

Mayco A. Martins Delavy

Pós-graduando do curso *Ética em perspectiva*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Filosofia e ciência: ruptura e caminhos possíveis de uma nova interpretação na literatura

INTRUDUÇÃO

A ciência, a filosofia e o homem são o objeto da presente pesquisa, principalmente na relação que homem estabelece com essas três dimensões constitutivas na busca pelo sentido propriamente humano, visto na pós-modernidade sob o prisma de uma vida em constante inserção no seio de uma sociedade perpassada pela tecnologia e seus avanços. Assim, hoje, ao menos no ocidente industrializado e com acesso aos bens da cultura, seria um anacronismo filosófico qualquer abordagem antropológica que não levasse em conta o homem tecnológico e sua série de aparelhos extensivos à própria vida. Este advento do homem/mulher virtual traz-nos uma série de problemas metodológicos, entre eles: que tipo de linguagem poderá significar a vida de um ser humano que se vê em constante mutação? Como se dará o *tempo propriamente humano nas relações afetivo sociais*, tendo em conta que a vida é regida pelo *tempo cronológico da tecnologia*? Por que os saberes precisam ser científicos para serem verdadeiros? A fim de refletirmos tais questões, o presente trabalho é composto por três momentos: nosso primeiro passo será a percepção de que toda ação entre seres humanos é pressuposta no enraizamento da liberdade humana no mundo: assim, agimos no mundo porque somos-no-mundo. Esta é, para Arendt, umas das facetas fundamentais da *condição humana*. Nosso segundo passo consistirá na percepção de que a ciência, sempre compreendida em sua manifestação mais conhecida, a tecnologia, cria uma nova maneira de ser-no-mundo completamente desenraizada do mundo: não há como acompanhar a gama de avanços ofertados pela tecnologia moderna sem que, com isso, caiamos em uma espécie de mutação constante. O produto ofertado hoje é obsoleto amanhã. Enquanto que a vida de hoje, com suas limitações humanas e morais, não pode ser aperfeiçoada na mesma velocidade da máquina. Nosso terceiro e último passo será perceber como a literatura aponta para *alguns caminhos possíveis de uma nova interpretação* na compreensão da ruptura entre a ciência e o pensamento filosófico. A ficção nos alerta para o fato de que o real está gradativamente se tornando fictício, enquanto as fronteiras entre a verdade e o simulacro tornam-se cada vez mais fluídas. Um olhar da literatura pode nos lançar novamente ao método filosófico.

Filosofia e Ciência: ruptura e caminhos possíveis de uma nova interpretação

O pressuposto de toda ação humana é que o homem/mulher é ser-no-mundo, ou seja, é da gama de relações às quais estamos habituados que retiramos o extrato da nossa vida e ação. Não haveria como fundamentarmos, p.ex., uma liberdade desencarnada do mundo e suas exigências. Assim, no mundo dos homens e mulheres reais apreendemos o nosso modo de ser-no-mundo. Neste sentido, nossa humanidade deveria ser essencialmente política, pois somente na esfera pública podemos compreender-nos enquanto participantes de um grupo humano que nos antecedeu na tradição entregando-nos o papel de detentores do tesouro cultural e, para o futuro, nos pedirá que repassemos a gama de conhecimentos recebidos para aqueles que nos sucederam na linha da história. Segundo H. Arendt, uma das características que definem o advento da modernidade é a constante desmundanização dos seres humanos, entendendo mundanidade como aquilo que nos permite ser homens/mulheres e nos reconhecermos enquanto detentores e portadores de história e de cultura. A modernidade e a perda da esfera comum leva o homem ao desenraizamento, seja da estrutura política da esfera pública, através da perda da propriedade e da vida em comum, seja da condição humana de *estar preso à terra*, com a invenção do telescópio e o avanço de uma ciência universal que estuda o globo a partir do espaço.

A partir do momento em que os seres humanos puderam quantificar o mundo como se estivessem lidando com uma maquete, eles perderam o mundo, pois, tornando-se “cidadãos universais”, abriram mão do enraizamento local:

O fato de que o apequenamento definitivo da Terra foi conseqüência da invenção do aeroplano, isto é, de ter o homem deixado inteiramente a superfície da Terra, como que simboliza o fenômeno geral de que qualquer diminuição de distâncias terrestres só pode ser conquistada ao preço de colocar-se uma distância definitiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente imediato e terreno¹

Logo adiante, afirma a autora: “O que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo e não, como pensava Marx, a alienação em relação ao ego”², ou seja, o advento da ciência, entre outros, permite ao homem o completo distanciamento daquilo que

¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. P.263.

