

CROCODILOS NO PAUL O QUE PERDEMOS NO DESENCANTAMENTO?

Hans Ulrich Gumbrecht
Stanford University

A cena tornou-se comum demais para chamar a atenção de alguém. A aeronave acaba de aterrissar e, enquanto a aeromoça faz o que pode para parecer intimamente coletiva, expressando seu “caloroso desejo de ser a primeira a dar boas vindas” a você que acaba de chegar à cidade (como se ela estivesse ali esperando desde sempre), os passageiros sentados à esquerda e à direita, após horas de terrível abstenção, ativam seus telefones celulares. Logo avisarão aos seus cônjuges, amigos ou motoristas (que sabem que estes já os estão esperando no aeroporto) aquilo que os últimos acabaram de ver provavelmente na tela diante de seus olhos: que o voo cujo número conhecem acaba de chegar e que seus passageiros estarão num certo portão em alguns minutos mais ou em alguns minutos menos, a depender da situação do taxeo aéreo. Realmente: um pouco mais, um pouco menos, enquanto o passageiro, que acaba de chegar a salvo, espera suas bagagens com seu cônjuge, amigo ou motorista (caso seja antiquado o bastante para checar sua bagagem), fará outras ligações telefônicas para outros tantos, maridos, amigos, motoristas, colaboradores que não foram ao aeroporto. E estando o passageiro no carro que o levará ao escritório no centro da cidade ou à sua casa no subúrbio, há ainda outras pessoas que precisam ser chamadas e avisadas sobre sua chegada e sua agenda e horários. Isto tudo é bastante racional e realmente poupa um tempo infinito, principalmente tempo para outras chamadas telefônicas. Pois o uso dos celulares reduziu imensamente o aleatório no

planejamento e na execução do cotidiano profissional e pessoal, permitindo às nossas mentes, de modo constante e bastante literal, estarem quilômetros à frente de nossos corpos.

Pensem no e-mail. Estou sentado em meu escritório, sendo pago a cada minuto pela Universidade, enquanto falo com meus doutorandos, num ritmo de meia hora, sobre seus planos de dissertação e capítulos de dissertação, e, enquanto tento concentrar-me em suas preocupações, alguns movimentos corriqueiros na tela do computador (e um ruído simbólico que os acompanha) me avisam que seria bem melhor ficar atento às mensagens que estão chegando – vindas dos escritórios ao lado, da Costa Leste e do Meio Oeste, de uma tarde européia (numa manhã californiana) ou num início de manhã no Japão (já tarde avançada na Califórnia). Sinto, às vezes, uma agradável vertigem quando penso quão divinamente onipresentes nos tornamos quando prestamos atenção a toda informação desencorpada que as mensagens de e-mails nos fornecem. Em nossa existência dentro do escritório ao menos somos liberados da inércia corporal e das necessidades de tempo e dos investimentos financeiros que as viagens no espaço (ou até mesmo em chamadas de telefone pré-celular) costumavam nos impor. Assim continuamos a acumular frações de segundo e a economizá-las em contas imaginárias que esquecemos sempre de acessar. Bem como aquele notável casal de jovens que vi certa vez numa agitada noite de sexta-feira, no Rio de Janeiro, sentado à mesa de um restaurante, à beira da praia do Botafogo, um dos bairros mais chiques da cidade, e que fazia esse terrível esforço para gastar juntos o tempo e o dinheiro que amealharam ao longo da longa semana. Chegou então aquele momento da noite em que os quatro, de modo individual e separado, já estavam ao celular, falando com gente de outras plagas. E durante toda a noite, houve apenas algumas frações de tempo, curtas, em que todos pareciam ociosos para fazer sua partilha de conversa ao redor da mesa.

O ensino à distância, o ensino do futuro – pelo menos é o que tenho escutado – dará aos estudantes meios bem mais baratos de “falar” com os professores do que aqueles antiquados encontros de estudo. Minha lembrança de Botafogo parece sugerir que a mesma lógica regulará, em breve, a maior parte da sociabilidade de fins de semana das novas gerações. Às vezes, antecipo a nostalgia do dia em que seminários, com estudantes e um professor, sentados em volta de uma mesa, terão se tornado definitivamente um cenário acadêmico obsoleto. Nesses momentos creio efetivamente que as discussões em grupo devem ter algo que a troca de informação eletrônica nunca será capaz de substituir. Mas se você pensa sobre isso seriamente, é difícil, se não impossível, detectar com precisão o que será nossa perda intelectual, ao passo que o grande argumento econômico (e, por dedução, até mesmo político) em favor do ensino à distância não pode ser negligenciado numa época de gastos cada vez maiores com educação. Não pode ser negligenciado, como aquela tétrica predição realista de que o sexo humano e a procriação humana serão separados e se tornarão, na verdade, completamente distintos em poucas décadas. Quem argumentaria contra a idéia de o sexo ser finalmente e definitivamente libertado do medo da gravidez não intencional? E quem seria contrário a que se desse fim às desvantagens da gestação na vida das mulheres e à promessa de que a fertilização *in vitro* e a “gravidez” extracorporal minimizarão, num grau até então utópico, todos os riscos genéticos e de saúde para as crianças que vão nascer?

