Da autora de *Gilead*, vencedor do prêmio Pulitzer

Além da Razão

Marilynne Robinson

Uma das maiores escritoras de todos os tempos conversa conosco sobre Deus

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudíavel a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***LeLivros.us*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

Marilynne Robinson

Além da razão

Tradução
Adriana Lisboa

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ
Robinson, Marilynne, 1947-
Além da razão / Marilynne Robinson ; tradução Adriana Lisboa. - Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2011.
128 p. ; 21 cm
Tradução de: Absence of mind
Inclui bibliografia

ISBN 978-85-209-2681-9

1. Religião e ciência. 2. Filosofia moderna. 3. Pensamento. I. Título.

CDD: 215
CDU: 2-67
R556a

Título original: Absence of Mind
Copyright © 2010 by Marilynne Robinson

Direitos de edição da obra em língua portuguesa no Brasil adquiridos pela Agir, selo da Editora Nova Fronteira Participações S.A. Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser apropriada e estocada em sistema de banco de dados ou processo similar, em qualquer forma ou meio, seja eletrônico, de fotocópia, gravação etc., sem a permissão do detentor do copirraite.

Texto revisto pelo novo Acordo Ortográfico

Editora Nova Fronteira Participações S.A.
Rua Nova Jerusalém, 345 – Bonsucesso – CEP 21042-235
Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Tel.: (21) 3882-8200 – Fax: (21)3882-8212/8313
www.novafronteira.com.br

Versão digital criada pela Singular Digital Ltda.
www.singulardigital.com.br

Diagramação e-book
SGuerra Design

Conferências da Fundação Dwight Harrington Terry sobre religião à luz da ciência e da filosofia

O instrumento de sua criação declara que “o objeto desta fundação não é a promoção da investigação e da descoberta científicas, mas a assimilação e interpretação daquilo que foi ou será doravante descoberto e sua aplicação ao bem-estar humano, sobretudo por meio da geração de verdades da ciência e da filosofia na estrutura de uma religião ampla e purificada. O fundador acredita que uma religião assim estimulará imensamente as tentativas inteligentes de melhoria da condição humana e o progresso da espécie em termos de força e excelência de caráter. Para tal fim, deseja-se uma série de palestras, ministradas por indivíduos eminentes em suas respectivas searas sobre ética, história da civilização, pesquisa bíblica, todas as ciências e ramos do conhecimento que tenham contribuição importante ao assunto, todas as grandes leis da natureza, principalmente a da evolução... Também interpretações de literatura e sociologia, que estejam de acordo com os objetivos desta fundação, com a finalidade de que o espírito cristão possa ser alimentado à luz mais plena do conhecimento mundial, e que a humanidade possa receber ajuda para alcançar seu bem-estar e felicidade absolutos nesta terra”. A presente obra constitui o volume mais recente publicado por esta fundação.

Introdução

Estes ensaios examinam um lado da célebre controvérsia chamada de conflito entre ciência e religião e questionam a legitimidade da reivindicação de seus expoentes, que afirmam falar com a autoridade da ciência e com o intuito de levantar questões sobre a qualidade do pensamento que está por trás dela. Proponho que esses autores partem do modelo de ciência estabelecido por alguns pensadores influentes no início da época moderna, período que vai do fim do século XIX à primeira metade do século XX. Embora seja verdade que ao mesmo tempo e na mesma cultura estivessem surgindo uma física e uma cosmologia novas e verdadeiramente modernas, ambas chamam a atenção por não figurarem no raciocínio desses autoproclamados defensores da ciência, da razão e da iluminação. Os limitadíssimos termos que eles consideram adequados ao que sempre foi o centro da controvérsia — as origens e a natureza de nossa espécie — inevitavelmente produzem uma concepção de humanidade muito limitada, excluindo, como deve, praticamente toda observação e especulação sobre o assunto oferecidas ao longo do tempo por aqueles que não se encontram no círculo fechado conhecido como pensamento moderno.

É claro que há um generoso elemento de arbitrariedade na posição assumida por esses autoproclamados racionalistas. Se alguém dissesse “Ou Deus criou o Universo ou o Universo é produto e consequência das leis da física”, poderíamos alegar que essas duas proposições não são incompatíveis, que uma não elimina a outra. No entanto, a segunda é convencionalmente tomada como impedimento da primeira. Assim, para efeitos de argumentação, digamos que ela seja de fato um impedimento e que das origens do Universo possam ser retiradas as suas implicações teológicas. Da mesma forma, se a evolução não há de se reconciliar com a fé, como acreditam muitos religiosos e muitos cientistas, então digamos, mais uma vez para fins de argumentação, que a vida complexa é apenas outro exemplo da matéria que se transforma através das permutações disponíveis.

Admitindo-se esses dois pontos, há mais a ser dito do que o fato de que a existência, despojada de mito, religiosidade e espírito, é apenas ela mesma? Haverá outras implicações? Aparentemente, este mundo iluminado pelas estrelas ainda é o mundo, e cada uma de suas partes, incluindo a humanidade, não teve sua natureza alterada, ainda encarnando uma história que é também sua

ontogenia. Sem dúvida, nenhum racionalista contestaria isso. Alguns poderiam argumentar que a vida — o mito ausente — seria libertada de certas preocupações, ilusões e hostilidades, mas tais mudanças não tocariam nosso eu essencial, formado como tem sido através da adaptação biológica.

Não há razão alguma para supor que chegar à verdade empobreceria a experiência, ainda que isso pudesse mudar as formas pelas quais nossos dons e energias são colocados em prática. Portanto, não se pode considerar que algo acerca de nossa ancestralidade comum com o macaco seja capaz de alterar o fato de que os seres humanos são os criadores da história e da cultura. Se "mente" e "alma" não são realidades por si só, são pelo menos termos considerados úteis para descrever os aspectos da expressão e da experiência própria do nosso complexo sistema nervoso. Os dados básicos de nossa natureza — o fato de sermos brilhantemente criativos e brilhantemente destrutivos, por exemplo — continuariam aí para serem encarados, ainda que a palavra "primata" fosse exaustivamente usada para nos descrever. Estou ciente de que alguns autores argumentaram, ou pelo menos afirmaram, que o conflito surge da religião, mais especificamente da diferença religiosa. Eles fariam bem em consultar Heródoto ou em ler sobre a carreira de Napoleão Bonaparte. Extrapolações propostas a partir de acontecimentos contemporâneos têm uma base estreita demais para sustentar uma afirmação tão global quanto essa. Ademais, essa tese sobre o início do conflito é muito recente na longa história do debate sobre as origens humanas, o qual geralmente afirma que o conflito é tão natural para nós como o é para os animais e que, se não é bom para o senso comum, é ao menos necessário para o nosso aprimoramento biológico. No entanto, se é um desvio da tradição atribuir o conflito à religião, eliminando assim a hostilidade e a violência de um quadro de interpretação darwinista ou mesmo freudiano, essa é ao menos uma estratégia familiar, a qual preserva uma conclusão favorável através do recrutamento de toda racionalização que possa parecer apoiá-la. A religião sempre foi o contraste dessa tradição, sendo ora deplorada como a patrocinadora da compaixão deletéria, ora como fomentadora da opressão e da violência.

Argumentos modernistas ou racionalistas só estão em harmonia uns com os outros em sua conclusão, a qual é claramente anterior às suas diferentes justificativas. Esta conclusão é, de modo bastante resumido, a de que o positivismo está correto ao excluir do modelo de realidade qualquer coisa que a ciência não tenha (ou não tenha tido) competência para verificar ou refutar. Embora esta visão tenha méritos em certas circunstâncias, ela ficou encistada no

interior de uma polêmica antiga; e, embora tenha uma profunda influência na definição da postura que é chamada de moderna e científica, não foi capaz de se desenvolver, transformando-se no gêmeo atrofiado da ciência moderna. O positivismo pretendia banir a linguagem da metafísica por ser ela insignificante, e em seu lugar forneceu um vocabulário conceitual sistematicamente reducionista, em especial no que diz respeito às diferentes interpretações da natureza humana que parecia endossar. Simplesmente não há uma forma de conciliar a visão de mundo de Darwin com a de Freud, nem de qualquer um dos dois com as teorias de Marx, Nietzsche ou B.F. Skinner. A única coisa que elas têm em comum é a suposição de que a compreensão ocidental do que é o ser humano tem se equivocado fundamentalmente. Esse entendimento se baseou em grande parte na narrativa e na doutrina religiosa, e a religião tem sido o alvo de sua rejeição explícita. Porém, as tradições clássica e humanista, também muito influentes no pensamento ocidental, são excluídas de modo igualmente eficiente por esses modelos — deterministas e reducionistas de maneiras diversas — da natureza e da motivação humana.

Considere a noção de ser humano como um microcosmo, um pequeno epítome do Universo. Esta ideia persistiu desde o início do pensamento filosófico até o início do período científico moderno. No pensamento de Heráclito, somos da mesma substância do fogo que é a essência do cosmo. Sendo as mônadas, para Leibniz, os constituintes fundamentais do cosmo, somos em seu esquema uma espécie de mônada cuja marca especial é ser o espelho do Universo. Por meio de suas muitas variações, a ideia do microcosmo afirmou um profundo parentesco entre a humanidade e a totalidade do ser, o qual o bom senso deveria encorajar-nos a crer que realmente existe. Seria mais do que milagroso — na verdade, seria um argumento a favor de algo como uma criação especial — se de algum modo fôssemos postos à parte do ser como um todo. Nossas energias só podem derivar do amplo fenômeno da energia — e expressá-lo. E há essa perturbadora compatibilidade de nossos sentidos com o universo de coisas a serem descobertas. Contudo, ainda que a nossa capacidade de descrever o tecido da realidade e suas dimensões sofresse surpreendente aprofundamento e expansão, demos as costas à antiga intuição de que somos parte de tudo isso. O que tal reconhecimento poderia implicar, se fosse experimentado com base no conhecimento atual, é difícil dizer, mas o comportamento estranho de quarks e fótons poderia ampliar a percepção da natureza misteriosa de nossa própria existência. A tração do reducionismo poderia ser equilibrada por uma força compensatória.

O modelo bastante truncado do ser humano oferecido por autores da tradição que dominou a discussão desde o início do período moderno é uma clara consequência da rejeição positivista da metafísica. É verdade que a especulação filosófica era o único meio disponível para a antiga tradição que ponderava ideias como a da alma-humana-como-microcosmo. No entanto, a percepção de que nós, assim como os macacos, participamos de uma realidade muito maior do que o mundo sublunar da caça e da coleta, do acasalamento, do territorialismo, e assim por diante, é indiscutível. Aceitando-se a evolução, sua matéria-prima só pode ser inerente a uma complexidade brilhante desde muito antes da primeira geração de estrelas, para escolher uma data ao acaso. Seria impossível imaginar que a natureza da matéria não fosse afetar profundamente as formas em que a nossa realidade surgiu.

É historicamente acidental que a teologia tenha sido, ou tenha parecido ser, a metafísica que lidou com o nosso ser nesta escala e que a religião tenha sido considerada o adversário da verdadeira compreensão. Uma tentativa de nos reintegrar em nosso cenário cósmico pode parecer teologia ou misticismo. Se for este o caso, seria em grande parte consequência do fato de terem permitido a atrofia do tema, e aqueles que o retomam bem poderiam ser conduzidos de volta a um vocabulário antigo. Isso poderia ser levemente constrangedor, após a longa cruzada de desmitificação. Porém, tais considerações não devem determinar o curso da ciência.

Há outro sentido em que a conversa moderna se encontra truncada. Se a natureza humana é o assunto que surge quando nossas origens estão em questão, qualquer coisa que saibamos do nosso passado é sem dúvida relevante, e generalizações infundadas são, na melhor das hipóteses, uma distração com a qual é preciso tomar cuidado. Se esses dados históricos, o registro que fizemos do nosso mandato neste planeta, não forem levados em conta, podemos refletir o cisma na vida intelectual ocidental que alienou a ciência e a aprendizagem humana. Contudo, o cisma em si tem origem na rejeição, pelo positivismo e por vozes influentes da ciência moderna, dos termos em que muito pensamento e muita memória coletiva foram interpretados e registrados.

Um fenômeno associado é a noção de que sabemos tudo o que precisamos saber quando nos familiarizamos com algumas fórmulas simples. Fomos otimizados pela competição e pelo meio ambiente, somos formados por forças econômicas e meios de produção, herdeiros de uma culpa primordial, moldados por experiências de frustração e de condicionamento. Todas essas são afirmações que dão forma ao pensamento moderno. Porém, não podem ser

conciliadas umas com as outras. O neurastênico freudiano não é o primata darwiniano, que por sua vez não é o proletário marxista, que não é o organismo dos behavioristas disponível para ser moldado por um regime de experiências sensoriais positivas e negativas. Reconhecer um elemento de verdade em cada um desses modelos é rejeitar as alegações de embasamento satisfatório feitas por todos eles. O que eles têm em comum, além da alegação de suficiência, é uma exclusão dos testemunhos da cultura e da história. Essas afirmações primárias tornam outras informações irrelevantes ou subordinadas aos tipos de explicação que servem à teoria favorecida. O que é arte? É um meio de atrair parceiros, mesmo que os artistas possam sentir que seja uma exploração da experiência, das possibilidades de comunicação e da colaboração extraordinária do olho e da mão. Os antigos conquistadores podem ter tido a intenção de se arremessar contra as barricadas do destino e da mortalidade, mas, na verdade, com todo o sofrimento e todas as perturbações, estavam apenas tentando atrair parceiras. O eu freudiano é necessariamente frustrado em seus desejos, e por isso gera arte e cultura como uma espécie de ectoplasma, uma sublimação de impulsos proibidos. Assim, ao que parece, a primeira coisa a saber sobre a arte, qualquer que seja a explicação de seus motivos e origens, é que seu criador engana a si mesmo. Leonardo da Vinci e Rembrandt podem ter pensado que eram questionadores competentes graças às próprias habilidades, mas nós, modernos, sabemos que não foi bem assim.

Recentemente, li para uma turma de jovens escritores uma passagem de "*The American Scholar*", de Emerson, na qual ele diz: "Em silêncio, com perseverança, com severa abstração, que ele se mantenha só; que acrescente observação à observação, resignado diante do desdém, resignado diante da reprovação, e espere pelo momento oportuno — feliz o bastante, se ele puder se satisfazer com o fato de ter visto algo verdadeiramente neste dia. (...) Pois é certo o instinto que o impele a dizer ao irmão o que pensa. Ele então descobre que, ao penetrar o interior dos segredos de sua própria mente, penetrou o interior dos segredos de todas as mentes." Estas palavras causaram uma certa perturbação. Não se considera mais o eu como algo a ser abordado com otimismo, ou em que se possa confiar que vá enxergar algo verdadeiramente. Emerson está descrevendo o grande paradoxo e privilégio da individualidade humana, um privilégio vedado quando a mente é banalizada ou desacreditada. O punhado de certezas que, juntas, banalizam e desacreditam precisa mesmo ser analisado novamente.

UM

Da natureza humana

A mente, ou o que quer que seja além disso, é uma constante na experiência de cada um e, de outras maneiras que não sabemos, a criadora da realidade em que vivemos — pela qual, para a qual e apesar da qual vivemos, e devido à qual muitas vezes morremos. Nada é mais essencial para nós. Neste capítulo, eu gostaria de chamar a atenção tanto para o caráter do pensamento dedicado por autores contemporâneos ao tema quanto a uma primeira premissa do pensamento moderno e contemporâneo: a noção de que nós, como cultura, atravessamos um ou outro limite do conhecimento ou da percepção que dá ao pensamento subsequente uma condição especial de verdade. Os exemplos que optei por apresentar neste caso são poucos; porém, nessa literatura que prima pela reiteração, eles podem muito bem ser considerados típicos.

Existe atualmente uma literatura assertiva popular que descreve a mente como se fosse a partir da postura da ciência. Para esses autores, é como se, casta e racional, a objetividade científica comprovasse o valor de seus métodos e a verdade de suas conclusões. O que frustra o seu raciocínio, às vezes de forma implícita, mas geralmente de forma explícita, é aquele velho mito romântico do eu ainda encorajado pela religião ou deixado em seu rastro como uma espécie de resíduo cultural que precisa ser varrido. Eu não tenho opinião formada sobre a probabilidade de a ciência, em seu ápice, acabar por chegar a explicações da consciência, da identidade, da memória e da imaginação que sejam suficientes em termos de investigação científica. Também não tenho objeções, no nosso limitadíssimo estado de conhecimento atual, às hipóteses oferecidas, tendo consciência de que, na honrosa tradição da ciência, elas poderão se mostrar grosseiramente erradas. O que desejo questionar não são os métodos da ciência, mas os métodos de um tipo de argumento que reivindica a autoridade da ciência ou um conhecimento altamente especializado, que assume um caráter protetor

que lhe permite passar por ciência e, contudo, não pratica a autodisciplina ou a autocrítica que a distingue.

Estes sociólogos e psicólogos evolucionistas, tal como os filósofos, dão prosseguimento a uma tradição honrosa, embora de forma radicalmente decadente. De fato, uma grande parte da excitação da vida no período pós-iluminista surgiu com a ideia de que a realidade poderia ser remodelada, de que o conhecimento emanciparia a humanidade se apenas pudesse se tornar acessível a ela. Essas grandiosas questões da origem e da natureza humana veem no público um teatro adequado, pois a mudança que propõem é cultural. Sendo este o caso, no entanto, resistir à tentação de se popularizar, no sentido negativo da palavra, fica certamente a cargo dos autores que se comprometem a formar opinião. Literaturas vastas e duvidosas estão por trás da psicologia, da antropologia e da sociologia. Mas os popularizadores nesses campos são agora indivíduos muito respeitados, aos quais um não especialista poderia confiar, de modo razoável, a abordagem competente dos grandes temas a que seus livros se dedicam, entre os quais a natureza e a consciência humanas e, com frequência impressionante, a religião. O grau de consenso fundamental entre esses autores é importante para a sua influência.

Um modelo que dá forma à escrita contemporânea em muitos campos é o cruzamento do limiar. Ele afirma que o mundo do pensamento, recentemente ou em um momento identificável do passado próximo, sofreu uma mudança significativa. Alguma tomada de consciência interveio na história de forma milagrosamente ab-rupta e eficaz, e tudo se transformou. Este é um padrão que se repete amplamente no mundo contemporâneo das ideias. Pego um volume fino de filosofia e leio o seguinte: “Nesta condição pós-moderna, a fé, já não mais modelada na imagem platônica do Deus imóvel, absorve esses dualismos [teísmo e ateísmo] sem reconhecer neles qualquer motivo de conflito.”[1] Aqui recebemos a notícia da explosão de uma suposição: a religião ocidental foi moldada na concepção pagã de um Deus “imóvel” até a intervenção da hermenêutica pós-moderna.

O que é, então, a religião do ocidente? Aparentemente, nada que eu tenha visto nas minhas leituras não especializadas da teologia dos últimos quinhentos anos. Se o Ser imóvel que faz as coisas se moverem, e que suponho ser o assunto aqui, concedeu movimento à ordem criada, é significativo chamá-lo “imóvel”, algo que soa como “estático” ou “inerte” e que não é consistente com a grande e antiga intuição brilhantemente entendida como a transmissão de movimento? Um antigo autor cristão, Gregório de Nissa, disse a respeito de

Deus: “Aquilo que não tem qualidade não pode ser medido, o invisível não pode ser examinado, o incorpóreo não pode ser pesado, o ilimitado não pode ser comparado, o incompreensível não admite mais ou menos.”[2] Desde a Antiguidade, a insistência na distinção ontológica entre Deus e as categorias a que a mente humana recorre está no centro da reflexão teológica. O que não pode ser medido ou comparado claramente não pode ser imóvel em qualquer dos sentidos comuns da palavra. Este é exatamente o tipo de linguagem que o positivismo considera sem sentido, embora, ao estender-se para além das categorias costumeiras incorporadas na linguagem, ele se assemelhe sobretudo à física contemporânea. Seja como for, será que essa ideia de um Deus imóvel, compreendido simples ou complexamente, continuou a influenciar a fé até a chegada muito recente da “condição pós-moderna”? O que alguns acreditam ter sido pressupostos poderosos o suficiente para moldar a cultura de uma civilização e para remodelá-la através de sua morte não foi, para muitos outros, pressuposto algum.

O paradigma deste tipo de narrativa se baseia na ideia do limiar histórico — antes pensávamos assim e, agora, nesta nova era de compreensão, nós, ou os iluminados entre nós, pensamos de outro modo. Há inúmeros limiares, os quais, por sua vez, iniciam inúmeras eras conceituais. E em cada caso há uma declaração sobre o passado, tal como visto a partir da perspectiva de um presente fundamentalmente alterado. Nos livros de filosofia, encontro frases como a seguinte: “Esta hermeneuticização da filosofia libertou a religião da metafísica no momento em que ela havia identificado a morte de Deus, anunciada por Nietzsche, com a morte de Cristo na cruz narrada pelos Evangelhos.”[3] Nietzsche, assim como algumas frases que lhe são associadas — especialmente esta e “Não há fatos, só interpretações” —, muitas vezes figuram como marcos nessas metanarrativas, como parece ser este caso.

Seria útil para o leitor comum se tais livros fornecessem definições de termos importantes. Definir o cristianismo ocidental certamente não é tarefa fácil, dado o prolongadíssimo histórico de conflitos e divisões no seio do cristianismo. Citei um trecho do prefácio de *O futuro da religião*, de Richard Rorty e Gianni Vattimo. É um livro bem-intencionado, até mesmo bem-humorado, que anuncia como, por meio de seu momento nietzschiano, o cristianismo ocidental passou de uma lei de poder à adoção da lei do amor. Estou ansiosa para receber o primeiro sinal da realidade dessa transformação. Ainda assim, suspeito que nenhuma tentativa de definição do cristianismo ocidental possa chegar a uma generalização possível, e assim suspeito que essa definição

possa ser evitada aqui e alhures, a fim de permitir uma generalização.

O futuro da religião se afasta de outros livros que eu vou mencionar por considerar que a religião possa ter algum tipo de futuro e que o mundo venha a ser melhor por isso. A transformação de Deus, que de ser respeitado e temido passa a uma força de amor imanente à humanidade, lhe concede existência, a qual é percebida pelo consenso da crença. Isso me parece o tipo de coisa que William Tames poderia chamar de monismo, de hegelismo.[4] Como exatamente se alcança tal consenso? Digamos que a mudança histórica ocorra de fato naquela atmosfera superior e pouco povoada em que uma expressão de Nietzsche importa, onde a "desconstrução da metafísica" tem consequência. Como ela é vivida nas centenas de milhões de mentes que poderiam efetivar esse consenso? Estas perguntas não são destinadas a invocar qualquer tipo de padrão populista, como se eu estivesse dizendo: "O homem na rua pode estar totalmente inconsciente de que a metafísica foi desconstruída, e poderia não aprovar o projeto se estivesse ciente disso." Não, muito pelo contrário. Elas se destinam a chamar a atenção para a voz do salmista, a voz de qualquer poeta, santo ou visionário antigo que, no outro lado do limiar, deu testemunho do seu próprio senso de sagrado, assim como para a voz de todos aqueles que são movidos por essas vozes e atestam a sua veracidade.

Isso alcança a própria natureza da religião. James definiu a religião como os "sentimentos, atos e experiências dos homens individuais em sua solidão, na medida em que veem a si próprios em relação com aquilo que consideram divino."[5] As palavras "solidão" e "individuais" são cruciais aqui, uma vez que esta é a condição invariável da mente, sem importar a teia cultural e linguística que a habilita, sustenta e limita. O que se perde nesse tipo de pensamento, o tipo que propõe um "momento" em que a religião é libertada por uma "hermeneuticização", é o eu, o lócus solitário que percebe e interpreta qualquer coisa que possa ser chamada de experiência. Pode ter sido perverso por parte do destino dispor a percepção ao longo de bilhões de subjetividades, mas isso é fundamental para a vida, linguagem e cultura humanas, e nenhuma filosofia ou ciência cognitiva deveria ser autorizada a fugir dela.

Quando essa literatura tenta definir a religião, sua definição tende a ser a do tipo experimental proposto por Daniel Dennett, que descreve as religiões como "sistemas sociais cujos participantes confessam a crença em um agente ou agentes sobrenaturais cuja aprovação eles buscam". O livro que tenho em mãos é *Quebrando o encanto: a religiã o como fenômeno natural*, de Dennett. Ele diz que sua definição de religião é "fundamentalmente oposta à de William James",

que citei antes. Dennett rejeita a definição alegando que ela descreve “indivíduos que, com grande sinceridade e devoção, se consideram os comungantes solitários daquilo que podemos chamar de religiões particulares”, e por esse motivo “eu as chamarei de pessoas espirituais, mas não religiosas”. Note que religião é singular na definição de James e plural na de Dennett. James descreve uma experiência que considera comum a religiões de todos os tipos, enquanto Dennett vê as religiões como “sistemas sociais” distintos. A ênfase dada, na escrita de Dennett, à demografia da religião — o que, de acordo com ele, é observável e, portanto, acessível à ciência tal como ele a entende — lembra a observação de Bertrand Russell, para quem “é a privacidade dos dados introspectivos que cria grande parte da oposição dos behavioristas a eles”. Bertrand Russell escrevia como um crítico do behaviorismo em 1921, mas o behaviorismo é um ramo da psicologia que parece ter saído de moda sem levar consigo seus principais pressupostos, de modo que seu comentário ainda é acurado.[6]

Dennett se desvia do lado contemplativo da fé, de sua subjetividade, como se as expressões coletivas da religião e sua experiência interna fossem magistérios não sobrepostos, como se a religião fosse apenas o que pode ser observado através dos métodos da antropologia ou da sociologia, sem referência à solidão profundamente melancólica que leva os indivíduos a congregações e comunidades para serem nutridos pelo pensamento e pela cultura que lá se encontram. Assim, ele está livre para se desviar de John Donne e dos poetas sufistas e seguir em frente, passando a uma descrição dos que se entregam ao culto à carga — os quais, infelizmente é justo supor, a antropologia também não tem sob alta estima. Por ora, basta ressaltar que as experiências religiosas que James descreve em *As variedades da experiência religiosa* são expostas como a observação subjetiva de indivíduos realmente associados a denominações. Suas experiências são de um tipo descrito, sobretudo nos Estados Unidos, durante ambos os episódios do Grande Despertar e muito tempo depois deles. Estes indivíduos dificilmente podem ser considerados comunicantes solitários de religiões particulares.

