, pois Williams aponta que a estratégia de justificação que temos diante de nós é fundamentalmente insegura, na medida em que depende do – ainda incerto – ‘sucesso’ dessa vida. O que complica ainda mais as coisas é que, segundo Williams, existem casos em que a noção de ‘sucesso’ pode se tornar um pouco vaga, problemática. Esse é o momento de dizer uma palavrinha sobre essas tensões (tensões que, diga-se de passagem, não se resolvem satisfatoriamente na obra de Dreyfus). Quando falamos do exemplo de Martin Luther King, o ‘sucesso’ parecia uma noção razoavelmente descomplicada, talvez porque diretamente ligada a questões morais, princípios que aspiram à universalização, que anseiam fazer parte de nossas constelações provisórias. Nos dias de hoje, poucas pessoas (ao menos em nossas democracias liberais) discordariam de que as ideias de King contribuíram para um avanço em nosso autoentendimento, e ideias similares atualmente integram nosso ‘vocabulário oficial’. O caso do artista é distinto, porque (muitos diriam) é menos baseado na passagem para princípios gerais. Mesmo se admitirmos que exista tal coisa como o avanço técnico nas artes, e mesmo que afirmemos – ainda mais audaciosamente – que a sucessão de diferentes tradições está nos levando para um lugar esteticamente ‘melhor’ (mais fértil em possibilidades, talvez), ainda assim ficaríamos com a impressão de que essa visão panorâmica deixa de fora algo muito importante, algo que não é um mero estágio transitório, o tesouro

³³ *Moral Luck*, p. 20.

escondido nas solitárias planícies da alma. Falo do caráter único e inesgotavelmente rico dos grandes artistas, essa parte importantíssima de nossa admiração por eles, que simplesmente não pode ser universalizada³⁴. Homero, Dante, Shakespeare, Milton, Melville e tantos outros emergiram das sombras oceânicas do ‘pesadelo da história’, e permanecem sendo paraísos insulares que navegantes de diversas épocas e lugares podem revisitar. Como uma espécie de inspiração, podemos dizer que essa individualidade radical também tem um valor que chamaremos, com o perdão da palavra, de ‘universal’.

Quero supor, provisoriamente, que esse modelo explicativo satisfaz e apazigua nossas inquietudes estéticas (não direi que é o meu caso, pois essas questões continuam alegremente misteriosas para mim). Poderíamos, sem problemas, transpor esse mesmo esquema para outras áreas espinhosas do interesse humano? O amor – a ‘velha flama’ cujos vestígios reconhecemos – permanece um lócus profícuo em contendas. Bernard Williams não consegue dizer com precisão qual seria o ‘sucesso’ da ‘outra vida’ escolhida por Anna Karenina ao fugir com Vrónski, ou como o sucesso dessa vida poderia servir como justificação. Em um ensaio sobre *David Copperfield*, Martha Nussbaum nos diz que o amor incondicional que Davy sente por Steerforth (apesar de todas as canalhices deste) é uma maneira de manter viva a exemplar capacidade de perceber a irreduzível particularidade das outras pessoas, e evitar uma postura moralmente rígida e ossificada. A explicação me parece insuficiente, porque Nussbaum nunca é específica o bastante sobre como esse ‘coração aberto’ de Davy se encaixa

³⁴ Isso não significa que devemos mistificar a produção artística, ou dizer que o artista é uma potência demoníaca que independe do mundo. Em seu ensaio sobre Proust, Robert Pippin fala que mesmo uma concepção como ‘escritor’ depende de reconhecimento e entendimento público. Por uma boa parcela da saga proustiana, Marcel tenta decifrar o que significa ser um escritor na sociedade em que vive e ao mesmo tempo quer evitar ser apenas ‘mais um’ escritor. A lição é que existem duas maneiras de falhar e se autoenganar na tarefa de ‘tornar-te quem tu és’ – a primeira é seguir cegamente os dogmas impostos e as imagens pré-fabricadas; a segunda é pensar que se pode prescindir absolutamente de qualquer reconhecimento externo. Por acaso eu posso (sem parecer ridículo) achar que sou um grande escritor, sem nunca ter escrito nada, ou escrevendo tão mal que nem a mais absurda editora ‘independente’ seria capaz de publicar meus escritos? Por acaso posso me achar o próximo Pavarotti, mesmo que minha adorável voz seja responsável pelo falecimento de vários animais pequenos? Sim, talvez eu possa, mas isso me deixaria muito próximo daqueles sujeitos que acreditam ser Napoleão Bonaparte. A conclusão de Pippin é que a vontade de ‘tornar-se si mesmo’ só pode ser efetivada através de um interminável processo de ‘negociação’ entre o agente e o mundo, entre minha ideia do que desejo ser, os atos que executo para sê-lo, e o escrutínio dos outros.

entre as vírgulas de nossos códigos legislativos³⁵; também menciono que ela adota a perspectiva de Davy, que teve seu coração partido, e não a do sujeito que partiu um coração. Seria Steerforth alguém que – ao fugir com Emily – simplesmente ignorou o ético, ou alguém que foi além dele? Apenas colocar essa pergunta já me faz pensar que existem certos episódios da vida (seja a vida real ou fictícia) em que é difícil distinguir a covardia da bravura, entre fugir e buscar novas fronteiras. Em outras palavras, estou gentilmente colocando um véu de incerteza sobre tudo aquilo que Dreyfus disse sobre nossos critérios para reconhecer o ‘cavaleiro da fé’ (talvez o problema seja justamente o fato de Dreyfus oferecer uma demarcação tão precisa para a cartografia confusa de nossa agência no mundo). Acho que boa parte dos leitores de *David Copperfield* diria que Steerforth é um covarde (ainda que um covarde pleno em temeridade); mas exemplos diferentes deixariam essa escolha um pouco mais difícil. Qual seria nosso juízo sobre Anna Karenina, ou Emma Bovary? Em *All Things Shining*, Dreyfus parece estar em dúvida quanto à paixão de Helena por Paris³⁶. De início, a atitude de Helena se justifica, pois ela seguiu – temporariamente – o chamado de Afrodite, a deusa da atração erótica, e suas ações iluminaram uma parte importante do que é ser humano; por outro lado, essa ação causou dez anos de sofrimento e morte, e Dreyfus está disposto a dizer que Helena cometeu um erro. Essa asserção não é desprovida de qualificativos; Dreyfus também afirma que o risco do erro é algo inerente ao compromisso incondicional com o chamado que ‘afina’ nossas disposições, e que, portanto,

³⁵ Admito que talvez esse seja justamente o ponto, de que cada caso é único, e cabe ao juiz intermediar entre a mobilidade das circunstâncias e a aparente constância pétrea das leis. Em *Poetic Justice* ela descreve algumas instâncias em que juízes (inclusive Richard Posner) interpretam generosa e imaginativamente os casos que estão analisando, ‘artisticamente’ se colocando nas situações descritas e ponderando a aplicação da lei com base nessa imersão reflexiva nas circunstâncias. O ideal dessa prática de intermediação, segundo Nussbaum, é o ‘espectador judicioso’ de Adam Smith, que opera seus juízos simpatizando emocionalmente com a situação alheia. Mas Nussbaum é a primeira a admitir que as emoções morais de que Smith está falando são aquelas que estão, em certo sentido, ‘abertas’ para todos e podem ser integradas em um sistema geral de preocupação mútua, enquanto o amor costuma reter a particularidade e o exclusivismo. Em resumo, podemos ter uma sala cheia de pessoas que livremente compartilham sentimentos elevados sobre a liberdade, mas o amor entre duas pessoas tende a ser um lugar secreto, inacessível para os outros (que ficam ‘sobrando’). Uma possível conclusão que tiramos disso (e é por esses caminhos que as reflexões de Nussbaum parecem nos levar) é que sentimentos amorosos se tornaram fundamentais para nós, mas que o equilíbrio entre esses sentimentos e as demandas do mundo é sempre frágil, quebradiço.

³⁶ Como Dreyfus escreveu esse livro em parceria com Sean Dorrance Kelly, há espaço para a suposição de que essa ambiguidade se explique por alguma divergência entre os pontos de vista dos autores.

devemos ‘viver perigosamente’. Há ainda uma passagem curiosa em *All Things Shining* em que o ato de Helena não é tido como pertinente à dimensão moral, justificando-se por sua herança aos aedos.

A fuga de Helena com Páris foi, portanto, lamentável, mas não foi um ato moralmente irresponsável. Na verdade, não foi um ato na dimensão moral em absoluto. Ao invés disso, foi um ato do eros sagrado, tecendo em conjunção maravilhas e desgraças, para que os homens tenham um tema para cantar. (DREYFUS & KELLY, 2011, p. 77-8)

Deixo ao leitor a tarefa de colocar numa balança tanto as maravilhas quanto as desgraças.