² *Idem*. p.266.

sempre o caracterizou: o fato de estar ligado ao mundo. A ciência irrompe como o lugar de ação do homem e como marco de compreensão de si. Isso parece exagero, mas pensemos, ocidentais que somos, em um grupo social que não corresponda aos “padrões” ocidentais de desenvolvimento, de acesso a uma vida de qualidade, ao progresso, às metas de saúde e higienização a que estamos submetidos hoje. Tal grupo ou país é deslocado para a categoria de “3º mundo”, de “subdesenvolvido”. Percebemos sem muitas dificuldades que grande parte de nossa vida é regida pela ciência, entendida agora em sua versão mais acabada e difundida: a tecnologia. Aqueles que têm acesso a tais bens de consumo são considerados os privilegiados do mundo; enquanto que os pobres devem ser postos em categorias marginais onde, se seguidos os métodos de consumo e desenvolvimento ditados pelo mercado, poderão ascender às classes privilegiadas. A ciência-tecnologia:

(...) tem se tornado tão poderosa que – não só consciente, mas também inadvertidamente – estamos nos tornando um perigo para nós mesmos. A ciência e a tecnologia têm salvo bilhões de vida (...) e ao mesmo tempo tem mudado o mundo de tal forma que muitas pessoas já não se sentem em casa na Terra³.

Esse sentimento de analfabetismo tecnológico dá-se de modo paradoxal: se por um lado somos extremamente capazes no uso das diversas tecnologias – que vão desde a aplicação de um novo remédio até a consulta da meteorologia no computador -, por outro, somos, ao menos a maioria dos seres humanos, incapazes de responder às perguntas básicas que dariam a origem do produto a que estamos nos submetendo: de onde veio? Como foi construído? Qual é o seu funcionamento? Essas questões, entre outras, apontam para o grande abismo que separa-nos dos fundamentos da ciência e da sua linguagem específica, ou do seu modo próprio de fazer-se compreensível. A ciência-tecnologia deveria, pois, ser mais um “artifício criado pelas mãos humanas”, obra a ser posta a serviço da comunidade política composta por todos os seres humanos. O que vemos é um movimento oposto: a comunidade humana, exceto um pequeno grupo que detém o conhecimento, está à mercê das arbitrariedades da ciência. A metáfora a seguir serve-nos de ilustração: a filosofia sempre esteve no lugar principal do banquete oferecido pelo pensamento ocidental. No entanto, com o advento da ciência moderna, a filosofia, e com ela o pensamento filosófico, passa a ocupar o lugar de “recolhedor de migalhas”, i.é., a ciência cria e recria a natureza, transforma a vida, funda uma nova concepção de ser humano, enquanto a filosofia, por sua natureza conceitual, corre atrás do prejuízo, tentando, na maioria das vezes inutilmente, compreender a ciência. É como se a biologia criasse a cada dia uma nova ovelha Dolly, enquanto a filosofia corresse

³ SAGAN, Carl. *Bilhões e Bilhões: reflexões sobre a vida e morte na virada do milênio*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1998. [Tradução de Rosaura Eichenberg] p.81.

desesperadamente por uma compreensão da pergunta *Que é a vida humana?* O método científico não está preocupado com as questões pelo todo, pela unidade ou sentido. Por definição, a ciência opera como recorte do real, tentando, dentro de determinada área, responder às questões que ela mesma se pergunta. O pensamento filosófico interessa-se por aquilo que no pensamento é universal. Utilizando-nos do exemplo da ovelha Dolly, a ciência opera com a pergunta fundamental: como criar a vida?; enquanto a filosofia inquire pelo fundamento da vida, buscando por respostas que sejam mais permanentes e que forneçam maior inteligibilidade sobre o real.

O conhecimento humano na modernidade reduz-se, pois, a uma série de saberes compartimentados, desconexos entre si, com sentido apenas e quando assumidos os pressupostos da ciência específica à qual nos submetemos. O grande problema dessa corrida está no fato de que o atual ritmo de transformações é muito mais rápido do que uma vida pode compreender, i.é., ao esquecermos as perguntas pelo todo, assumimos uma ciência universal completamente desvinculada da totalidade do real. Um cientista pode, caso queira, ser extremamente eficaz em sua ciência, mas com isso destruir o mundo. O século XX assiste às luzes do conhecimento científico e tecnológico, dá-se conta do poder de criação das mãos humanas e juntamente com este poder, experiencia a capacidade gigantesca de destruição da vida. Segundo Arendt:

Pouco antes da era moderna, a humanidade européia sabia menos que Arquimedes no século III antes de Cristo, ao passo que, nos primeiros cinquenta anos de nosso século, o número de descobertas importantes foi maior que o de todos os séculos de história somados. No entanto, com igual razão, atribuiu-se ao mesmo fenômeno a culpa do não menos comprovado aumento do desespero humano, ou do niilismo especificamente moderno que tomou conta de setores cada vez maiores da população, do qual o aspecto mais significativo é que já não poupa os próprios cientistas (...)⁴.