Que problema interessante está sendo evitado aqui! Dizem que a grande contenda da vida ocidental moderna é entre religião e ciência. Elas tendem a ser tratadas como se apresentassem uma espécie de simetria, possivelmente por causa da suposta oposição maniqueísta. Mas a ciência é um fenômeno relativamente recente, durante vários séculos fortemente identificada com a cultura do Ocidente, a qual influenciou profundamente e pela qual foi formada e canalizada. Por ser recente e culturalmente localizada, é difícil distingui-la de

seu ambiente. A guerra moderna, tanto a quente quanto a fria, certamente teve um profundo impacto sobre o desenvolvimento da ciência no mesmo período em que a ciência teve o seu impacto mais profundo sobre a vida humana. A energia nuclear e a internet são dois casos relevantes.

A religião, ao contrário, é antiga e global. Como não tem limites geográficos ou temporais claros, persistindo como hábito cultural mesmo quando parece ter sido suprimida ou abandonada, é muito difícil defini-la, sendo "definição" uma palavra que significa etimológica e verdadeiramente "uma fixação de limites". O cristianismo, como um subconjunto da religião, está associado em suas origens e sua disseminação a um período histórico e a regiões e populações específicas. Ainda assim, como um fractal, ele parece reproduzir a complexidade do fenômeno mais amplo. Bertrand Russell, matemático e filósofo distinto que desprezava a religião e o cristianismo, disse: "Em todos os momentos, desde a época de Constantino até o final do século XVII, os cristãos foram muito mais ferozmente perseguidos por outros cristãos do que pelos imperadores romanos."[7] Nenhum cristão com um senso de história, ainda que sectário, contestaria isso, já que cada seita tem sua própria história de perseguição. Além disso, a maioria reconhece que — a tradição com a qual se identificam — em algum momento a exerceu. Porém, se os imperadores romanos martirizaram menos cristãos do que os próprios cristãos, seus números relativos na população são certamente relevantes aqui — os imperadores presidiam uma sociedade extraordinariamente brutal, por mais brilhante que fosse. Como de costume, Russell culpa as tradições do monoteísmo judaico pela violência cristã, e não as normas da civilização pagã em que a fé criou raiz.

Ainda assim, é verdade que as religiões diferem menos do mundo em geral do que se poderia esperar. Do mesmo modo, não se pode pressupor que os conflitos ocorridos em fronteiras nacionais e demográficas, que algumas vezes são também fronteiras religiosas, signifiquem que a divergência ou a motivação do conflito é a religião. Não muito antes de Russell, a Europa cristã tinha sido envolvida em uma guerra terrível, cujas causas parecem ter sido seculares: os medos e ambições de estados e impérios rivais. É raro, se é que realmente acontece, o caso de considerações religiosas serem determinantes em tais questões. Isso acrescenta outra dimensão à dificuldade de definir a religião.

-•-

Russell pretende refutar o argumento de que a religião eleva o nível moral da

civilização, uma defesa que os religiosos de fato oferecem. Os regimes ateus da Revolução Francesa e do século XX chegam perto de fornecer um ponto de comparação inédito, e eles dificilmente argumentam a favor dessa visão dos fatos. Mas não há motivo para artimanhas. Se o cristianismo que Russell abomina é o cristianismo que ele encontrou, então essa é uma das formas que a religião assumiu no mundo. Outros têm encontrado outros cristianismos. Este é mais um exemplo do universo de dificuldades que envolve a definição de uma religião, para não mencionar a religião como um todo. No entanto, é estranho ver uma controvérsia se alastrar durante séculos no interior da civilização, sendo pelo menos metade dela fruto do trabalho apaixonado de autointitulados racionalistas, e encontrar tão poucas tentativas de definir termos mais abrangentes, para além do tipo de definição polêmica que garante a uma posição a satisfação de se saber correta e verdadeira.

Eu me demoro nisso porque a religião é, indiscutivelmente, um fator central em qualquer explicação da qualidade e do funcionamento da mente humana. Será que a religião manifesta uma capacidade profunda de discernimento ou uma propensão extraordinária para a ilusão? Ambos, talvez, assim como a própria mente. Em 1927, enquanto refutava os argumentos clássicos para a existência de Deus, Russell lidou com a crença em um Criador nos seguintes termos: “Não há razão alguma para supor que o mundo teve um começo. A ideia de que as coisas devem ter um começo se deve realmente à pobreza da nossa imaginação. Por isso, talvez eu não precise perder mais tempo com o debate acerca da Causa Primeira.”[8] De um ponto de vista científico, essa era uma afirmação perfeitamente respeitável no momento em que ele a pronunciou. Então, dois anos mais tarde, Edwin Hubble fez observações que foram compreendidas como indicativas de que o Universo está se expandindo, e a narrativa moderna de começos emergiu, essa mais-do-que-explosiva concessão de movimento. Ninguém precisa ser levado a uma crença pelo fato de que as coisas realmente vieram a existir ou de que sua gênese, por assim dizer, parece ter sido tão ab-rupta como o Gênesis diz que foi. Ainda assim, a ciência de Russell estava errada. Na grande questão das origens, tão pertinente à natureza do ser, muitas religiões “primitivas” ou clássicas tiveram uma intuição mais sólida. Se este fato não tem força como prova do discernimento humano, ele continua a ser impressionante por legítimo e ininterpretável direito. O fato de mentes antigas terem ponderado acerca das origens cósmicas devia inspirar um pouco de reverência pelo que os seres humanos são, pelo que a mente é.

Não planejei dar particular atenção à religião aqui. Pretendia citar

Bertrand Russell e John Searle, ambos não religiosos, para apoiar minha tese de que a mente como experiência sentida tinha sido excluída de áreas importantes do pensamento moderno. Eu queria me limitar, mais ou menos, a olhar para a morfologia característica das escolas do pensamento moderno que veem a mente/cérebro como um objeto e que, fora isso, são muito diversas. Porém, acho que essas próprias escolas estão tão absortas na religião — como problema, anomalia, ou adversário — que o assunto se torna inevitável. Quando a fé é descrita como um elemento da cultura e da história, sua natureza tende a ser grosseiramente simplificada, apesar da literatura vasta e não consultada do pensamento e do testemunho religioso. É com certeza difícil ceder à religião quando ela é articulada em termos que são acessíveis ao entendimento ocidental. Alguém que fizesse indagações honestas sobre sua natureza poderia passar uma tarde ouvindo Bach ou Palestrina, lendo Sófocles ou o livro de Jó.

Em vez disso, a religião é um ponto de entrada para certos métodos e premissas antropológicos cujas tendências são claramente hostis. Ela é tratada como uma prova de primitividade persistente entre os seres humanos, a qual legitima tanto a associação de todas as religiões à baixíssima estimativa que os europeus fizeram das práticas aborígenes, quanto a suposição de que a humanidade é em si terrível, irracional, iludida e autoludibriável — com exceção, é claro, desses missionários da iluminação. Se existe uma agenda por trás da polêmica implícita e explícita contra a religião — que ora é tratada como corajosa e nova, ora é justificada pelo wahhabismo e por erupções ocasionais de zelo criacionista, mas que está totalmente presente no racionalismo do século XVIII —, pode muito bem ser a criação de oportunidades retóricas para a afirmação de uma antropologia da humanidade moderna, uma hermenêutica da condescendência.

Para condescender de forma eficaz, é obviamente necessário aderir a uma definição mais restrita de dados relevantes. A existência de Deus e as maneiras pelas quais sua existência pode ser apreendida produziram uma conversa antiga e muito rica entre as seitas e as nações. Que Deus ou os deuses possam estar escondidos ou ausentes é um tropo recorrente nas literaturas religiosas. Os devotos viram o mundo como se estivesse vazio de uma presença divina e ponderaram de forma extensiva sobre a experiência. Os santos tiveram suas noites escuras e deram testemunho delas. Foi Lutero quem escreveu sobre o *Deus absconditus* e a morte de Deus, assim como foi Bonhoeffer quem deu uma nova aplicação teológica ao *etsi Deus non daretur* de Grócio.[9] A caracterização da religião por aqueles que a rejeitam tende a reduzi-la a uma questão de ossos,

penas e pensamento positivo, uma questão de rituais, de relações sociais, etiologias falsas e medo da morte, o que torna a sua persistência muito incômoda entre eles. Depois, há o fato de que ela perdura — e isso aqui na América, um país tão moderno quanto qualquer outro, exceto neste contexto crucial. Mais motivos para aborrecimento.

Bertrand Russell diz: “A língua por vezes esconde a complexidade de uma crença. Dizemos que uma pessoa crê em Deus, e isso pode soar como se Deus formasse todo o conteúdo da crença. Mas aquilo em que de fato se acredita é que Deus existe, o que está longe de ser simples. (...) Da mesma maneira, todos os casos em que o conteúdo de uma crença parece simples à primeira vista vão, ao ser examinados, confirmar a visão de que o conteúdo é sempre complexo.”[10] Como meio de compreender a mente humana, este bom ateu, apesar de seu desprezo pela religião, age por meio da introspecção, da observação dos processos de sua própria mente, demonstrando um prazer no funcionamento da língua que ele pressupõe que seus leitores são brilhantes o suficiente para compartilhar. Sua rejeição da religião é verdadeira e profunda, mas ele não a justifica ao custo de deixar de reconhecer a complexidade intrínseca da subjetividade humana, seja qual for o seu conteúdo específico. Reconhecer isso é abrir os arquivos de tudo o que a humanidade pensou e fez, ver como a mente descreve a si mesma, pesar o tipo de prova que a suposta ciência tacitamente rejeita.

-•-

O uso acidental da ideia do “primitivo” parece sempre envolver a utilização questionável de informações questionáveis. Em *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Steven Pinker desmascara a crença na alma — isto é, no Fantasma na Máquina —, no Bom Selvagem e naquilo que, em sua opinião, é a mais persistente das concepções errôneas do ego: a Tabula Rasa. Ele considera todos esses termos simples e ingênuos de uma maneira que dificilmente é compatível com a seriedade das tradições filosóficas das quais emergiram. Para Pinker, por natureza humana entendem-se os fatores geneticamente determinados do comportamento, os quais ele considera bastante significativos e amplamente incompreendidos. Em sua discussão sobre a noção do Bom Selvagem, ele oferece um gráfico que compara as mortes masculinas causadas pelas guerras do século XX. O gráfico é apresentado como prova de que essa taxa de mortalidade entre europeus e americanos, como uma porcentagem de

mortes, é minúscula ao lado das relatadas em várias “sociedades pré-estatais” contemporâneas, as quais teriam sido os primitivos de estudos anteriores. Na página oposta, Pinker observou os erros de Margaret Mead em Samoa e da ostentosa descoberta dos “delicados tasaday”. Isto é digno de nota porque duas barras em seu gráfico representam dois subgrupos de ianomâmis, uma sociedade cujas tendências violentas foram descobertas a partir de uma aventura antropológica cujos relatórios também foram considerados suspeitos. Já que seu raciocínio é uma rejeição da “imagem de índios pacíficos, igualitários e amantes da ecologia”, um argumento que com certeza haveria de torná-lo receptivo a informações que mostram que esses pré-estatais são de fato violentos, seria reconfortante ver um uso um pouco mais imparcial das provas. Seria reconfortante, também, ver alguma menção à susceptibilidade de tais observações ao boato e à manipulação que foi feita de forma clara na questão dos tasaday, dos samoanos e muito possivelmente dos ianomâmis, junto com um reconhecimento de que os que usam tais observações são suscetíveis, por sua vez, a supervalorizar dados que tendem a confirmar seus pontos de vista.[11]

Outras questões surgem. O que é entendido como guerra? Será que suas vítimas incluiriam os milhões de mortos nas regiões africanas das quais se extraiu a borracha utilizada pelos exércitos da Primeira Guerra Mundial? Ou só são computadas as vítimas europeias e americanas? Será que o colonialismo não se enquadra na definição de guerra, presumivelmente devido ao fato de apenas um lado ter armas eficazes? Deveria este cálculo excluir as mortes não masculinas no cerco de Stalingrado ou na queda de Berlim? Se o ponto em questão aqui é como as sociedades são propensas a se envolver em violência letal, então a mortalidade masculina causada pela guerra é claramente uma categoria restrita demais para ser significativa. Isso é verdade mesmo se deixarmos de lado o fato de que esses povos pré-estatais não possuem registros escritos e de que as narrativas tradicionais de guerra tendem a exagerar grosseiramente os números envolvidos.

E não é um pouco absurdo fazer comparações como esta, com base em percentuais, quando existem diferenças tão radicais no tamanho dessas populações? Pinker nota que “duas mortes em um grupo de cinquenta pessoas é o equivalente a dez milhões de mortes em um país do tamanho dos Estados Unidos”.[12] Seria esta uma afirmação significativa? Qualquer família grande, com 25 membros, sofre uma morte de vez em quando. Seria isto de alguma maneira equivalente à perda de cinco milhões de pessoas de toda a população? A destruição de dez milhões de pessoas exigiria uma campanha de violência

prolongada e determinada, montada por sociedades que foram equipadas para levá-la a cabo — o que não é impensável, dada a história do mundo ocidental. Isso significaria que os métodos necessários para o desencadeamento de uma violência em tal escala teriam que estar disponíveis, como todos nós sabemos que estão. Será que isso se reflete de algum modo em nossas predisposições? Para ir mais diretamente ao assunto, mortes em um grupo de cinquenta pessoas nunca poderiam estar abaixo de 2%, ao passo que os Estados Unidos poderiam perder dois milhões e meio de pessoas sem ultrapassar o índice de 1%. Através desse tipo de cálculo, isso nos tornaria a sociedade com menor número de violência. E por que, aliás, estamos comparando um grupo de guerreiros do sexo masculino com toda a população dos Estados Unidos?

Por fim, seria razoável desmascarar o mito do Bom Selvagem através da avaliação de qualquer sociedade do século XX, por mais remota e exótica que seja? Não temos como dispor de qualquer conhecimento de sua história, e portanto não podemos saber se o que nos parece primitivismo não é expropriação e marginalização. O próprio Pinker observa que algum tipo de empobrecimento cultural aconteceu entre os tasmanianos depois que migraram da Austrália.[13] Não disponho de quaisquer provas particulares da noção de inocência primordial, mas também não estou disposta a ver uma acusação tão falha ser feita contra ela. Contudo, o propósito do gráfico que Pinker usa para ilustrar seu argumento é declarar algo sobre a natureza humana essencial, dizer-nos o que somos, propor uma resposta à interrogação mais difícil que podemos fazer de nós mesmos — uma resposta alavancada sobre dados altamente questionáveis e apresentados como se tivessem a autoridade da objetividade científica como respaldo.

Há uma negligência que é muito característica desta conversa importante. Sinto-me inclinada a atribuí-la ao mito do limiar que mencionei antes, à noção de que, depois de Darwin, depois de Nietzsche, depois de Freud, depois do estruturalismo e do pós-estruturalismo, depois de Crick e Watson e da morte de Deus, algumas hipóteses devessem ser consideradas fixas e inevitáveis e outras, como expostas para sempre e para todos os efeitos, ingênuas e insustentáveis, suplantadas por uma melhor compreensão. Galileu é evocado com frequência. Ao denominar qualquer momento da história, real ou imaginada, como o momento limiar, o autor ou escola está afirmando uma prerrogativa, o direito de caracterizar o passado e estabelecer os termos em que o discurso será conduzido daqui por diante. Algum conceito transformativo nos obrigou a repensar o mundo sob sua nova luz, supondo um erro universal no

pensamento anterior e nos seus vestígios. A enxurrada de neologismos em certas disciplinas parece destinada a sinalizar um afastamento radical. Já que o darwinismo é um modelo importante para muitos autores neste estilo, pode-se esperar que a evolução da cultura tenha um lugar em sua visão de mundo. Porém, essa transformação que descrevem é como uma mutação tão completa que parece ter se libertado da herança genética. Na cultura, assim como na natureza, não há como deixar o passado para trás; ainda assim, ter feito isso, ter cruzado um limiar que separa o velho erro de uma nova visão, é o pressuposto de que partem essas escolas de pensamento, usando-o como postura e como método. O triunfalismo nunca foi amigo da razão. Ademais, o tom de muitos destes livros é condescendente. Ainda assim, independentemente do que pensem de seus leitores, como portadores da verdade para aqueles que jazem nas trevas esses autores deveriam agir de acordo com sua declarada devoção ao rigor intelectual.

Fui educada para acreditar que um limiar de fato fora atravessado na experiência intelectual coletiva, que havíamos entrado em um reino chamado "pensamento moderno" e que tínhamos que nos adaptar a ele. Havíamos passado por uma porta que só se abria para um lado. Grandes ilusões tinham se dissipado para todo o sempre. Com Darwin, Marx, Freud e outros havíamos assimilado constatações sobre a realidade que eram tão profundas quanto a-históricas. Crítica era nostalgia, e o ceticismo indicava que a mente daquele que duvidava estava fechada e com medo. Numa era de dúvidas, isso deve ter parecido uma resposta ingênua a qualquer conjunto de pensamento. Porém, essas ideias se apresentaram como a última palavra em termos de dúvida, o *nec plus ultra* do ceticismo intelectual. E assim foram consideradas por gerações, alcançando uma notável pertinácia através da sua associação a mudanças memoráveis e estranhamente imutáveis. Novas interpretações sempre brotaram destas obras seminais, e estas mesmas, vez ou outra, com revisões de vários tipos reivindicando, por meio do prefixo "neo", tanto a atenção do mundo quanto sua lealdade intacta à escola da qual poderiam parecer se afastar. O prefixo "pós" significa, é claro, que atravessaram uma espécie de limiar, podendo então reivindicar de maneira inédita a atenção do mundo.

As escolas de pensamento que apoiam o consenso modernista são profundamente incompatíveis entre si, tão incompatíveis que não podem ser tomadas de modo coletivo a fim de dar sustento a uma grande conclusão. O fato de se supor que fizeram isso pode ser razoavelmente considerado uma sugestão de que esta conclusão irresistível veio antes e talvez inspirou os argumentos que

foram e ainda são elaborados para apoiá-la. Proponho que o pressuposto central que permanece incontestado e inquestionável em todas as variações apresentadas pelas tradições do pensamento “moderno” é o de que a experiência e o testemunho da mente individual devem ser elucidados e excluídos de qualquer explicação racional da natureza do ser humano e do ser de modo geral. Em seu lugar temos os grandes projetos de generalização — os esforços solenes para dizer à nossa espécie o que somos e o que não somos — que foram proeminentes no início do pensamento moderno. A sociologia e a antropologia são dois exemplos.

A grande e nova verdade que a modernidade nos deu é tida, em geral, como a de que o mundo que nos é apresentado é obra do acaso, que ao longo do tempo ele escalou o Monte Improvável através de uma lógica interna de desenvolvimento, refinamento e elaboração, a qual é suficiente para explicar exaustivamente toda a complexidade e variedade de que a realidade e a experiência são compostas. Outrora foi afirmado (e agora é tido como comprovado) que o Deus da religião ocidental tradicional não existe, ou então que Ele existe nas mais remotas margens do tempo e da causalidade. Nos dois casos, considera-se que um vazio penetrou na experiência humana com o reconhecimento de que uma compreensão do mundo físico pode ser desenvolvida e agilizada através de disciplinas de raciocínio que não veem Deus como um pressuposto.

É comum culpar Descartes pelo erro que foi superado. Esse é o mesmo Descartes que propôs a glândula pineal como sede da alma e que ainda assim é acusado de criar uma dicotomia entre a mente/alma e o corpo físico, uma dicotomia que, se os relatos merecerem crédito, tem atormentado o pensamento ocidental. Um não especialista poderia se perguntar como essa localização da alma no interior profundo do cérebro difere em princípio da localização do senso moral no córtex pré-frontal, tal como afirmam os autores contemporâneos para demonstrar como estão livres dos erros de Descartes.[14] Descartes é outro personagem do limiar, mas ele é um marco de conceitos que foram e devem ser deixados para trás. É dado como certo que a marcha do moderno tem muitos retardatários — na verdade, qualquer um de nós, até mesmo a própria vanguarda, pode reincidir no cartesianismo em algum momento de descuido.

O prestígio do estilo de pensamento e argumentação que se associou à ciência tem trazido consequências para ramos do conhecimento que poderiam parecer imunes à sua influência. A “ciência da religião”, profundamente afetada pela imposição de modelos antropológicos da primitividade sobre este texto

seminal, teve enormes consequências para os estudos do Velho Testamento. Estou lendo um livro bastante estranho intitulado *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*, de James L. Kugel. A tese de Kugel é de que a Bíblia não era, em suas origens, uma literatura religiosa, só vindo a ser assim concebida no final do período que antecede a Era Comum. Seja como for. Ele tem o seguinte a dizer sobre as semelhanças entre as narrativas do dilúvio na Epopeia de Gilgamesh e no Gênesis: "Alguém que lê a história do dilúvio babilônico provavelmente vai achá-la interessante, ou talvez perturbadora (por causa de sua clara ligação com o relato do Gênesis). Mas qualquer pergunta no estilo 'Como devemos aplicar as suas lições em nossas vidas?' seria recebida por este leitor com incompreensão ou com escárnio. 'Lições? Ora, isto foi escrito por um bando de mesopotâmios há quatro mil anos!' Se essa mesma pessoa lê, no livro do Gênesis, o que é essencialmente a mesma história, considerando-a cheia de todo tipo de doutrinas edificantes, bem, ou ela está sendo desonesta ou simplesmente não conseguiu reconhecer um fato fundamental."[15]

A elegante Babilônia, Grécia para a Roma da Assíria — antiga, sim, e muito longe de ser primitiva. Não há motivos para supor que um "bando de mesopotâmios" não teria nada a nos dizer, ou então que não pudesse ter dito algo que fosse do interesse dos escritores bíblicos. Temos sempre o hábito de encontrar significado nos escritos da Índia, da China ou da Grécia antigas. Também estamos familiarizados com o fenômeno da alusão literária. As histórias sobre as enchentes sumérias, babilônicas e assírias são teodiceias, certamente entre os primeiros exemplos desse gênero tão interessante. Por que a catástrofe ocorre? O que significa? Nessas narrativas, a natureza dos deuses e suas expectativas e sentimentos para com os seres humanos são explorados.

O dilúvio bíblico narra a história de novo, com alterações que a tornam monoteísta, que tornam a grande destruição a resposta de Deus para a violência humana e não, como nas versões babilônicas, ao barulho insuportável que fazemos. E assim por diante. Deus é fiel a nós, mas não porque seja dependente de nós, como os outros deuses são dependentes de seres humanos que os alimentem. Em outras palavras, reavaliar a história é aceitar sua certeza — a de que a humanidade pode experimentar a devastação — e então interpretá-la de uma maneira que reafirma radicalmente a concepção de Deus e da humanidade aí subentendida. A cultura babilônica era poderosa e influente. A epopeia de Gilgamesh foi encontrada sob várias formas no antigo Oriente Próximo. É absurdo imaginar que sua parte mais dramática poderia ser simplesmente costurada no Gênesis hebraico sem que ninguém notasse o plágio. Recontar sua

história com mudanças seria defender-se contra suas implicações teológicas pagãs e, ao mesmo tempo, abordar o que, afinal, são questões de grande interesse.

Tudo isso parte do pressuposto de que esses antigos tinham uma vida intelectual, de que eles tinham uma significativa consciência das culturas que os circundavam. Provas arqueológicas de um contato contínuo estão mais do que consolidadas. Kugel é um estudioso do Antigo Testamento, certamente mais bem informado do que eu sobre o brilho da Babilônia. Porém, a passagem citada acima implica que as origens da narrativa do dilúvio a excluem do tipo de leitura — para Kugel, a descoberta de "todo tipo de doutrinas edificantes" — que as Escrituras habitualmente recebem. O pouco valor que se dá à Babilônia fundamenta o baixo valor dado à Bíblia hebraica — a deterioração modernista. Pressupondo-se que uma narrativa não tem sentido, podemos ou devemos presumir que a outra também não tem. Esta conclusão é, do início ao fim, perfeitamente arbitrária.

Grande parte da força de um raciocínio como o de Kugel vem da noção de que as informações em que ele se baseia são novas, de que formam outro desses limiares capazes de transformar o mundo, uma daquelas remadas ousadas do intelecto que queimam as frotas do passado. Essa ideia da novidade chocante que deve nos alarmar e, com isso, nos levar a um reconhecimento doloroso é uma verdadeira assinatura do "moderno". Ela é retoricamente potente, ainda mais por estarmos condicionados a aceitar esse tipo de afirmação como plausível. No entanto, muitas vezes seus efeitos são alcançados pela desvirtuação de um estado de conhecimento anterior, ou então pela simples incapacidade de investigá-lo. Em 1622, Hugo Grócio, renomado acadêmico e teórico do direito primitivo, escreveu um tratado intitulado *Da verdade da religião cristã*. Ele foi traduzido para o inglês muitas vezes a partir do século XVII. Nas seções XVI e XVII, Grócio defende a verdade do Gênesis, precisamente com base no fato de que outras culturas antigas tinham suas próprias versões das mesmas histórias. Esses "testemunhos de estrangeiros" mostram "que o mais antigo relato estava presente em todas as nações, como os escritos de Moisés anunciam. Pois os escritos sobre a 'Origem do mundo' que ele deixou para trás eram, em sua maioria, os mesmos também nas histórias mais antigas dos fenícios, (...) em parte também encontrados entre os indianos e os egípcios, (...) ganhando menção a formação dos animais e, por fim, do homem, esta também de acordo com a Imagem Divina: o domínio é concedido ao homem sobre as outras criaturas vivas, o que se poderá encontrar em muitos outros autores".[16]

Não posso afirmar ter encontrado tantas semelhanças quanto ele encontra entre o Gênesis e as literaturas antigas em geral. O que quero dizer aqui é apenas que, quando ocorrem, as semelhanças não precisam comprometer a autoridade do texto bíblico, mesmo que não concordemos com Grócio quanto ao fato de elas a afirmarem. Para abordar, de maneira particular, a afirmativa de Kugel, Grócio tem plena consciência de outras versões da história do dilúvio elaboradas no Oriente Próximo. Ele diz: "Essas coisas sobre as quais lemos, envolvidas pelos poetas na permissividade das fábulas, foram comunicadas pelos autores mais antigos de acordo com a verdade, isto é, de acordo com Moisés, a saber: Beroso, em sua história dos caldeus; Abideno, em sua história dos assírios, que até menciona a pomba enviada, como também faz Plutarco, um dos gregos."[17] Beroso foi um historiador babilônico que floresceu nos séculos IV e III antes da Era Comum. Abideno foi um historiador grego da Assíria que escreveu no século III a.C. Fragmentos de suas obras sobrevivem em outros textos antigos.

