

**Universidade de Brasília**  
**Departamento de Filosofia**  
**Fabiano Sabino de Lana**

# **A Escolha Turva**

**O impasse da ética entre a natureza e a existência**

**Brasília**

**2 de Maio de 2011**

**Fabiano Sabino de Lana**

# **A Escolha Turva**

Trabalho apresentado na Universidade de Brasília, sob orientação do professor Julio Cabrera, para obtenção do título de mestre de filosofia.

**Brasília**

**2011**

À Lavínia Silva Lana

“A própria experiência ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados. Ensina também que as decisões da mente nada mais são do que os próprios apetites: elas variam, portanto, de acordo com a variável disposição do corpo”

Baruch Spinoza

Ética (1677)

“A biologia é verdadeiramente um campo de possibilidades ilimitadas, podemos esperar dela as mais surpreendentes revelações, e não somos capazes de imaginar as respostas que em algumas décadas ela dará às questões a que lhe dirigimos. Talvez sejam respostas tais que façam ruir todo edifício artificial de nossas hipóteses”

Sigmund Freud

Além do Princípio do Prazer (1920)

“Na ordem do dia aparecem certamente as pretensões das ciências evolucionárias, que pretendem atravessar todos os espaços nos quais se discutia a questão do ser humano. O que importa, contudo, não é inibir as pretensões das ciências evolucionárias. A filosofia terá aí uma tarefa absolutamente nova para exercer o seu papel de esclarecimento dos limites de problemas fundamentais, e de salvar uma instância crítica que não pode ser usurpada por nenhuma ciência particular”

Ernildo Stein

Antropologia Filosófica (2009)

## RESUMO

Este trabalho é uma tentativa de investigar se o que pode ser chamado de uma “ação ética” é compatível com as concepções de ser humano advindas tanto do naturalismo contemporâneo quanto de filosofias existenciais do século XX. Para isso, serão mostradas teses e conclusões de cientistas neodarwinistas e filósofos de diversas escolas, em especial os representantes das correntes existenciais, sobre o comportamento e escolhas do homem. Em particular, haverá investigações sobre (1) a hipótese levantada pelo neodarwinismo de que as atitudes do ser humano são, de alguma maneira, predeterminadas e (2) a possibilidade aparentemente contrária, segundo a qual o homem age perante o vazio da existência.

**Palavras-chave:** ética, moral, existência, naturalismo, neodarwinismo, sociobiologia, subjetividade, felicidade, sofrimento, dor, procriação.

## ABSTRACT

This work is an attempt to investigate if the so-called "ethical actions" are compatible with the conceptions of human being arising from contemporary philosophical positions like Naturalism and Existentialism. In order to do so many ideas and conclusions from Neodarwinist scientists and philosophers of different persuasions will be taken into account, in particular the representatives of existentialist trends, concerning human behavior and choice. Specific investigations will be advanced in connection to two main issues: the Neodarwinist idea on human attitudes to be, in some way, pre-determined, and the Existentialist idea, apparently opposed to the other, that human beings act and make choices in the middle of the emptiness of existence.

**Keywords:** ethics, existence, naturalism, Neodarwinism, Sociobiology, subjectivism, happiness, suffering, pain, harm, procreation.

## SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>07</b>
<b>1 – Naturalismo .....</b>	<b>11</b>
Breve contextualização histórica .....	11
Explicando a sociobiologia .....	19
Divergências dentro e fora do naturalismo .....	38
Filosofia da vontade e naturalismo .....	54
<b>2 – A existência diante do naturalismo .....</b>	<b>57</b>
Consciência e transcendência .....	57
Naturalizando a existência e existencializando a ciência .....	67
Temporalidade originária .....	74
O presente e o real .....	78
<b>3 - A ética diante do naturalismo e da existência .....</b>	<b>80</b>
O que seria ética? .....	80
Ética deontológica .....	84
Ética utilitarista .....	89
Ética de virtudes .....	92
Contestações naturalistas do ponto de vista moral tradicional .....	95
Contestações existenciais ao ponto de vista moral .....	109
Contestações radicais do ponto de vista moral (a ética negativa) .....	121
Contestações radicais do ponto de vista moral II (a proposta analítica de Benatar) .....	129
<b>4 – Conclusões: por uma ética estilhada .....</b>	<b>133</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>143</b>

## Introdução

Esta monografia busca investigar qual é o espaço para a moralidade a partir da análise das escolhas humanas em dois ambientes de pensamento distintos: o naturalismo contemporâneo de origem darwinista e o existencialismo de raiz heideggeriana. Dentro dessas concepções sobre a vida, a pergunta básica a ser respondida será: aceitando-se as noções de ser humano apresentadas por certos ramos do naturalismo contemporâneo e, em contraposição, pelas linhas filosóficas existenciais, seria possível agir eticamente?

Mas até chegar à tentativa de solucionar essa questão, será percorrido um caminho razoável. Para começar, buscarei desvendar a forma como as ações humanas se dão do ponto de vista de certas concepções neodarwinistas da vida. Serão descritas, principalmente, as teses de cientistas como Edward O. Wilson, Richard Dawkins e Steven Pinker, representantes da sociobiologia e da psicologia evolutiva. Para eles, fatores como história natural e elementos da luta atávica de nossa espécie pela sobrevivência influenciam de maneira decisiva todas as nossas escolhas - do nascimento à morte.

Para fundamentar esse programa naturalista, esses pesquisadores costumam utilizar como recursos argumentativos as informações advindas da revolução genética ocorrida a partir de meados do século passado, além de se inspirarem, obviamente, nas linhas de pensamento surgidas a partir das concepções de Charles Darwin sobre seleção natural. De uma maneira geral, denominarei essas correntes representadas aqui por Pinker e Dawkins de “naturalistas”, mas também as chamarei de “sociobiológicas” ou “neodarwinistas”.<sup>1</sup>

Esse naturalismo surge como uma grande força explicadora de todas as condutas e atitudes humanas. Segundo sugestões de tais correntes, cultura, História e educação possuem força menor frente às exigências da natureza e do corpo biológico, ao qual o ser humano se submete. Por uma interpretação radical, todas as conquistas e construções humanas seriam apenas superestruturas fundadas em nossas bases naturais biológicas que, por sua vez, se subordinariam à nossa luta milenar pela sobrevivência. Todas as organizações sociais da humanidade seriam, na verdade, sociobiológicas.

Por esse tipo de naturalismo, o ponto de partida para se entender o humano seria o fato bruto de ainda estarmos vivos. E só teríamos conseguido permanecer porque soubemos lutar eficazmente

---

<sup>1</sup> Estou consciente de que o naturalismo de vertente sociobiológica está longe de ser um consenso dentro da comunidade científica. Como esclarecimento, haverá uma seção da monografia dedicada às divergências entre as concepções neodarwinistas. Para efeitos metodológicos, irei utilizar o termo “naturalismo” para me referir às propostas desses três autores. Outros tipos de concepções naturalistas apresentadas no decorrer do texto receberão as categorizações necessárias.

por nossa sobrevivência em um ambiente muitas vezes hostil. Para isso, de maneira consciente e inconsciente, construímos civilizações e cultura. O paradoxo é que essa cultura se torna tão complexa e onipresente que turvaria a percepção de que suas bases estão relacionadas com a nossa história natural adaptativa. Não teríamos consciência de que em qualquer uma de nossas escolhas, inclusive as aparentemente mais prosaicas, toda nossa trajetória milenar que resultou na sobrevivência continua em jogo.

Esse pensamento, entretanto, não é consensual nem mesmo dentro das comunidades acadêmicas que aceitam o neodarwinismo. Há muitas contestações no sentido de a sociobiologia desprezar um papel preponderante da cultura em parte razoável da trajetória humana. Além disso, entre outras objeções, cientistas como Dawkins e Pinker são acusados de estarem apenas apresentando hipóteses sobre o passado dos seres vivos a partir de características presentes. Faltaria a comprovação empírica de suas teorias.

Entretanto, independentemente das contestações, podemos dizer que todas as linhas naturalistas discordantes se confluem no sentido de que qualquer ser vivo é consequência de uma história na qual todos seus ascendentes souberam reproduzir-se antes de encontrarem a morte. Uma decorrência dessa constatação óbvia é que a tentativa de permanecer e expandir seria uma característica também geral dos seres humanos, apesar de haver, obviamente, exceções individuais.

Como última parte dessa seção inicial haverá uma aproximação desse naturalismo do século XX e XXI com a proposta de um filósofo do século XIX, Arthur Schopenhauer - que escreveu antes da divulgação das ideias de Darwin. Algumas coincidências são notáveis no sentido de apontarem para a preponderância das predeterminações e da luta pela sobrevivência como pano de fundo de nossos atos.

Em seguida, na segunda parte dessa monografia, será apresentada uma visão das atitudes humanas de um ponto de vista existencial. Como contrapontos à noção de homem apresentada pelo ramo naturalista da ciência contemporânea, terão a palavra autores como Heidegger e Sartre. Tentarei mostrar que as explicações científicas, mesmo que consigam fechar todos os pontos objetivos que podem fazer o ser humano agir dessa ou daquela maneira, não conseguem tirar seus componentes existenciais, ou mesmo dissolver dúvidas e angústias fundamentais.

Por exemplo, uma explicação científica que ofereça o porquê de alguém sofrer por escolhas seria insuficiente para levar o ser-no-mundo (para utilizar a terminologia de Heidegger) em agonia por seus atos a uma espécie de consolação subjetivamente aceitável. Em outras palavras, mesmo que concordemos e aceitemos todas as teorias naturalistas sobre nossas escolhas, por que permaneceria um vazio entre nós e o mundo? E, muitas vezes, para nossa existência, esse vazio é o



fundamental na nossa relação com o outro e com as coisas. Esse ponto inatingível pelas ciências objetivas é o que interessa aqui nessa etapa da monografia.

Portanto, na segunda parte, como leigo, a partir de uma interpretação possível de correntes do naturalismo atual, pretendo utilizar os recursos da filosofia para fazer um enfrentamento às vozes científicas. Tento mostrar, filosoficamente, que qualquer concepção do mundo – científica, sociológica, econômica, histórica, etc. – sempre será falha perante a um ser humano marcado pela incompletude. E é exatamente essa falta ontológica que qualquer ciência não consegue alcançar, mesmo que ofereça uma elucidação objetiva e razoável de uma questão qualquer.

No limite, ainda tentarei mostrar que uma existência seria capaz até de enfrentar uma predeterminação. Utilizaria, para isso, recursos que só foram possíveis devido à própria seleção natural – invocando, por exemplo, o que se chama de consciência. No mínimo, a consciência pode ser uma tentativa de “ver de fora” algo a princípio fechado em si mesmo, como as supostas estruturas predeterminantes.

Dessa confrontação entre as noções apresentadas na primeira e na segunda parte desta monografia resultará, inevitavelmente, uma concepção própria de ser humano. Seria um modelo de ser-no-mundo ao mesmo tempo biológico e existencial. Um ser humano que escolhe sempre, mas sem autonomia absoluta. Um ser humano sufocado pelos instintos originalmente de sobrevivência, mas que poderia, por meio de sua consciência, enfrentá-los ou tangenciá-los, sem vencê-los completamente. Um ser humano desencaixado, claudicante e sem possibilidade de fechamento em qualquer tipo de explicação que se pretenda total.

Posso adiantar, então, que não abraço aqui nenhuma proposta fechada para o humano. Mas contraponho-me à ideia de que o ser humano possa ser entendido deixando-se de lado as conclusões naturalistas, assim como à pretensão de que os discursos que vêm da ciência possam preencher os buracos da existência. Na verdade, quando vistas separadamente, visões naturalistas ou existenciais do ser humano parecem ser falhas (com a vantagem de o existencialismo assumir essa incompletude).

Passadas (não superadas) as discussões sobre natureza *versus* existência, na terceira etapa da monografia, tendo em mãos uma noção natural/existencial e assumidamente fragmentária para esse *ser-que-escolhe*, finalmente tentarei responder à questão geral: é possível viver e agir eticamente? Formulada de outra maneira: qual a possibilidade ética de um ser humano que sucumbe entre o natural e o existencial?

Nessa etapa serão apresentados rapidamente alguns dos projetos éticos mais tradicionais da história da filosofia (de Kant, de Mill e de Aristóteles), algumas de suas principais contestações (Schopenhauer, Nietzsche e naturalismo contemporâneo), e duas objeções radicais contemporâneas

(David Benatar e Julio Cabrera). Ficaram de fora a apresentação e a contestação de modelos éticos como o contratualismo de John Rawls, ou a ética discursiva, de Jürgen Habermas. Mas o confronto com as posições tradicionais foi apenas mais um passo em minhas investigações éticas, que devem continuar.

Devo dizer que as diferentes vozes dessa monografia - sejam científicas, vitalistas ou existenciais - estarão em diálogo com pensadores de correntes analíticas, em especial Tomas Nagel, filósofo que foi fundamental para que a transição entre a etapa naturalista e existencial pudesse ser feita. Outra contribuição analítica para o texto foram as ideias de Donald Davidson, utilizadas para discutir as justificativas filosóficas dos modelos naturalistas. Aproveitei também ideias de muitos autores que se debruçaram, mesmo que parcialmente, sobre o tema em investigação, como Hannah Arendt, Ernildo Stein, Vilém Flusser, entre vários outros.

O objetivo desse aparente mosaico de autores, de linhas e entendimentos diferentes do mundo, é encontrar uma nova concepção do ser humano que leve em conta algumas das multiperspectivas atuais de pensamentos científicos e filosóficos. A partir daí, mesmo que as visões estejam apontando para rumos divergentes, procurei compreender quais são as possibilidades de ação ética desse ser-no-mundo.

A tarefa pretendida aqui, assumidamente, possui limites e impedimentos. Mas foi um empreendimento que acredito ser possível, pelo menos como tentativa. É preciso admitir, em coerência com o que foi apreendido, que o resultado de tudo isso também não deixará de ser uma escolha turva.

Fabiano Lana

Brasília, fevereiro de 2011.

## 1 - Naturalismo

### - As concepções do naturalismo contemporâneo sobre vida, morte e escolhas -

**Breve contextualização histórica** – Há uma série de questões que precisam ser respondidas quando se procura investigar a maneira como o ser humano faz suas escolhas. Para atender a esse tipo de indagação, talvez seja preciso ir além da mera investigação das decisões em si. No mínimo, deve-se especificar com que tipo de ser humano estamos lidando. A definição do que é o ser humano é o pano de fundo para decifrar interrogações como essas a seguir:

Por que agimos de uma maneira e não de outra? Existe alguma explicação que possa definir como nos posicionamos em relação ao mundo e aos outros? Escolhemos, somos predeterminados, ou há uma relação complexa e indistinguível? Há escolha livre? A separação entre escolha e predeterminação é válida? O que prevalece, cultura, história natural, pressões seletivas, valores da sociedade ou formação familiar? Dentro dessa complexidade, é possível encontrar algo comum que norteie as decisões dos seres humanos durante suas vidas?

As respostas apresentadas às questões acima ainda são bastante controversas. Entre políticos, cientistas, filósofos, sociólogos, religiosos, cidadãos comuns, qualquer consenso parece ser quimera. Como continuamos a viver independentemente das indagações, as próprias perguntas, para muitos, podem não fazer nenhum sentido. Algumas tentativas de resposta, entretanto, são bem conhecidas. Vamos passar breve e superficialmente pelas mais célebres, resumindo-as em grandes grupos, apesar de suas centenas de ramificações, subdivisões e áreas de intercessão.

Pela hipótese religiosa (apresentada aqui de maneira arbitrariamente abrangente), somos frutos de uma decisão divina. Um Deus, ou vários, criaram as coisas, as plantas, os animais, as regras da natureza e, a partir daí, a vida se desenvolveu, com intervenções ou não do(s) criador(es), a depender da crença de cada um. Tocados pela graça ou plenos de livre-arbítrio, deveríamos agir em busca do bem.

Em termos quantitativos essa hipótese talvez seja a que mais tenha adeptos no mundo (é o que dizem as pesquisas de opinião), apesar de ser vista com desconfiança por certos cientistas e filósofos.<sup>2</sup> No século XIX, após sofrer fortes ataques de pensadores como Feuerbach, Marx e Nietzsche, entre outros, a ideia encontra-se com menos força na academia. Na sociedade,

---

<sup>2</sup> De acordo com pesquisa do jornal *Folha de S. Paulo* publicada dia 13 de maio de 2007, 97% dos brasileiros dizem acreditar na existência de Deus e 75% acreditam na existência do Diabo. Folha Online, SP, Mai. 2007. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/inde06052007.shl>>. Acesso em: 15 set. 2010.

entretanto, grupos organizados – políticos e religiosos – tentam mantê-la em seu poder original, com algum êxito relativo. Uma de suas ideias que podem ser consideradas corriqueiras, apesar das exceções, é a separação estrita dos humanos em relação aos demais animais, uma noção fundamental para as linhas religiosas cristãs, por exemplo. Como se homens e mulheres fossem seres especiais, semelhantes a Deus.

Do ponto de vista da conduta ética, o hábito de crer em Deus não costuma ter como consequência uma sociedade harmônica e pacífica. Percorrendo a História, há inúmeros exemplos de comunidades violentas que tiveram a religião como base das regras de comportamento. Tais Estados continuam até a contemporaneidade. Ainda se mata em nome de Deus em todos continentes do planeta.

Na segunda hipótese - uma vertente a ser chamada sociológica/antropológica - podemos afirmar que somos frutos de uma cultura capaz de nos distanciar de nossa origem animal. Humanos seriam essencialmente diferentes das demais coisas do mundo como pedras, água, plantas e, também – em consonância com algumas linhas religiosas, dos animais. Seríamos culturais, políticos. Por algumas dessas correntes, também estaríamos submetidos a uma linguagem, considerada algo crucial para definir quem somos.

Dessa ideia original sociológica é possível fazer uma subdivisão arbitrária em dois grupos. O primeiro deles imagina haver culturas superiores a outras, um caminho racional a ser trilhado pela humanidade. No vocabulário desse grupo predominam palavras como progresso, desenvolvimento, verdade (absoluta) ou hierarquia.

A outra subdivisão aponta para certo relativismo. A partir de uma tábula rasa, a constituição de cada ser humano se daria pela interação de vetores como linguagem, educação, família, hábitos da comunidade, tradições, punições e recompensas, entre outros fatores. Também seriam valorizados traços culturais, psicológicos e políticos. Sobre o termo “verdade” haveria a suspeita de ser um conceito socialmente construído, sem correspondência ideal com o mundo. No caso marxista, ressalta-se a economia na formação dos indivíduos. Escolher eticamente, em busca do bem, dependeria das finalidades e valores comuns de um grupo social.

Como tabulas rasa, pelas teorias sociais, somos, a princípio, iguais. A desigualdade deve ser algo moralmente intolerável. Platão, em *A República*, radicaliza tal concepção propondo que os filhos devem ser separados dos pais na infância, para que sejam submetidos a uma educação igualitária (PLATÃO, 2000, p. 163). O mito do bom selvagem, de Rousseau, se mantém com alguma influência em alguns grupos políticos. Nessa concepção “sociológica”, todos os “maus” valores como egoísmo, ódio, violência seriam apreendidos, nunca inatos. A ideia de moldar uma sociedade preenchendo “corretamente” as folhas em branco de cada indivíduo permanece até hoje.

Inspirou desde ditadores comunistas como Mao Tsé Tung a expoentes do regime capitalista como Walt Disney (PINKER, 2004, p. 31).<sup>3</sup>

No século XX, o behaviorismo foi um dos reforços para essas concepções, ao sustentar que “conteúdos da mente” como ideias, crenças e desejos não eram relevantes por não poderem ser mensuráveis objetivamente. O fundamental seria observar o comportamento dos seres vivos – substituir os sentimentos, intangíveis, pelos estímulos e respostas. Com esse fundamento em tábulas rasas, novamente apareceu a ideia de montar uma sociedade a partir do zero.

Skinner escreveu vários best-sellers argumentando que o comportamento nocivo não é instintivo nem livremente escolhido, mas inadvertidamente condicionado. Se transformássemos a sociedade em uma grande caixa de Skinner, controlássemos o comportamento deliberadamente, e não a esmo, poderíamos eliminar a agressão, a superpopulação, a aglomeração, a poluição e a desigualdade, e assim alcançaríamos a utopia (*idem, ibidem*, p. 42).

Os resultados não foram exatamente o que se previa. A partir dessa segunda hipótese, da tábula rasa, também ocorreram assassinatos em nome da igualdade e do progresso. A ideia de uma sociedade igualitária esteve por trás de homicídios na antiga União Soviética, na China e em Cuba, atualmente. Novamente, de uma maneira simplificada, podemos dizer que a morte em nome do progresso e pela sobrevivência de uma civilização sustenta guerras patrocinadas pelo capitalismo, como no Iraque e no Afeganistão.

Há ainda uma terceira hipótese, autodenominada científica - que será discutida com mais atenção aqui nesta monografia. A partir das pegadas da chamada teoria da evolução e da seleção natural, do livro *A Origem das Espécies*, de 1859, de Charles Darwin, ela advoga - em boa parte de suas subdivisões - que a base fundamental para as escolhas tem origem na natureza. Defende que as diferenças entre nós e as demais espécies seriam apenas de grau – o *Homo sapiens* seria somente um animal a mais (MATÍNEZ-CONTRERAS, 2011, p. 224). A hipótese é de que da biologia viriam nossos instintos, tendências à violência e os mais profundos sentimentos. A natureza seria o palco inevitável onde atuariam os elementos da cultura.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Estou consciente de que o termo sociologia é posterior a Rousseau e Platão, tendo sido criado por Auguste Comte, no século 19. O uso do vocábulo, entretanto, nesta monografia, é utilizado para resumir algumas tentativas de definir como se relacionam os indivíduos de uma comunidade ou de todos os grupamentos humanos.

<sup>4</sup> Contra mitos como o do “bom selvagem”, de Rousseau, naturalistas exibem pesquisas que mostram a prevalência de atitudes violentas em praticamente todos os grupamentos humanos. “Os estudos do antropólogo A. L. Kroeber, por exemplo, indicam que as guerras entre grupos caçadores-coletores na América do Norte excediam a quatro conflitos por ano. Richerson e Boyd também recorrem aos estudos de Joseph Soltis que mostram que a taxa de extinção de comunidades de caçadores-coletores da Nova Guiné, em razão da guerra, era bastante alta – em alguns casos, mais de 31% das comunidades eram extintas a cada 25 anos (seja pela derrota na guerra seja pela incorporação dos perdedores a outras culturas)” (ABRANTES E ALMEIDA, 2011, p. 280).

Tal concepção, entretanto, enfrentou inúmeros percalços até chegar aos dias de hoje. A ideia de que o próprio organismo, por meio da genética, possa predeterminar, de alguma forma, nossas escolhas, costuma provocar arrepios e repugnância. Em geral, tais concepções de base naturalista também são identificadas com tendências políticas fascistas ou retrógradas.

Eric Hobsbawm, por exemplo, oferece uma contextualização do ambiente em que surgiu esse tipo de pensamento naturalista. O historiador relata que, a partir do final do século XIX, tornou-se lugar comum explicar as diferenças sociais entre os países ricos e pobres ou mesmo disparidades sociais dentro de um mesmo território por meio da diversidade física dos seres humanos. Homens da época concluíram que “[...] amplas categorias da humanidade eram biologicamente incapazes de realizar aquilo que uma minoria de seres humanos de pele teoricamente branca – ou, mais restritamente, pessoas de cepa européia – havia sido a única a se mostrar capaz” (HOBSBAWM, 2007, p. 54).

Biologia era um conceito marcado por certo tipo de ideologia que culpava a natureza pela diferença entre pobres e ricos. “Assim, a biologia não era só potencialmente a ciência da direita política como também a ciência dos que desconfiavam da ciência, da razão e do progresso” (*idem, ibidem*, p. 351). Hobsbawm, inclusive, toma como exemplo a obra de Friedrich Nietzsche para exemplificar a tese da preponderância da natureza sobre a cultura:

Contudo, seus próprios escritos, e notadamente seu trabalho mais importante, *A Vontade de Poder*, podem ser lidos como uma variante do darwinismo social, um discurso desenvolvido com a linguagem da “seleção natural”, neste caso uma seleção destinada a produzir a nova raça dos “super-homens” (*idem, ibidem*, p. 351).<sup>5</sup>

Hobsbawm associa o nascimento da genética à eugenia, que teve seu ápice nas políticas de esterilização compulsória ocorrida nos começos do século XX nos Estados Unidos e nas teorias de superioridade raciais dos nazistas alemães:

A eugenia, que era um programa para aplicação às pessoas, do cruzamento seletivo comum na agricultura e pecuária, foi muito anterior à genética. O nome data de 1883. Era, essencialmente, um movimento político, em sua esmagadora maioria composto de membros da classe média e burguesia, que pressionavam os governos para que implantassem programas de ações positivas ou negativas visando melhorar a condição genética da espécie humana (*idem, ibidem*, p. 352).

---

<sup>5</sup> Nietzsche, curiosamente, atacou fortemente as teorias de Darwin. Considerava o avanço da ciência correlato à desvalorização do homem: “Oh, a crença em sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade, na hierarquia dos seres se foi – ele se tornou bicho, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele que, em sua fé anterior era quase Deus (‘filho de Deus’ – ‘homem-Deus’)” (NIETZSCHE, 1998, p. 143).

O Brasil não ficou imune a essas ideias eugenistas. As teorias raciais foram uma das justificativas para o estímulo à imigração de italianos e alemães, principalmente, que ocorreu em direção ao território do país no século XIX e começo do século XX:

Sob a influência do racismo generalizado do mundo burguês, eles sonharam com uma transformação biológica de suas populações que as tornassem receptivas ao progresso: pela imigração maciça de pessoas de origem européia no Brasil e no Cone Sul da América do Sul (*idem, ibidem*, p. 401).

O darwinismo social também serviu como justificativa para certas teorias de liberalismo econômico. Seus defensores argumentavam que a livre concorrência era apenas uma repetição do estado de natureza. “A sobrevivência do mais apto também podia ser indicada, e de fato assegurada, pela conquista das raças e povos inferiores ou pelas guerras contra Estados rivais” (*idem, ibidem*, p. 354). Alguns próceres políticos do século XIX chegaram a condenar atividades como ajuda ao próximo ou caridade, por ser uma intervenção indevida no processo da evolução (PINKER, 2004, p. 36).

Hobsbawm afirma ser inútil buscar conexões entre preferências políticas e ideológicas de cientistas e suas teorias específicas. Houve físicos liberais e conservadores, assim como médicos, astrônomos ou químicos de todas as ideologias. Mas haveria uma exceção para o caso da genética, onde todos os adeptos seriam, na época, simpatizantes do que se chama de pensamento político de direita “[...] pois suas vinculações são por demais óbvias” (HOBSBAWM, 2007, p. 355). A associação entre política e genética, muito forte, fica evidenciada pela frase do prêmio Nobel H. J. Muller, de 1918: “Nunca me interessei pela genética como pura abstração, mas sempre devido a sua relação fundamental com o ser humano – com suas características e meios de auto-perfeiçoamento” (*idem, ibidem*, p. 353).

Um dos principais nomes da genética atual, o cientista James Watson, contradiz Eric Hobsbawm. Para ele, o entusiasmo com a pseudociência da eugenia não tinha ideologia. Como exemplo, Watson recupera as palavras de um escritor - tido como progressista e liberal - George Bernard Shaw: “Não há nenhuma desculpa razoável para nos recusarmos a enfrentar o fato de que nada, senão uma religião eugênica pode salvar a civilização” (SHAW *apud* WATSON, 2003, p. 34).

Por tudo isso, uma linha de pesquisa em biologia ficou marcada como sendo uma ideologia política e social. Havia, em praticamente todos os ramos da ciência no final do século XIX, inclusive na filosofia, a obsessão pela ideia do avanço e progresso ininterrupto dos homens. O farol

de todo esse movimento seria a racionalidade intrínseca ao ser humano. A genética seria uma das armas dessa veloz marcha para frente. Entretanto, a desconfiança pairou sobre essa ideologia na medida em que duas guerras mundiais, já no século XX, transformaram em destroços boa parte das construções humanas da Europa.

Os defensores de modelos de ser humano com fortes bases biológicas foram taxados de corresponsáveis por inúmeras mortes e tentativas de dizimações de etnias ocorridas durante e no período anterior à Segunda Guerra Mundial, finda em 1945. Eugenia, nazismo, genética e assassinato de judeus tornaram-se expressões espontaneamente relacionáveis. Pelo menos do ponto de vista do imaginário popular, ficaram identificadas com uma tentativa fraudulenta de “aprimorar” biologicamente o humano - com toda a violência e horror decorrente dessa ideia.

Com a derrota do nazismo, desmoralizadas, as teorias genéticas precisaram se reinventar politicamente. A despeito de enfrentarem um momento histórico desfavorável e os ataques morais, recuperaram rapidamente sua credibilidade (com a importante exceção da desconfiança que se manteve em departamentos como os de sociologia ou filosofia).

A *grande síntese* entre darwinismo e genética, programa estabelecido nos anos 30, consolidou-se já nos anos 40 do século passado, quando passou a ser denominado neodarwinismo (SANTILLI, 2011, p. 194).<sup>6</sup> Mas, menos de uma década após a guerra, o pensamento naturalista voltou com novas roupagens no rastro de inovações e descobertas como a consolidação do desvendamento da estrutura das moléculas do ácido desoxirribonucléico, o DNA, em 1953.

Talvez não seja arbitrário chamar esses avanços científicos do começo dos anos 50 de revolução. As descobertas sobre a estrutura do DNA e, como consequência, a maneira como os traços dos ascendentes são herdados pelos descendentes, solucionaram um antigo enigma apresentado por Darwin que, em diversas passagens do seu *A Origem das Espécies*, lamentou desconhecer os mecanismos exatos que proporcionavam as variações entre as espécies a partir da hereditariedade: “Nossa ignorância a respeito das leis da variação é profunda. Nem em um só caso entre cem podemos pretender observar uma razão pelas quais esta ou aquela parte variou” (DARWIN, 2009, p. 146).

A revolução genética mostrou também a íntima ligação de todas as espécies vivas. Soube-se do compartilhamento de cerca de 99,5% da história evolutiva entre um homem e um chimpanzé (DAWKINS, 2007, p. 27). Avançou-se no desenvolvimento da neurociência, no estudo detalhado de estruturas cerebrais e ainda concluiu-se pela não existência de um gene exclusivamente humano.

---

<sup>6</sup> Já o conceito de gene é de 1909, e foi criado por W. Johansen (PABÓN-MORA E GONZÁLEZ, 2011, p. 134).



Foi elucidada, portanto, outra intuição do principal formulador da teoria da revolução que ainda estava em aberto:

[...] a estrutura de todo ser orgânico está relacionada de modo muito essencial, ainda que frequentemente oculto, com a de todos os outros seres orgânicos com que entram em concorrência pelo alimento ou residência, ou daqueles que têm de escapar, ou dos que se alimentam (DARWIN, 2009, p. 75).

Como desdobramento filosófico, com os descobrimentos na área da genética, houve, de alguma maneira, um triunfo do “pensamento materialista do Iluminismo para o âmbito da célula”, conforme definição de um dos próprios descobridores da estrutura da molécula de DNA, James Watson (WATSON, 2005, p. 12).

O fato é que a tecnologia da segunda metade do século XX voltou a apresentar um homem bem mais próximo à natureza e das hipóteses de Darwin e longe da imagem metafísica que se cogitava em certos ramos da filosofia de meados do século XIX. O ser humano assemelhar-se-ia mais à seguinte visão de Julio Cabrera:

[...] estamos muito mais perto de uma apropriação da boa vida animal do que da boa vida divina. Pensando o animal com categorias teológicas como ‘indigno’, corre-se o risco de viver o animal não elaboradamente: o orgulhoso ser que não queria viver como animais terá agora que morrer como eles (CABRERA, 1989, p. 103).

Fora da academia, a força de tais propostas biológicas tem sido responsáveis até mesmo por certa decadência das chamadas ciências humanas, de acordo com certos cronistas de nossa época (FILHO, 2008, p. 34). Para esses comentaristas, com tanto conhecimento das origens puramente biológicas de nossas atitudes, como buscar compreender a existência humana sem recorrer preponderantemente à natureza? Entretanto, a resposta para tal pergunta continua a ser complexa. Em sua busca por uma “Antropologia Filosófica”, Ernildo Stein pressupõe a necessidade de levarmos em conta tais premissas “científicas” para filosofarmos.

O que nos importa é considerar com seriedade os avanços do conhecimento no século 20, para descobrirmos um viés filosófico adequado de análise e uma argumentação, para tornar convincentes certas pressuposições que se trazem para a Antropologia Filosófica e para manter critérios de diferenciação ante a Antropologia Cultural (STEIN, 2009, p. 56).

Na próxima seção buscarei esclarecer ainda mais algumas ideias e concepções dessa visão naturalista do ser humano apresentada brevemente aqui.

**Explicando a sociobiologia** – Em meio às divergências acadêmicas e polêmicas políticas, o naturalismo contemporâneo, em boa parte das suas linhas, busca resgatar certos princípios apresentados por Charles Darwin, na *Origem das Espécies*. Um desses elementos recuperados é a seleção natural, que poderia ser definida da seguinte maneira, entre outras:

[...] que todas as partes do organismo e todos os instintos oferecem diferenças, pelo menos individuais; que há uma luta pela existência que leva à conservação das modificações proveitosas de estrutura ou instinto, e, finalmente, que podem ter existido gradações no estado de perfeição de todo órgão, boa parte dentro de sua classe (DARWIN, 2009, p. 422).

Mas essas linhas do naturalismo atual dão um passo além desse fundamento darwinista. Colocam a regra da seleção natural como o que há de mais fundamental na nossa formação como ser humano até os dias atuais, inclusive como causa última da civilização, organizações sociais e comportamentos individuais. Uma pretensão assumida desse tipo de teoria é, exatamente por meio da seleção natural, dar uma explicação menos fragmentária de todas as atividades humanas no decorrer da história (WAIZBORT E PORTO, 2011, p. 256).

Uma dessas teorias sustenta que existiria uma biologia anterior à sociologia – de maneira que poderíamos falar de uma sociobiologia. Edward O. Wilson, inventor do termo sociobiologia - no livro de mesmo nome, publicado em 1975 - buscou uma explicação totalizante do fenômeno humano, ao conciliar darwinismo e genética com a história da ocupação civilizatória no planeta. Wilson, entretanto, recusa o rótulo de reducionista, pois admite que existiria um espaço para a cultura na trajetória humana. Prefere considerar seu trabalho como uma “nova síntese” para a história natural e dos humanos:

Faz pouca diferença aqueles que escolhem ler o livro no sentido de que o reducionismo é o recorte ferramental da ciência, ou que a Sociobiologia enfatiza não apenas o reducionismo, mas também síntese e holismo. Também não importa que todas as explicações sociobiológicas nunca foram reducionistas, mas de interação. Nenhum erudito sério pensaria que o comportamento humano se dá da mesma maneira que os instintos animais, sem qualquer intervenção da cultura (WILSON, 2000, p. vi – tradução minha).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Original de Wilson: “It made little difference to those who chose to read the book this way that reductionism is the primary cutting tool of science, or that Sociobiology stresses not only reductionism but also synthesis and holism. It also mattered not at all that sociobiological explanations were never strictly reductionist, but interactionist. No serious scholar would think that human behavior is controlled the way animal instincts is, without the intervention of culture”.

Mas em que consiste a sociobiologia? Tentarei resumir a teoria em cinco pontos. O primeiro praticamente não traz novidades com relação às propostas de Darwin: em um mundo com uma natureza hostil e com recursos escassos, a luta pela sobrevivência foi o que regeu a conduta de todos os seres vivos até hoje. Para estarmos aqui, nossos ascendentes tiveram que enfrentar e superar condições perigosas. Apenas os que souberam brigar sob severas circunstâncias sobreviveram. Quem não teve motivações, inconscientes ou não, para resistir, ou não venceu essa luta, não está entre nós na forma de descendentes. Tal princípio foi assim resumido pelo biólogo britânico Maynard Smith:

Dada uma população de entidades que se reproduzem, tem herdabilidade (produzem entidades semelhantes) e variam de uma forma que afeta sua probabilidade de reprodução, então as características que garantem a sobrevivência individual e a reprodução irão evoluir na população (MAYNARD SMITH *apud* SANTILLI, 2011, p. 195)

No segundo ponto, a sociobiologia ainda se aproveita de mais ideias colocadas por Darwin, ao endossar a proposta de que as variações passadas para os descendentes que, por acaso, se tornaram uma ferramenta útil na luta pela vida, foram cruciais para a permanência de uma determinada espécie.<sup>8</sup> Por exemplo, um animal que, devido a uma variação qualquer, tenha nascido com uma epiderme mais resistente ao sol, poderá ser origem de uma nova espécie que deverá sobreviver no deserto e diferenciar-se de seus ancestrais. Caso consiga, obviamente, transmitir sua variação aos descendentes:

Todos esses resultados [...] são consequência da luta pela vida. Devido a esta luta, as variações, por menores que sejam e qualquer que seja a causa de que procedam, se são em algum grau proveitosas aos indivíduos de uma espécie em suas relações infinitamente complexas com outros seres orgânicos e com suas condições físicas de vida, tenderão à conservação destes indivíduos e serão, geralmente, herdadas pela descendência. A descendência também terá assim maior probabilidade de sobreviver (DARWIN, 2009, p. 64).

De acordo a teoria, no terceiro ponto, o humano não teria um status especial em meio à luta pela sobrevivência, seria apenas mais um animal entre outros. Algo também presente no neodarwinismo desde a chamada “grande síntese” e de acordo com alguns estudos atuais:

---

<sup>8</sup> O conceito de espécie ainda é algo controverso. Para Darwin, por exemplo, o termo espécie não tinha uma correspondência com a natureza. “A palavra espécie vem deste modo a ser uma mera abstração inútil, que implica e supõe um ato separado de criação” (DARWIN, 2009, p. 53). Não haveria, segundo Darwin e mesmo muitos naturalistas contemporâneos, a possibilidade de dizermos que existam dois indivíduos iguais. Uma discussão sobre o tema pode ser encontrada no artigo *A classificação biológica, da espécie a genes*, de Natália Pabón-Mora e Flavio Gonzáles (PABÓN-MORA e GONZALES, 2011).

A enorme quantidade de estudos comparativos que relacionam atividades cognitivas humanas com as de aves – como corvos e papagaios –, mamíferos – como golfinhos, baleias ou primatas – mostram que pelo menos a comunidade científica não acredita que os humanos sejam uma ilha cognoscitiva no mundo animal (TOMASELLO E CALL *apud* MARTÍNEZ-CONTRERAS, 2011, p.232).