3 – A QUESTÃO DO CORPO

3.1 O LADO FÍSICO DA VOCAÇÃO

‘Dilemas de justificação’ à parte, ainda há um aspecto da filosofia de Dreyfus que merece menção – a integração do corpo e da percepção no comprometimento existencial. É difícil de imaginar certas vocações (como uma carreira militar ou atlética) desprovidas de envolvimento corporal. Mas Dreyfus não acha que o corpo desempenha um papel importante apenas em experiências cuja natureza é mais obviamente física; sendo uma das mais claras expressões de nossas limitações e possibilidades, a corporeidade sempre é um dos elementos fundamentais de nossa existência, seja qual for o caminho que decidimos trilhar. A ênfase na importância do corpo nos reconduz a alguns meandros familiares do argumento de Dreyfus; trata-se de uma variação no objetivo de conceituar o significado de um envolvimento existencial. Ao denunciar a tendência ‘metafísica’ do ocidente, Dreyfus tem como alvo as imponentes torres de marfim e os opulentos castelos de cristal que os seres humanos edificam para transcender ou escapar do chão áspero de nossas vidas no plano terreno. Já passamos por alguns exemplos de como esse fenômeno ocorre: a escadaria platônica que nos leva para além das sombras inconstantes; a armadura reluzente de abstrações que pode servir para nos isolar do contato com determinadas dimensões do ‘mundo real’; o sonho steampunk de uma realidade alternativa; e, finalmente, certas distrações contemporâneas que permitem um desvio temporário de nossa busca por nós mesmos (incluo nessa categoria as polêmicas jornalísticas que eram o assunto do dia na época de Kierkegaard, e as navegações sem destino pelo labirinto bizantino da internet). Segundo Dreyfus, há um elemento em comum em todas essas ‘vias de fuga’ – uma depreciação ou um esquecimento do fato de que somos criaturas encarnadas. Para aqueles que visam transcendência (platônica, mística ou tecnológica), o corpo é um impedimento, uma casca efêmera, uma fonte de erros e imperfeição. Mas a transcendência é uma proposição extravagante; o esquecimento, me parece, é mais comum. Retomemos o exemplo dado algumas páginas atrás (retirado do livro de McLuhan), sobre a

instalação de tubulação e torneiras em vilarejos indianos tradicionais. A adição da nova tecnologia era um risco em potencial para a ‘prática focal’ que envolvia buscar água no rio, um evento que reforçava os elos sociais entre as pessoas, e conseqüentemente, o envolvimento dos indivíduos com o contexto intersubjetivo em que se encontravam. Até aqui, nós estamos descrevendo esse dilema principalmente em termos sociais. Mas há outro aspecto compreendido nessa prática focal: a conexão propriamente física e corpórea das pessoas em relação ao ambiente circundante. Certas comodidades modernas, embora muito úteis, podem fazer com que as pessoas fiquem cada vez mais distantes dessa conexão corpórea³⁷. Nesse caso, não se trata de um esforço consciente de superar a corporeidade, mas apenas um processo através do qual a atividade corpórea se mostra cada vez mais desnecessária. Por um lado, existem benefícios inegáveis associados às facilidades tecnológicas que temos a nossa disposição – elas contribuem para que economizemos tempo e esforço, e fazem com que distâncias espaciais signifiquem cada vez menos. O preço dessa barganha é que nós já não dominamos as habilidades que os membros de sociedades tradicionais naturalmente absorviam. Voltando ao nosso exemplo, nós podemos supor que existem certas técnicas ligadas à prática de buscar água no rio que a maioria das pessoas com acesso a um sistema de encanamento jamais irá aprender: talvez a antiga arte de equilibrar um jarro d’água na cabeça, que é documentada no longa-metragem Disney sobre Mowgli, o menino lobo. ‘Pois bem’, podem objetar nossos primos que moram na capital, ‘mas ninguém está interessado nesse tipo de técnica. Poucas pessoas querem viver como caipiras em lugares ermos. Se a tecnologia varre as técnicas primitivas que nós éramos forçados a aprender no passado, isso serve

³⁷ Dreyfus aborda o tema da conexão corporal com o ambiente principalmente falando do processo através do qual nós adquirimos habilidades, mas também poderíamos falar de uma conexão corpórea ‘cultural’. Buscar água no rio, além de ser uma técnica, também é uma espécie de comunhão com aquele ambiente. Eu imagino que o relacionamento dessas sociedades tradicionais com o Ganges seja tão profundo quanto o de Huck Finn e Tom Sawyer com o rio Mississippi; apropriando-nos novamente do palavreiro heideggeriano, a natureza, em contato com o destino e as tradições humanas, ‘munda’ (*weltet*), cria um mundo em torno de si. (Em uma de suas anedotas americanas, Jorge Luis Borges nos diz que pediu para ser conduzido às margens do rio lamacento para que pudesse tatear aquelas águas, que continham o ‘mana’ da ficção de Mark Twain). Não estou sugerindo que o advento da modernidade significa, necessariamente, o desaparecimento absoluto de nosso contato com o ambiente; é possível, inclusive, que nosso crescente domínio tecnológico seja uma via para que encontremos novas formas de estabelecer esse contato. Mas o oposto é um fenômeno suficientemente comum nos dias de hoje, em que as pessoas constroem (frequentemente de forma inadvertida) ‘casulos’ tecnológicos em volta de seus corpos, tornando cada vez mais indiferente seu posicionamento físico no mundo.

justamente para que possamos focar nas habilidades mais necessárias relativas à nossa verdadeira paixão'. Podemos até conceder esse ponto, mas ao mesmo tempo devemos apontar o fato de que quase nenhuma área de interesse humano está completamente livre dos efeitos da tecnologia. Com isso em mente, Dreyfus convida-nos a refletir sobre a influência da tecnologia sobre o caráter corpóreo das habilidades que nós desejamos cultivar.

Dreyfus esboçou suas primeiras ideias sobre habilidades em *What Computers Can't Do*, no contexto de uma discussão diferente, relativa à possibilidade do comportamento inteligente em máquinas. Em resumo, sua posição era a de que a inteligência artificial não podia aprender habilidades da mesma forma que os seres humanos, porque os esforços articulados na direção de duplicar artificialmente a consciência humana partiam de uma figura fundamentalmente equivocada desta. Os cientistas do MIT concebiam a consciência de modo algo cartesiano, como um domínio 'interno' que serve para mediar nosso contato com o mundo exterior por meio de uma representação subjetiva. Essa de fato é uma figura que reaparece disfarçada até os dias de hoje, e mantém viva (em aparelhos) a esperança de que é possível oferecer uma explicação completa e satisfatória do que significam conceitos como 'agência', 'inteligência', 'entendimento', 'ver', com referência a um misterioso mundo interior. Segundo Dreyfus, essa é uma noção bem diferente da dos gregos antigos, que pensavam nos seres humanos como 'cabeças vazias apontadas para o mundo'; o ponto dessa distinção é que ao dissociarmos a experiência humana do contexto em que ela floresce (a relação simbolicamente mediada entre o ator e a situação, nas palavras de Clifford Geertz), nós estamos cancelando a possibilidade de orientação por entre as complexas 'teias de significado' que nos envolvem através da aculturação. O desenvolvimento de uma sensibilidade peculiar em relação ao mundo circundante está na raiz de algumas de nossas capacidades mais básicas enquanto seres humanos, mas ainda representam um pesadelo para os programadores de inteligência artificial. Em *On the Internet*, a discussão sobre habilidades de certa forma é a contraparte daquela apresentada em *What Computers Can't Do*. Quando se trata de aparatos tecnológicos nos ajudando a aprender habilidades, a questão não é mais sobre o que máquinas carentes de um mundo podem ou não fazer, mas sobre o que nós podemos fazer quando somos em alguma medida 'desmundificados'. Para avaliar mais concretamente a relação entre o aprendizado de habilidades e a tecnologia, Dreyfus mostra

como o fenômeno ocorre em sua própria experiência vocacional, ou seja, no ambiente escolar³⁸.

3.2 ENSINO A DISTÂNCIA

O segundo capítulo de *On the Internet* ('How far is Distance Learning from Education') fala sobre um tema que ainda suscita debates acalorados – o ensino a distância. A contribuição de Dreyfus para esse debate parte de um questionamento simples:

Pode o aprendizado a distância possibilitar que estudantes adquiram as habilidades que precisam para se tornarem bons cidadãos proficientes em vários domínios. Ou a aprendizagem requer envolvimento cara a cara? E se sim, por quê? O que acontece em salas de aula, salões de conferência, auditórios de seminários, e em toda parte onde habilidades são aprendidas? (DREYFUS, 2009, p. 27)

Para avaliar como o fator 'presencial' da educação pode influenciar no processo de aprendizado, cabe que saibamos mais sobre o processo através do qual as pessoas aprendem e adquirem habilidades nas mais diversas áreas (para deixar sua exposição mais variada, Dreyfus fala do treinamento de um motorista, de um enxadrista, e de um aluno na sala de aula). Para ajudar nessa tarefa, Dreyfus nos oferece um esquema das várias fases do aprendizado, um esquema que compreende o progresso do aprendiz desde a total ignorância até o mais alto grau de habilidade³⁹. De início, os novatos absorvem os princípios básicos do que estão tentando aprender, princípios que, por enquanto, podem parecer um tanto desconexos entre si (informação ainda não sintetizada, por assim dizer). Esses dados brutos, na opinião de Dreyfus, são tão básicos que não precisam necessariamente ser consumidos de forma presencial. Após algum tempo, no entanto, o aprendiz deve se confrontar com situações reais, e os meros princípios lentamente vão se tornando máximas práticas, que consistem no reconhecimento dos elementos relevantes de cada caso. Em contato direto com os alunos

³⁸ Dreyfus afirmou (em uma entrevista concedida a Harry Kreisler) que sua principal paixão, sobre a qual edifica sua identidade, não é a resolução de problemas filosóficos, e sim a vocação de professor.