A esta altura você entendeu que o denominador comum desses cenários presentes e futuros é um sentimento muito forte, um sentimento que ameaça tornar-se cada vez mais o ruído de fundo dominante e exasperante no meu dia-a-dia – o sentimento de que preferiria viver num mundo sem telefones celulares, sem e-mail (principalmente), num mundo em que as pessoas possam continuar a sentar-se em volta de uma mesa, enquanto

discutem e comem. Admito também que seria melhor viver num mundo onde algumas formas de sexo e procriação pudessem continuar associadas.

(1) Mas haverá algo mais em meu sentimento do que uma nostalgia dos bons e irreversíveis tempos, uma nostalgia típica de um homem de cinqüenta e sete anos de idade que, mesmo em sua geração, parece ser muito excêntrico por sua falta de entusiasmo e por uma ainda maior falta de talento quando se trata de lidar com a tecnologia atual? Será que pelo menos posso explicar o que acho que perdi? E haveria um modo de argumentar que até mesmo os que adoram celulares e que estão cheios de entusiasmo com a perspectiva da fertilização artificial, deveriam estar mais apreensivos com algumas possíveis conseqüências dessas tecnologias?

O que todas as situações que geram tantas queixas de minha parte têm em comum é uma separação cada vez mais acentuada entre, de um lado, corpos e coisas que nossas cabeças estão percebendo e experienciando e, de outro, a localização de nossos corpos como base da percepção e da experiência mental. É uma distância espacial sempre maior entre nossos próprios corpos e outros corpos ou coisas que produz a impressão de uma crescente distância existencial entre nossos próprios corpos e nossas próprias mentes. Podemos nos referir a essa situação como uma perda de “imediatez” ou como uma perda de “presença”¹. Mas o que estaria errado com a perda de imediatez ou presença?

Dizer que os nossos corpos “pertencem à” (devem estar na) proximidade do que quer que nossas mentes estão experienciando, apenas tornaria mais óbvia a rigidez (para não dizer claustrofília) insuportável e algo pequeno-burguesa de qualquer cosmologia em cujo nome se pode “com direito” reclamar sobre a perda da imediatez e da presença. Então não deveríamos simplesmente ficar gratos por pelo menos três aperfeiçoamentos existenciais que as modernas tecnologias de comunicação conquistaram para nós, precisamente porque reduziram a importância da imediatez e da presença? Em primeiro lugar, a extensão dos fenômenos e situações que podemos perceber e sobre os quais podemos ter um impacto num momento específico, cresceram exponencialmente. Isso implica, em segundo lugar, que temos maior controle sobre o que está acontecendo em nosso meio e estamos numa posição incomparavelmente melhor para nos protegermos, individualmente e como espécie, contra as ameaças potenciais deste meio (pense apenas em sistemas preventivos baseados em observação meteorológica). Em terceiro lugar, algumas tecnologias nos possibilitam economizar dinheiro e recursos que, de outro modo, teríamos que investir para comprar privilégio de nos expormos a algumas formas e objetos de experiência (entre outros, esse é o único argumento forte em prol do ensino à distância). Graças às novas tecnologias, o mundo (e “mundo” não se refere aqui apenas ao planeta Terra) foi transformado em um potencial impressionantemente complexo que está a todo instante ao nosso alcance.

Tudo o que invoquei até aqui (e a maior parte daquilo de que me queixei) pode naturalmente ser descrito como “efeitos de desencantamento”, bem no sentido daquele famoso argumento de Max Weber sobre o desencantamento que fundiu definitivamente essa noção a uma certa visão do “processo de modernidade”². Mais precisamente para Weber, “desencantamento” (“Entzauberung”) é a parte de uma tipologia de diferentes legitimações de comportamentos que abrange os pólos extremos da “racionalidade” e da “magia”. As legitimações racionais tentarão mostrar que certas formas de comportamento (e, a partir da perspectiva da racionalidade, a maioria das formas de comportamento pareceriam ser “ações”, isto é, formas de comportamento propositalmente guiadas) são ajustadas para se dirigirem a objetivos e propósitos (“motivações”) que devem ser atingidos no futuro, e que a evolução em direção a tais objetivos e propósitos podem ser

monitorados e até mesmo (pré-)calculados passo a passo. O “comportamento racional” será sempre, portanto, um investimento voltado a futuros efeitos potenciais. Ações como usar o telefone celular ou optar pela fertilização *in vitro* cairão justamente na categoria de “comportamento racional” porque estão direcionadas a efeitos futuros e tornam os caminhos de nosso comportamento entre o presente e o futuro mais calculáveis do que nunca.

As legitimações no interior da ordem do “mágico”, ao contrário, alegarão que certos comportamentos têm efeito de evitar situações de perda ou de desvantagem (“de perda ou de desvantagem” em comparação com as situações do presente e do passado). A maioria das formas do comportamento religioso, por exemplo, está voltada antes a impedir que a bênção dos Deuses desapareça ou a nos proteger contra sua ira, do que a adquirir e produzir uma graça ainda maior do que aquela que tínhamos. Assim as legitimações “mágicas” têm seu ponto de referência naquilo que já está presente e são, na maioria das vezes, guiadas pelo medo da perda. Tornar-se cada vez mais racional tem sido um processo contínuo de desencantamento porque a racionalidade promete nos livrar do medo dos deuses e do medo das perdas. Surpreendentemente, segue-se também que, dentre muitos outros fenômenos, qualquer objeção sustentada às inovações técnicas, conjugada com o medo de uma subsequente perda da imediatez em nossa relação com o mundo material, pode adequar-se à descrição weberiana do “mágico” do comportamento.