Assim, no início do século XVII, havia fontes antigas disponíveis a Grócio que deixavam claro que os babilônios e os assírios tinham narrativas do dilúvio que correspondem, de maneira um tanto detalhada, ao dilúvio do Gênesis. Mais uma vez, o fato de ser esta uma prova da veracidade do relato de Moisés, como Grócio argumenta que seja, de que ela possa realmente ser citada em defesa de Moisés, é claramente uma questão em aberto. Porém, a ideia — bastante comum nos estudos bíblicos desde o século XIX e reiterada por James Kugel — de que a existência dessas antigas narrativas mesopotâmias foi uma surpreendente descoberta moderna, devendo assim levantar inevitáveis dúvidas sobre o significado do dilúvio bíblico e sobre a integridade das Escrituras, é de modo geral claramente falsa. O declínio da erudição clássica e a descaracterização da natureza da crença tradicional são agentes em contextos como este. Outro fator que me parece igualmente importante é o grande mito e os fundamentos lógicos do "moderno", pois ele coloca dinamite na base de um antigo erro e derruba seus santuários e monumentos. O desprezo pelo passado é sem dúvida responsável por uma consistente incapacidade de consultá-lo.

O tipo de erudição falha que se faz necessário para chamar a atenção para a adaptação bíblica da narrativa do dilúvio na Epopeia de Gilgamesh é um exemplo clássico do que William James chamou de força de superficialização do intelecto.[18] Menciono Kugel mais uma vez porque tenho seu livro à mão. Este tipo de erudição, tendendo sempre às mesmas conclusões, dominou os estudos do Velho Testamento desde meados do século XIX. A declaração bastante

insípida de Kugel, para quem aquele que tem uma opinião diferente “ou está sendo desonesto ou simplesmente não conseguiu reconhecer um fato fundamental”, é o tipo de atestado de superioridade intelectual que talvez seja a característica mais consistente do tipo de pensamento que se designa moderno.

O grau em que tem sido buscado o desmascaramento — como se esta fosse uma cruzada urgente, realizada independentemente da riqueza de descobertas sobre a natureza humana que poderia surgir do contato com o histórico da humanidade, assim como sem considerar os padrões probatórios a que tanto a erudição quanto a ciência deveriam responder — pode muito bem ser a característica mais notável do período moderno da história intelectual.

[1] Santiago Zabala, introdução a Rorty e Vattimo, Future of Religion.
[2] Balthasar, Presence and Thought, p.1.
[3] Rorty e Vattimo, Future of Religion, p.17.
[4] James, “On Some Hegelisms”, em Will to Believe.
[5] James, Varieties of Religious Experience, p.42 (grifo do original)
[6] Dennett, Breaking the Spell, pp.9, 11; Russell, Analysis of Mind, p.230.
[7] Russell, Why I Am Not a Christian, p.27.
[8] Ibid., p.7.
[9] Bonhoeffer, Letters and Papers from Prision, p.359.
[10] Russell, Analysis of Mind, p.236.
[11] Pinker, Blank Slate, pp.56-57. Ver Patrick Tierney, Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon (Nova York: W.W, Norton, 2000), e Robert Borofsky, Yanomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn From It (Los Angeles: University of California Press, 2005).
[12] Pinker, Blank Slate, p.56.
[13] Ibid., p.69.
[14] Pinker, Blank Slate, p.42.
[15] Kugel, How to Read the Bible, p.80
[16] Grócio, On the Truth of the Christian Religion, p.11.
[17] Ibid., p.13.
[18] Ver James, Varieties of Religious Experience, p.389, nota 10.

DOIS

A estranha história do altruísmo

A grande brecha que separa o mundo ocidental moderno de suas tradições religiosas e metafísicas dominantes é o prestígio da opinião que põe em questão a escala da realidade em que a mente participa. Será que ela se abre para a verdade final, ainda que potencialmente ou em relances momentâneos? Ou seria uma extravagância da natureza, brilhantemente complexa mas criada e radicalmente limitada pela sua biologia e pelas influências culturais? Antes de qualquer afirmação sobre a mente, há uma suposição sobre a natureza da realidade da qual ela faz parte e que lhe é até certo ponto acessível como experiência ou conhecimento.

Quem controla a definição de mente controla a definição da própria humanidade, da cultura e da história. Há algo de peculiarmente humano no fato de podermos nos questionar sobre nós mesmos, formulando perguntas que de fato importam, que realmente mudam a realidade. O que somos, o que os seres humanos são como indivíduos e nas categorias que lhes atribuímos: nossos pressupostos e conclusões sobre esses temas tiveram enormes consequências, as quais estiveram longe de ser seguramente boas.

Devo declarar de saída minhas próprias tendências. Acredito que seja prudente fazer uma estimativa muito elevada da natureza do homem, em primeiro lugar a fim de conter os piores impulsos da natureza humana; em seguida, a fim de liberar os seus melhores impulsos. Não quero dar a entender que haja malícia ou cálculo por parte daqueles que insistem em uma definição da mente (e, assim, da pessoa humana) que tende a nos reduzir em nossa própria estima. Deve ser óbvio, porém, que considero essa tendência do pensamento moderno e contemporâneo significativa e também lamentável.

Há uma certeza característica que está estruturalmente presente de modo estrutural no tipo de pensamento e de escrita para o qual eu gostaria de chamar a

atenção, uma ousadia que diminui o tema. Vou me referir a essa literatura como paracientífica. Com essa expressão refiro-me a um gênero robusto e surpreendentemente convencional de teoria social, política ou antropológica, o qual, usando a ciência do momento, parte de uma gênese da natureza humana primordial e chega a um conjunto de conclusões gerais sobre o que a nossa natureza é e deve ser, juntamente com as implicações éticas, políticas, econômicas e/ou filosóficas dessas conclusões. Seu autor pode ser ou não um cientista. Um dos traços que caracterizam essa literatura ampla e em rápido desenvolvimento é a certeza de que a ciência nos deu conhecimento suficiente para nos permitir responder a algumas questões essenciais acerca da natureza da realidade, mesmo que façamos isso através de sua rejeição. Esta confiança já foi afirmada por Auguste Comte, o pai do positivismo, em 1848. Ele viu sua época preparada para a regeneração social da humanidade: “Durante três séculos os homens da ciência colaboraram, inconscientemente, na obra. Não deixaram nenhuma lacuna importante, exceto na região dos fenômenos Morais e Sociais. Então, agora que a história do homem tem sido, pela primeira vez, considerada sistematicamente e como um todo, sujeita, como todos os outros fenômenos, a leis invariáveis, os trabalhos preparatórios da ciência moderna terminaram.”[19] Duvido sinceramente que qualquer cientista ativo hoje, se pressionado, falaria com a mesma certeza da suficiência do nosso estado atual de conhecimento. No entanto, na literatura desse gênero, do qual Comte é também um antepassado, esse tom de certeza persiste, sendo uma característica atávica que desafia a evolução do seu objeto teórico.

É prematuro, e talvez sempre seja, tentar, quanto mais afirmar, uma ontologia fechada, dizer que sabemos tudo o que precisamos saber a fim de avaliar e definir a natureza e as circunstâncias humanas. As vozes que disseram “há algo mais, há um conhecimento outro e diferente a ser adquirido” sempre estiveram certas. Se há uma grande verdade contida na epopeia de Gilgamesh e em todos os outros empreendimentos épicos do pensamento humano, seja ele científico, filosófico ou religioso, é a de que está na própria mente humana a única prova acessível da dimensão de nossa realidade. Asseguramos nosso lugar no Universo desde que ocorreu à primeira de nossas espécies perguntar qual poderia ser o nosso lugar. Se a resposta é que somos o interessante resultado acidental de leis físicas que também são acidentais, isto diz tanto sobre a realidade suprema quanto a descoberta de que estamos de fato um pouco abaixo dos anjos. Dizer que não há nenhum aspecto do ser que a metafísica possa significativamente abordar é uma afirmação metafísica. Dizer que a metafísica é

uma fase cultural ou um equívoco que pode ser posto de lado também é uma afirmação metafísica. A noção de acidente nada faz para dissipar o mistério, nada faz para diminuir a escala.

Considero errônea a explicação comum dada ao sentimento de vazio do mundo moderno. Se há de fato um vazio característico da nossa época, não é por causa da "morte de Deus" no sentido não luterano em que ela geralmente é entendida. Não é porque o retrocesso da fé que antecedeu o avanço da ciência empobreceu a experiência moderna. Supondo que haja de fato um mal-estar moderno, uma de suas causas poderia ser a exclusão da vida mental que experimentamos das explicações da realidade propostas pela literatura paracientífica (literatura estranhamente autoritária e profundamente influente, que há muito tempo se associou ao progresso intelectual), assim como a exclusão da vida que experimentamos das variedades de pensamento e arte que refletem a influência dessa explicação. Até certo ponto, a própria teologia aceitou o empobrecimento, muitas vezes sob o nome do laicismo, para se mesclar de modo mais profundo com uma desanimada paisagem cultural. No grau elevado em que a teologia acomoda a visão paracientífica do mundo, ela também tende a esquecer a beleza e a estranheza da alma individual, ou seja, do mundo percebido no curso da vida humana, da mente como ela existe no tempo. No entanto, a beleza e a estranheza persistem da mesma forma. A própria teologia persiste, mesmo tendo absorvido como verdade as teorias e interpretações que razoavelmente julgaríamos capazes de matá-la. Isso sugere que a vida real está em outro lugar, um lugar não alcançado por essas dúvidas e assaltos. A subjetividade é o antigo refúgio da piedade, da reverência e dos longos pensamentos. As literaturas que refutariam essas coisas se recusam a reconhecer a subjetividade, talvez porque a inabilidade se transformou em princípio e método.

O avanço da ciência como tal não precisa e não deveria impedir o reconhecimento de uma característica tão indubitável da realidade quanto a subjetividade humana. A física quântica tem levantado questões bastante radicais sobre a legitimidade da distinção entre subjetividade e objetividade. Na verdade, insinua-se hoje a penetrante importância de algo semelhante à consciência para as estruturas profundas da realidade. O caráter evasivo da mente é uma consequência da sua centralidade, que é tanto sua potência quanto sua limitação. A dificuldade que temos para alcançar a objetividade — considerando que ela sempre pode ser alcançada — só demonstra a penetrante importância da subjetividade. Eu diria que a ausência da mente e da subjetividade na literatura

paracientífica é consequência parcial do fato de a literatura ter surgido e se formado também como um ataque à religião. Além disso, ela tem persistido, conscientemente ou não, numa estratégia para retirar, do pensamento simpático à religião, a possibilidade de falar em seus próprios termos, argumentando a seu próprio favor. Em geral, a metafísica tem sido excluída até da filosofia, que desde Comte vem associada a esse mesmo projeto de exclusão. As artes foram radicalmente marginalizadas. Em seu tratamento da natureza humana, a diversidade de culturas é deixada de fora, talvez para facilitar as analogias entre o nosso eu vivo e aqueles hipotéticos antepassados primitivos tão centrais para o seu raciocínio, os quais só podem ter sido, de fato, culturalmente muito distantes de nós. Quando a história é mencionada, em geral é para apontar seus desatinos e erros, que só persistem enquanto a luz da ciência não cair sobre todos os assuntos humanos.

Há um poder estranho e inegável na definição da humanidade pela exclusão daquilo que de fato nos distingue como espécie. Dessa exclusão Comte não tem culpa. Ele propôs celebremente uma religião elaborada e ritualizada da Humanidade — o Grande Ser, em seu jargão. Sua teoria do homem e da sociedade não tem herdeiros, sendo banida de modo tão imediato e completo do pensamento moderno que nenhum vestígio seu pode ser visto. Comte disse que, em sua nova ordem social, a cooperação entre as pessoas “deve ser procurada em sua tendência inerente ao amor universal. Nenhum cálculo voltado ao interesse próprio pode rivalizar com esse instinto social, seja na presteza e amplitude da intuição, seja na ousadia e tenacidade do propósito. Verdade é que as emoções benevolentes têm, na maioria dos casos, menos energia intrínseca do que as egoístas. Contudo, elas têm essa bela qualidade: a vida social não só permite o seu crescimento como também o estimula a uma extensão quase ilimitada, ao mesmo tempo em que mantém seus antagonistas em constante verificação”.[20] Construir um humanismo grandioso sobre a base das ciências era o sonho e a finalidade de sua filosofia.

Nenhuma teoria que nos seja contemporânea ou que tenha influência entre nós sugeriria que a humanidade é caracterizada por uma “tendência inerente ao amor universal”. Comte escreveu no sangrento período das revoluções e contrarrevoluções europeias, mas ainda acreditava no poder inigualável das “emoções benevolentes”. Nossos autores positivistas, ao abordarem a natureza humana, supõem que apenas o interesse próprio pode explicar o comportamento individual. O comportamento egoísta é tido como algo meramente reflexivo, embora possa assumir formas enganadoras: por

exemplo, quando a recompensa para a qual está voltado é a aprovação social. Assim, a aceitação profunda e persistente dessa visão como verdade indiscutível teve uma enorme importância para a nossa maneira de pensar. Comte vingou-se da decapitação de seu sistema filosófico deixando para trás uma palavra e um conceito — altruísmo, devoção abnegada ao bem dos outros — que vêm atormentando o pensamento paracientífico desde então.

Há problemas inevitáveis no raciocínio paracientífico. Na melhor das hipóteses, argumentos baseados na ciência, não importa sua origem, tornam-se vulneráveis a médio prazo, uma vez que a ciência possui a laudabilíssima tendência à mudança e ao aprimoramento. Neste ponto, o gênero paracientífico parece uma ação de retaguarda, uma nostalgia das certezas perdidas do positivismo. O Universo físico que hoje conhecemos não é acessível às estratégias de compreensão que antes nos pareciam tão exaustivamente úteis. No entanto, a crença central em que ele *é* acessível a essas estratégias é o que continua a animar os autores da tradição paracientífica.

Comte, nas palavras da décima primeira edição da *Enciclopédia Britannica*, previu a evolução da consciência humana para além das suas etapas teológica e metafísica, chegando ao positivismo. O artigo diz: “Quando esse estágio tiver sido atingido, não apenas a maior parte, mas a totalidade do nosso conhecimento será marcada com uma característica, a saber, a positividade ou cientificidade. Então, todas as nossas concepções, em todas as partes do conhecimento, serão completamente homogêneas.” O impulso para imprimir em todo o pensamento uma única característica é poderoso na literatura da paraciência, talvez porque ela tenha compartilhado seu berço com monismos filosóficos como o positivismo. Isto é verdadeiro ainda que as tradições do pensamento moderno, embora rigorosamente autoconsistentes, não sejam consistentes entre si — exceto em seu impulso compartilhado para anular a experiência individual, o que talvez seja tanto um motivo quanto uma consequência do seu rigor. William James, em um ensaio sobre Hegel, afirma temer que o monismo do filósofo, “como todas as religiões adeptas da ‘única coisa necessária’, acabe por esterilizar e fechar a mente de seus fiéis”. Talvez haja, na mente fechada e esterilizada, algo fortemente associado ao zelo missionário, uma necessidade impaciente de alistar crentes, de trazer outros para o rebanho. Este zelo é outra característica da literatura que tenho chamado de paracientífica. Ela tem no altruísmo, propósito e glória do sistema de Comte, uma anomalia irresolúvel e uma fonte de irritação.[21]

Se eu praticasse a hermenêutica da suspeita, observaria aqui que, apesar

de seu tom pedagógico, essas pregações são muitas vezes destinadas àqueles que já fazem parte do rebanho, pretendendo tranquilizá-los quanto à sabedoria e à verdadeira virtude de estarem ali. A *Teoria da população* de Malthus ganhou autoridade com uma fórmula que expressa a suposta relação entre o crescimento da população e o aumento das terras aráveis. Seus contemporâneos viram com bastante clareza quais deveriam ser as implicações disso para a política social; eles perceberam que o impulso para intervir no sofrimento dos pobres, um impulso que de todo modo estava sob formidável controle entre eles, poderia, se posto em prática, ocasionar apenas maior sofrimento, dados os inevitáveis limites populacionais que Malthus parecia expressar com tanta objetividade. Darwin, notoriamente influenciado por Malthus, fez da competição por recursos limitados um princípio elementar e universal da vida, e em *A descendência do homem* misturou as guerras tribais aos processos de evolução — uma noção que se mesclou habilmente ao colonialismo e à alta estima que os europeus do período nutriam por si mesmos. Partir das observações de Peter Townsend sobre a superpopulação e a fome entre os cães isolados de uma ilha repleta de ovelhas para a constatação da fome entre as classes mais baixas na Grã-Bretanha e, depois, para uma fórmula que faz com que a fome pareça inevitável, como Malthus fez — deixando de lado questões muito práticas acerca da distribuição dos recursos, levantadas por Adam Smith e outros —, é um exemplo de raciocínio paracientífico. Partir de informações biológicas sobre nossas origens entre os primatas e primitivos para argumentar a favor da supremacia europeia também é. Depois, temos os escritos de Sigmund Freud, de longe a maior e mais interessante contribuição já feita ao pensamento e à literatura paracientíficos. Freud será o tema do próximo capítulo. Contribuintes recentes incluem Richard Dawkins e Daniel Dennett, que deram às suas ideias a eficaz autoridade que está atrelada à popularização bem-sucedida.

Por mais idealista que tenha sido a visão comtiana da humanidade, há algo na experiência que se relaciona, ainda que de modo inexato, com a benevolência e com o altruísmo. Há algo na natureza da maioria de nós que sente prazer com a ideia de uma ordem social humanitária e benigna. A tendência de Malthus, tal como a do Darwin de *A descendência do homem*, para objeções humanitárias e religiosas levantadas contra a guerra e a pobreza absoluta tira a compaixão e a consciência de cena — duas das experiências individuais mais potentes e cativantes, dois elementos que integram o senso de certo ou errado de cada um. Trata-se da supressão de um aspecto da mente (e de um ataque à sua legitimidade) sem o qual o mundo fica, de fato, mais pobre. Isso

é feito quando é proposta uma força amoral e objetiva à qual cada escolha e ato estão sujeitos. À luz deste fato, nossa própria percepção das coisas se revela delirante, na medida em que pode nos convencer de que o nosso comportamento não é essencialmente egoísta. Pela palavra "altruísmo", *altruisme* em francês, Comte pretende mostrar uma devoção abnegada ao bem-estar dos outros, a qual deveria preencher o lugar da crença naquele Deus que fora esvaziado pelo triunfo do positivismo científico. Na literatura paracientífica, a palavra sempre aparece em um contexto que questiona se o altruísmo é possível ou desejável, se os supostos exemplos são reais, ou qual benefício por ele concedido seria capaz de explicar sua persistência inegável entre certas colônias de insetos.

Herbert Spencer, importante nome da literatura paracientífica primitiva, é em certo grau uma exceção. Em seu *Data of Ethics*, publicado em 1879, ele retoma a questão traçada por Comte, defendendo o egoísmo em um capítulo e o altruísmo no seguinte. Seu argumento em defesa do egoísmo é darwiniano: "A lei de acordo com a qual cada criatura deve receber os benefícios e os males de sua própria natureza, quer sejam derivados de ancestrais ou decorrentes de alterações autoproduzidas, tem sido a lei sob a qual a vida evoluiu até hoje, e deve continuar a sê-lo enquanto a vida continuar evoluindo. Sejam quais forem as qualificações pelas quais este curso natural de ação venha a passar agora ou no futuro, trata-se de qualificações que não podem mudar sua essência sem que haja consequências fatais. Qualquer mecanismo que impeça consideravelmente a superioridade de obter vantagens com suas recompensas, ou que proteja a inferioridade dos males que ela abarca — quaisquer providências que tendam a tornar tão conveniente ser inferior quanto superior são providências diametralmente opostas ao progresso da organização e à obtenção de uma vida superior." Ele passa então para uma defesa do altruísmo com base no que entende ser a reprodução entre "seres mais simples", os quais, em sua opinião, "habitualmente se multiplicam por fissão espontânea". Ele observa que "embora a individualidade do infusório pai ou de outro protozoário se perca ao deixar de ser única, o antigo indivíduo continua a existir em cada um dos novos indivíduos. Quando, porém, como em geral acontece com esses animais menores, um intervalo de quietude termina no rompimento de todo o corpo em partes minúsculas, com cada qual sendo o germe de um mais jovem, vemos o pai inteiramente sacrificado na formação de progênie".[22]

Spencer está usando dois modos de pensamento científico disponíveis no final do século XIX — a evolução darwiniana e a divisão observada de animais unicelulares — para explicar as origens de dois impulsos ou valores éticos

aparentemente contraditórios. Tendo-os legitimado, em certo sentido, por meio dessas etiologias, ele expõe os benefícios éticos, sociais e intelectuais e as dificuldades associadas a cada uma, procedendo da forma como a argumentação paracientífica em geral procede. Alguma alusão à ciência do momento é usada como base para extrapolações e conclusões que em muito ultrapassam as mais amplas definições da ciência. Spencer tem o mérito, porém, de reconhecer a complexidade desse caso. O altruísmo é um problema clássico na tradição do pensamento darwinista, e Spencer foge à regra ao conceder-lhe realidade e um lugar legítimo no comportamento humano. É digno de nota, contudo, que, em suas considerações sobre o egoísmo e sobre o altruísmo, a questão poderia ser reformulada em termos de justiça ou de humanidade — e, de tempos em tempos, tanto uma quanto outra acarretam algum custo para o indivíduo. A justiça digna desse nome tende a extorquir vantagens de quem poderia muito bem desfrutar dos benefícios do poder relativo. Este é um custo que a maioria das pessoas teria vergonha de notar e pelo qual poderia se sentir recompensada, certa de que a equidade é um princípio ativo. No entanto, a paraciência exclui esses tipos de considerações subjetivas.

Seria possível pensar que a insuficiência de qualquer modelo explanatório na descrição dos elementos essenciais da experiência poderia suscitar dúvidas sobre o modelo em si; porém, quando o problema do altruísmo é reconhecido, ele geralmente é abordado por meio de uma redefinição de altruísmo que o torna muito mais adaptável à teoria neodarwinista. No entanto, o altruísmo como ideia não tem sido passivo em tudo isso. Tomando emprestada a linguagem desse gênero, ele tem, em alguns casos, parasitado outros conceitos. Pelos padrões extremamente parcimoniosos do neodarwinismo, ele é como um curinga, passível de aparecer em qualquer lugar. Michael Gazzaniga relata uma questão levantada por Geoffrey Miller, outro psicólogo evolucionista. “A maior parte da fala parece transferir informações úteis do falante para o ouvinte, e isso exige tempo e energia. Parece ser altruísta. Que benefício adaptativo pode ser alcançado ao se dar a outro indivíduo boa informação? Revendo o argumento original de Richard Dawkins e John Krebs, Miller afirma: “A evolução não pode favorecer um compartilhamento altruísta de informação, assim como não pode favorecer um compartilhamento altruísta de alimentos. Portanto, a maioria dos sinais dos animais deve ter evoluído para manipular o comportamento de outro animal em benefício do próprio sinalizador. Do mesmo modo, outros animais evoluíram ao ponto de ignorá-los, uma vez que não recompensava dar ouvidos a manipuladores.” Ao que parece, somente nós, entre todos os animais, temos a

língua. Por que a complexidade da língua e a nossa proficiência em sua utilização? Gazzaniga diz: “Diante desse enigma, Miller propõe que as complexidades da língua evoluíram em função do cortejo verbal. Isso resolve o problema do altruísmo, proporcionando uma recompensa sexual para a fala eloquente do homem e da mulher.” Portanto, o discurso informativo corre o risco de apresentar ao teórico uma instância na qual um falante confere benefício a outro e arca com o custo. Mas espere! Há manipulação! Há recompensa sexual! Será que isso responde à pergunta sobre o custo do compartilhamento de informação? Não. Porém, nossa natureza é definida como se determinada pela natureza dos primitivos hipotéticos, humanoides em sua capacidade de ter e dar informações, mas sem encontrar nenhuma utilidade ou prazer nisso.[23]

Este é um exemplo de que um possível altruísmo pode ser detectado em muitos tipos de comportamento humano e de que, mesmo quando é aparentemente detectado, ele é suprimido por elaborações teóricas que teriam consequências para a compreensão de problemas evolucionários importantes — a formação de casais, por exemplo, ou a história primitiva do cérebro animal —, uma vez que os animais supostamente apresentavam capacidade de manipulação até a seleção extingui-la. Por mais encantadora que possa ser a noção de que nossos ancestrais protoverbais encontravam companheiros por meio da protofala eloquente — ah, como eu queria ser uma mosca para saber! —, era muito raro as pessoas terem um acervo de outras pessoas elegíveis por meio de algum traço agradável. A endogamia ou a exogamia restrita a pequenos grupos, o escambo de filhas e considerações de status, tudo isso tem influência. Às vezes parece que os antropólogos americanos esquecem o quão fluida é nossa cultura e o quão excepcionais são nossos costumes com relação ao casamento, tanto global quanto historicamente. Píramo e Tisbe, Heloísa e Abelardo, Romeu e Julieta: mesmo que eles tivessem vivido e fossem capazes de se reproduzir, teriam sido excepcionais demais para influenciar o *pool* genético. Considere ainda os animais que eram capazes de manipular e, depois, de ficar indiferentes a isso, eliminando assim a capacidade de manipulação. Como essa complexidade inicial surgiu? Os animais agora têm alguma percepção comparável das motivações dos outros? Esses neurocientistas tendem a dizer que não, embora tal discernimento pareça ter conferido uma distinta vantagem de sobrevivência. Há mais do que um pouco de falácia nesse remendo teórico sobre o problema do custo-benefício supostamente levantado pelo fenômeno da fala humana. Desta forma, o espectro do altruísmo, como uma fascíola no cérebro de uma formiga, distorce o argumento darwiniano e o leva muito além da simplicidade conceitual pela qual

se tornou justamente famoso.