³⁹ As 'fases' propostas por Dreyfus são as seguintes: novato, iniciante avançado, competência, proficiência, perícia e maestria.

(observando a dinâmica do pensamento da forma mais imediata possível), é mais fácil para o professor ajudá-los a ‘juntar as peças’ desse quebra-cabeça situacional. Embora toda disciplina comporte um número considerável de situações clássicas, as possibilidades da experiência real são praticamente ilimitadas. O que os alunos começam a aprender com o passar do tempo é que a instrução não é tanto um livro de regras que fornece uma receita exata para cada situação, mas um processo de adaptação que nos qualifica (através de disposições, instintos cultivados e hábitos) a lidar com a imprevisibilidade do que pode ocorrer. Sem caminhos pré-estabelecidos, o aprendiz terá de fazer escolhas, que vêm acompanhadas dos riscos específicos da habilidade em questão. Estamos falando de decisões como a do motorista que, percebendo a proximidade de uma curva, precisa escolher entre os cursos de ação disponíveis para desacelerar o carro (sem se esquecer dos motoristas impacientes que vem logo atrás), ou do enxadrista que deve escolher sacrificar ou não sua rainha para tentar uma jogada arriscada. Na medida em que se aproximam da competência, é normal que os aprendizes fiquem cada vez mais emocionalmente envolvidos no que estão fazendo, cada vez mais fixados em dominar a nova habilidade. Não há como negar que, de vez em quando, esse excesso de emoções pode desestabilizar o equilíbrio espiritual necessário para confrontar algumas das situações mais espinhosas; mas ele também é responsável pelo ímpeto contínuo e a dedicação inquebrantável que nos levam a superar nossos próprios limites. Por esse motivo, Dreyfus nos diz que um bom mestre deve estimular o envolvimento emocional do discípulo, ao invés de inculcar um comportamento totalmente desinteressado e maquinal.

Mas como é possível estimular esse tipo de envolvimento nos aprendizes? Com base em sua experiência como professor, Dreyfus nos diz que isso depende muito da própria postura do mestre. Em uma sala de aula, além de expor a informação necessária, o professor também deve mostrar seu interesse profundo em relação à matéria, colocar seus próprios raciocínios e ouvir as sugestões e objeções dos alunos. Em outras palavras, isso quer dizer que um bom mestre sempre conserva algo do principiante, no sentido de estar aprendendo mesmo enquanto ensina, e em sua tentativa de buscar a verdade ‘em tempo real’ na frente de todos,

mesmo que isso signifique o risco de se enganar redondamente em público⁴⁰. Depreendemos disso que a sala de aula também é um lugar onde se desenrola uma ‘prática focal’, e que a interação envolvida entre professores e alunos é impossibilitada (ou, ao menos, severamente limitada) pelo ensino a distância⁴¹; Dreyfus se mostra cético quanto à possibilidade de que, sem esses aspectos importantes da experiência presencial e corporificada, o tele-aprendizado seja capaz de desenvolver habilidades que superem o nível da mera competência. Dreyfus parece ter pouquíssimo apreço por habilidades mais ‘analíticas’ (consistindo na ação ponderada, fragmentada sistematicamente), e sua concepção do progresso na obtenção de uma destreza qualquer parece estar quase exclusivamente baseada na noção de um ‘fluxo holístico’ e instintivo que passa a envolver o aprendiz comprometido – cada vez menos é necessário ‘pensar’ para desempenhar a ação, e cada vez mais tudo flui espontaneamente. É como se a nossa carne entrasse em simbiose com o ambiente propício da habilidade, dando origem ao estilo e à técnica. Se aproximando da maestria, o aprendiz está tão imerso em sua atividade que pode até mesmo se dar ao luxo de quebrar ou ignorar as regras consagradas para implementar inovações que ainda não estão nos livros⁴².

⁴⁰ Esse é, novamente, o argumento de que um comprometimento exige o risco, agora aplicado ao aprendizado de habilidades, e reforçado pela ideia de que, quando se quer aprender algo, *o erro é quase tão importante quanto o sucesso*. Espero que instrutores de autoescola e cirurgiões (entre outros profissionais em ofícios que os colocam em situações delicadas) sejam muito ponderados na hora de determinar como e o quanto literalmente devem interpretar essas palavras.

⁴¹ Significativamente, Dreyfus compara a experiência presencial na sala de aula com a de uma festa, e ressalta as dificuldades envolvidas na tentativa de reproduzir essa experiência num ambiente virtual: ‘Ao ensinar, o contexto é o estado de ânimo (*Stimmung*) da sala. Em geral, o estado de ânimo governa o modo através do qual as pessoas entendem sua experiência. Nosso corpo é o que nos permite sintonizar ao presente estado de ânimo. Pergunte a si mesmo, se você fosse um telespectador de uma festa, você seria capaz de compartilhar o estado de ânimo? Por outro lado, se estivesse presente na festa seria difícil resistir à comunhão de alegria ou depressão da ocasião. Da mesma forma, sempre há um estado de ânimo compartilhado na sala de aula, que determina o que importa – o que é experimentado como emocionante ou chato, saliente ou marginal, relevante ou irrelevante. O estado de ânimo certo mantém os estudantes envolvidos ao oferecer-lhes um entendimento do que é importante’. (DREYFUS, 2009, p. 59)

⁴² Aqui, naturalmente, reconhecemos ecos da ‘suspensão teleológica do ético’ Kierkegaardiana, aparecendo em contexto que tem pouca relação com nossa utilização comum da palavra ‘ética’. Devo reafirmar que o cavaleiro da fé de Kierkegaard – ao menos da forma que ele foi interpretado por Dreyfus –, não está confinado aos limites de nenhuma área de atuação específica.

Ainda que achemos a preferência de Dreyfus pela ação irrefletida (em oposição ao cálculo e o planejamento) um tanto exagerada, eu tenho de concordar que a presença física no aprendizado de habilidades é frequentemente insubstituível. A situação seria diferente, é claro, se tivéssemos a possibilidade de simular tecnologicamente as características de nossa experiência corporificada. Mas seriam as nossas simulações contemporâneas capazes de inspirar esperança nessa direção?

3.3 OUTRAS VIDAS

Na época em que Dreyfus escreveu seu livro sobre a internet, aparentemente a forma mais popular de ‘realidade virtual’ disponível para a apreciação do grande público era o jogo *Second Life*. Pode ser mera impressão minha, mas tendo em mente o passo ligeiro da tecnologia, isso parece ter sido há séculos atrás. Para que vocês tenham uma ideia do que eu estou falando: na data de lançamento da segunda edição de *On The Internet*, ainda se falava sobre ‘iPods’, e as pessoas (pelo menos as pessoas do Brasil) ainda usavam o Orkut. Nessa mesma segunda edição, Dreyfus admitia que o primeiro capítulo do livro (que tratava da impossibilidade de ‘catalogar’ o conteúdo de uma web que crescia cada vez mais) já estava totalmente obsoleto, com a aparição do buscador Google. Minha suposição, condizente com nossos tempos, em que fenômenos dos videogames aparecem e somem tão repentinamente quanto um trovão (que o recente *Pokémon GO* sirva de exemplo), era que os servidores de *Second Life* já haviam fechado há muito tempo. Surpreendentemente, não é o caso – o jogo ainda existe. Ao descobrir isso, eu considerei abrir uma conta no jogo, e experimentar um pouquinho como funciona, só para que essa parte do presente ensaio tivesse um gostinho de ‘netnografia’. Mas, para ser sincero, eu acabei não fazendo isso. Eu poderia oferecer razões explicando porque tomei essa decisão (nenhuma delas soa muito melhor do que uma desculpa esfarrapada). Tome nota, por exemplo, de que esses MMOGs (Massive Multiplayer Online Games) idealmente consomem todo o tempo livre dos jogadores; a saúde econômica dos desenvolvedores depende disso. Se isso for verdade, é lógico que uma breve espiadela nesse vasto mundo virtual não daria conta de me mostrar nem a décima parte do que ele tem a oferecer (especialmente levando em consideração que jamais experimentei um jogo como esse antes). De qualquer forma, mesmo estando do ‘lado de fora’, creio que é razoável que eu fale um pouco sobre o tipo de simulação oferecido por um jogo como *Second Life*; estou

combinando livremente a discussão encontrada no livro de Dreyfus com outros relatos sobre jogos online, recordações de conversas que tive com amigos que jogavam esses jogos, e minha própria experiência como um jogador e entusiasta de jogos eletrônicos ‘offline’.

A primeira vez que eu ouvi falar sobre *Second Life* foi em uma edição da *Electronic Gaming Monthly*, mais conhecida pela sigla *EGM*. (Isso deve ter sido há uns dez anos atrás). Se eu bem me lembro, essa publicação estava entre aquelas que aceitaram a difícil missão de fazer com que as pessoas percebessem que jogar videogame era um hobby para adultos (para tanto, eles não hesitaram em estampar uma das capas com uma foto topless da Carmen Electra). Essa tendência de enfatizar a maturidade dos ‘gamers’ estava muito presente na cobertura de *Second Life* que eu li naquela época. *Second Life* era um jogo tão ‘adulto’ que até mesmo havia relutância (por parte dos desenvolvedores e dos jogadores) de chamá-lo de ‘videogame’, possivelmente porque essa palavra carregou consigo por tanto tempo uma conotação lúdica e infantil. *Second Life* era, portanto, uma ‘experiência’, uma ‘simulação’. Era como uma espécie evoluída de *The Sims*: os personagens podiam ter ocupações, participar de eventos, vender e comprar produtos reais (trocando dinheiro real pela moeda do jogo), e até mesmo assistir enquanto os avatares fazem ‘sexo virtual’.