Aproveitando-se dos avanços genéticos, a teoria, no quarto ponto, aponta o DNA como meio de transmissão das características dos seres vivos dos ascendentes para os descendentes. A passagem dessas características, por meio das mutações e recombinações do DNA, possibilitou aos nossos ancestrais continuar no mundo até a sua reprodução. Essas mesmas características, se não houver grandes variações de população ou de ambiente, serão úteis para os descendentes viverem, pelo menos até se reproduzirem, durante um período de tempo indeterminado (inclusive o ser humano):

Os genes e o ambiente poderiam ser invocados como causas exclusivas da plasticidade comportamental humana, como querem os sociobiólogos, os psicólogos evolucionistas e os ecólogos comportamentais (ABRANTES E ALMEIDA, 2011, p. 261).

O quinto ponto da teoria talvez seja um salto com relação à seleção natural de Darwin e mesmo em comparação com a “grande síntese”. Por ele, a cultura e a própria civilização seriam superestruturas sob bases da natureza, cujas características principais, instintivas, seriam apenas viver até deixar uma descendência. Nossos hábitos, convicções, rotinas, religião, comportamentos, sofrimentos, teriam como pano de fundo sobrevivência e reprodução. Com esse “fim”, certas características biológicas, ou decorrentes de mutações, passaram a ser fundamentais para a permanência dos seres humanos.

Para efeitos desta monografia, condensaremos ainda mais essas teses naturalistas neodarwinistas, mais especificamente, sociobiológicas, na seguinte ideia: **tanto as escolhas pessoais como as construções culturais e civilizatórias se submetem a uma história natural e a uma seleção que levam em conta, principalmente, a permanência, nos indivíduos, dos mecanismos que fizeram a nossa espécie continuar existindo. Tais mecanismos possuem uma origem fundamentalmente genética.**<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Por essa tese, curiosamente, de acordo com minha interpretação, também se recupera a noção aristotélica de causa final, da vida de cada ser, mas sem conotações metafísicas no sentido como foram entendidas pelo pensador grego. Pela sociobiologia, o objetivo natural dos corpos (a causa final) foi apenas ter continuado vivo.

Entretanto, há controvérsias. De acordo com Chediak, enunciados teleológicos precisam valer também para o futuro, extrapolação que não é possível fazer para a teoria da evolução, pois não temos certezas até quando a seleção

São evidentes as implicações filosóficas desse tipo de concepção da vida e dos humanos. A maneira como percebemos nossas ações e escolhas pode mudar radicalmente caso aceitemos a proposta sociobiológica. Dawkins é um dos que prefere que o ser humano seja compreendido a partir desse tipo de teoria de raiz darwinista:

Em resumo, a teoria social darwiniana nos possibilita vislumbrar a simetria e a lógica subjacente às relações sociais. Quando tiverem sido mais completamente entendidas por nós mesmos, elas com certeza revitalizarão a nossa compreensão política e fornecerão o suporte intelectual para uma ciência e uma medicina da psicologia, ao mesmo tempo em que nos proporcionarão uma compreensão mais profunda das muitas raízes do nosso sofrimento (DAWKINS, 2007, p, 30).

Já a intenção da psicologia evolutiva, advoga Steven Pinker, é buscar um humanismo realista e fundamentado na biologia, na teoria da evolução e na genética. “Foi a seleção natural que temos de entender se quisermos compreender nossa própria identidade” (PINKER, 2004. p. 27). Esse ramo de conhecimento teria encontrado uma espécie de fundamento biológico de nossas ações, desde as mais íntimas e reservadas até as mais violentas e audaciosas.<sup>10</sup>

Entretanto, a sociobiologia e a psicologia evolutiva ainda são projetos de definição do homem, no sentido de que ainda não foram esclarecidos todos os processos que vão dos 34 mil genes que constituem o homem à determinação do comportamento:

O fato é que ninguém sabe o que esses números significam. Ninguém tem a menor ideia de quantos genes seria preciso para construir um sistema de módulos instalados, ou um programa de aprendizado multiuso, ou qualquer coisa intermediária [...]. Em nosso presente estado de ignorância quanto ao modo como os genes constroem o cérebro, o número de genes do genoma humano é ainda um número (*idem, ibidem*, p. 114).

Mas, apesar das lacunas ainda serem preenchidas, tanto para o darwinismo como para o neodarwinismo, certas características e maneiras de agir de nossos ascendentes – em geral inconscientes – foram bastante úteis para que eles reproduzissem e a cadeia de descendentes chegasse até a nós. E, de acordo com a genética, cada descendente seria concebido, em seu genoma, com parte das características que foram úteis para que seus ancestrais (não, necessariamente, os

---

natural irá operar eficazmente no sentido de garantir a permanência dos seres vivos. “A seleção, sustenta (Ernest) Mayr, atua sobre eventos passados, como mutações e recombinações, e não planeja o futuro; por isso o seu resultado só pode ser obtido de forma a posteriori” (CHEDIAK, 2011, p 86).

<sup>10</sup> A Psicologia Evolutiva, apesar de algumas divergências pontuais, é considerada uma aliada teórica da sociobiologia (WAISBORT E PORTO, 2011, p. 241).

pais) conseguissem viver, sobreviver e se reproduzir. Pela sociobiologia, essas características estão entre as responsáveis pelas principais estruturas de nossa civilização e de todos os grupamentos humanos. Haveria inúmeros acasos e possibilidades nesse caminho. Mas se não ocorresse assim, não teríamos capacidade de vivenciar o presente da forma como o fazemos.

De maneira geral e forçadamente reduzida, a tese darwinista pode até ser considerada tautológica: estamos vivos porque soubemos sobreviver. Então, restaria descobrir e procurar as razões pelas quais conseguimos, até hoje, viver e procriar antes de morrer. As divergências nas teorias naturalistas são muitas, mas o núcleo da proposta – que inclui a ocorrência da reprodução antes da morte – permanece intacto. Em outras palavras, se a fundamentação da vida humana é estarmos vivos, então o caminho para sair da tautologia seria descobrir o porquê deste estado de coisas no qual o ponto de partida e de chegada é a nossa condição de sobreviventes.

De acordo com a visão sociobiológica, nossa permanência foi possível porque comportamentos e escolhas, já programados pelos genes para buscar a sobrevivência, seriam bem menos influenciados pelo ambiente do que supõe as teorias das ciências humanas e mesmo algumas outras linhas do naturalismo não sociobiológico. “No desenvolvimento da célula-ovo à estrutura adulta (reprodutiva), há uma espécie de programa genético mais ou menos rígido cuja implementação se adapta ao ambiente no qual o indivíduo em desenvolvimento se encontra” (WAIZBORT E PORTO, 2011, p. 243).

Pela sociobiologia, muitas das atitudes que imaginamos aprender durante a vida na verdade podem ser preprogramações já escritas em nosso código genético a serem ativadas em momentos adequados de nossas vidas. Elas influenciariam decisivamente ações e escolhas do ser humano. Nesse sentido, até mesmo realizações como arte, religião e humor, hoje sem relação direta com a sobrevivência, teriam uma origem ancestral evolutiva:

Para a PE (psicologia evolutiva) fenômenos como esses devem ser compreendidos como comportamentos secundários (by-products). Tais facetas do comportamento humano seriam consequência de um novo uso de antigas faculdades mentais previamente selecionadas no ambiente ancestral e destinadas a outras funções (Cosmides e Toby, 1997; Pinker, 1997), como, por exemplo, liberar certa dose de energia mental represada e lidar com o enigma da morte (Machery, 2006). Porém, para a PE, arte e religião não teriam valor adaptativo nos dias de hoje (*idem, ibidem*, p. 253).

Steven Pinker, por exemplo, sustenta que a herança genética interfere até em questões insuspeitas como preferência individual pela pena de morte, gosto musical ou tendência a se divorciar (PINKER, 2004, p. 74). De acordo com o psicólogo evolutivo, a cultura nunca agiria autonomamente sobre qualquer indivíduo, haveria uma inter-relação com o natural. Mas, para

Pinker, o desempate tenderia à natureza. “Psicólogos evolucionistas questionam o significado de aprendizagem e transmissão. Ao contrário do modelo padrão das ciências sociais, em que a aprendizagem tem o papel de explicar o comportamento e a cultura [...]” (WAIZBORT E PORTO, 2011, p. 251).

Mais importante do que tentar definir qual o papel exato da cultura ou da genética, o fundamental, segundo os autores da psicologia evolutiva, é afastar as hipóteses que tendem comparar a mente humana a uma tábula rasa. Essa possibilidade de concebê-la como uma página em branco seria simplesmente absurda. “Aprenderíamos tudo a partir da experiência, não saberíamos chorar quando nascemos, nem adquirir linguagem durante nossa interação com o mundo social, não saberíamos retribuir um sorriso nem temer o fogo, teríamos de aprender a amar como aprendemos a jogar xadrez?” (*idem, ibidem*, p. 256);

Sem aceitar armadilhas deterministas, Pinker admite que o efeito dos genes variam a depender do meio-ambiente. O psicólogo evolutivo, entretanto, apresenta cinco modos de personalidades básicas, que teriam origem genética e não cultural: *introvertidos ou extrovertidos, neuróticos ou estáveis, desinteressados ou abertos a novas experiências, aquiescentes ou antagônicos, atentos e dispersivos*. Esses traços seriam inalteráveis pelo meio-ambiente. Restaria a esses indivíduos, nesses sentidos predeterminados, interagir com a cultura sem a possibilidade de abandonar sua personalidade fundamental.

A suprema ironia, segundo Pinker, é que a cultura, uma decorrência da natureza, possibilitaria a ilusão de ser autônoma em relação ao próprio mundo natural. “O aparente capricho da variação cultural conduz naturalmente à doutrina de que a cultura vive em um universo separado dos cérebros, genes e evolução” (PINKER, 2004, p. 92). Pinker vai além da defesa de algumas características inatas. Para ele, seria possível, com base nas suas observações, definir a natureza humana da seguinte forma:

[...] independentemente de qual venha a ser o quadro exato, uma natureza humana universal complexa será parte dele. A meu ver, temos razões para acreditar que a mente é equipada com uma bateria de emoções, impulsos e faculdades para raciocinar e comunicar, que têm uma lógica comum a todas as culturas, são difíceis de apagar ou redesenhar a partir do zero, foram moldadas pela seleção natural atuando ao longo da evolução humana e devem parte de sua estrutura básica (e parte de sua variação) a informações do genoma (*idem, ibidem*, p. 111).

Pinker chega a listar o que seriam as características gerais da natureza humana. Incluiriam primazia dos laços familiares, universalidade da violência e do etnocentrismo, hereditariedade da



inteligência, parcialidade no interesse próprio e senso moral, prevalência de mecanismos de defesa, entre outras (*idem, ibidem*, p. 401).

Com relação à aparente variação cultural observada no mundo, a sociobiologia e a psicologia evolutiva possuem duas respostas. Em primeiro lugar, o maior espaço para o aprendizado que há entre os humanos, foi um novo ganho evolutivo possibilitado pela seleção natural. Mesmo a vantagem de escolhermos de maneira menos predeterminada do que outras animais seria um subproduto da evolução. Em segundo lugar, todas as culturas, no final das contas, submetem-se à luta pela sobrevivência.<sup>11</sup>

Na linha de raciocínio de autores como Dawkins e Pinker, a cultura civilizatória como a conhecemos hoje, seria, então, como um adicional ao natural. Surgiu na espécie que se autodenominou humana por que essa conseguiu, em determinado momento, ir além da natureza.

Como hipótese, as condições favoráveis para o aparecimento da cultura teriam ocorrido a partir do momento em que foi possível estocar o que antes era estritamente necessário para sobrevivermos. A existência de estoques foi importante para superar certas dificuldades, como as diversidade climáticas, por exemplo. Criou-se algo que, em um primeiro momento, não seria diretamente ligado à dinâmica primária com o meio ambiente - de coletar e caçar para consumo imediato. Esse movimento acabou se tornando evolutivamente útil.

A cultura, em determinado momento, passa a submeter a natureza. Além disso, de acordo com Pinker, a “natureza humana universal” determinaria como a cultura seria estruturada e mesmo quais foram os caminhos da civilização até o presente e como continuarão em direção ao futuro. Ou seja, a partir das características humanas dadas, inclusive as mentais, edificaram-se as civilizações.<sup>12</sup>

À medida que a espécie humana passa a viver em novos ambientes e a construir novos ambientes seus módulos produzem diferentes respostas (comportamentos) às inúmeras situações ecológicas culturais. As diferenças culturais hoje observadas ao redor do planeta seriam o resultado da expressão dos módulos típicos da espécie, submetidos a condições ecológicas variadas (WAIZBORT E PORTO, 2011, p. 252).

---

<sup>11</sup> Segundo o biólogo Mark Ridley, “Em todos os primatas, o tamanho do cérebro e a duração da gestação estão correlacionados e a extrapolação simples da correlação geral em primatas sugere que os humanos deveriam nascer depois de 18 meses ao invés de 9. Pode ser que nasçamos relativamente cedo porque o nascimento em uma idade fetal maior seria impossível. Nove meses seria o último prazo antes de o cérebro ficar grande demais” (RIDLEY, 2006, p. 568).

<sup>12</sup> Em mais um passo nessa direção sociobiológica, poderíamos afirmar que a arte seja a sobra da cultura. Tal intuição está presente, por exemplo, nas afirmações do escritor francês, Théophile Gautier: “Nada é verdadeiramente belo a não ser aquilo que nunca pode ser útil para coisa alguma. Tudo o que é útil é feio, pois é expressão de alguma necessidade, e as necessidades humanas são ignóbeis e repulsivas, como a própria natureza pobre e fraca dos homens. O lugar mais útil da casa é a latrina” (GAUTIER *apud* GAY, 2008, p. 69).

Por que as coisas sucederam assim? Por que a espécie humana chegou até o ponto atual? Não haveria respostas precisas. Se certas circunstâncias fossem diferentes, a vida simplesmente não ocorreria. Se os primeiros organismos não tivessem conseguido se adaptar ao meio-ambiente até reproduzir-se, não haveria continuação da vida. Se não houvesse reprodução, não haveria variações. Se não houvesse variações, não haveria seleção natural nem o que se chama de evolução. Sem evolução não haveria peixes, primatas, humanos, comunidades primitivas e civilização. A contingência talvez paire sobre todo esse processo:

Assim, podemos afirmar com veemência que não existia nenhum plano da natureza para produzir vertebrados, não existia sequer uma tendência que pudesse levar ao aparecimento do filo. Na verdade, foi algo que se definiu nas condições contingentes de vida em que a seleção natural favoreceu as variantes de tunicados, que surgiram nas populações que apresentavam um adiantamento na capacidade de reprodução e, portanto, deixavam uma descendência antes de concluir seu ciclo de vida. Uma vez que as formas lavares de tunicados não eram presas fáceis dos predadores, como sim eram as formas sésseis adultas, podemos dizer, nesse caso, que, em vez de plano natural, houve uma situação historicamente contingente que abriu caminho para a evolução dos vertebrados, os quais não apenas se consolidaram, mas também se diversificaram conservando o mesmo tipo ou arquitetura fundamental (ANDRADE E BOHÓRQUEZ, 2011, p. 151).

Como se vê por essa descrição, cada pequeno ou grande detalhe do funcionamento da vida no mundo poderia ser diferente. Dawkins oferece outro exemplo prosaico: “Em particular, a penetração do macho na fêmea permanece como uma modalidade perfeitamente contingente de nossa vida sexual” (DAWKINS, 2007, p. 493).

Antes de continuarmos, é necessária uma elucidação. Em certo sentido, o termo evolução é equivocado. Devo esclarecer que, nesta monografia, haverá preferência para expressões como mudança e adaptação para falar das alterações na natureza e o processo de formação de descendência. Evolução sugere que uma espécie seja superior às demais, o que é uma valoração de difícil justificativa. “Não existe nenhum fundamento objetivo que justifique considerar que uma espécie está acima da outra” (DAWKINS, 2007, p. 27). No máximo, poderíamos falar de mais complexidade. Porém, complexo não significa necessariamente mais adaptado, como concorda Darwin:<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Charles Darwin tinha consciência da dificuldade da correspondência adequada das expressões científicas correntes com os processos naturais. Questionou, por exemplo, sua própria noção de seleção natural: “No sentido literal da palavra, indubitavelmente, seleção natural é uma expressão falsa; mas quem nunca contestará os químicos que falam das afinidades eletivas dos diferentes elementos? E, no entanto, não se pode dizer rigorosamente que um ácido escolhe uma base com a qual se combina de preferência. Dizem que falo da seleção natural como de uma potência ativa ou de uma divindade; mas quem contesta um autor que fala da atração da gravidade como se regulasse os movimentos dos planetas?” (DARWIN, 2009, p. 79).

Segundo nossa teoria, a persistência de organismos inferiores não oferece dificuldade alguma, pois a seleção natural, ou a sobrevivência dos mais adequados, não implica necessariamente desenvolvimento progressivo; tira somente proveito das variações à medida que surgem e são benéficas para cada ser em suas complexas relações de vida (DARWIN, 2009, p.113).

Para Dawkins, mesmo a ideia segundo a qual a seleção natural produz imagens cada vez mais precisas do universo seria ingênua (*idem, ibidem*, p. 29). Haveria apenas o mundo e as valorações humanas, sempre contingentes e arbitrárias.<sup>14</sup> Como não há, da perspectiva evolucionista, espécie superior à outra, não seria possível falar em progressos intelectuais ou morais do ponto de vista de Dawkins. No máximo, de adequação e não adequação em direção à sobrevivência.

A depender de mudanças ambientais relevantes, habilidades e características extintas ou obsoletas podem novamente se tornar úteis nesse mundo natural em constante mudança. Por outro lado, características atuais e corriqueiras dos humanos podem se tornar fatais em situações de variações ambientais bruscas. Por exemplo, hoje, nas cidades bem-estruturadas, não há diferenças significativas, do ponto de vista da sobrevivência, de que uma pessoa tenha ou não grande quantidade de pelos sobre a pele, ou de que seja míope. Pelos, em tese, não são mais vantajosos se o desafio for não morrer de frio em um ambiente com aquecedores e ar-condicionado. A miopia se corrige com óculos.

Podemos falar também sobre o número de filhos. Por gerações, os grupos humanos sobreviveram devido à sua prole numerosa. Casais tinham muitos filhos dos quais uma boa parte morria ainda criança. Doenças, guerras, pestes e catástrofes naturais impediam que a expectativa de vida chegasse aos cinquenta anos. Como havia muitos filhos, sempre alguns sobreviviam a tanta fatalidade. Atualmente, com o avanço da medicina, não há vantagens em se ter muitos filhos. Por causa das variações no meio-ambiente e de mudanças culturais revolucionárias, hoje, os casais com muitos filhos estão em desvantagem. Como a mortalidade infantil diminuiu dramaticamente, pais preferem ter poucos filhos e se concentrar na educação deles ao invés de tentar procriar quantitativamente.

Mas bastaria uma mudança radical no meio-ambiente, uma catástrofe econômica e ambiental, por exemplo, para as coisas se inverterm. Em uma nova era glacial, mais rigorosa do que a ocorrida a mais de 10 mil anos, homens peludos poderiam, em hipótese, retomar uma vantagem perdida há milhares de anos por esse tipo de primata. Estariam mais aptos para sobreviver e reproduzir. Em caso de decadência das políticas de saúde, casais podem voltar a ter muitos filhos e

---

<sup>14</sup> Essa concepção estaria de acordo com Wittgenstein, do *Tractatus*, segundo o qual o mundo seria indiferente às nossas definições éticas e estéticas.

esperar que alguns deles, pelo menos, se reproduzam. Em uma alteração drástica do meio-ambiente e destruição dos mecanismos de proteção civilizatórios, os míopes podem se tornar presas fáceis para predadores.

Por questões como essas, pode se dizer que a teoria da seleção natural não garante a eficiência de nossos órgãos e características absolutamente, mas em dependência de outros fatores (ambientais, culturais, sociais). O que é útil em um período poderia ser prejudicial em outro e retrair ou desaparecer. “Órgãos primitivamente formados com o auxílio da seleção natural podem muito bem, ao voltar a ser inúteis, ser variáveis, pois suas variações já não podem seguir sendo refreadas pela seleção natural” (DARWIN, 2009, p. 418).

Podemos especular, arbitrariamente, sobre qualquer característica humana para tentar entender melhor o funcionamento do processo chamado arbitrariamente de evolutivo e suas consequências sociobiológicas. Há de se considerar, que é preciso levar em conta elementos naturais, ambientais, de relação entre os seres vivos e o decorrer do tempo (que pode ser medido em até bilhões de anos). Considerar separadamente apenas um fenômeno, como fizemos com os exemplos citados, serve mais como exercício mental do que como aprendizagem dos mecanismos complexos do mundo natural. Darwin, por sua vez, considerava as interrelações entre organismos mais relevantes do que clima e condições ambientais na definição da seleção natural (*idem, ibidem*, p. 339).<sup>15</sup>

Colocadas tais ressalvas, vamos imaginar o “ciúme” como resultado da seleção natural. Tal sentimento pode ter sido útil por dezenas de gerações no sentido de que machos ciumentos, ao não permitirem que suas fêmeas copulassem com outros integrantes da mesma espécie, acabassem garantindo certa exclusividade na reprodução. Por conseguinte, esses seres ciumentos geraram mais descendentes e alcançaram maior número de indivíduos e indivíduos com suas características sobre o planeta.

No ambiente hostil, um ser não ciumento teria maior probabilidade de que sua fêmea tivesse filhos com outros colegas. Ele teria menos filhos genuinamente e sua descendência direta – formada por não ciumentos - portanto, seria menor. Com o tempo, esse grupo não ciumento tenderia a diminuir ou desaparecer. “A seleção natural penalizaria com severidade essa ingenuidade por parte dos mansos e decerto favoreceria aqueles que tomassem medidas ativas para eliminar qualquer enteado potencial tão logo acasalassem com uma nova fêmea” (DAWKINS, 2007, p. 263).

---

<sup>15</sup> De um ponto de visto rigoroso, não é possível utilizar o exemplo da quantidade de pelos na pele como historicamente válida. Na chamada “era do gelo”, que terminou no final do período pleistoceno (há cerca de 11 mil anos), o *Homo sapiens* já teria as configurações atuais.

Note-se que não há, por essa hipótese naturalista, nenhuma explicação moral para um sentimento considerado tão arrebatador como o ciúme. Pragmaticamente, ele foi útil. Em outro contexto, não seria. Pode ter ocorrido, em um agrupamento qualquer, o aparecimento de apenas um indivíduo “ciumento” entre todos os outros não ciumentos. Quem sabe, um acidente genético. Por ter mais controle sobre sua linha ascendente – ao evitar que suas fêmeas tivessem contato com outros machos – ele pode ter gerado um número de filhos com as mesmas características que as suas em quantidade maior do que a dos descendentes de companheiros/concorrentes “mansos”.

Assim por diante, esses filhos espalharam a característica do ciúme entre os netos, bisnetos, em um efeito multiplicador. Mas nada impediria a nós de imaginarmos que o ciúme não tivesse aparecido na espécie, simplesmente. O ciúme, como todas as nossas características físicas e psicológicas, seria contingente.

Outra exemplificação pode ser o chamado instinto materno. Valeria a mesma lógica do caso anterior. Em um ambiente hostil, tiveram mais chances de sobreviver os filhotes cujas mães foram mais atenciosas, cuidadosas e mesmo agressivas contra estranhos. Ameaças aos recém-nascidos foram desencorajadas pela mãe zelosa. Esses filhos, então, tiveram mais facilidade de se reproduzir e estão aqui até o momento atual, como espécies, conservando as características instintivas dos ascendentes.<sup>16</sup>

Hoje, mesmo sem manter a fundamental utilidade de eras anteriores (como se defender de um predador selvagem), o instinto materno permanece entre os humanos – há explicações transcendentais e sagradas para tal sentimento disseminadas em nossa cultura. No entanto, pela teoria naturalista, o que não impede absolutamente a sobrevivência pode continuar *ad eternum*. Mas se, por algum acaso, essa pulsão passar a prejudicar a reprodução da espécie, tenderá a desaparecer (ou desaparecerá a espécie).<sup>17</sup>

Ciúme, pelos do corpo, número de filhos ou o instinto materno foram apenas exemplos entre outros. A sociobiologia permite que elaborem modelos *ad hoc* no sentido de que, ao observar certas características presentes, possamos especular o porquê de sua existência desde o passado. Mas apesar de toda a tecnologia à disposição, ainda é difícil afirmar de antemão que características

---

<sup>16</sup> Pesquisas em ratos de laboratório concluíram que o instinto materno nesses animais tem a ver com um gene denominado fos-B funcional (WATSON, 2003, p.18).

<sup>17</sup> Darwin também lançou a hipótese na qual podemos possuir estruturas que não são úteis no momento, mas que provavelmente foram úteis no passado. Essas características poderiam continuar no ser vivo caso não o prejudicassem a ponto de levá-lo para morte: “Órgãos hoje de escassa importância foram, provavelmente, em alguns casos, de importância substancial a um antepassado remoto, e, depois de ter-se aperfeiçoado lentamente num período anterior, transmitiram-se às espécies atuais, quase no mesmo estado, ainda que sejam agora de pouquíssimo uso; mas qualquer modificação em sua estrutura realmente prejudicial teria sido, sem dúvida, impedida por seleção natural” (DARWIN, 2009, p. 175).

irão permanecer ou não a longo prazo. Fatores contingentes costumam ser decisivos e não estão completamente sob controle.

Mais do que apontar a origem de certos hábitos, características e comportamentos entre humanos, é possível também perceber que, com o avanço tecnológico, uma série de ocorrências do meio ambiente ou doenças naturais deixaram de determinar a morte de indivíduos. Como se a civilização nos afastasse progressivamente de nossa própria natureza e paralisasse alguns movimentos da seleção natural. Tal distanciamento, para certas linhas naturalistas, é uma espécie de perversão da seleção natural, desta vez conduzida pela cultura. Possui até uma denominação pejorativa: *big-mistake hypothesis*, ou *hipótese do grande engano*:

Essa hipótese supõe que o comportamento humano é mal-adaptativo no ambiente contemporâneo, por ser adequado em um ambiente ancestral radicalmente diferente. Nossa psicologia seria adaptada às exigências da vida no Pleistoceno, mas se tornou mal-adaptativa no ambiente de uma sociedade industrial (ABRANTES E ALMEIDA, 2011, p. 283).

É inegável que, do ponto de vista de seus hábitos cotidianos, o homem parece estar cada vez mais longe da natureza. Por causa da medicina, portadores de moléstias que seriam fatais logo na primeira infância podem sobreviver e ter filhos. Míopes que, há alguns séculos, estariam expostos a predadores e teriam dificuldades em achar alimento, hoje possuem vida sem riscos. Crianças com sérios problemas de ingestão, ao invés de morrerem logo após no parto, têm a chance até de viver normalmente após receberem soros e complementos alimentares. Residências e sistemas públicos de aquecimento, água ou iluminação, em boa parte dos casos, nos protegem de desastres naturais.

O *big-mistake* se estenderia até a animais que não sabem mais procurar alimentos, como certas raças de cachorros, com vida materialmente confortável. Haveria também o fato de a estrutura corporal humana não estar exatamente adaptada a uma civilização industrial e com o estoque de alimentos relativamente garantido. Por isso, nossos hábitos alimentares se desajustaram com o ambiente:

Parece ser esse o caso de nossa avidez por alimentos gordurosos e calóricos. A mente humana teria sido modelada durante um período de tempo em que alimentos desse tipo eram raros e lamenteadamente banqueteados, quando encontrados. A compulsão por alimentos ricos nesses nutrientes seria garantida por órgãos dos sentidos extremamente eficazes em identificá-los por meio do cheiro e do paladar, e por programas cognitivos que, ao processarem essas informações, provocam muito prazer (WAIZBORT E PORTO, 2011, p. 251).

O deslocamento perante a natureza é tão amplo que praticamente nenhum humano – salvo pertencente a tribos indígenas isoladas – conseguiria sobreviver sem a enorme quantidade de remédios, injeções, pequenas cirurgias, tratamentos ao qual se submete. Sem pílulas e vacinas, poucos de nós superaríamos os primeiros dias após o nascimento. Viveríamos, então, em uma situação paradoxal no qual uma cultura gerada sobre estrutura da natureza acabou por permitir indivíduos desadaptados a essa própria natureza.

Por outro lado, há movimentos da natureza em direção contrária a esse distanciamento. Insetos e pragas muito perseguidos pela humanidade – como baratas e ratos – hoje são extremamente habilidosos e resistentes. Silenciosos e rápidos nas adaptações, resistem a fortes venenos. Pelo simples motivo de que só as variações de animais que alcançaram a invulnerabilidade - mesmo que provisória - aos pesticidas conseguiram sobreviver à implacável caçada dos homens.

Por esse raciocínio, a cultura alterou drasticamente a seleção natural. Estaria tornando o homem distante de seus habitat natural, mas continuaria a operar nas demais espécies, sempre em busca cega pela sobrevivência. E, nos outros seres vivos, em especial, as pragas, a seleção operaria também no sentido de resistir ao homem:

Ao aplicar o pesticida, o agricultor está executando uma vigorosa seleção em prol da resistência – e a evolução, como sabemos, é um adversário hábil e sutil: a resistência se configura num piscar de olhos. Como resultado, os cientistas têm de voltar à prancheta e idealizar um novo pesticida ou herbicida ao qual a espécie-alvo não seja resistente. O mesmo ciclo evolutivo será percorrido de novo, culminando outra vez na resistência das espécies alvo (WATSON, 2005, p. 178).

Pode-se tentar discordar de todas essas concepções sociobiológicas apresentadas acima com contra-exemplos. Mas eles serão inúteis se a continuação das espécies e genes estiver garantida. Um caso: um homem pode querer não ter filhos. Mas essa sua intenção torna-se indiferente à natureza. O instinto sexual - muitas vezes em parte inconsciente com relação à consequência reprodutiva da cópula e dominado pelos genes - pode querer o contrário. Do ponto de vista da natureza, não interessa se um homem declare ou não querer ter filhos, o que importa é que ele queira copular instintivamente, em busca de prazer. Animais, ao copular, não sabem que o ato pode gerar uma descendência. De alguma maneira, Nietzsche tinha razão ao intuir que: “O prazer quer a eternidade de todas as coisas, quer profunda, profunda eternidade” (NIETZSCHE, 2007, p. 377).

O mesmo valeria para os casos de suicídios. Se as taxas de autoextermínio não comprometerem de forma definitiva a existência de uma população qualquer, tal atitude drástica

pode continuar sem causar maiores problemas em uma situação de equilíbrio. Há casos de suicídios no mundo natural: as abelhas operárias que defendem a colmeia, por exemplo. A autoextinção súbita só se tornaria uma ameaça caso dizimasse o grupo com um todo.

Fora dos locais dominados por algumas civilizações humanas que limitaram a capacidade de expansão de seus indivíduos, a facticidade desse mundo natural descrito até aqui seria a escassez. No mínimo desde Darwin, naturalistas, em geral, concordam que não haja exuberância da natureza. Aparentemente, em uma visão pouco atenta, parece existir abundância e excesso de elementos, mas, ao contrário, haveria capacidade progressiva de reprodução e disputa por uma quantidade limitada de recursos. Darwin foi notavelmente atual em suas conclusões sobre o excesso de fecundidade de todas as espécies, como constaram pesquisadores contemporâneos como Mark Ridley (RIDLEY, 2006, p. 102). De acordo com o autor de *A Origem das Espécies*:

Não existe exceção à regra de que todo ser orgânico aumenta naturalmente em proporção tão rápida que, se não é destruído, a terra estaria logo coberta pela descendência de um só casal. Mesmo o homem, que é lento em reproduzir-se, duplicou em vinte e cinco anos (DARWIN, 2009, p. 66).

As evidências de escassez são tantas que na natureza, por exemplo, predadores costumam ter capacidade limitada de reprodução. Se não fosse assim, tais animais tenderiam a dominar completamente um ambiente a ponto de faltar alimento para eles próprios. Quando isso ocorreu, o resultado foi a morte de boa parte dos indivíduos dessa espécie dominante, até a volta do equilíbrio. Darwin oferece até um cenário inusitadamente poético para essa situação de ilusória exuberância na natureza:

Contemplamos a face da natureza resplandecente de alegria, vemos com frequência superabundância de alimentos; mas não vemos, ou esquecemos, que os pássaros que cantam ociosos a nosso redor vivem em sua maioria de insetos ou sementes e estão assim constantemente destruindo a vida; esquecemos com que abundância são destruídos estes cantores, seus ovos e seus filhotes pelas aves e mamíferos rapaces (*idem, ibidem*, p. 65).

O equilíbrio contra escassez é garantido quando apenas dois filhos de cada casal sobrevivem até gerar descendência (caso não haja mudanças ambientais). Menos do que isso leva a espécie à extinção. Já um número superior a dois pode conduzir a população ao infinito. Seria necessária,



para a manutenção de um equilíbrio da espécie uma capacidade de reprodução sempre próxima a dois.<sup>18</sup>

Mesmo pensadores adversários da sociobiologia, como Richard Lewontin, concordam com teses como a prevalência da escassez no mundo natural. “Por sua vez, uma característica universal dos organismos é o fato de o aumento de seus números ser autolimitado, tendo em vista que exaurem recursos, como, por exemplo, alimentos e espaço” (LEWONTIN *apud* SEPULVEDA E MEYER E EL-HANI, 2011, p. 175).

No mundo natural, desperdício seria sinal de morte. Em um cenário de poucos recursos, como é o da natureza, não haveria características em excesso. Todas as particularidades dos indivíduos seriam compensadores ou no máximo neutras, do ponto de vista da sobrevivência.

Nascem mais indivíduos do que podem sobreviver. Um grão na balança pode determinar que indivíduos tenham de viver e quais tenham de morrer, que variedade ou espécie tenham de aumentar em números de indivíduos e qual tenham de diminuir ou acabar-se por extinguir-se (DARWIN, 2009, p. 428).

Por disputarem alimentos e espaços muito parecidos, quanto mais semelhantes os grupos, maior o grau de disputa entre eles. A guerra pela sobrevivência seria ainda maior entre variabilidades de uma mesma espécie:

Como os indivíduos da mesma espécie entram por todos conceitos em concorrência a mais rigorosa, a luta será geralmente mais severa entre as variedades de uma mesma espécie, e seguirá em severidade entre as espécies de um mesmo gênero. [...] A menor vantagem em certos indivíduos, em qualquer idade ou estação, sobre aqueles com quem entram em concorrência, ou a melhor adaptação, por pequeno que seja o grau, às condições físicas ambientes, farão à longa inclinar a balança a seu favor (*idem, ibidem*, p. 428).

Dentro de uma mesma espécie, Darwin destaca a disputa dos machos pelas fêmeas. Venceriam a contenda os que tivessem mais armas, melhores meios de defesa ou “encantos especiais” (*idem, ibidem*, p. 48). Pequenas diferenças seriam decisivas para prevalência de um ser vivo sobre o outro. Darwin toma o cuidado de não fazer tal extrapolação em seu *A Origem das Espécies*, mas é difícil imaginar porque essas regras deixariam de valer com parcela razoável de sua força na civilização humana.

---

<sup>18</sup> Na natureza há um exemplo notável de como se dá essa estabilidade precária. Uma fêmea do chamado Bacalhau do Atlântico costuma produzir entre dois e cinco milhões de ovos. Desses, apenas dois geram peixes que viverão até se reproduzirem (RIDLEY, 2006, p. 102).

No mundo natural, aparentemente, haveria contraexemplos à ideia de uma natureza com recursos escassos. A objeção clássica é a existência da calda do pavão. Seria uma estrutura ornamental e antieconômica. A construção é dispendiosa, além de poder atrair prováveis predadores. Mas esse não é um verdadeiro enigma para o neodarwinismo contemporâneo. O componente aparentemente mal-adaptado só permanece até hoje porque não ameaça, como um todo, a sobrevivência dessa espécie de ave.

A explicação tradicional para essa questão antes intrigante é que as enormes desvantagens da calda colorida são compensadas com os ganhos de atração sexual de fêmeas. Entre muitas variedades de pássaros, como no caso do pavão, são as fêmeas que escolhem o parceiro para acasalamento. A calda colorida, contingentemente, tornou-se uma vantagem que compensou os riscos eventuais.

Na natureza, é possível concluir, não haveria algo que fosse ao mesmo tempo exorbitante (como a calda do pavão ou o fato de um pássaro se arriscar e avisar aos outros, por meio do canto, da presença do predador) e sem função. “A natureza – se me permite personificar a conservação ou sobrevivência natural dos mais adequados – não atende a nada pelas aparências exceto na medida em que são úteis aos seres” (DAWKINS, 2007, p. 80).

Como já foi dito, no mundo natural não existiria uma característica qualquer que possa ser chamada de “positiva” ou “mal-adaptada”, absolutamente, sem que se observe todo o entorno ou o que está em jogo. Mesmo se o critério for a sobrevivência, nada teria valor *a priori* se a permanência não estiver garantida. Até algo como o assassinato pode ser útil ou não, a depender dos resultados.

O que pode manter uma espécie viva, coletivamente, é um tipo de estabilidade entre as características mais comuns de seus integrantes juntamente com a manutenção das características do meio ambiente. O equilíbrio garantiria a continuação neste mundo. “A evolução progressiva talvez seja menos uma escalada ascendente estável do que uma série de passos discretos de um platô estável para outro” (DAWKINS, 2007, p. 170). O necessário seria garantir a eficiência na busca de permanecer vivo, o que significa bons mecanismos para conseguir alimentos em ambientes de escassez e a reprodução antes da morte.

Outros contraexemplos podem ocorrer aos montes, seja homossexualismo, suicídio infantil, comportamento ermitão, ou a anatomia da faringe humana (que pode colocar em risco a deglutição). Mas caso o equilíbrio que garanta a manutenção da espécie – mais profundamente dos genes, como será discutido a seguir – seja mantido, o modelo teórico do novo naturalismo continua intacto. Na natureza, há muitos animais que não copulam por toda a existência. Uma população só

terminaria caso suicídios, uso de métodos anticoncepcionais, celibato por causas religiosas ou outros atos anti-reprodução ocorressem de maneira generalizada.

Todos os exemplos acima, invocados para comprovar esses modelos naturalistas, podem até ser considerados ingênuos face às novas tecnologias como o rastreamento de DNA. Ao invés de se especular sobre certas características e de onde elas vieram, busca-se uma escritura genética em exemplos de espécies atuais e de seus ascendentes. Hoje, cientistas, em alguns casos específicos, têm informações suficientes para afirmar que tipo de molécula de DNA gera qual consequência no corpo.

Ainda em curso, o chamado Projeto Genoma, com a ambiciosa pretensão de descobrir qual é a exata função dos cerca de 34 mil genes humanos, parece ser mais um argumento da tese de nossa íntima proximidade com os demais seres vivos. Mesmo que, ainda em 2010, continue misteriosa muitas das possíveis conexões entre genes e comportamento, para os cientistas, as descobertas iniciais corroboram algumas teses caras a Darwin, como a ancestralidade comum. Por exemplo, cerca da metade das proteínas encontradas em um fungo unicelular, como as leveduras, também fazem parte da constituição do homem.