-•-

Devo a Daniel Dennett pela formiga e a fascíola, uma metáfora que me vem à mente sempre que leio obras de seu gênero. Por exemplo, considere o pobre Phineas Gage, trabalhador ferroviário famoso pelo acidente que sofreu e ao qual sobreviveu há mais de 150 anos: uma explosão que levou uma grande barra de ferro a atravessar seu crânio. Wilson, Pinker, Gazzaniga e Antonio Damásio contam essa história para mostrar que os aspectos do comportamento que poderíamos atribuir ao caráter ou à personalidade estão localizados em uma região específica do cérebro — fato que, de acordo com eles, compromete de alguma forma a ideia de caráter individual e enfraquece a noção de que nossos traços amáveis são intrínsecos à nossa natureza.

Sabe-se muito pouco sobre Phineas Gage. A lenda que o cerca nos contextos paracientíficos se baseia em algumas historietas de procedência incerta, segundo as quais ele se recuperou sem danos significativos, exceto às suas habilidades sociais. Gazzaniga diz: “Um jornal local relatou no dia seguinte que ele não sentia dor.” Ora, considerando-se que sua mandíbula superior foi despedaçada, que ele perdeu um olho e vivia no ano de 1848, o fato de ele não sentir dor certamente deveria sugerir danos cerebrais. Porém, junto com o seu discurso racional e coerente minutos após o acidente, isso é tomado como um indício de que seu cérebro de algum modo escapou ileso, exceto pelas partes do córtex cerebral que, até então, o impediam de ser “temperamental, irreverente e grosseiramente profano”. Ele tinha 25 anos na ocasião do acidente. Será que tinha dependentes? Será que tinha esperanças? Estas questões me parecem ultrapassar um mero interesse romanesco na compreensão da raiva e da confusão que surgiram dentro dele quando de sua recuperação.[24]

Como esta narrativa se torna estranhamente estereotipada em outros relatos! É como se houvesse um Mr. Hyde em todos nós, o qual emergiria cuspindo palavrões se nossos lobos frontais não estivessem lá para segurá-lo. Se qualquer tipo de linguagem é humana e cultural, é certamente a profanação grosseira, e depois disso a irreverência, que deve ver na reverência um contraste que lhe conceda significado. É bastante compreensível que para os vitorianos esse comportamento pudesse parecer o surgimento do selvagem interior. Porém, do nosso ponto de vista, o fato de Gage estar subitamente desfigurado e parcialmente cego, de sofrer uma infecção prolongada no cérebro e de, segundo

Gazzaniga, ter “demorado muito mais tempo para recuperar seu vigor” pode explicar algumas das blasfêmias que, afinal, a cultura e a língua prepararam para tais ocasiões. Contudo, a parte do cérebro de Gage que os autores modernos supõem abarcar o dano é, acredita-se, a sede das emoções. Portanto — a lógica aqui não está clara para mim —, seus xingamentos e suas profanações não poderiam ter o mesmo significado que os nossos. Damásio dá ampla atenção a Gage, oferecendo a interpretação padrão da relatada mudança de seu caráter. Ele cita com algum pormenor o caso de um “Phineas Gage moderno”, um paciente que, embora intelectualmente intacto, perdeu “sua capacidade de escolher o procedimento mais vantajoso”. O próprio Gage agia “com tristeza” em sua comprometida capacidade “de fazer planos para o futuro, de comportar-se de acordo com as regras sociais que ele já havia aprendido e de decidir sobre a atitude que seria, ao fim, mais vantajosa para a sua sobrevivência”. Certamente o mesmo pode ser dito sobre o capitão Ahab. Assim, talvez Melville quisesse propor que o órgão de veneração estava localizado na perna. O que estou tentando dizer é que outro contexto apropriado para a interpretação de Phineas Gage poderia ser o de pessoas que sofreram graves ferimentos no corpo, em especial aquelas que foram por eles desfiguradas. E, para fazer justiça a Gage, o que comove é o fato de que ele esteve empregado continuamente até a sua doença final. Quando uma douta reprovação é lançada à sua constante mudança de emprego — seu único pecado além dos palavrões e da irritabilidade —, ninguém considera quais poderiam ter sido as reações das pessoas à sua presença.[25]

Perturbo a memória do pobre Phineas Gage só para salientar que nos relatos de suas aflições não existe a noção de que ele era um ser humano que pensava e sentia, um homem com um destino singular e terrível. Sem o reconhecimento de sua subjetividade, sua reação a esse desastre é tratada como indicativa de danos à maquinaria cerebral, não às suas perspectivas, sua fé, ou seu amor-próprio. É como se, ao contar a história, os escritores partilhassem da ausência de imaginação compassiva e de benevolência que postulam para a sua espécie. Além disso, há outra questão. Essa anedota é importante demais para essas afirmações sobre a mente e sobre a natureza humana. Ela não deveria ser o centro de discussão alguma sobre uma questão tão importante quanto a base da natureza do homem. Ela está distante demais no tempo, é frenológica demais em suas descrições iniciais, suscetível demais à contaminação pelo sensacionalismo para ter algum peso como prova. Será que devemos realmente acreditar que Gage não sentiu dor durante esses treze anos que precederam sua morte? Como

foi que aquela terrível ferida no crânio foi curada? Nenhuma conclusão pode ser tirada, exceto a de que, em 1848, um homem reagiu a um grave trauma físico mais ou menos da mesma forma como um homem vivendo em 2009 talvez fizesse. A aparência estereotipada desta narrativa, as particularidades que inclui e aquelas cuja ausência ignora, tal como a conclusão que dela se tira, são uma demonstração perfeita da diferença entre o pensamento paracientífico e a verdadeira ciência.

O completo triunfo de um único modo de pensamento, como vislumbram os neodarwinistas, tem a aparência de desolação para alguns autores da área — a mesma desolação que Comte previa. Ele temia que uma compreensão totalmente racional e científica viesse a excluir do mundo grande parte do que ele tem de melhor e grande parte do que é essencial para que os homens o compreendam. Como fez Comte antes dele, E.O. Wilson, respeitado exemplar deste gênero, propôs uma "consiliência" nova e capaz de enriquecer, por meio de sua integração, tanto a ciência quanto as artes e humanidades — um tratado que propõe enquanto expressa uma teoria da mente humana que é notavelmente hostil ao seu projeto. Ele diz: "Tudo o que foi assimilado empiricamente sobre a evolução em geral e sobre os processos mentais em particular sugere que o cérebro é uma máquina montada não para entender a si mesma, mas para sobreviver. Uma vez que esses dois fins são basicamente diferentes, a mente, sem a ajuda do conhecimento factual da ciência, vê o mundo apenas em pequenos pedaços. Ela joga um facho de luz sobre as partes do mundo que deve conhecer a fim de viver até o dia seguinte, entregando o resto à escuridão. Por milhares de gerações, as pessoas viveram e se reproduziram sem a necessidade de saber como funciona a maquinaria do cérebro. Mais do que a verdade objetiva, foram o mito e o autoengano, a identidade tribal e ritual, que lhes deram a vantagem adaptativa."[26]

Quando de fato a mente começou a ser ajudada pelo "conhecimento factual da ciência"? Onde está a prova de que os homens pré-científicos viam o mundo "apenas em pedacinhos"? Será que ele se refere a Heródoto? Dante? Michelangelo? Shakespeare? Será que saber "como funciona a maquinaria do cérebro" — e, na verdade, nós ainda não sabemos — tem qualquer influência no uso eficaz da mente? Ao contrário das ciências, as artes e humanidades têm uma raiz profunda e forte na cultura humana, e isso há milênios. Admitindo o brilho da ciência, não há nada que fundamente a ideia de que, em sua breve história, ela tenha transformado a consciência humana da forma como Wilson descreve. A limitada visão que Wilson tem da história humana parece sugerir um

provincianismo que resulta de uma crença na ciência como espécie de magia, como se ela existisse isolada da história e da cultura, em vez de ser um produto inevitável delas.

-•-

Por esta razão, há em sua proposta a suposição implícita de que, hoje, a ciência sofre menos influências culturais desconhecidas do que antes, como se, por trás de sua visão de mundo, não houvesse uma história que informa sua escrita de maneira profunda. Admitindo que as qualificações de Wilson excedem amplamente as de Spencer e as de muitos autores deste gênero, a distância entre a entomologia e a natureza humana é bastante longa, e a fidelidade de Wilson às convenções paracientíficas está perto o suficiente, para que eu não sinta qualquer hesitação em colocar *Da natureza humana* e *Consiliência* ao lado de *The Data of Ethics* e de *A descendência do homem*, e não, digamos, do *Discurso do método* ou de *A origem das espécies*. A contaminação cultural a que a ciência é mais vulnerável é aquela que, para o autor, está longe de pertencer à cultura, mas ao bom senso — como, por exemplo, a exclusão, puramente ocidental e moderna, da subjetividade na explicação da natureza humana.

Valendo-se do tipo de linguagem disponível à psicologia antes do expurgo positivista, William James propôs uma epistemologia moderna, recorrendo à experiência e à subjetividade. Ele disse:

> *Aquele que compartilha algo desfruta de sua parcela, entrando em contato com esse algo e com os outros que dele também desfrutam. No entanto, ele não reivindica nada além disso. Sua parcela de modo algum nega esse algo ou a parcela dos outros, assim como não exclui sua posse de forças reservadas e privadas com os quais eles não têm nada a ver e que não estão todas absorvidas na mera função de compartilhar. Por que o mundo não pode ser uma espécie de banquete republicano deste tipo, no qual todas as qualidades do ser respeitam a sacralidade pessoal alheia e, ainda assim, sentam-se à mesa comum do espaço e do tempo? (...) As coisas se mantêm unidas, mas o ato de coesão, em si, implica poucas condições, deixando o resto de suas qualificações indeterminadas. (...) As partes realmente conhecidas do Universo podem comportar muitos complementos idealmente possíveis. No entanto, como os fatos não são os complementos, também o conhecimento de um não é*

o conhecimento do outro, exceto nos poucos elementos necessários que todos devem compartilhar para que estejam juntos.[27]

Esta também é uma linguagem consiliente, e ciente disso. A linguagem explicitamente política e religiosa que é familiar ao público americano do século XIX é um elemento de sustentação na arquitetura da experiência que ele propõe. Ele diz que conhecemos qualquer coisa de acordo com o modo e o grau com que nos deparamos com ela, e não o contrário. Dizer mais é limitar uma identidade mais profunda que nos é incognoscível, um sistema de contingências que é inerente ao objeto do encontro, que não pode ser excluído da sua realidade e que não será atingido a partir do que nossa experiência nos diz sobre ele. Nem o próprio observador pode ser absorvido neste universo, como se ao aceitar a definição devesse necessariamente defini-lo. Esta é uma linguagem misteriosamente coerente com a estranha ideia de indeterminação na física moderna, integrando o que sabemos sobre a realidade com a consciência de que a incognoscibilidade é a primeira coisa sobre ela que deve ser reconhecida. James publicou o ensaio que contém essa ideia em 1882.

-•-

Em seu livro *Da natureza humana*, publicado em 1978, E.O. Wilson reconhece em certo ponto a grande complexidade do comportamento humano. Ele diz: “Somente as técnicas que estão além de nossas expectativas presentes poderiam almejar a predição detalhada do mais imediato comportamento humano, e tal feito poderia estar além da capacidade de qualquer inteligência concebível.”[28] Justo. Estes comentários sobre a complexidade têm o sabor da verdadeira ciência, pois reconhecem tanto o impacto das estratégias de medição e dos interesses quanto a mera presença de um observador. Ele erra quando associa tudo isso ao princípio da incerteza de Heisenberg, mas ao longo de um parágrafo reconhece o mundo da consciência científica em que vivemos durante o século passado.

Ainda assim, ele interpreta um tipo específico de comportamento que chama de altruísmo “brando”, ou seja, aquele cujos benefícios se voltam para o altruísta e seus parentes próximos em vez de sua tribo ou nação. O fato de ele dedicar a este assunto um capítulo inteiro de um livro sobre a natureza humana é em si uma escolha cultural — uma escolha feita por Spencer antes dele, já que a possibilidade de existir um comportamento realmente altruísta tem sido um

ponto de discórdia neste gênero desde muito antes de Auguste Comte. Wilson diz: “O altruísmo brando (...) é, em última análise, egoísta. O ‘altruísta’ espera que a sociedade lhe dê algo em troca ou a seus parentes mais próximos. Seu bom comportamento é interesseiro, muitas vezes de forma totalmente consciente, e suas manobras são orquestradas pelas sanções e demandas aflitivamente intrincadas da sociedade. Pode-se esperar que a capacidade do altruísmo brando tenha evoluído sobretudo pela seleção dos indivíduos e que ela seja profundamente influenciada pelas extravagâncias da evolução cultural. Seus veículos psicológicos são a mentira, o fingimento e a falsidade, incluindo o autoengano, porque o ator mais convincente é o que acredita que seu desempenho é real.” Michael Gazzaniga traduziu este discernimento em linguagem simples: “Todos (exceto eu, é claro) são hipócritas. A princípio, é simplesmente mais fácil ver de fora do que de dentro. Como acabamos de descobrir, não ter consciência de que você está trapaceando contribui para isso, porque assim você terá menos ansiedade e, portanto, menos chance de fracassar.” Steven Pinker tem uma visão diferente. Há um livro, diz ele, que “reclama que, se o altruísmo, de acordo com biólogos, nada mais é do que uma ajuda dada a parentes ou uma troca de favores, ambos servindo aos interesses dos genes do indivíduo, isso não seria *realmente* altruísmo, mas algum tipo de hipocrisia. Isso também é confuso. (...) Os genes são uma peça dentro de uma peça, não o monólogo interior dos atores”. Então, para ele, nossos motivos conscientes são inteiramente distintos da realidade biológica que de fato inspira o comportamento. Este é um preço alto a se pagar por uma justificativa, sendo, à sua maneira, a declaração definitiva do impulso modernista de desacreditar o testemunho da mente.[29]

Apesar da sua menção a manobras, a sanções aflitivamente intrincadas e às extravagâncias da evolução cultural, para Wilson a complexidade é de todo esquecida. Parece que um sociobiólogo pode fazer com que a sua perspectiva tenha influência sobre certo tipo de ações hipotéticas sem que haja, para prejudicar os resultados de suas observações conjecturais, qualquer referência às circunstâncias em que elas podem ocorrer ou àquilo que nessas circunstâncias deve ser chamado de observador. Caso alguma instância individual do fenômeno geral seja encontrada, não fará sentido indagar um altruísta. Se ele relatasse motivos distintos dos que o sociobiólogo observara, já nos advertiram acerca da mentira, do fingimento, das fraudes e do autoengano a que sua espécie — em todo o mundo, pelo visto — é propensa. Cada ato aparentemente altruísta é na verdade uma questão de recompensa, quer ocorra na antiga Mesopotâmia ou no

Japão moderno. Todos devemos saber disso, já que, de acordo com Wilson, usamos todas as estratégias do engodo para esconder dos outros as nossas verdadeiras intenções. Porém, se todos sabemos disso, como poderíamos enganar uns aos outros? O que explica o impulso de esconder o cálculo de uma troca justa — o ato generoso e sua recompensa socialmente determinada —, pressupondo-se que o altruísmo realmente seja isso?

Um século antes, Herbert Spencer chegara à conclusão de que o altruísmo tem suas recompensas. No entanto, ele admite a possibilidade de um comportamento verdadeiramente altruísta, o qual, segundo ele, preocupa-se com mais do que a mera reciprocidade. “Essas [ações] que trazem mais do que equivalentes são aquelas não instigadas por qualquer ideia de equivalentes. Afinal, é o fluxo espontâneo da bonomia, e não apenas nos atos grandiosos da vida, mas em todos os seus detalhes, o que obviamente gera os vínculos que instigam benevolência irrestrita naqueles ao redor.” A postura de Spencer é exatamente tão secular quanto a de Wilson. Ele é totalmente capaz de compreender que o altruísmo tem suas recompensas — as reformas na saúde pública mantêm o cólera sob controle —, mas também pode permitir a verdadeira generosidade. Seu pequeno retrato da bonomia parece, no contexto, quase dickenseniano, uma franca observação da realidade da comunidade humana e de seus prazeres, uma consideração que seguramente está faltando na avaliação sociobiológica da motivação e do comportamento. Isso pode ser apenas uma consequência do fato de seus textos terem sido escritos mais de um século antes da análise de custo-benefício de William Hamilton — r x b < c —, com a qual ele pretendia mostrar que o altruísmo parental poderia ser colocado sob a égide do interesse pessoal por meio do entendimento de que aumentava a probabilidade de sobrevivência de seus genes — fórmula através da qual o verdadeiro monismo foi alcançado. Ao longo dos anos, o velho altruísmo, ápice do sistema positivista comtiano, transformou-se num detalhe insubordinado no grande esquema do autointeresse racional, ousando incomodar o próprio Darwin, que o encontrou entre as abelhas. Finalmente, por meio de uma fórmula matemática, a verdade foi revelada e as suturas do sistema, fechadas.[30]

Acho difícil acreditar que o verdadeiro mistério estava no altruísmo parental, uma vez que o desejo de continuar existindo em seus descendentes não é incomum, mesmo que tenha faltado sanção às palavras em que ele se expressa. A fórmula de Hamilton pode ter tornado compreensível, à mente darwiniana, a generosidade das famílias para com seus membros, mas isso só aguça o problema do altruísmo por parte de um estranho, que muitas vezes aparece

quando uma necessidade passível de ajuda se torna conhecida. A maioria de nós, em algum momento da vida, envolveu-se numa identificação imaginativa com os que estavam ameaçados ou com os que sofriam. Nós a ensaiamos muitas vezes em baladas, romances e filmes, presumivelmente refinando nossa capacidade de autoengano. Devo observar que pesquisadores posteriores aplicaram a teoria dos jogos ao problema do altruísmo voltado aos desconhecidos, trabalhando no problema a seu bel-prazer. Eles usaram o "dilema do prisioneiro", o qual, para esta pobre humanista, pode ter prejudicado os resultados, uma vez que o pressuposto daquele jogo é que cada jogador tente encontrar uma solução menos prejudicial ou mais benéfica para si.[31]

O uso que Wilson faz da mentira, do fingimento, do engano e, crucialmente, do autoengano para explicar a realidade por trás do comportamento manifesto é um aspecto importante, no qual Wilson adota uma inflexão do moderno que ainda não é aparente em Spencer. Um dos princípios centrais da visão moderna do mundo é o de que não conhecemos nossas mentes, nossos motivos, nossos desejos. Ao mesmo tempo — sendo um importante corolário —, certas pessoas bem-qualificadas os *conhecem*. Falei da supressão do testemunho da consciência e da experiência individual entre nós, e esta é uma das razões devido às quais ele se calou. Temos sido persuadidos de que se trata de um testemunho falso. Esse é aquele raro ponto de convergência entre escolas que, sendo muito distintas — o freudismo e o behaviorismo, por exemplo — foram ainda assim chamadas de modernas, e suas consequências têm sido muito grandes. Se eu pareço me contradizer ao afirmar, em primeiro lugar, que a experiência subjetiva é excluída desta literatura e, em seguida, que é desafiada por ela, essa contradição é em si mesma uma característica do gênero. Wilson encontra "mentira, fingimento e engano" na experiência do altruísta. Reconhecendo que o autor disse a mesma coisa três vezes — para dar ênfase, suponho —, ele ainda assim descreveu o estado interior intenso e calculista de alguém que arrisca um ato generoso, um estado que, incluindo até o autoengano, impede-o de registrar outro conjunto de intenções. Que provas Wilson oferece para confirmar a veracidade do que diz? Nenhuma. Ele apenas questiona provas em contrário, a nossa persistente ilusão de que por vezes agimos de acordo com motivos generosos e nossa crença em que os outros também agem assim. Isso também é típico da argumentação paracientífica.

O altruísmo tem sido um problema porque a teoria evolucionista darwiniana o considerou assim. Por que o altruísmo haveria de persistir como um traço quando a evolução necessariamente eliminaria uma concessão de

benefícios que não traz recompensas? Acredita-se que a regra de Hamilton resolveu o problema por meio da análise de custo-benefício. Um cenário envolvendo o resgate de uma criança se afogando demonstra, matematicamente e sem qualquer alusão ao mundo real, que um pai ou uma mãe provavelmente salvaria seu filho porque a criança supostamente carrega metade de sua herança genética — incluindo a possível predisposição genética para o altruísmo. Para citar Alan Lee Dugatkin, "se os netos precisam de ajuda, o benefício oferecido pelo altruísta é cortado pela metade", o que continua a acontecer à medida que diminui o grau de consanguinidade.[32] Observe o conjunto incrivelmente estreito de fatores que estão aqui em jogo. O custo potencial (*c*) não é o valor — nem sequer o valor genético — investido na criança pelo resgatador e potencialmente perdido através dele, mas apenas o risco que corre o bem-estar físico de quem socorre. Tampouco o benefício potencial (*b*) é o benefício emocional do resgate da criança, ou mesmo o de se sentir adequado a uma situação crítica, mas apenas o de aumentar a probabilidade de que um gene vá sobreviver em outra geração.

Tudo isso é plausível se a experiência e o testemunho da humanidade não merecerem ser levados em conta, se a reflexão e a emoção forem apenas o meio pelo qual os genes que nos colonizaram alcançam seus objetivos. Como "nós" nos situaremos em meio a tudo isso? O que somos "nós" se precisamos ser subornados e seduzidos por sensações ilusórias que chamamos de amor, coragem ou benevolência? Por que nossos genes precisam conjurar esses anjos superiores quando, presumivelmente, as espécies de sapos e borboletas — cujos hábitos, diz-se, demonstram a força da regra de Hamilton — florescem sem eles? O que somos "nós" se o que esperamos de nós mesmos é superior — ou contrário — à realidade pela qual somos de fato governados? Se esses sentimentos são tão fortes a ponto de nossas verdadeiras motivações só se revelarem quando da chegada da sociobiologia, a esperança dessas recompensas ilusórias não poderia ter passado a funcionar como nossa verdadeira motivação, a qual tenderia a se expressar (dada a natureza do engano) de maneiras que seriam altruístas no sentido comum da palavra? Além disso, supondo que os cupins não tenham ilusões, será que isso talvez não crie um problema para a regra de Hamilton, na medida em que ela é tida como uma descrição tanto do comportamento dos cupins quanto do comportamento humano? Se estes enganos e ilusões lisonjeiros fossem chamados por nomes mais gentis, poderiam soar até como uma defesa daquilo que a teologia chama de infusão da alma. Os chamados delírios, ilusões, enganos e autoenganos, com os quais o projeto da paraciência é tão inclinado a se aborrecer, compõem grande parte da margem que, separando-nos das outras

criaturas, chamamos de nossa humanidade. Ademais, digo, eles são o tema implícito desse projeto, tendo portanto uma realidade claramente importante. Eles são, entre outras coisas, movimentos do notável cérebro da nossa espécie. Ignorá-los numa explicação da natureza humana não faz o menor sentido.

A equação de Hamilton descreve uma circunstância que é inteira e inevitavelmente teórica. Exemplos deste teste ideal — a criança se afogando concebida por J.B.S. Haldane, a criança que será ou não resgatada por parentes ou estranhos — seriam raros demais entre as possíveis ocorrências altruístas para sustentar uma generalização. As mães idosas por acaso ficam sem ajuda, depois de passados seus anos férteis? Por acaso os bombeiros entram em casas incendiadas procurando amigos e parentes? Em quantos casos aqueles que têm propensão ao altruísmo não morrem no resgate de estranhos cujas predisposições genéticas lhes são totalmente desconhecidas? Desse modo, de acordo com a explicação de Hamilton, qual seria a probabilidade de um gene do altruísmo persistir numa população? Se a fórmula pode se aplicar a abelhas, cupins e ratos-toupeira-pelados, deixemos que os especialistas julguem, embora se deva supor que o efeito do observador também se encontre entre eles. Além disso, um leitor dessa literatura tem tantas oportunidades de testar a validade de suas observações quanto de dividir um fóton.

Já nos pediram para rejeitar as considerações subjetivas, intensas e emocionais que um homem altruísta provavelmente faria, tudo em deferência a uma fórmula matemática que jamais poderá ser testada entre humanos. Contudo, consiste com o gênero da paraciência que esta fórmula seja aplicada com grande confiança à natureza de nossa espécie. O próprio Hamilton afirma ter percebido, "a partir da experiência comum, que na universidade as pessoas às vezes não reagem bem ao bom senso e que, de todo modo, a maioria relutava ainda mais em ouvir se você as intimidasse primeiro com equações".[33] Se pudermos julgar de acordo com o impacto dessa equação em seu próprio campo, isso é certamente verdade. A regra de Hamilton é, no fundo, a metamorfose de uma declaração que Thomas Huxley fizera um século antes dele. Se sua fórmula for levada a sério, ela exclui qualquer outra conclusão além da de que o altruísmo, onde quer que ocorra, só se dá no seio das famílias, por conta do "egoísmo" de um gene. Ou seja, ele ocorre apenas em circunstâncias que reduzem ao máximo o grau em que o comportamento pode ser chamado de altruísta, e isso não para refinar a definição do termo, mas para fazer com que o fenômeno pareça assimilável a uma teoria.

A menção de Spencer ao "infusório pai", a de Freud aos "estoques de

libido pelos quais as células do soma estão ligadas umas às outras" e também, nesse sentido, a ponderação de Auguste Comte sobre a fisiologia do cérebro — essas coisas conferiram autoridade a filosofias que, por sua vez, influenciam profundamente o pensamento de gerações subsequentes.[34] Além disso, por meio de sua mera importância histórica, elas legitimaram um estilo de raciocínio — o uso de fragmentos daquilo que, no momento da escrita, é tomado como verdade científica — para alavancar as mais amplas declarações sobre os mais vastos assuntos.