Curiosamente, segundo o que Dreyfus nos diz, *Second Life* também foi um laboratório de experimentos para o ensino a distância. Isso nos leva de volta ao tema que discutimos no último capítulo, agora no contexto de um ambiente simulado. Dreyfus utiliza o exemplo de *Second Life* para reforçar o ponto de que ainda estamos muito distantes de construir um lugar virtual capaz de reproduzir uma fração da sutileza e complexidade da experiência corporificada em uma sala de aula. Um de seus argumentos mais interessantes concerne a transmissão de emoções em *Second Life*, e em que sentido ela difere da situação correspondente em uma sala de aula física. Como já vimos anteriormente, o envolvimento emocional é fundamental no esquema de aprendizado de habilidades proposto por Dreyfus, sendo quase a ponte entre a ‘mera competência’ e os níveis mais avançados de proficiência. Além disso, é impossível, sem o envolvimento emocional, participar do ‘estado de ânimo’ da prática que está se desenrolando, da ‘atmosfera’ do local. As nossas respostas corpóreas nessas situações são muito mais do que símbolos externos de sentimentos ‘internos’; o fato é que, do modo em que utilizamos corriqueiramente nossa linguagem, os próprios conceitos de

diferentes sentimentos e emoções são indissociáveis de determinados padrões de comportamento. Na maioria das experiências online, no entanto, não é possível que essa transmissão emocional corporal ocorra, pois os usuários estão separados por telas (e milhares de quilômetros de distância), de modo que normalmente precisam recorrer a outros métodos para comunicar suas emoções. Em *Second Life*, esse problema é remediado pela funcionalidade dos próprios avatares. De acordo com Dreyfus, é possível que uma emoção seja comunicada por via dos próprios avatares, meio como se os jogadores pudessem utilizar esses ‘corpos’ virtuais como emojis animados. Infelizmente, nosso autor acha que isso está longe de ser uma simulação satisfatória do modo em que nosso corpo transmite nossas emoções.

Quando estamos em uma sala de aula nossas reações são espontâneas; isso significa que, salvo em situações excepcionais (por exemplo, quando fazemos um esforço consciente para simular ou dissimular o que sentimos), elas não estão totalmente sob nosso controle. Quando um professor conta uma anedota engraçada para os alunos, eles não precisam pensar para que o feedback aconteça – a resposta, positiva ou negativa, vai estar estampada no rosto de cada um. Em *Second Life*, por outro lado, a comunicação dessa emoção precisa ser mediada pela escolha consciente de uma representação apropriada. O ponto de Dreyfus não é simplesmente que nós perdemos oceanos de complexidade ao trocarmos o corpo e o rosto humanos por duplos virtuais que só podem seguir certos padrões pré-determinados, mas também que o estado de ânimo é um fluxo que permeia os arredores, e que o ambiente simulado, por mais detalhista que seja seu arsenal de emoções genéricas, ainda precisa atomizar a fluidez e espontaneidade do processo.

Dreyfus pôde confirmar seus temores sobre a simulação eletrônica em primeira mão ao organizar uma aula virtual (sobre Heidegger e Kierkegaard) em *Second Life*. Os ‘alunos’ que compareceram eram dez pessoas que acompanhavam as aulas de Dreyfus por meio do podcast, e obviamente não tinham a oportunidade de visitar Berkeley. O desconforto com uma sala virtual cheia de avatares transparece em comentários como esse:

Nós na verdade não podíamos ver uns aos outros. Eu não podia ver se o grupo ao redor da mesa estava interessado na discussão ou entediado e inquieto. Eu não podia olhar nos olhos do estudante que estava falando, para

estimar seu envolvimento. Além disso, não havia na sala de aula um estado de ânimo compartilhado que eu pudesse conscientemente ou inconscientemente mudar ou intensificar. A situação me pareceu Cartesiana, no sentido de que apenas as mentes dos ‘presentes’ estavam envolvidas. Eu podia entender o conteúdo intelectual do que cada participante dizia, mas não como ele ou ela se relacionava com o que dizia. (DREYFUS, 2009,p.143)

Já deve ter ficado claro que muitas dessas críticas dirigidas à *Second Life* também poderiam se aplicar às já discutidas formas de ensino a distância. E, de fato, muitas das recentes inovações no campo do ensino a distância são tentativas de remediar a falta desses aspectos da experiência educacional que parecem estar confinados ao mundo físico e corporificado. O método desses educadores, ao que parece, é colocar o máximo possível do mundo físico na experiência. Sabemos, por exemplo, que hoje em dia existem tele-aulas ao vivo em que o professor não só pode ver os alunos (em telas que estão na sua frente), mas também ouvi-los. Os alunos podem acionar um comando para interagir com o professor, colocar uma questão em tempo real. Não há como negar que esses recentes esforços são admiráveis (não duvido nada que num futuro não tão distante sejamos capazes de integrar nossos outros sentidos – olfato e tato – nas tele-aulas), e eu estou certo de que mesmo Dreyfus concordaria com isso. Mas também estou certo de que ainda há algo da espontaneidade da educação presencial que se perde nesses experimentos. Como eu disse (até onde eu sei) ainda é preciso acionar um comando para interagir com o professor. Ainda há essa mediação entre as partes. Além disso, os alunos não têm o benefício da visibilidade do professor, que vê todos os usuários ao mesmo tempo. Essa assimetria é digna de nota, porque uma aula com um mínimo de liberdade participativa não se resume à interação dos alunos com o professor, mas também inclui a interação dos alunos entre si.

Estou ciente de que esses argumentos são inconclusivos. Precisaríamos de muito mais espaço para avaliar em sua totalidade o progresso das tele-aulas e de *Second Life* enquanto ferramentas de ensino. Mas não é preciso muita análise para que estejamos inclinados a aceitar a ideia de que essas ferramentas ainda não são capazes de replicar algumas das características mais importantes da educação presencial.

3.4 HARMONIA ENTRE AS VIDAS

Se há algo que podemos censurar na análise de Dreyfus, é que a maioria dos problemas apontados por ele desaparece se retirarmos a ambição de ‘substituir’ da equação. Exceto por alguns entusiastas excêntricos (como os já mencionados Extropians), pouquíssimas pessoas realmente acreditam que, no futuro próximo, seremos capazes de experimentar uma realidade virtual que possa ‘substituir’ nossa experiência corporificada⁴³. Em sua etnografia sobre *Second Life*, Débora Krischke Leitão e Laura Graziela Gomes se referem aos proponentes da transcendência do corpo através da tecnologia quase como se eles fossem membros de uma seita:

Uma vez liberada do fardo orgânico, seja através da morte, do transe místico ou religioso, ou através da imaginação ou fantasia e, por último através da associação destas com a técnica, a mente e/ou espírito estariam livres para se deslocarem de um corpo a outro e, dessa forma, estariam lá onde quer que fosse. Não é preciso dizer que algumas heterotopias contemporâneas partem dessa premissa mística e transcendente em relação à tecnologia. Porém, mesmo tomando-se seriamente esta possibilidade, é preciso pensar sobre ela teoricamente e não naturaliza-la enquanto verdade, porque se trata de uma crença. Se a tecnologia e a física dos mundos virtuais acabam por fazer com que seus usuários abracem essas crenças, tal fato merece ser estudado como um problema sócio-antropológico. (KRISCHKE LEITÃO e GOMES, 2011, p. 30)

Pode ser que o contato prolongado com o comportamento idiossincrático de certos cientistas do Massachusetts Institute of Technology (MIT) tenha deixado Dreyfus com a impressão de que a noção de transcendência tecnológica está se tornando um fenômeno cultural potencialmente perigoso. Mas eu não acho que esse é o caso – parece que Dreyfus está plenamente consciente de que suas críticas são endereçadas a dois subgrupos populacionais relativamente pequenos: aqueles que conscientemente querem deixar para trás a corporeidade, e aqueles que inadvertidamente atingem um nível patológico de substituição de

⁴³ Nos últimos tempos, o debate sobre o valor do ensino a distância também invadiu a política; em consequência, alguém poderia objetar que não são apenas alguns poucos excêntricos que apoiam a substituição da educação presencial pela virtual. Sem entrar em maiores detalhes, eu acho que a pauta da classe política é muito mais sobre os prós e os contras de certas estratégias de economia de recursos do que sobre a definição dos limites das tecnologias (em outras palavras, acho que a tecnologia é, nessa conversa, não mais que uma coadjuvante). Assim sendo, esse debate está fora do escopo do presente ensaio.

suas experiências corporificadas por experiências virtuais (talvez por comodidade ou costume). O que une esses dois grupos não é, necessariamente, uma tendência a se espalhar cada vez mais na medida em que a tecnologia se desenvolve (tornando as pessoas cada vez mais desprovidas de habilidades e espontaneidade), embora isso possa muito bem vir a acontecer; a afinidade fundamental para Dreyfus é o modo que a mentalidade dessas pessoas constitui uma espécie de ofensa para a infinita complexidade do ser humano e suas práticas, e particularmente suas práticas corporificadas. Nesse sentido, a obra de Dreyfus pode ser definida como uma defesa do que ele acredita ser ‘sagrado’. Ao fazer isso, a investigação de Dreyfus sobre o que nossa consciência coletiva diz a respeito da tecnologia substitui a anomalia pela norma, e isso explica o tom um pouco desequilibrado de sua crítica. Ironicamente, quando já não há mais questão de ‘substituição’ envolvida, Dreyfus estava mais do que disposto a incorporar recursos tecnológicos em sua profissão de educador, como apontam suas conclusões sobre a experiência em *Second Life*:

Eu saí pensando que a experiência corpórea oferece um ambiente educacional tão rico que, se os estudantes estivessem no mesmo campus, seria tolice abandoná-la. Mas, dado o interesse e o entusiasmo do público do podcast ao redor do mundo, reuni-los como avatares para discutir o material é uma possibilidade educacional que deve ser entusiasticamente abraçada, e não ignorada ou denegrida. (DREYFUS, 2009, p. 143)

A simulação de *Second Life*, pensada dessa forma, não é um substituto para as experiências que temos quando saímos de casa, mas um complemento para elas. Ao utilizar o recurso do podcast e da sala virtual de *Second Life*, a ideia de Dreyfus era integrar a tecnologia em sua vocação de um modo harmonioso.