(2) “Mágicas” ou não (“mágico” ou “racional num nível mais elevado de racionalidade”, como alguns mais conservadores gostariam de apresentá-lo), essas alegações, principalmente sobre algumas inovações técnicas dentro do processo de Modernidade e suas conseqüências, tiveram uma tradição que parecem hoje bastante honradas pela idade, se não sempre honradas graças aos autores que emprestaram suas vozes a esses lamentos. A crítica intelectual massiva de um meio social e material, cujas tecnologias parecem ter um impacto “escravizante” ou “alienador”, foi instaurada pelo socialismo no início do século XIX, cujo discurso atingiu seu impacto culminante nos escritos de Karl Marx e Friedrich Engels. Mas se autores como Marx e Engels estavam convictos de que haviam encontrado as soluções, soluções que estavam em seu específico futuro histórico (ou como acreditavam: até em seu futuro histórico previsível), as visões de Friedrich Nietzsche sobre uma cultura alternativa não mais pressupôs esse futuro específico, “calculável”.

A crítica de Nietzsche da cultura e sociedade de que foram contemporâneas suas assinala uma visão algo vaga, de aspecto arcaico, que não poderia funcionar como guia prático para um futuro possível. Isto é o que estabelece o gênero genuinamente alemão de “Kulturkritik” (como o vejo derivar nos textos de Nietzsche) distinto da literatura socialista anterior, a qual sempre quis ser política e prática (mas nunca o conseguiu). Agora, o que Nietzsche criticava em sua própria cultura contemporânea eram, sobretudo, os diferentes sintomas de uma perda de imediatez e de presença nessa relação da cultura com o meio material. Por exemplo, o “historicismo” vindouro de seu tempo pareceu desprezível a Nietzsche, porque tinha “o sentido e o instinto para tudo, gosto e língua para tudo”, no sentido que era oposto a ter sentido e tato apenas para um período específico do passado³. Nesse mesmo sentido, Nietzsche era altamente cético quanto ao desejo de seu tempo de “abolir o sofrimento.” O “bem-estar”, ele acrescenta, era um estado que, para ele, “logo tornaria os homens ridículos e desprezíveis – o que tornaria sua destruição desejável”⁴.

Outro ponto de partida possível para o discurso específico que procuramos no passado, que é o discurso que criticou o processo da Modernidade pela perda da presença e imediatez na vida cotidiana (sem sustentar que tal crítica contribuísse para reordenar a

Modernidade), é o livro bastante influente e até mesmo monumental de Oswald Spengler “The Decline of the West” (“O Declínio do Ocidente”), cujas duas partes foram publicadas respectivamente em 1918 e 1922. Como os dois autores viveram na mesma época e se formaram na mesma atmosfera intelectual alemã, é interessante assim como plausível observar que a descrição crítica de Spengler da “Alma Faustiana” corresponde ao conceito weberiano altamente afirmativo de “Racionalidade” como um princípio central na sua avaliação sobre a cultura moderna. Do ponto de vista de Spengler, a característica central da cultura fáustica, que ele supunha estar se aproximando de seu fim depois de um conturbado milênio de dominação no Ocidente, fora sua tendência de produzir “sistemas formais vastos e abstratos”⁵. Em razão desse subjacente princípio de abstração, os “bens se tornam mercadorias”, e, “ao invés de pensar nos bens, temos de pensar em dinheiro”⁶. A observação de Spengler ressoa na associação proposta por Weber entre a racionalidade e a avidez em calcular o futuro como um potencial para futuros potenciais sempre mais remotos. Sobretudo a cultura fáustica, que é a cultura moderna na narrativa de Spengler, é vista como se descrevesse, analisasse e lidasse com o espaço como uma abstrata dimensão geométrica: “O espaço [...] é algo espiritual, rigidamente diferente do presente-sensitivo momentâneo”⁷.

Depois de mais de uma década e meia, Martin Heidegger levou o motivo crítico da abstração da Modernidade a um novo patamar de sofisticação histórica e filosófica em sua conferência de 1938 sobre “*The Age of the World Picture*” (“*A Era da Imagem do Mundo*”)⁸. No trabalho de Heidegger, essa crítica fora precedida por uma passagem algo isolada (e de tom estranhamente descontrolado) da obra “Ser e Tempo”, publicada em 1927, em que ele acusou Descartes de ter abandonado, no contexto da filosofia ocidental, a dimensão de espaço em sua fenomenalidade não-abstrata⁹. No entanto, o ensaio “O Retrato do Mundo” descreve a Ciência moderna como tendo surgido do paradigma-Sujeito/Objeto enquanto base epistemológica da Modernidade, base que teria mantido progressivamente o mundo material e espacial a certa distância da experiência humana imediata, substituindo paulatinamente sua palpabilidade por um “retrato do mundo” que era construído segundo os princípios da abstração matemática e da coerência imanente. Com sua ênfase sobre as fundações epistemológicas da Ciência moderna, esse texto também pode ser lido como preparatório para o ângulo específico de Heidegger em sua crítica, vinte anos mais tarde, da Tecnologia moderna (em oposição à Ciência moderna). Heidegger defendia que a Tecnologia moderna, neste particular de modo diferente da Ciência, era um lugar potencial para o des-cobrimento do Ser como um último evento-verdadeiro. Mas, conforme Heidegger, a cultura moderna corre o risco de perder essa oportunidade (uma oportunidade que existencialmente obriga a espécie humana) devido à sua tendência de transformar a natureza no potencial de uma “reserva disponível” (“Gestell”)¹⁰. Mais uma vez, vemos como um elemento positivo na avaliação weberiana da Modernidade, desta vez sua orientação-futural e sua tendência em transformar tudo o que estiver presente em potenciais futuros, foi reavaliado e reformulado como um motivo no interior da crítica da cultura moderna enquanto uma cultura sem presença e imediatez. Na minha visão, a descoberta dessa tendência, na tecnologia moderna e na cultura moderna, de construir potenciais, em vez de permitir a presença dos fenômenos de se auto-desvelarem, marca uma introvisão interpretativa decisiva.