O Projeto Genoma Humano provou que Darwin estava mais certo do que o próprio Darwin teria ousado sonhar. As semelhanças moleculares provêm, em última análise, do modo como todos os organismos estão relacionados em decorrência de sua ancestralidade comum (WATSON, 2003, p. 236).

A propósito, os avanços de nossos conhecimentos sobre genoma geraram a hipótese de que a questão da sobrevivência pode ir além das espécies e indivíduos. Nos anos 70, Richard Dawkins propôs a tese de que os movimentos pela permanência se dão de forma bem mais profunda e sutil. Ocorreriam, sobremaneira, no nível genético. Os genes, para ele, seriam o que poderíamos chamar arbitrariamente de unidade da vida (DAWKINS, 2007, p. 11).<sup>19</sup> “Nós somos máquinas de sobrevivência. Robôs cegamente programados para preservar as moléculas egoístas conhecidas como genes” (*idem, ibidem*, p. 31).

Dawkins atribui aos replicadores, ou genes, as propriedades de estabilidade, longevidade e fidelidade da cópia. Por sua vez, os veículos, os organismos, são as entidades temporais portadores dos genes. O gene que opera na evolução é definido como “qualquer porção de material cromossômico que dure, potencialmente, suficientes gerações para servir como unidade de seleção (SANTILLI, 2011, p. 197)

---

<sup>19</sup> Do ponto de vista biológico, a definição de vida pode ser arbitrária. É preciso chegar a algum tipo de acordo para definir se uma molécula tem vida ou não. (DAWKINS, 2007, p. 64).

Os genes seriam os elementos mínimos que buscariam a sobrevivência (DAWKINS, 2007, p. 438). Os seres vivos, inclusive homens, constituir-se-iam em espécie de máquinas efêmeras utilizadas pelos genes para permanecer durante a eternidade, contanto que ele se reproduza. Em um corpo de um filho, as mesmas moléculas genéticas do pai, ou mesmo de um tio-avô, permanecem. Essas por sua vez vieram de bisavôs, tetravôs, assim por diante.

Alguns genes podem passar por corpos de homens e mulheres sem serem ativados. Por exemplo, um gene para os olhos azuis pode ficar “adormecido” em filhos e voltar em netos, a depender da combinação genética. Mas a mensagem final é a de que os corpos seriam apenas uma colônia de genes que tem a possibilidade de continuar em outro corpo.

O falecimento de um senhor com olhos azuis não significaria o fim de uma geração de olhos azuis na Terra. Os genes que possibilitam as cores dos olhos podem estar ainda vivos nos filhos, sobrinhos, primos ou netos desse senhor. Genes, segundo Dawkins, têm uma vida mais diversificada do que os homens, na verdade, aproveitam-se deles e atravessam nações e gerações.

A sobrevivência, de qualquer maneira, é o que garante se uma determinada característica de um ser humano – seja um gene ou um homem - vingou ou não. Se uma característica existe, então ela deve ter tido utilidade para a sobrevivência. Pela teoria, o que justifica algo é a sua própria existência. A existência e a permanência de algo seriam, portanto, sua própria justificativa.<sup>20</sup>

“[...] o meio de alcançar um fim já seria o fim; este fim, por sua vez, não pode ser considerado como um meio em outro contexto, pois nada há de mais elevado a atingir que essa própria efetivação” (DAWKINS, 2007, p. 219).

Ou seja, uma característica presente em um determinado ser vivo não é consequência de uma adaptação, mas o motivo pelo qual sua adequação ao meio em que vive foi possível. A longo prazo, continuamos sem acesso às consequências e ao rumo da vida.

Uma possibilidade de reflexão filosófica, a partir de tal naturalismo, é que as concepções fatalistas religiosas e culturais poderiam ser substituídas por outra predeterminação, dessa vez originária de nosso corpo, nossos genes, e suas longas trajetórias nas quais permaneceram como sobreviventes.

---

<sup>20</sup> Por essas teorias apresentadas, há possibilidade de evitar as armadilhas da indução como limitadora de um conhecimento científico definitivo, problema apontado por David Hume no século 18 (HUME, 2000). Segundo Hume, não temos ainda um motivo razoável para explicar o porquê de o futuro repetir o passado e todas as necessidades na natureza seriam apenas projeções humanas. Pelo darwinismo, a existência de uma determinada característica de um ser vivo não seria exatamente consequência de algo que ocorreu no passado, mas uma das razões para que esse ser exista da maneira que ele é, atualmente, como indivíduo ou como espécie.

É possível especular que mais do que os alegados motivos políticos, essa fatalidade e determinação é o que repugnaria os adversários de todas as concepções apresentadas aqui. Há uma ojeriza ao que não estaria sob nosso controle. Há, nesse tipo de ataque ao natural, o que Cabrera chama de ocultação da morte, uma esperança de que estruturas imutáveis, fatais, possam ser alteradas, por exemplo, por uma nova estruturação social ou histórica:

Todo e qualquer ataque contra o 'natural' representa um consolo e, nesse sentido, deve ser submetido a um sistemático exercício de suspeita [...]. A rejeição do 'natural' não nos liberta necessariamente do imutável, fica ainda por demonstrar que as instituições que o homem cria não são tão imutáveis quanto um natural. A derrubada do 'natural' poderia ser apenas a falsa alegria de uma certa teologia sócio-histórica (CABRERA, 1989, p. 70).

**Divergências dentro e fora do naturalismo** – Apesar da veemência de seus representantes na defesa de suas teses, a sociobiologia e a psicologia evolutiva são bastante contestadas mesmo dentro das ciências biológicas. Propostas sociobiológicas sobre o ser humano geram controvérsias internas, em muitos casos, irreconciliáveis. Assim como se trata de um mito a ideia de que as ciências possuem concepções unificadas, o naturalismo apresentado não é um bloco de ideias monolíticas.

Cada um dos conceitos articulados pelas teorias neodarwinistas podem ser problematizados. Não há consenso, por exemplo, nem sobre seus termos chaves como ambiente (há autores que preferem “nicho ecológico”) ou espécie. Mesmo entre a sociobiologia e a psicologia evolutiva, há divergência, por exemplo, com relação ao conceito de gene (WAIZBORTE E PORTO, 2011, p. 245).

Os herdeiros de Darwin possuem diferentes visões de como a seleção natural pode influenciar a cultura e o comportamento humano, como se pode perceber pela quantidade das diversas correntes do pensamento evolutivo: teleológicas, antiteleológicas, estruturalistas, funcionalistas, evo-devo, tipológicas, populacionais, transformacionais, variacionais, construtivistas, deriva genética, entre outras (SEPÚLVEDA, MEYER E EL HANI, 2011, p. 163).

Há divergência também com relação ao local onde a seleção natural realmente ocorre: genes, organismos, grupos, espécies ou mesmo nos domínios ecológicos e sociais (SANTILLI, 2011, p. 193). Também, dentro dessa disputa, é possível falar em termos como monismo, pluralismo ou situações intermediárias, sendo que o monismo é representado por teorias como a de Dawkins, que coloca o gene como a única entidade causal da evolução.

Dentro desses desacordos acadêmicos, uma das críticas mais conhecida às narrativas sociobiológicas partiu do trabalho do biólogo evolucionista Jay Gould. A sociobiologia, segundo ele, valer-se-ia, principalmente, da estratégia de criar hipóteses sobre ocorrências passadas a partir de fatos presentes. Ou seja, suas teses nunca poderiam ser testadas do ponto de vista da falsificabilidade, um dos critérios para se definir se enunciados podem ser considerados científicos ou não:

Um dos pontos centrais de sua crítica diz respeito à prática de propor histórias adaptativas para explicar a existências de características funcionais que são consideradas válidas apenas com base no critério de consistência com a seleção natural, o que tornaria o programa adaptacionista infalsificável. Diante de qualquer característica aparentemente útil, os adaptacionistas assumiriam sua funcionalidade e criariam uma hipótese acerca de seu significado adaptativo, explicando então sua existência a partir de um modelo seletivo (SEPÚLVEDA, MEYER E EL HANI, 2011, p. 167)

De maneira geral, para Jay Gould, haveria duas estratégias equivocadas em buscar o lugar do humano dentro da natureza. A primeira, em geral de inspiração divina, daria ao homem um lugar privilegiado, subordinando a natureza a nós. A outra, a proposta sociobiológica (ou zoocêntrica), se equivocaria por apenas incluir o ser humano no comportamento geral dos demais animais: “Mas a visão zoocêntrica pode ser exagerada a ponto de transformar-se numa caricatura, muitas vezes chamada de falácia do ‘nada além de’ (os humanos são ‘nada além de animais’)” (GOULD, 1992, p. 42).

Jay Gould ainda considera a sociobiologia “simplista” (por reduzir a evolução aos genótipos, deixando de lado os fenótipos) e perigosa. A extrapolação do comportamento animal às condutas humanas, para o biólogo evolutivo, seria “indevida”. Mais do que isso, segundo Gould, a sociobiologia seria uma “farsa inconsciente” que refletiria mais desejos e certos preconceitos de seus formuladores do que uma proposta convincente sobre a organização das sociedades, conforme afirmou em seu artigo *Nosso Lugar Natural*:

Assim, defrontamo-nos com especulações não provadas e improváveis sobre o embasamento adaptativo e genético de comportamentos humanos específicos: a razão de algumas (ou todas) pessoas serem agressivas, xenófobas, religiosas, gananciosas ou homossexuais (*idem, ibidem*, p. 243).

Tais contestações, de Gould e de vários outros cientistas, principalmente Richard Lewontin, ajudaram na divulgação de uma série de linhas do neodarwinismo que negam uma relação unidirecional da biologia para a cultura. A teoria da dupla-herança, por exemplo, distingue a evolução humana das demais espécies (ABRANTES, 2011, p. 28). Por essa visão, a cultura não só é um processo evolucionista, mas também ajudou os cérebros humanos a lidar com ela.

Por essa concepção, divergente da sociobiologia, não seríamos nem seres desadaptados ao natural ou mera consequência dele - de maneira a constatar que as variabilidades culturais seriam apenas aparentes. Para a dupla-herança, a cultura ajudou a seleção natural a moldar mentes humanas:

Portanto, a leitura de mentes teria, inicialmente, resolvido problemas sociais prementes, e não os problemas colocados pelo ambiente físico. Esse resultado converge com uma tese que tem grande aceitação: a complexidade do ambiente social – e não só do ambiente físico – foi responsável pelas principais pressões seletivas na evolução de habilidades cognitivas especiais na linhagem hominídea (ABRANTES E ALMEIDA, 2011, p. 270).

A evolução humana teria características específicas de adaptação. Não faria sentido, pela teoria da dupla herança, hipóteses como a do *big-mistake*, segundo a qual os atos do ser humano e a

natureza tomaram caminhos divergentes. “Ao invés de relatá-los como erros de nossas psicologias, os autores defendem que são um subproduto inevitável do modo como funciona a herança cultural” (*idem, ibidem*, p. 283).

As supostas desadaptações ao natural seriam um preço a pagar pela especificidade humana de possuir grande capacidade de adequar-se em ambientes distintos ou de aprendizagem social (*idem, ibidem*, p. 284). O humano teria como característica a adaptação ao território não se valendo de mudanças corporais, mas alterando o próprio meio em que vive. A sociobiologia não daria atenção suficiente ao fato de que as formas vivas que modificam o ambiente estariam transformando, profundamente, suas próprias vidas.

Outra crítica possível a pensadores como Dawkins é a de que suas teses partiriam de pontos arbitrários, pois seria possível constituir teorias tanto pressupondo que o corpo altera o ambiente como o contrário, de que o ambiente altera o corpo, entre outras possibilidades intermediárias. Haveria a impossibilidade de definir qual fenômeno da natureza seria mais importante no sentido do objetivo requerido. “Não há como decidir, objetivamente, qual fenômeno da natureza é mais intrigante do que outro, estando habilitado, por isso, a tornar a questão central na explicação evolutiva” (SEPÚLVEDA E MEYER E EL-HANI, 2011, p. 170).

Outras críticas, nesse sentido, também são cabíveis aos pensadores da sociobiologia. Por exemplo, acredito que há problemas na tese de Steven Pinker com relação à natureza humana. Caso seja aceita a ideia de que a evolução é contínua, não seria possível pensar em uma natureza humana universal e imutável.

Nesse sentido, de variação permanente de características, não haveria uma natureza intrínseca a nenhum ser humano que esteja suspensa sobre o tempo, invariável, independente do meio e dos outros seres vivos. Características de uma suposta natureza humana que são de uma determinada forma poderiam se alterar em outro momento, se pensarmos em uma quantidade de tempo medida a partir dos milhares de anos.

Pinker não poderia manter suas descrições sobre natureza humana para toda eternidade sem apelar a algum tipo de metafísica, algo que ele negaria. O que psicólogo evolutivo chama de natureza humana seria a forma como o homem é, do ponto de vista da natureza, no presente (ou de um passado recente). Mas não haveria uma natureza estática, nem mesmo a humana.

É possível continuar a crítica da seguinte forma: as características de um ser vivo, mesmo naturais, são apenas as mais apropriadas, até determinado momento indefinido, para a sobrevivência da espécie, grupo ou genes, etc. Não teríamos garantias de que algo que seja intrinsecamente humano se manterá para todo o sempre. Sustentar uma natureza humana seria o mesmo que defender uma concepção não-histórica do mundo. É difícil, por exemplo, defender que



a monogamia ou a poligamia são estruturas da natureza humana eternamente. Podem ser em certas circunstâncias. Mas como garantir que, mesmo biologicamente, continuarão para sempre? Mas um ponto precisa ser destacado, dentre as concepções naturalistas estudadas: **mesmo que não exista uma natureza humana universal, é inevitável concluir que o ser humano veio de uma natureza. Possui então uma condição, que tem origem no natural.**

Ainda há mais contestações direcionadas aos sociobiólogos. Fora das questões teóricas internas, até hoje a sociobiologia tenta se dissociar de rótulos políticos. Para se defenderem, alguns de seus representantes sustentam que teorias políticas raciais não encontram qualquer base na natureza (DAWKINS, 2007, p. 40). Negam até mesmo a diferenciação clara de humanos entre grupos raciais ou mesmo conceitos de superior e inferior, se o objeto de estudo forem espécies de animais ou grupamentos humanos. Das diferenças genéticas não seria possível deduzir irremediavelmente os porquês de diferenças sociais, assim como da semelhança genética não seria possível deduzir uma sociedade igualitária.<sup>21</sup>

Ao contrário do que possa parecer para alguns militantes e adversários desse tipo neodarwinismo, sociobiólogos sustentam que suas teorias retiram boa parte do fundamento dos programas políticos que tentam se basear em noções como raça para organizar a sociedade. Pelo naturalismo atual, não haveria possibilidade de pregarmos a “melhora da raça humana” de um ponto de vista genético. Não haveria fundamento para definir exatamente o que seria o termo “melhor”, a não ser que o critério seja algum tipo de adaptação em busca da sobrevivência.

Pelo naturalismo sociobiológico, como foi dito, deveria ser sem fundamento a grande maioria - ou a totalidade - das divisões humanas em relação a raças. Negros, pardos, brancos seriam, de um ponto de vista físico, profundamente semelhantes. Diferenças de pele não significariam nada além de uma diversidade de cor. Divisões por cores seriam apenas uma das infinitas possibilidades, todas contingentes, que se podem dividir os grupamentos humanos.

Também seriam inconsistentes as diferenças étnicas que separam os povos em grupos como eslavos, bretões, nordestinos, paulistanos, irlandeses, ingleses, franceses. São divisões artificiais e de relevância, sobretudo, histórica. Não têm sustentação se a perspectiva for a natureza. Também não faria qualquer sentido expressões como sangue “puro”. O conceito de pureza é humano simplesmente.

Da perspectiva dessas linhas naturalistas, parte considerável das guerras travadas nos últimos milênios pela humanidade não faz qualquer sentido além de disputas localizadas por poder e

---

<sup>21</sup> Dawkins chega a reclamar que críticos de formação filosófica costumam lhe desferir severas críticas com base apenas no título de seu livro de divulgação científica mais conhecido, *O Gene Egoísta*. (DAWKINS, 2007, p. 10). O etnólogo, entretanto, admite que o título mais adequado à sua obra deveria ser *O Gene Imortal*.

sobrevivência de culturas. Não haveria diferença substancial, por exemplo, entre o corpo de um árabe e de um judeu. Assim como não há diferenças entre um judeu e um nazista. Colonizadores europeus e colonizados africanos compartilham quase a totalidade de suas características genéticas.

Aceitando-se essa visão neodarwinista, guerras seriam apenas uma consequência inevitável de nossa estrutura corporal, marcadas por componentes que induzem um comportamento violento, a depender da situação. A resposta para todas as situações de morticínios relatadas no começo dessa monografia, em grande parte, estaria na própria natureza. Dessa maneira, regimes políticos tidos como brutais, sejam socialistas, capitalistas ou teocráticos, seriam apenas a epiderme de uma situação mais atávica.

Mas algumas dificuldades em trabalhar com um tema tão espinhoso politicamente continuam. O rótulo político de ser um estudo de “direita” permanece colado na sociobiologia. Alguns cientistas lamentam essa associação. Pinker, por exemplo, acha que a negação da natureza humana desconectou a vida intelectual do bom senso. “A recusa em admitir a natureza humana é equivalente ao constrangimento vitoriano com o sexo, só que pior: ela distorce nossa ciência e nosso trabalho acadêmico, nosso discurso público e nossa vida cotidiana” (PINKER, 2004, p. 12). Por considerá-la algo bastante autoevidente, Pinker, inclusive, associa a rejeição à ideia de natureza humana ao desprezo de muitos estudiosos aos conceitos de verdade, lógica e fato. Steven Pinker assim resume o tipo de visão à qual se sujeita quem tenta defender a ideia de fundamentações naturais para atitudes humanas:

Admitir a natureza humana, muita gente pensa, é endossar o racismo, o sexismo, a guerra, a ganância, o genocídio, o niilismo, a política reacionária e o descaso com as crianças e os desfavorecidos. Qualquer afirmação de que a mente possui uma organização inata é interpretada não como hipótese que pode ser incorreta, mas como um pensamento imoral até para ser cogitado (PINKER, 2002, p. 11).

Edward O. Wilson, por sua vez, sintetiza as desconfianças contra o trabalho desenvolvido por pesquisadores como ele da seguinte maneira:

Ficaram escandalizados pelo que viam como dois defeitos lamentáveis. O primeiro é o reducionismo inapropriado, no caso, devido à proposta de que o comportamento social humano é fundamentalmente reduzido à biologia. O segundo defeito é o determinismo genético, a crença de que a natureza humana está enraizada em seus genes (WILSON, 2000, p. vi – tradução minha).<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Original de Wilson: “They were scandalized by what they saw as two grievous flaws. The first is inappropriate reductionism, in this case the proposal that human social behavior is ultimately reducible to biology. The second perceived flaw is genetic determinism, the belief that human nature is rooted in our genes”.

Mas, entre os defensores do conhecimento integrado entre natureza e cultura, há também reducionistas assumidos. Admitem um caminho de mão única da biologia ao cultural, como é o caso de James Watson: “a vida é uma simples questão de química” (WATSON, 2005, p. 13), afirmou. Watson, inclusive, lamenta o fato de as concepções não materialistas da vida terem sobrevivido. “A despeito desse progresso, diversas formas de vitalismo – a crença de que mecanismos físico-químicos não podem explicar a vida e seus processos – subsistiram” (*idem, ibidem*, p. 12).<sup>23</sup>

Entretanto, críticas à sociobiologia que podem ser encontradas dentro dos departamentos de filosofia não são necessariamente, políticas. Por exemplo, mesmo que autores como Pinker ou Watson sejam enfáticos ao negar interpretações não materialistas do mundo, reflexões filosóficas podem colocar, novamente, a metafísica dentro das propostas sociobiológicas, como no sentido apresentado por Abrantes para as ideias científicas: “Qual a imagem da natureza desenhada pelo conhecimento produzido por elas? Seria essa imagem compatível com a que se depreende da investigação filosófica e do senso comum?” (ABRANTES, 2011, p. 13).

De acordo com Martínez, além de ser uma tese sobre a natureza e um programa de investigação, o reducionismo é uma proposta metafísica no sentido de desenvolver uma tese “fiscalista”, segundo a qual todos os fatos estão determinados pelos fatos físicos (MARTÍNEZ, 2011, p. 37). Uma pretensão de que no fundo, os fatos dos quais a ciência trata poderiam ser decompostos em fatos do mesmo tipo.

Representante da escola conhecida como filosofia analítica, Tomas Nagel apresenta outras restrições, não só para o evolucionismo atual, mas para a ciência como um todo. Alerta-nos para os perigos de aplicarmos uma teoria bem sucedida em uma área, biológica, por exemplo, em todos os domínios. Segundo ele, o naturalismo, quando estende suas garras até mesmo à ética e à linguagem, a princípio como subordinadas à luta pela sobrevivência, no mínimo sugere, além do famigerado reducionismo extremo de nossas explicações sobre o mundo, o fechamento arbitrário de outras possibilidades possíveis:

A teoria darwinista da seleção natural, admitindo-se a veracidade de suas afirmações históricas sobre como os organismos se desenvolvem, constitui uma explicação muito parcial do que somos como somos (NAGEL, 2004, p. 128).

---

<sup>23</sup> É preciso esclarecer que o “vitalismo” criticado por Watson não se refere à filosofia vitalista de autores como Schopenhauer, que será discutida mais tarde nessa monografia.

Para Nagel, ainda há muitas lacunas a serem preenchidas: “(o darwinismo) pode explicar por que as criaturas dotadas de visão ou razão irão sobreviver, mas não explica como a visão e o raciocínio são possíveis” (*idem, ibidem*, p. 129).<sup>24</sup> Em sua perspectiva, faltaria também à teoria da evolução uma explicação de porque as mentes são capazes de formar e conceber, progressivamente, explicações cada vez mais objetivas da realidade.<sup>25</sup>

Em si mesmas, as avançadas capacidades intelectuais dos seres humanos, ao contrário de muitas de suas características anatômicas, fisiológicas, perceptivas e cognitivas mais básicas, são candidatos extremamente fracos para a explicação evolucionista e se tornariam altamente suspeitas com tal explicação (*idem, ibidem*, p. 29).

Outra ressalva apontada por Nagel é que se a nossa capacidade de criar explicações objetivas sobre o mundo fosse fruto da evolução, todas essas teorias estariam sob suspeita do ceticismo no sentido de que elas mesmas não poderiam ter status de verdade, apenas ser uma consequência de nossa história natural adaptacionista (*idem, ibidem*, p. 130).

Para Nagel, não haveria ligação necessária entre as contingências da evolução com a possibilidade de alcançar a verdade. A questão é: se nossa história natural, por necessidades quaisquer, estiver nos levando para muito longe do conhecimento “real” do mundo, como justificar a “verdade” das teorias neodarwinistas? Só haveria respostas a essas questões se os cientistas

---

<sup>24</sup> Nagel, provavelmente, ao escrever tais críticas, não tinha conhecimento da hipótese da exaptação. Tal possibilidade seria uma resposta razoável a uma das principais reservas levantadas contra a teoria da evolução.

Em acordo com a objeção de Nagel, “não poderia ter havido seleção para um traço devido à função que desempenha, uma vez que antes de o traço existir ele não poderia ter tido essa função. Não se poderia explicar a presença do coração a partir da função de circular o sangue sem se supor, anteriormente, a presença do coração que realiza essa função. Para que tivesse havido seleção do coração em razão de sua função de circular o sangue, seria necessário que houvesse tanto um coração que não circulasse o sangue, quanto um coração que circulasse o sangue, mas essa seria uma hipótese muito implausível” (CHEDIAK. 2011. p. 91)

Entretanto, segundo a teoria da exaptação, características que contribuem para a complexidade genômica se originaram por processos não seletivos. A visão, por exemplo, pode ter surgido a partir de uma inflamação que, acidentalmente, possuía sensibilidade à luz. Essa característica contingente teria se tornado uma vantagem adaptativa. Uma vez presentes, tornaram-se alvos da seleção natural e desempenharam um papel importantíssimo no aumento da complexidade dos organismos daquela linhagem (SEPÚLVEDA, MEYER E EL-HANI, 2011, p. 189)

Outro tipo de resposta à objeção de Nagel pode ser dada por meio das chamadas funções acidentais. Por exemplo, em um caso hipotético, o som provocado pelas batidas do coração poderia espantar mosquitos. Dessa maneira, tal ruído, antes sem função, poderia se tornar algo útil na busca pela sobrevivência e ser uma vantagem evolutiva. “Assim como são comuns casos em que a adaptação não leva a incremento da aptidão darwiniana média da população, o inverso também ocorre: há características que aumentam o nível de adaptatividade de seu portador sem que sejam adaptações, ou seja, sem que tenham sido fixadas na população pela ação direta da seleção natural” (*idem, ibidem*, p. 163).

<sup>25</sup> Na verdade, certos defensores da teoria da evolução negam que tenhamos um acesso cada vez mais objetivo à realidade, apenas a visão mais conveniente à sobrevivência. Dawkins, por exemplo, admite essa dificuldade na sua teoria (DAWKINS, 2007, p. 29).

conseguissem provar que falam de uma espécie de “lugar nenhum”, com acesso direto à verdade. Para Nagel, o “cientismo”, é uma espécie de doença intelectual contemporânea:

O cientismo é uma forma especial de idealismo, pois designa um tipo de conhecimento humano para lidar com o universo e que se pode apreender dele. Em sua modalidade mais míope, ele supõe que tudo o que existe deve ser compreendido mediante teorias científicas como as que desenvolvemos até hoje – a física e a biologia evolucionista são os paradigmas atuais -, como se nossa época não fosse apenas um elo da corrente (*idem, ibidem*, p. 12).

Por esse raciocínio, o problema das explicações neodarwinistas, segundo Nagel, seria o excesso de “mecanicidade”, uma barreira às explicações mais abrangentes sobre o ser humano:

A insistência em identificar o real com o mecânico teria sido um obstáculo incontornável ao progresso, já que a mecânica é apenas uma das formas de compreensão, apropriada para certos temas que, embora abrangentes, são restritos (*idem, ibidem*, p. 84).

Os questionamentos de Nagel são apenas um primeiro sinal de que os recursos da epistemologia e do ceticismo buscam colocar em xeque qualquer construção científica ou projeto filosófico. Entretanto, a ciência atual não se preocupa tanto com justificações filosóficas, frente ao pragmatismo de seus resultados. Mesmo várias linhas da filosofia têm abandonado a procura por uma “fundamentação última” de qualquer discurso.

Uma discussão sobre o caráter de verdade das teorias também nos levaria a complexos labirintos, já que ainda não há nenhuma teoria da verdade que seja consensual ou convincente nem mesmo para a linguagem natural – utilizada para descrever a sociobiologia, por exemplo. Aceito, entretanto, a ideia de Donald Davidson segundo a qual a verdade é algo de definição quase impossível, mas que existe no sentido de que precisamos dela para compreender as coisas, pelo menos em um sentido pragmático.<sup>26</sup>

De toda maneira, a psicologia evolutiva e a sociobiologia, timidamente, buscam apoio na filosofia para suas concepções. O pensador que influencia Steven Pinker, por exemplo, é Thomas Hobbes, do século XVII. Pinker, como seu mestre, imagina que as explicações mecânicas da mente e do comportamento são as mais adequadas. Também, por essa visão materialista, condena veementemente soluções que passam por termos como alma ou Deus.

Admirador de Karl Popper, Dawkins invoca um argumento assumidamente filosófico para defender sua tese baseada na necessidade de termos lutado pela sobrevivência – enquanto genes –

---

<sup>26</sup> Em outros sentidos, inconsciente, por exemplo, já é mais difícil sustentar se compreendemos ou não uns aos outros. Também não defendo aqui uma compreensão metafísica de adequação perfeita entre sujeito e objeto.

para sermos o que somos. Argumenta que o neodarwinismo prospera porque ainda não foi encontrada uma explicação melhor para a complexidade da natureza. Apesar das críticas de Gould, defende, portando, uma espécie de falsificacionismo ainda à espera de ser refutado:

Um dos críticos queixou-se de que o meu argumento era “filosófico”, como se isso, por si só, fosse uma condenação suficiente. Filosófico ou não, o fato é que nem ele nem ninguém encontrou um erro no que afirmei. E argumentos “em princípio” como o meu, longe de serem irrelevantes em relação ao mundo real, podem ser mais poderosos do que os argumentos baseados em fatos particulares (DAWKINS, 2007, p. 506).<sup>27</sup>

Outra questão curiosa e extracientífica, apontada por Santilli, é que o estilo retórico de Dawkins teria influído no rumo sobre as discussões sociobiológicas e do neodarwinismo como um todo, nos últimos anos. “A proposta terminológica de Dawkins e sua especial retórica deram ao debate uma grande popularidade, convertendo-o em uma disputa ferrenha, com reações vindas dos meios biológicos e filosóficos” (SANTILLI, 2011, p. 197).

A propósito, a linguagem utilizada por Dawkins, retoricamente eficiente, é admitidamente antropomórfica. Para ele, as analogias ao humano colocaram-se como a estratégia mais bem-sucedida para que suas ideias sobre o mundo natural se tornassem compreensíveis. Buscou-se um esforço imaginativo. A ciência tem algo de criador, como admitiu o físico Albert Einstein ao declarar: “Sou artista suficiente para inspirar-me livremente na minha imaginação. A imaginação é mais importante que o conhecimento. O conhecimento é limitado, a imaginação abrange o mundo inteiro” (ISAACSON, 2007, p. 397).

Sem dúvida, imaginativa, a obra de Dawkins não discute a relação entre a linguagem e verdade. Assim como, em geral, cientistas empíricos não estão interessados em epistemologia, teorias da verdade, ou mesmo carecem de uma teoria filosófica última que justifique seus trabalhos. No entanto, Dawkins precisou de forte esforço retórico para transmitir suas hipóteses, principalmente as que são, ao mesmo tempo, divergentes em um ambiente acadêmico e contraintuitivas para o senso comum.

Por exemplo, ao questionar os conceitos tradicionais de mortalidade e natalidade a favor da permanência de unidades genéticas isoladas, Dawkins apresenta teses historicamente tão controversas quanto as noções da chamada teoria da relatividade, que propõem o tempo e o espaço como valores relativos a um referencial. Ocorre, tanto na física e na biologia, que nossas percepções imediatas do mundo tornam-se ilusões.

---

<sup>27</sup> Thomas Nagel também ataca a possibilidade de aceitarmos uma explicação só por ela ser a melhor possível, como se justifica Dawkins. “Não deveríamos supor que já conhecemos a verdade com respeito a essa questão, nem agarrar-nos a certa visão somente porque ninguém sugeriu uma alternativa melhor” (NAGEL, 2004, p. 133).

Mas o esforço de Dawkins, em sua obra, é tentar evitar esse abismo entre cientistas e leigos, ao buscar transmitir sua “verdade” por meio de uma linguagem acessível a certo público não considerado “especialista” na área:

Explicar é uma arte difícil. Pode-se explicar algo de modo que o leitor entenda as palavras; e pode-se explicar algo de modo que a pessoa se sinta tomada pelo assunto. Para conseguir este último resultado, por vezes não basta exibir os dados de forma desapaixonada. Há que se tornar um advogado e lançar mão de todos os truques dessa profissão (DAWKINS, 2001, p. 10)

Mas há algo mais sutil aí. O mundo de Dawkins, verdadeiro ou não, só passa a existir e fazer sentido por meio dessa linguagem simples defendida por ele. Se não fosse sua narrativa, genes buscando a sobrevivência de forma autônoma da consciência humana seriam apenas massas possíveis de eventos desordenados e indefiníveis. “Nada no mundo, objeto ou evento, seria verdadeiro ou falso se não houvesse criaturas pensantes” (DAVIDSON, 2002, p. 47).

Dawkins e Pinker precisam de sua linguagem, de sua perspectiva, para apresentar-nos teorias sobre um passado remoto. E fazem isso com recursos e vocabulário do presente. Carecem de lançar uma ponte linguística a um lugar e um tempo anterior à linguagem e à História para falarem uma verdade absoluta e inquestionável.

Genes, teoria da evolução, busca pela sobrevivência, seriam construções humanas sobre uma realidade por si só indefinível, mas que, entretanto, existe. Se quisermos sustentar que tudo isso pode ocorrer independente da nossa linguagem, temos também que admitir que nada poderia ser falado sobre eles se não fossem a descoberta e os estudos humanos. Toda a ciência depende do ser humano e de seus símbolos. “A ciência, tal qual a arte, a filosofia e a religião lança uma rede simbólica em torno do homem, rede que depois passa a ser ‘verdadeira’ porque substitui misteriosamente a realidade” (FLUSSER, 2007, p. 216).

Um vácuo entre nós e o “real” seria inevitável se a intenção é apreender esse real de forma pretensamente verdadeira. “Em outros termos: toda tentativa de orientarmos na realidade (tentativa à qual estamos condenados pela praga do pensamento) necessariamente acaba em desespero” (*idem, ibidem*, p. 47).

A situação é de um aparente labirinto sem saída. A verdade das proposições científicas depende da visão humana, que sempre está carregada de símbolos, história e contingência. Por outro lado, por termos chegado a algo contingentemente não significa que esse algo possa ser abandonado ou descartado. Nesse caso a filosofia é eficiente em mostrar o problema, não em apontar soluções, pelo contrário, o que poderia até ser sua característica imprescindível: “Mas o que

a filosofia não pode é isso: não pode diminuir nosso espanto perante o mistério fundamental de que o homem é o ser de dentro do qual brotam símbolos e estruturas ordenadoras” (*idem, ibidem*, p. 217).

Mas nem mesmo tal visão que coloca a ciência como algo inserido a uma linguagem contingente está livre de ataques. A acusação, contra a filosofia, é utilizar-se de metafísica em locais onde deveriam prevalecer as conclusões empíricas:

Entre nós filósofos, para quem a metafísica é o “pão nosso de cada dia”, encontramos, contudo, marcadas diferenças entre aqueles que, apoiando-se em estudos de campo com espécies não humanas, vêem uma continuidade entre o que ocorre no mundo animal e entre os humanos (animais também, no final de contas) e aqueles que, partindo de considerações metafísicas, mas dessa vez *a priori*, afirmam simplesmente que sem linguagem natural não há pensamento e sem pensamento não há cultura (MARTÍNEZ-CONTRERAS, 2011, p. 238).

Por exemplo, contra certas linhas filosóficas, a psicologia evolutiva nega que a mente seja completamente moldada pela linguagem. As faculdades mentais só seriam possíveis devido ao desenvolvimento evolutivo da mente. “[...] para os adeptos da PE (psicologia evolutiva) a relação entre mente e linguagem é de retroalimentação (feedback) positiva, ou seja, o desenvolvimento da linguagem favorece o desenvolvimento da mente, que por sua vez, favorece o desenvolvimento da linguagem e assim por diante (PINKER *apud* WAIZBORT E PORTO, 2011, p. 242).

Frente a tantas restrições, sem dúvida, tanto Dawkins como Pinker utilizam seus talentos retóricos como arma. Entretanto, não apóiam qualquer tipo de antirealismo, ao contrário. Imaginam que, por meio da retórica e da razão, tanto acadêmicos como leigos teriam acesso à “verdade” racional que eles apresentam.

Entretanto, do ponto de vista de filósofos como Thomas Kuhn, seria uma ilusão de Pinker ou Dawkins imaginar que uma teoria poderia suplantar outra apenas pela força dos argumentos e da razão. Seria mais uma fantasia imaginar que com a chegada do darwinismo não houvesse mais espaço para narrativas religiosas ou fortemente metafísicas do mundo. Na prática, com o aparecimento das teorias revolucionárias, instaura-se ou uma disputa ou uma tentativa frágil de convivência com as narrativas antigas sobre o mundo.

Como formas de defesa, historicamente, representantes de uma concepção de mundo ameaçada costumam utilizar a razão não para chegar a uma verdade qualquer sobre o mundo, mas para defender seus paradigmas, de acordo com o exemplo apresentado por Thomas Kuhn:



Max Planck, ao passar em revista a sua carreira no seu *Scientific Autobiography*, observou tristemente que “uma nova verdade científica não triunfa convencendo seus oponentes e fazendo com que vejam a luz, mas porque seus oponentes finalmente morrem e uma nova geração cresce familiarizada com ela” (KUHN, 2006, p. 193).

Kuhn, por outro lado, observa que as resistências a uma teoria nova, inevitáveis e legítimas, costumam torná-las muito mais fortes. Cientistas representantes do paradigma revolucionário precisam responder a tal carga de objeções que acabam por encontrar argumentos mais consistentes para defender seus pontos. Não, por acaso, Darwin precisou escrever seis edições da *Origem das Espécies*, para se defender de seus detratores. Kuhn, entretanto, afirma que as teorias que melhor respondem aos desafios de uma época costumam prevalecer:

Embora algumas vezes seja necessária uma geração para que a mudança se realize, as comunidades científicas têm sido convertidas a novos paradigmas. Além disso, essas conversões não ocorrem apesar de os cientistas serem humanos, mas exatamente porque eles o são (*idem, ibidem*, p. 194).

Para Kuhn seria preciso mais do que acreditar, mas uma espécie de fé em sua capacidade de resolução dos problemas científicos para abraçarmos uma teoria na qual, particularmente, acreditamos. Esse poderia ser o caso da sociobiologia. Se isso pode ser parcialmente verdadeiro no caso de cientistas, o que dizer de leigos ou filósofos que procurem aceitar alguma concepção de mundo?<sup>28</sup>

Dito de outra forma, precisa ter fé na capacidade do novo paradigma para resolver os grandes problemas com que se defronta, sabendo apenas que o paradigma anterior fracassou em alguns deles. Uma decisão desse tipo só pode ser feita com base na fé (*idem, ibidem*, p. 201).

Entre tantas divergências, há de fato algo como uma aposta quando abraçamos teorias como a de Dawkins ou uma concorrente, de Jay Gould, por exemplo. Além disso, o pensamento científico nunca seria puro. Mesmos as escolhas de um cientista poderiam ser turvas no sentido de que eles estariam mais à procura de afirmar certas convicções do que mostrar qual a verdade última sobre o mundo. “De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga fábula

---

<sup>28</sup> Darwin chega a referir, na *Origem das Espécies*, de sua relação com a teoria da seleção natural também como uma fé. Principalmente quando lidava com contraexemplos que precisou enfrentar dentro de sua teoria, como no caso dos insetos estéreis. “Mas tenho de confessar que, com toda a minha fé na seleção natural, nunca tivesse esperado que esse princípio tivesse sido tão sumamente eficaz, se o caso dos insetos neutros não me tivesse levado a esta conclusão. Por este motivo discuti esse caso com um pouco de extensão, ainda que por completo insuficiente, a fim de mostrar o poder da seleção natural, e também porque esta é, com muito, a dificuldade especial mais grave que encontrei na minha teoria” (DARWIN, 2009, p. 249).

conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento’, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo” (NIETZSCHE, 1998, p. 109).