Pensadores como Richard Dawkins e Daniel Dennett atribuem ao acaso o Universo e toda a sua complexidade. Nesta perspectiva, o acaso define com o passar do tempo a extensão do possível, uma vez que são desenvolvidas circunstâncias que criam um efeito de otimização, uma adequação maior das formas de vida à sobrevivência individual e genética, independentemente das condições. Não surpreende que Dennett compare esse processo a um algoritmo. As iterações inevitáveis da variação, de um lado, e da seleção, de outro, produziram tudo o que existe ou já existiu. A mente humana é mais um produto dessas iterações (e um produto esplêndido). É claro que Dennett supõe que a mente humana esteve e ainda está profundamente equivocada acerca de suas origens e sua natureza. Isso pode ser verdade apesar do funcionamento nada sentimental da seleção natural, pois uma nova camada foi acrescentada à realidade por Dennett, Dawkins e outros a fim de permitir o caráter anômalo do cérebro/mente. Por analogia com o gene, esta entidade ou fenômeno é chamada de "meme". O meme é um conceito, uma ideia, uma memória pessoal ou cultural egoísta que coloniza o cérebro e que sobrevive por meio da proliferação, implantando-se em outros cérebros. Dawkins diz: "Exemplos de memes são melodias, ideias, frases feitas, modas indumentárias, formas de fazer vasos ou construir arcos. Assim como os genes se propagam no *pool* genético saltando de um corpo a outro através de espermatozoides ou óvulos, os memes se propagam no *pool* de memes saltando de um cérebro a outro através de um processo que, em sentido amplo, pode ser chamado de imitação." Ele cita seu colega N.K. Humphrey: "Memes devem ser considerados estruturas vivas não apenas metafórica, mas tecnicamente. Ao plantar um meme fértil em minha mente, você literalmente parasita meu cérebro, transformando-o num veículo para a propagação desse meme da mesma maneira que um vírus pode parasitar o mecanismo genético de uma célula hospedeira. E isso não é só uma força de expressão — o meme para, digamos, 'a crença na vida após a morte' é de fato construído fisicamente, milhões de vezes, como uma estrutura no sistema

nervoso do homem, individualmente, por todo o mundo.”[35]

O meme não é uma noção que eu possa rejeitar de imediato. Parece-me descrever bastante bem a persistência obstinada e a influência do gênero de escrita que chamei de paracientífica. Essa prova de sua realidade pode não agradar aos seus autores, que sempre parecem pressupor a própria imunidade diante das ilusões e distrações que afligem o restante de nós. Ainda assim, mesmo ciente de que a constante cosmológica de Einstein foi antes de tudo uma espécie de lorota — na opinião dele, um erro —, estou disposta a admitir que essa ideia não pode ser totalmente desacreditada pela sua utilidade óbvia àqueles que a propuseram. Ela de fato levanta questões concordes ao seu universo conceitual. Por exemplo, digamos que o altruísmo seja um meme inexplicavelmente persistente, tal como o são as outras características associadas à religião. Não haveria necessidade, então, de explicá-lo genética ou sociobiologicamente? Se o seu objetivo é ajudar a sustentar memes relacionados, pelos quais seria também sustentado — tais como “família” ou “comunidade religiosa” —, seria ele dependente do processo de seleção darwiniana representado no teórico resgate/não resgate da criança que se afoga?

Para colocar a questão em termos mais genéricos: o papel do “meme” nesta escola de pensamento é explicar a mente humana e a mistura promíscua de verdade e erro, ciência e mitologia, que a habita e governa, às vezes promovendo e às vezes contrariando os interesses do organismo e da espécie. Desse modo, por que supor a existência de uma base genética em qualquer comportamento humano? Os memes parecem ter se libertado da dependência direta dos nossos genes, e aparentemente podem fazê-lo onde ainda não o fizeram de fato. Além disso, supondo que os *Homo sapiens* sejam os únicos a experimentar essa colonização dos memes, será que essa teoria não põe de lado algo que poderia ser chamado de natureza humana, ou seja, certas qualidades da humanidade que nos são únicas e que não devem ser explicadas através de analogias entre nós e os himenópteros? É difícil conciliar a sociobiologia, com sua dependência do neodarwinismo gradualista, com esses memes incorpóreos, que flutuam livremente, que são altamente contagiosos e que, na teoria, de alguma forma conseguiram fazer com que o nosso cérebro físico se ajustasse à sua própria sobrevivência e propagação. Consideremos apenas as consequências fisiológicas e sociais do nosso egoísmo nos termos da mortalidade materna e infantil, do desamparo das crianças e da importância da cultura para nós, entre outras coisas. Será que esta teoria não marginaliza implicitamente as explicações do comportamento humano baseadas nos genes?

Os memes e os genes hamiltonianos de fato se assemelham uns aos outros, mas apenas como uma pedra se assemelha a uma ostra. Sua diferença está no fato de o primeiro ter um estatuto aquém do hipotético, ao passo que os genes são, é claro, reais, estando bem mapeados e estudados. As características desse meme nocional se alinham perfeitamente à ideia hamiltoniana de "egoísmo", ou seja, a ideia de que, como no caso do gene, o meme influencia a função e o comportamento do organismo para perpetuar sua própria existência por gerações. Admitindo que uma entidade como um meme teria interesse na sobrevivência de uma espécie capaz de servir como veículo de sua propagação e perpetuação, em casos individuais isto está claramente em desacordo com a sobrevivência pessoal dos seres humanos. Escolhendo uma ilustração ao acaso: "Horst Wessel Lied", canção escrita em homenagem aos companheiros mortos por um jovem que também foi assassinado, era, por assim dizer, um importante portador moderno daquele meme antigo, responsável pela morte de vários jovens: *dulce et decorum est pro patria mori*. Acho que em geral se acredita que o martírio dos primeiros cristãos em muito contribuiu para ancorar a sua religião na cultura do mundo mediterrâneo. A melhor justificativa contra a ideia de que os memes realmente existem e de fato se perpetuam na cultura humana seria a potência que adquirem na própria destruição dos jovens e dos fortes. Quando facções ou nações se voltam umas contra as outras, os vencedores perdem, do ponto de vista da espécie, ao destruir o patrimônio genético dos seus adversários, e nenhum "egoísmo", por mais alavancado que seja pelas equações, intervém para limitar as perdas que sofremos.

O que estou querendo dizer é que, apesar da semelhança superficial entre o meme hipotético e o gene hipoteticamente "egoísta", a qual sem dúvida deriva de sua paternidade intelectual comum, cada teoria torna a outra desnecessária ou, na melhor das hipóteses, cria inúmeras fronteiras polêmicas entre elas. Isto seria interessante, e nada mais do que isso, se o neodarwinismo de Hamilton, Dawkins, Dennett e outros não se oferecesse como um monismo, como a única coisa necessária, a única explicação suficiente para tudo, literalmente. Se o altruísmo parece ter sido o limite do darwinismo, uma preocupação para T.H. Huxley que finalmente foi tirada de cena pela fórmula de Hamilton, por que eles deveriam permanecer tão despreocupados diante do fato de esses poderosos memes — cuja existência afirmamos para fins de argumentação — fornecerem uma explicação alternativa para todo o comportamento humano? Por que a guerra? *Dulce et decorum est.* Por que o altruísmo? É mais abençoado dar do que receber. Por que os laços de família?

Adora a prata que em seus cabelos brilha e a franzida fronte que, preocupada, vinca.

Ah, mas qual é a origem desses memes? Outrora, o xamã estava certo sobre onde a caça seria encontrada e a religião funcionava. No entanto, um bom número de comportamentos e padrões culturais humanos são contrários à religião ou não encontram nela uma fonte. Seja como for, os defensores poderiam se perguntar se uma metafísica tosca não estaria escondida por trás do papel do xamã e da ideia de consultá-lo, se o próprio xamanismo não deveria ser considerado um meme. Nesse sentido, poderíamos nos perguntar se uma metafísica despercebida não estaria espreitando por trás da postulação paracientífica desses destinos imortais e incorpóreos, os quais nos possuem tendo em vista seus próprios e inescrutáveis objetivos, quase que à maneira dos deuses da mitologia grega. A questão das origens tem certa semelhança com as questões levantadas pelas observações de E.O. Wilson sobre o altruísmo. Qual é a natureza da realidade em que vivemos se precisamos ocultar motivações egoístas? Se a natureza se baseia no egoísmo para aperfeiçoar a si própria e a nós, por que se envergonhar disso? A vergonha não seria tão estranha ao funcionamento do mundo — se o entendermos numa perspectiva hamiltoniana — como a própria generosidade? Poderíamos nos ver tentados a incluir um meme aqui — tive fome e me destes de comer, estava nu e me vestistes —, mas, se o fizéssemos, teríamos proposto uma explicação suficiente do altruísmo, tornando a equação de Hamilton totalmente desnecessária. E, já que o benfeitor estaria agindo puramente a mando do meme, também teríamos excluído o engano e o autoengano da conduta altruísta.

O neodarwinismo de Hamilton e de outros possui uma consequência em comum com a teoria do meme: ambos representam a mente como um canal passivo para outros propósitos que não aqueles que a mente atribui a si. Ela reitera a posição modernista essencial, para a qual nossas mentes não são nossas. Partilhada por nós de modo tão generalizado, a convicção de que, como indivíduos, pensamos — no sentido comum dado a essa palavra —, raciocinamos, aprendemos e escolhemos em resposta às nossas circunstâncias e capacidades é simplesmente uma ilusão persistente — sendo também o único e crucial ponto em que essas teorias estão de acordo —, a qual encontra-se a serviço de uma força ou de um processo que nos é essencialmente desconhecido e indiferente.

-•-

Na medida em que influenciam a interpretação de qualquer coisa, é a comparação entre o acidental e o intencional que se faz importante aqui. Durante as minhas leituras, cheguei à conclusão de que o arbitrário e o acidental atraem vigorosamente muitos autores porque simplificam por meio da delimitação. Por que existe algo em vez do nada? Acaso. O acaso reduz a gama de estratégias interpretativas adequadas, enquanto a intenção a amplia bastante. O acaso se fecha em si mesmo, enquanto a intenção implica que há muito mais a ser entendido além de qualquer fato ou circunstância especial. A intenção é implicitamente comunicativa, visto que um agente é descrito em qualquer ato intencional. Por que o cérebro humano é o objeto mais complexo dentre todos os conhecidos no Universo? Porque, no nosso caso, os aprimoramentos do cérebro mamífero que estimulavam a sobrevivência do organismo ultrapassaram seus próprios limites. Ou talvez porque ele seja intrínseco ao papel de pensadores e entendedores que desempenhamos no Universo, partilhando uma capacidade singular para o questionamento e para a compreensão.

As anomalias que assolam a posição do acaso como modelo explicativo — sobretudo a mente humana — deixam de ser um problema se admitimos que o acaso não nos explica, que somos feitos para sermos humanos, isto é, para sermos conscientes e capazes de acordo com as formas de que se vale a mente — e de que outra forma descrever a mente? — para nos tornar conscientes e capazes. E quais são essas formas? Cada poema, teoria, filantropia, invenção, escândalo, boato e violência nos é mais revelador. Segundo este ponto de vista, não é preciso simplificar ou limitar qualquer aspecto da realidade para fazê-lo caber num modelo explanatório. Poderíamos pensar que a inadequação que todo modelo demonstra ao lidar com a complexidade do seu objeto deixaria seus defensores um pouco hesitantes; porém, a tendência do tipo de pensamento para o qual desejo chamar a atenção é negar a realidade dos fenômenos aos quais não pode se conformar ou, então, repreendê-los por sua persistência maçante e atávica.

Esta é sem dúvida uma atitude estranha, especialmente porque essas escolas de pensamento se consideram científicas ou adotantes de descobertas científicas que devem levar qualquer pessoa honesta e esclarecida a abraçar a sua perspectiva. O filósofo John Searle, de Berkeley, opõe-se à concepção comum que “sugere que a ciência nomeia um tipo específico de ontologia, como se houvesse uma realidade científica diferente, por exemplo, da realidade do senso comum”. Ele diz: “Acho que isso está profundamente equivocado.” E

acrescenta: “Não existe algo como o mundo científico. Existe apenas o mundo, e o que estamos tentando fazer é descrever como ele funciona e qual a nossa posição.”[36] Esta me parece uma afirmação tão verdadeira que eu a consideraria óbvia — ou trivial, como dizem os filósofos — se ela não fizesse uma reivindicação, necessária nessas circunstâncias, pela relevância da plenitude da experiência mental no estudo da mente.

John Searle não é um transcendentalista. Não quero parecer recrutá-lo para apoiar a posição religiosa que acabo de declarar. Reconforto-me, contudo, por serem as suas objeções àquele pensamento filosófico contemporâneo, que diz respeito à consciência e aos fenômenos mentais, parecidas com as minhas. Ele diz, acerca de certos argumentos oferecidos pelos filósofos da escola materialista: “O que eles sugerem é que essas pessoas estão determinadas a mostrar que as ideias ordinárias que o senso comum prega acerca do mental não nomeiam nada no mundo real. Ademais, para chegar a essa conclusão, eles estão dispostos a propor qualquer raciocínio que sejam capazes de formular.”[37] Isso não é algo novo, nem uma situação limitada aos colegas de Searle ou aos escritores que atuam em áreas relacionadas. O assunto que me interessa é, na verdade, a persistência, a qual perpassa o longo período que ainda chamamos de “moderno” e que chega até o presente, de algo como uma polêmica contra a mente — não a mente como denominação imprópria ou como o produto de um dualismo insustentável, mas a mente em seu sentido mais ou menos pleno.

A engenhosidade de que Searle fala, o recurso a “qualquer que sejam capazes de formular”, parece-me por vezes ser o princípio unificador de uma diversidade aparente de importantes escolas e teorias. A antropologia, o positivismo, as várias formas de nietzschianismo, a psicologia freudiana e behaviorista — todos eles aplicaram as suas descobertas a este tema.

A palavra “moderno” é em si um problema, pois insinua uma libertação prometeica de tudo o que aconteceu antes, uma ruptura tão completa que torna o contexto irrelevante. No entanto, se alguém imaginasse uma fila de modernistas ao lado de uma fila de poetas caseiros, se imaginasse Marx, Niet-
zsche e Wellhausen ao lado de Bryant, Longfellow e Whittier, notaria a grande semelhança de seus pincenês e gravatas. O moderno vem sendo moderno há um bom tempo. Em virtude de sua condição icônica, os contemporâneos permanecem em sua sombra. Pouco do que é contemporâneo não é também moderno, e pouco do que é moderno se afasta tanto de seus precursores quanto o mito nos leva a acreditar. Num importante detalhe, no entanto, parece ter havido um autêntico cisma moderno, cujas consequências são persistentes e profundas.

A ideia que fazemos da importância da humanidade no e para o Universo encolheu a tal ponto que, hoje, parece absurda a própria ideia de um dia termos considerado uma importância tão grande. Estas suposições sobre o que somos e não somos excluem não só a religião, mas também toda a iniciativa do pensamento metafísico. O fato de o debate sobre a natureza da mente ter se focado na religião é uma distração que acabou por exerceu profunda influência sobre a questão mais crucial. Embora isso não seja necessariamente verdadeiro, a renúncia à religião em nome da razão e do progresso esteve fortemente associada à redução das supostas capacidades da mente.

[19] Auguste Comte, A General View of Positivism, trad. J.H. Bridges (Londres: Triihner, 1865), p.34.
[20] Ibid., p.16.
[21] Encyclopaedia Britannica, 11ª ed., s.v. “Comte, Auguste (Isidore Auguste Marie Francois Xavier)”; James, “On Some Hegelisms”, em Will to Believe, p.198, nota 3.
[22] Spencer, Data of Ethics, pp.188-9, 201-2.
[23] Gazzaniga, Human, pp.107-8, 109.
[24] Ibid., p.119.
[25] Ibid., p.119; Damásio, Descartes’ Error, pp.56, 33.
[26] Wilson, Consilience, pp.96-7.
[27] James, “On Some Hegelisms”, p.201.
[28] Wilson, On Human Nature, p.73.
[29] Ibid., p.156; Gazzaniga, Human, p.106 (parênteses no original); Steven Pinker, How the Mind Works (Nova York: W.W. Norton, 2009), p.44.
[30] Spencer, Data of Ethics, p.212. Ver Dugatkin, Altruism Equation, pp.86-106, para uma discussão do trabalho de Hamilton.
[31] Ver Dugatkin, Altruism Equation, pp.143-6.
[32] Ibid., p.73.
[33] Citado em ibid., p.98.
[34] Freud, Beyond the Pleasure Principle, p.52.
[35] Dawkins, “Selfish Genes and Selfish Memes”, p.143.
[36] Searle, Mind, pp.302-3.
[37] Ibid., p.81.

TRÊS

O eu freudiano

No fim de sua vida, Carl Jung, recordando-se de sua associação com Sigmund Freud e das diferenças entre os dois, diz: “A atitude de Freud em relação ao espírito me parecia, sobretudo, altamente questionável. Sempre que vinha à tona, numa pessoa ou numa obra de arte, uma expressão da espiritualidade (no sentido intelectual, não no sobrenatural), ele suspeitava dela, insinuando que se tratava de uma sexualidade reprimida. Dizia ser ‘psicossexualidade’ qualquer coisa que não pudesse ser diretamente interpretada como sexualidade. Protestei, alegando que essa hipótese, se levada à sua conclusão lógica, conduziria a um julgamento aniquilador da cultura. A cultura então apareceria como mera farsa, a consequência mórbida de sexualidade reprimida. ‘Sim’, concordou ele, ‘é isso mesmo, e essa é apenas uma maldição do destino contra a qual somos incapazes de lutar.”[38]

No contexto da época, a aversão de Freud ao que aqui é chamado de “espiritualidade” torna-se totalmente compreensível. Ele pediu a Jung que “nunca abandonasse a teoria sexual”, dizendo-lhe: “Veja, temos que transformá-la em um dogma, em um baluarte inabalável.” Quando Jung perguntou: “Um baluarte... contra o quê?”, Freud respondeu: “Contra a negra maré de lama (...) do ocultismo.”[39] Embora Jung não interprete como eu as palavras de Freud — misteriosas para ele —, minha sugestão é de que elas dão respaldo à interpretação dos propósitos que motivam sua escrita metapsicológica como um todo, uma escrita que repousa tão fortemente sobre esta teoria. Jung relata outra conversa que travou com Freud sobre “a premonição e a parapsicologia em geral”, rejeitadas por Freud porque seriam absurdas. Jung diz:

Enquanto Freud dizia essas coisas, tive uma sensação curiosa. Foi como

> *se meu diafragma fosse de ferro e começasse a ferver em brasa — uma abóbada brilhante. Naquele momento, então, um ruído tão forte veio da estante de livros (...) que ambos levantamos alarmados, temendo que aquilo fosse cair sobre nós. Eu disse a Freud: "Aí está, eis um exemplo do chamado fenômeno catalítico de exteriorização." "Ah, por favor", exclamou ele. "Isso é pura tolice."*[40]

Que Freud pudesse ter depositado suas esperanças num discípulo capaz de acreditar nesse tipo de coisa — Jung diz que "a questão do espírito ctônico me ocupou desde que eu comecei a mergulhar no mundo da alquimia" — é sem dúvida notável. Embora Freud seja afável e conciliatório com o jovem nas cartas que se referem a este episódio e ao próprio ocultismo, a relação entre ambos deve ter sido extremamente tensa para Freud. Jung relata outra conversa em que o seu ardente interesse pelas múmias dos pântanos chegou a fazer Freud desmaiar. "Depois ele me disse que estava convencido de que toda aquela conversa sobre cadáveres significava que eu nutria por ele desejos de morte." Segundo Jung, ele desmaiou de novo ao ver questionada a teoria do pai primitivo.[41]

O caráter fortemente autorreferencial do que Freud chama de sexualidade exclui o ctônico, o folclórico e o místico, termos conceituais populares da "espiritualidade intelectual" que estavam em voga naquele lugar e naquela época e que começaram a surgir no pensamento de Jung exatamente como se ele os estivesse descobrindo. No início do século XX, a Europa certamente marcaria de maneira muito profunda a compreensão que Freud tinha da civilização, da religião e da natureza humana. No começo desse século, teorias grandiosas com evidentes referências a pessoas como ele estavam no ar, nas ruas, na imprensa e nas salas de aula de Viena. Como filho de judeus que saíram da região tcheca do antigo Império Austro-húngaro e imigraram para Viena, ele dificilmente ignorou a violenta hostilidade contra os judeus e os tchecos animada, na capital, pelo nacionalismo racial do movimento pan-germanista. Do mesmo modo, seus pacientes judeus dificilmente a ignoraram. Em 1899, Karl Lueger, o prefeito de Viena, fez um discurso falando que os "judeus exerciam o pior 'tipo de terrorismo que se pode imaginar'", que era necessário "'libertar o povo cristão da dominação dos judeus'". Então, mais uma vez ele chamou os judeus de "'aves de rapina em forma humana'" e coisas do gênero.[42] Aparentemente, ele só estava galvanizando sua base de governo, e não levou adiante qualquer política antissemita. Tal era a atmosfera da cidade onde

Freud começava a sua carreira e onde o jovem Adolf Hitler lutava para se firmar como pintor. É apenas uma convenção da história tratar a Áustria como periférica à catástrofe, acometida pelas ações que Hitler infligiu à Europa Central, apesar de ele mesmo ser um austríaco que desenvolvera sua visão política em Viena. No início do século XX e de sua carreira como autor de obras sobre a natureza da psique humana, Freud teria assistido ao aparecimento, em Viena, do antissemitismo em sua virulenta forma moderna. Porém, os intérpretes de Freud parecem tratar suas teorias como se seu único contexto histórico significativo fosse aquele previsto por Copérnico e Darwin, como se nascessem numa espécie de vácuo livre das condições atmosféricas, na luz pura do intelecto lúcido.

O próprio Freud encoraja essa visão de suas teorias metapsicológicas, procedendo no mais alto nível de generalização, um nível paradoxalmente sustentado apesar e por meio da omissão daquela considerável parcela da raça humana que não vive no continente europeu. Não digo isso como crítica. Gostaria, antes, de chamar a atenção para a intensidade e para as implicações da ênfase que, apesar de tudo isso, ele dá a um caráter humano universal, valendo-se de uma narrativa peculiar que molda a vida individual e coletiva. Para resumir bastante o assunto, sugiro que, numa Europa fascinada pela radical importância das diferenças raciais, culturais e nacionais, Freud cria uma antropologia nova e oposta, uma antropologia que exclui cada uma dessas categorias. Em outras palavras, quaisquer que sejam os problemas que surgem quando a experiência humana é reduzida ao conjunto de respostas dadas a um acontecimento primitivo temporal e espacialmente indefinido — o parricídio e o banquete da horda primitiva —, essa narrativa, sem comoções ou otimismo, apaga as diferenças e universaliza a ansiedade e o descontentamento atestados por toda a Europa como se fossem a circunstância filogenética inevitável dos seres humanos civilizados; ela não os particulariza como consequência de circunstâncias históricas.

Explicações altamente influentes foram dadas para as origens de uma suposta anomia declarada de diversas maneiras, por Fichte, Maurras, Spengler e outros, uma falta de autenticidade que assolava a mente europeia e que tinha suas raízes na presença de elementos estrangeiros na língua, no sangue e na cultura. E lá estava Freud, admitindo a realidade desses desconfortos e situando suas origens na natureza da própria mente. Quando, em *O futuro de uma ilusão*, Freud diz: “Eu desprezo a distinção entre cultura e civilização”, ele está rejeitando explicitamente uma distinção em voga na Europa desde Fichte, a qual contrastava o cosmopolitismo superficial da civilização, tal como sua mistura de

populações, com a suposta profundidade da cultura pura e autóctone. Em *A decadência do Ocidente*, publicado em 1918, Oswald Spengler escreveu: "*Cultura e civilização*: o corpo vivo de uma alma e também a sua múmia. Para a existência ocidental, a distinção se situa por volta do ano de 1800 — de um dos lados daquela fronteira, vida em plenitude e a certeza de si formadas por um crescimento que se dá de dentro para fora, numa grande e ininterrupta evolução que se inicia na infância do gótico e chega a Goethe e Napoleão; do outro, a vida outonal, artificial e sem raízes de nossas grandes cidades, sob formas criadas pelo intelecto." Ao próprio Freud seria atribuído esse título negativo de cosmopolita, assim como a muitos de seus pacientes.[43]

Na época, os judeus de Viena tinham todos os motivos para estarem ansiosos ou até "neuróticos", dada a onda de antissemitismo no Caso Dreyfus e as notórias difamações sanguinárias na Rússia, para não mencionar o prematuro — e para eles recente — êxito eleitoral de um partido antissemita em Viena. Nada na história europeia poderia estimular a certeza de que esse velho antagonismo viesse a encontrar fronteiras racionais. Houvera tendências liberalizadoras, emancipações e ajustes políticos que permitiram que os judeus fossem assimilados, florescessem e contribuíssem, com grande intensidade, para o brilho da civilização. Então suas contribuições poderiam ser usadas contra eles, como se fossem a corrupção da cultura e não seu enriquecimento, a atenuação do mais profundo laço de sangue e solo que, segundo diz a história, outrora arraigara a vida humana na natureza, no significado e na autenticidade. Pode ser difícil, hoje, acreditar no prestígio intelectual dessa visão de mundo, mas ela foi grandiosa e duradoura, marcando tanta presença no pensamento dos judeus cultos quanto os brutamontes urbanos cujos ressentimentos ela dignifica.