Abstive-me de subsumir as críticas diferenciadas, mas bastante convergentes da cultura moderna segundo Spengler e Heidegger, dentro de conceitos políticos tais como “conservador” ou até mesmo de “direita”, porque essas preocupações também são centrais (sob conceitos quase idênticos) para o livro “*A dialética do esclarecimento*” de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, que, apesar das restrições ocasionais¹¹, tornou-se

canônico dentro da tradição intelectual da esquerda européia. Escrito por dois judeus alemães imigrantes na Califórnia durante os anos decisivos (mas ainda não decididos) da Segunda Grande Guerra, “A Dialética do Esclarecimento” tenta desvendar a dramática ambigüidade (“dialética”) no legado da Racionalidade Ocidental. Se a abstração e a pro-orientação facilitaram uma nova auto-imagem do homem como agente de sua própria história, tais princípios também estão inseparavelmente interligados na execução do Holocausto (e de outras catástrofes de impacto comparável), porque produzem uma posição de agência e um efeito de “reificação”, pelo qual os homens tornaram-se objetos descartáveis – “abstratos” – e vítimas para outros humanos.

Ainda mais do que nos textos de Spengler e Heidegger, é manifesta uma proximidade com a avaliação weberiana da Modernidade na “Dialética do Esclarecimento”, na qual a noção de “desencanto” (Horkheimer e Adorno de fato usam a palavra “Entzauberung” no original alemão) é explicitamente empregada num contexto bastante crítico¹². Também surpreendente (e consistente com a tradição discursiva da Kulturkritik), é uma passagem em que a “Crítica da Razão Pura” de Kant é acusada de ter antecipado a própria tendência de abstração que se supõe dominante na “indústria cultural” hollywoodiana: “Os sentidos são determinados pelo aparato conceitual antes da percepção; o cidadão vê o mundo como feito *a priori* da matéria da qual ele próprio o construiu. Kant antecipou intuitivamente o que Hollywood pôs conscientemente em prática: imagens são pré-censuradas durante as filmagens pelo mesmo modelo de compreensão que existe de determinar posteriormente sua recepção pelos expectadores¹³.”

É obvio o ponto central de convergência que aproxima as diferentes tentativas de crítica da cultura do século XX nos textos de Spengler, Heidegger, Horkheimer e Adorno. Cada um desses autores revela os modos como a Racionalidade, por mais central que tenha sido seu lugar na auto-imagem canônica e canonicamente positiva da Modernidade ocidental, teve devastadores efeitos colaterais de abstração, alienação, escravização e de matança industrializada. Eis por que acredito legítimo invocar a autoridade desses textos como precedendo uma crítica dos efeitos de desencantamento da tecnologia e da cultura do século XXI.

(3) Ao mesmo tempo, continua muito difícil determinar e descrever o que precisamente perdemos nessas vagas abstratizantes e alienantes do desencantamento – e ainda mais o que queremos recuperar. Comparado com a sua análise e crítica da Modernidade, do desencantamento e de seus efeitos, o que Spengler, Heidegger, Horkheimer e Adorno têm a dizer sobre os mundos cuja ausência eles lamentam é consistentemente vago – e, na verdade, muito abstrato. Como um típico intelectual da tradição alemã (e que nunca declara de modo inteiramente explícito seu anseio exclusivo por aquela outra cultura não-fáustica), Oswald Spengler projeta uma imagem realmente robusta da cultura da Grécia Antiga, que ele chama de “Apolínea”, seguindo a imagem de Nietzsche: “Em nenhuma outra cultura a base sólida e o encaixe de base são tão enfatizados. As colunas dóricas adentram o solo, os vasos são sempre projetados de baixo para cima”¹⁴. E o que Spengler esperava do futuro, de modo mais profético, pelo menos na história alemã, do que era capaz de saber por volta de 1920, era um “Cesarismo” que “destruiria” a ditadura do dinheiro e sua arma política, a democracia¹⁵. O dilema conceitual (mais do que político) que quero destacar torna-se imediatamente óbvio nessa citação. Tudo o que Spengler é capaz de imaginar e descrever como objeto de seu anseio é maculado, para dizer o mínimo, por uma visão muito mais poderosa daquilo que ele odeia e quer eliminar.