3.5 DISJUNÇÃO ENTRE VIDAS

Nós temos razões para crer, no entanto, que muitos dos jogadores de *Second Life*, mesmo aqueles que não desejam se mudar permanentemente para o mundo virtual, não desejam que haja qualquer tipo de harmonização entre suas ‘duas vidas’. Esse é outro ponto explorado pelas autoras da etnografia sobre *Second Life*. Não só muitos dos usuários desejam que haja pouquíssima conexão entre seus avatares e o que quer que eles façam quando não estão no mundo virtual, mas eles também não trocariam a ‘imersão’ que só o anonimato pode

garantir pela adição de certos recursos que poderiam deixar a simulação mais detalhada e, digamos assim, ‘corporificada’ (como comunicação por voz e reconhecimento facial).

No *Second Life*, aliás, os limites entre on e off encontram-se particularmente bem demarcados. Uma máxima frequente entre os residentes, proferida tanto por novatos quanto por experientes, é ‘SL é SL, RL é RL’⁴⁴, remetendo a um desejo de anonimato e de independência da segunda vida com relação à primeira. Um fenômeno que pode ser lido e explicado a partir de separação entre on e off como um valor é a resistência, por parte de um grande número de residentes, em utilizar a ferramenta de conversa por voz, através de microfone. Em 2007, quando da introdução dessa inovação técnica no *Second Life* houve, inclusive, uma série de protestos e passeatas de avatares contrários ao uso da voz no ambiente. Ao que parece, a introdução da voz humana na interação entre avatares desrealiza a ficção, a fantasia, ao mesmo tempo em que pode trair a própria imagem ou reputação de seu avatar naquele contexto. A voz é problemática porque introduz o dado realista, ele é uma infiltração brusca da real life na segunda vida. Assim, o uso da voz pode ser percebido pelos residentes como uma quebra da imersão. (KRISCHKE LEITÃO e GOMES, 2011, p. 28)

Como as autoras apontam, não podemos dizer que todos os jogadores de *Second Life* apresentam esse comportamento. Elas mesmas, ao participarem do jogo, estavam fazendo as duas vidas se comunicarem de um modo bem direto – a etnografia no espaço virtual é apenas mais uma manifestação da vocação antropológica. Mas o que me interessa aqui é refletir um pouco sobre o que esses jogadores que seguem a máxima ‘SL é SL, RL é RL’ chamam de ‘imersão’. Minha impressão é que há uma afinidade entre essa ‘imersão’ e a ‘esfera estética’ Kierkegaardiana, que discutimos ao falar da livre experimentação que a internet proporciona. Supondo que aceitamos o paralelo, teríamos de dizer que o ‘dado da vida real’ reduz a imersão da experiência simulada, porque ele limita os confins de fantasia e invenção que a simulação proporciona. Se os jogadores estão totalmente anônimos, eles estão livres para ‘serem’ como bem entenderem nesse mundo virtual. Essa é uma liberdade que nós não temos fora da simulação. Nós tomamos sim decisões diariamente, mas muitas das coisas que definem nossa vida estão além de nosso controle. Nós não podemos, por exemplo, escolher

⁴⁴ ‘*Second Life é Second Life, Real Life [ou seja, vida real] é Real Life*’.

determinados aspectos de nossa aparência física – a genética toma essa decisão por nós⁴⁵. Nós não podemos escolher onde nascemos, em que época nascemos, quem são os membros de nossa família, qual é a nossa comunidade cultural, e qual é a nossa língua natal (em suma, a dimensão ‘local’, as particularidades de nossa vida). Para algumas pessoas, a simulação pode oferecer a ilusão⁴⁶ de liberdade do jugo dessas circunstâncias incontroláveis. Em *Second Life*, não é preciso que os avatares tenham uma identidade relativamente estável, ou mesmo que eles tomem responsabilidade pelo fazem, pois tudo no mundo do jogo pode ser provisório e moldável. Se um tipo de vida virtual não agrada, basta recomeçar do zero. Novamente, esse é o tipo de ‘experimentação segura’ que, segundo Dreyfus, é desprovida do risco capaz de conferir a um envolvimento significativo sua gravidade e importância.

Com base nos argumentos precedentes, é possível que alguém imagine que a noção de comprometimento proposta por Dreyfus envolva um constante ato de ‘exibicionismo existencial’, em que todas as nossas atividades, mesmo as mais insignificantes, devem conter algum símbolo que sirva de evidência do significado mais profundo de nossas vidas. Em certo sentido, é verdade que Dreyfus nos diz que o comprometimento se torna o ponto de referência principal na vida de uma pessoa, então não é absurdo dizer que ele sempre está, de um modo ou de outro ‘presente’. Mas isso não significa que nós precisamos fazer um esforço consciente para que todos os transeuntes que vemos no meio da rua possam deduzir qual é o significado-mor de nossa existência terrena – seria como dizer que um médico deve permanecer vestido de jaleco e de estetoscópio pendurado na nuca 24 horas por dia. Eu estou apenas sugerindo uma possível explicação (utilizando o aparato conceitual de Dreyfus) para o comportamento dessa parcela dos jogadores de *Second Life*, a que rejeita obstinadamente qualquer intrusão –

⁴⁵ É verdade, as cirurgias plásticas estão ficando cada vez mais sofisticadas atualmente, e logo será difícil encontrar alguma parte de nosso corpo que não possa ser modificada com a ajuda dos profissionais da medicina estética. Mas é apenas num ambiente virtual que a liberdade nesse quesito é absoluta (apenas limitada, logicamente, pela quantidade de opções deixadas pelos desenvolvedores): a mágica de virar e ‘desvirar’ outra pessoa é algo que ocorre em questão de segundos; além disso, não é preciso lidar com um corpo de carne e osso, cujas mudanças demandam muito mais tempo e dinheiro.

⁴⁶ Uso aqui a palavra ‘ilusão’ porque, sejam quais forem as razões que levem uma pessoa a desejar fugir de suas circunstâncias, é difícil imaginar como essas razões possam estar dissociadas das circunstâncias em questão. A ‘liberdade’ que se desenrola na fantasia virtual é a reação da pessoa que está do outro lado da tela, uma pessoa que se mantém plenamente corporificada e posicionada em um contexto específico.

por menor que seja – de sua outra vida na experiência do jogo. Voltando à minha metáfora, eu posso dizer que não há nada de impressionante no fato de que um médico use roupas ‘normais’ quando está almoçando com sua família, ou fazendo qualquer outra coisa fora do hospital ou consultório onde trabalha; mas seria curioso se, quando perguntado sobre sua profissão em um desses momentos de lazer, ele respondesse que é um astronauta, ou um ator em filmes afrodisíacos. A absoluta disjunção entre vidas que algumas pessoas buscam através de um jogo como *Second Life* recoloca muitos dos temas abordados neste ensaio (noções como comprometimento, a busca pelo significado na modernidade, e o corpo) em um contexto rico em possibilidades, e levanta várias questões dignas de nossa atenção – seria esse anelo pela vida virtual livre de constrangimentos e consequências o sintoma de uma relutância em aceitar a responsabilidade por nossas ações na vida corporificada? O anonimato proporcionado pela simulação realmente transforma as pessoas, ou apenas revela o que elas já são? Como o tipo de simulação influencia o comportamento dos usuários? Será possível desenvolver uma simulação que ativamente estimule conexões harmoniosas e positivas para com a vida fora da simulação? Em outras palavras, podemos esperar que tais simulações façam de nós pessoas melhores?

Para abordarmos todas essas questões com a minúcia que elas merecem, seria necessário aprofundar nossos conhecimentos sobre as simulações contemporâneas, e talvez experimentar mais de perto o que os jogadores chamam de ‘imersão’. Mas eu estou certo de que a obra de Dreyfus, desde que bem compreendida (e purgada das suas hipérboles, algumas das quais são apenas aparentes), continuará sendo uma referência importante para essas futuras investigações, essas futuras caminhadas pela linha tênue que divide as mazelas e os benefícios do progresso tecnológico.