Paradoxalmente, de acordo com Nietzsche, haveria uma série de determinações “impuras” que levariam alguns pensadores a acreditar e buscar a noção de verdades cristalinas. “Ciência não é verdade, mas a nossa verdade e conhecer não significam descobrir ordem, mas impor ordem” (*idem, ibidem*, p. 217).

Por mais que esteja convencido da plausibilidade das teorias naturalistas, é preciso dar sempre um passo no escuro para que possamos aceitá-la. Boa parte dos leitores de Dawkins e Pinker, e que os defendem veementemente, pode nunca ter observado uma molécula na vida em um microscópio. Partem do princípio de que, caso queiram fazer uma investigação profunda para comprovar suas crenças, os aparelhos e meios estão à disposição. No fundo, entretanto, podem apenas terem sido seduzidos pelo estilo persuasivo e talentoso de tais autores. Mas ainda há muitas lacunas a serem preenchidas, de acordo com Stein:

As ciências evolucionárias não são capazes de juízos universais aptos a responder quem somos e o que constitui nossa identidade, a partir da qual se desenha o horizonte no qual somos capazes de assumir um ponto de vista. É impossível metodicamente para as ciências evolucionárias apresentar enunciados normativos fundamentados. Elas apenas descrevem. Não refletem sobre seus motivos metodológicos. É por isso que a fundamentação argumentativa de valores e normas é somente possível pela reflexão filosófica (STEIN, 2009, p. 183).

Por outro lado, as resistências a pensamentos que unem filosofia e biologia poderiam ser, de acordo com Hannah Arendt, um eco do “tradicional ressentimento do filósofo contra a condição humana de possuir um corpo” (ARENDRT, 2008, p. 25). Mais grave do que a rejeição de possuir um corpo, para o filósofo, pode ser a possibilidade de boa parte das respostas sobre os enigmas da existência estar neste corpo “desprezível”. Essa rejeição ao corpo é uma constante na história da filosofia e pode ser encontrada em autores com Platão, Agostinho, Descartes, Kant, entre outros.

Arendt, entretanto, também faz restrições ao conceito de natureza humana. Como a natureza e os homens são processos, não haveria a possibilidade de buscar uma natureza do ser humano. Uma essência humana, segundo Arendt, só poderia ser definida após a morte. Com relação ao humano, o filósofo deveria se contentar com o movimento. “[...] a essência humana, não a natureza humana em geral (que não existe), nem a soma total de qualidades e imperfeições do indivíduo, mas a essência de quem ele é só passa a existir depois que a vida acaba, deixando atrás de si nada mais que uma história” (*idem, ibidem*, p. 206). Arendt afirma que o problema não tem solução tanto do

ponto de vista psicológico como filosófico. Para ela, só um Deus poderia conhecer uma natureza ou uma essência humana. Seria impossível definir o homem.

É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossa própria sombra (*idem, ibidem*, p. 18).

Dessa forma, para Arendt, seria um erro tanto negar a interferência da biologia em nossa vida assim como definir uma natureza humana imutável. Por um lado, rejeitar uma base natural do homem possuiria, segundo Arendt, até mesmo uma conotação religiosa. Viria da convicção de que nós, humanos, somos, de alguma forma, seres escolhidos.

Além disso, Arendt afirma que tentar responder à pergunta “*quem somos nós?*” tendo como base uma natureza humana, resulta em uma ideia platônica do homem. Para ela, a questão é teológica e só pode ser respondida por meio de narrativas divinas. Segundo Arendt, a filosofia, em contraposição à psicologia, à antropologia e à biologia sempre teve consciência de que não há nada que condicione o homem de forma absoluta.

Escrevendo nos anos 50, Hannah Arendt tinha uma interpretação particular e abrangente para as teorias evolutivas. A pensadora alemã via os processos modernizantes das máquinas como uma chegada da evolução darwinista ao mundo tecnológico:

Do ponto de vista destes acontecimentos, a tecnologia realmente já não parece ser ‘produto de um esforço humano consciente no sentido de multiplicar a força material, mas sim uma evolução biológica da humanidade na qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantadas, de maneira crescente, para o ambiente do homem (ARENDR, 2008, p. 166).

Não haveria mais um mundo natural, nem mesmo cultural, separados. Nossa vida no planeta seria natural-cultural-tecnológica, sem distinções claras:

A tecnologia e a ciência natural moderna, que já não se contentam em observar ou colher materiais da natureza e imitar-lhe os processos, mas parecem realmente atuar sobre o seu próprio cerne, aparentemente introduziram a irreversibilidade e a imprevisibilidade humana no reino da natureza, onde não há remédio para desfazer o que foi feito (*idem, ibidem*, p. 250).

Para Hannah Arendt, nesse novo mundo, as palavras cotidianas perderam seu poder para explicar a ciência. Algumas verdades científicas, segundo ela, estariam além da expressão possível pelas palavras ordinárias. Os problemas têm a ver com o fato de que as “verdades” da moderna

visão científica do mundo, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas tecnologias, já não se prestam à expressão normal da fala e do raciocínio (ARENDDT, 2008, p. 11). Para o cidadão comum, portanto, restaria lidar com a perplexidade das vozes díspares e, muitas vezes, incompreensíveis da ciência.

De acordo com Abrantes, a saída, quando nos deparamos com tantos programas e divergências nas explicações do que seja a evolução humana, é adotar uma atitude pluralista (ABRANTES, 2011, p. 29). Mas, acredito, podemos encontrar um ponto comum, bastante geral, entre tantas concepções discordantes – no sentido de tentar descobrir uma característica básica que sirva na definição de um modelo do que seja o ser humano para, finalmente, analisar suas possibilidades de escolha.<sup>29</sup>

Como regra geral, podemos dizer que, em todas as ramificações teóricas originadas do darwinismo estudadas até aqui, mantêm-se o pressuposto de que, como espécie, genes ou grupo, etc., nós, seres vivos, somos fruto de um grande esforço em direção à sobrevivência e em condições severas. Os humanos não seriam um caso a parte nesse estado de coisas.

Portanto, por esse corpo de teorias, em todas nossas possibilidades de decisões, haveria uma tendência a optar por aquela que nos levaria a sobreviver. Ao invés de partirmos de uma tábula rasa, haveria uma propensão a agir em prol da permanência e expansão, seja pessoal, seja do que se chama espécie humana. Os contraexemplos, como as decisões de autoextermínio, seriam minoritários ou costumam ser irrelevante quanto se examina a expansão da espécie, como um todo.

A dúvida é saber se a cultura é apenas fruto dessa predeterminação ou opera autonomamente em busca, do mesmo modo, da permanência. Se a cultura buscar a permanência, cairia também na regra geral que serve para os humanos. Além disso, independentemente da questão sobre a existência ou não de uma natureza humana ou do papel da civilização, permanece a evidência de que possuímos uma conexão íntima com o mundo natural.

Também é forçoso constatar que lutamos por nossa sobrevivência em um ambiente de convivência forçada com os outros. Ao nascermos, o mundo já está habitado com parte razoável dos seres vivos com os quais iremos conviver. Haveria colaboração, mas, essencialmente, disputa nessa divisão de espaço e recursos finitos. Mecanismos de proteção são necessários para a manutenção da vida.

O paradoxo é que uma expansão excessivamente bem sucedida de uma espécie, em termos quantitativos, pode levá-las ao risco de extinção, devido à exiguidade dos recursos naturais. Há,

---

<sup>29</sup> Abrantes, acredito, se referia apenas a concepções divergentes dentro do naturalismo. Assumo aqui uma atitude mais ampla no sentido de buscar também outras linhas da filosofia.

então, uma tentativa de permanência e expansão coagida por contrapesos naturais. A sobrevivência se dá sempre de maneira precária, apesar de o ser humano ter sido parcialmente bem sucedido em subjugar a natureza em benefício próprio, por meio de organizações sociais e da tecnologia.

No intuito de fechar essa concepção de humano, do ponto de vista do naturalismo seriam essas forças de permanência que atuam e estão sempre presentes no momento em que as escolhas são feitas, de maneira consciente ou inconsciente. Os ancestrais humanos agiram assim, conseguiram sobreviver, se reproduzir, e passaram essas características vitais de busca de sobrevivência para quem veio depois. Em um mundo perigoso e de poucos recursos relativos, se não tivessem feito dessa maneira, teriam sucumbido.

O recado naturalista é que herdamos, em nossos corpos, essas características de preservação e expansão. Estariam presentes até mesmo em pequenas atitudes, aparentemente desconectadas com a luta pela sobrevivência. Nossas escolhas nunca seriam puras, estariam sempre sendo turvadas por essas precondições. E mesmo as organizações sociais não nos livraram completamente desses mecanismos. Tudo o que criamos durante a História ou são consequência deles ou operam da mesma maneira. Nosso modelo de humano apresentado aqui, a partir de certas linhas do naturalismo contemporâneo, não conseguiria escapar completamente dessas predeterminações.

**Filosofia da vontade e naturalismo** – Certas semelhanças entre concepções neodarwinistas e a chamada filosofia da vida, pulsional, de autores como Arthur Schopenhauer, pensador do século XIX, são notáveis. Brevemente, veremos algumas delas, presentes na obra *O Mundo como Vontade e Representação*, publicada em 1818, mais de quatro décadas antes de *A Origem das Espécies*, de Darwin.

Por exemplo, a busca cega pela sobrevivência, de alguma maneira, poderia ser adaptada à chamada “vontade de viver” schopenhauriana. No seguinte sentido: de acordo com Schopenhauer, se estamos aqui, vivos, é porque humanos, animais e demais seres possuíram, até agora, uma vontade que exigiu um mecanismo cego e inescapável para permanecer existindo.

A vontade, a vontade sem inteligência (em si não é outra), desejo cego, irresistível, tal como a vemos a mostrar-se no mundo bruto, na natureza vegetal, e nas suas leis, assim como na parte vegetativa de nosso próprio corpo, essa vontade, digo, graças ao mundo representado, que se vem oferecer a ela e que se desenvolve para servi-la, chega a saber que quer, isto é, o que quer: é este mesmo mundo, é a vida, justamente tal como se realiza (SCHOPENHAUER, 2004, p. 289).

Mas as coincidências não param por aí. Em Schopenhauer, autor que pode ser considerado naturalista por muitas de suas visões de mundo, está presente a ideia de que o corpo seria uma espécie de “máquina de sobrevivência e reprodução”:

O tema sobre qual a vontade, através de seus diversos atos, executa variações é a pura satisfação das necessidades que, no estado de saúde, resultam necessariamente da própria existência do corpo: o corpo já as exprime; e resumem-se a dois pontos: conservação do indivíduo, propagação da espécie (*idem, ibidem*, p. 342).

E a pulsão sexual, mesmo inconsciente, poderia ser uma marca dessa vontade: “Mas já a satisfação da necessidade sexual ultrapassa a afirmação da existência particular, limitada a um tempo tão curto, vai mais longe, e, para além da morte do indivíduo, afirma a vida, até uma distância infinita” (*idem, ibidem*, p. 344).

O propósito primordial da vontade, assim como no naturalismo para os seres vivos, é a conservação e a sobrevivência, de maneira inconsciente. De acordo com Schopenhauer, o primeiro objetivo do homem seria sua própria conservação (*idem, ibidem*, p. 346). Essa meta seria apenas uma obediência involuntária à vontade da natureza, que “animaria” os seres a se perpetuarem indefinidamente. A consequência dessas condições dos seres vivos seria uma espécie de predeterminação de certas escolhas, ideia expressa em Dawkins e cara a Pinker:

O que produz a ilusão de uma liberdade empírica da vontade [...], e com isso de uma liberdade atribuída aos atos particulares, é a situação do entendimento em presença da vontade, o seu estado de isolamento e de subordinação. [...] Além disso, no momento da escolha, ela não tem nada para o iluminar acerca da decisão a tomar” (*idem, ibidem*, p. 305).

O entendimento do ser humano, de acordo com o autor alemão, não teria livre arbítrio, apenas o poder de elucidar certas facetas da realidade: “O intelecto aqui pode apenas uma coisa: esclarecer a natureza dos motivos por todos lados e até nos recônditos; quanto a determinar a vontade em si mesma, é isto o que se passa: a vontade é impenetrável por ele, e ainda mais inacessível” (*idem, ibidem*, p. 306). A vontade teria preponderância sobre o conhecimento. Esse nada poderia contra a vontade de viver, apenas analisá-la em retrospectiva:

O conhecimento vem depois iluminar o trabalho já feito. Ele não tem, portanto, nada que deliberar se irá se tornar tal ou qual, e ainda melhor se tornar-se outro diferente do que é: ele é o que é uma vez por todas; só que ele conhece apenas pouco a pouco o que é. Segundo os outros, ele conhece, e depois quer o que conhece; segundo a minha opinião, ele quer, e depois conhece o que quer (*idem, ibidem*, p. 308).

Como Pinker, Schopenhauer também recusa a separação entre corpo e alma. Não haveria nenhuma instância separada do corpo capaz de oferecer ao homem um conhecimento abstrato e inquestionável:

A crença numa liberdade empírica da vontade, numa liberdade de indiferença, parece-se muito com a teoria que faz residir a essência do homem em uma alma, que é antes de tudo um ser capaz de conhecimento, e ainda mais de pensamento abstrato, e só em seguida e como consequência, capaz de vontade (*idem, ibidem*, p. 307).

A consciência, em Schopenhauer, estaria em contraposição ao corpo. O homem, entretanto, teria mais poder de enfrentar os instintos do que os demais animais. A “liberdade” não seria pura, mas permeada pela vontade. No final das contas, em uma disputa entre vontade e razão, a primeira venceria:

O animal tem apenas representações intuitivas; graças à razão, o homem também as tem abstratas, que são os conceitos. É certo que ambos são igualmente constrangidos pelos motivos, mas o homem tem, mais do que o animal, uma capacidade de fazer sua escolha para se decidir: viu-se mesmo nisso, muitas vezes, uma espécie de liberdade associada aos atos particulares; contudo, isso é apenas a possibilidade de levar até o fim o

combate dos motivos entre si, após o que o mais forte nos determina com toda necessidade (*idem, ibidem*, p.313).

Após essa coda shopenauriana, na próxima parte da monografia, o naturalismo visto aqui, em suas diferentes facetas, será confrontado com as chamadas filosofias da existência. O humano natural e predeterminado seria também existencial e livre?



## 2 – A existência diante do naturalismo

**- As explicações biológicas não são a única perspectiva possível que pode ser dito sobre o ser humano e suas escolhas –**

**Consciência e transcendência** – Uma das principais contestações às linhas de pensamento sociobiológicas aponta para o risco de suas concepções serem excessivamente reducionistas, desprezando muitos aspectos fundamentais que constituiriam o homem como, entre outros pontos, a autonomia de certas construções culturais. O ser humano, de acordo com essas críticas, parece ir muito além do que propõem certos ramos do neodarwinismo contemporâneo.

Modelos científicos como os que foram examinados dão a impressão de estarem aquém do que somos. Algumas objeções nesse sentido foram apresentadas e discutidas. Mas nenhuma das manifestações divergentes, entretanto, abordou a questão de uma perspectiva existencial à maneira apresentada por Jean-Paul Sartre, segundo a qual “[...] é preciso partir da subjetividade” (SARTRE, 2010, p. 23), mas sem se submeter exatamente a ela.

Por exemplo, reduzir o ciúme, ou qualquer outro sentimento, a manifestações evolutivas, sociobiológicas ou científicas, de caráter externo e objetivo, pode ser bastante insatisfatório para quem é dilacerado por essa aflição intensa. Se a ciência oferece a última palavra para essas experiências tidas como psicológicas, por que as explicações parecem ser insuficientes? A resposta a essa questão passa pela suspeita segundo a qual certas teorias científicas talvez ofereçam apenas o equivalente material a uma emoção com potencial arrebatador.

Por meio de teorias sociobiológicas, o ciúme pode ter uma motivação evolutiva e uma fundamentação biológica. Mas, do ponto de vista subjetivo, o ciúme é sentido como uma dor. E, é essa dor que pode importar se o que está em jogo é nossa escolha, e não o porquê científico. Modelos de ser humano que focalizam sentimentos apenas de uma perspectiva objetiva podem minimizar a visão de quem os vivencia de maneira mais intensa. Sem a visão interna, subjetiva, sobra uma lacuna entre o nosso pensamento e as teorias que se pretendem ser totalizantes.

E, para completar, em muitos casos, parece haver uma incompatibilidade entre os pontos de vista objetivo e subjetivo. Um homem ou uma mulher que age de maneira agressiva por meio do ciúme dificilmente consegue apaziguar seus sentimentos por compreendê-los “racionalmente” como uma estrutura psicológica importante dentro das estratégias adaptacionistas.

Mesmo assim, do ponto de vista científico, é possível propor que todos nossos pensamentos íntimos são apenas resultado de certa ocorrência bioquímica no cérebro. Não haveria nada como

uma “liberdade” dentro do subjetivismo, mas mecanismos causais. Por outro lado, se temos alguma consciência de que o nosso subjetivo é consequência de algo material, poderíamos dizer que somos capazes de transcender a explicação “química” e podemos “ver de fora” o que ocorre em nosso cérebro. Tal processo, se não for uma espécie de liberdade, é, no mínimo, um distanciamento. Entretanto, mesmo essa suposta capacidade de “ver de fora” um mecanismo cerebral pode ser resultado de qualquer outro mecanismo bioquímico. O raciocínio leva ao infinito: podemos ver “de fora” um processo material, mas esse mesmo processo é que nos permite vê-lo “de fora”.

Tal problema, da incompatibilidade entre “a suposta liberdade da subjetividade” em convivência com “a prisão do pensamento em reações bioquímicas possíveis apenas devido à nossa trajetória evolutiva” é apontado por Thomas Nagel. Segundo ele, haveria sempre uma diferença entre a perspectiva da pessoa em particular e a visão objetiva do mundo, da ciência, por exemplo:<sup>30</sup>

Em vez de uma visão de mundo unificada, o que temos é a interação desses dois tipos de concepção que se relacionam com dificuldade e o esforço inicialmente interminável de conciliá-los. O impulso transcendente é uma força ao mesmo tempo criativa e destruidora (NAGEL, 2004, p. 02).

Para Nagel, apesar da incompatibilidade aparente, o “objetivo” não seria dissociável de nossa perspectiva própria, de nossa visão interna. Não seríamos apenas espectadores desse mundo, estaríamos inseridos nele como personagens atuantes:

Mas é inútil tentar analisar os fenômenos naturais de modo que eles se revelem como parte do mundo “externo”. As características subjetivas dos processos mentais conscientes – ao contrário de suas causas e efeitos físicos – não podem ser apreendidas pela forma purificada de pensamento que é própria para lidar com o mundo físico que jaz sobre as aparências (*idem, ibidem*, p. 21).

Segundo Nagel, nossa própria finitude e incompletude seriam um impedimento para chegarmos à “verdade” completa de quem somos. Seria possível até invocar as chamadas teorias evolutivas para fundamentar esse impedimento:

Hoje em dia, somos levados a pensar em nós mesmos como organismos contingentes arbitrariamente gerados pela evolução. Não há nenhuma razão em princípio para esperar que uma criatura finita como essa seja capaz de

---

<sup>30</sup> Importante esclarecer que Nagel não é um pensador da existência, linha filosófica que será discutida a partir desta seção. Mas as teses desse filósofo, e outros pensadores que não representam as linhas existenciais, serão importantes para que eu possa fazer uma transição entre uma visão “objetificante” do mundo - já discutida a partir das perspectivas naturalistas do ser humano - para uma mais existencial.

fazer mais do que acumular informações no nível perceptual e conceptual que ela ocupa por natureza (*idem, ibidem*, p. 114).

A realidade objetiva, portanto, seria sempre incompleta – o que, para Nagel, não significa que devemos desistir dessa busca pelo real possível independentemente do modo como ele se apresenta a nós. O que deveria ser abandonado é a pretensão de coincidirem as ideias objetivas e subjetivas sobre o mundo (*idem, ibidem*, p.39).

Como amostra da descontinuidade insuperável dos mundos objetivos e subjetivos, Nagel apresenta a sensação causada pela eminência da morte. A existência da morte é absolutamente compreensível em qualquer descrição objetiva da natureza. Muitos seres vivos só conseguem sobreviver porque estão, constantemente, assassinando outros para se alimentar. O medo do desaparecimento pode, também, ser um ganho evolutivo na luta pela sobrevivência. Espécies que não temeram ou recuaram perante o aniquilamento certamente já foram extintas.

Entretanto, do ponto de vista subjetivo, a morte pode ser simplesmente um absurdo pavoroso. “Nossa relação com a própria morte é única, e se há um lugar em que o ponto de vista subjetivo ocupa uma visão dominante é aqui” (*idem, ibidem*, p. 374). O sentimento com relação à morte parece não se encaixar com o conhecimento objetivo de que nossa vida irá se findar inevitavelmente.

Existe também algo que se pode chamar de experiência do nada, e, embora a mente tenda a desviar-se dessa sensação, trata-se de uma experiência inconfundível, sempre atordoante, com frequência aterradora e muito distinta do reconhecimento comum de que nossa vida terá uma duração apenas limitada (*idem, ibidem*, p. 377).

A dificuldade está posta. Explicações para o mundo que levem em conta apenas o subjetivo ou apenas o objetivo são incompletas. Tentativas de conciliação dos dois pontos de vista podem esbarrar na incompatibilidade. De um lado temos apenas teorias materialistas, de outro lado, perspectivas egocêntricas e incorpóreas.

Para buscar a superação desse impasse entre o objetivo e subjetivo (dimensões inevitáveis da vida), retrocederemos, antropologicamente, em direção a algumas das condições que perpassariam todo o ser humano. Como recurso para atingir às linhas existenciais, utilizarei também pensamentos e propostas de pensadores e filósofos de âmbito naturalista que, como vimos em Schopenhauer, possuem concepções de humano em parte coincidentes com as dos defensores do neodarwinismo.

Para começar, podemos chamar de básicas algumas situações vividas pelo ser humano. Uma delas diz respeito à civilização. Em uma generalização abrangente, podemos dizer que todas as realizações humanas como nascer, morrer, buscar alimento ou se reproduzir teriam como pano de fundo a natureza. Já o ato de civilizar, propriamente humano, seria, de alguma maneira, reprimir e se autoreprimir.

No mínimo, uma comunidade existente é uma espécie de resistência ao mundo natural. Ser civilizado é também estar sob controle e em autocontrole. Nietzsche, em quase toda sua obra, apontou tal dicotomia e pregou, com veemência, a valorização das pulsões em detrimento da repressão (mas, paradoxalmente, em nome de uma grande civilização).

Sigmund Freud, mais cauteloso, percebeu que a civilização castradora, apesar de ser sinônima à repressão dos instintos, seria inevitável se quisermos continuar vivos. O homem, então, se equilibraria em um pêndulo cujos polos seriam, de um lado, o que exige seu corpo, e, de outro, sua consciência repressora. Para Freud, o que foi reprimido não desapareceria. Iria para um local do inconsciente e voltaria, insistentemente, a atormentar a consciência. Mesmo negando que a atuação profunda dos genes possa ser relacionada com o inconsciente, Steven Pinker aponta semelhanças entre a concepção de Freud e os estudos atuais da psicologia evolutiva:

Dessa maneira, a teoria da natureza humana que emerge da revolução cognitiva tem mais em comum com a teoria judaico-cristã da natureza humana e com a teoria psicanalítica proposta por Sigmund Freud do que com o behaviorismo, o construcionismo social e outras versões da tábula rasa. O comportamento não é apenas emitido ou evocado, e também não provém diretamente da cultura ou da sociedade. Ele emerge de uma luta interna entre módulos mentais com diferentes destinações e objetivos (PINKER, 2004, p. 67).

Apresentei, em capítulo anterior, restrições ao conceito de natureza humana, de Pinker, como excessivamente estático. Ele nega que a trajetória humana esteja em constante evolução. Defendi que, talvez, o mais adequado seria advogar uma *condição* humana, que precisaria se basear, sempre, em alguma natureza. Essa condição seria mutável e levaria em conta não só a biologia, mas a história, a organização política e social e tudo mais que circunda o ser humano. Para Arendt, pensadora da condição humana: “Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual esses entram em contato torna-se imediatamente uma condição de existência” (ARENDDT, 2008, p. 17).

Nossos conhecimentos adquiridos – o que supomos sabermos sobre nós mesmos – também são parte dessa condição. Nesse sentido, a consciência da força da genética e da evolução é um novo e relevante elemento dessa *condição*. **Mas o pano de fundo de uma “consciência da força**

**da genética e da evolução” é a própria noção de consciência.** A consciência, no caso, é uma faceta do subjetivo, porém, fundamental para buscarmos representações do mundo, inclusive científicas. A consciência, que pode ser qualificada como interna, é uma das principais responsáveis pelas descrições de como funcionam as coisas externamente.

A propósito, Richard Dawkins admite ter dificuldades com a noção de consciência, mas afirma que ela pode ser descartada quando seus objetivos são apenas defender um naturalismo darwinista renovado. A “busca pela sobrevivência” se daria, sobretudo, de forma inconsciente ou como se fôssemos máquinas com tal programação. O subjetivo poderia ser deixado de lado para se compreender o neodarwinismo:

Não sou versado o bastante em filosofia para discutir o significado disso, mas felizmente não se trata de algo importante para os nossos propósitos, uma vez que podemos falar sobre máquinas que se comportam como se fossem movidas por uma intenção, deixando em aberto a questão de saber se de fato elas são dotadas de consciência (DAWKINS, 2007, p. 113).

Mas seria preciso certa noção de consciência, no mínimo, para poder narrar as conclusões de Dawkins sobre a biologia. Vida, morte e tempo – assim como muitas outras figuras tidas como substanciais – são também perspectivas da consciência, pois podem possuir uma face subjetiva. E a consciência não opera exatamente com realidade e fatos, mas com linguagem e símbolos envoltos de subjetividade. A ciência, de alguma forma, precisa da consciência em sua busca de explicação objetiva para as coisas do mundo.

Para chegar até a formulação de um enunciado científico irrefutável a consciência precisaria ter algum acesso isento ao objetivo. Mas a trilha até o “real” pode enfrentar percalços. Freud apontou algumas fragilidades na noção de consciência. Para o psicanalista, seria apenas uma espécie de camada exterior para fortes movimentos internos inconscientes. Dessa luta podem surgir nossos atos, escolhas e descobertas. O papel da consciência, em tal situação, inclui o da repressão a outras possibilidades de descrever e atuar sobre o “real”, tidas como perigosas ou fantasias.

Resumindo, para chegarmos a conclusões objetivas (exteriores) sobre o mundo precisamos de uma consciência subjetiva (interior). E essa consciência subjetiva poderia ser influenciada por um inconsciente ao qual não teríamos acesso. Nesse caso, o conhecimento que se pretende irrefutável fica ameaçado de inconsistência.

Há, também, a ideia de conceber a consciência como um salto intransponível entre os homens e os demais animais. Pode não ser esse o caso. Como foi mostrado nas discussões sobre o naturalismo, as diferenças entre as capacidades mentais do homem e os animais seriam apenas de grau. O ser humano teria evoluído antes em certas características que o levaram, finalmente, a

possuir o que chama de consciência. A possibilidade não estaria, absolutamente, vedada a outras espécies, apesar de ser improvável que isso ocorra.

Existe também a hipótese de a consciência ter sido o último degrau conhecido da linha evolutiva dos seres vivos como um todo. De acordo com certas propostas científicas, foram processos físicos que ocorreram na evolução do cérebro que levaram à formação da consciência. No fundo, seria tudo química, como anunciou James Watson. Tal ideia é chamada de eliminativismo. “Com efeito, os eliminativistas estão dizendo que não existem coisas como pensamentos, sentimentos, sensações, etc.; e que o que realmente existe são neurônios, neurotransmissores, correntes elétricas e outras coisas físicas ou materiais” (MATHEWS, 2005, p. 52).

No final das contas, a consciência é ainda misteriosa ao próprio homem. Com sua capacidade de fazer previsões e simulações, entre outras aptidões, ajudou o ser humano a praticar atividades mais complexas do que ser hábil para buscar alimento ou mudar de cor para enganar predadores. Inseparável (dificilmente distinguível) da linguagem, que é pública e exterior, a consciência tornou-se parte de nossos atributos naturais.

Por um raciocínio neodarwinista sociobiológico, a consciência, com sua capacidade única de produzir raciocínios abstratos, seria nada mais do que uma característica obtida por determinada espécie por meio da evolução. Constituir-se-ia apenas em um novo recurso, eficaz para manter a sobrevivência da espécie ou dos genes. Significaria também, maior espaço para o desenvolvimento da linguagem.

Como já foi examinado, pela sociobiologia, ideias como alma separada do corpo se tornam completamente obsoletas e dispensáveis. Consequentemente, não seria possível falar de uma consciência independente do corpo. Por essa concepção naturalista, o comprometimento com algum tipo de dualismo, como a autonomia total da consciência em relação ao corpo, seria algo metafísico no significado literal do termo e mesmo absurdo em um raciocínio mecanicista. A consciência só existiria porque teria respaldo material de estruturas corporais.

Nesse sentido, todo ato de pensar poderia ser traduzido por uma série de atividades palpáveis. “A experiência tem de deixar um vestígio na estrutura física do cérebro” (PINKER, 2004, p. 126). A consciência, em última instância, seria um processo físico. O dualismo seria agora, no máximo, material e sempre observável: entre sensações, sentimentos e ocorrências no corpo, mais especificamente no cérebro.

Mas é possível admitir que a consciência, mesmo não sendo dualista, permite distanciamento e transcendência do meramente material (no sentido de podermos tentar examinar “de fora” o processo de nosso próprio pensamento). Tal deslocamento ainda pode possibilitar atitudes como

auto-reflexão, contar uma mentira, descrever precisamente uma cena externa, o improvisado em situações impensadas, o entendimento de gírias recém-criadas e mesmo a desobediência das regras predeterminadas, sejam genéticas ou não. Permite, sobretudo, a visão percebida como interna. Uma perspectiva subjetiva e absolutamente singular.

A consciência também não é estática. Viabiliza, por exemplo, a aprendizagem, algo fundamental para nossa interação com o mundo. Genes, apesar de todas suas capacidades, não podem aprender nada e a evolução opera cegamente. Como é do próprio cerne do neodarwinismo, não haveria uma inteligência superior guiando o que se chama de evolução.

Paradoxalmente, por meio da consciência, podemos ter a ilusão de um deslocamento do corpo e de suas demandas naturais. Como se pudéssemos nos livrar de tudo isso. A consciência, se, por um lado, é o que nos permite ter acesso a algo como o ciúme, da maneira como o entendemos, abre caminho para que simulemos o ciúme ou fingirmos não estar tomado por tal sentimento. Com a consciência, torna-se possível agir, pelo menos de um ponto de vista interior, de forma a negar o que nosso corpo nos pede e predetermina.

Com a consciência descortina-se um mundo interno e bem particular, mas não temos condições de justificar tal lugar como verdadeiro ou ilusório. São ambas as coisas ao mesmo tempo. É “real” por corresponder a um subjetivo, mas pode ser ilusório por não ser um acesso irrefutável ao mundo exterior e mesmo do que está aquém do interior.

Do fato de descobrirmos uma ilusão, não se pode deduzir que sejamos agora capazes de viver fora dela. Isso seria pressupor que estamos em condições existenciais de viver no nível daquilo que descobrimos (CABRERA, 1989, p. 83).

Mesmo com todas suas limitações, devido à consciência concebemos o mundo. A partir dela, por exemplo, são possíveis as narrativas escritas. Da consciência, seria possível a habilidade de se escrever livros como *O Gene Egoísta* ou *Tábula Rasa*. Essas obras são expressões do engenho humano em tentar apreender a natureza exterior de maneira profunda e real. Seriam textos, do ponto de vista interno dos autores, sentidamente verdadeiros.

Mas só podemos falar em verdade porque temos consciência. Por outro lado, só podemos falar em afastar-se da verdade também por causa da consciência. Portanto, a consciência possibilita a criação da narrativa, mas também permite a ocultação de um real. Real que, por sua vez, só poderia ser acessível por meio dessa mesma consciência.

A linguagem seria a forma como a consciência se expressa para dar conta de sua narrativa do mundo. É o modo, por exemplo, como a sociobiologia pode chegar às pessoas. Dawkins sempre utiliza termos como “metáforas”, “figuras de linguagem”, “ilustração”, entre outros para apresentar

suas concepções sobre vida e morte. “Chegamos até mesmo a empregar palavras como ‘egoísta’ e ‘implacável’ para falar deles (dos genes), sabendo perfeitamente bem que se trata somente de figuras de linguagem” (DAWKINS, 2007, p. 336).

A consciência precisa dessa referência externa propiciada pela linguagem para vir ao mundo. Como posso saber e comunicar ao outro que tenho frio ou que a crise econômica brasileira irá se agravar se nem sei o significado de palavras como “frio”, “crise” ou “brasileira”? Como algo público, a linguagem torna a consciência acessível a terceiros. O público é o que permite a consciência, de alguma maneira, poder ser repartida e transmitida a outras pessoas.

Simultaneamente real e ilusória, além de indissociável da visão interna subjetiva, a consciência pode provocar a percepção de novas realidades, afetando sobremaneira a condição humana. A possível quimera de deslocamento total dos comportamentos humanos da origem evolucionista pôde nos proporcionar a elaboração de argumentos que negam os mecanismos naturais que supostamente nos determinam. Podemos, por exemplo, criar um sistema de leis que partem do princípio de que todo homem tem uma alma racional e plena de livre-arbítrio. E neste mundo, fundado em bases ilusórias, tentamos viver (e, pragmaticamente, sobrevivemos, ignorando os equívocos provocados pela consciência).

A consciência, ápice da evolução, foi o que permitiu ao ser humano voltar-se para o passado e tentar compreender um mundo que teve como passo final a própria consciência. Um milagre, talvez, mesmo do ponto de vista científico. Com a consciência, tornou-se possível alterar o que foi programado por essa mesma evolução. Tornou plausíveis as valorações das coisas do mundo, os julgamentos estéticos, falar supostas verdades ou mentiras. Abriu-se espaço para constituir civilizações e cultura. Enfim, foi possível agir além do estritamente exigido pelo natural. O agir “interrompe o curso inexorável e automático da vida cotidiana que, por sua vez, como vimos, interrompe e interfere com o ciclo do processo da vida biológica” (ARENDDT, 2008, p. 258).

Como deslocamento, a consciência seria uma transcendência, uma “nadificação” sartreana, um recorte em uma massa multiforme sem sentido que é o mundo da natureza. A consciência provocaria uma criação e um distanciamento simultâneos. “A consciência é plenitude da existência, e tal determinação de si por si é uma caracterização essencial” (SARTRE, 2003, p. 27).

A consciência, portanto, tornou possível construir teorias totalizantes sobre o ser humano nas quais qualquer referência ao mundo natural pôde ser deixada de lado. Mas tais construções teóricas são fundamentalmente marcadas pela incompletude nem sempre assumida de que algo da consciência sempre escapa ao ser humano. Não sabemos exatamente se é a consciência a causa última de nossas ações ou se ela é controlada por forças mais profundas. Pelo neodarwinismo, podemos deduzir, por trás da consciência haveria o mecanismo de busca de permanência.



A questão é que se a consciência não for o que há de mais profundo que pode ser examinado quando um ser humano faz suas escolhas, não teríamos muito mais o que investigar do ponto de vista das aparências. O que pode ser interior à consciência é circunscrito, parcial e opaco. Nesse sentido, a própria consciência possui algo de misterioso e impenetrável. Seria uma espécie de casca da qual só temos acesso ao lado subjetivamente perceptível. O resto é desconhecido. As visões de mundo objetivas são vítimas dessa limitação:

Qualquer concepção do mundo deve incluir algum reconhecimento de sua própria incompletude; no mínimo, admitirá a existência de coisas ou fatos que, no presente momento, desconhecemos (NAGEL, 2004, p. 180).

Uma visão absolutamente objetiva, “de lugar nenhum”, é uma impossibilidade, de acordo com Nagel. Se, por hipótese, sairmos de nós para nos observarmos, qual são as garantias de objetividade desse nosso eu-outro? A faticidade de sermos prisioneiros de um “eu” nos impossibilitaria uma visão absolutamente isenta e objetiva do mundo.

Por trás da validade e dos limites da objetividade está a ideia fundamental de que somos criaturas pequenas num mundo grande, do qual temos apenas um entendimento muito parcial, e que a forma como apreendemos as coisas depende tanto do mundo como de nossa constituição (*idem, ibidem*, p. 5).

Entretanto, segundo Nagel, esse impedimento definitivo não significa que a filosofia deva deixar de procurar as verdades universais e eternas “ainda que saibamos que não vamos alcançá-las” (*idem, ibidem*, p. 13). Nagel quer apenas que tenhamos consciência de nossos limites de forma que possamos, “assim, transcender nosso ponto de vista particular e desenvolver uma consciência mais ampla que abranja o mundo de maneira mais completa” (*idem, ibidem*, p. 5).

Mas, de qualquer maneira, não teríamos como fugir completamente da nossa subjetividade em qualquer proposta de constituição de ser humano e do mundo. Essa impossibilidade costuma ser fortemente angustiante para quem procura uma visão fechada e inabalável do mundo, do humano e de si mesmo.

A subjetividade da consciência é uma característica irreduzível da realidade sem a qual nem a física nem coisa alguma seria possível – e, ela deve ocupar um lugar tão fundamental quanto a matéria, a energia, o espaço, o tempo e os números em qualquer visão de mundo digna de crédito” (*idem, ibidem*, p. 9).

Portanto, uma das chaves para superar o impasse entre o objetivo e o subjetivo seria a noção de consciência. É uma aptidão com acesso ao mundo externo e ao interior de cada um de nós. Mas

não há condições de resolver a questão de maneira absoluta. Caso a consciência fosse perfeita, tal divergência entre o interior e o exterior não subsistiria. Mas como a consciência é integrante de um ser finito e possui um lado indevassável, precisa lidar com uma série de limitações para conhecer o mundo. Seria preciso imaginar um Deus para que houvesse uma consciência capaz de abarcar a totalidade do eu e de todas as coisas exteriores.

**Naturalizando a existência e existencializando a ciência** – Se quisermos aprofundar ainda mais a investigação sobre o que seria um ser humano, até mesmo a noção de consciência pode não possuir abrangência suficiente para defini-lo. Muito mais do que consciente (de maneira incompleta ou não), o ser humano é um existente. O termo existência, nesse caso, significaria mais do que ter realidade, o sentido etimológico mais adequado seria o de *ec-sistere*, ou seja, estar fora, ultrapassar o real. Como existente, o ser humano estaria além de categorias ou fatos psicológicos e mesmo divisões entre mundos objetivo e subjetivo ou interior e exterior.

Para Martin Heidegger, por exemplo, a natureza do homem é não ter uma natureza que o determine. O ser humano seria impreciso, um *poder ser*: “Mas dizer que a natureza do homem é poder ser equivale que a sua natureza consiste em não ter uma natureza ou essência” (VATTIMO, 2000, p. 25). A essência do homem seria sua existência, apenas.