E esse problema retorna quando levantamos a mesma questão em relação aos trabalhos de Heidegger ou aos trabalhos escritos por Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. Se, para Heidegger, uma relação de “estar-à-mão” (*zuhanden*) com as coisas do mundo, significando uma familiaridade básica amiúde não-intelectual com o mundo¹⁶, é o ideal que ele, em “Ser e Tempo”, opõe ao “estar-frente-à-mão” (*vorhanden*), como uma relação de distância que ele interpreta como o equivalente existencial do paradigma-Sujeito/Objeto, esta distinção de valor entre “estar-à-mão” e “estar-frente-à-mão” será mais tarde progressivamente substituída pela distinção mais sólida (pelo menos pela sua carga de *pathos*) entre “ente” (“Seiendes”) e “Ser” (“Sein”). Mas, infelizmente, o que Heidegger tem a dizer, de forma muito crítica, sem nenhuma exceção, sobre o “esquecimento do Ser” (“Seinsvergessenheit”) é sempre muito mais claro e talvez até mais impressionante filosoficamente do que suas tentativas de circunscrever o que o Ser talvez realmente seja. Lemos que o Ser está em grande parte “apartado” da experiência humana; também lemos que não há meios para os homens provocarem o “desvelamento do Ser” como um “evento da verdade”. Mas, novamente, o que seria o Ser “ele próprio”? Ele poderia ser um noumenal, o mundo independente de todas as perspectivas humanas? Ou é o sentimento ocasional (existencial) de estar “em sincronia com” ou ser “parte de” uma ordem cosmológica? Em seus textos mais tardios às vezes Heidegger usa as palavras “deus” e “deuses” onde se poderia esperar, em princípio, o conceito de “Ser”¹⁷. Mas ainda não é claro se esses “deuses” estão de fato ali para substituir o que quer que ele quisesse referir como “Ser” ou se são concebidos como forças “auxiliares” que poderiam facilitar o próprio desvelamento do Ser que os homens, de acordo com Heidegger, tentam e tão desesperadamente fracassam em alcançar. Sem fornecer uma solução para o problema que estou apontando, minha referência favorita ao “Ser desvelado” no trabalho de Heidegger surge no curso de 1952 sobre “O que é chamado pensamento.” Ao mostrar, mais uma vez, porque a “imagem do mundo” abstrato que a Ciência moderna nos fornece nunca irá nos permitir “abarcar” o Ser desvelado, Heidegger imagina, como uma alternativa, o momento em que um piloto ou um passageiro sente a arrancada produzida pelo motor de uma moderna aeronave¹⁸. Esses comentários serão então o fim de nossos sonhos epistemológicos e existenciais?

As coisas não parecem definitivamente melhores quando nos voltamos aos textos de Horkheimer e, sobretudo, de Adorno. Pois por mais burguesa que tenha sido sua criação e refinado o seu gosto, ambos autores estão sob o feitiço do típico intelectual de esquerda – que sempre se sente potencialmente culpado pelas alegrias da vida que porventura tenha experimentado (e que Marx os proteja pelos momentos de alegria que possam ter conjurado e proporcionado). É assim bastante consistente que na “Teoria Estética” de Adorno, as obras de literatura e música preencherão, sobretudo, a função de lembrar aos seus leitores e ouvintes o que nunca serão capazes de ter e nunca serão capazes de desfrutar num mundo alienante e alienado. – E Adorno insiste ainda mais nessa falta - como um fato e como uma condição de vida – do que naquilo que pode estar faltando. Há apenas algumas poucas passagens em que Adorno, como que por acaso e *en passant*, evoca momentos de prazer e júbilo pessoal. Nas suas memórias de infância da pequena cidade de Amorbach no sudoeste da Alemanha, Adorno escreve sobre os sons produzidos por uma balsa que atravessa o rio Meno: “aos quais escutamos silenciosamente – e que nos dizem tanto porque não eram diferentes milhares de anos atrás¹⁹. Lembro-me de outro pequeno texto, isto é, a reflexão de número 100 em sua “Minima Moralia”, onde Adorno identifica novamente um momento de felicidade como um momento de calma em que seguir os movimentos da água permite ao corpo e à mente relaxarem, abandonaram-se:

“Rien faire comme une bête”, descansar sobre a água e olhar fundo no céu, repleto de paz, “apenas ser, nada mais, não ter nenhuma outra determinação ou meta”²⁰.

Refazendo a questão, o que é que gostaríamos de recuperar, caso fosse possível ainda um re-encantamento? Começamos a entender que um problema está na dificuldade – ou será na impossibilidade? – de dizer, em conceitos gerais, para onde apontam os nossos anseios. É fácil declarar, *Kulturkritisch* e muitas vezes de modo bem ruidoso, o que acreditamos que perdemos e o que sentimos falta. Exige mais esforço e concentração lembrar e, sobretudo, descrever os momentos (São sempre e necessariamente “momentos curtos”?) em que estávamos felizes. Mas esses momentos, em sua singularidade, parecem ter desaparecido para sempre e irreversivelmente²¹. E é por isso que, no máximo, nossas memórias podem servir como metonímias para algo mais vasto que gostaríamos de recuperar no futuro. Mas o que estamos aptos a dizer a um nível mais genérico e com um tom menos nostálgico permanece realmente vago e francamente dependente das visões bem mais claras daquilo que odiamos. Mesmo assim podemos tentar.

Da minha parte, bem que gostaria de viver de modo mais local durante os anos que me restam. E embora o que esteja dizendo pode muito bem significar que quero uma vida provinciana (ou para ser mais escandaloso: uma vida suburbana) para mim e minha família, uma vida “local” não seria o extremo oposto de uma vida “metropolitana”. Quero dizer por “local” bem mais uma vida em que meu corpo tivesse a permissão de estar presente naquilo que minha mente está experienciando; uma vida também em que a lógica racional da ação não me obrigasse permanentemente a estar à frente de mim mesmo, ou seja, obrigar-me a fazer chamadas telefônicas para poupar tempo para outras chamadas futuras.