CONCLUSÃO

Nesse breve esboço de algumas das principais ideias de Hubert Dreyfus, tentei mostrar que sua avaliação sobre a sociedade moderna e contemporânea está no meio do caminho entre uma crítica mais extremada e uma aceitação dócil da ‘era atual’. Devo opinar que o aparato conceitual que Dreyfus utiliza para articular a noção de um comprometimento existencial nos dias de hoje (proveniente principalmente dos escritos de Kierkegaard) não deve ser considerado uma espécie de psicologia apriorística imaginária, mas a proposição de certas maneiras de enxergar os eventos da vida. Não se trata de um sistema completo; como eu sugeri, existem ambiguidades, distinções e ideias duvidosas que a ‘linguagem’ proposta não clarifica. Esses pontos-cegos demandariam uma discussão prolongada o que não necessariamente configura um problema – certas questões ficam abertas, e devem ser preenchidas pela ‘vida real’ dos indivíduos. O conselho secreto por trás disso (um *non sequitur* em potencial, por cuja verdade ou inverdade eu me responsabilizo totalmente) talvez seja que, em última instância, não há teoria que possa viver por nós; o máximo que podemos esperar é uma indicação singela aqui e ali, uma coleção de pequenas astúcias para organizar, clarificar e bisbilhotar nosso próprio pensamento (não estou falando de introversão; percebemos ao ‘buscar nós mesmos’ que, assim como Heráclito, somos irremediavelmente levados para fora).

Criticando, especificamente, algumas tendências do mundo moderno, e a influência da tecnologia em nossas vidas, Dreyfus repete algumas fórmulas prontas e lugares comuns pouco elucidativos. Ao mesmo tempo, não podemos dizer que Dreyfus desprezou a possibilidade de construir uma ponte entre suas inspirações filosóficas e a vida moderna. Seria uma ofensa para os etnógrafos profissionais dizer que este ensaio é propriamente ‘etnográfico’, mas ouvir as aulas que Dreyfus disponibilizou pela internet foi instrutivo não só no sentido de reforçar em minha mente algumas das noções teóricas que estão expostas nos livros do autor, mas também como um exemplo de uma ‘prática focal’ ocorrendo em uma sala de aula, e de como a tecnologia pode ser proveitosamente integrada nessa prática, transmitindo para quem não estava lá um pedacinho do que se passou. Eu concordo com Dreyfus que minha experiência

nesse caso não deveria substituir nosso costume de estarmos corporeamente presentes onde as coisas acontecem, mas isso não significa que o duplo tecnológico não possa funcionar como um complemento para a experiência. Uma das coisas interessantes que Dreyfus falou durante uma de suas aulas é que ele costumava receber um número impressionante de e-mails de pessoas pelo mundo inteiro, pessoas que estavam assistindo as aulas pela internet, e enviavam críticas, dúvidas e testemunhos pessoais de natureza diversa. Essa troca de ideias já é algo digno de nota (representando o tipo de utilização da tecnologia que precisamos estimular), e deve acalmar nossos ânimos até a chegada da realidade virtual sem fio ou dos hologramas domésticos.

POSFÁCIO⁴⁷

Nesse posfácio para minha monografia, eu tento explicar porque eu a escrevi. Passou pela minha cabeça que os meus avaliadores possam achar que meu trabalho veio ‘do nada’, e eu acho que talvez valha mais a pena usar meu tempo dizendo como esse trabalho veio a ser do que reiterar os pontos que teóricos que ele contém (creio que os presentes, em sua maioria, já sabem do que se trata, e até sabem partes dessa história de ‘gênese’). Além disso, eu também estou tentando explicar para mim mesmo de onde veio minha própria monografia. Digo isso porque ‘modernidade’ e ‘tecnologia’, ao menos na acepção comum desses termos, são temas muito distantes de mim (minha heresia básica é não ter uma conta no whatsapp), e eu dificilmente teria pensado em escrever um trabalho sobre eles em condições normais. As circunstâncias vieram com a sugestão.

No começo de tudo, eu queria escrever sobre literatura. Eu tinha uma ideia de um tema, que eu ensaiei na minha cabeça por uns dois anos. Eventualmente, eu cheguei a conclusão de que o tema que eu havia escolhido (e descrito várias vezes para meus amigos, com aparente riqueza de detalhes) era vago demais. Talvez essa seja um sintoma comum de uma situação onde se quer dizer muito, mas há algo faltando para que as palavras saiam (intelecto, experiência, material de pesquisa concreto, etc.). Eu resolvi mudar o meu tema, e encontrei uma escolha natural em um dos temas mais revisitados da antropologia, a religião. Mas por que eu acharia a religião um tema interessante para minha monografia? Haveria um motivo ‘biográfico’ por trás dessa escolha? Eu não sou um sujeito religioso, não sou um apologeta da religião, e certamente também não sou um opositor da religião. Na verdade, a explicação desse interesse está parcialmente contida em um dos capítulos do presente trabalho, mais precisamente na primeira seção do capítulo 2, em que eu tento aproximar a obra de Dreyfus do contexto intelectual da antropologia. A afinidade que eu identifico nessa

⁴⁷ Apresentando para a banca avaliadora no dia 17/01/2019.

parte do texto é certa propensão ao que poderíamos chamar, sem maiores discriminações, de relativismo.

É possível observar que o relativismo, no entanto, dificilmente aparece em sua forma absoluta, e frequentemente vem acompanhado de certa disposição de espírito. Em meu trabalho, dei ênfase à disposição que se manifesta em uma crítica da civilização ocidental moderna, e uma atração por seu ‘outro’. Era nesse ponto que, em meu projeto original, a religião iria aparecer – como um ‘outro’. E eu não estou falando de religiões indianas ou credos animísticos da Austrália. Na verdade, quando eu pensei em fazer um trabalho sobre religião, o objeto central seria justamente nossa herança judaico-cristã. Sem dúvida, pensar em nossas religiões mais tradicionais como um ‘outro’ pode parecer estranho. Não é o fundamento primevo daquilo que consideramos a mentalidade ocidental ao menos 50% ‘hebraico’? (Ironicamente, isso significaria – como Borges apontou certa vez – que boa parte da luz espiritual emanada pela ‘terra do amanhecer’ é na verdade uma reflexão do oriente.)

Por acaso essas religiões parecem menos presentes em nossa cultura nos dias de hoje? Uma questão sobre a qual eu não pensei muito é a relação da religião popular dos dias de hoje com a religião popular do passado distante; sem dúvida é um campo a ser explorado, mas no momento eu nem sei qual pergunta eu deveria fazer para tentar averiguar essa relação. Para clarificar, meu interesse na religião enquanto ‘outro’ aparece em um contexto específico, o contexto acadêmico, os templos da razão – ou seja, círculos científicos, filosóficos, e, por que não dizer, antropológicos.

Por muito tempo, a religião esteve ‘em casa’ no contexto acadêmico. Desde Constantino até meados do século XIX, não seria exagero dizer que as mentes mais privilegiadas da Europa (a maioria delas, ao menos) estavam engajadas em garantir a ‘compossibilidade’ de nossas descobertas sobre o que é o caso com a verdade putativa das escrituras. Verdade seja dita, é possível que eu esteja sendo leniente demais ao prolongar os dias de glória intelectual da religião até o século XIX; talvez o início do pensamento moderno, com Descartes, seja uma coordenada temporal mais adequada. Quando Pascal diz que o deus de Abraão, Isaac e Jacó não é o deus dos filósofos (uma frase que Hubert Dreyfus gostava de repetir), é bem verdade que ele poderia muito bem estar se referindo a alguns dos

meandros mais secos e abstratos da própria escolástica; mas o estilo filosófico de Descartes mostra uma diferença qualitativa, na medida em que, mesmo ao tentar demonstrar a existência de deus, rompe corajosamente com o passado, e dispensa todo tipo de autoridade dele proveniente (e.g. a igreja, as escrituras, a apropriação cristã de Aristóteles). Daí em diante, a religião perde progressivamente seu protagonismo no *mainstream* acadêmico.

Simultaneamente, a humilde ‘filosofia natural’ se torna ciência, e vai ganhando cada vez mais destaque, contribuindo para uma onda de secularização e ruptura de autoridade sem a qual é impossível imaginar o ímpeto que originou o iluminismo. Parafraseando o que eu digo na monografia, não se pode negar que o que conhecemos por metodologia científica demonstra um êxito empírico e poder explicativo sem precedentes em certas áreas do saber (física, química, biologia, etc.). Essa ‘mudança de paradigma’ é tão profunda que algumas pessoas chegam a pensar que todo conhecimento legítimo é redutível ao das ciências empíricas, enquanto outras afirmam que as demais disciplinas – se elas esperam atingir a verdade – devem adotar métodos de investigação análogos aos dessas ciências (em minha monografia, como vocês sabem, eu opino que ambas essas posições estão equivocadas).

Foi no mesmo século XIX, no entanto, que começou a se colocar o protagonismo da própria ciência em dúvida (de muitas formas, há uma continuidade entre essas figuras e pensadores mais antigos, como Pascal e Rousseau). Nomes como Nietzsche, Kierkegaard, Bergson e William James, cada um de seu modo, e partindo de problemáticas diferentes, contribuíram com reflexões sobre as ilusões e os limites de nosso novo paradigma de racionalidade. Essa variedade de reflexão exerce sua influência sob o pensamento do século XX, culminando naquilo que genericamente chamamos de pós-modernismo.