Se a própria interpretação que Freud deu à neurose e à ansiedade de seus pacientes pode parecer uma repressão ou sublimação, uma negação robusta do fato de que ele e eles tinham motivos o suficiente para se inquietarem, seus ensaios metapsicológicos se dirigem a essa visão de mundo hostil de forma implícita mas bastante direta, opondo-se a ela em todos os pontos importantes por meio de uma contranarrativa, de uma psicologia e antropologia radicalmente diferentes. Como ilustra a anedota de Jung, a parapsicologia teve seu prestígio, e Freud escreveu um ensaio explicando como, na verdade, ela não passava de um truque da mente. Gustave Le Bon publicou um livro sobre a natureza das multidões que atribuía a um inconsciente racial o caráter especial do comportamento de massa, e Freud respondeu que o caráter especial da multidão era a libido, o eros, o amor mútuo. A Europa estava obcecada pelos mitos

originais, e então Freud escreveu *Totem e tabu* e propôs um mito único e universal, o qual explicava a etiologia da natureza e da cultura humana. A Europa estava obcecada pelos seus descontentamentos, e Freud admitiu os desconfortos — que são também o preço — da civilização e seus benefícios. Fechada em si mesma, mas ao mesmo tempo universal, a distintiva *persona* freudiana propôs um desafio implícito a uma perspectiva que via a natureza do inconsciente como um substrato da identidade racial e nacional. Relendo Freud, cheguei à conclusão de que seus ensaios, e portanto os traços centrais de seu pensamento, em especial o assassinato do pai primitivo e todas as suas consequências, pretendiam refutar teorias racionais e nacionais que se tornavam cada vez mais predominantes à medida que ele escrevia. Isso não quer dizer que ele não estava convencido de sua verdade, mas apenas que seu desejo tão profundo de que eles permanecessem como um baluarte contra a "lama negra", o fato de, aos olhos de Jung, eles parecerem ter um significado religioso, é perfeitamente compreensível.

Somando-se à complexidade emocional da situação dos judeus em Viena estava o fato de que eles adoravam a cidade brilhante, de que se distinguiam em sua vida literária e entre os docentes de suas universidades, certamente se apegando às garantias que poderiam encontrar no próprio fato de que uma parte tão grande da vida vienense estava agora aberta a eles. Em *A interpretação dos sonhos*, publicado em 1900, Freud menciona que ser nomeado professor titular lhe parecia improvável por causa de "considerações denominacionais"; em seguida, repete a história de um insulto sofrido por seu pai, que lhe contara aquilo para que ele soubesse como as coisas eram piores no passado. Ele descreve um estudante que se identificou com um Aníbal semita ao descobrir, por meio dos outros alunos, que pertencia a uma "raça alienígena". No entanto, seja qual for o seu grau de amargura e ironia, ele mescla o fenômeno do antissemitismo com sua compreensão da natureza humana e de sua sociedade. Em *A civilização e seus descontentes*, diz: "Está claro que não é fácil para os homens abandonar a satisfação dessa inclinação à agressão. Eles não se sentem confortáveis sem ela. A vantagem que um grupo cultural relativamente pequeno oferece ao permitir que esse instinto se manifeste sob a forma da hostilidade contra intrusos não deve ser desprezada. É sempre possível unir um número considerável de pessoas pelo amor, contanto que sobrem outras para receber as manifestações de sua agressividade." Ele continua: "Tampouco foi um acaso inexplicável o fato de o anseio germânico por um domínio mundial ter recorrido ao antissemitismo como seu complemento, e é compreensível que a tentativa de

estabelecer uma civilização nova e comunista na Rússia deva encontrar seu apoio psicológico na perseguição aos burgueses. Apenas imaginamos, preocupados, o que os soviéticos farão depois de terem eliminado os seus burgueses."[44]

É doloroso ver Freud, em 1930, falando daquele sonho germânico no passado e centrando a sua preocupação apenas na Rússia. Quando Freud finalmente dá vazão à sua tristeza pelo desastroso rumo que a Europa tomou após o Tratado de Versalhes, faz isso num longo e desdenhoso "estudo psicológico" sobre Thomas Woodrow Wilson, sem apresentar qualquer referência a Adolf Hitler — certamente um objeto de análise muito mais interessante — ou ao contexto europeu que antecipou e preparou sua ascensão ao poder.

Em seu estudo sobre Wilson, Freud cita a descrição, feita pelo secretário do presidente, Joseph Tumulty, de um episódio ocorrido na sala de reuniões do gabinete depois que Wilson pedira ao Congresso que aprovasse uma declaração de guerra contra a Alemanha. "Durante algum tempo ele permaneceu silencioso e pálido na Sala do Gabinete. Por fim, disse: 'Pensem no que eles estavam aplaudindo. Minha mensagem de hoje foi uma mensagem de morte para os nossos jovens. Como parece estranho aplaudir isso.' Em seguida, Wilson lê uma carta de apoio enviada por alguém que chamou de 'um bom senhor'. Então, enquanto pronunciava essas palavras, o presidente tirou o lenço do bolso, enxugou as lágrimas que havia em seus olhos e, colocando sua cabeça sobre a mesa do Gabinete, soluçou como se fosse uma criança." Verdadeira ou não, Freud achou essa narrativa muito significativa. Sua interpretação do momento é muito parecida com um insulto: "O pequeno Tommy Wilson ainda precisava muito da terna simpatia e da aprovação de seu 'pai incomparável'." Em outro momento, Freud fala da infância do presidente: "Um menino mais masculino do que Tommy Wilson teria sido hostil aos *costumes* da família e da comunidade em que o filho do ministro foi criado; porém, ele não tinha qualquer impulso de revolta. Sua masculinidade era fraca. Seu ideal de ego não era hostil aos ideais de sua família ou de sua comunidade. Os problemas de sua vida não surgiram de conflitos com seu ambiente, mas de conflitos em sua própria natureza. Ele teria de enfrentar os conflitos se tivesse sido criado com a relativa liberdade da civilização europeia. No continente europeu, o anteparo de racionalizações que lhe permitiu viver toda a vida sem ter que enfrentar sua passividade diante de seu pai teria sucumbido mais cedo."[45]

O manuscrito desse "estudo" foi concluído em 1932, não muito tempo

antes de os nazistas demonstrarem o seu poder nas urnas e de Hitler se tornar chanceler da Alemanha. Ainda assim, Freud pode representar a civilização europeia como uma civilização que, em termos psicológicos, era intrinsecamente mais saudável do que a América dos lollardistas. Abordar a personalidade desta forma, como se formada por uma cultura específica, é um desvio para Freud. A partir de sua obra como um todo, seria impossível saber que, juntos, Wyclif, Calvino e Wesley poderiam ser suficientes para interferir no drama edipiano. Afinal, o fato de o presidente chorar depois de solicitar uma declaração de guerra não parece indicar uma instabilidade ou uma "masculinidade fraca"; do mesmo modo, a afirmação de Freud não é reforçada pela descoberta, realizada através dos métodos de sua ciência, de que Wilson queria ser a esposa de seu pai. Esta estranha obra merece atenção apenas por demonstrar a profunda lealdade de Freud à civilização europeia, expressa direta e indiretamente na desordenada raiva que nutre contra Woodrow Wilson.

A postura, a linguagem e a extraordinária mitopoética que Freud sustenta em seus ensaios metapsicológicos são *sui generis* de tal modo que, cientificamente, eles se tornam quase imunes a críticas, ainda que Freud reivindique para eles a autoridade da ciência. Se eles se destinam, como acredito que seja o caso, à oposição de uma linha de pensamento dominante, uma linha que incorporou filosofia, psicologia, antropologia, biologia e linguística para produzir e confirmar a ideologia do nacionalismo racial, então pode-se considerar que Freud oferece uma estrutura de entendimento que exclui a raça e a nação dos elementos essenciais da natureza humana. A dimensão desse projeto, tal como suas escolhas temáticas e enfáticas, é consistente com essa interpretação de seus ensaios, os quais não são de modo algum uma consequência inevitável das análises de pacientes individuais.

A importância que Freud atribui ao crime edipiano, assim como sua insistência na realidade desse acontecimento e em suas consequências, parece incompreensível como descoberta de pesquisas psicanalíticas, mas é totalmente inteligível se entendida como uma estratégia para criar um modelo de natureza humana que já ingressa na história moral e religioso — no sentido negativo, ou ao menos profundamente ambivalente, que Freud dá a esses termos — e também culpado e autoalienado. Se esse modelo for aceito, então a moral não pode ter uma genealogia. Não pode ter havido um momento histórico em que, como afirma Nietzsche, a nobreza da Europa foi solapada por uma religião de escravos judeus. Nietzsche diz: "Foram os judeus que, com uma coerência assustadora, se atreveram a inverter a equação aristocrática de valor (bom = nobre = poderoso =

belo = feliz = abençoado) e se ativeram de modo tenaz a ela, agarrando-a com os dentes do ódio mais imperscrutável (o ódio dos impotentes).”[46] Já fui tão repreendida por seus admiradores acadêmicos ao encontrar provas de antissemitismo em passagens como esta que não vou levantar tal questão aqui. O que quero dizer é simplesmente que, para Nietzsche, a moralidade decorre da história cultural e a moral moderna, da influência dos judeus sobre os valores europeus, ocorrida por meio do cristianismo. Para Freud, antes daquele primeiro parricídio é impossível imaginar uma realidade, e depois dele temos apenas a elaboração de suas consequências. Não havia valores pré-existentes a serem reavaliados, e não havia possibilidade de uma ruptura na continuidade das consequências morais e psicológicas que ele acarretou.

Freud está de acordo, em uma série de detalhes importantes, com a linhagem do pensamento dominante em sua época e em seu lugar. Spengler disse: “A civilização nada mais é do que tensão.”[47] Freud concorda que a civilização não é uma condição feliz para os seres humanos e que eles contêm um eu primordial de que são alienados pelas exigências da vida civilizada. Ele concorda com Nietzsche quanto ao fato de a religião ser uma ilusão repressora, a base de uma moralidade arcaica, indigna da deferência que lhe é dedicada. Ele acredita que o darwinismo havia descartado o velho preconceito que separava a humanidade dos animais. Relatando perdas, violações, contágios e assim por diante, as narrativas que são características do período são narrativas de vitimização, e Freud pressupõe um eu extraordinariamente passivo, manipulado e profundamente ameaçado por influências externas, tanto passadas quanto presentes. Seu modelo do eu, feito passivo devido às restrições impostas pela internalização de uma identidade que não a sua própria — uma identidade que é de fato antagônica e intimidante —, é coerente com as outras versões do eu que floresceram entre os seus contemporâneos.

Freud se afasta da narrativa dominante por considerar os desconfortos da civilização tanto inevitáveis quanto preferíveis a um estado em que suas restrições não existiam. A civilização, para ele, não tem seu eu visitado por outras pessoas, nem é criada no âmbito de uma história coletiva de aculturação e de interação. Ela é gerada, em seus elementos essenciais, a partir de um ato primitivo — o assassinato e a ingestão do pai —, o qual persiste filogeneticamente em cada indivíduo e em todas as gerações, na forma de consciência, de religião, na repressão e na sublimação. Admitindo-se os desconfortos, ninguém é culpado por eles. Não são consequência do declínio, já que suas origens se encontram em um evento ocorrido no início da época

humana. Eles não são consequência do desterro, já que o eu freudiano não se sente à vontade em parte alguma e não tem parentes além de pai e mãe, que oferecem identidade num sentido meio negativo, situando-se no lugar dos protagonistas daquele antigo crime edipiano.

A religião é uma consequência única e universal daquele mesmo banquete canibal, do qual surgiu o deus que aterroriza e protege como o pai freudiano e cuja autoridade é preservada na culpa que ainda permanece na experiência humana, embora a sua fonte, a memória por trás dela, seja reprimida. Em outras palavras: uma vez que está na raiz do surgimento da psique humana, no ato primitivo em si e em cada criança (do sexo masculino), a religião marca profundamente cada indivíduo e sociedade de uma forma essencialmente semelhante. Portanto, não pode ser o conflito de culturas religiosas o que explica a inquietação. Antes, o desconforto e a religião, à qual é mais ou menos idêntico, são desde o início implantados na experiência. O argumento, apresentado em *Moisés e o monoteísmo*, de que os antigos hebreus assassinaram Moisés e depois, por assim dizer, o ressuscitaram, reprimindo a lembrança do crime e preservando e ampliando sua autoridade, conforma o judaísmo ao padrão universal e psicologicamente orientado que também pode ser encontrado na morte e na ressurreição de Cristo.

Relacionado a tudo isso está um corolário do darwinismo: o problema de explicar a força de uma moralidade que é contrária ao interesse próprio e, portanto, contrária aos interesses evolucionários da espécie, na medida em que eles seriam satisfeitos pela inexorável afirmação da vantagem dos fortes. Raramente pareceu agradável, ou mesmo prático, adaptar integralmente o comportamento humano à lei segundo a qual, nas palavras de Herbert Spencer, “cada criatura deve arcar com os benefícios e os males de sua própria natureza”. Isso, diz ele, “tem sido a lei sob a qual a vida evoluiu até agora, devendo continuar a ser a lei enquanto a vida evoluir”.[48] No entanto, se ela é realmente uma lei da natureza, ela tem sido muito mais violada do que, digamos, a lei da gravidade, ou a segunda lei da termodinâmica.

Uma anomalia que tem incomodado o pensamento darwinista desde T.H. Huxley é o fato de sermos aparentemente livres para nos comportar de forma altruísta — pelo menos quando altruísta não está relacionado à obtenção de todas as vantagens — e de sermos capazes de sustentar sistemas de valores que incentivam a generosidade ou a abnegação. Freud resolve o enigma do comportamento moral, da obediência às restrições e às obrigações, atribuindo sua fonte àquele crime primordial. Quando Freud deduziu de Darwin sua “horda

primitiva", colocou essa noção a serviço de práticas que se afastam da ortodoxia darwinista ao fazer de seu impacto devastador sobre as gerações subsequentes uma barreira à violência e também à reprodução. Ele diz: "A tendência a restringir a vida sexual por parte da civilização não é menos clara do que sua outra tendência a ampliar a unidade cultural. Sua primeira fase, totêmica, já traz consigo a proibição de uma escolha de objeto incestuosa, e esta talvez seja a mutilação mais drástica que a vida erótica do homem já experimentou."[49] Nós (ou o macho entre nós) internalizamos as ameaças e proibições representadas pelo pai assassinado. Por um lado, essa internalização impõe uma natureza secundária ao eu humano, uma natureza que nem é feliz em suas origens, nem capaz de se reconciliar plenamente com o impulso mais profundo do instinto. Por outro, estabelece os termos da vida coletiva, a trégua necessária à existência da civilização e as sublimações através das quais a civilização se distingue. A Viena de Freud, muito requintada e profundamente perturbada, por muitos anos aparentando sustentar um equilíbrio perigoso entre os estritos imperativos da ordem social e as brutas fricções de conflitos sectários, tem mais do que uma pequena semelhança com o eu freudiano. Esperar mais, esperar que algo se compare ao enraizamento e à autenticidade pelos quais os nacionalistas raciais ansiavam, arriscaria desestabilizar o equilíbrio bastante frágil que, para Freud, é a maior aproximação que os seres humanos podem experimentar de sua condição natural.

-•-

Personalidades como Freud e Nietzsche, vistas contra um cenário destituído de detalhes, dão-nos a impressão de surgir como meteoros, de serem singularidades que moldam o espaço e o tempo intelectual, e não de terem sido moldadas por eles. No entanto, ambos estão inevitavelmente absortos nas paixões que consumiam a Europa. Mencionei que os ensaios metapsicológicos de Freud se voltam contra a influência de alguns autores, entre eles Fichte, Maurras e Spengler. Em geral, nós americanos preferimos reconhecer aqueles pensadores que de alguma forma conseguimos admirar, aqueles cujo pensamento pode ampliar ou refinar o nosso. No geral, suponho que isso talvez nos faça bem. Porém, temos o problema da história moderna, tal como o fato de que intelectuais renomados em seu tempo contribuíram significativamente para o que ela tem de pior. Freud, vivendo no meio de uma patologia coletiva e emergente que era tão febril nas universidades como era nas ruas, não poderia ter previsto

nossa indiferença e admiração altamente seletivas.

A reputação de Fichte atualmente se baseia nos textos filosóficos que o associam a Kant. Seus *Addresses to the German Nation*, influentes na formação da teoria do nacionalismo europeu, parecem só estar disponíveis em inglês como reedição de uma cópia defeituosa do livro, datada do século XIX.[50] Charles Maurras, clamoroso antissemita sobre cuja importância não há dúvidas, aparece como tema de estudos da extrema direita na França, mas pouco do seu trabalho está traduzido. Spengler está disponível, mas ele e seu livro não estão mais em discussão. Portanto, o contexto que suponho ter sido o de Freud, mesmo que radicalmente incompleto, pode parecer um pouco rebuscado.

Os *Addresses* de Fichte, publicados no início do século XIX, após a Alemanha ter sido invadida com sucesso pelos exércitos de Napoleão, assumiram o compromisso de estimular o senso de singularidade dos povos de língua alemã e de inspirar lealdade à "Nação Germânica", ainda muitos anos distante da unificação e da consolidação nacional. Ele baseou sua argumentação na língua que compartilhavam, a qual lhes conferia uma profundidade e uma abertura à verdade impossíveis à língua mestiça e neolatina dos franceses. Sendo o alemão uma língua original, ela fora dada por Deus ao seu povo e, portanto, conferia-lhes acesso privilegiado à verdade. "As investigações de um povo com uma língua viva remontam, como já dissemos, à raiz em que jorram as ideias da própria natureza espiritual; ao mesmo tempo, as investigações de um povo com uma língua morta só procuram penetrar uma ideia estrangeira e se tornar compreensível. Assim, as investigações deste último modelo são, na verdade, apenas históricas e expositivas, enquanto as do primeiro são verdadeiramente filosóficas."[51]

Adotar outra língua ou permitir que uma língua original fosse contaminada por influências estrangeiras era se alienar em detrimento das qualidades humanas mais essenciais, da integridade espiritual e da paz. Esta é uma versão inicial da interpretação da experiência europeia que fez do contato e da interpenetração das culturas a fonte da infelicidade individual e coletiva reconhecida por todas as partes. Embora neste caso sejam os franceses a compreensível fonte de irritação, o conceito pode seguramente ser aplicado aos estrangeiros e às influências estrangeiras de modo geral. Apesar de Fichte admitir a possibilidade da verdadeira assimilação linguística, a população imigrante mais leal e bem-intencionada é uma ameaça tão grande à verdadeira sobrevivência nacional quanto um exército invasor. Esta é uma versão da lógica que se encontra por trás do papel desempenhado pela filologia no nacionalismo

racial.

Em virtude de sua visão da história, o nacionalismo de Fichte é uma paixão generosa. Ele diz à nação alemã: “Se há verdade no que foi exposto nestes discursos, então vocês, de todos os povos modernos, são aquele no qual a semente da perfeição humana mais inevocamente se encontra, e para quem a liderança no seu desenvolvimento é confiada. Se nisso perecer sua natureza essencial, junto perece toda possibilidade de a raça humana ser resgatada das profundezas de seus sofrimentos. (...) Portanto, não há saída; se falharem, toda a humanidade há de falhar com vocês, sem qualquer esperança de restauração futura.”[52] Os terrores e as paixões que estão por trás dessas filosofias vão muito além das próprias filosofias ao prognosticarem e explicarem os extremos da história moderna europeia.

Pelos padrões da época, Oswald Spengler é bastante imparcial ao abordar a relação entre as populações judaica e europeia. No entanto, ele também vê a cultura e a história como fonte de um profundo mal-estar. Spengler rejeita as “tolas expressões ‘ariano’ e ‘semita’, tomadas da filologia”. Segundo ele, as diferenças encontram-se entre a velha mente judia, ou dos magos, e a mente gótica ou faustiana, que é mais jovem ou pelo menos amadurece mais lentamente nos costumes da civilização. Contudo, as consequências desta mistura de povos, as inevitáveis provocações mútuas, acabam sendo as mesmas que sempre permearam estas narrativas. “Se existe um relacionamento interior, o homem afirma mesmo onde destrói; se há uma estranheza em seu íntimo, seu efeito é negativo mesmo que seu desejo seja o de ser construtivo. É quase insuportável pensar no que a cultura ocidental destruiu ao tentar reformar, ao seu próprio modo, os locais onde detinha o poder; e os judeus têm sido igualmente destrutivos onde intervieram. A sensação de inevitabilidade desta incompreensão recíproca culmina num ódio estarrecedor, o qual se instala profundamente no sangue e, atendo-se a marcas visíveis como raça, modo de vida, profissão e fala, leva ambos os lados ao desgaste, à ruína e a excessos sangrentos, independentemente de onde essas condições ocorram.” Mais uma vez, misturada à filosofia magistral da história, encontramos a linguagem de um medo terrível. Se estou certa em minha interpretação dos escritos metapsicológicos de Freud, eles, que à sua maneira também são magistrais, representam uma tentativa de recontar a história da civilização europeia, de se opor aos elementos que, nas narrativas existentes, provocaram inimizade e a sensação de ameaça mortal. Este é certamente um impulso coerente com seu papel de curador da psique, pelo menos no sentido de manter seus desconfortos ao nível da neurose, e não de vê-

los cintilar na psicose completa.[53]

Freud aborda este grande mal-estar nos termos dos seus expoentes. Ele diz:

> *Quando consideramos o quão bem-sucedidos temos sido precisamente no campo da prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de que um pedaço de natureza indomável possa estar por trás também aqui — dessa vez, um pedaço de nossa própria condição psíquica.*
> *Quando começamos a considerar essa possibilidade, deparamo-nos com uma controvérsia tão surpreendente que precisamos nos estender sobre ela. Essa controvérsia sustenta que o que chamamos de nossa civilização é em grande parte responsável pelo nosso sofrimento e que seríamos muito mais felizes se abríssemos mão dela e retornássemos às condições primitivas. Considero esta afirmação surpreendente porque, independentemente de como o conceito de civilização é definido, é certo que todas as coisas que procuramos para nos proteger das ameaças que emanam das fontes de sofrimento fazem parte dela mesma.*[54]

-•-

É boato, e também verdade, que a metafísica tradicional foi desligada do pensamento ocidental. Seu abandono é tratado como um daqueles acontecimentos liminares, como se ela fosse um exercício tolo em que não persistimos por sermos astutos demais. Como de costume, o lugar exato em que esse limiar varia de acordo com o relato. Se eu tivesse de propor uma data para ele, um momento em que esse velho hábito foi posto de lado, diria que isso ocorreu no instante em que o pensamento europeu se voltou da epistemologia e da ontologia à política e à paraciência e em que Freud criou sua grande narrativa sobre a natureza da mente. Os expoentes das teorias raciais e nacionalistas pretendiam atribuir às paixões políticas e territoriais a alta dignidade da filosofia. Freud pretendia colocar as paixões e aversões sob o frio escrutínio da ciência. O *Oxford English Dictionary* define a metafísica como "aquele ramo da investigação especulativa que trata dos primeiros princípios das coisas, incluindo conceitos como ser, substância, essência, tempo, espaço, causa, identidade etc.; filosofia teórica como a ciência definitiva do Ser e do Saber".[55]

No momento em que a ciência parecia justificar a insistência no fato de a verdade só ser demonstrável objetivamente, em que a ciência como arte

especulativa ainda era nova o suficiente para que Spengler pudesse descrever a teoria da relatividade como “uma hipótese brutalmente cínica”, a rejeição da metafísica sem dúvida parecia rigorosa e esclarecedora.[56] De todo modo, ela era semelhante à rejeição da religião como repositório da verdade ou do discernimento sobre a natureza da humanidade e do nosso lugar no Universo. Essas duas questões foram deslocadas para a linguagem que, à época, era tomada como a linguagem da ciência.

Por ora, deixarei de lado a questão de se os conceitos que o dicionário identifica como metafísicos de fato podem ser excluídos das declarações sobre a natureza humana. A explicação oferecida por Freud das origens humanas vai muito longe na descrição de uma antimetafísica, propondo um eu encapsulado que só mantém, com uma realidade maior, laços que sejam consistentes com a sua sobrevivência. De acordo com a explicação das origens biológicas fornecida por Freud em *Além do princípio do prazer*, no desenvolvimento embrionário o tegumento se dobra para dentro a fim de formar o sistema nervoso, e este fato explica o caráter da consciência. “A embriologia, em sua condição de recapitulação da história do desenvolvimento, nos mostra que o sistema nervoso central se origina do ectoderma; a massa cinzenta do córtex permanece como produto da camada superficial primitiva do organismo e pode ter herdado algumas de suas propriedades essenciais.” Eis como ele desenvolve essa observação.

> *Este pequeno fragmento de substância viva [o tipo mais simples de organismo] é suspenso no meio de um mundo externo carregado das mais poderosas energias, e seria morto pela estimulação que emana deles se não fosse dotado de um escudo protetor contra estímulos. Ele adquire o escudo da seguinte maneira: sua superfície mais externa deixa de ter a estrutura própria das substâncias vivas, torna-se até certo ponto inorgânica e, desse momento em diante, funciona como um envoltório ou membrana especial, resistente a estímulos. (...) A proteção contra os estímulos é uma função quase mais importante para o organismo vivo do que a recepção de estímulos. (...) O objetivo principal da recepção de estímulos é descobrir a direção e a natureza dos estímulos externos, e para isso é suficiente tomar pequenos espécimes do mundo externo, examiná-los em pequenas quantidades.*[57]

Esta pequena entidade, “ameaçada pelas enormes energias que agem no mundo

externo", forma uma "crosta" para se defender, na verdade, da experiência. Freud apresenta esta fábula para sugerir que "a situação exposta do sistema *Cs.*, imediatamente adjacente ao mundo externo", poderia explicar sua diferença perante outros sistemas mentais.[58] Por mais limitada que seja sua intenção, no entanto, Freud propôs um modelo de realidade muito estranho e poderoso, um sistema em que o próprio mundo é uma ameaça intolerável e em que só o racionamento rigoroso de sua consciência, graças à seletividade dos sentidos, faz com que o organismo seja capaz de suportá-lo.

Se comparado com o romantismo, por exemplo, com qualquer modo de pensamento ou crença que propusesse ser possível e normativo um contato intuitivo com a realidade profunda, ou até mesmo com o "sentimento oceânico" bastante inespecífico que seu colega Romain Rolland lhe pediu que reconhecesse, e sobre o qual ele escreveu em *A civilização e seus descontentes*, o modelo que Freud propôs para explicar as origens e a natureza da consciência é o de um ser sobretudo assediado e pressionado — mas não pelas ameaças representadas pelas energias vitais e amorais da natureza darwinista, e sim, por assim dizer, pelo cosmo, pela enxurrada de estímulos indiferenciados que é tudo, exceto o próprio eu.