Da perspectiva existencial, nesse *poder ser*, para ir além das explicações causais e das descrições materiais sobre si mesmo, o ser humano contaria com uma espécie de apreensão capaz de transcender a consciência. Antes de ter consciência de algo, de compreender, precisaríamos de uma característica de base - ser apreensivos -, de acordo com a ontologia fundamental de Heidegger:

Mas como o compreender – a ontologia fundamental mostra precisamente isto – não é unicamente um modo do conhecer, senão, primariamente, um momento fundamental do existir em geral, a realização explícita do projetar, sobretudo no compreender ontológico, deve ser, forçosamente, construção (HEIDEGGER, 1996, p. 195 – tradução minha).<sup>31</sup>

Ou seja, todas as narrativas biológicas só seriam possíveis porque há um ser humano que as compreende em um tempo. Mais que isso, há um ser com as características da apreensão, de acordo com a interpretação de Stein sobre Heidegger:

Isso quer dizer que, ainda que o suporte de todo o pensamento seja a dimensão neurobiológica, de nada adiantaria o fato biológico se ele não fosse compreendido no contexto da apreensão com a qual o ser humano se precede a si mesmo. Estamos aqui numa circularidade que é de matriz filosófica, isto é, em que reconhecemos que, desde que somos e nos podemos pensar e falar, com bases neurobiológicas, nos antecipamos na apreensão, que pode ser chamada de um tipo de apreensão (STEIN, 2009, p. 50).

---

<sup>31</sup> Original em espanhol: Pero como el comprender – esto lo muestra precisamente la ontología fundamental – no es únicamente un modo del conocer, sino primariamente un momento fundamental de existir en general, la realización explícita del proyectar, sobre todo en el comprender ontológico, debe ser forzosamente, construcción.

Para Heidegger, todo o problema científico do neodarwinismo descrito seria, algo “ôntico” (relativo aos entes), uma espécie de desvio do que é fundamental: o próprio ser. Esse ser, para poder se tornar compreensível, deveria ser abstraído de corpo, sangue, evolução, ascendência, determinações, tendências, impulsos. Heidegger quer uma condição humana para além das categorias que as ciências – no caso as biológicas – poderiam apresentar.

Nesse sentido, o conceito estruturante de Heidegger sobre o ser humano é *Dasein*, o ser-aí (aí por estar em um lugar). *Dasein* está aí, no mundo, é ser-no-mundo. Nunca age de forma pura. Posiciona-se sob certo humor, como o tédio, o medo ou a angústia. *Dasein* não é propriamente ser nem ente, mas um ente especial que se abre para o seu próprio ser.

Por sua concepção do humano, Heidegger, que apesar de poder ser considerado um filósofo “externalista”, no sentido de que sentimentos e pensamentos dependeriam de aspectos do mundo, negaria a forma materialista como o neodarwinismo lida com a noção de realidade. *Dasein* não se limitaria às categorias objetivas do real. O real existencialista não é objetivável, simples coisa. *Dasein* seria ser-no-mundo porque haveria unidade entre o ser e as coisas em volta:

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno da unidade. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição (HEIDEGGER, 2006, p. 99).

O biológico, para Heidegger, seria, no máximo, uma estrutura “ôntica” a mais do um ser humano, não a fundamental. Apesar de não serem claramente distinguíveis - no sentido de Heidegger também não aceitar a divisão entre corpo e alma - o ser humano não poderia ser reduzido ao corpo natural:

A ideia fundamental de Heidegger, em *Ser e Tempo* era que a vida humana, - no sentido em que ele a chama a “existência”, e não, claro está, em um sentido biológico - constituía um *acesso ao ser*. Assim, ainda que vida e ser não são a mesma coisa, estão internamente vinculados através dessa acessibilidade (CABRERA, 1996, p. 25 – tradução minha).<sup>32</sup>

As linhas da existência, por meio de uma fenomenologia da percepção, dissolvem conceitos caros à ciência como a distinção entre o sujeito e objeto. As coisas, os objetos, estariam em relação

---

<sup>32</sup> Original de Cabrera: “La Idea fundamental de Heidegger en “El ser y el tiempo” era que la vida humana – en el sentido de lo él chama la “existencia”, y no, claro está, en un sentido “biológico” – constituía un acceso al ser. Así, aunque vida e ser no son la misma cosa, están internamente vinculados a través de esa “accesibilidad””.

com o ser-no-mundo apenas como instrumentos. Só teriam significados porque o ser humano lhes dá significados. As coisas só passariam a existir devidamente porque alguém as percebe pela consciência (intenciona, de acordo com o linguajar técnico da fenomenologia). Por outro lado, a consciência só intenciona porque existem as coisas.

Mas, de acordo com Heidegger, a intencionalidade nunca seria pura. A compreensão e as escolhas se dariam por meio de um *Dasein* sujeito a certo humor, a um certo estado de ânimo. Não haveria neutralidade de consciência, mas certa disposição anterior que turvaria a compreensão absoluta. Na interpretação de Vattimo:

O ser-no-mundo nunca é um sujeito puro porque nunca é um espectador desinteressado das coisas e dos significados; o 'projecto' dentro do qual o mundo aparece ao *Dasein* não é uma abertura da razão como tal (como o *a priori* kantiano), mas sempre um projeto 'qualificado', definido, poderíamos dizer, 'tendencioso'. A afectividade não é um acidente das coisas como um aspecto susceptível de ser distinguido e do qual se possa prescindir (num esforço de conhecimento desinteressado) (VATTIMO, 2000, p. 40).

O nosso contato com as coisas, com a tentativa de compreender o mundo dar-se-ia por meio de uma afetividade, espécie de precompreensão anterior à compreensão. Mais do que isso, devido à sua estrutura precompreensiva, o ser humano existencial coincidiria com a compreensão. Essa compreensão se daria, como apontou Vattimo, dentro de um projeto, a maneira pela qual nos ocupamos do mundo. A partir de nossas escolhas, temos um modo de ser no mundo.<sup>33</sup>

Existencialmente, nossa situação com relação ao mundo é de estar "jogado" nele, de maneira absolutamente contingente. No mundo, nada seria essencial ou definitivo por si só. Nessas condições, *Dasein* precisa escolher-se a si mesmo durante toda a sua vida a partir de seu projeto. Mas não haveria nada a guiá-lo. Normas, condutas estabelecidas, predeterminações só poderiam valer dentro de um projeto escolhido por *Dasein*, a maneira como escolheu seguir sua vida.

O ser-aí é, pois, uma tabula rasa na qual vão gravar as imagens e os conceitos das coisas. Mas nem sequer se pode pensar que o *Dasein* é um sujeito dotado, desde o princípio (por exemplo, devido à herança biológica ou cultural), de certas "hipóteses" sobre o mundo e sobre as coisas que pode verificar ou rejeitar ao encontrar-se directamente com as coisas, como quererá uma teoria do preconceito de origem iluminista (VATTIMO, 2000, p. 35)

---

<sup>33</sup> Definição de Vattimo para a noção heideggeriana de projeto: "Substancialmente, a ideia de projecto, que define a totalidade do modo de ser do *Dasein*, tem aqui dois sentidos: a compreensão é projecto porque é um possuir a totalidade dos significados que constituem o mundo, *antes de* encontrar as coisas individuais: mas isto acontece só porque estar-aí é, constitutivamente, poder-ser e só pode encontrar as coisas inserindo-as neste seu poder-ser e entendendo-as, por conseguinte, como possibilidades abertas (VATTIMO, 2000, p. 35).

Assume-se, por essa perspectiva, a tábula rasa tão veementemente negada pelas teorias sociobiológicas. As escolhas se dariam sobre um vazio. Nesse vácuo, a angústia, uma das estruturas fundamentais de *Dasein*, seria a consciência de que agimos sobre um nada. Diferentemente do medo, que possui um objeto qualquer (o temor ao bandido, por exemplo), a angústia se dá quando percebemos que o nada determina a maneira como iremos agir (que nada determina). No fundo, somos solitários e cada novo passo na vida é uma escolha-de-si-mesmo.

Mas, partindo do pressuposto naturalista (negado por Heidegger) de que tenhamos predeterminações, esse fato bruto aniquilaria os pressupostos da teoria da existência? Imagino que não. No máximo, a ontologia fundamental ficaria naturalizada, menos etérea. As estruturas básicas de *Dasein* permaneceriam. Do ponto de vista existencial, uma asserção científica, supostamente cabal e incontestável, que conclua pela predeterminação de certos atos, deixaria **intacta** a condição fundamental do ser humano como alguém que está, a cada segundo, em conflito com as decisões que irá tomar, aprisionado em sua perspectiva individual, e defronte ao nada.

Sartre, por exemplo, não rejeitava a possibilidade de haver certa predeterminação. Para o pensador francês, a angústia existencial não diminuiria com a consciência de que poderemos ser, de alguma maneira, predeterminados (a buscar a sobrevivência, por exemplo):

Nesse ponto de vista, a existência de um determinismo psicológico não poderia invalidar os resultados da nossa descrição: ou bem, com efeito, a angústia é ignorância ignorada do determinismo – e então apreende-se efetivamente como liberdade –, ou bem é consciência de ignorar as causas reais de nossos atos (SARTRE, 2003, p.78).

Nessa liberdade, sem pilares sólidos e, muitas vezes, ignorando as vozes que vêm da ciência, construímos holisticamente nosso mundo. Concebemos uma teia de crenças para lidar com as coisas. Tal teia tem fios herdados dos outros, da genética, dos grupos sociais, da nossa história de vida, da linguagem. Mas também tem fios individuais que, em alguns casos, não podem ser partidos, mesmo se confrontados com as coisas do mundo, junto ao tribunal da experiência. “[...] a vida consiste de vivências incompreensíveis, inexplicáveis, impensáveis e, em conseqüência, não significativas” (FLUSSER, 2007, p. 47). Para a existência, o que seria uma realidade intrínseca do ponto de vista científico, transforma-se em uma realidade constituída por um existente.

Predeterminados ou não, imersos sob o tempo, continuamos escolhendo a nós mesmos. De um ponto de vista interior decidimos desconsiderando – apesar da suspeita de ser ilusoriamente – nossas predeterminações. Mesmo compartilhando linguagem, comunidade, genes, família, as escolhas são sempre desoladas. E tendem a ser sofridas também por se mostrarem como decisões autônomas que apontam um caminho e deixam de lado muitos outros.

Essas características da condição humana que mostramos até aqui que seriam o argumento segundo o qual demonstrações e explicações científicas, como as que foram relatadas nesta dissertação, dariam apenas as pistas materiais de mecanismos que continuam misteriosos em seu sentido mais profundo. A angústia não diminuiria porque a decisão de um ser humano, de um *Dasein*, poderia ter predeterminações. O vazio continuaria à frente, o descolamento permaneceria. De nossa perspectiva interna ainda vivemos sem qualquer fundamento, por mais que, aparentemente, possa ser o contrário. Há a gratuidade de nossa existência e de nossos atos. Sartre atentou para essa inevitabilidade:

Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e minha essência, por esse nada que sou, tenho de realizar o sentido e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas (SARTRE, 2003, p. 84).

Para as teorias da existência, o conhecimento obtido pela ciência deixa ser algo independente da descoberta humana. A própria ciência se existencializa, de acordo com Sartre:

A verdade descoberta, tal como a obra de arte, é meu conhecimento; constitui o noema de um pensamento que só se descobre quando formo o pensamento e que, por isso mesmo, aparece, de certo modo, como que mantido por mim em existência. É por mim que essa face do mundo se revela, e é para mim que ela se revela. Nesse sentido, sou criador e possessor. Não que eu considere como pura representação o aspecto do ser que descubro, mas, muito pelo contrário, por que este aspecto que somente por mim se descobre é, real e profundamente (SARTRE, 2003, p. 706).

A insegurança irá permanecer independente do quanto conhecemos do mundo, de nós mesmos e de nossa história – ponto que é admitido até por Dawkins:

Contudo, embora não possamos mais acreditar que a história nos assegura o resultado certo, também sabemos que não nos garante o errado. Ela nos oferece a opção, sem nenhuma estimativa clara da probabilidade de nossa escolha (DAWKINS, 2007, p. 469).

A ciência, pela visão existencial, seria constituída por seres humanos marcados pela finitude (como já concluiu Nagel), mas também marcados pela angústia. Essa impossibilidade da possibilidade de haver alguma teoria “total” e absolutamente objetiva para o humano seria, por si

só, desesperante para quem busca explicações fechadas para vida e para as coisas. Significaria que poderia haver um espaço aberto, um nada, para outros caminhos. Poderia haver um vazio onde se dariam as escolhas. Mesmo sendo supostamente correto, nosso conhecimento sobre a natureza não preenche todos os buracos faltantes da existência.

Por outro lado, poderíamos dizer que, além das influências sociais, culturais, familiares, econômicas, entre outras, escolhemos como pano de fundo uma natureza que tem como característica mais premente a luta pela sobrevivência e suas decorrências. E essa regra da sobrevivência pode se manifestar por meio de predeterminações como violência, tendência ao autobenefício, egoísmo, instintos sexuais, etc. São elementos da escolha, que é sempre impura. A ação humana pode ser em concordância ou em discordância com a natureza, mas a natureza não poderia ser evitada. Desde o nascimento, os projetos próprios estariam em disputa com uma multiplicidade de fatores que devem ser superados ou aceitos, mas nunca ignorados.

O que se pode concluir é que muitas propostas apresentadas sobre quem é um ser humano podem possuir uma profunda verdade sobre o que somos. Temos uma história natural, estamos em uma civilização que se entrelaça com essa história, escolhemos a nós mesmos sufocados por todos esses elementos. Mas essas explicações são parciais. A vantagem está do lado de quem assume a incompletude de qualquer teoria totalizante (mesmo que seja bastante deficiente). O processo de construir uma teoria é borrado por muitas limitações, entre elas a opacidade, junto a si mesmo, de quem a cria.

Após apontarmos para a suspeita de que haja uma predeterminação, mesmo parcial, que faz todo o ser vivo buscar, inconscientemente ou não, a própria sobrevivência e procriação, mostramos que tais concepções reducionistas do mundo e da vida possuem seus limites. O ganho evolutivo da consciência permitiu nossa transformação em seres existenciais. E a partir do momento em que existimos, transcendemos o que exige nosso corpo e nossa biologia. Podemos até buscar a negação de suas reivindicações, em geral violentas, egoístas e destruidoras (mesmo que fracássemos no final).

No ambiente de nossas escolhas individuais, a história natural e as pulsões são componentes fundamentais, mas não dão conta das decisões nem das dúvidas existenciais. A predeterminação advogada pelo naturalismo, quando aplicada ao ser-no-mundo, se dá em um ambiente existencial de um precompreender que ainda não é captado pelas próprias teorias científicas resultantes das revoluções genéticas do século passado. Por isso, as filosofias da existência ainda podem ser fartamente invocadas para mostrar as fragilidades de certas concepções naturalistas.

Por outro lado, as características que foram úteis à nossa sobrevivência de um ponto de vista da história natural não podem ser absolutamente ignoradas. Fazem parte de nossa facticidade e não



são destruídas por qualquer organização cultural. Temos muito elementos, milenares, com funções específicas, que estão dentro de nossos corpos. São estruturas que, no mínimo, servem como contrapesos às nossas decisões. Nesse sentido, não somos nada próximo do que pode se chamar um “espírito livre” ou “tábula rasa”.

Além disso, as escolhas do ser são individuais, singulares. Apesar de não termos a liberdade absoluta, para nossa existência e interioridade, as ações se dão sempre isoladamente e são de nossa inteira e completa responsabilidade (mesmo que estejamos no meio da multidão repetindo as ações de uma massa). Fora isso, é má-fé sartreana. O escolher a si mesmo ocorre em um ambiente de exílio, sofrimento e sob a luz da morte. Esse âmbito isolado, além de todas as teorias, é onde ocorre o propriamente humano.

Podemos, então, ver a questão da determinação biológica como um mito, um arquétipo, uma simples criação humana, ou algo da faticidade – com status de verdade. Flusser, dissertando sobre o filósofo brasileiro Vicente Ferreira da Silva e os arquétipos de Freud, sustenta que o humano pode transcender todas essas questões aprisionantes.

Este (Vicente Ferreira da Silva): tratava de fatalismo imanentista e pragmático (a determinação brota de mim, das minhas estruturas biológicas, psicológicas e culturais, não do transcendente), e simultaneamente de fatalismo que permitia ir de certa maneira contra as forças determinantes. Se as forças trans-humanas que me determinam estão dentro de mim, posso, por introspecção descobri-las dentro de mim, e embora não posso escapar-lhe posso me identificar com elas. Por tal método não me liberto, por certo, mas encontro a liberdade ao descobrir que sou mero epifenômeno de tais forças. Não fico livre mas estou na liberdade (FLUSSER, 2007, p. 115).

A indiferença e a inalcançabilidade do mundo, quando não existe a visão humana, subsiste independentemente da perspectiva em que é investigado, seja existencial ou científica. Ainda não há uma resposta radical para perguntas absolutizantes, como quando o pequeno Miguilim em uma das novelas de *Corpo de Baile*, de João Guimarães Rosa, questiona sua mãe sobre o porquê da existência do mundo (ROSA, 1984).

**Temporalidade originária** – Uma distinção importante entre ciência e filosofia da existência a ser discutida será a noção de tempo. Com relação à passagem dos momentos, a corrente existencial apresenta uma caracterização de tempo distinta do avançar dos ponteiros dos relógios entre horas, minutos e segundos; e de sua divisão entre passado, presente e futuro. Para *Dasein*, além do tempo vulgar (das horas e minutos), haveria uma temporalidade originária, que poderia ser considerada a principal estrutura constitutiva do ser. Por meio desse tempo existencial, *Dasein* estabeleceria a identidade das coisas: “O ‘tempo’ não é, nunca está simplesmente dado no sujeito, nem no ‘objeto’ e nem tampouco ‘dentro’ ou ‘fora’. O tempo é anterior a toda subjetividade e objetividade porque constitui a própria possibilidade desse anterior” (HEIDEGGER, 2006, p. 515). *Dasein* também seria tempo.

Para a filosofia existencial, não seria possível, por exemplo, a recuperação objetiva do passado. O passado seria sempre uma reconstrução, a partir do presente - de acordo com Sartre ou Husserl - ou do futuro, segundo Heidegger. A fonte própria do tempo seria a temporalidade originária - ontológica - referente ao ser. O tempo dos relógios, da História, da evolução natural, seria ôntico, referente às coisas, uma simples-presença.

Segundo Heidegger, imerso em um cotidiano opressivo, dominado por valores e comportamentos de massa, o ser humano sofreria uma queda na impropriedade que o afastaria de seu próprio ser, e da temporalidade originária, em direção a um mundo impessoal. Na queda, o ser humano passaria a não ter mais ideias próprias, agindo sempre, anonimamente, segundo uma opinião comum e uma mentalidade de massa. Em suma, sua compreensão do mundo seria “imprópria”:

Na quotidianidade média a que se atém a analítica existencial como seu ponto de partida, a compreensão preliminar do mundo que constitui o estar-aí realiza-se como participação irreflexiva e acrítica num certo mundo histórico-social, nos seus pre-juízos, nas suas propensões e repúdios, no modo “comum” de ver e julgar as coisas” (VATTIMO, 2000, p. 43).

Para se recuperar dessa “queda” seria necessário abandonar a impropriedade ante uma situação ordinária de *Dasein* em busca de recuperar uma condição autêntica. No linguajar de Heidegger, seria preciso acolher a chamada “voz da consciência”. De alguma maneira, libertar-nos-íamos de um mundo simples-coisa que não é nosso, mas pertencente a uma massa informe, para alcançarmos uma situação autêntica.

A compreensão, para o ser humano, dar-se-ia pela escolha autêntica. Essa escolha só seria possível com o alcançar da temporalidade originária. Passamos, então, a ter como horizonte uma existência em um tempo próprio. Abandonados o mundo impessoal, ôntico, lançando-nos como ser-

para-morte. Como se, mortos para a vida ôntica, alcançássemos o próprio, só nosso, no qual teríamos o acesso à compreensão verdadeira. “A liberação antecipadora, a própria morte, liberta do perder-se nas possibilidades ocasionais, permitindo assim compreender e escolher em sentido próprio as possibilidades fáticas que se antepõem às insuperáveis” (HEIDEGGER, 2006, p. 341).

Na temporalidade originária, apropriamo-nos do tempo. Antecipamos a morte em vida. Somos próprios e além. Não haveria mais passado, presente ou futuro. No jargão da teoria da existência, o porvir, primário, sustenta o vigor-de-ter-sido (*gewesenheit*) e a atualidade. Situando-se nesse futuro originário alcançamos a cura heideggeriana (*idem, ibidem*, p. 411). A busca dessa “cura” frente ao impessoal seria uma exigência da existência.

Haveria, sobre um ser humano, uma imposição da temporalidade originária para que tomemos uma decisão autêntica. Essa premência teria uma origem ética, não no sentido de uma moralidade tradicional, mas de nosso *ethos*, de nossa origem. Haveria um débito com relação a uma existência que deveria ser autêntica, mas deixou de sê-la. E a cura de *Dasein* se daria por sua morte em vida. Seria o momento em que ele passaria a viver em seu próprio tempo e em seus próprios valores autênticos.

O convite de Heidegger, de acordo com certas perspectivas, tende ao fracasso. A compreensão heideggeriana seria impossível. Tal situação de futuro sobredeterminando presente e passado seria possível apenas na arte, na literatura. O personagem Riobaldo, por exemplo, da obra *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa, encontraria a temporalidade originária narrando sua história de jagunço pelo sertão mineiro.<sup>34</sup>

Riobaldo, como obra da ficção, alcançou a própria morte, a cura, encontrou-se com seu próprio ser. Mas no cotidiano opressivo de nossas existências não haveria algo como uma temporalidade originária. Somos massacrados pela temporalidade ôntica e o tempo vulgar dos relógios. A partir do momento em que adquirimos linguagem ou em contato com o outro já estamos, de alguma forma, em queda. Não seria possível acolher a chamada voz da consciência heideggeriana, se é que ela existe fora do mundo das artes.

O futuro heideggeriano não seria antecipado por causa de nosso dia a dia, que nos impossibilita de nos apropriarmos do tempo. O futuro é um projeto de possibilidade apenas, não algo a ser alcançado (SARTRE, 2003, p. 183). De um ponto de vista sartreano, estaríamos sempre na impropriedade e não teríamos condições de superá-la. A atualidade, o presente, seria a instância

---

<sup>34</sup> Explico melhor essa conquista, por Riobaldo, da temporalidade originária heideggeriana, em meu texto *Riobaldo agarra sua morte*. Já velho, após vida intensa de aventuras, sofrimento, heroísmos, covardias e uma forte desilusão amorosa, o personagem da obra de João Guimarães Rosa, ao contar sua história, torna-se autêntico, sem pendências com o futuro, abandona uma vida que insistia em ser impessoal, compreende-se. Na temporalidade originária, Riobaldo funde passado, presente e futuro em sua existência – ontologicamente, alcançou sua própria morte. (LANA, 2010).

antecipadora – no sentido de constituir o real, nunca no sentido de uma escolha autêntica, tida como impossível.

Calor, frio, pequenos esquecimentos, atitudes mesquinhas, engarrafamentos, contas a pagar, doenças, barulhos, suores pelo corpo, hipocrisia, ódios irracionais, ambições grandes e tacanhas, obsessões neuróticas, inveja, filas, sordidez, incapacidade de usufruir do presente, defeitos em utensílios domésticos, apreço a banalidades e diversões de massa – tudo isso – exemplificado de maneira bem limitada e superficial aqui - parece nos afastar definitivamente de uma existência autêntica em um sentido heideggeriano. A consciência da terminalidade ôntica de tudo e todas as coisas é imperiosa e massacrante. E nada disso parece ser evitável. Só um personagem fictício, como o Riobaldo no final de sua vida, pairaria acima desses pequenos e grandes tormentos que condenam a existência à impropriedade.

Devido também a essa cotidianidade descrita, há divergências do ponto de vista existencial entre os pensadores francês e alemão. Sartre, ao atacar a ideia de um adiamento do futuro heideggeriano e o alcance de uma dimensão própria, autêntica lembra que um fundamental motivo pelo qual não conseguimos sair da impropriedade é que nossas decisões são tomadas sempre em relação ao outro ser humano. Não haveria uma espécie de amálgama da solidão pretendido por Heidegger e conquistado por Riobaldo em sua antecipação à morte. “[...] a existência do outro tem a natureza de um fato contingente e irreduzível. Nós encontramos o outro, não o constituímos” (SARTRE, 2003, p. 323).

Para Sartre, a pretensão de apoderar-se da própria morte seria vã. A morte, que ocorre de maneira brusca e inapelável, seria o fim do projeto de nossas existências:

No fundo, é o que há de mais positivo na “decisão resoluta” de Heidegger. Infelizmente, são conselhos mais fáceis de dar do que seguir, não por causa de uma fragilidade natural da realidade-humana ou de um projeto originário de inautenticidade, mas sim por causa da própria morte (SARTRE, 2003, p. 654).

Independentemente das divergências entre Heidegger e Sartre com relação à temporalidade existencial, tal conceito parece não ter lugar em uma teoria sociobiológica da vida. O ser humano apresentado por certos ramos da ciência é raso, onticamente acanhado, e preso em um tempo apenas de passado, presente e futuro. *Dasein*, por outro lado, vai além ao constituir o tempo – de forma própria ou imprópria.

Por outro lado, a visão “tábula rasa” do ser humano abraçada pela teoria da existência de Heidegger (não por Sartre) pode ser equivocada. Haveria um desprezo excessivo ao natural. De acordo com as nossas descrições do naturalismo, o corpo não poderia ser um instrumento neutro. O

biológico nunca deixa de fazer exigências a *Dasein*. O biológico, além disso, imporá certo humor ao ser-no-mundo impossibilitando o completo vazio. O corpo, por impedir que *Dasein* seja um pode-ser com possibilidades absolutamente abertas, seria mais um entrave ao alcance da temporalidade originária.

**O presente e o real** – Neste final da parte sobre existência desta monografia, farei uma brevíssima analogia entre o presente justificador sartreano e o tempo presente da ciência, principalmente da sociobiologia. Ambos os tempos presentes, na minha interpretação, podem possuir algumas características comuns, apesar das diferenças de perspectiva, seja científica, seja existencial.

Como foi visto na seção anterior, o tempo existencial é diferente tanto do tempo objetivo, dos relógios, apresentado pelos cientistas, assim como do tempo subjetivo, psicológico. Na filosofia da existência, haveria um tempo interno que se sobrepõe tanto ao tempo psicológico como ao tempo objetivável. A relação existencial com o tempo não seria passiva. O passado, por exemplo, sempre poderia ser recriado; o futuro, antecipado (para Heidegger). Segundo Sartre, por exemplo, a partir de nosso presente intangível abrimos as possibilidades para as demais impressões interna e externa do tempo. Mas acredito aqui que, no limite, posso dizer que haveria uma confluência do presente sartreano e do presente justificador neodarwinista.

No seguinte sentido: o corolário das conclusões sobre a sociobiologia poderia ser resumido na seguinte sentença: **Algo que é, não é consequência, mas causa do ser (vivo) tal como ele é.** A ocorrência presente, então, seria causa de si mesma. Do ponto de vista do que é, é o presente que justifica o passado e não o contrário. Não há futuro, presente ou passado estáticos, mas vida gerando vida. Vida que gerou a noção de consciência que, por sua vez, produz-se no tempo.

Pelo neodarwinismo, a existência (no sentido biológico) e a permanência de algo são sua própria justificativa. A existência de uma determinada característica de um ser vivo não seria exatamente consequência de algo que ocorreu no passado, mas uma das razões para que esse ser vivo exista da maneira como ele é, como indivíduo ou como espécie. Algo que é não seria consequência, mas causa do ser tal como ele é. O fato presente seria causa de si mesmo.

Já o futuro é imponderável e é o presente que justifica o passado – teses que unem, a meu ver, Sartre e evolucionistas neodarwinistas. Heidegger, por sua aposta no futuro como âmbito da temporalidade originária, não integraria essa lista. Em *O Ser e o Nada*, inclusive, Sartre apresenta uma versão existencial do argumento da preponderância do presente sobre o futuro e o passado, no sentido da impossibilidade de se alcançar a si mesmo em um futuro originário: “Ser no mundo não é escapar do mundo rumo a si mesmo, mas escapar do mundo rumo a um para-além do mundo que é o mundo futuro. O que o mundo me anuncia é unicamente mundano” (SARTRE, 2003, p. 265).

Portanto, entre a ciência e Sartre, a proposta apresentada aqui conflui uma visão ôptica, neodarwinista, da temporalidade, com uma visão existencial do tempo. As perspectivas, entretanto, precisam se basear em um presente para subsistirem. De uma perspectiva atualíssima podemos criar ou recriar o passado, mas não temos o que dizer, com certeza, sobre o futuro (antecipar a morte

seria apenas para a arte). A própria morte, do ponto de vista da consciência, é o fim do presente e do passado individual. Alguém que sabe que estará morto pode até tentar interferir, ainda vivo, no comportamento dos outros que ficarão, mas as contingências podem destruir os planos para o futuro após sua morte.

O presente é o referencial. De um ponto de vista não estático, não é possível ser determinista sobre o futuro. O resultado de escolhas e decisões não poderia ser definido e previsto satisfatoriamente, tal a contingência do mundo. Não haveria segurança sobre as escolhas. “[...] não poderíamos determiná-lo, mas somente projetá-lo e esperá-lo” (*idem, ibidem*, p. 658).

Tomando o presente como perspectiva, embaralham-se não só as noções de tempo, mas também as de contingência e necessidade. Como somos presentes, somos necessários. Como poderíamos não ter existido, somos contingentes. Necessidade e contingência dependem da perspectiva a ser tomada. Se nos posicionarmos em um ponto do passado, cada lugar do futuro será contingente.

Do ponto de vista do presente, cada ponto do passado é necessário. Como somos seres de passado, presente e futuro existenciais, necessidade e contingência se misturam se o foco for o homem. Da perspectiva presente ao passado, somos ordem. Do presente ao futuro, caos. O que somos hoje pode fundamentar um passado, mas não o futuro, que somente se dá por meio de possibilidades contingentes. Não há certeza, portanto, quanto ao resultado de qualquer escolha. Mas há uma diferença fundamental aí. O presente neodarwinista se apresenta como uma situação objetiva e impessoal. O existencialismo mostra que as perspectivas individuais sobre o tempo, a partir do presente, são sempre singulares.

Enfim, após essa exígua reflexão sobre tempos mundanos e existenciais, a terceira parte desta monografia irá buscar a possibilidade desse ser humano – já observado de um ponto de vista naturalista e de uma perspectiva existencial – agir e viver eticamente.

### 3 - A ética diante do naturalismo e da existência

**- Apresentadas duas visões distintas sobre o ser humano, uma naturalista e outra existencial, seria possível agir eticamente? -**

**O que seria ética?**<sup>35</sup> – Neste ponto da monografia, já atravessamos várias concepções do que é um ser humano. Em uma breve recapitulação, do ponto de vista científico neodarwinista sociobiológico - representados aqui por Dawkins, Pinker e Wilson – somos sobreviventes de uma longa história natural. Soubemos nos adaptar e superar cada uma das dificuldades que nos foram apresentadas pelo mundo. De alguma forma, predeterminados por nossos genes, mantivemos as características, surgidas devido à variabilidade e seleção natural, que facilitaram (ou não atrapalharam) a continuação de nossas vidas.

Há divergências e controvérsias mesmo dentro do naturalismo. Mas, para esses autores, toda nossa história, cultura, e mesmo profundos sentimentos estariam alicerçados sobre bases naturais. A chamada consciência, que poder até ser algo parcialmente ilusório, seria uma espécie de último degrau percorrido nessa trajetória adaptativa sem final definido. Por essa versão sociobiológica do naturalismo, a partir de nossas características presentes podemos reconstruir o nosso passado longínquo. As escolhas teriam como ambiente de fundo inevitável da luta dos corpos pela sobrevivência.

Do ponto de vista de autores, também naturalistas, como Arthur Schopenhauer ou Sigmund Freud (cuja teoria foi abordada em menos detalhes), esse mesmo corpo apresentado não é exatamente um alicerce natural, mas está em confronto com a civilização e apetites. O desencaixe seria consequência da repressão aos instintos, da impossibilidade do alcance pleno dos desejos naturais. Viver em sociedade seria uma espécie de luta feroz, mas fortemente abafada, com nós mesmos e com outros.

A consciência seria apenas uma primeira superfície que abrigaria tormentosos fluxos de inconsciência na profundidade. A escolha se daria como sintoma da pulsão inconsciente. Há uma confluência entre as concepções de Schopenhauer e do neodarwinismo no sentido de haver uma

---

<sup>35</sup> Minha opção, nesta monografia, foi apresentar os termos “ética” e “moral” como sinônimos. Nesse sentido, essa aproximação a ser feita sobre os principais projetos éticos, por consequência, servirá para a definição de moralidade. Apesar de ter consciência do emprego do termo “moral” para lidar com o plano prescritivo, e “ético” para lidar com o plano normativo, a opção aqui será pelo uso de ambas as palavras para definir o normativo.



valorização da premência da vida. Em uma interpretação “darwinista” do filósofo do século XIX, a luta cega pela sobrevivência poderia até ser comparada à “vontade de viver”.

Já na perspectiva existencial, de Heidegger e Sartre, não há mais uma divisão clara entre eu, nós e o mundo. Constituímos mundo e valores a partir das nossas escolhas. E a escolha seria inevitável. Mesmo a não escolha seria uma escolha. Decide-se a partir de um vazio sem qualquer prerrogativa e, de acordo com Heidegger, predeterminação. E, para o autor alemão, quem não conseguisse ser autêntico nessas escolhas cairia em uma espécie de impropriedade. De alguma maneira, um ser humano impróprio não vive, é mais um ser impessoal no meio de uma massa de impessoais.

Nessa linha filosófica, a consciência, na verdade, torna-se existência, com todos seus elementos incluindo: ter nascido de maneira involuntária, contingente, estar indissociavelmente no mundo, caminhar inapelavelmente para a morte e agir perante aos outros. O âmbito da escolha agora é o da singularidade e solidão. Existencialmente, o ser humano guia-se por meio de seu projeto pessoal.

Propus certa naturalização do modelo de Heidegger para tornar o existencialismo mais compatível com a visão naturalista do ser humano. Por um lado o existencialismo foi necessário para corrigir certas lacunas de teorias como a da sociobiologia, que apresentam um ser humano de maneira excessivamente objetiva, desprezando a relevância de sentimentos subjetivos interiores. Por outro, a aparente diminuição do natural, por parte de Heidegger, torna o ser humano próximo ao inverossímil, principalmente quando se propõe a ele, a busca pela autenticidade.

Sartre, nesse sentido, apresentaria um ser humano mais próximo do natural. O filósofo francês não acredita que uma hipotética existência de predeterminações derrubaria o arcabouço existencial. Mesmo com estruturas inatas, o ser humano, de um ponto de vista que poderíamos chamar de subjetivo, continuaria decidindo sobre um vazio. A angústia, por exemplo, poderia ser ignorância ignorada do determinismo.

Foi sugerida também alguma existencialização da ciência, no sentido segundo o qual a ordem na natureza só passa a ser concebível quando é recriada dentro de uma linguagem humana. Haveria algo imaginativo em todas as construções teóricas sobre o mundo. O humano precisa de uma rede simbólica para captar as coisas, mesmo cientificamente. Haveria algo de criação e decisão pessoal em todos os enunciados científicos.

Mas a pretensão final desta monografia é tentar descobrir como este ser humano proposto poderia escolher eticamente. Ou seja, que tipo de modelo ético seria compatível com as noções de seres humanos apresentados até aqui. Mas essa pergunta, entretanto, envolve outra questão anterior, o que seria ética?

Poderíamos dizer que o termo “ética” está estampado nos programas de boa parte dos grupos organizados da sociedade dita ocidental. Nas disputas políticas, por exemplo, é bastante comum uma agremiação partidária exigir “ética” do grupo adversário. Nos meios de comunicação, é corriqueiro aparecerem pessoas indignadas impondo condutas “éticas” a um administrador público, a um parlamentar ou mesmo a um vizinho de prédio. Mas esse uso da palavra costuma ser bastante leviano, pois não atende a praticamente nenhuma das definições mais conhecidas de ética.

No senso comum, e mesmo no linguajar das disputas políticas, costuma predominar certo emotivismo ético. As atitudes morais, no caso, estariam ligadas às pessoas, instituições ou mesmo nações com as quais um cidadão teria ligações afetivas. Por exemplo, durante eleições presidenciais, as atitudes imorais costumam estar vinculadas ao grupo do candidato que não apoiamos. Já a moral, estaria sempre do lado do disputante de nossa preferência.<sup>36</sup>

Costumamos minimizar ou mesmo ignorar os atos tidos como antiéticos praticados por quem é nosso aliado e mesmo, no limite, negar que eles tenham cometido ações imorais. Imoral costuma ser quem não está do nosso lado ou contra nossos interesses. Às vezes, mesmo do ponto de vista pessoal, costumamos considerar imorais pessoas que praticam o mesmo ato que já cometemos. Uma autocrítica, no sentido de admitir que também somos antiéticos, não costuma ocorrer em todos os casos. Enfim, a ética, no cotidiano da maioria das pessoas, sofre de deficiência de conceituação e incongruência generalizada.

De um ponto de vista filosófico, ao contrário, há uma tentativa de definir o que seja ética. Procura-se desvincular o termo das contingências e humores de ocasião. A partir de agora, haverá uma tentativa de aproximar-se de termo de uso tão controverso.

Para começar, de uma maneira bastante simplificada, poderíamos dizer que ética (ou moral) é a tentativa de responder as seguintes questões: *Como e porque julgamos que uma ação é moralmente errada ou correta? E que critérios devem orientar esse julgamento?* (BORGES, DALL’AGNOL E DUTRA, 2003). De uma maneira mais simples, em busca de modelos éticos, também podemos simplesmente perguntar: *O que devo fazer; ou como devo viver?*

Mas a resposta para essas perguntas irá depender da escola filosófica escolhida, além das preferências pessoais. As correntes mais conhecidas são as éticas deontológicas, que procuram determinar o que é correto segundo normas e regras que fundamentam a ação, como a ética kantiana; e as éticas teleológicas, que procuram buscar o que é certo a partir da finalidade da ação, como exemplo o utilitarismo e a ética de virtudes. Por serem as mais tradicionais e também a

---

<sup>36</sup> De acordo com a definição de MacIntyre para Emotivismo “[...] os juízos de valor e mais especificamente os juízos morais não são mais que expressões de preferência, de atitudes ou de sentimentos. Um consenso moral não pode ser assegurado por nenhum método racional, e se ele existe é porque produz certos efeitos morais nas emoções e atitudes” (BORGES, 2003, p. 60).

origem de boa parte das subdivisões das correntes morais que chegaram até os dias de hoje, a ética kantiana, o utilitarismo e a ética de virtudes serão examinadas em pormenor a partir da próxima seção.