Eu achei necessário indicar em meu trabalho em quais pontos eu me encontro em desacordo com essa crítica relativística; o ponto central é justamente aquele em que a distinção em acordo e desacordo é supérflua, pois o próprio princípio da verdade vai perdendo seu sentido, e mesmo as verdades objetivas da ciência passam a ser ‘socialmente construídas’. Quando o pós-modernismo alça esses voos de aparente idealismo, um leitor menos atento como eu pode imaginar que tudo se trata de uma repetição do dito de Górgias: ‘Nada existe; se algo existe, é incompreensível; se algo fosse compreensível, seria incomunicável’. Estou

pronto para admitir que meu comentário sobre a suspeita pós-moderna sobre a ‘vida de laboratório’ e coisas do gênero é sustentado por uma exposição extremamente modesta aos autores que desenvolvem essas discussões. Ainda assim, a impressão que eu tenho é que esse tipo de abordagem é rico em paradoxos e em obscuridade. Mas se, por um lado, acho insustentável o tipo de relativismo que nega a possibilidade do tipo de verdade objetiva oferecida pelas ciências empíricas, por outro lado, também acho insustentável a ideia de que não existem outras verdades e conhecimentos além dos oferecidas por elas. Mais do que isso, eu compartilho com alguns críticos da modernidade a noção de que ignorar essas verdades que estão, por assim dizer, ‘fora’ da jurisdição dessas ciências pode significar um grande declínio cultural. Este seria, portanto, o ‘common ground’ para que eu pudesse me aproximar do relativismo.

Prossigamos, então, a narração de minha ideia de um trabalho sobre religião. Como vocês bem lembram, nós havíamos deixado a religião numa posição de marginalidade no debate acadêmico. Eis que a crença religiosa e seus defensores usam essas várias formas de relativismo para reintroduzi-la no debate acadêmico, reaparecendo como ‘o outro’ do paradigma de razão moderno. Eu tinha razões para achar que essas passagens secretas poderiam transfigurar a própria natureza do que nós chamamos de religião. Um dos temas principais que eu gostaria de ter desenvolvido em meu projeto original era a metamorfose sofrida pela religião ao passar pelo ‘tratamento relativista’, ou ‘tratamento pós-moderno’. A ideia de falar sobre isso tem sua origem nas conversas que tive com um amigo meu, que eu conheci no primeiro ano do curso de ciências sociais. Apesar de religioso, seus filósofos favoritos incluíam gente como Nietzsche, Foucault e Deleuze. Para ele, sua religiosidade e seu gosto por esses autores não estavam em conflito; ele me disse algo como ‘a modernidade havia excluído deus; a pós-modernidade, por outro lado, serve como uma luva para o pensamento religioso’. Resolvi então fazer uma espécie de exercício etnográfico, e entrevistei essa ‘nativo’, para descobrir qual é a relação entre sua religião e suas influências intelectuais.

No decorrer da entrevista, fiquei surpreso com o fato de que, apesar das assimetrias em nossas maneiras de considerar o assunto, tivemos relativo sucesso em construir uma ponte de entendimento mútuo. Deixei transparecer durante o diálogo, por exemplo, minha posição característica de que as ideias relativistas só podem nos ajudar a obter alguma clareza sobre o

que é religião se enfatizarmos as diferenças entre religião e ciência; mantenho que, embora as duas sejam forças que influenciam nossa ‘visão de mundo’, tratam-se de duas conversas diferentes, baseadas em *práticas* distintas.

Meu amigo compreendeu o que eu quis dizer com isso, e também percebeu que, para uma pessoa religiosa, o risco de meu enfoque é, ao deixar a parte ‘cosmológica’ da religião em segundo plano, ‘humanizar’ a crença em demasia. Ele estava familiarizado com esse tipo de dissonância, e ao que tudo indica achou um jeito de contorná-las (um jeito que eu não posso afirmar ter entendido perfeitamente). A dissonância (como eu a entendo) no caso dele, consistia principalmente no contraste entre a atração por um pensamento que ‘é fundamentalmente pluralista, não conhece senão certezas provisórias e mitigadas, não finge saber verdades outras que as parciais e as relativas, e cujo horror filosófico é tudo que se apresenta sob os traços da totalidade racional, de uno, do absoluto e do eterno’⁴⁸, e sua participação em um credo cujas doutrinas supostamente incluem, em algum sentido, verdades atemporais. A primeira resposta a essa objeção foi que a crença não está limitada aos dogmas da instituição, e que a interpretação das escrituras é fluxo constante, movido mais pela dúvida do que pelas certezas. Mas então eu perguntei se, nessa constante mutabilidade de interpretação, ele estaria disposto a deixar para trás duas coisas: em primeiro lugar, as doutrinas que surgiram com aquilo que Carl Jaspers chamou de ‘revolução axial’ – as crenças sobre transcendência, a existência de outro mundo, e a vida eterna; em segundo lugar, a filiação específica ao cristianismo (afinal, se nenhum dogma é um fator limitante, o que lhe impediria de expandir sua espiritualidade ao descobrir o que outras tradições religiosas podem oferecer?).

Ele não estava disposto a deixar para trás esses dois detalhes; isso me faz pensar que, no fim das contas, talvez não sejam detalhes insignificantes. As razões pelas quais ele justifica a permanência desses elementos em sua ‘móbilis espiritual’ já renderiam uma discussão interessante. Para mim a tarefa estava em determinar se essas razões, assim como as oferecidas por outros crentes, constituiriam algo de insubstituível para a vida religiosa. Dito

⁴⁸ Estou parafraseando Jaques Bouveresse em *Peut-on ne Pas Croire*, quando ele está falando do parecer de Arthur Lovejoy sobre a filosofia de William James. (BOUVERESSE, 2007, p. 102)

de outra forma: será que estaremos ignorando algo de fundamental ao aceitarmos a figura que Wittgenstein oferece de uma religião do silêncio, uma religião sem doutrinas (cosmológicas) e baseada apenas no fato da dependência humana?

Em seu livro *All Things Shining*, Hubert Dreyfus parece estar dizendo que sim, esse tipo de religião é possível, e aparece na forma de um ‘politeísmo’. Esse foi o livro que orientou boa parte das minhas reflexões, e sua influência também aparece na minha monografia. Tecnicamente, não se trata de um livro sobre religião; é de uma reflexão filosófica sobre alguns clássicos da literatura: *Odisseia*, *Oresteia*, *Eneida*, *A Divina Comédia* e *Moby-Dick*. Mas também é um livro que propõe uma concepção do sagrado (que está intimamente ligada à sua noção de comprometimento existencial), e fala sobre ‘a busca de significado na era secular’ (note que fica implícita a ideia que a religião já foi uma fonte de significado na vida das pessoas).

Dreyfus, ao contrário de meu amigo, está mais do que disposto a abandonar as intuições axiais; na verdade, ele dedica boa parte de seu argumento criticando o tipo de pensamento que originou essas intuições. Para ele, o sagrado é uma coisa inteiramente terrena (obviamente vocês perceberão nessa definição ecos daquilo que eu expus em minha monografia sobre a distinção entre o ‘amor platônico’ e o ‘amor terreno’, baseada em um ensaio de Martha Nussbaum), e percebê-lo é fundamentalmente uma forma de viver. Dreyfus não está sozinho ao fazer esse tipo de afirmação; encontrei nelas afinidades com uma linhagem notável de pensadores. Durkheim, por exemplo, já estava nesse caminho quando disse que o fundamental da religião em geral era a distinção entre o sagrado e o profano (tirando o foco da crença em um ser supremo, que não está presente em todas as religiões). Mircea Eliade segue uma via semelhante, e nos diz que existem lugares e horários sagrados em nossa vida, de forma que apreensão que se tem do mundo não é uma massa homogênea, mas é constantemente ‘colorida’ por aquilo a que nós nos atemos, aquilo que chama nossa atenção, e nos permite distinguir o que é importante do desimportante. Na monografia, vocês se recordam que eu falei da pessoa amada como o ponto de referência principal da vida do amante, o comprometimento que serve como base para a valoração de tudo que passa por seus olhos. Significativamente, Wittgenstein falou uma vez que ser religioso consistia na ‘*adoção de um sistema de referência*’. Esse é o tipo de mudança de aspecto que, se ainda não resolve

todas minhas inquietações, ao menos me parece promissora: pensar na religião não como uma teoria ou uma hipótese sobre o que foi ou o que virá, e sim como uma paixão ou um comprometimento aqui e agora; e rituais e outras práticas religiosas/mágicas não como uma ciência errônea ou uma prefiguração desajeitada da eficiência causal das ciências, mas como o atos simbólicos, um modo de dispor e valorar o mundo (isso inclusive em termos arquitetônicos, como diria Heidegger; um templo, uma igreja e a organização dos edifícios de uma cidade já expressam o que importa para determinada cultura) que encontraria analogia mais certa com outros ‘rituais’ que por vezes acontecem em nossa rotina: cumprimentar alguém, beijar a foto de uma pessoa amada, ou esbofetear o solo para demonstrar nossa ira.