Freud define o "sentimento oceânico" como "o sentimento de um vínculo indissolúvel, de ser um com todo o mundo externo". Ele fala sobre essa ideia como se algo como o romantismo jamais houvesse existido, como se Fichte e, Maurras ou Spengler nunca tivessem ansiado por um laço perdido com a terra. Ele diz: "A ideia dos homens recebendo, por meio de um sentimento imediato que desde o início tem esse objetivo, uma notificação de seu vínculo com o mundo que os circunda soa tão estranha, e se ajusta tão mal à trama de nossa psicologia, que é possível justificar as tentativas de descobrir uma explicação psicanalítica — ou seja, genética — para tal sentimento." O desdém com que fala de "tal sentimento" no início de *A civilização e seus descontentes*, quando tantos de seus contemporâneos atribuem esses descontentamentos à perda do que Spengler chama de "ritmo" da vida autêntica, o fato de expressar perplexidade diante dessa noção e de não permitir que a relevância desse sentimento tenha fundamentos científicos são certamente compreensíveis como estratégia retórica ou polêmica. Ele diz, tornando inequívocas as consequências de se ver esta "notificação" à luz da ciência: "A patologia nos familiarizou com um grande número de estados, nos quais a fronteira entre o ego e o mundo externo se torna incerta ou é até mesmo traçada de forma incorreta."[59]

Estou sugerindo aqui que Freud fazia parte de um estranho colóquio,

pós-metafísico, um exemplo primitivo de um colóquio que é singularmente moderno. Por um lado, “profundidade” se refere às consequências benéficas concebidas tanto para a consciência da pureza étnica do indivíduo ou do grupo quanto para sua consciência da pureza cultural, um estado projetado num passado mítico e em seguida tratado como a única realidade verdadeira, de acordo com a qual a realidade presente é ponderada e considerada carente. Por outro lado, o de Freud, a consciência é, em sua natureza, ameaçada pelo mundo externo e protegida de seu contato — um mundo externo que Freud jamais descreve como amigável à nossa presença ou como capaz de nos transmitir autenticidade, verdade, significado, profundidade ou qualquer outra coisa de caráter presumivelmente positivo. Ambos os lados reduzem de maneira radical as dimensões do pensamento ocidental tradicional: a posição reacionária, conformando-o a uma política extrema, receosa e nostálgica; a posição de Freud, insistindo em uma psicologia que se retira da história, da cultura em seu sentido estrito e, também, do mundo natural. Nenhum desses argumentos tem muitos atrativos. Essencialmente, ambos representam a mente como algo que, por uma razão ou outra, não merece crédito.

Descartes ancorou seu argumento em defesa de uma realidade objetiva e cognoscível na experiência do pensamento de sua própria mente. Ele presumiu que, ao pensar, ele se submetia ao tipo de relação com Deus que fazia de sua consciência um canal de verdadeira percepção. Portanto, segundo afirma seu raciocínio, a ciência é possível, o mundo é cognoscível e a experiência, que para ele significava o tipo de verdade procurada pelos métodos científicos, é chancelada pelo próprio Deus. Este é um argumento dirigido contra a crença de que a ciência e seus métodos eram irreligiosos. Do mesmo modo, é necessariamente dependente de uma metafísica que pressupõe um Deus com quem a humanidade carrega uma semelhança e um parentesco fundamentais. Partindo-se de todas as suposições implícitas ao fato de que era pela investigação disciplinada que o mundo poderia ser reconhecido — ou seja, que o conhecimento da realidade era uma conquista árdua —, ainda assim, com todas as ressalvas que a ciência reconhece, para Descartes a mente é confiável.

Se há algo que Freud afirma de forma consistente, algo de que toda teoria procede e a que toda teoria retorna, é apenas isso: que a mente *não* é confiável. A conversa cultural mais ampla a que me referi, a perda de autenticidade espiritual lamentada de diversas maneiras, pressupõe que a civilização tenha alienado os europeus de seu eu essencial e corrompido sua experiência. No entanto, pelo menos o sentimento de alienação deve ser

apreciado como um relato verdadeiro de sua condição, e a integridade da mente, da qual acreditam ter sido privados, também podem, segundo eles, lhes ser restituída. Para Freud, a autoalienação é consequência da ontogenia humana. Sua "teoria sexual", ao generalizar o sexual de forma tão exaustiva, torna esse conceito quase que tão sem sentido quanto o conceito de cultura que a teoria de fato solapa. Para os propósitos dos ensaios metapsicológicos, a teoria faz com que a sexualidade seja, antes de mais nada, um nome para os impulsos do eu involuído, o núcleo desconhecido da frustração e da culpa arcaicas que, no centro da experiência subjetiva, confunde e engana a percepção consciente.

O eu de Freud é encapsulado, absorvido num drama interior do qual não pode estar consciente — a menos que, por meio da psicanálise, seja instruído na autopercepção. Ou seja, o centro da experiência emocional, a fonte de motivação e inibição, é inacessível ao eu como experiência. A consciência, cuja ignorância dessa motivação e inibição é uma acomodação às exigências civilizacionais, é, portanto, falsa, assim como a civilização, soma total dessa acomodação. Ainda que esta conclusão fosse chocante para Jung, ela é o entendimento freudiano de um estado de coisas bastante testemunhado, um entendimento que via um equilíbrio dolorosamente alcançado onde outros viam declínio e dissolução; que via na inquietação o destino inescapável do indivíduo e da coletividade humana, e não corrupção, mal e subversão, considerados originalmente estrangeiros ou judaicos. Por que uma visão do homem e da sociedade tão específica a uma circunstância histórica extraordinária teria sido universalizada durante tantos anos é uma pergunta interessante. O brilhantismo de Freud certamente ajudou, bem como o elevado prestígio da cultura da qual ele, de modo tão honesto e desconfortável, fazia parte, mesmo depois de ter sido expulso dela. Considerada de modo correto, sua metapsicologia poderia ser vista como o testemunho, dado por um observador singular, dos desgastes emocionais da vida em uma civilização que rachava. Ela poderia ser vista como um comentário sobre o fato de que as grandes teorias da natureza humana, por mais magistrais que sejam, só podem se basear em encontros com o mundo que se dão em circunstâncias sempre excepcionais, uma vez que os fatores em jogo são sempre recentes, numerosos e voláteis demais para permitir generalizações. Em seu papel como cientista, que pelos padrões da época ele tinha todo o direito de reivindicar, Freud tentou aplicar os pressupostos do racionalismo aos mitos e frenesis que estavam levando a Europa rumo à catástrofe. Nesse caso, ele fez valer não a razão, mas a racionalização, tratando a Europa do seu tempo como atemporal e normativa e, portanto, à sua maneira fragmentada, estável. De modo notável, ele

tentou redefinir o inconsciente, um conceito então amplamente associado a uma identidade racial e nacional primitiva, fazendo dele uma força partícipe de uma dinâmica do eu que é ao mesmo tempo universal e radicalmente interior. Admitindo-se os perigos da ilusão, do medo, da negação e de todos os outros excessos a que ela está propensa, essa construção muito limitada da mente, desconfiada de cada impulso e motivo que não pareça expressar os poucos e poderosos impulsos do eu primitivo, ostenta a marca de seu tempo. No entanto, talvez por causa de sua afinidade superficial com os darwinistas sociais e, em seguida, com os pressupostos neodarwinistas, ela continua a ocupar seu lugar entre as grandes, tristes e memoráveis ideias que, segundo *nós* mesmos dizemos, nos fizeram modernos.

[38] Jung, Memories, Dreams, Reflections, pp.149-50.
[39] Ibid., p.150.
[40] Ibid., p.155.
[41] Ibid., pp.168,156,157.
[42] Karl Lueger citado em Ian Kershaw, Hitler; 1889-1936. Hubris (Nova York: W.W. Norton, 1999), p.35.
[43] Freud, The Future of an Illusion, p.6; Spengler, Decline of the West, p.182.
[44] Freud, Interpretation of Dreams, pp.137, 196-7; Freud, Civilization and Its Discontents, pp.61-2.
[45] Freud e Bullitt, Thomas Woodrow Wilson, pp.195-6, 71.
[46] Nietzsche, Genealogy of Morals, p.19.
[47] Spengler, Decline of the West, p.250.
[48] Spencer, Data of Ethics, pp.188-9.
[49] Freud, Civilization and Its Discontents, p.51.
[50] Há uma tradução recente para o inglês do Addresses de Fichte, por Gregory Moore (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), a primeira em 86 anos. As citações são tiradas da tradução de 1922, conforme reimpressa em 1979.
[51] Fichte, Addresses to the German Nation, p.86.
[52] Ibid., pp.268-9.
[53] Spengler, Decline of the West, pp.350, 352-3.
[54] Freud, Civilization and Its Discontents, p.33.
[55] Oxford English Dictionary, 2a ed., s.v. “Metaphysics”.
[56] Spengler, Decline of the West, p.215.
[57] Freud, Beyond the Pleasure Principle, pp.26, 27 (grifo do original)
[58] Ibid., pp.26-7.
[59] Freud, Civilization and Its Discontents, pp.12-3.

QUATRO

Pensando novamente

Será um grande dia na história da ciência se em algum momento descobrirmos, em outra parte do Universo, uma sombra úmida em que um fungo brotou. O mero vestígio fóssil da vida em sua forma mais simples seria o coroamento de gerações de trabalho brilhante e diligente. E aqui estamos nós: um florescimento vistoso de consciência, incrivelmente improvável tendo em conta tudo o que sabemos sobre a realidade que nos contém. Certos físicos e filósofos me corrigiriam. Eles diriam que, se há um número infinito de universos, como em tese poderia haver, seria muito provável que criaturas como nós viessem a surgir neles. Porém, dizer isso é apenas afirmar, em outros termos, a realidade da nossa improbabilidade.

Depois, há o estranho privilégio da existência como um eu coerente, a capacidade de falar a palavra “eu” para indicar, com isso, uma história intensamente individual de experiência, percepção e pensamento. Para os religiosos, o sentido da alma pode ter como reduto final — não como argumento, mas como experiência — esse eu pungente que nos desperta no meio da noite perguntando para onde foi o tempo que passou; o eu ao qual despertamos, com a consciência aguda de que temos sido infiéis a nós mesmos, de que uma vida vivida de outra forma teria reconhecido um anseio mais nosso do que qualquer uma das motivações reveladas a cujas solicitações respondemos tão diligentemente. Nossas tradições religiosas nos dão duas palavras profundamente misteriosas como o nome de Deus, um enunciado profundamente misterioso: eu sou. Deixando de lado a questão de seu significado como o nome e o caráter pelos quais o Deus de Moisés seria conhecido, estas são as palavras que qualquer ser humano pode dizer sobre si mesmo —, e as quais ele de fato diz, mas sempre com algum tipo de modificador. Eu sou alguém que está com fome, eu sou alguém que se sente confortável, eu sou cantor, eu sou cozinheiro.

O ab-rupto desdobramento na particularidade de cada afirmação deste tipo, com o próprio Ser transformado em auxiliar para um acidente momentâneo do ser, só pode surpreender na escuridão da noite, quando vem a intuição de que não há proporção entre a grande realidade da existência e o limitado receptáculo circunstancial para dentro do qual é inevitavelmente forçado. “Eu sou Ozymandias, rei dos reis. Contemplai as minhas obras, ó poderosos, e desesperai-vos.”

Há muita especulação sobre a natureza da mente e sobre sua relação com o cérebro, e duvida-se até mesmo de que a palavra “mente” tenha um significado. De acordo com E.O. Wilson, “o cérebro e suas glândulas satélites já foram sondados ao ponto em que não se pode razoavelmente presumir que algum local em particular abrigue uma mente não física”. Talvez essa afirmação deva ser tomada como uma ironia. Porém, provar uma negativa ou tratá-la como algo já demonstrado, é, curiosamente, uma estratégia antiga e essencial do positivismo. Desse modo, eu me sinto obrigada a ressaltar que, se tal lugar pudesse ser encontrado no cérebro, a mente seria física no mesmo sentido em que qualquer outra coisa com um lugar no cérebro é física. Definir a mente como não física de saída prejudica nitidamente a sua conclusão. Steven Pinker pergunta, acerca da alma: “Como o fantasma interage com a matéria sólida? Como um nada etéreo responde a impulsos, cutucões e sinais, como faz braços e pernas se moverem? Outro problema é a prova esmagadora de que a mente é a atividade do cérebro. A alma supostamente imaterial, agora sabemos, pode ser secionada com uma faca, alterada por substâncias químicas” e assim por diante. Ao identificar a alma com a mente, a mente com o cérebro, e ao observar a vulnerabilidade do cérebro como objeto físico, ele acredita ter desmascarado uma concepção de alma que só aqueles que consideram a palavra sem sentido teriam cogitado.[60]

Este declínio, que transforma o caráter etéreo da mente/alma como espírito na realidade da mente/cérebro como um pedaço de carne, vê seus conceitos e efeitos dependerem daquele mesmo e antigo dualismo que esses autores, que afirmam falar em nome da ciência, acreditam rejeitar e refutar. Se a vida complexa é a maravilha que todos dizemos ser, muito provavelmente exclusiva deste planeta, então o corpo é, por assim dizer, a materialização dessa maravilha. Foi o dualismo que opôs o espírito ao corpo, atribuindo ao espírito tudo o que é sublime e, assim, prejudicando o corpo, que é por contraste entendido como grosseiro e desprezível. Tratar do físico como se ele de alguma forma fosse bem-descrito por termos depreciativos apenas perpetua o

pensamento dualista. O fato de a mente ser a atividade do cérebro apenas significa que o cérebro é capaz de coisas tão sublimes e surpreendentes que sua expressão recebeu os nomes de mente, alma e espírito. Formas de vida complexas podem muito bem ser a maravilha do Universo, e se assim o forem, seu estatuto não é diminuído pelo fato de podermos realmente cortá-las ao meio, de que as matamos dia após dia.

Em todo caso, é nítido que a concepção que Wilson tem da mente também adotou as propriedades da alma, pelo menos no modo como essa entidade é compreendida por aqueles que anseiam por insistir que não há fantasma na máquina. Como apontou Bertrand Russell décadas antes de Gilbert Ryle cunhar esta expressão potente, a velha e segura distinção entre materialidade e não materialidade não é algo que a ciência moderna possa endossar. Os físicos dizem que uma mudança em um fóton dividido ocorre simultaneamente em sua metade cortada, e isso a qualquer distância teórica. Como se não existisse tempo ou espaço, a informação da mudança passa instantaneamente de um para o outro. Podemos dizer que um acontecimento que desafia qualquer compreensão que temos da causalidade é um evento físico? Sim. A aparente ausência de tempo e espaço que media esta mudança também pode ser chamada de física? Tudo indica que sim, uma vez que tem inequívocas consequências físicas. Desse modo, talvez não possamos afirmar que conhecemos a natureza do físico, e talvez não devamos ser tão confiantes ao opô-la a um não físico real ou imaginário. Esses termos, como convencionalmente utilizados, não são idênticos aos termos “real” e “irreal”, embora o mais antigo dogma do positivismo creia que sim. A antiga noção de dualismo deveria ser posta de lado agora que sabemos um pouco sobre as propriedades misteriosas das texturas mais finas do mundo físico. Se, como alguns já sugeriram, fenômenos quânticos governam o cérebro, não é provável que cheguemos à prova desse fato por meio do escrutínio de lobos ou glândulas, ou então por meio de qualquer compreensão primitiva da materialidade do cérebro.

Digamos que a mente é o que o cérebro faz. Esta é uma definição que torna a mente — mesmo que haja mais além disso — partícipe de toda a história e toda a experiência do corpo. (Steven Pinker oferece a mesma definição, mas modificada. Ele diz: “A mente é o que o cérebro faz; de modo particular, o cérebro processa a informação, e o pensamento é uma espécie de computação.” Assim, é excluída a experiência do pensamento, com seus mais variados encargos e nuances.) Em outra passagem, ele diz, com a certeza típica do seu

gênero: “Os sentimentos familiares têm como objetivo ajudar os nossos genes a se reproduzirem, mas não podemos ver ou cheirar genes. (...) As emoções que sentimos diante de nossos parentes usam uma espécie de genética inversa para adivinhar quais dos organismos com os quais interagimos provavelmente compartilham nossos genes (por exemplo, se alguém parece ter os mesmos pais que você tem, trate a pessoa como se o bem-estar genético dessa pessoa se sobrepusesse ao seu).”[61] Assim, mais uma vez o eu que experimentamos é afastado qualitativamente do que o cérebro realmente faz. Ao que parece, somos incitados a colaborar na perpetuação de determinada parte de nossa herança genética por meio daqueles momentos de amor e contato físico. Mas por que essas seduções são necessárias? Por que nos são encantadoras? Por que a natureza se daria ao trabalho de nos distrair com elas? Por que nos separamos da natureza a ponto de os interesses que realmente nos movem precisarem ser escondidos de nós? Não haveria menos crimes entre famílias, menos assassinatos por questões de honra e menos crianças abandonadas se a natureza nos conscientizasse diretamente de que urgências mais ou menos nossas estão sendo atendidas quando procriamos e cuidamos de nossas crias? Há mais do que uma mera sugestão de dualismo na noção de que um eu melhor — o termo parece justo — tenha de ser distraído por prazeres lisonjeiros para se conformar aos ofícios práticos da biologia.

Esta linguagem autômata de Pinker soa um tanto como Descartes. No entanto, Descartes teorizou que, central e singular nas simetrias do cérebro, a glândula pineal se movia de uma forma ou de outra para permitir ou impedir as ações do corpo, as quais ele sabia serem regidas pelo cérebro. Em sua teoria, as impressões sensoriais, integradas a essa glândula, eram avaliadas pela alma, que em Descartes é um termo que sem dúvida parece equivaler a mente. Ou seja, o seu interesse está na cognição e na razão, não no pecado ou na salvação — e isto num cenário físico e intelectual inflamado por uma controvérsia teológica em que esses conceitos eram proeminentes. Ainda assim, é a alma que avalia o que a mente unifica. Desta forma, Descartes reconhece a complexidade do pensamento e, do julgamento e, ao seu modo, incorpora o sentimento de sua consciência e complexidade de forma mais adequada do que a maioria dos teóricos fazem agora. Ele fala da mente, que chama de “eu, ou seja, a mente através da qual eu sou o que sou”, de maneiras que supõem que ela seja, no entanto, passível de ser instruída e corrigida através de um exterior.[62] Corrigir a sintaxe do pensamento de Descartes de modo a remover a anomalia seria privá-lo do poder de seu testemunho — nós de fato nos afastamos continuamente de nós mesmos,

avaliando. Cada ato superior da mente, seja intelectual, estético ou moral, também é, paradoxalmente, um exercício de autoquestionamento, de autoexame.

O que Descartes de fato queria dizer com as palavras “alma” e “mente” me parece uma questão em aberto para o próprio Descartes. Claramente elas não são um mero fantasma ou uma ilusão, e sem dúvida há volumes a serem consultados sobre este assunto. Uma questão mais manejável é a de quais são os seus significados para nós, herdeiros do pensamento do período moderno. Estou excluindo o tipo de pensamento sobre este ponto que tende ao modelo da aposta. Segundo este modelo, depositamos nossa fé na compreensão da única coisa necessária e, por fim, sofremos ou triunfamos, dependendo do acerto da nossa escolha. Nesse sentido, a alma existe sobretudo para ser salva ou perdida. Durante nosso período de mortalidade, ela é tanto a nossa íntima companheira quanto o são a mente ou o cérebro de acordo com os positivistas, behavioristas, neodarwinistas e freudianos. De acordo com esta compreensão, a alma é facilmente caracterizada pelos não religiosos como uma ideia temerosa e interesseira, como o produto da aculturação ou um fetiche do cérebro primitivo, e não como o nome dado a um dos aspectos de uma experiência profunda. Por isso, ela é prontamente descartada como um fantasma da mente, a qual, por sua vez, é ainda mais prontamente rejeitada por abrigar tais medos e delírios.

Descartes se queixa de que “os filósofos escolásticos aceitam como máxima o fato de que não há nada na compreensão que não estivera previamente nos sentidos”. As restrições deste estilo de pensamento são de fato muito antigas. Surpreende-me que a palavra “sentidos” esteja precisando de definição. Do modo como é usada — até mesmo por esses escolásticos — ela parece significar apenas os meios pelos quais recebemos informações sobre o nosso ambiente, incluindo, aparentemente, nossos próprios corpos. Steven Pinker diz: “A faculdade com a qual refletimos sobre o mundo não tem qualquer capacidade de espreitar a si mesma ou as nossas outras faculdades para ver o que as faz funcionar. Isso nos torna vítimas de uma ilusão: a de que a nossa própria psicologia tem origem em alguma força divina, em alguma essência misteriosa ou em algum princípio todo-poderoso.”[63] Porém, a mente, ou o cérebro, uma parte do corpo descrita com exatidão por Wilson, é profundamente sensível a si mesma. Culpa, nostalgia, o prazer de antegozar alguma coisa e até mesmo o choque ao se dar conta de algo: tudo isso decorre de um acontecimento que se dá por completo na mente ou no cérebro, e essas coisas são tão potentes quanto as outras sensações. Seria preciso, em nome da consistência, crer no caráter não físico da mente para excluí-las da categoria geral de experiência. Se por acaso se

alega que, em última análise, todas essas coisas dependem de imagens e sensações primeiramente adquiridas no mundo pelos sentidos, poderíamos talver admiti-lo sob a condição de que a experiência sensorial retida pela mente seja compreendida como algo que tem um caráter dado pela mente. Do mesmo modo, poderíamos admiti-lo se a experiência sensorial for compreendida como a língua, ambas permitindo a reflexão e conformando-a, em grande parte, ao seu próprio contexto, às suas próprias limitações. Qualquer experiência sensorial do mundo é circunstancial e cultural, qualificada pelo contexto e pela perspectiva, e esse é um fato que sugere, mais uma vez, que a consciência que a mente tem de si mesma é semelhante à consciência que tem da realidade física. A mente, assim como o corpo, é bastante situada no mundo. Aqueles que alegam descartar a dicotomia da mente/corpo acabam perpetuando-na, ao excluir a autoconsciência da mente do conjunto de dados da natureza humana.

Com “autoconsciência” não me refiro apenas à consciência que se tem da própria identidade ou do fluxo complexo do pensamento, da percepção, da memória e do desejo, por mais importantes que eles sejam. Refiro-me sobretudo ao eu que se afasta de si mesmo, que indaga, reconsidera, avalia. Já li que os micro-organismos podem se equipar com genes úteis à sobrevivência — ou seja, genes que conferem resistência a antibióticos —, escolhendo-os em meio ao fluxo ambiente de material orgânico. Essa não é uma metáfora bonita, mas é eloquente. Se uma entidade supostamente simples pode de algum modo negociar sua própria melhoria, então deveríamos supor que uma entidade extremamente complexa, em grande parte composta por essas entidades menores — ou seja, um ser humano —, tenha capacidades análogas. Para os propósitos da mente, elas poderiam ser chamadas de consciência ou aspiração. Recebemos suas formas específicas cultural e historicamente, enquanto o micro-organismo, nosso contemporâneo, também o faz ao absorver as consequências dos encontros de outros germes com a farmacopeia humana. Digamos que as patologias sociais possam ser associadas a lesões traumáticas em certas áreas do cérebro e que, em perfeitas condições, o cérebro tenha o grau de distanciamento físico necessário para nos informar quando nosso comportamento puder ser, como dizem na comunidade correcional, inadequado. Então, que razões poderiam haver para duvidarmos de que uma explicação biológica satisfatória do cérebro viesse a produzir o fenômeno complexo que conhecemos e vivenciamos como a mente? É só a tenacidade da dicotomia corpo/mente que sustenta a noção de que uma explicação biológica suficiente do cérebro seria negativamente reducionista. Tal pensamento diverge totalmente da consciência que temos da absoluta

magnificência do corpo físico.

Eu mesma não acredito que tal explicação do cérebro venha um dia a ser feita. Métodos atuais de pesquisa mostram ser relativamente maior a atividade de regiões específicas do cérebro em resposta a certos estímulos ou durante certos comportamentos mentais ou físicos. Porém, a verdade é que não parece muito possível que, na prática, a região do cérebro responsável pela fala não esteja profundamente integrada com as regiões que governam tanto o comportamento social quanto a memória e a imaginação, em graus variados de acordo com as circunstâncias. Tampouco parece possível que, em quaisquer circunstâncias, cada uma delas venha a modificar profundamente as outras, de acordo com a aprendizagem, com qualidades herdadas e com outras qualidades específicas a qualquer cérebro. Como devemos chamar a inteligência governante que orquestra a decisão de falar quando um momento assim o exige? O que rege as inflexões que, num mundo saturado de línguas, tornam inequívoca a declaração de determinado falante? Dizer que é o cérebro é insuficiente, é genérico demais, é não pressupor qualquer nuance e individuação. É muito melhor recorrer à mente.

Se o cérebro de fato se torna mente no nível da complexa e sutil interação consigo mesmo, então a abordagem reducionista sobre a qual alguns autores insistem em escrever não é capaz de produzir provas da existência da mente e, muito menos, de explicar o seu funcionamento. Não fosse a sua própria experiência, quem investigou as propriedades do hidrogênio e do oxigênio poderia razoavelmente concluir que a água é um gás altamente combustível. Como prova da existência da mente, temos apenas história, civilização, arte, ciência e filosofia. E ao mesmo tempo, é claro, essa extraordinária individuação. Se é verdade que a mente pode se conhecer e procurar se conhecer de maneiras análogas à sua experiência de mundo, então há dados mais abundantes e ricos a serem colhidos de cada época e cada cultura, tal como de cada momento de introspecção e da profunda consciência do eu.

Voltando rapidamente à noção de multiversos. Não há qualquer razão da qual eu esteja ciente para duvidarmos de que a nossa realidade conhecida é uma entre um número infinito de realidades, a maioria delas aparentemente efêmera e inanimada, embora isso não passe de especulação. Essa hipótese é tão conveniente para aqueles que desejam minimizar o significado da aparente adaptação do nosso Universo à existência de vida, e tão inacessível a refutações, que há algo um tanto cômico sobre ela. Ainda assim, retirada do contexto polêmico em que muitas vezes é encontrada, a ideia parece bastante plausível.

Por que deveria haver ou ter havido apenas uma grande singularidade, uma grande explosão do cosmos? Nosso Universo é suficiente para preparar a nossa imaginação para a plenitude em uma escala ainda maior.