**Ética deontológica** – Como primeiro paralelo, poderíamos dizer que as éticas deontológicas são baseadas na noção de dever. A linha mais conhecida desta visão moral está apresentada na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Immanuel Kant, publicada em 1785. Por essa concepção, os resultados das ações não devem ser levados em conta como algo preponderante no momento em que se julga a moralidade de uma determinada atitude. Ou seja, o que é certo ou errado deveria ser definido independentemente das consequências trazida pelas ações. Trata-se de uma tentativa de fundamentar a moral sem recorrer à experiência, utilizando somente os princípios da razão.

A noção utilizada por Kant para definir o que é certo ou errado é o chamado *imperativo categórico*. A primeira formulação do imperativo diz o seguinte: “Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (KANT, 2009 p. 215 – Ak 420). De acordo com o imperativo, é moral a ação cuja regra puder se tomada como algo universal e puder ser observada por todos os seres humanos.<sup>37</sup>

A partir da observância ao imperativo seria possível constatar ou não se nossas *máximas* ou *princípios práticos* poderiam ser consideradas *leis práticas*, dentro de um ambiente de moralidade. Deveríamos imaginar se as nossas máximas poderiam valer, universalmente, para todos os seres racionais. Por exemplo, seria concebível estabelecer que a expressão “não roubar” seria uma máxima compatível com o imperativo categórico. Constituir-se-ia numa lei prática a ser observada e cumprida por mim, mas com possibilidade de se tornar uma regra universal a ser seguida por todos.

O cumprimento do imperativo nunca pode ser derivado de sentimentos egoístas ou em proveito próprio. A distinção moral deve ser encontrada na chamada boa vontade, que por respeito à lei moral, deve agir conforme ordena essa mesma lei. Por essa ética, as ações não devem ocorrer apenas como o dever determina, mas pelo dever.

Independentemente da dificuldade de penetrar a intenção alheia ou mesmo a sua própria motivação, o homem comum pode reconhecer o maior valor moral na atitude de um merceiro que não eleva os preços sem outra intenção senão o respeito pela moralidade do que outro que age da mesma forma apenas para não perder a freguesia (BORGES, DALL’AGNOL E DUTRA, 2003, p.15).

Na segunda versão do imperativo, é sugerido que a humanidade deveria ser considerada uma espécie de fundamento da moral. Em cada ação individual, o interesse da humanidade, como um

---

<sup>37</sup> Há outra construção da primeira versão do imperativo, a chamada lei da natureza: “Age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza” (KANT, 2009, p. 215 – Ak 420).

todo, estaria em jogo. Os demais seres humanos nunca poderiam ser utilizados como um meio para os objetivos de alguém. Ao contrário, todos os atos de uma pessoa deveriam ter como fim o bem do conjunto da humanidade. Afirma o segundo imperativo: “Age de tal forma que sua ação seja dirigida à humanidade como um fim em si, e nunca somente como um meio, considerada na sua pessoa ou na pessoa de outrem” (KANT, 2009, p. 243 – Ak 429).

A ética deontológica exige comportamentos inflexíveis dos seres humanos. Como a proposta não leva em conta as consequências, se, por acaso, “não mentir” for uma máxima, então ela deve ser obedecida em quaisquer circunstâncias, mesmo que isso signifique a morte dos entes mais queridos. Pois, apesar de a mentira poder ser útil para que uma pessoa supere um momento grave qualquer de sua vida, muito pior seria se a mentira se tornasse uma lei universal. Entre a morte e a mentira, de acordo com a concepção de Kant, a opção moral seria a morte. A humanidade, como um fim, beneficiar-se-ia com a prevalência da verdade. O autor chegou a se aprofundar especificamente nesta questão em seu opúsculo *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* (KANT, 2005).

Outra derivação da ética deontológica é que a pessoa que pratica ações boas apenas por dever possui mais valor moral do que outra que pratica exatamente as mesmas ações e sente algum tipo de prazer com elas. Um agiria pelo dever. O outro, talvez, pelas consequências de bem estar proporcionada por seu ato, o que não seria algo propriamente moral. Um ser humano com inclinações sensíveis para realizar boas práticas teria valor moral desvalorizado, em comparação com aquele que faz essas mesmas atividades por dever. A noção de dever, relacionada às ações éticas, para Kant, é muito mais valorosa do que qualquer um de nossos impulsos afetivos – mesmo que sejam direcionados a fazer o bem.

De acordo com a moral deontológica, a obediência ao imperativo deve ser uma decisão de cada sujeito racional e livre. A obrigação moral seria fundamentada pela vontade autônoma, que governa a si mesma. Para Kant, não teriam valor ético as atitudes de um ser humano que pratica ações morais apenas para obedecer alguém, por temor a uma autoridade, ou por seguir um texto sagrado.

Qualquer tipo de tutela, submissão ou determinação no momento de agir eticamente seria heteronomia – condição daqueles que não agem apenas pela razão. O imperativo categórico deve ser cumprido, podemos dizer, não só de um ponto de vista externo, mas, em consonância com a vontade racional, de um ponto de vista interno. O ser humano seria o único responsável pela formulação de suas próprias regras, que estaria obrigado, por dever, a obedecer. Como reconhecimento dessa vontade autolegisladora, Kant ainda formulou um terceiro imperativo: “que a

vontade possa, mediante sua máxima, se considerar ao mesmo tempo a si mesma como legisladora universalmente” (KANT, 2009, p. 262 - Ak 434).

Por exemplo, não seria propriamente ético “não matar” apenas porque se trata de um mandamento bíblico. Agindo dessa maneira, apenas por obediência ao preceito religioso, um indivíduo não estaria comportando-se de maneira autônoma, mas heterônoma, o que não seria exatamente moral. Outra pessoa que resolva cumprir o mandamento por dever, considerando-o compatível com os imperativos categóricos, estaria mais próximo da moralidade. É preciso ressaltar, entretanto, que Kant descartou a dedução de qualquer lei ou ação prática a partir do imperativo. Cada ser humano, autônomo e individualmente, deveria formular suas próprias máximas a partir do princípio universal proposto.

Curiosamente, apesar de alguns resultados aparentemente contraintuitivos, Kant acreditava ter partido das noções de moral do senso comum para chegar aos imperativos. Ou seja, se qualquer pessoa racional passasse a tentar estabelecer imperativos, alcançaria conclusões parecidas com as do autor da *Crítica da Razão Pura*:

O que Kant pretende demonstrar é que as distinções do valor moral, consideradas como distinções de móveis morais, não são invenções filosóficas nem tampouco noções contraintuitivas, mas que admite como verdadeiras o próprio senso moral comum (BORGES, DALL’AGNOL E DUTRA, 2003, p. 16).

De fato, a ética de Kant se destina a seres humanos considerados racionais que legislariam e cumpririam as máximas formuladas, observado o imperativo categórico. Esse tipo de proposta moral não significa nem seguir seus próprios desejos objetivos e nem obedecer cegamente determinações externas. Por meio da razão e da obediência ao dever, “interno” e “externo” se igualariam em um hipotético reino dos fins, algo bastante distinto do que costuma ocorrer na natureza, entre os animais considerados irracionais.

Uma das críticas mais comuns à ética kantiana é a de que a concepção seria unicamente restritiva, no sentido de mostrar apenas o que não se pode fazer. Faltariam as propostas positivas. O que fazer, afinal? Como devo viver? Dos imperativos não seria possível deduzir nenhum preceito básico, como modo de ação, para responder a essas perguntas. Ajudar aos mais pobres, por exemplo, não seria uma obrigação moral, de acordo com as leis kantianas, apesar de a ação poder ser considerada moral em si, a depender da boa vontade de quem a pratica. Na interpretação de Nagel sobre a ética kantiana:

As razões deontológicas só nos dizem para não visar o mal; não nos dizem para visar o bem como meio. Por que deveria ser assim? Qual é a relação entre o mal e a intenção, ou o propósito, que os faz colidir com tal força (NAGEL, 2004, p. 302).

Uma das tentativas de resposta a esta objeção está na segunda parte da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nesta seção, Kant propõe a felicidade dos outros como um fim da ação moral. Porém, essa finalidade seria apenas um dever imperfeito, por dar margem ao ser humano de escolher o que se fazer e o momento adequado para realizar tal ação. Faltaria o rigor necessário às atitudes éticas em observação ao imperativo. Tanto que não realizar ações *supra-rogorárias* (não obrigatórias), como ajudar os outros, não seria um demérito moral, a depender da interpretação que se faça da obra de Kant.

Por exemplo, na análise de Borges, Dall’Agnol e Dutra, quando duas pessoas seguem rigorosamente o imperativo categórico e uma delas ainda pratica outras ações *supra-rogorárias*, como a caridade e a simpatia, uma poderá ser moralmente superior à outra, por fazer mais o bem. Mas isso não significa que o indivíduo que não pratique a caridade seja imoral, ao contrário. “Contudo, a não-realização de ações generosas não prejudica ninguém nem põe ninguém em pior situação do que já se encontra; entretanto, a mentira, o não-cumprimento de promessas etc. prejudica outras pessoas” (BORGES, DALL’AGNOL E DUTRA, 2003, p. 27).

Outra crítica que se faz à ética kantiana é a de que ela não impediria um malfeitor querer generalizar suas ações. Por exemplo, alguém poderia imaginar que as falsas promessas deveriam ser uma máxima. Essa objeção, entretanto, não levaria em conta que a tentativa de generalizar as más-ações poderia levar até a contradições pragmáticas:

“[...] Considerando que, de fato, se se universalizasse a máxima, a própria intenção do agente não poderia consumir-se: se quiséssemos, por exemplo, fazer promessa falsa e universalizássemos essa máxima, veríamos que ninguém mais acreditaria em promessas, o que impediria a realização de nossa intenção inicial, que era de prometer e não cumprir” (*idem, ibidem*, p. 28).

Por esse resumo da ética kantiana, é possível perceber que se trata de uma concepção que exige rigor e sacrifício extremo dos indivíduos. Para uma ação ser considerada realmente ética, uma série de condições penosas precisariam ser cumpridas. Esse rigidez, tida como excessiva, provocou um série de críticas que continuam até os dias de hoje. Por exemplo, para Ernst Tugendhat, pensador contemporâneo, a ética de Kant seria uma forma de coação:

Há então uma coação, mas essa coação consiste, como num jogo, somente no fato de que cada indivíduo está subordinado a uma regra que foi igualmente detectada por todos os outros e à qual os outros estão subordinados igualmente. A autonomia coletiva não pode existir sem essa coação igual e recíproca, mas só essa. Ora, se um indivíduo fere um tal sistema normativo ao qual pertence, ele fere suas próprias regras, que são igualmente as regras de todos. Ele fere a todos os outros em sua capacidade de portadores dessa regra (TUGENDHAT apud NAVES. 2007. p. 26)

A severidade extrema da proposta deontológica de Kant deixa em aberto as possibilidades de serem considerados alguns projetos morais concorrentes que levam conta não só os fundamentos, mas também as consequências ou mesmo a maneira como são feitas as escolhas éticas.



**Ética utilitarista** – Uma das mais conhecidas propostas éticas alternativas à deontologia kantiana é o utilitarismo. É uma concepção moral teleológica, no sentido de definir o que seja o bem pela finalidade da ação. É também consequencialista, por colocar os resultados como parâmetros das ações morais. Por essa corrente filosófica, um objetivo razoável para ética deveria ser encontrar uma forma que leve a felicidade ao máximo de pessoas possíveis. O principal representante dessa corrente é o britânico John Stuart Mill, que assim define o utilitarismo, em obra de mesmo nome publicada em 1863:

“O credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e ausência de dor; por infelicidade, dor e privação do prazer” (MILL, 2000, p. 187).

Para conceituar felicidade, Mill partiu de algumas intuições de seu predecessor, o também britânico Jeremy Bentham. Para esse filósofo, o prazer e a dor poderiam ser considerados fundamentos da moralidade no sentido de determinarem quais ações poderiam ser corretas e quais deveriam ser incorretas. O prazer, de acordo com Bentham, seria o indicador adequado da ocorrência da felicidade. Grosso modo, quanto maior o prazer proporcionado pela ação, mais de acordo com a moralidade ela seria.

Mas o conceito de prazer, em si, além de não possuir uma definição consensual, pode trazer uma série de dificuldades no momento de se construir uma teoria ética. Uma delas: animais tidos como irracionais chegam a um grande estado de prazer quando consomem, de maneira selvagem, seus alimentos. Uma sociedade selvagem e feliz, nesse sentido, poderia ser considerada moral? A resposta é, provavelmente, negativa.

Stuart Mill buscou enfrentar esses empecilhos modificando a teoria que recebeu de Bentham. Além do prazer, ele introduziu o caráter e a virtude como constituintes da felicidade. Os prazeres, também, ganharam qualificações, sendo o maior tipo de prazer o “intelectual”. Os prazeres agora seriam hierarquizados a partir de critérios a serem utilizados por uma pessoa “bem-educada, bem informada, e no pleno uso de suas faculdades” (BORGES, DALL’AGNOL E DUTRA, 2003, p. 36).

Para Stuart Mill, juntamente com a felicidade e o prazer, o utilitarismo ainda deveria estar baseado na justiça e esta, por sua vez, no interesse coletivo. Já as bases do interesse coletivo, segundo Mill, estariam na própria necessidade de autoproteção dos seres humanos, força maior que, para ele, acabou se tornando lei natural. No entanto, as respostas de Mill não obtiveram acolhidas unânimes. Apesar do esforço do pensador utilitarista, tanto o conceito de prazer como o de

felicidade, entre outros, continuaram controversos. “Como se vê, a tentativa de solução de Mill não satisfaz nem tampouco impede que a felicidade seja ultimamente definida em termos hedonistas” (*idem, ibidem*, p.36).

O utilitarismo ainda enfrenta outras contestações. Por exemplo, examinando-se um caso hipotético de uma pessoa sã cuja morte e doação de órgãos possam salvar dez doentes. Esta pessoa deveria ser assassinada em nome da felicidade da maioria? Outro caso, menos dramático, uma pessoa poderia pedir transferência do local de emprego, para ficar perto de sua família, sendo que isso causaria transtornos para seus vinte colegas de trabalho? As respostas a essas questões nem sempre são incontrovertidas.

Devido a situações como essas, segundo alguns críticos, faltaria no utilitarismo algo como uma definição de regras que garantam certa “integridade pessoal” frente ao desejo de felicidade da maioria. Fica a controvérsia sobre até que ponto interesses individuais podem ser sacrificados em nome de uma suposta felicidade da maioria. Todo cálculo nesse sentido parece ser arbitrário. Por outro lado, o utilitarismo seria de mais simples entendimento em comparação com a ética kantiana e mais abrangente, por permitir a inclusão de suas teses a outros seres vivos, como aos animais.

Podemos perceber isso na tendência atual de se criar um padrão moral superior na nossa relação com os outros animais e com o meio ambiente. Os argumentos a favor dessa mudança do tratamento que os homens devem dispensar aos animais geralmente aludem a pressupostos de caráter utilitaristas (*idem, ibidem*, p. 52).

Em resumo, apesar de suas várias divisões e a despeito das objeções, as correntes utilitaristas devem apresentar cinco características básicas: consideração das consequências das ações para estabelecer se elas são corretas ou não; a função maximizadora daquilo que é considerado valioso em si; a visão igualitária dos agentes morais; a tentativa de universalização da distribuição de bens; e, finalmente, a concepção natural sobre o bem (*idem, ibidem*, p. 39).

O utilitarismo ainda pode ser dividido em “utilitarismo de ação”, no qual o indivíduo deve analisar cada situação particular e decidir pela que traga maior felicidade aos envolvidos e “utilitarismo de regra”, pelo qual devemos agir obedecendo às normas que tragam maior bem ou mais felicidade para todos. No segundo caso, é preciso saber que norma poder ser universalizada para atender o princípio utilitarista. De qualquer maneira, “[...] é necessário salientar que uma ação é obrigatória se ela e as consequências que dela se

seguirem produzem melhores resultados do que qualquer alternativa concebível” (*idem, ibidem*, p.40).

Esse tipo de ética, como se vê, ainda deixa uma série de lacunas a serem preenchidas e dúvidas a serem respondidas. A saída para o impasse provocado pelas dificuldades internas tanto das éticas deontológicas como utilitaristas, de acordo com Borges Dall’Agnol e Dutra, é evitar as teses absolutistas segundo as quais: “[...] a de que as consequências nunca devem ser consideradas, e a de que as consequências são suficientes para estabelecer o valor moral de um ato” (*idem, ibidem*, p. 41). Mas a verdade é que a ética utilitarista, apesar de solucionar alguns hiatos da concepção kantiana, acaba gerando outros tipos de problemas, tão ou mais graves. Esse impasse permite a reabilitação de uma concepção existente desde a idade antiga, a ética de virtudes, de Aristóteles.

**Ética de virtudes** – Apresentada, fundamentalmente, na obra *Ética a Nicômacos*, de Aristóteles, no século IV a.C., a ética de virtudes não é exatamente uma concepção moral de deveres ou consequencialista. De forma geral, o que conta para esse tipo de moralidade é a maneira como são feitas determinadas ações - se em conformidade com a virtude. A virtude, no caso, é definida como “excelência moral ou retidão”, ou seja, pelo caráter bom dos seres humanos na prática de seus atos.

Tal modelo pressupõe uma biologia metafísica que define os humanos como seres que buscam o bem. Essa visão já é apresentada na primeira sentença da *Ética a Nicômacos*. “Toda arte e toda a indagação, assim como toda ação e todo propósito visam a algum bem; por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam” (ARISTÓTELES, 2001, p. 17 – 1094 a). De acordo com essa biologia metafísica, identificado o que seria o “bem”, teríamos uma missão a cumprir nesse mundo, uma natureza a realizar.

O sistema se baseia em virtudes que devem ser sempre postas em prática, aperfeiçoadas. De acordo com Aristóteles, o homem teria uma meta, um objetivo a cumprir. Sempre em direção a um telos, no caso, o bem, que não teria uma forma única. O objetivo final desse caminho virtuoso seria a *eudamonia*, conceito próximo, mas que vai além ao de felicidade, podendo ser definido também como uma espécie de *atividade conforme a virtude*.

A virtude seria algo para ser exercido de forma dinâmica no decorrer de uma trajetória pessoal. Um caminho que vai ao encontro de uma sabedoria prática, uma *phronêsis*, definida por Aristóteles como “um estado verdadeiro e racional de agir de acordo com as coisas que são boas ou más para o homem” (*idem, ibidem*, p. 117 - 1140b). A virtude, para Aristóteles, teria algo de ação - só se realizaria por meio de uma atividade.<sup>38</sup>

Uma diferença marcante com o utilitarismo é que a ética de virtudes salienta mais a bondade do caráter de quem age do que a própria conduta, em particular. A virtude, intrinsecamente valiosa, acabaria determinando uma ação a ser considerada correta, e não ao contrário. Diferentemente da ética deontológica, a ética aristotélica também não precisa de princípios universais de ação imutáveis. A ética de virtudes pretende modificar a pergunta básica da ética de “*o que devo fazer?*” para “*qual a melhor forma de viver?*”.

Mas práticas virtuosas precisariam de toda uma vida para serem válidas. O tipo de felicidade concebida na *eudamonia* não se refere a estados subjetivos. A *eudamonia*, para Aristóteles, seria possível apenas quando agimos conforme as virtudes. Não ser feliz, de certa forma, seria não saber

---

<sup>38</sup> O pensador contemporâneo Alasdair MacIntyre, um dos principais defensores de uma ética aristotélica, define o termo “virtude” da seguinte maneira: “Uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a fazer-nos capazes de alcançar os bens que são intrínsecos às práticas e cuja carência nos impede efetivamente de atingir qualquer um deles” (MACINTYRE, 1984, p. 11).

praticar ações virtuosas com a excelência necessária. Nesse sentido se define o bem: “O bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência” (*idem, ibidem*, p. 25 - 1098 A). Uma criança, por exemplo, por ainda não ter vivido o suficiente para ser virtuosa, não poderia ser “feliz”.

Nessa vida em busca das virtudes por meio da razão, o último estágio da felicidade (a *eudamonia*), segundo Aristóteles, é a contemplação. “O homem feliz, portanto, deverá possuir o atributo em questão e será feliz por toda sua vida, pois ele estará sempre, ou pelo menos frequentemente, engajado na prática ou na contemplação do que é conforme à excelência” (*idem, ibidem*, p.9 - 1100b).

Para definir o que seria a felicidade, Aristóteles lembra que o ser humano possui uma função (*ergon*) que o diferencia de todos os outros seres vivos: a razão. Por isso, de alguma maneira, para respeitar uma natureza humana, a felicidade teria a ver com a racionalidade. “Assim, a forma de vida preferida por Aristóteles será a dedicada aos estudos, à vida contemplativa, pois supostamente é a que realizaria a função própria do ser humano” (BORGES, DALL’AGNOLL E DUTRA, 2003, p. 68).

Durante uma vida, a prática de boas ações, segundo Aristóteles, deve se tornar um hábito. As virtudes precisariam ser cultivadas com aprendizado e esforço (ARISTÓTELES, 2001, p. 27 -1099 b). Em resposta à pergunta sobre qual seria a melhor forma de se viver, a sabedoria prática consistiria em ser capaz aplicar os princípios (que não são imutáveis) nas circunstâncias particulares (BORGES, DALL’AGNOLL E DUTRA, 2003, p. 71).

A virtude também envolveria uma escolha deliberada, racional, da forma como atingir o fim buscado pelo agente em direção ao bem. Essa maneira de agir teria a ver com a prática da virtude de uma maneira moderada, em busca de um meio termo correto entre dois extremos, o que corresponderia ao justo. Por exemplo, agir de forma corajosa, entre a covardia e a temeridade; agir de maneira moderada entre a concupiscência e a insensibilidade. Segundo Aristóteles, esse meio termo a ser adquirido estaria na sabedoria, na temperança, na coragem e na justiça:

O homem que evita e teme tudo e não enfrenta coisa alguma torna-se um covarde; em contraste, o homem que nada teme e entrega tudo torna-se temerário; da mesma forma, o homem que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de qualquer um deles torna-se concupiscente, enquanto o homem que evita todos os prazeres, como acontece com os rústicos, torna-se, de certo modo insensível; a moderação e a coragem, portanto, são destruídas pela deficiência e pelo excesso e preservados pelo meio termo (ARISTÓTELES. p. 37 - 1104 B).

Para Borges, Dall’Agnol e Dutra, a vantagem da ética de virtudes em relação ao kantismo ou ao utilitarismo é que essa concepção não está embasada apenas em princípios formais abstratos, mas também em conteúdos. Evitaria, por exemplo, as seguintes críticas:

Afirmam, por exemplo, que um kantiano poderia apregoar uma moral formalmente rigorosa, mas se abstrair de promover o bem comum, e que um utilitarista poderia torturar um inocente para maximizar o bem-estar da maioria (BORGES, DALL’AGNOL E DUTRA, 2003, p. 57).

Mas essa escola moral, como todas as outras, não está livre de críticas. Aristóteles possuía uma concepção metafísica da biologia humana, como em direção ao bem. Atualmente, com o fim das visões metafísicas tradicionais de mundo, a definição do que pode ser virtudes corre o risco de ser arbitrária. Parte considerável das virtudes consideradas fundamentais nas idades Antiga, Média e Moderna não possui mais valor nos dias atuais. A definição de virtude é algo que pode ser localizado historicamente em cada comunidade. Muitas vezes, essas supostas virtudes ocultariam interesses e tentativas de controle de indivíduos. “A dificuldade todavia persiste: por que assumir essas virtudes, e não outra quaisquer?” (*idem, ibidem*, p. 79)

Para pensadores que defendem o modelo Aristotélico, como Alasdair MacIntyre, houve uma falência do projeto ético moderno exatamente porque o homem deixou de aceitar uma ideia de telos, um princípio de como o humano deve ser. Ficou sem um guia metafísico de para onde ir de como se realizar. Para MacIntyre, a saída é, sim, aceitar a virtude como algo de definição social, mas nem por isso deixar de segui-la:

Não há presente que não esteja informado de alguma imagem futura, e o futuro sempre se apresenta em forma de telos, de uma finalidade, entendida como a busca consciente de objetivos, ou de uma multiplicidade de metas na direção das quais avançamos ou fracassamos em avançar (MACINTYRE, 1984, p. 65).

MacIntyre admite que as virtudes mudem com o passar das eras. Mas o conceito de virtude, em si, permaneceria além das contingências históricas. Para manter uma ética aristotélica atual, as pessoas deveriam aceitar as ações definidas socialmente como virtudes. Dessa maneira, um comportamento ético poderia ser alcançado.

**Contestações naturalistas do ponto de vista moral tradicional** – Todas as propostas éticas tradicionais apresentadas podem ser questionadas por um ponto de vista naturalista, seja filosófico ou científico. Os componentes naturais do ser humano, segundo essa crítica, não seriam adaptáveis a nenhum projeto de moralidade. O homem, como ser natural, teria que lidar com impedimentos e restrições nas situações em que precisasse agir para o outro, praticar o que se chama de bem, cumprir um dever autonomamente, ou buscar a felicidade.

O ramo filosófico que estuda a moralidade no mundo natural é denominado ética evolucionista, que poderia ser definida como: “[...] rótulo utilizado em filosofia para referir-se ao projeto científico de proporcionar uma explicação selecionista ou adaptacionista do comportamento moral e seus mecanismos subjacentes” (ROSAS, 2011, p. 296). Uma série de filósofos e cientistas tratou do tema e, apesar de terem observado a presença da colaboração entre os seres humanos, algumas de suas concepções sobre o que é o mundo natural podem ser interpretadas como uma crítica eloquente às teorias éticas tradicionais.

Antes da revolução provocada por Darwin e há mais de um século do surgimento da ética evolucionista, um pensador como Schopenhauer já era forte crítico das propostas de moralidade tradicionais, no sentido de que elas não seriam aplicáveis em um mundo real e, obviamente, ao indivíduo existente. Os filósofos da ética, na crítica de Schopenhauer, ignorariam que o homem pudesse ser sobredeterminado por uma vontade. Não haveria nada como uma autonomia da razão no mundo observável:

Visto que o mundo real, o mundo acessível às nossas faculdades, não deixará, portanto, de fornecer uma matéria, e uma matéria real, para os nossos estudos de ética, não menos do que para os precedentes, que mais supérflua quanto a nós recorrer a noções vazias, completamente negativas (SCHOPENHAUER, 2004, p. 287).

Do ponto de vista schopenhauriano, face à premência da vontade de viver, não faria sentido propor qualquer tipo de moral baseada em argumentos abstratos, com os apresentados por Kant:

Ora, o que brota de tal fonte não tem nenhum valor moral. Daqui, segue-se que não podemos esperar da moral, nem em geral do conhecimento abstrato, a formação de nenhuma virtude autêntica; ela pode nascer apenas da intuição que reconhece um estranho o mesmo ser que reside em nós (*idem, ibidem*, p. 386).

Schopenhauer também não via com bons olhos a possibilidade de a ética guiar os caminhos do homem. Chegou a ironizar esse tipo de crença: “Além disso, bem loucos seríamos se contássemos com os nossos sistemas de moral para fazer homens virtuosos, nobres e santos: não

menos loucos do que contar com a estética para criar poetas, estatuários e músicos” (*idem, ibidem*, p. 285).

A proposta de Schopenhauer também questiona conceitos caros à ética utilitarista, como a felicidade. Sobre os ditames da vontade, o autor de “*O Mundo Como Vontade e Representação*” apresenta o sofrimento como inevitável ao ser humano. Segundo ele, o sofrer seria fruto do desejo. Como seres desejanter, sofremos. Mas o fim do desejo, quando seu objeto é alcançado, não traria satisfação, mas outro desejo (após um curto estado de bem-estar identificado como felicidade). Ou então, após a realização de um desejo, o ser humano seria tomado por um tédio insuportável devido, exatamente, à ausência de novos desejos. Sobre as bases naturais, haveria uma estrutura fixa do ser humano, sofrida, entre o tédio e desejo:

Todo desejo nasce de uma falta, de um estado que não nos satisfaz, portanto é sofrimento, enquanto não é satisfeito. Ora, nenhuma satisfação dura; ela é apenas o ponto de partida de um novo desejo. Vemos o desejo em toda parte travado, em toda parte em luta, portanto sempre no estado de sofrimento: não existe fim último para o esforço, portanto, não existe medida, termo para o sofrimento. (*idem, ibidem*, p. 325).

Viveríamos em um pêndulo entre a dor e o aborrecimento. A falta, o desejo, provocaria a dor. O fim da dor, por outro lado, conduziria ao tédio. A existência humana, portanto, seria uma luta não só para sobreviver, mas também contra o sofrimento (batalha que será perdida no final). E, em tal queda, estaríamos confinados a um presente que, em si, pode ser sofrido. A felicidade de superar definitivamente os sofrimentos, por outro lado, estaria logo ali, em um futuro, muitas vezes bem próximo, mas sempre inalcançável.

No exato momento em que uma suposta felicidade foi atingida, a dor estaria de volta em novos amores, ambições, inquietações, perturbações ou mesmo em um enorme e insuportável vazio. A dor, portanto, não seria, necessariamente, resultado de situações empíricas da vida, mas intrínseca, teria a ver com nossas faltas e desejos.

Mas se compreendêssemos claramente que a dor, em si mesma, é natural para aquele que vive, inevitável, que ele é dela como da própria forma a qual se manifesta a vida e que não deve nada ao acaso; que assim a dor presente ocupa simplesmente um lugar onde, na sua falta, qualquer outra viria colocar-se, que ela nos salva por isso dessa outra; que, enfim, o destino, no fundo, tem pouco poder sobre nós (*idem, ibidem*, p. 331).



Na concepção de Schopenhauer, o ser humano tentaria escapar do presente por meio do pensamento abstrato. Mas a capacidade de raciocínio, no final das contas, seria uma porta que possibilitaria tanto a tênue felicidade como a dor:

A causa do dor, como da nossa alegria, está assim quase sempre fora do presente, do atual: reside nos pensamentos completamente abstratos; são esses pensamentos muitas vezes que nos oprimem com seu peso e nos infligem estas torturas, ao lado das quais todos os sofrimentos da natureza animal são muito pouco (*idem, ibidem*, p. 314).

Em parte seguindo os passos de Schopenhauer, Nietzsche, já no final do século XIX, intervém nesse debate se posicionando também contra os projetos éticos afamados. Defendeu a ideia de que todo discurso ético seria um acobertamento de uma vontade de poder. Não haveria nada como uma procura do “bem”. Discursos morais, no fundo, esconderiam o impulso que todos os seres humanos têm em dominar os outros. A moralidade também ocultaria ressentimentos e inveja contra os mais fortes e perigosos – alvos da ira moral dos mais fracos.

Além disso, o filósofo alemão denunciava certa perversão da moralidade ao valorizar, pelo menos em discurso, tudo o que é miserável, pobre, feio, baixo, sofredor, misericordioso, ascético; em detrimento da lascívia, crueldade e poder – características inevitáveis do mundo natural. Moralidade, para Nietzsche, seria “amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso, civilizado, doméstico” (NIETZSCHE, 1998, p. 23). A ética não teria motivos racionais como queria Kant e mesmo os utilitaristas, mas razões emotivistas. Em acordo com Nietzsche, discursos éticos disfarçariam pulsões e instintos profundos de teor afetivo:

[...] não é de se espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença e no fundo não sustentam com fervor maior outra crença senão a de que o forte é livre para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de imputar à ave de rapina o fato de ser o que é... (*idem, ibidem*, p. 36).

Em acordo com Nietzsche, o ambiente natural seria marcado pela insegurança. Prevaleceria o que astutamente disse o autor da *Genealogia da Moral*: “Volúpia, ambição de domínio, egoísmo: essas três têm sido até agora, as mais amaldiçoadas e mais malignamente difamadas e caluniadas – estas três quero humanamente pesar bem” (NIETZSCHE, 1998, p. 225)

De acordo com Nietzsche, nem ações de caridade poderiam ser consideradas condutas éticas. Cada vez que ajudamos, na verdade, estaríamos aumentando nosso poder em relação àquele que necessita de algum auxílio. Os verdadeiros beneficiários de nossas ações de caridade seríamos nós mesmos:

Fazemos bem e queremos bem àqueles que já dependem de nós de alguma maneira (isto é, estão habituados a pensar em nós como suas causas); queremos aumentar seu poder, pois assim aumentamos o nosso, ou queremos mostrar a vantagem de estar em nosso poder – assim ficam mais satisfeitos com sua situação e mais hostis e belicosos com os inimigos de nosso poder (NIETZSCHE, 2005, p. 64).

Tais contestações à ética levantadas por Nietzsche e Schopenhauer possuem certas semelhanças com as objeções apresentadas pelo naturalismo científico contemporâneo. Principalmente, porque, no neodarwinismo, também não encontraria guarida fácil a compatibilização dos seres humanos com preceitos éticos como: felicidade de um maior número; seguir normas por meio de uma vontade racional; ou praticar ações virtuosas durante toda uma vida.

Interessado pela questão, Charles Darwin tratava a moralidade como um instinto social “[...] que se expressa, sobretudo, em sentimentos. Mas normas e sentimentos morais são partes de um mesmo complexo psicológico e foi assim que Darwin os assumiu” (ROSAS, 2011, p. 298). Para o naturalista britânico, certas emoções morais teriam uma função repressiva, úteis para a organização das comunidades humanas, na seguinte circunstância:

Sentimentos como arrependimento e remorso atuam como um freio interno, mas não bastam para garantir o cumprimento das normas. Atuam, então, de maneira coordenada com outros sentimentos, como indignação e emoções agressivas que são subjacentes à disposição de castigar aqueles que não cumprem as normas (ROSAS, 2011, p. 299).

No mundo natural, moralidade seria uma quimera que só faria sentido quando observada por olhos humanos antropomorfizantes. “O que a seleção natural não pode fazer é modificar a estrutura de uma espécie, sem que o ser modificado se beneficie dessa alteração. Alguns livros de História Natural afirmam o contrário, mas não encontrei um só caso que resista à investigação” (DARWIN, 2009, p. 83).

Alguns autores naturalistas contemporâneos apressam-se em constatar que as bases de uma ética não devem ser procuradas no mundo natural. Por exemplo, fora da civilização praticamente não existem mortes por velhice. A maioria dos óbitos é violento e predomina o assassinato. Quando falta comida, filhotes tendem a ser abandonados, assim como os mais velhos.

Para Richard Dawkins, o egoísmo implacável com relação à sobrevivência é a característica fundamental da natureza. Essa evidência, segundo ele, deveria ser levada em conta no momento de tentarmos elaborar qualquer tipo de projeto moral. “Se o leitor deseja, como eu, construir uma

sociedade em que os indivíduos cooperem generosa e desinteressadamente para o bem-estar comum, ele não deve esperar grande ajuda por parte da natureza” (DAWKINS, 2007, p. 40).

Na natureza, atos para nós antiéticos, como a dissimulação, em muitos contextos, seriam fundamentais para a manutenção da vida. “Mas, na verdade, devemos esperar que surjam mentiras, fraudes e exploração egoísta da comunicação toda vez que houver conflito de interesses entre genes de indivíduos diferentes – o que inclui indivíduos da mesma espécie” (*idem, ibidem*, p. 136). Nesse mundo perigoso, se houver disputa, acrescenta Dawkins, o usual é esperar agressividade, mesmo que velada, de todos contra todos, seja entre irmãos, pai e filhos, entre marido e mulher.

Na natureza, segundo certas concepções sociobiológicas, o egoísmo é necessário para a autopreservação de qualquer ser vivo. Caso os indivíduos de um grupo qualquer, como hábito, passem a ajudar outra comunidade em detrimento a si próprio, eles correm risco de se extinguir. Isso se deve às próprias condições de escassez presentes na natureza e a tendência de todos os seres vivos, sem exceção, de se expandirem. Em resumo, a luta pela sobrevivência em ambiente de carência provocaria, imprescindivelmente, disputas. Seria impossível encaixar tal comportamento observável e inevitável com os modelos éticos mais comuns.

Na mesma direção, Steven Pinker vai além. Não é que a natureza não ajude: ela seria contrária ao que nós chamamos de ética. “A maioria das atividades que os guardiões da moral exaltam – ser fiel ao cônjuge, oferecer a outra face, tratar toda criança como alguém precioso, amar o próximo como a si mesmo – são ‘erros biológicos’ e totalmente antinaturais no resto do mundo vivo” (PINKER, 2004, p. 229). No fundo predominariam as teses coincidentes com a de Nietzsche segundo as quais a moral esconde algo que poderíamos de chamar de a vontade de poder. “[...] por em prática nossa visão moral significa impor a nossa vontade aos outros” (*idem, ibidem*, p. 396). Para Pinker, convicções morais e mesmo definições de bem e mal possuem fundamentação evolutiva, neurobiológica, e seriam, no máximo, emotivistas. Nada teriam a ver com a busca da felicidade, virtudes, ou a diminuição do sofrimento do maior número de pessoas:

As pessoas têm sentimentos viscerais que lhes dão convicções morais intensas, e se esforçam para racionalizar essas convicções em vista do fato. Essas convicções podem ter pouca relação com julgamentos morais que o indivíduo poderia justificar para outras pessoas com base em seus efeitos sobre a felicidade ou o sofrimento. Em vez disso, surgem da organização neurobiológica e evolutiva dos órgãos que chamamos de emoções morais (PINKER, 2004, p. 370).

Mesmo sendo rival tanto de Pinker como de Dawkins com relação às ideias básicas da sociobiologia, o naturalista Stephen Jay Gould concorda com ambos se a questão é a falta de

moralidade na natureza. Mas, segundo ele, ver algo como prevalência da crueldade no mundo natural é também uma interpretação antropomórfica:

A Moral é uma disciplina para filósofos, teólogos, estudiosos de humanidades, na verdade, para todos os seres pensantes. As respostas não serão simplesmente encontradas na natureza, e não devem e não podem emergir das informações da ciência. O mundo, em seu estado factual, não nos ensina como, com a nossa capacidade para o bem e o mal, deveríamos alterá-lo ou preservá-lo da maneira mais ética (GOULD, 1992, p. 41)

Para Steven Pinker temos que imaginar que a existência de elementos tidos como imorais, como a prevalência da violência, sejam uma regra imutável da natureza. De acordo com o psicólogo evolutivo, quanto mais uma comunidade humana está próxima do que pode se chamar de “estado de natureza”, mais violenta ela será. A civilização e a repressão de mecanismos naturais intrinsecamente agressivos é que tornariam o homem menos violento.

“Na verdade, é a crença de que a violência é uma aberração que é perigosa, pois nos induz a esquecer como a violência pode irromper facilmente em lugares assintomáticos” (PINKER, 2004, p. 426). Como exemplo de violência como algo intrínseco à natureza, inclusive a humana, Pinker afirma que a porcentagem da mortalidade provocada devido à existência de guerras é maior em tribos indígenas não-civilizadas do que nos EUA e Europa durante o século XX. O índice, por exemplo, chegaria a de 35% nas tribos Yanomani da Amazônia e não passaria de 5% nos países desenvolvidos ocidentais.