Além de estar entre aqueles que desejam colocar o sagrado de volta no mundo imanente, Dreyfus também questiona a ideia de que só podemos ter um único ‘sistema de referência’ em nossas vidas (esse é, inclusive, o ponto em que ele se encontra em desacordo com um de seus heróis, Kierkegaard). Dreyfus se sente particularmente atraído pelo politeísmo dos gregos homéricos, justamente porque o panteão oferece uma variedade de ‘interpretações do ser’ diferentes, que se expressam em diferentes estados de ânimo: Afrodite é o instinto sexual, Apolo é o distanciamento do pensamento racional, Hera é a felicidade doméstica, até mesmo Ares, a sede de guerra e destruição, tem seu lugar. Dreyfus contrasta esse modelo desfavoravelmente com a variedade de monoteísmo cristão exemplificada por algumas passagens no poema de Dante, em que só existe uma fonte de significado para todos; uma luz ofuscante que, ao invés de nos ajudar a focar em nossos interesses terrenos, nivela todos eles, e nos atrai para um mundo transcendente e etéreo. (na interpretação de Dreyfus, quanto mais Dante se aproxima do paraíso, mais seus interesses na terra, como a política, a arte, e até mesmo seu amor por Beatrice são ofuscados pelo esplendor divino) Esse contraste feito por Dreyfus, entre o politeísmo terreno e o monoteísmo transcendente, é a coisa que mais me lembrou do espírito intelectual que eu percebo nos círculos da antropologia. Ele vai ainda mais longe, quando fala do personagem Ishmael, que é um homem sem ‘solo firme’, decidido a explorar o mundo de incertezas do mar. Ishmael sempre está aberto às diferentes interpretações do ser, e aos diferentes estados de ânimo que se oferecem em sua jornada. Isso se nota principalmente em sua vontade de aprender com concepções diferentes de mundo (especialmente a do Polinésio Queequeg), e na própria estrutura do romance de Melville, que

transita entre diferentes interpretações do significado da baleia branca, sem jamais estabelecer uma interpretação definitiva (o personagem que, segundo Dreyfus, busca essa certeza última, o capitão Ahab, acaba sendo o verdadeiro responsável pelo naufrágio do baleeiro Pequod).

Em resumo, essas eram as referências e as questões que seriam abordadas em meu hipotético trabalho sobre religião. A ideia era colocar essas ‘releituras’ do que significa religião (como a obra de Dreyfus) em contato com o testemunho de pessoas religiosas (como meu amigo), e estimar o quanto as formulações realmente elucidam sobre a vida dessas pessoas, e o quanto elas propõe algo diferente. Seria um trabalho um tanto ambicioso. Eu provavelmente teria de coletar vários outros testemunhos, e me aprofundar mais no trabalho de certos autores para entregar algo digno de nota.

Eu pensei em dedicar o primeiro capítulo desse trabalho a uma explicação dos motivos pelos quais as pessoas estariam interessadas em um retorno à religião; como eu já disse, a religião nos dias de hoje exerce um pouco daquele fascínio pelo ‘outro’. Se certas pessoas se sentem atraídas por algo que é o ‘outro’ de nossa mentalidade predominante, essa atração pode, em alguma medida, tomar a forma de uma crítica dessa mentalidade predominante. Em nosso caso, essa é ‘mentalidade desencantada’ moderna, que eu exemplifiquei (seguindo Martha Nussbaum) na figura dickensiana do Sr. Gradgrind, o homem que, preso nos limites monocromáticos de seus cálculos estreitos, não consegue ver ‘toda a cor e toda a vida que o mundo tem a oferecer’. Mais do que simplesmente descrever os riscos do desencantamento, era preciso mostrar algo de suas consequências, de sua manifestação concreta em nossa cultura.

Foi então que surgiu a ideia de falar sobre tecnologia e, mais especificamente, sobre a internet. Eu estava fazendo uma optativa sobre a metodologia antropológica aplicada no estudo da internet, e precisava fazer um trabalhinho sobre o tema. Como eu não sou o mais ágil dos escritores, eu achei que não seria sábio investir meu tempo escrevendo uma coisa totalmente alheia à minha monografia, que naquele ponto não passava de um esboço. Caberia, portanto, arranjar um modo de integrar esse trabalho no desenvolvimento da monografia. A solução apareceu quando eu percebi que Hubert Dreyfus havia escrito um livro sobre a internet. A partir daí, o que estava projetado para ser o capítulo inicial da monografia se

tornou a própria monografia. Eu vi que poderia explorar muitas das sugestões de Dreyfus sobre como era moderna e tecnológica pode entrar em conflito com sua concepção de uma vida comprometida e plena de significado. Quando eu me dei conta, já havia produzido um bom bocado de material lidando com os vários tópicos que Dreyfus explora em *On the Internet*; depois de certo ponto, concluí que seria muito estranho introduzir a discussão sobre religião como o tema ‘principal’ do trabalho lá pela página 40.

Não descarto a possibilidade, no entanto, de que minha monografia sirva de preparação para um futuro trabalho sobre as ideias que delineei brevemente aqui.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor. *Dialectic of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- BOUVERESSE, Jacques. *Essais IV*. Marseille: Éditions Agone, 2004.
- _____. *Peut-on ne pas croire?* Marseille: Éditions Agone, 2007.
- BRAVER, Lee. *Groundless Grounds – A Study of Wittgenstein and Heidegger*. Cambridge: The MIT Press, 2012.
- BRICMONT, Jean e SOKAL, Alan. *Impostures Intellectuelles*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1997.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Os Pensadores Originários*. São Paulo: Vozes de Bolso, 2017.
- CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de La Mancha*. Madrid: Vintage Español, 2010.
- CROCE, Benedetto. *My Philosophy*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1951.
- DICKENS, Charles. *Hard Times*. London: Wordsworth Classics, 1998.
- _____. *David Copperfield*. London: Wordsworth Classics, 1997.
- DREYFUS, Hubert L. *On the Internet*. New York: Routledge, 2009.
- _____. *Being in the World*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- _____. *What Computers Still Can't Do*. Cambridge: The MIT Press 1992.
- _____. 'The Roots of Existentialism' In: *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- _____. 'Existentialism with Hubert Dreyfus – four free courses'. Disponível em http://www.google.com/urç?sa=t&source=web&rctj&url=http://www.openculture.com/2011/01/existentialism+with+hubert+dreyfus+four+free+courses.html&ved=21hUKEwjA9eWI3NnfAhWCiJAKHcDrCZMQFjAAegQIARAB&usg=AOvVaw3_FQXzE5rQgChzSAPHiqMs.
- _____ e DORRANCE KELLY, Sean. *All things Shining*. New York: Free Press, 2011.

ESCOBAR, *Arturo*. 'Bem-vindos à Cyberia: notas para uma antropologia da cibercultura' In: *Políticas etnográficas no campo da cibercultura*. Brasília, ABA Publicações, 2016.

FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary*. São Paulo: L&PM, 2015.

FREUD, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. New York: W. W. Norton & Company Inc., 1962.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

_____. *What is Called Thinking?* New York: Harper & Row, 1968.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Penguin Companhia, 2011.

JAMES, William. 'The Will to Believe' In *Pragmatism – A Reader*. New York: Vintage, 1997.

KEATS, John. *The Complete Poems of John Keats*. London: Wordsworth Editions, 1994.

KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling / Repetition*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

KRISCHKE LEITÃO, Débora e GOMES, Laura Graziela. 'Estar e não Estar lá, Eis a Questão: pesquisa etnográfica no Second Life' In *Cronos v. 12, n. 1*. Natal: UFRN, 2011.

_____. *The Sickness unto Death*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

LATOUR, Bruno. 'On the Partial Existence of Existing and Nonexisting Objects' In *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

MAGEE, Bryan. *The Great Philosophers*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

McLUHAN, Marshall. *Understanding Media*. New York: Routledge, 2001

NIETZSCHE, Friedrich W. *The Gay Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

NUSSBAUM, Martha. *Justicia Poetica*. Barcelona: Editorial Andres Bello, 1997.

_____. *Love's Knowledge – Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

_____. 'From Anger to Love: Self Purification and Political Resistance' In: *To Shape a New World – Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King Jr.* London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

- _____. ‘Kant and Stoic Cosmopolitanism’ In *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, number 1. New Jersey: Wiley-Blackwell, 1997.
- _____. ‘Augustine and Dante on the Ascent of Love’ In *The Augustinian Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Misión del Bibliotecario*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005.
- _____. *Kant Hegel Dilthey*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- PINKARD, Terry. ‘From Hegel to Marx: What went Wrong – Terry Pinkard’. Disponível em https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=%23&ved=0ahUKEwiUklKnyczfAhVBkZAKHXP_CSSQxa8BCCcwaAQ&usg=AOvVawVTJzWxrN8ZFID4xbU2nov. Acesso em 6 de Julho de 2018.
- PIPPIN, Robert. *The Persistence of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre as Ciências e as Artes*. São Paulo: Edipro, s/d.
- SUNDSTROM, Ronald R. ‘The Prophetic Tension between Race Consciousness and the Ideal of Color Blindness’ In: *To Shape a New World – Essays on the Political Philosophy of Martin Luther King Jr.* London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- TOLSTÓI, Liev. *Anna Kariênina*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- TWAIN, Mark. *The Annotated Huckleberry Finn*. New York: W. W. Norton & Company, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. ‘O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem’ In: *Revista De Antropologia*, v. 35. São Paulo: USP, 1992.
- WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- _____. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____. *Essays and Reviews – 1959-2002*. Princeton: Princeton University Press, 2014.