Assim, admitindo-se que a ideia é plausível, o que ela implica? Sua força, quando usada de maneira polêmica, baseia-se no fato de que, em um multiverso, absolutamente tudo é possível. E agora, reverendo Paley? De todo modo, ela chama a atenção para a naturalidade, a arbitrariedade e, poderíamos até dizer, a estreiteza dos protocolos que regem a nossa realidade. Tudo o que consideramos essencial poderia ser o acidente de uma história peculiar, uma deformação ou uma assimetria nessa específica emergência que se deu como o tempo, ou como a gravidade. Dizer que tudo poderia ser totalmente diferente de universo para universo sugere variantes infinitas de uma subestrutura de realidade cuja existência não se pode pressupor. Se ainda fosse significativo dizer que há um número infinito de universos — se a sua profunda alteridade não causasse constrangimento até mesmo à linguagem do próprio Ser —, então a nossa experiência do Ser seria, claro, demasiadamente menor e parcial para sustentar a generalização. Se algo que podemos discernir e reconhecer como vida inteligente viesse a ocorrer em algumas dessas outras realidades, não poderíamos descobrir que as nossas noções de inteligência eram, por assim dizer, provincianas? Será que não poderíamos reconsiderar as ideias que fazemos da inteligência encontradas aqui na terra? Se a pergunta parece fantasiosa, a utilidade — se não o sentido — da hipótese do multiverso é justamente ampliar ou até mesmo explodir as noções convencionais e restritivas do possível. O que estou querendo dizer é simplesmente que a antiga hipótese da paraciência — a de que temos o juízo perfeito, de que podemos partir de uma compreensão da realidade que é suficiente em todos os sentidos importantes — é característica de uma literatura que se desenvolveu em função de uma ideia primitiva do que seria a suficiência.

Por um lado temos a intuição teológica, mais antiga e universal, de que a ordem que vemos existe por decreto divino, de que os céus proclamam a glória de Deus. Por outro, temos esse desenvolvimento recente da especulação cosmológica, a noção de que a realidade que experimentamos é arbitrária, sendo a manifestação de um potencial infinitamente maior. Corro o risco, aqui, de soar como se teologizasse ciência ou usasse a especulação científica para vindicar a teologia. Isso só é verdade na medida em que, em ambos os casos, o sentido de arbitrariedade de dada realidade permite que a mente humana veja além de suas fronteiras, por assim dizer — que reconheça o potencial nos interstícios do real.

Para esclarecer este ponto, vou citar uma visão nitidamente contrastante, expressa por E.O. Wilson no último capítulo de seu livro *Da natureza humana*, publicado em 1979. “O núcleo do materialismo científico é a epopeia evolutiva. Repito o mínimo de suas afirmações: as leis das ciências físicas são compatíveis com as das ciências biológicas e sociais, podendo ser unidas em cadeias de explicação causal; a vida e a mente têm uma base física; o mundo como nós o conhecemos evoluiu a partir de mundos anteriores, obedientes às mesmas leis; e o Universo hoje visível está completamente sujeito a estas explicações materialistas.”[64]

Confesso que acho essa linguagem pouco clara. Acredito que sou justa com Wilson ao supor que ele quer dizer que as ciências físicas e sociais são coextensivas e que se pode presumir que as leis das primeiras governem as segundas, pelo menos em princípio ou por extensão. Este é um conceito já afirmado no século XIX por Auguste Comte. Contudo, o que isso significaria na prática ainda é difícil de imaginar, mesmo deixando de lado a questão de se as ciências sociais são de fato ciências, ou se são metódicas e testáveis o suficiente para identificarem em si o funcionamento dos tipos de constantes aparentemente universais que costumamos chamar de “leis”. Suponho que isso queira dizer que este mundo já passou por estados de evolução, cada um dos quais teria sido compreensível nos termos do nosso entendimento do “Universo visível”, para usar a expressão de Wilson. Muita coisa aconteceu na ciência desde a publicação desse livro, em 1979. Sabemos agora que somente uma pequena fração do Universo é visível em qualquer sentido, que o adjetivo “escuro” é aplicado à sua maior parte, ou seja, que a presença de formas inesperadas de matéria e energia podem ser discernidas ou inferidas, embora não “explicadas”.

Obviamente, deve-se supor que elas estão, em princípio, “sujeitas a explicações materialistas”, embora eu preferisse dizer isto de outro modo: “disponíveis para descrições experimentais nos termos que a ciência considerar significativos”. Porém, esses fenômenos demonstram — como a física e a cosmologia tendem a fazer — que a estranheza da realidade ultrapassa consistentemente as expectativas científicas, e os pressupostos da ciência, por mais comprovados e racionais, são muito inclinados a incentivar falsas expectativas. Como notável exemplo, temos o fato de que ninguém esperava descobrir que a expansão do Universo está acelerando e que o ritmo desse processo vem aumentando. A possibilidade de sabermos essas coisas é uma homenagem ao brilho da ciência, tal como uma ilustração de que a ciência não exclui a possibilidade — incluindo descobertas que derrubaram pressupostos

muito fundamentais — e que ela não é uma declaração final sobre a realidade, mas uma forma altamente frutífera de investigá-la.

A expansão acelerada do Universo é uma conclusão a que se chegou sobretudo pela observação. A teoria e a hipótese se seguiram. O que se pensava saber sobre o efeito da gravidade — que ela atrasaria a expansão cósmica — não pôde ser conciliado com os novos dados, e um fator importante e inovador, na verdade uma força antigravitacional, surgiu como hipótese nessa concepção modificada do Universo. A mais profunda sabedoria e as mais veneráveis leis naturais não têm legitimidade para excluir nossos dados sólidos e reveladores, embora os motivos para que não sejam considerados possam perfeitamente ser chamados de "científicos". Excluir a função do cérebro de uma explicação do que é o cérebro é "científico" da mesma maneira. De acordo com este tipo de raciocínio, as leis da natureza supostamente diferenciam o que devemos excluir do que, de outra forma, podemos considerar totalmente pertinente, e a nossa própria interioridade é um exemplo disso. Esta distinção entre a ciência e a "ciência" é importante por considerar a mente em contraste com a posição materialista que preferiria compreendê-la em termos reducionistas, ou seja, em termos que limitam os tipos de interpretação que lhe são apropriadamente aplicados. Os neodarwinistas argumentam que o cérebro evoluiu para maximizar as chances de sobrevivência genética, para negociar o acesso a comida e sexo, presumivelmente antes que a espécie evoluísse ao ponto em que o prolongado desamparo das crianças fizesse com que a sobrevivência genética dependesse, em alguma medida, da cooperação. Portanto, dizem-nos eles, nós não podemos supor que qualquer motivação possa partir de uma semelhança qualitativa essencial com esses motivos originais. A "epopeia evolucionária" explica o cérebro de forma exaustiva.

No entanto, "o material" em si é um artefato da escala de nossa percepção. Sabemos que coabitamos com quarks e constelações numa realidade desconhecida por nós e num grau que nunca seremos capazes de calcular; porém, trata-se ainda assim de uma realidade, a substância e a matriz de nossa existência supostamente cotidiana. Sabemos que, no interior da substancialidade sólida da nossa experiência, reina por toda parte a indeterminação. A missão do pensamento positivista desde que Auguste Comte declarou que o conhecimento científico era efetivamente completo tem sido fazer uso do vocabulário conceitual da ciência para excluir uma possibilidade que, num estado atual do conhecimento — ou num estado anterior —, esse vocabulário pareceria excluir. Se fazer isso reflete o polêmico impulso para afirmar a autoridade da ciência,

compreensível quando o projeto era relativamente novo, isso é agora um atavismo que persiste como consequência desse mesmo impulso polêmico.

O remoto antagonista que deu forma ao pensamento positivista e paracientífico e que continuou a inspirar seu zelo missionário é a religião. Por razões culturais e históricas, as religiões contra as quais ele se opôs são o cristianismo e o judaísmo, com ambos devendo ser chamados de antropologias, independentemente do que mais pudessem ser. “O que é o homem para que dele Te lembres?” A própria pergunta é uma afirmação de que a consciência é um atributo de Deus e do homem, uma declaração do senso de profundo significado inerente à consciência. Se eu não fosse uma pessoa religiosa e, ainda assim, quisesse fornecer uma explicação da religião, creio que tenderia à visão feuerbachiana de que a religião é uma projeção humana das concepções que a humanidade tem da beleza, da bondade, do poder e de outras coisas valorizadas, uma humanização da experiência por meio da compreensão de que ela se estrutura em torno desses valores e também os reflete. Assim, ela se pareceria com a arte, à qual está fortemente ligada. Porém, isso dignificaria a religião e caracterizaria a mente como se estivesse envolvida com o mundo de um modo imaginativo e exterior, o que jamais acontece no pensamento paracientífico depois de Comte. Sigmund Freud, em *O mal-estar na civilização*, diz da religião: “Tudo é tão patentemente infantil, tão estranho à realidade, que, para qualquer pessoa que manifeste uma atitude amistosa em relação à humanidade, é penoso pensar que a grande maioria dos mortais nunca será capaz de superar essa visão da vida.” Duas páginas depois, ele continua: “A questão do propósito da vida humana já foi levantada várias vezes; nunca, porém, recebeu resposta satisfatória, e talvez não admita uma. (...) Mais uma vez, só a religião é capaz de resolver a questão do propósito da vida. Dificilmente incorreremos em erro ao concluirmos que a ideia de que a vida possui um propósito se forma e desmorona com o sistema religioso.” Então ele diz: “Como vemos, o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do Universo são-lhe contrárias.”[65]

Parece um pouco estranho que a religião seja infantil e que o desejo de prazer — que “domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início” — não seja, pelo menos não num sentido pejorativo. Parece estranho, também, que,

embora não haja “possibilidade alguma de ele ser executado”, o programa do princípio de prazer não seja também, como a religião, “estranho à realidade”. Steven Pinker diz: “A religião é uma medida desesperada a que as pessoas recorrem quando os riscos são elevados e elas já esgotaram as técnicas usuais para obter sucesso.” Então, um pouco mais adiante, ele lista os “imponderáveis” que estão por trás da inclinação humana à religião e também à filosofia. Esses imponderáveis são a consciência compreendida como senciência ou experiência subjetiva, o eu, o livre arbítrio, os significados conceituais, o conhecimento e a moralidade. Ele diz: “Talvez os problemas filosóficos sejam difíceis não porque são divinos, irredutíveis, insignificantes ou prosaicos, mas porque à mente do *Homo sapiens* falta o equipamento cognitivo necessário para solucioná-los. Somos organismos, não anjos, e nossos cérebros são órgãos, não canais para a verdade.”[66]

Como é estranho que esses “imponderáveis” sejam exatamente o tipo de coisa que a humanidade já ponderou interminavelmente. O neodarwinismo admite a hipertrofia, fenômeno pelo qual a evolução ultrapassa a sua marca e produz alguma consequência não estritamente útil para a replicação genética — o cérebro humano, por exemplo. Que estranho seria, então, que este acidente, este excesso, fosse considerado um tropismo orientado ao que o próprio Pinker chama de “a verdade”.

A grande diferença entre o pensamento paracientífico, de um lado, e a religião e a filosofia tradicional, de outro, talvez esteja encapsulada na palavra “solucionar”, partindo-se do pressuposto de que o uso da palavra não é apenas uma imprecisão casual. É como se, para os propósitos desses autores, a ciência fosse a conquista do mistério, à semelhança do que era para Auguste Comte e como certamente não era para Isaac Newton. Uma das diferenças entre um Newton e um Comte, entre ciência e paraciência, é o desejo, no caso desta última, de tratar o conhecimento científico como completo — pelo menos em seus métodos e pressupostos — a fim de aprofundar o objetivo principal de resolver questões sobre a natureza e a condição humana.

-•-

A ciência chegou a um conjunto de hipóteses sobre o primeiro instante da criação. Elas tentam descrevê-lo ao modo da ciência. Ao longo do tempo, e por razões diversas, uma descrição pode se revelar mais satisfatória que outras. Um consenso, e muito mais que isso, pode ser alcançado sobre a natureza de uma

partícula muito fecunda, cuja erupção se tornou tudo o que conhecemos. Poderemos descobrir, em determinado momento, se o tempo foi criado juntamente com este universo ou se ele existe de modo independente. As questões a que chegaram as formas mais sofisticadas de ciência teriam sido os imponderáveis da filosofia há algumas gerações; da teologia há alguns séculos; e da religião há alguns milênios. Por que esse antigo instinto para as maiores perguntas? É surpreendente que Freud identifique a religião com o sentido da vida e que Pinker a identifique com as questões elevadas que a humanidade tem se colocado desde a Antiguidade. Em seguida, os dois autores descartam para todos os efeitos essas coisas, como se elas fossem insolúveis e como se houvesse um motivo legítimo para descartar qualquer questão. Podemos nunca saber por que a gravidade é muito mais fraca do que, em teoria, deveria ser, ou então se somos apenas um entre muitos universos reais e potenciais. Porém, cada questão real é fértil, como a história do pensamento humano demonstra tão claramente.

Além disso, "fértil" não é de forma alguma sinônimo para "solúvel". O que é o homem? Uma resposta que se oferece é: um organismo cujas perguntas incessantes talvez não devam ser significativas para o órgão que as gera, já que ele carece de qualquer meio de "solucioná-las". Outra resposta poderia ser: ainda é muito cedo para dizer. Podemos ser a criatura que dá fim à vida neste planeta, tal como podemos ser a criatura que desperta para os privilégios inerentes à nossa natureza — a individualidade, a consciência, até nosso desejo biologicamente anômalo pela "verdade" —, desfrutando deles e os aprimorando. Misteriosamente, nenhuma das possibilidades se opõe à outra. Nossa natureza vai se revelar à medida que respondermos às circunstâncias surgidas num mundo que muda sem cessar. Enquanto a mente humana existir para se impor à realidade, como já o fez de forma tão profunda, o que ela é e o que nós somos são questões que devem permanecer em aberto.

A fim de chegar a uma visão paracientífica da humanidade, somos obrigados a pôr de lado o que quer que os termos aparentemente simples do autointeresse genético não justifiquem. Digo "aparentemente simples" porque, em todos os casos, esses teóricos constroem dispositivos para dar conta da impropriedade de suas teorias. O modelo ptolomaico do Universo funcionava bem, dadas certas engrenagens e rodas, epiciclos e deferentes. Esses teóricos falam do velho erro, daquela ideia do fantasma na máquina, da imagem da diferença vivenciada entre a mente e o corpo. Porém, quem e o que é aquele outro eu que postulam, o eu hipertrófico que examina os céus desde a Babilônia até hoje, valendo-se de meios elegantes e engenhosos cujos refinamentos

expressam a vontade formidável e premente de ver e conhecer muito além dos limites de qualquer noção de utilidade — certamente de qualquer percepção de utilidade neodarwinista? Quem é esse outro eu que precisa ser persuadido de que há outras razões além das genéticas para salvar um filho ou uma filha do afogamento? O enigma arcaico — como um espírito não físico pode mover um corpo físico — só emerge de forma mais contundente nessas presenças inexplicáveis que a evolução supostamente planejou para nos iludir. Esses epígonos existem porque sem eles as teorias não passariam no teste de comparação com a experiência humana. Apenas pese a balança para o lado do comportamento manifesto, supondo que, embora os genes cuidem de si de formas e em graus que provavelmente ainda não conseguimos descrever, seu funcionamento é consistente com o comportamento manifesto. Desse modo, a natureza humana é restaurada em sua totalidade e complexidade — como um problema sem solução, mas como um fenômeno que oferece sem parar um testemunho muito sobrecarregado.

Cada um de nós vive intensamente dentro de si, assimilando continuamente experiências passadas e presentes a uma narrativa e a uma visão que são únicas, mas ainda assim profundamente transmissíveis. Daí as artes. Além disso, todos nós vivemos num grande recife de experiência coletiva — o passado e o presente —, o qual recebemos, preservamos e modificamos. William James diz que as informações devem ser pensadas não como dados, mas como dons, de modo que assim mantenhamos uma humildade adequada diante do que julgamos saber. Os dons que trazemos para o problema da explicação da mente são esmagadoramente ricos, individualmente e em conjunto. Isso não é uma desculpa para descartá-los. A história e a civilização são um registro confiável que a mente deixou, está deixando e vai deixar, e a objetividade digna desse nome tomaria esse registro como ponto de partida. Em termos práticos, isto significaria fazer como os humanistas têm feito desde mais ou menos a construção da biblioteca de Alexandria. A humanidade nunca deixa de se expressar em novos termos, e os dados disponíveis são inevitavelmente falhos e parciais. Contudo, a complexidade do objeto — o cérebro humano — e todos os fenômenos a ele associados estão no centro da questão, sendo indissociáveis dela. As escolas de pensamento que critiquei excluem o grande dado do excepcionalismo humano, embora nenhuma delas negue que ele seja expressão pura da singularidade do cérebro do homem.

Um pressuposto crucial do modelo evolucionário que se encontra por trás do neodarwinismo é o de que o desenvolvimento pode ser rastreado por

meio de uma série de mudanças sutilmente incrementais. No que para nossos propósitos é o término de todas essas mudanças surge, *voilà*, o mundo tal como o conhecemos. O asseio deste argumento sempre me incomodou, mas isso não serve para refutá-lo, e nem estou interessada nisso. Gostaria apenas de salientar que não deveríamos crer em que há certas coisas que ele deixa subentendido. Por exemplo, ele não insinua que uma espécie leva adiante uma semelhança essencial com os seus ancestrais. Um pássaro não é um dinossauro recente. Podemos supor que os antepassados comeram, dormiram e se acasalaram, dando prosseguimento às atividades universais da vida animal. Ainda assim, qualquer que seja a história genética compartilhada pelos animais e pelas aves, uma alteração transformadora ocorreu ao longo dos milênios, e, se desejarmos elaborar um estudo ornitológico do comportamento do pardal moderno, encontrá-lo implícito no lagarto trovão é com certeza um erro. Pelas mesmas razões, não há motivo para supor que a nossa espécie se assemelha de alguma forma essencial aos primatas antigos que nos legaram seus genes. É uma estratégia da argumentação paracientífica desprezar a formação da cultura, como se ela fosse um ardil e uma dissimulação que acobertam o suposto primitivo que, para eles, é nossa verdadeira natureza.

Para ilustrar o que quero dizer, eis aqui outro exemplo de evolução. O Universo passou por seu inimaginável primeiro momento, por seu primeiro ano e por seu primeiro bilhão de anos, arrancando-se de qualquer estado de inexistência, inflando-se, contorcendo-se, convertendo-se em espaço e matéria e explodindo em luz. A matéria se condensa, estrelas vivem suas gerações. Depois, bem mais tarde, o Universo do ser ganha uma vara ou pedra modelada, um jarro, uma tábua cuneiforme. Essas coisas aparecem em um pequenino planeta assimétrico e oscilante, exigindo vocabulários inteiramente novos para descrever todas as escalas da realidade. O que mais além das energias do Universo poderia ser expresso na Grande Muralha da China, na *Paixão segundo São Mateus*? Para nossos objetivos, não *há* mais nada. Contudo, a linguagem que teria sido perfeitamente adequada para descrever as eras que precederam o primeiro artefato teria de ser ampliada por conceitos como o de agência e intenção e por palavras como criação, os quais questionariam o grande Universo em si. Não poderia o cérebro humano, esse que é o objeto mais complexo que sabemos existir no Universo, ter sofrido uma mudança qualitativa também? Se a minha metáfora sugere apenas a possibilidade de nossa espécie ser mais do que um macaco aperfeiçoado, de que algo terrível e glorioso se abateu sobre nós, o gradualismo de uma mudança não poderia prever — se esta é apenas mais uma

fábula, poderia pelo menos incentivar uma imagem da humanidade grande o suficiente para reconhecer algum pequeno fragmento do mistério que somos.

[60] Wilson, Consilience, p.99; Pinker, How the Mind Works, pp.924-6.

[61] Pinker, How the Minds Works, pp.324-7, 456-9.

[62] René Descartes, The Method, Meditations, and Philosophy of Descartes, trad. John Veitch (N.p.: M. Waiter Dunne, 1901), p.270.

[63] Pinker, How the Mind Works, pp.4, 64, 21, 30.

[64] Wilson, On Human Nature, p.201.

[65] Salmos 8,4; Freud, Civilization and Its Discontents, pp.21-3.

[66] Pinker, How the mind Works, pp.556, 561.

Bibliografia

BALTHASAR, Hans Urs von. *Presence and Thought: An Essay on the Philosophy of Gregory of Nyssa*. Tradução de Marc Sebanc. São Francisco: Ignatius, 1995.

BONH OE FFER, Dietrich. *Letters and Papers from Prison* [*Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*]. Edição ampliada. Editado por Eberhard Bethge. Nova York: Macmillan, 1972.

COMTE, Auguste. *A General View of Positivism* [*Discurso sobre o espírito positivo*]. Tradução de J.H. Bridges. Londres: Trübner, 1865.

DAMÁSIO , Antón io R. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* [*O erro de Descartes*]. 1994. Reedição, Nova York: Avon, 1995.

DAWKINS, Richard. "Selfish Genes and Selfish Memes". In *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*. Editado por Douglas R. Hofstadter e Daniel C. Dennett, 124-144. Nova York: Basic, 1981.

DENNETT, Daniel C. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* [*Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural*]. Nova York: Viking, 2006.

DESCARTES, René. *The Method, Meditations, and Philosophy of Descartes*. Tradução de John Veitch. S/L: M. Walter Dunne, 1901.

DUGATKIN, Lee Alan. *The Altruism Equation: Seven Scientists Search for the Origins of Goodness*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Addresses to the German Nation* [*Discursos à nação alemã*]. Tradução de R.F. Jones e G.H. Turnbull. 1922. Reimpressão, Westport, Conn.: Greenwood, 1979,

FREUD, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle* [*Além do princípio de prazer*]. Tradução de James Strachey, em colaboração com Anna Freud, assistidos por Alix Strachey e Alan Tyson, vol. 18 de *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres: Hogarth, 1955.

_____. *Civilization and Its Discontents* [*O mal-estar na civilização*]. Editado e traduzido por James Strachey. Nova York: Norton, 1962.

_____. *The Future of an Illusion* [*O futuro de uma ilusão*]. Editado e traduzido por James Strachey. Nova York: Norton, 1961.

_____. *The Interpretation of Dreams. First Part* [*A interpretação dos*

sonhos (I)]. Tradução de James Strachey em colaboração com Anna Freud, assistidos por Alix Strachey e Alan Tyson. Vol. 6 de *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres: Hogarth, 1981.

_____ BULLITT, William C. *Thomas Woodrow Wilson: A Psychological Study* [*Thomas Woodrow Wilson: um estudo psicológico*]. Boston: Houghton Mifflin, 1967.

GAZZANIGA, Michael S. *Human: The Science Behind What Makes Us Unique*. Nova York: Ecco, 2008.

GRÓC IO, Hugo, *A Literal English Translation of the Latin Text of Hugo Grócio, On the Truth of the Christian Religion*. Traduzido por Thomas Sedger. [Londres: Whittaker, 1859] Reimpressão, Charleston, S.C.: BiblioBazaar, 2008.

HOFSTADTER, Douglas R. & DENNETT, Daniel C. (orgs.) *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*. Nova York: Basic, 1981.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* [*As variedades da experiência religiosa*]. 1902. Reimpressão, Nova York: Collier, 1961.

_____. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. 1897. Reimpressão, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

JUNG, C.G. *Memories, Dreams, Reflections* [*Memórias, sonhos, reflexões*]. Edição revista. Editado por Aniela Jaffe. Tradução de Richard e Clara Winston. Nova York: Pantheon, 1973.

KUGEL, James L. *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*. Nova York: Free Press, 2007.

LUEGER , Karl. Citado por Ia n Kershaw, *Hitler: 1889-1936* . Hubris. Nova York: W.W. Norton, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals: A Polemic* [*Genealogia da moral: uma polêmica*]. Tradução de Douglas Smith. 1996. Reimpressão, Oxford: Oxford University Press, 2008.

PINKER, Steven. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. Nova York: Viking, 2002.

PINKER, Steven. *How the Mind Works* [*Como a mente funciona*]. Nova York: W.W. Norton, 2009.

RORTY, Richard VATTIMO, Gianni. *The Future of Religion* [*O futuro da religião*]. Editado por Santiago Zabala. Nova York: Columbia University Press, 2005.

RUSSELL, Bertrand. *The Analysis of Mind* [*A análise da mente*]. 1921. Reimpressão, Londres: George Allen & Unwin, 1933.

_____. *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. Londres: George Allen Unwin, 1957.

SEARLE, John R. *Mind: A Brief Introduction*. Nova York: Oxford University Press, 2004.

SPENCER, Herbert. *The Data of Ethics*. Nova York: D. Appleton, 1879.

SPENGLER, Oswald. *The Decline of the West* [*A decadência do Ocidente*]. Edição resumida. Tradução de H. Stuart Hughes. Oxford: Oxford University Press, 1991.

WILSON, Edward O. *Consilience: The Unity of Knowledge*. Nova York: Knopf, 1998.

_____. *On Human Nature* [*Da natureza humana*]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

"O que é arte? É um meio de atrair parceiros, mesmo que os artistas possam sentir que seja uma exploração da experiência, das possibilidades de comunicação e da colaboração extraordinária do olho e da mão. Os antigos conquistadores podem ter tido a intenção de se arremessar contra as barricadas do destino e da mortalidade, mas, na verdade, com todo o sofrimento e todas as perturbações, estavam apenas tentando atrair parceiras. O eu freudiano é necessariamente frustrado em seus desejos, e por isso gera arte e cultura como uma espécie de ectoplasma, uma sublimação de impulsos proibidos. Assim, ao que parece, a primeira coisa a saber sobre a arte, qualquer que seja a explicação de seus motivos e origens, é que seu criador engana a si mesmo. Leonardo da Vinci e Rembrandt podem ter pensado que eram questionadores competentes graças às próprias habilidades, mas nós, modernos, sabemos que não foi bem assim."

"O raciocínio de Robinson é profético, profundo, eloquente, sucinto, poderoso e oportuno."

— *The Guardian*

"Adorei ler *Além da razão*. Por quê? É sempre um prazer estar na companhia de alguém que leva as ideias a sério."

— Siri Hustvedt, *Financial Times*

EDITORA
NOVA
FRONTEIRA