Pinker apresenta uma série de comportamentos cujas justificativas são encontradas em nossa base genética, frutos da nossa história evolutiva, que poderiam ser considerados imorais. Porém, seriam condutas inevitáveis aos humanos. Entre eles, cobiçar a mulher do próximo, ter ataques de fúria por causa de pequenas contrariedades, não amar enteados, a gula, extenuar-se para aparentar grandeza, preferir uma pessoa sexy e perigosa a outra sem encantos, mas confiável (*idem, ibidem*, p. 85) e, sem dúvida, a propensão a agir violentamente a depender das circunstâncias.

Poderíamos concluir que, de um ponto de vista sociobiológico, não haveria espaço para uma moral genuína em bases naturais. “Se há uma moral humana a ser extraída de tudo isso, é a de que devemos ensinar o altruísmo aos nossos filhos, pois não podemos esperar que ele faça parte da sua natureza biológica” (PINKER, 2004, p. 250).

Em conformidade com Nietzsche, do ponto de vista sociobiológico, a violência foi um comportamento fundamental para a permanência das espécies. Sem ela, boa parte dos grupos vivos atuais já teria sido dizimada. Mas há também muita violência dentro de uma mesma espécie. É

conhecido o caso dos machos de louva-deuses que são devorados pela fêmea logo após a cópula. O assassinio é importante para que os filhotes tenham alimento garantido ao nascer.

Mesmo, nós, humanos, só sobrevivemos porque soubemos nos defender ou atacar com violência. A busca por alimento envolveu (e ainda envolve) o destruir de outras espécies. A conquista de território envolveu (e ainda envolve) mortes de indivíduos da mesma espécie. Mas em nossas culturas, ao contrário do caso dos louva-deuses, assassinato entre casais pode não ser tão vantajoso. Na nossa civilização, uma suposta mãe que mate seu parceiro após a cópula provavelmente não estaria facilitando a criação de seu filho, pelo contrário.

A questão é que para a sociobiologia tal comportamento agressivo teria uma base inata, não seria de aprendizado. A violência não seria apenas uma questão de escolha. Para Edward Wilson, atitudes violentas, quando for preciso, nos constituem geneticamente, enquanto humanos:

A agressão humana é uma adaptação? Do ponto de vista da biologia provavelmente parece ser. É difícil acreditar que algumas características tão difundidas e facilmente evocadas nas espécies, como o comportamento agressivo, poderiam ser neutras ou negativas em seus efeitos no homem - na sobrevivência individual ou na reprodução. Para ser claro, a agressividade evidente não é um traço em todas, ou mesmo na maioria das culturas. Mas, para ser algo adaptativo, é suficiente que os padrões agressivos sejam evocados apenas sob certas condições, como aquelas que podem ocorrer durante escassez de alimento e períodos de alta densidade populacional. Também não importa se a agressão é completamente inata ou adquirida, em parte ou completamente, pela aprendizagem. Somos, agora, sofisticados o suficiente para saber que a capacidade de aprender certos comportamentos é, por si só, geneticamente direcionada e, portanto, evolui (WILSON, 2000, p. 255 – tradução minha).<sup>39</sup>

A agressividade e respostas ao medo teriam correspondentes materiais em nosso corpo. A evidência seria a de que, em situações de risco ou de grande pressão, mais do que resultados da aprendizagem, haveria mecanismos que predeterminariam algumas de nossas reações violentas:

A resposta ao medo depende de inúmeras estruturas e elementos fisiológicos que também estão sob o controle de processos no nível genético, que, por sua vez, como já foi assinalado por informações que constituem o ambiente em que o indivíduo vive. Por exemplo, não há um gene para agressividade

---

<sup>39</sup> Original de Wilson: "Is aggression in man adaptive? From the biologist's point of view it certainly seems to be. It is hard to believe that any characteristics so widespread and easily invoked in a species as aggressive behavior is in man could be neutral or negative in its effects on individual survival or reproduction. To be sure, overt aggressiveness is not a trait in all or even a majority of human cultures. But in order to be adaptive it is enough that aggressive patterns be evoked only under certain conditions of stress such as those that might arise during food shortages and periodic high densities. It also does not matter whether the aggression is wholly innate or is acquired part or wholly by learning. We are now sophisticated enough to know that the capacity to learn certain behaviors is itself a genetically controlled and therefore evolved trait".

que seja diretamente estimulado pela faculdade do medo, mas um conjunto de processos biológicos geneticamente determinados (produção de hormônios, ativação de circuitos neurais específicos), que produz uma resposta agressiva – ou de fuga – a certas questões ambientais (PORTO, 2011, p. 246).

O potencial de violência e as predeterminações agressivas não significam que os humanos não ajudem uns aos outros. Também seria aparentemente inegável, pelo menos do ponto de vista exterior, que haja altruísmo entre os seres humanos, uma ação que poderia ser definida da seguinte maneira, de acordo com o Robert Trivers, um dos principais estudiosos da ética evolutiva: “O comportamento altruísta pode ser definido como um comportamento que beneficia outro organismo, que não está relacionado de maneira próxima, sendo aparentemente prejudicial ao organismo que realiza este tipo de comportamento” (TRIVERS, 1971, p. 35 – tradução minha).<sup>40</sup>

O comportamento altruísta, inclusive, pelo menos do ponto de vista da quantidade, seria muito mais comum do que se imaginava até a alguns anos atrás: “o fenômeno da conduta cooperativa e altruísta tem uma frequência maior do que se pensava, dada a natureza pró-social de numerosas espécies animais e, em especial, mas não exclusivamente, da espécie humana” (SANTILLI, 2001, p. 201).

O altruísmo, afirma Edward Wilson, pai da sociobiologia, não estaria presente no mundo natural. Entretanto, Wilson abre exceção para o mundo humano e algumas espécies de animais, como certos tipos de macacos:

O comportamento humano é rico no altruísmo recíproco consistente com a teoria genética. Mas o comportamento animal parece ser quase desprovido disso. Talvez a razão disso é que as relações animais não são suficientemente duráveis, ou a memória do comportamento pessoal não é suficientemente confiável para permitir contratos pessoais associados com as mais altas formas de altruísmo humano (WILSON, 2000, p.120 – tradução minha).<sup>41</sup>

É facilmente constatável que em períodos de grandes tragédias naturais, homens e mulheres se arriscam para salvar a vida de desconhecidos. Em enchentes, por exemplo, muitos, ao invés de procurarem abrigo, enfrentam as águas revoltas para ajudar os desabrigados. Casos de heroísmo são

---

<sup>40</sup> Original de Trivers: “Altruistic behavior can be defined as behavior that benefits another organism, not closely related, while being apparently detrimental to organism performing the behavior”.

<sup>41</sup> Original de Edward O. Wilson: “Human behavior abounds with reciprocal altruism consistent with genetic theory, but animal behavior seems to be almost devoid of it. Perhaps the reason is that in animals relationships are not sufficiently enduring, or memories of personal behavior reliable enough, to permit the highly personal contracts associated with the more humans form of reciprocal altruism”.

rotinas durante os momentos de devastações naturais. Aparentemente, seria anti-intuitivo imaginar que pessoas nessas circunstâncias não estejam agindo de maneira ética.

Mas, de acordo com Trivers, mesmo nos comportamentos aparentemente altruístas, em que um indivíduo que faça determinado bem esteja correndo risco de vida para ajudar o outro, haveria um enorme ganho para a espécie que possibilita esse tipo de ação – em especial a humana. Um ato supostamente ético, na verdade, seria mais um comportamento subordinado à luta pela sobrevivência de uma espécie. Seu exemplo clássico é o de um homem que tenta salvar o outro do afogamento, aqui relatado por Edward Wilson:

Um homem está afogando, digamos, e outro homem salta para salvá-lo, apesar de ambos não terem qualquer relacionamento e não terem se conhecido anteriormente. A reação é tipicamente o que os humanos saúdam como “altruísmo puro”. No entanto, após alguma reflexão alguém pode ver que o bom samaritano tem muito a ganhar com seu ato. Suponhamos que o homem que se afoga tenha 50% de chance de afogamento se ele não for socorrido, enquanto o salvador tenha uma chance em vinte de morte. Imagine, ainda, que quando o salvador afoga a vítima também afoga, mas quando o salvador vive a vítima sempre é salva (WILSON, 2000, p.120 – tradução minha).<sup>42</sup>

Fazendo as contas, caso não ocorra a tentativa de salvamento, há 50% de chance desse tipo de situação resultar em um óbito e outros 50% de não haver mortes. Mas caso exista o ato heróico, haveria 5% de chances de o caso acabar com dois óbitos e 95% de chances de não haver qualquer morte. O altruísmo, de acordo com certos autores, poderia ter então uma explicação matemática se o referencial for a sobrevivência.

Estatisticamente, no caso de não salvamento, o índice de sobrevivência seria de 1,5 e no caso de salvamento, 1,9. Isso significa, se a situação hipotética for repetida para um grupo de 2 milhões de indivíduos, no caso de não tentativa de salvamento 1,5 milhão sobreviveriam; e no caso de tentativa de salvamento 1,9 milhão permaneceriam vivos. Aceitando-se que seleção natural ocorra no nível genético, não no de espécies, com a existência da cooperação mais genes seriam preservados:

No caso de indivíduos aparentados, contudo, adotar um comportamento altruísta pode ser adaptativo, pois é significativa a quantidade de genes compartilhados entre o doador e o receptor do ato altruísta. Um comportamento custoso somente evolui se os benefícios do comportamento

---

<sup>42</sup> Original de Wilson: “A man is drowning, let us say, and another man jumps in to save him, even though the two are not related and may not even have met previously. The reaction is typical of what human beings regard as “pure altruism. However, upon reflection one can see that the good Samaritan has much to gain by his act. Suppose that the drowning man has one-half chance of drowning if he is not assisted, whereas the rescuer has a one-in-twenty chance of dying. Imagine further that when the rescuer drowns the victim also drowns, but when the rescuer lives the victim is always saved”.

se dirigem para os genes que causam aquele comportamento (ABRANTES E ALMEIDA, 2011, p. 276).

Para poder ocorrer, de acordo com Trivers, o comportamento altruísta precisaria contar com, no mínimo, a concordância dos genes que os predeterminariam:

Não há evidência direta com relação ao grau de altruísmo recíproco praticado durante a evolução humana e nem de suas bases genéticas atualmente, mas dada a prática universal e quase diária de altruísmo praticada entre os humanos hoje, é razoável admitir que ela tenha sido um importante fator na revolução humana recente e que disposições emocionais subjacentes afetando o comportamento altruísta possuem componentes genéticos importantes (TRIVERS, 1971, p. 46 – tradução minha).<sup>43</sup>

De acordo com Trivers, portanto, uma das explicações para o comportamento altruísta seria a correlação de bens. Quem ajuda, no final das contas, seria ajudado. “Sua explicação de altruísmo apela para a reciprocidade, ou seja, para o benefício mútuo ou a troca de benefícios. Se A ajuda B e posteriormente B ajuda A, de modo que o benefício para o receptor seja maior do que o custo para o doador, ambos saem ganhando” (ROSAS, 2011, p. 300). O ato cooperativo seria expressão de uma disposição calculista e não de um caráter generoso (*idem, ibidem*, p. 309).

Para Trivers, tanto nossos atos morais como não morais (só existentes porque, no mínimo, obtiveram a “permissão” da genética) só seriam possíveis por causa das adaptações, direcionadas a um ajustamento ambiental, social ou ecológico:

O sistema lógico que regula esse altruísmo pode ser explicado pelo modelo. Especificamente, amizade, antipatia, agressão moral, gratidão, simpatia, confiança, suspeita, confiabilidade, aspectos de culpa, e algumas formas de desonestidade e hipocrisia podem ser explicadas como adaptações importantes para regular o sistema altruísta. Cada indivíduo humano é visto como possuindo tendências altruístas e de fraude (TRIVERS, 1971, p. 39).<sup>44</sup>

Em resumo, para certos ramos do neodarwinismo, em especial na sociobiologia, questões como atitudes éticas, na natureza, só teriam sentido se as espécies (ou genes) que possibilitaram

---

<sup>43</sup> Original de Trivers: “There is no direct evidence regarding the degree of reciprocal altruism practiced during human evolution nor its genetic basis today, but given the universal and nearly daily practice of reciprocal altruism among humans today, it is reasonable to assume that it has been an important factor in recent human evolution and that underlying emotional dispositions affecting altruistic behavior have important genetic components”.

<sup>44</sup> Original de Trivers: “Logical system that regulates this altruism can be explained by the model. Specifically, friendship, dislike, moralistic aggression, gratitude, sympathy, trust, suspicion, trustworthiness, aspects of guilt, and some forms of dishonesty and hypocrisy can be explained as important adaptations to regulate the altruistic system. Each individual human is seen as possessing altruistic and cheating tendencies”.



uma ação altruísta fossem beneficiadas no final. E isso incluiria os homens. Se a evolução dota animais de algum senso moral, trata-se de antropomorfização. De maneira emotivista, a consciência humana teria reações a atos que considerasse morais ou imorais. Mas, na ocorrência de atitudes supostamente altruístas, sempre haveria algum ganho em termos de sobrevivência. O indivíduo teria pouco espaço para ações em benefício apenas do outro, se sua própria espécie estivesse em risco. Esse impedimento seria associado às origens evolutivas que, entretanto, permitem a colaboração intra-grupo:

Isso nos mostra o problema central da sociobiologia. Como poderia o altruísmo, que por definição é reduzido a uma aptidão pessoal, talvez evolua por seleção natural? A resposta é o parentesco: se os genes causadores do altruísmo são divididos por dois organismos devido à descendência comum, e se a ação altruísta de um organismo aumenta a contribuição conjunta desses genes para a geração seguinte, a propensão para o altruísmo irá se espalhar por meio do pool genético. Isso ocorre mesmo se o altruísta faz uma contribuição mínima para o pool genético como preço de seu ato altruísta (WILSON, 2000, p. 04 – tradução minha).<sup>45</sup>

As descrições de mundo e vida da sociobiologia ferem profundamente os fundamentos propostos pela ética. Por exemplo, se houver algo predeterminado em nossas condutas tidas como morais, elas não se enquadrariam na proposta moral de Kant, que exige autonomia e racionalidade das ações. Uma predeterminação seria, no mínimo, um tipo bem especial de heteronomia, com força suficiente para destruir qualquer pretensão de tentar se exigir de alguém uma submissão livre a um imperativo categórico. Para o naturalismo contemporâneo, não haveria nada como uma liberdade pura, ou algo como o livre-arbítrio, no momento em que qualquer ser vivo, inclusive o humano, faz suas escolhas:

Contudo, talvez o mais importante dos conceitos que nos legou essa revolução, o de liberdade, dificilmente pode ter uma sustentação empírica, como tentaram demonstrar psicólogos e outros cientistas sociais, que consideram que a situação dos humanos não obedece a uma livre e nova decisão em cada um de seus atos, como poderia propor, por exemplo, um filósofo hiper-racionalista como Sartre (MARTÍNES-CONTRERAS, 2011, p. 225)

---

<sup>45</sup> Original de Wilson: “This brings us to the central theoretical problem of sociobiology: how can altruism, which by definition reduces personal fitness, possibly evolve by natural selection? The answer is kinship: if the genes causing the altruism are shared by two organisms because of common descent, and if the altruist act by one organism increase the joint contribution of these genes to the next generation, the propensity to altruism will spread through the gene pool. This occurs even though the altruistic makes less of a solitary contribution to the genes pool as the price of its altruistic acts”.

O mesmo se pode dizer com relação a certas ações boas, que não seriam frutos de um cultivo racional, como queria Aristóteles, mas, em parte, algo já presente em nossas estruturas corporais. De que valeria uma virtude se, de alguma maneira, não escolhermos completamente fazê-la? Ser virtuoso não estaria, completamente, sob nosso controle.

Situação análoga para certas escolhas violentas. Agir violentamente não seria apenas uma escolha pura. Já estaríamos com esses dispositivos no corpo, caso seja necessário utilizar-se deles. A depender do contexto, uma ação categorizada como um mal não seria bem uma opção racional, mas uma atitude irreflexiva e inevitável.

Com relação às éticas utilitaristas, do ponto de vista sociobiológico, quase necessariamente, a felicidade de um grupo qualquer depende da exploração de outro grupo. A felicidade como meta só poderia ser colocada se desprezássemos os chamados animais irracionais. Mas o conceito de felicidade possui restrições que são anteriores ao advento da sociobiologia. Como já mostrou Schopenhauer, apostar na felicidade como objetivo de vida seria uma tentativa vã, devido às estruturas intrínsecas do ser humano.

Entretanto, nas sociedades humanas, a quantidade de ações altruístas parecem ser presentes e variáveis demais para serem consideradas apenas uma simples vantagem adaptativa. Alguns autores do naturalismo, por exemplo, acreditam que o hábito de ajudar uns aos outros já ultrapassou as barreiras do natural e tornou-se uma possibilidade proporcionada principalmente pela civilização. Para Richerson e Boyd, por exemplo, a cooperação humana, devido a sua grande escala, só é possível quando se pensa que a cultura foi a causa última de uma psicologia inata (ABRANTES E ALMEIDA, 2011, p. 275).

Em concordância com Richerson e Boyd, Abrantes e Almeida afirmam que a genética não explicaria satisfatoriamente a cooperação entre pessoas estranhas (*idem, ibidem*, p. 276). Para eles, também devem ser levados em conta outros fatores que fazem as pessoas agir colaborativamente. Como exemplo dessas causas, eles apresentam os mecanismos de agressão moral (situações em que há ataques contra indivíduos que não agem moralmente), seleção de grupo (indivíduos inadaptados, que insistem em desobedecer às normas instituídas, sofrem os custos da punição e têm menor probabilidade de deixar descendentes) e a marcação simbólica (tendência a agir conforme os valores essenciais do grupo).

Até mesmo a vergonha de ser rotulado como imoral dentro de um grupo de convivência seria considerada uma motivação para agirmos eticamente: “Sentimentos como a culpa e a vergonha tornam tão alto o custo da deserção para o indivíduo que a cooperação – agir de acordo com as normas – torna-se a opção mais racional” (*idem, ibidem*, p. 282). A lista pode ser completada com os elementos apresentados por Trivers: parentesco; proximidade; recompensa;

simpatia; simulações fraudulentas; medo de não ser beneficiado por atos morais dos outros, esforços para induzir amizade; culpa e hipocrisia (TRIVERS, 1971).<sup>46</sup>

Porém, mesmo que Abrantes e Almeida tentem mostrar que a existência de ações altruístas saiam do âmbito natural, o tipo de cooperação que eles descrevem está longe de ser considerada como uma atitude “ética”, do ponto de vista das concepções tradicionais. Novamente, nos casos citados por esses autores, cairíamos em uma ação motivada apenas por heteronomia, o que não teria valor moral do ponto de vista kantiano. Agir por vergonha moral também estaria longe de configurar uma atitude virtuosa, levando-se em conta as éticas Aristotélicas.

Dentro de um ambiente naturalista, expressões como felicidade, ainda mais uma felicidade da maioria, ou mesmo prazer intelectual, parecem ser abstratas e subjetivas em demasia para serem levadas em conta na determinação do que seria uma conduta ética - no caso, utilitarista. A não ser que se ligue felicidade à possibilidade de sobrevivência de um maior número de humanos apenas, já que uma espécie só se expande por meio da dominação ou da morte de outras. Mas, provavelmente, Mill não gostaria de reduzir felicidade ou a fruição intelectual apenas à sobrevivência.

Analisando-se somente o naturalismo, a suspeita final é de que a ética pode estar em desencontro com a vida como um todo. A sobrevivência parece implicar morte e violência. Para um ser vivo se manter ou mesmo gerar uma descendência, é preciso a ocorrência de uma série de ações tidas como imorais, como o assassinato e o egoísmo. O simples ato de buscar alimentos para a prole pode resultar em mortes e devastação. Ações altruístas ou de colaboração se dariam sobre esse pano de fundo amoral.

Mas, ainda dentro do naturalismo, haveria uma saída mínima, poderíamos dizer claudicante, para o que chamamos de ética. Curiosamente, a solução exige um ponto de vista subjetivo. Em uma interpretação atual de Trivers, Alejandro Rosas lembra que apesar de haver na natureza elementos que impliquem um comportamento biologicamente egoísta mesmo durante as condutas altruístas, isso não significa que os indivíduos cooperadores tenham motivações conscientes egoístas, muito pelo contrário:

AR (Altruísmo recíproco) como conceito da teoria evolucionista do comportamento social não implica nada referente aos mecanismos próximos. Sem dúvida, implica que o comportamento é biologicamente egoísta, isto é,

---

<sup>46</sup> As condições para o aparecimento do comportamento altruísta entre os humanos, segundo Trivers, ocorreram no período pleistoceno. A partir dessa época, o tempo de vida dos humanos passou a ser mais longo, a taxa de dispersão dos indivíduos passou a ser mais baixa, as pequenas comunidades passaram a ter vida mutuamente dependente e havia estabilidade de grupos sociais (TRIVERS, 1971, p.45).

selecionado por sua vantagem para os portadores individuais; mas não implica, e Trivers certamente não afirmou isso, que o mecanismo próximo subjacente é uma motivação egoísta (ROSAS, 2011, p. 311).

Rosas, no caso, admite que é necessário, para a existência de um comportamento cooperativo, de ganhos futuros para quem praticou a ação tida como altruísta. Mas, em sua interpretação de Trivers, a expectativa de benefícios futuros não seria uma condição necessária para que um indivíduo escolha comportar-se altruisticamente (*idem, ibidem p. 311*). Ou seja, um indivíduo, mesmo que só aja altruisticamente porque está predeterminado a fazer dessa maneira, não teria consciência de que suas atitudes podem ser vantajosas no futuro - para sua espécie e mesmo para si mesmo. De um ponto de vista interior, portanto, ele poderia estar agindo eticamente ao não saber que está sendo beneficiado por seus próprios atos de colaboração.

Portanto, na impossibilidade de uma ética autêntica em bases naturalistas, seria necessária, para salvação das condutas morais, uma análise do que ocorre com os indivíduos em sua subjetividade. A ética seria uma possibilidade individual, apenas. Porém, as escolas naturalistas estudadas até aqui não tiveram como preocupação fundamental o ponto de vista subjetivo dos seres humanos. Do ponto de vista objetivo, todas as ações “éticas” teriam fundamentações egoístas. Como saída para esse impasse ético, será preciso invocar outras escolas filosóficas, que, sem esquecer o mundo objetivo, dão a devida atenção ao que ocorre nos humanos de uma perspectiva subjetiva ou mesmo existencial.

**Contestações existenciais ao ponto de vista moral** – Pode até causar indignação hipóteses que reduzam condutas tidas como éticas ou heróicas a uma mera reação predeterminada por uma adaptação qualquer do corpo, de origem genética, situada em algum módulo cerebral, e subordinada à luta de todos os seres vivos pela sobrevivência. Pessoas que realizam atos de coragem são celebradas como se suas atitudes fossem resultado de algum tipo de decisão pura, autônoma, ou mesmo fruto do que se costuma chamar, do ponto de vista do senso comum, de livre-arbítrio.

Entretanto, levando em conta os projetos naturalistas, concluímos que a liberdade, um dos lugares da moralidade, não subsiste nesse mundo sem grandes doses de ilusão. Não existiria uma consciência pura capaz de agir plenamente. Haveria mecanismos indutores de certos comportamentos. Se não escolhermos a partir de um livre-arbítrio, buscar ações autênticas e autonomamente éticas seria inócuo. A liberdade para escolhas morais teria como fundamento uma sombra: a suposição de uma consciência não-livre.

O paradoxo é que, de um ponto de vista interno, há uma intensa sensação de livre-arbítrio. Subjetivamente temos a impressão de sermos donos de alguma espécie bem forte de liberdade e isso se choca com as teses de que os humanos possam ser, em grande medida, predeterminados em suas escolhas. Thomas Nagel, também se deparou com esse tipo de problema:

A fonte essencial do problema é a visão de que as pessoas e suas ações fazem parte da ordem natural, seja ela casualmente determinada ou não. Essa concepção, se incorporada, produz a sensação de que não somos agentes absolutos, de que somos impotentes e não somos responsáveis pelo que fazemos. A visão interna do agente se rebela contra esse juízo (NAGEL, 183, p. 183).

Mas, para Nagel, caso a busca seja por modelos éticos, não haveria muito a fazer além de admitir a precariedade de nossas condições. As atitudes morais seriam sempre incompletas e imperfeitas. Por mais que tenhamos a impressão de que agimos por tal ou qual motivo, não teríamos acesso ao que é anterior a nossa subjetividade. Em um passo para trás de nossas impressões interiores, ainda não estaríamos em condições de estabelecer que mecanismos estão, exatamente, movimentando nossas ações. “A atitude certa, em filosofia, é aceitar metas que só de maneira fragmentada e imperfeita podemos atingir, e não podemos ter certezas nem mesmo que atingiremos tal coisa” (*idem, ibidem*, p. 11).

De um ponto de vista interior, como falta o acesso ao que é anterior à subjetividade, não poderíamos oferecer nenhuma garantia absoluta com relação à forma como iremos ou não nos comportar ou o que estaria por trás de nossos atos. Haveria um eu-inacessível que não obedece a

regras e racionalizações. Mas a ética exigiria um escapar de si mesmo em direção a uma objetividade total, algo que pode ser inviável:

Também a ética padece de um excesso de objetividade. A objetividade é a força motriz tanto da ética quanto da ciência: permite-nos desenvolver novas motivações quando assumimos um ponto de vista que se afasta do de nossos desejos e interesses puramente pessoais, assim como, na esfera do pensamento, nos permite desenvolver novas crenças. A moral confere forma sistemática à vontade objetiva. Escapar de si mesmo, porém, é uma questão delicada tanto no que diz respeito aos motivos como no que tange à crença (NAGEL, 2004, p. 09).

De qualquer maneira, como já foi investigado na seção sobre teorias da existência desta monografia, a noção de consciência pode servir de contraponto à ideia de que seríamos predeterminados. De alguma maneira, a própria consciência de que nossos atos seriam limitados por uma predeterminação podem ser interpretados como uma espécie de liberdade – no mínimo, um distanciamento de uma ordem material.

Jean-Paul Sartre, por exemplo, admite que a liberdade dos seres humanos não seria absoluta. Estaria sempre em uma “situação”, em um contexto. A liberdade viria impregnada de biologia, história, valores sociais, etc., além de precisar lidar com a barreira do outro. “[...] Sem o outro capto em plenitude e desnudez esta terrível necessidade de ser livre que constitui minha sina, ou seja, o fato de que não posso confiar a ninguém, salvo a mim mesmo, o cuidado de me fazer ser, ainda que não tenha escolhido ser e haja nascido” (SARTRE, 2007, p. 475).

Nesse contexto, o vazio da liberdade seria turvo. A liberdade precisaria se dar sobre algo. Nesse sentido, não existiria a liberdade absoluta. Para Sartre, a liberdade, mesmo não sendo ilimitada, é o ser de nossa consciência (que se supõe, subjetivamente, ser livre). Por isso, dentro da consciência, haveria algo como ser livre. “Eis, portanto, nova questão: se a liberdade é o ser da consciência, a consciência deve existir como ser da liberdade” (SARTRE, 2003, p. 72).

Outra pensadora de tinturas existenciais, Hannah Arendt vê a liberdade como um problema insolúvel da subjetividade:

Todas as modernas discussões da liberdade, nas quais esta última nunca é vista como estado objetivo da existência humana, mas constitui um insolúvel problema de subjetividade, de vontade inteiramente indeterminada ou determinada, ou resulta da necessidade, evidenciam o fato de que já não se percebe a diferença objetiva e tangível entre ser livre e ser forçado pela necessidade (ARENDR, 2008, p. 81).

Pode-se concluir então, que ser livre, de um ponto de vista existencial, incluiria ter consciência de que não somos exatamente livres. Na consciência da não-liberdade absoluta estaria a liberdade. Pela conclusão de Flusser, a partir de uma interpretação do brasileiro Vicente Ferreira da Silva: “Vicente tem razão ao afirmar que não posso ser livre senão quando procuro assumir todas as forças que se escondem dentro de mim para me determinarem. Se não o fizer, passarei vivendo na mentira” (FLUSSER, 2007, p. 117).

De toda forma, mesmo não havendo essências como liberdade, haveria momentos em que o homem se descobre livre. E o ser humano, com esse “livre-arbítrio mínimo” poderia alterar os processos naturais – que se contrapõem à liberdade - desviando-os de certo rumo que seriam tomados, caso não houvesse consciência ou transcendência. “Se podemos conceber a natureza e a História como sistemas de processos é porque somos capazes de agir, de iniciar nossos próprios processos” (ARENDT, 2008, p. 244).

Filósofos citados aqui parecem falar de uma noção enfraquecida de liberdade, em comparação com uma pura razão autônoma. Seríamos livres, porém, em situação, em contraponto com processos naturais e, mesmo assim, apenas no sentido de que podemos ter consciência de que algo nos predetermina. Porém, a consciência, como afastamento, poderia ser um contraponto, mesmo que reduzido, às predeterminações. E, de um ponto de vista existencial, nossas ações não se dão como pano de fundo de uma natureza, mas sobre um vazio (mesmo que todos esses processos se deem sobre bases naturais).

Nesse vazio, o humano poderia ter algo como uma margem de manobra para atuar, enfrentando as amarras das predeterminações. De outra maneira, existencialmente, por meio de uma consciência em parte opaca a si mesmo, alguém poderia se revoltar contra o que pede o corpo e cometer um ato parcialmente livre. Pode, por exemplo, sem qualquer interesse ou expectativa de ganho, abrir mão de algo muito importante para ele em benefício de um outro que não conhece.

Portanto, a partir de nosso subjetivo, como existentes, nossas ações se dão sobre um nada. Por meio da angústia, percebemos o mundo como indeterminação. Nada teria valor *a priori*. As coisas só adquiririam significados a partir de nossos projetos. Fora isso, prevaleceria a gratuidade. É a partir dessa situação de jogados no mundo que precisaríamos, como humanos, buscar uma maneira de agir com relação aos outros.

Os reais motivos dessas ações sempre continuarão obscuros, porque nunca saberemos o que nos move, exatamente. Por trás de uma consciência que pensa estar agindo por meio do dever, por exemplo, pode haver uma sensação não percebida de culpa. Há o risco de a ação ser, também, uma vontade disfarçada de exercer algum poder sobre alguém. Além disso, devido às contingências do mundo, caso ajude alguém, não saberei se o outro irá realmente se beneficiar de minhas ações.

De um ponto de vista naturalista, toda ação altruísta seria consequência de predeterminações e ainda traria ganhos futuros para o indivíduo colaborador, sua comunidade, ou sua espécie. Mas, existencialmente, posso não ver as coisas dessa maneira. Subjetivamente, posso decidir tomar uma atitude qualquer por um dever que acredito ser racional. Além disso, qualquer ato de ajuda ao outro não me traz qualquer prazer, muito pelo contrário. Também estaria livre da vaidade porque o outro que ajudo, supostamente, jamais saberá de minhas ações (e mais ninguém). Tenho a convicção, inclusive, de que não terei qualquer ganho com minha atitude. Em resposta aos impedimentos colocados pelo naturalismo, poderia considerar ética essa minha atitude? Existencialmente, é possível falar em ética?

Como resposta inicial a essas questões, do ponto de vista da existência poderíamos dizer que nada é ético em si. Não haveria nada como uma moral além do tempo e dos humanos. Só eu teria a prerrogativa de considerar qualquer atitude ética ou não. Nesse sentido, Sartre, que nunca publicou uma obra sobre ética, coloca o peso das ações morais em cada um dos seres humanos, individualmente:<sup>47</sup>

Assim, a primeira decorrência do existencialismo é colocar todo homem em posse daquilo que ele é, e fazer repousar sobre ele a responsabilidade total por sua existência. E quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que ele é responsável estritamente por sua individualidade, mas que é responsável por todos os homens (SARTRE, 2010, p. 26).

Nesse sentido não haveria nada como um imperativo categórico pairando além do tempo e do espaço, como queria Kant. A ação ética derivada de um imperativo precisaria se subordinar a uma ação humana. Também, por causa da absoluta gratuidade e contingência do mundo, não poderia dizer que minha ação ética traria mais felicidade ou seria mais útil para a maioria das pessoas. O resultado de minha conduta não estaria sob meu controle. Do ponto de vista das virtudes, essas também não teriam valor em si, independentemente do meu projeto no mundo.

Uma opção, para quem pretende salvar a moral, seria haver boas regras, claras. E segui-las e aplicá-las de forma a preservar a ética. Mas essa possibilidade pode ser barrada pelo fato de o existente não ser um mero aplicador de receitas. O ser humano transcende todas as possibilidades. Em cada uma de suas ações escolhe a si frente a possibilidades percebidas como infinitas. Ética

---

<sup>47</sup> De fato, Jean-Paul Sartre jamais publicou em vida qualquer texto sobre ética. Chegou até a prometer uma obra de “moral da libertação e da salvação” (BORNHEIM, 2007, p. 123), algo que nunca cumpriu. Mas seu trabalho mais significativo para o existencialismo, *O Ser e o Nada*, tem recebido interpretações morais e, segundo Bornheim, desemboca, com necessidade, em uma ética (*idem, ibidem*, p.124).

Em 1983, três anos após a morte de Sartre, a editora Gallimard lançou *Cahiers por une Morale*, com as suas anotações sobre o tema.



tende a limitar os movimentos e a existência a abri-los. Ambas não parecem se encaixar. Além disso, para Sartre, na total indiferença do mundo exterior, nada poderia ser considerado moral ou imoral sem as significações possíveis feitas a partir dos projetos individuais:

Assim, dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos. Se uma destas atividades vale mais que a outra, isso não será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que se possua de seu objetivo ideal; e, neste caso, poderá acontecer que o quietismo do bêbado solitário prevaleça sobre a agitação vã do condutor de povos (SARTRE, 2003, p. 675).

As escolhas, para Sartre, são sempre injustificáveis. E todas elas, sem exceção, partiriam de um ser humano livre, pois a liberdade é o ser do homem. Assim como em Kant, para Sartre também há uma liberdade de ação para o homem. Mas, ao contrário do que ocorre nas propostas éticas do pensador iluminista, para o existencialismo sartreano, o ponto de vista moral seria “consumido pela liberdade”. Qualquer tipo de determinação moral destruiria a liberdade do homem, apesar de termos identificados essa liberdade como algo turvo. Segundo Yazbek:

Desse modo, talvez possa se identificar na liberdade sartreana uma espécie de resíduo distante do pensamento kantiano. Entretanto, em contraste com Kant, cumpre dizer que a liberdade em Sartre pode ser contradita por si mesma – na medida em que ela consome a si mesma – sem que isso venha a invalidar o absoluto categórico da liberdade (YAZBEK, 2005, p.143).

E seria nos momentos de angústia que o homem tomaria consciência de sua liberdade. Mais do que liberdade, percebe que é o nada que toma conta de sua consciência. E esse nada poderia significar uma multiplicidade (ou mesmo uma infinitude) de decisões a tomar, o que reduziria todas as possíveis escolhas éticas a apenas uma opção a mais. Seria impossível, fora do âmbito existencial, valorizar uma ação como mais moral do que outra. Nenhuma alternativa parece ser *a priori* privilegiada (*idem, ibidem*, p. 154).

Nessa condição de liberdade asfixiante, qualquer proposta ética seria apenas uma maneira de viver a mais para o existente. Não haveria fundamentações para qualquer ato. A ética só poderia se dar sobre a existência que, por sua vez, não possui qualquer justificativa anterior. O princípio da angústia se daria a partir da consciência da total falta de justificativas de nosso próprio nascimento. A angústia seria de si mesmo. Nesse vácuo injustificável qualquer modelo ético patinaria no vazio.

Existencialmente, as condutas prescritas pelas éticas tradicionais seriam apenas uma possibilidade de ação à frente de nossa angústia. Não significariam nada sem a valoração pessoal. Radicalmente, não haveria fundamento para nenhuma de nossas atitudes, morais ou não. Se a

liberdade subjetivamente percebida for absoluta, nenhum valor poderia ser objetivo (*idem, ibidem*, p. 159):

Em rigor, somos inteiramente responsáveis por nossos atos e nossa liberdade nos obriga a prestar contas a todos – e até contra todos – de nossas escolhas deliberadas. Desse modo, cabe ao homem assumir sua condição de existente. Ora, vê-se logo que a liberdade, sob o escopo teórico sartreano, coincide, no fundo com o Nada que está no coração do humano: para a realidade humana, ser é escolher-se de tal e tal modo, com tais e tais consequências (*idem, ibidem*, p. 144).

Um ser existencial saberia, no momento em que pratica um ato tido como socialmente moral, por exemplo, a caridade, que nada o impede que ele deixe de fazer tal ação no dia seguinte. Sua liberdade o permitiria até matar, em seguida, a pessoa que ele ajudou. E, externamente, isso não seria mais ou menos moral. Sobre essa angústia decorrente do vazio, a ética se inseriria em um projeto de existência, por sua vez contingente e sem fundamento. Nada obrigaria a um ser humano a manter uma atitude ética. Posso questionar, refutar ou desistir de todos meus atos, inclusive os que eu considero morais.

A ética tradicional pretende-se como algo exterior ao homem. Mas, existencialmente, não existe esse exterior pura-coisa. O procedimento “ético” seria apenas um comportamento meu, decidido como tal, possível e contingente em meio à facticidade. Apenas o nada poderia nos obrigar a sermos éticos:

Nenhuma causa exterior separará o meu possível dos demais: sou eu a fonte permanente do não-ser dos possíveis que procuro evitar – caso contrário, a angústia não teria lugar em meio à realidade humana. Se pudesse me captar, em minhas relações com esses possíveis, como a causa que produz seus efeitos, então o efeito definido como meu possível estaria rigorosamente determinado. Fosse assim, o possível tornar-se-ia tão somente um porvir. Ora, a angústia surge precisamente do fato de que minhas condutas não passam de possíveis (*idem, ibidem*, p. 147).