Ao mesmo tempo, e como disse certa vez um grande atleta, estou ansiosamente à espera de momentos em que esteja “mergulhado em concentrada intensidade”²². Quero estar aberto para algo inesperado ou até mesmo para algo ainda desconhecido, mais do que para momentos em que faço acontecer, impacientemente, o que há muito está anunciado. Não necessariamente momentos de piedade religiosa, apesar da linguagem que estou usando aqui. Sobretudo, em meu caso, nem momentos religiosos, nem momentos passivos. O que sonho é uma máxima vigilância e abertura para o mundo, uma abertura tão ampla que ela se faria sentir como um estado muito ativo da minha mente e do meu corpo.

Às vezes respondo aos meus estudantes de nível mais avançado que se queixam por não viverem numa grande cidade, que o curso de graduação é uma forma de vida monástica à qual eu gostaria muito de poder retornar. Naturalmente, não estou me referindo às longas horas gastas em orações silenciosas ou em voz alta (embora, agnóstico que sou, prefira muito mais vozes de oração a vozes ao telefone). Refiro-me à “vida monástica” no sentido de uma vida concentrada, durante muitos anos e quase que exclusivamente, sobre uma tarefa central e desafiadora, uma vida equilibrando-se no limite, uma vida concentrada em algo fundamental – como oposta a uma vida dispersiva e distraída. Nunca vou me esquecer desses dois velhos negros em New Iberia, Louisiana, que me disseram (em seu francês de acento arcaico) como eles se divertiram dias inteiros procurando crocodilos no paul – e que encontrei de novo, quatro anos depois de nossa primeira conversa, no mesmo lugar, ainda caçando crocodilos no paul. Fiquei ávido por uma vida tão sossegada, tão concentrada em algo tão concreto. “Monsieur”, um dos dois velhos de New Iberia disse quando os encontrei da segunda vez, “Monsieur”, tem dois tipos de crocodilos no paul. Uns têm 90 cm e são tenros e muito bons de comer. Mas o outro tipo, os crocodilos de 1,20 cm são sem gosto.”

(4) Agora consegui explicar algo que vai além do meu desgosto por telefones celulares (que chega a um ressentimento teimoso). Às vezes sonho em me juntar a esses velhos sossegados no paul em New Iberia – sem ser capaz de saber em que princípios se fundam minhas preferências. Terá ficado claro, só para dizer o mínimo, que não estou encantado, como tantos outros intelectuais hoje, pela interpretação de que aquilo que desgosto e gosto parece algo religioso e pode mesmo dar fundamento a uma “religiosidade secular”?

Assim, se esses dois pontos ficaram claros, talvez eu possa ter me dirigido a uma posição nada confortável. Pois, de um lado, não tenho base nem conceitos para dar às minhas preferências pessoais status de reivindicações mais gerais. Por outro lado, recusei a possibilidade de dizer que minhas preferências têm uma base “algo” religiosa e também renunciei ao direito de considerar minhas preferências completamente privadas – quando comecei a discuti-las num texto que está destinado à publicação (e para uma esfera pública reduzida). Estou assim pronto para responder ao amigo (e editor) que me pergunta se meu interesse (para não dizer, minha “paixão”) por “efeitos de presença” não implica um programa em prol de um “re-encantamento racional”. Terminarei esse ensaio tentando reagir ao desafio do meu amigo do melhor modo possível.

Uma saída fácil seria dizer que a noção de um “re-encantamento racional” é um oxímoro, que ele implica um paradoxo e uma tensão que exclui sua relevância e seu uso em qualquer discussão sobre normas e sobre orientações do comportamento coletivo (ou ainda, um paradoxo que evita sua viabilidade em qualquer discussão sobre “ética”). Pois se entendo o conceito de “racionalidade” (do modo como fiz até o momento) no sentido de Max Weber, isso significa que associo a racionalidade a uma orientação futural do comportamento em questão, e se concordamos que o “re-encantamento”, por outro lado, não pode deixar de ser a recuperação das formas passadas de experiência que percebemos ter perdido, então a “racionalidade” e o “re-encantamento” parecem ser realmente incompatíveis.

Aqui, mais uma vez, a filosofia nietzschiana – ou talvez mais precisamente: a linguagem de Nietzsche – parece convergir com uma intuição sobre o status de nosso (ou apenas meu?) desejo por presença e imediatez. Pois, ao longo de toda a sua obra, ele hesita em descrever seus próprios valores e visões para uma cultura que seria diferente da cultura contemporânea. Como um futuro que se poderia alcançar num percurso de ação prática – e ainda menos como um futuro possível para uma sociedade inteira ou para uma cultura inteira. A seta que, na “Canção Final” que termina a obra “Além do bem e do mal”, aponta para o futuro será impulsionada pela mais poderosa energia – mas não tem um alvo específico: “Tornei-me um mau arqueiro. Tocam-se as pontas do meu arco. Só os mais fortes arqueiam o arco assim”²³. Numa rede diferente de metáforas, a “Canção Final” recusa-se a ver esse futuro como o futuro de uma sociedade, de uma nação ou da humanidade. Nenhum convidado está vindo para a ceia preparada para celebrar a vitória – até que, tendo a canção “já terminado”, surge, sozinho, Zaratrusta: “Festejamos a festa das festas. O amigo Zaratrusta chegou, o hóspede dos hóspedes”²⁴. A mesma hesitação torna-se ainda mais óbvia sempre que Nietzsche invoca “os filósofos do futuro”. Ele se sente obrigado a insistir que “com toda seriedade: [ele vê] esses filósofos surgindo”²⁵. Eles são chamados de “Versucher”²⁶ – “sedutores” mas também aqueles que podem apenas “tentar” ou “experimentar”. Sobretudo, os filósofos do futuro ousarão dizer não, sem ter “a certeza dos padrões de valor”²⁷.