Como estruturar a infinidade de conhecimentos recebidos com a necessidade humana de experienciar o vivido? Há uma ruptura entre essas duas realidades, pois a experiência nos é cada vez mais rara, seja porque estamos inseridos em um mundo onde não há o convite ao pensar, seja porque o tempo é material escasso na vida dos seres humanos. Os tempos nos quais dá-se a estruturação da pessoa humana no mundo, seja ela enquanto *espaço-tempo físico-biológico*, seja no “espaço-tempo cultural” de nosso estar-no-mundo, são distintos nas suas especificidades. Henrique Vaz percebeu esse problema no livro *Antropologia Filosófica I* e nos seus escritos sobre a concepção antropológica de homem que foi sendo formada ao longo de toda a tradição filosófica ocidental: como poderemos compreender um ser humano que constantemente é lançado à tarefa de reestruturar-se no mundo, formando a todo instante

⁴ ARENDT. *Ibid.* p.273.

uma imagem de si, da sociedade e, caso queiramos, de Deus? A categoria de *temporalidade*, condição de possibilidade do ser-no-mundo, permite ao homem uma estruturação propriamente humana, ou seja, “retomando ou suprasumindo nessa perspectiva a objetividade do corpo físico-biológico e significando-a em níveis articulados entre si, que são exatamente os níveis do espaço-tempo que se pode denominar *humano*”⁵ é que o homem vai, gradativamente, tomando consciência de sua presença no mundo. A ruptura ocorre justamente pelo fato de que a vida enquanto inserção em um universo dado, é condicionada por diversos fatores que a situam no mundo e são ponto de partida da liberdade. Assim, a “máquina humana”, diferente da máquina tecnológica, não possui os mesmos aparatos e a mesma capacidade de renovação que a tecnologia fornece a qualquer tipo de descoberta que, quando posta no mercado, deixa de ser nova e passa à categoria do obsoleto. A vida não pode ser descartada ou substituída frente ao primeiro defeito de “fábrica”, em contraposição, a lógica do avanço científico moderno funda seu princípio de ação na descartabilidade do mundo e na constante retroalimentação das descobertas científicas:

Nas condições modernas, a bancarrota decorre não da destruição, mas da conservação, porque a própria durabilidade dos objetos conservados é o maior obstáculo ao processo de reposição, cuja velocidade em constante crescimento é a única coisa constante que resta onde se estabelece esse processo⁶.

A ruptura radical entre a linguagem científica e a linguagem da vida dá-se justamente no momento em que a vida, completamente inserida no mundo da ciência-tecnologia, passa a não ter “palavras” para a expressão dos seus anseios mais íntimos, ou, a palavra que outrora era expressividade do homem, passa a deter outros significados, na maioria deles enigmáticos, criando uma espécie de esquizofrenia entre a vida e a linguagem e a banalização do Discurso. Na verdade, o advento da ciência-tecnologia levanta uma das questões fundamentais da hermenêutica contemporânea: como as ciências humanas afirmam um discurso verdadeiro sobre o homem, entendendo verdadeiro como valor de verdade universal, se o homem é um objeto frágil e contraditório? A crítica arendtiana não está na pluralidade humana e sua consequente diversidade, pois, em outro contexto, afirma a autora:

O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo⁷.

Mas, justamente no fato de que essa pluralidade de vidas e experiências passam ao descrédito, pois não existindo um mundo comum, não há também expressividade no discurso:

⁵ VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006. p.160.

⁶ ARENDT. *Ibid.*p.265.

⁷ ARENDT. *Idem.* p. 191.

“Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade⁸”, isto é, podemos afirmar não que tudo é linguagem, mas que é em uma linguagem que se expressa a condição humana. A teologia e seu discurso sobre Deus percebe isso claramente: diferente do que muitas religiões pensam, a crise da religiosidade moderna não está no fato de que os seres humanos tornaram-se “mundanos”, mas, ao contrário, que eles foram lançados para dentro de si mesmos, perdendo-se no emaranhando de experiências que nos oferece a técnica moderna. O ser humano do século XX torna o homem tão banal que pode fazer dele um simples experimento para o progresso da humanidade. A personagem do romance *A metamorfose*, de F. Kafka, auxilia-nos na compreensão da superfluidade humana e a conseqüente animalização: “Quando certa manhã Gregor Samsa despertou, depois de um sono intraquilo, achou-se em sua cama convertido em um monstruoso inseto”⁹. O abismo criado entre a ciência-tecnologia, que faz da vida uma máquina quase perfeita, e o ser humano e sua limitação temporal e moral, cria uma falsa comunicação entre os homens: todos falam, todos comunicam, mas ninguém se entende porque a significação social da palavra se perde pela banalização do discurso.

O discurso dentro da estrutura da polis, que outrora era a manifestação do cidadão para a comunidade, hoje no Estado democrático vive a experiência de total descrédito. Há uma inversão importante na filosofia política: mediação entre os homens se dá pelo discurso: “Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano”¹⁰. No discurso se dá a revelação de um *quem*, ou seja, é quando os homens estão *com as outras pessoas* que eles revelam a sua identidade, fora de toda a coação ou pragmatismo. O contrário seria a mudez voluntária: “Só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é”¹¹.

Em uma sociedade de discursos banais, resta a privatividade de uma vida imersa em interesses pessoais. Deparamo-nos então “entre o não mais e o ainda não”, i.é., se observarmos a vida a partir das categorias filosóficas antigas, perceberemos que elas são incapazes de expressar a totalidade do real que se instaurou no mundo moderno: já não nos basta um esquema interpretativo que aborde a realidade como um todo. O que temos hoje é uma série de narrativas que tem a pretensão de, no interior de um discurso específico, dar racionalidade à ciência em questão. Todavia, a angústia humana frente a não compreensão de

⁸ *Ibid.* p.191.

⁹ KAFKA, Franz. *A metamorfose*. São Paulo: Publifolha, 1998. p.7. [Tradução de Torrieri Guimarães].

¹⁰ *Ibid.* p.192.

¹¹ *Ibid.* p.192.

si no mundo, faz com que a série de aparatos tecnológicos não nos tragam o bem estar esperado. Como ao final de *A metamorfose*, comportamo-nos como a família de Gregor: “Desejavam uma casa menor e mais barata e especialmente mais bem situada e mais prática do que a atual, que tinha sido escolhida por Gregor¹²”. O drama humano de se ter tornado inseto, ou, diríamos nós, da redução da liberdade à felicidade bovina que não reflete a própria vida, é apenas mais uma etapa do processo. A vida real é o pesadelo final, pois comportamo-nos como surdos narrando a vida aos mudos. Não há quem compreenda, pois os registros comuns vão se perdendo ao longo da história.

Essa experiência de esquizofrenia linguística é nada mais que do que a existência fundada apenas na verdade científica, em uma verdade que se caracteriza por uma dinâmica da fluidez e da não valorização da vida enquanto “aparelho inacabado”. A liberdade humana consiste justamente na incompletude: que tipo de liberdade poderia ser fundada em uma vida acabada em sua angústia de ser? Segundo Arendt, a humanidade não pode ser pensada em termos “causa efeito”. Tampouco a história humana: “Tais especulações, porém, são significativas na medida em que nos fazem lembrar que a história é uma série de eventos, e não de forças ou ideias de curso previsível¹³”. Não haveria, pois, como prever o comportamento humano aos moldes do lógico demonstrativo. A vida é livre manifestação, sendo expressa sempre e através do pressuposto da liberdade humana como um modo humano de agir no mundo e interpretar a vida no interior de uma rede simbólica e de relações que dão sentido ao estar-no-mundo.

No conto *O Alienista*, de Machado de Assis, nós podemos ler uma crítica à sociedade positivista que aposta na ciência a construção do sentido e a resolução dos problemas da vida humana. O Doutor Bacamarte, personagem principal, é o protótipo do homem entregue e submetido plenamente a uma ciência cega, que busca desvelar a natureza do homem simplesmente por suas ações exteriores e submetendo-o à racionalidade instrumental. Bacamarte, em uma leitura semiótica, poderia ser a expressão do otimismo científico dos fins do século de XIV; enquanto Kafka expressa o “vazio” criado pelo avanço desmedido da ciência que faz do homem um ser totalmente mutável – inclusive na animalidade –, oferecendo-lhe a única felicidade possível ao pós-moderno: o consumo de coisas inúteis para uma vida inútil: Machado de Assis prevê o perigo de uma ciência que procura sujeitar a vida humana a um esquema de causa e efeito:

¹² *Idem.* p. 74.

¹³ ARENDT. *Ibid.* p.264.