O que quero dizer, usando os conceitos e metáforas de Nietzsche, é que o re-encantamento não pode ser a filosofia ou a ética de nosso futuro. E isso talvez tenha menos a ver com uma tensão entre uma orientação rumo ao futuro da racionalidade e a

profunda nostalgia que permeia qualquer desejo de re-encantamento do que com os valores de re-encantamento e com seus status em nosso mundo cotidiano. Contrário a alguns devaneios acadêmico-intelectuais típicos, nosso meio tecnológico contemporâneo não está à disposição de qualquer agenciamento coletivo (para não dizer individual). A comunicação eletrônica continuará pela simples razão que não é uma “ferramenta” ou um “instrumento” da ação humana, como imaginamos com frequência, mas, antes, parte de um estado irreversível de evolução em que a mudança cultural assumiu por muito tempo o papel da variação biológica²⁸.

Não seria patético argumentar em favor do uso reduzido de celulares e e-mails como uma norma ética? Quem, salvo a indústria dos planos de saúde e alguns parentes bem-intencionados, teria vontade de persuadir ou de obrigar uma pessoa a correr, uma pessoa pouco inclinada a se envolver em corridas e exercícios cedo de manhã? Sim, é realmente possível tornar certas formas de comportamento ecologicamente relevantes uma obrigação – mas essa possibilidade depende da possibilidade empírica de prever as conseqüências realmente letais de algumas formas de comportamento ecologicamente irresponsáveis. Quem, em contraste, ousaria garantir que um mundo com um ritmo desacelerado de troca de informação (um mundo de velhos à caça de crocodilos no paul) seria realmente um mundo melhor para uma maioria consistente de cidadãos? Pode muito bem haver algumas formas de comportamento e de vida que poderiam ser chamadas de “re-encantamento” e que se prestariam a uma transformação em normas éticas. Mas isto simplesmente não é o caso para aqueles momentos e para aqueles valores de que sinto falta e que creio termos perdido no desencantamento.

A menos que você queira entender a palavra “ética” mais no sentido de uma tradição remontando à “Ética a Nicômaco” de Aristóteles – e isso significaria formas de comportamento incorporadas cujo apelo e cuja função poderiam ser melhor descritos como “estéticos” do que como “éticos”, pelo menos no significado atualmente predominante dessas palavras. E se disséssemos que não ligar o seu telefone celular na aterrissagem constitui nada mais do que um sinal de elegância – apenas isso? E se alguém afirmasse que não possuir um telefone celular, recusar aquela vida em que se espera que você esteja e que se sentir obrigado de estar permanentemente “disponível” fará você ser parte de uma elite – desde que você esteja numa profissão e uma vez que você esteja em posição que lhe permita até mesmo contemplar tal gesto?

Acredito que esse seja o espírito com o qual Hannah Arendt tão apaixonadamente escreveu sobre o valor da “ação” (como oposto ao trabalho) na esfera pública. Sobretudo, Arendt não estava interessada em um “comportamento social” que “se tornou o padrão para todas as regiões da vida”. Tinha um compromisso “contra um reino social constantemente crescente” que teria conquistado “o privado e o íntimo, de um lado, e, do outro, o político (no sentido mais estrito da palavra)”. O que ela chamou “a esfera política” ou “pública” são dimensões que acreditava desapareceriam para sempre se não as usássemos para realizar e desenvolver “nossa capacidade para a ação e para o discurso” num nível de excelência, “areté” e “virtus”. Como se para remover qualquer dúvida possível que seu argumento fosse sobre estética (ou sobre ética na tradição aristotélica), Arendt insistiu, mais de uma vez, que apreciava a excelência na ação e no discurso como um meio de alcançar distinção individual: “uma vida sem discurso e sem ação [...] – e esse é o único modo de vida que sinceramente havia renunciado a toda aparência e vaidade no sentido bíblico da palavra – está literalmente morta para o mundo; cessou de ser uma vida humana porque não é mais vivida entre homens.” E mais ainda: “em cada instância uma capacidade humana que, por sua própria natureza, é aberta ao mundo e comunicativa transcende e libera ao mundo uma intensidade passional vinda de sua prisão dentro do eu”.

Uma tal intensidade – em alguns casos até mesmo uma tal “intensidade apaixonada” – é o que eu associo com uma vida que permitiria aos nossos corpos compartilhar um espaço com os corpos e coisas que eles experienciam e que trariam nossos corpos de volta às nossas mentes, até atingirem o valor e a forma nostálgicos de uma vida voltada à beleza da incorporação. Também concordo com o argumento de Arendt de que a incorporação como valor transcende, sempre e necessariamente, “a prisão dentro do eu” – mas essa incorporação não é aquilo que chamaríamos hoje de um “valor social”, um valor cuja legitimidade repousaria em promover o maior bem-estar possível de uma maioria de cidadãos.