O terror acentuou-se. Não se sabia já quem estava são, nem quem estava doido. As mulheres, quando os maridos saiam, mandavam acender uma lamparina a Nossa Senhora; e nem todos os maridos eram valorosos, alguns não andavam fora sem um ou dois capangas. Positivamente o terror¹⁴.

Com essa crítica estamos longe de afirmar que a ciência é algo ruim. Ao contrário, defendemos a ciência como uma dimensão importante da vida humana. O problema está na redução da vida a uma realidade que deveria ser apenas mais uma dentre tantas outras que compõem a esfera da ação humana. Para Arendt, a universalidade e desenraizamento da ciência (matemática) é afirmada em um tipo de conhecimento reduzido à estrutura da mente humana. Já em Kant vemos esse movimento quando, no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, ele afirma que a razão deve ser instruída pela natureza, “não porém na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, mas na de um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe”¹⁵. Em um mundo que perde a capacidade de *ser comum através do discurso*, resta uma razão deslocada que é fundamento de si mesma. Nada impede que o juiz, utilizando-nos da metáfora kantiana, animalize o homem como objeto da pesquisa científica. O exagero dessa afirmação é visto em todo o movimento científico do século XX que viu a banalização do homem reduzido à categoria de raça, seja no nazismo alemão, seja nas cobaias humanas utilizadas nos testes de remédios dos laboratórios norte americanos.

A literatura não apenas prevê, como em Machado de Assis, como também dá visibilidade à racionalidade que submete o homem à lógica interna do pensamento humano. Gregor Samsa torna-se inseto não apenas no momento em que ele desperta em seu quarto e se pergunta “Que me aconteceu?”¹⁶. Este é apenas o estágio final de um *processo*, utilizando o título de outro romance de Kafka, no qual o homem é gradativamente lançado ao não sentido. Ele foi animalizado dia a dia. Samsa chega à conclusão de que sua vida foi reduzida às dificuldades do dia a dia, todas desprovidas de sentido:

Meu Deus!, pensou então. Quão trabalhosa é a profissão que escolhi! (...) cuidar das conexões dos trens; a comida ruim, irregular; relações que mudam sempre, que não duram nunca, que não chegam nunca a ser verdadeiramente cordiais, e nas quais o coração nunca pode ter participação. Ao diabo tudo isso!¹⁷.

Portanto, a literatura como arte aponta justamente para a perda do real: a ficção nos fala que as fronteiras que separam o real do ilusório não são tão definidas como supúnhamos. Este movimento é um aspecto interessante na relação entre a ficção e a realidade: os bons

¹⁴ ASSIS, Machado de. *Papéis Avulsos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005. p.119.

¹⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultura, 1987. p.13. [Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger].

¹⁶ KAFKA. *Ibid.* p.7.

¹⁷ *Idem.* p.8.

escritos ficcionais conduzem nosso olhar justamente para a “perda” de realidade a que estamos submetidos hoje, enquanto a realidade, ao contrário, nos lança em um emaranhado de situações apenas conectadas pelo desejo de estar “atualizado” ou dentro da ideia de sistema do qual fazemos parte: sistema de capital, já não um capital “capitalizável”, mas um montante virtual. É a lógica da vida humana submetida à lógica das bolsas de valores que trabalham com a virtualização da vida e da realidade. O dinheiro e os valores deixam de possuir substancialidade. Afinal, exceto os economistas e investidores, quem de nós é habilitado a compreender os mecanismos internos dos investimentos da bolsa de valores? Que tipo de relação financeira é constituída por um sistema que em plena crise global anuncia a fortuna de 54 bilhões de dólares do mexicano Carlos Slim? O detalhe é que em apenas um ano a fortuna dele aumentou 18,5 bilhões de dólares, nos lançando mais uma vez no torvelinho de uma realidade que beira à loucura.

Por fim, a Casa Verde de Machado não nos parece tão fictícia como a princípio poderia parecer. A ciência, pela coerência interna do seu método, vendo que a loucura é justamente a ausência de contradições na vida humana, interna-se no espaço que ela mesma criou:

Era decisivo, Simão Bacamarte curvou a cabeça, juntamente alegre e triste, e ainda mais alegre do que triste. Ato contínuo, recolheu-se à Casa Verde. Em vão a mulher e os amigos lhe disseram que ficasse, que estava perfeitamente são e equilibrado: nem rogos nem sugestões nem lágrimas o detiveram um só instante. A questão é científica, dizia ele; trata-se de uma doutrina nova, cujo primeiro exemplo sou eu. Reúno em mim mesmo a teoria e a prática.

A ficção nos alerta para o fato de que o real está gradativamente tornando-se fictício, enquanto as fronteiras entre a verdade e o simulacro tornam-se cada vez mais fluidas.