Para concluir: se seguirmos a intuição de Heinrich von Kleist de que a graça de formas incorporadas vem da impossibilidade de vê-las e experienciá-las como a “expressão” de quaisquer programas, intenções ou conceitos; se concordarmos que a graça é um estado que nos faz perceber “com tremor”, como Kleist disse de modo bastante literal e com muita beleza, “que a alma repousa no cotovelo”, então temos ainda outra razão para nosso ceticismo amigável no tocante ao “re-encantamento racional”. Pois se aquele pequeno grupo de gente venturosa que não precisa de telefones celulares pode muito bem ter, de vez em quando, sua graça natural – como os dois velhos de New Iberia que eu gostaria muito de chamar de meus amigos – não consigo imaginar nada mais detestável do que Ligas Anti-Celulares ou Clubes de Vigília aos Crocodilos.

Tradução de Carlos Ludwig, Marcus de Martini e Lawrence Flores Pereira

Notas

¹ Discuti amplamente as condições e as conseqüências do uso da palavra “presença” em contextos similares em meu livro: *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford 2004.

² Weber sugeriu e tornou constantemente complexa essa associação em alguns de seus textos mais importantes. Veja a excelente entrada “Entzauberung”, por Walter M. Sprondel no segundo volume de Joachin Ritter (ed.): *Historisches Woerterbuch der Philosophie*. Basel 1972, pp. 564f.

³ Ver: Além do Bem e do Mal. Prelúdio para uma filosofia do futuro. Translated, with a Commentary by Walter Kaufmann. New York 1966, p. 151.

⁴ Ver Além do bem e do mal, p. 153.

⁵ Ver Oswald Spengler: *The Decline of the West*. Uma edição compacta por Helmut Werner. Edição Inglesa compacta preparada por Arthur Helps, da tradução de Charles Francis Atkinson. Oxford 1991, p. 68.

⁶ *The Decline of the West*, p. 404.

⁷ P. 97.

⁸ Em Martin Heidegger: A questão acerca da Tecnologia e Outros Ensaio. Translated and with an Introduction by William Lovitt. New York, 1977, pp. 115 – 154. – Esta edição oferece uma avaliação às complicadas coordenadas filológicas para os textos que contém na página IX – XI.

⁹ Ver parágrafos 20ss. Em “O Ser e o Tempo”.

¹⁰ Ver o título do ensaio (de 1955) em: A questão acerca da Tecnologia, pp. 3 – 35, e também (de 1949): O desvio, pp. 36 – 49. – Como um exemplo impressionante para uma crítica à cultura do início do século XXI, baseado em sua tendência de produzir uma “reserva disponível”, é o ensaio de Robert Pogue Harrison: *Of Terror and Tigers*.

Reflections on Cai Guo-Qiang's Inopportune. In: Cai Guo-Qiang Inopportune. North Adams, MA 2005, pp. 28-36.

¹¹ Veja as fortes restrições expressadas no influente ensaio de Juergen Habermas: *Die Verschlingung Von Mythos und Aufklaerung. Bemerkung zur "Dialektik" der Aufklaerung* – nach einer erneuten Lektuere. In: Karl Heins Bohrer (ed.): *Mythos und Moderne*. Frankfurt/M, 1983, 405 – 431.

¹² *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. Editado por Gunzelin Schmid Noerr, Traduzido por Edmund Jephcott. Stanford 2002, p. 91.

¹³ *Dialética do Esclarecimento*, p. 65.

¹⁴ *O Declínio do Ocidente*, p. 97.

¹⁵ p. 414.

¹⁶ O conceito de “estar-à-mão” desempenha um papel central na visão de Andréa Nightingale de “re-encantamento”. Ver o ensaio “Broken knowledge”.

¹⁷ Veja por exemplo: *The turning*, pp. 47 – 49.

¹⁸ *Was heisst Denken? Vierte Auflage*. Tuebingen, p. 142.

¹⁹ *Amaorbach*. In: *Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften 10/1*. Frankfurt/Main, 1997, pp. 302 – 309, essa passagem está na p. 303.

²⁰ *Gesammelte Schriften 4*, p. 179.

²¹ Para uma discussão filosófica de essa temporalidade extática, veja Karl Heinz Bohrer: *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*. Frankfurt/M, 1960, mas também: *Ploetzlichkeit. Zum Augenblick des aesthetischen Scheins*. Frankfurt, 1981, e: *Das absolute Praesenz. Die Semantik aesthetischer Zeit*. Frankfurt/M, 1994.

²² Esse foi o nadador e o medalhista de ouro olímpico Pablo Morales, um ex-estudante de Stanford e Cornell. Veja a citação inteira em meu livro: *In Praise of Athletic Beauty*. Cambridge, MA, 2006, pp. XX.

²³ *Além do Bem e do Mal*, p. 242.

²⁴ p. 245.

²⁵ p. 11.

²⁶ p. 52.

²⁷ p. 134.

²⁸ Tomo esse argumento (que mereceria uma descrição e uma discussão mais detalhada) de André Leroi-Gourhan: *Gesture and Speech*. Cambridge, MA 1984/1985.