Por fim, o existencialismo mostra que apesar de sermos escolha, não haveria anterioridade do ser humano em relação aos seus atos, que na maioria das vezes se dão irrefletidamente. Anterioridade, no caso, no sentido de não haver um ser humano reflexivo anterior ao agir – Dasein já seria seus atos. Muitas vezes, apenas no meio de projetos penosos ou envolventes, paramos para pensar se estamos envolvidos em ações morais ou não. O mundo costuma atropelar a existência, vivida em meio a automatismos:

O homem, dirá Sartre, “é tão somente o conjunto de seus atos”. De modo que se deve grifar aqui o seguinte: no mundo imediato— em que se dá à consciência irrefletida —, não aparecemos primeiro para só depois sermos

lançados em tal ou tal atividade. Desde já nosso Ser encontra-se em situação, ou seja, surge em meio a tais atividades e se conhece na exata medida em que nelas se reflete. Lançados em um mundo povoado de exigências, estamos sempre ao seio de projetos em vias de concretização (*idem, ibidem, p.161*)

Para Sartre, uma ética profunda, chamada por ele de *angústia ética*, é ocultada pelo cotidiano opressivo de nossas existências. Já estamos lançados nos atos (em situação) e não é possível deixar os atos de lado para uma reflexão consciente e pura, sobre ética, por exemplo:

Do mesmo modo, isso que poderíamos chamar de moralidade cotidiana exclui a angústia ética. Há angústia ética enquanto me considero em minha relação original com os valores. Estes aqui, com efeito, são exigências que reclamam um fundamento. Mas este fundamento não poderia ser de modo algum o *ser*, pois todo o valor que fundamentasse sua natureza ideal sobre seu próprio ser deixaria por isso mesmo de ser valor e realizaria a heteronomia de minha vontade. O valor extrai seu ser de sua exigência e não sua exigência de seu ser. Ele não se entrega a uma intuição contemplativa que o apreenderia como *sendo* valor e, por isso mesmo, suprimisse seus direitos sobre minha liberdade. Mas o valor só pode, ao contrário, revelar-se a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. Segue-se que minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, eu sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores (SARTRE, 2003, p. 73).

Afundados no cotidiano, sem a dimensão dos valores, precisaríamos contar com nossas inclinações, pois seria impossível refletir, a cada atitude, se estaríamos agindo eticamente: “Se os valores são vagos e sempre amplos demais para os casos específicos e concretos que consideramos, então não temos outra escolha a não ser confiar em nossos instintos” (SARTRE, 2010, p 36). Por isso, segundo Bornheim, se o livro sobre ética de Sartre não foi escrito, talvez seja porque não pudesse sê-lo (BORNHEIM, 2007, p. 124).

Modelos éticos tradicionais, se encarados apenas de um ponto de vista exterior, seriam uma espécie de má-fé. Uma ilusão de que haveria um caminho melhor a seguir, um bem a alcançar independente de nossas decisões. Uma forma de ocultar a angústia em meio a regras de ação e valores, mesmo que tais mandamentos tenham uma suposta fundamentação que pode ser aceita pelo ser humano. “Com efeito, o valor exige um fundamento; mas o fundamento não poderia ser o ser pois se o fosse, desde que o homem se norteia por valores, o comportamento instauraria a má-fé e destruiria a liberdade” (BORNHEIM, 2003, p.125).

Portanto, não há qualquer imperativo categórico a seguir *a priori*, virtude a ser observada independente de sua significação dentro de um projeto pessoal, busca pela felicidade de maneira

objetiva, simples-coisa. Nenhum dos modelos éticos possuiria existência objetiva ou possibilidade de alcançar qualquer tipo de universalidade. Precisam ser existencializados, aceitos por um ser humano para se tornarem algo. Decisões morais e termos como bem, mal ou verdade seriam, no final das contas, como a arte: invenções. “Não existe nenhum meio de julgar. O conteúdo sempre é concreto e, conseqüentemente, imprevisível. Sempre haverá a invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz é feita em nome da liberdade” (SARTRE, 2010, p.57).

Sartre, como se pode se perceber, não descarta cabalmente as condutas éticas. Apenas as coloca em um nível singularíssimo a ponto de serem incompatíveis com os projetos tradicionais. As teses do pensador francês não poderiam ser uma alternativa à interdição da moral insinuada pelo naturalismo. O mesmo poderia ser dito sobre o Martin Heidegger, precursor de Sartre.

Heidegger também escreveu muito pouco sobre ética. Chegou a declarar que o tema não fazia parte de suas preocupações (HODGE, 1995, p. 9). Mas não é o por isso que o assunto pode ser dispensado nos estudos heideggerianos. De acordo com Joanna Hodge, por exemplo, a ética é o problema definitivo do trabalho do autor alemão, apesar de não haver um reconhecimento neste sentido por parte dos estudiosos dos textos do autor de *Ser e Tempo* (*idem, ibidem* p. 307).

Há várias maneiras de buscar uma análise da moralidade na obra de Heidegger. Por exemplo, como Sartre, ele via na cotidianidade automatizante e impessoal um impedimento para a realização de uma ética. Preocupava-se, em especial, com as conseqüências de um mundo dominado pela técnica:

O diagnóstico que Heidegger faz das relações técnicas é que estas tornam redundante a construção de sistemas metafísicos, uma vez que a vida cotidiana assumiu a forma de um sistema metafísico. A erosão conseqüente da rotina da vida cotidiana faz parte de um apagar da autonomia do modo ético de questionar (*idem, ibidem*, p. 12).

Mas Heidegger, admite Hodge, também não conseguiu propor uma ética positiva, algo que ela relaciona até com a experiência dele com o movimento nazista:

Defendo que Heidegger oferece poucas possibilidades propondo a recuperação da tradição e o regresso ao campo da metafísica, enquanto falha na formulação da pergunta correlativa: o que é a ética? Falha em afirmar a necessidade coextensiva de dar um passo para as potencialidades da ética. Sugiro que a sua aventura nazi é um resultado deste falhanço (*idem, ibidem*, p. 12).<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Em 1933, Heidegger foi escolhido reitor da Universidade de Friburgo pelo regime nazista. De acordo com seu biógrafo Rudiger Safranski, ele nunca foi antisemita. Pediu demissão do cargo 10 meses após a nomeação. (SAFRANSKI, 2005). A questão do envolvimento de Heidegger com o regime de Hitler ainda é bastante controversa.

Como autor existencial, Heidegger questiona as tentativas de aprisionar a moral em modelos inflexíveis. A ética dependeria de uma definição fechada para o que seria o ser humano. Entretanto, de acordo com as correntes existenciais da filosofia, tal projeto é fadado ao fracasso porque o que constitui o ser humano é o vazio e a indeterminação:

A questão da ética seria, então, impreterivelmente futura e ligada à questão: o que é ser-se humano? Heidegger lança a pergunta o que é ser-se humano? Desliga-se de qualquer resposta determinada, como a dada pelos diversos humanismos baseados na antropologia filosófica e que geralmente encontramos em teorias generalizadas sobre o que é ser-se humano. Heidegger propõe que não poderá haver uma resposta definida a esta pergunta (*idem, ibidem*, p. 27).

Em concordância com as ideias de Sartre, para Heidegger a indeterminação do ser humano (de *Dasein*) impossibilitaria não só uma vida ética, mas também qualquer julgamento moral:

Isto resulta, da sua estrutura, em incompletude, quer à frente de si mesmo no seu compromisso com projectos futuros, como atrás de si mesmo ao ser apanhado pelos seus envolvimento anteriores e já estabelecidas redes de significado e significação. Já não é o que foi e ainda não é o que será (*idem, ibidem*, p. 299).

Enfim, seria impossível aplicar um projeto finalizado a um ser humano sempre em construção. Como adaptar um modelo metafísico para alguém que está em aberto?

Assim, a questão o que é ser-se humano é também irremediavelmente futura. A questão da ética, como questão levantada para seres humanos, é irremediavelmente futura em dois aspectos: quer em relação ao florescimento futuro dos seres humanos, como em relação à possibilidade futura da experiência do que será-se ser humano. Assim a questão ética parece estar indelevelmente marcada com a inflexão temporal “ainda não” (*idem, ibidem*, p. 28).

Apesar das críticas aos sistemas éticos, Heidegger, entretanto, não nega que possa haver uma distinção entre bem e mal (*idem, ibidem*, p. 98). Mas o autor prefere analisar *Dasein* em um nível mais profundo do que a deste tipo de distinção. Apenas a apreensão de *Dasein* que possibilitaria, se for o caso, separar o bem do mal:

---

Para Hodge, a ideia segundo a qual a filosofia pertenceria à nação grega teve como consequência, para Heidegger, a atribuição de uma importância especial da língua alemã e da própria Alemanha à filosofia. “Essa perspectiva levou Heidegger ao seu apoio ao nazismo e é ainda evidente quando responde a Hölderlin nas suas conferências de 1943 e na Letter on Humanism” (HOLDER, 1995, p. 17). Mas a questão sobre Heidegger e o nazismo não será mais tematizada aqui nesta dissertação.

Não é o bem e o mal que tornam os julgamentos possíveis, mas a possibilidade de julgamento que dá sentido à distinção entre bem e mal. A explicação de Heidegger para o ser culpado, então, não está primariamente relacionada com um malogro do cumprimento de alguma obrigação ou desrespeito de alguma lei; relaciona-se com especificar a natureza do ente que pode, de facto, estar em desrespeito com o fato (*idem, ibidem*, p. 299).

Uma análise moral do pensamento de Heidegger precisaria então ir além de buscar definir o que seria certo ou errado. Seria preciso investigar as relações de *Dasein* com seu próprio ser. Uma possibilidade, no caso, seria interpretar uma decisão em direção à propriedade, à “cura”, como algo moral. Ou seja, a escolha autêntica seria uma escolha ética.

Tal ideia já está presente na interpretação sartreana de Heidegger (BORNHEIN, 2003, p. 122) e é levantada também por Hodges: “Um regresso do ser traria a cura, uma nova relação entre a ordem e a desordem, entre mudança e renovação. Revelaria a transformação do que é ser-se humano. Isto seria uma recuperação da ética” (HODGES, 1995, p. 30).

No vocabulário de Heidegger, argumenta Hodge a favor de sua tese, haveria expressões muito próximas, por exemplo, do que se poderia chamar de ética cristã. A saber: “queda”, “cura”, “culpa”, “querer ter consciência”, “ouvir o chamamento” ou “caída” (*idem, ibidem*, p. 300). O chamado da consciência heideggeriano, por esta interpretação, teria componentes morais. Mas como poderia a noção de propriedade ser uma determinação moral? Talvez no sentido de ser uma resposta à pergunta “*como devo viver?*” e não no sentido da preocupação com o outro.

Para Hodges, seria possível justificar a ética de diversas maneiras: como “ação moral universalizadora”; “apelo à tradição”; “apelo à diferença”; e “apelo ao interesse próprio”. Poder-se-ia dizer, ligando-se às análises de Aristóteles sobre a formação do carácter, que a ética preocuparia com a formação dos seres humanos individuais (*idem, ibidem*, p. 43).

Heidegger, então, proporia um terceiro tipo de ética, que não se fundaria em juízos (deontológica) ou em ações. “O chamamento da consciência abre uma espécie de preocupação ética anterior a qualquer divisão entre uma preocupação com o julgamento e uma preocupação com a ação” (*idem, ibidem*, p. 306). A ética heideggeriana teria a ver com a relação do ser humano consigo mesmo, de *Dasein* com seu próprio ser. Por isso, o alcançar da temporalidade originária seria considerado um movimento ético.

Há um terceiro modo de temporalidade, o da formação do carácter, no qual os indivíduos estabelecem uma relação consigo próprios e são bem sucedidos ou falham na modificação das suas disposições e comportamentos. Esta temporalidade da formação do carácter proporciona as bases para unir a capacidade de juízo e os eventos a serem julgados. Esta é a temporalidade

básica do *Dasein* como processo da formação do carácter e autodescobrimento que fundamenta a temporalidade do juízo e a temporalidade da acção (*idem, ibidem* p. 305).

Mas, como supomos na seção sobre as teorias da existência desta monografia, o alcançar da temporalidade originária pode ser vedado aos seres humanos. Essa possibilidade se dá, por exemplo, com personagens literários, como o Riobaldo de *Grande Sertão: Veredas*. Para um ser humano de carne e osso, o futuro não seria antecipado em uma temporalidade originária. O futuro seria apenas uma possibilidade contingente, impossível de ser determinada. De acordo com Sartre:

Em suma, sou meu futuro na perspectiva constante da possibilidade de não sê-lo. Daí a angústia que descrevemos atrás e que provém do fato de que não sou suficientemente esse futuro que tenho-de-ser e confere seu sentido a meu presente: isso porque sou um ser cujo sentido é sempre problemático (SARTRE, 2003, p. 183).

A própria condenação à liberdade não deixaria o homem a encontrar e permanecer em um futuro originário. O futuro, de acordo com Sartre, sempre escaparia radicalmente do presente. Portanto, caso possa realmente ser interpretada como uma ética, a exigência de Heidegger com relação às decisões autênticas esbarraria com a própria indeterminação do ser humano e sua situação de perpétua impropriedade.

Em uma conclusão ainda mais radical, devido à nossa estrutura existencial posta, não só qualquer projeto ético tradicional corre risco de fracassar, mas também os projetos de transformação do mundo em uma utopia possível. Nas palavras de Vicente Ferreira da Silva:

O utopismo está baseado numa versão muito superficial do que poderíamos denominar a lógica existencial do homem, a sua coerência interna, que não podemos fugir à impressão de que lida com o homem como se fosse uma quantidade fixa, um termo que se manteria constante em todas as suas operações (SILVA, 2009, p. 77).

A condição humana *existencial e natural* não permite ilusões utópicas. No entanto, o sonho no qual a resolução dos problemas conjunturais de uma sociedade poderão levar o ser humano a alguma plenitude realimenta a utopia. É mais uma ilusão, possível apenas por considerarmos nossa consciência não ilusória:

Ao mesmo tempo que eles parecem profundamente preocupados por esses problemas, eles não poderiam realmente viver sem eles – esses ‘problemas sócio-históricos’ são indispensáveis para poder viver a morte, são o confronto fundamental, o inimigo sem o qual não poderíamos sobreviver.

Sem esses problemas, ver-nos-íamos brutalmente jogados num não-ser fundamental e incontrolável, cuja 'origem' não somos (CABRERA, 1989, p. 71).

Independente das sociedades, história, riqueza, conforto material e proteção social, todo homem está sobre uma estrutura perigosa. Na profundidade, ele estaria em risco e desamparado. Por isso, haveria a civilização e tentativas de substancializar o indeterminado. “O desamparo não é uma instituição social, mas aquilo que, em geral, obriga a criar instituições. As instituições sociais são organizações e reorganizações do desamparo” (CABRERA, 1989, p. 73).



**Contestações radicais do ponto de vista moral (a ética negativa)** – Concluimos que diversas linhas do neodarwinismo não servem para fundamentar correntes morais tradicionais, pois as ações realmente éticas, à maneira kantiana, por exemplo, seriam interditadas por nossos mecanismos naturais. Mas o impasse continuaria se tentarmos adaptar a moral à estrutura existencial do humano.

*Dasein*, dissociado da natureza, poderia até escolher a ética à sobrevivência pessoal. De alguma forma, por uma morte trágica, por exemplo, teria condição de optar por algo que não seja sua vida, como um ideal, um princípio, uma obra ou, no limite, morrer pelo outro. Entretanto, escolher a ética seria apenas uma possibilidade entre outras, sem qualquer valor se não for significada por um ser-no-mundo. Como existente, *Dasein* tem um vazio à sua frente que será preenchido com suas escolhas – e nenhuma delas seria ética *a priori*.

Outra ideia seria pensar na ética como algo a ser construído para manter nossa existência na natureza – uma forma de respeitarmos uns aos outros. Tal premissa, no entanto, pode ser questionada a partir da suspeita já levantada de que a vida pode estar contra a ética. A luta pela sobrevivência, descrita em momentos anteriores, tem como correlato na natureza mortes e egoísmo; e na existência: desejos, angústia, e consciência de que a indeterminação permeia nossas ações.

Mas, a partir de agora, serão examinadas propostas que interpretam radicalmente os projetos éticos conhecidos e propõem até saídas negativas para a questão. Nesse sentido, consideram a continuação da vida como algo imoral e injustificado. Um exemplo é o da ética negativa, de Julio Cabrera.

De acordo com Cabrera, até mesmo a pergunta ética clássica “*como devo viver?*” estaria mal colocada. Deveria ser substituída por uma indagação mais essencial: “*devo viver?*” (CABRERA, 1989, p.8). Outra questão ética subsequente ao “*devo viver?*”, relacionada com a nossa permanência e sobrevivência no mundo, seria: “*devo ser pai?*” (*idem, ibidem*, p. 9).

Cabrera, inclusive, para lidar com os projetos éticos tradicionais, busca reduzi-los a uma única noção, denominada Articulação Ética Fundamental (AEF), uma espécie substrato comum dos projetos éticos tradicionais:

Pode-se considerar como a Articulação Ética Fundamental a atitude constante de estar disposto a não seguir, sistemática e regularmente, a defesa sem restrições do que convém ao próprio interesse e levar em conta, também, os interesses do outro, ao invés de utilizar, sobre tudo e qualquer coisa, inclusive violência ou persuasão forçada, para conseguir seus próprios propósitos (CABRERA, 1996, p. 36 – tradução minha).<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Original de Cabrera: “Se puede considerar como “la articulación ética fundamental” a la actitud consistente en estar dispuesto a no seguir, sistemática y regularmente, la defensa sin restricciones de lo que conviene a los propios

Há razões fundamentais para a ética negativa ser abordada e discutida a partir desse momento nesta monografia. A ética negativa é uma construção que parece dar conta das complexidades e incompletudes do ser humano. Apresenta o homem em uma profundidade que parece levar em conta suas estruturas naturais assim como existenciais – algo que os projetos afirmativos tradicionais parecem ignorar.

A condição humana mostrada pela ética negativa, a ser descrita, é compatível com o “homem advindo da natureza” que as ciências apresentam, move-se em ambiente existencial, e está atormentado por desejos e pela disputa com o outro. Essas características também marcam o ser-no-mundo que apresentamos até aqui.

A tese negativa de Cabrera é de que ética e vida são realmente incompatíveis (*idem, ibidem*, p. 10). Quando se quer viver, inevitavelmente, atropelam-se regras tidas como éticas. A convivência humana seria, de alguma maneira, uma sequência de ofensas à moral.

Contra Kant, Cabrera também lembra que as contingências do mundo não seriam compatíveis com normas morais que não permitam exceções. “Não pode haver princípio moral mais tenebroso e assustador do que o que não admite exceções, que se aplica sempre, a todo mundo, em todo lugar, em todo tempo, e ‘sempre da mesma maneira’: isso se pode chamar de máquina moral infernal” (CABRERA, 1989, p. 86).

Decisões morais seriam singulares e dependeriam de improvisação e sensibilidade do ser-no-mundo: “Chegar à moralidade de uma ação pode implicar a montagem de um mosaico de decisões muito particulares e irreconstituíveis, que é impossível impor mediante legislação universal” (*idem, ibidem*, p. 87).

Para ajudar na fundamentação de sua tese sobre a falta de valor na vida, Cabrera não se utiliza de autores naturalistas neodarwinistas. Recorre às argumentações de Schopenhauer que apresentam a dor e o sofrimento como inerentes ao comportamento humano. Levando-se em conta as intuições de Schopenhauer acolhidas pela ética negativa, uma noção fundamental para as morais utilitaristas e de virtudes, como a “felicidade”, seria apenas um desejo que se daria sobre bases irreais. Não haveria possibilidade para uma vida empiricamente feliz neste planeta.

Tradicionalmente, a felicidade costuma estar ligada à eliminação de alguma falta que traga dor ou à consumação de algum desejo que acarrete prazer. O desejo e a falta, em si, causariam sofrimento, mas a realização do desejo ou a extinção da falta não seriam garantia de felicidade.

---

intereses y a llevar también en cuenta los intereses del otro, en vez de echar mano a todo y a cualquier cosa, incluso violencia o persuasión forzada, para conseguir los propios propósitos”.

Superadas as primeiras urgências, ou o ser humano ficaria tomado por um vazio entediante ou, imediatamente, já estaria dominado por outros desejos e outras faltas, do mesmo modo causadores de sofrimento. “O desejo, com efeito, a privação, é a condição preliminar de todo prazer. Ora, com a satisfação cessa o desejo, e, por consequência, também o prazer” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 335).

E, de acordo com a ética negativa, esse sofrimento ainda se dá em um decaimento em direção à morte. Somos terminais e já iniciamos o definhar a partir do dia que nascemos. Nossa vida é perecível e se dá, intramundamente, em confronto com outras estruturas perecíveis. O fim, desde o começo, está sempre à espreita e pode surgir a qualquer momento, de forma abrupta ou paulatinamente.

A felicidade, portanto, parece estar logo ali, no próximo degrau, em uma subida que não termina nunca, apenas com a morte. No cotidiano, por exemplo, parece que a felicidade está depois do engarrafamento, quando a dívida for paga, quando aquele aparelho eletrônico for concertado, quando a bagunça do armário estiver arrumada, quando a nova moradia for encontrada, com a dissertação de mestrado terminada, com a saciedade do sono, quando conquistarmos a pessoa amada, com a exaustão sexual, com a estabilidade no emprego, com a cura daquela doença.

Em uma fenomenologia do que ocorre no senso comum, pode-se perceber que as pessoas se declaram felizes, boa parte das vezes, quando acabaram de sair de uma situação desagradável ou estão prestes a entrar em uma outra situação que imaginam prazerosa. Mas o “presente-feliz” parece ser inalcançável em meio aos nossos planos. A felicidade também é encontrada, muitas vezes, nas lembranças de momentos de infância. Mas, quando vividos naquele presente distante, não eram considerados tão auspiciosos. Daí a expressão melancólica e irônica, dos versos canônicos da Música Popular Brasileira: “eu era feliz e não sabia”.

Outra circunstância de enorme júbilo são as curas de doenças tidas como graves ou mortais, como um câncer. Mas essa situação também não poderia servir de prova para a existência de uma felicidade benfazeja. Se for assim, seria preciso flertar como uma grande dor para saber o que é a felicidade. Se alguém que se curou do câncer pudesse escolher, certamente preferiria nunca ter adoecido.

Num país como o Brasil, aparentemente a pátria da felicidade, pode ser chocante falar da premência do sofrimento. Basta ligar a televisão que somos inundados por pessoas dançando, bebendo, celebrando em aparente êxtase. Nossa suposta felicidade intocável é um dos mitos nacionais mais fortes. Faz parte de programas de governo, está na nossa literatura, música e folclore. Mas não é o caso.

Nem o brasileiro é imune ao sofrimento, infelizmente. Farei uma análise fenomenológica do momento em que, até oficialmente, os brasileiros são mais felizes: o carnaval - aquele período mágico, em geral no mês de fevereiro, no qual, supostamente, alcançamos a felicidade pura. A realidade, entretanto, é que as coisas são bem diferentes do que tenta mostrar a nossa auto-imagem.

O carnaval, hipoteticamente, é o lugar da explosão do desejo. Durante menos de uma semana, aproveitando-se o feriado, as pessoas têm o direito de ser quem quiserem e da maneira que acharem melhor, sob o som de batuques e outros ritmos contagiantes em alto volume e intensidade. Isso sem falar de boa quantidade de bebida alcoólica e outras substâncias entorpecentes utilizadas, em tese, para aumentar o grau de felicidade.

Mas esse triunfo do desejo alcançado no carnaval deve ser ponderado com algumas experiências vividas por todos aqueles que celebram esse momento dionísíaco. Para começar, foliões costumam esperar o carnaval com ansiedade. Alguns parecem aguardar os outros 358 dias do ano apenas para aqueles sete dias de hedonismo. Reportagens de revistas habituaram-se a mostrar mulheres que, com seis meses de antecedência, passam jejuar e frequentar academias de ginásticas apenas para exibir seu corpo publicamente naqueles poucos dias de fevereiro (ou março).

Há também as tensões e aborrecimentos das viagens, dos engarrafamentos nas estradas, das filas nos aeroportos, dos restaurantes lotados. Estatísticas mostram que os índices de violência e mortes no trânsito e em locais públicos aumentam nos períodos carnavalescos. Alguns eventos são caros e muitos fazem dívidas para poderem participar. Existem até, no Brasil, empresas de viagens especializadas em carnaval que vendem seus pacotes para os custos serem divididos em doze meses. Ou seja, paga-se todo ano por aquela semana “mágica”.

É possível objetar que isso tudo é sabido. Fora dos momentos de carnaval, realmente sofre-se. Mas, mesmo dentro da festa, não há uma suspensão do padecimento. Na verdade, o momento exato da folia, para quem viveu, é como se fosse uma explosão de desespero. É preciso pular, suar, cantar e, em alguns casos, simular felicidade para as máquinas fotográficas. Em alguns eventos, mulheres e rapazes buscam esvaziar o desejo em alta velocidade ao tentar beijar o máximo de pessoas possíveis em um período mínimo de tempo. Decepções, angústia, júbilo se misturam em meio ao barulho. Na madrugada ou ao amanhecer, eles voltam para suas camas, barracas, locais improvisados para acordarem no outro dia tomados pela ressaca e cansaço.

Quarta-feira de cinzas, oficialmente o fim do carnaval, dia de voltar para casa. Há mais engarrafamentos, acidentes, contas a pagar. Entretanto, poucos costumam admitir que todo o processo não valeu a pena. Ao contrário, os foliões preferem contar aos outros (principalmente aos que não celebraram o carnaval) uma história bem favorável do que ocorreu com eles próprios, recheada de conquistas amorosas, alegria e agitação. A narrativa, na verdade, é apenas uma

tentativa de esconder, até de si mesmo, que a estrutura sofrimento-tédio que perpassa a vida humana não foi tocada nem alterada naqueles momentos carnavalescos.

Mas, prefere-se a versão encantada do carnaval ao terror do real. Televisões, revistas, sites da internet tentam cristalizar e eternizar a estória segundo a qual o carnaval foi um momento de gigantesca alegria, de celebração da vida, que contagiou todo um grande país sul-americano. Mais uma ilusão. A verdade é que nunca, ninguém, em qualquer tempo, realmente, já foi plenamente feliz em um carnaval.

Além de tudo, sobre todos esses supostos impedimentos à felicidade plena, pairaria o medo da morte e a consciência da finitude. Para completar, segundo a ética negativa, esse humano atormentado pela dor também está sujeito à angústia heideggeriana, cuja ontologia é naturalizada. Dessa maneira, poderíamos dizer que, como um todo, nenhum desses elementos que barrariam a chegada da felicidade poderiam ser retirados. Constituiriam o ser humano estruturalmente:

O nível estrutural que interessa aqui é de natureza formal, quase diria no sentido lógico do termo. Se refere ao próprio funcionamento do ser, com independência de seus conteúdos. Uma fenomenologia de atitudes que permitiria descobrir esse nível estrutural no próprio nível do cotidiano. (CABRERA, 1996, p. 28 – tradução minha)<sup>50</sup>.

Ontologicamente, a ética negativa poderia determinar “aquilo que se pode dizer sobre o homem antes que ele nasça”: sofrimento, terminalidade, angústia, etc. Note-se que aqui que Cabrera recupera uma noção de natureza humana, mas de uma maneira diversa da que é apresentada pelos naturalistas. O ser humano, segundo Cabrera, inevitavelmente, viverá a dor – seria de sua natureza. Em muitos casos, um padecimento insuportável, inútil e desnecessário.

Vista estruturalmente, uma vida humana, qualquer que seja ela e independentemente de seus conteúdos intramundanos específicos, é sempre e inevitavelmente um processo de desgaste (ou, como gosto de dizer, uma queda), vivido fatalmente como dor: a dor de decair, de desocupar, de abandonar, de perder, de ser despojado, de desaparecer, de corromper-se. Desse modo, apesar de o intramundo ser um vaivém de prazeres e de dores, o mundo mesmo é, estruturalmente, dor, e não prazer (CABRERA, 2009, p. 17).

Segundo Cabrera, a humanidade poderia até ser dividida em dois grupos. Um deles ofenderia a moral de maneira aberta, ostensiva, buscando tirar vantagens da vida em detrimento dos outros.

---

<sup>50</sup> Original de Cabrera: “El nivel estructural que interesa aquí es de naturaleza formal, casi diria en el sentido lógico del término. Se refiere ao propio funcionamiento del ser, con independencia de sus contenidos. Una fenomenologia de actitudes que permitiria descubrir ese nivel estructural en el propio nivel de lo cotidiano”.

Os grandes corruptos, líderes de quadrilhas, chefes de Estado facínoras e psicopatas de todos os tipos, por exemplo. O outro grupo seria daqueles que, apesar de todas as limitações, buscariam viver dentro do que se chama de uma vida ética. Mas até mesmo esse segundo grupo não conseguiria agir moralmente pelo fato de a vida ser, de maneira inevitável, uma série de transgressões à moral “pelo puro e simples fato de sermos, de estarmos aí (*idem, ibidem*, p. 17).

O ponto é que nenhum dos dois grupos consegue se comportar de acordo com a AEF em todas as circunstâncias. Deve-se ter coragem para enfrentar esse fato habitualmente escamoteado. A falta de espaço para ser moral é uma das características mais típicas do mundo humano, embora o discurso moral, como bem visto por Nietzsche, seja desenvolvido como cobertura das estratégias ‘benevolentes’ dos seres humanos e seja fartamente utilizado, especialmente pelos desonestos (*idem, ibidem*, p. 18)

Todas as tentativas de dar valor à vida, de acordo com Cabrera, seriam apenas uma reação ao “desvalor estrutural do ser”. Uma estratégia para ocultar, enfeitar ou adiar o fato de que a vida seja, em si, sofrimento.

Por isso, pela vertente negativa cabreriana, a reprodução humana, nesse ambiente descrito, seria intrinsecamente imoral. Com a procriação, condena-se alguém indefeso ao sofrimento e às contingências do mundo. O parto, por exemplo, seria um acontecimento violento, com sangue e choro (CABRERA, 1989, p.114). De alguma maneira, seria uma condenação à vida, que - longa, agonizante, curta, intensa, absurda ou criativa (o que seja) - será marcada pela falta, disputa e morte. Por essa perspectiva, seria difícil considerar ética a atitude de conceber um novo ser humano.

Sustento que podem ser expostos bons motivos morais em favor da abstenção de procriar. O ponto essencial aqui é que a procriação envolve fundamentalmente a manipulação da vida de outra pessoa, como no caso do heterocídio (e à diferença do suicídio), com o agravante de a pessoa manipulada na procriação estar infinitamente mais indefesa do que a pessoa manipulada no heterocídio, já que é seu próprio ser que está sendo manipulado. Quem está a ponto de ser morto pode tomar atitudes; quem está sendo gerado, não (CABRERA, 2009, p.26)

Existencialmente, a busca por filhos pode ser movida pela procura de completude, mesmo que à custa de se gerar uma nova vida incompleta. Mas racionalmente, uma mãe ou pai não poderiam concluir que exista algo que garanta, em um mundo contingente, uma vida feliz para seus filhos, muito pelo contrário, pois sofrimento seria intrínseco a qualquer vida humana.

“A vida é sofrimento, mas eu procurarei dar para vocês a melhor das vidas possíveis”. Mas se a imperfeição era estruturalmente prevista, não depende

das circunstâncias, a maneira mais segura de livrar-se dela é, certamente, o não-viver, não o “viver a melhor vida possível” (CABRERA, 1989, p. 20).

Em resposta a Cabrera, nem mais seria possível alegar que a felicidade dos filhos iria superar os períodos de dor, frente ao rosário de objeções que podem ser feitas ao termo “felicidade”. Porém, mesmo que a felicidade fosse algo factível e de fácil definição, seria impossível garantir como será o futuro de qualquer pessoa, seja nossa ou de nossos filhos, em um mundo de acontecimentos imprevisíveis e existências indeterminadas.

Negativamente, pode-se dizer até que desejar a felicidade dos filhos é não saber o que se está querendo e ainda passar para outro ser humano o fardo de buscar conseguir aquilo que não foi alcançado nem entendido pelos pais. “O pai vive agora a ilusão de que aquele ser que lhe ‘escapou’ dos dedos na sua própria morte vivida, poderá apreendê-lo agora na vida de seu filho” (*idem*, *ibidem*, p. 27).

Porém, apesar dos males – passíveis de serem constatados - proporcionados pela vida, continuamos a permanecer e reproduzir. A vida é muito mais celebrada do que lamentada. Se quisermos repetir um tipo de raciocínio presente na sociobiologia, poderíamos dizer que a explicação para esse júbilo diante da vida pode estar em nossa origem ancestral. Sobrevivemos porque possuiríamos um instinto de reprodução maior do que a consciência do sofrimento e ainda maior do que uma consciência da imoralidade que pode ser o procriar. Nesse sentido, para Cabrera, “Um homem não precisa de razões para viver: ele precisa de forças” (CABRERA, 1989, p. 102).

A exaltação da vida poderia ser apenas um epifenômeno de um comportamento evolutivo. Se não fosse assim, não haveria tantos esforços para prosseguir. Como costuma levar à reprodução e a permanência, celebrar a vida é uma formidável vantagem adaptativa. Aceitando-se o reducionismo, seria um ganho evolutivo e nada mais.

Mas, a existência pode se rebelar até mesmo contra essa superestrutura determinante. A ética negativa é um exemplo de como *Dasein* pode enfrentar sua própria natureza. A defesa da não procriação deve ser o ponto máximo que o homem consegue ir, via consciência, contra essa suposta predeterminação evolutiva e natural. É negar “racionalmente” a utilidade e o sentido de sua permanência de um ponto de vista natural.

Por outro lado, novamente aceitando-se teses sociobiológicas, ações que ameaçam a permanência da vida tendem a ser condenadas, por exemplo, o assassinato gratuito, a não-procriação ou o suicídio. Tais atitudes, negativas, mesmo que possam ter justificativa racional, pelo menos em um nível consciente, costumam ser consideradas repulsivas. A ética negativa é o momento, talvez, em que se mostra que a consciência pode se distanciar da racionalidade (no

sentido de que a razão pode nos levar a negar a necessidade de gerar outras vidas e mesmo condenar a procriação, ao contrário do que costuma ocorrer na consciência).



### **Contestações radicais do ponto de vista moral II (a proposta analítica de Benatar) -**

Certas hipóteses mostradas aqui, sobre a ligação intrínseca entre vida e sofrimento, também podem vir de correntes de pensamento que passam longe tanto das teorias científicas neodarwinistas, das linhas existenciais de Heidegger e Sartre ou da ética negativa de Cabrera. Herdeiro de uma tradição analítica, assim como Thomas Nagel, David Benatar sustenta que a qualidade de qualquer vida, mesmo as das melhores, é muito ruim. O ideal, acredita, seria nunca termos existido - conforme o título de seu livro *Better never to have been*. Como primeira linha de raciocínio, Benatar defende que apesar das boas coisas da vida, ninguém seria privado dessas “boas coisas” se não tivesse existido. Por outro lado, se existimos, seria quase inevitável que vivenciaremos coisas ruins.

Aprofundando-se na ideia, Benatar tenta mostrar que existiria uma assimetria entre a existência e a não-existência. O autor parte das premissas de John Stuart Mill no sentido de a presença da dor ser algo “ruim” (1) e a presença de prazer ser algo “bom” (2). Mas também acrescenta mais duas premissas: uma no sentido de que a falta de sofrimento seria algo positivo, “bom” em si, mesmo que não existisse ninguém para “apreciar” essa falta (3). A segunda no sentido de que a falta de prazer não seria algo ruim, seria “não-ruim” (4).

Uma pessoa que vive passa necessariamente pelas premissas (1) e (2), o que daria um empate no sentido de uma disputa entre bom e ruim. Mas uma suposta pessoa que não venha à existência poderia ser enquadrada nas premissas (3) e (4). Nesse caso, o embate seria entre “bom” e “não-ruim”. Como algo “bom e não-ruim” pode ser considerado melhor do que algo “bom e ruim”, a não existência levaria vantagem sobre a existência, segundo Benatar. É possível também tentar comprovar essa tese de acordo com o seguinte esquema:

a) Presenças de dor e prazer são simétricas:

- 1) A presença da dor é ruim.
- 2) A presença do prazer é boa

b) Mas as ausências do prazer e da dor não seriam simétricas:

- 3) A ausência da dor é algo bom, mesmo que não seja desfrutada por ninguém.
- 4) A ausência de prazer não é ruim, a não ser que haja alguém que considere essa ausência uma privação.

O resultado é que, aceitando-se as premissas de 1 a 4 de Benatar, *não existir seria melhor do que existir*. O melhor, no final das contas, é nunca ter existido. Para entender tal raciocínio, talvez seja preciso, ainda, levar em conta a tabela a seguir, considerando x como o ser humano:

<b>x existe:</b>	<b>x' não existe:</b>
1) Presença de dor Ruim = -1	3) Ausência de dor Bom = +1
2) Presença de prazer Bom = + 1	4) Ausência de prazer Não é ruim = 0
<b>Soma = 0</b>	<b>Soma = 1</b>

Logo, o suposto  $x'$ , que não existe, levaria vantagem com relação ao existente  $x$ . Ele não padeceria do mal da dor, inevitável a quem vive. Por outro lado,  $x'$ , obviamente, não teria como se lamentar de nunca ter encontrado o prazer. Segundo Benatar:

Que existir seja um dano é uma conclusão dura para a maioria das pessoas engolirem. A maioria não se arrepende de sua existência. Muitos estão felizes em existir porque eles gostam de suas vidas. Mas essas avaliações são um engano precisamente por causa das razões que eu esbocei. O fato de alguém gostar da vida não faz a existência ser melhor do que a não existência, porque se alguém não vem para a existência, não haveria ninguém para ter perdido a alegria de levar a vida e, portanto, a ausência de alegria não seria ruim (BENATAR, 2006, p. 58 – tradução minha).<sup>51</sup>

Para tentar demonstrar a tese de que o sofrimento seria intrínseco à vida, Benatar apresenta mais argumentos. Por exemplo, ataca a tese utilitarista de que a vida possa ser uma soma aritmética entre “bens” e “males”. Bastaria, por exemplo, que todos os “bens” de uma vida longa estejam concentrados apenas nos seus primeiros anos e todos os males nas décadas seguintes para que tal existência possa não valer a pena.

Benatar também questiona a ideia de que o bem possa estar completamente desvinculado do mal. A partir de raciocínios de Schopenhauer, lembra que boa parte dos prazeres que vivenciamos durante uma existência pode ser considerado apenas uma supressão da dor.<sup>52</sup> Por exemplo, uma boa refeição é eliminação da fome. E, para piorar as coisas, a procura pela supressão dessas dores nem

<sup>51</sup> Original de Benatar: “That coming into existence is a harm is a hard conclusion for most people to swallow. Most people do not regret their very existence. Many are happy to have come into being because they enjoy their lives. But these appraisals are mistaken for precisely the reasons I have outlined. The fact that one enjoys one’s life does not make one’s existence better than non existence, because if one had not come into existence there would have been nobody to have missed the joy of leading that life and thus the absence of joy would not be bad”.

<sup>52</sup> Nesse caso, como se vê, Schopenhauer é uma influência comum tanto de Cabrera como de Benatar.

sempre é bem sucedida. Bastaria imaginar os locais onde há fome endêmica. Mesmo nossas vidas cotidianas estariam marcadas por inúmeros desejos não satisfeitos.

Novamente, invocando-se as já citadas teses de Schopenhauer, mesmo em casos de desejos satisfeitos, a espera até que ele se concretizem podem ser frustrante. E quando o que se quer é alcançado, o período de satisfação costuma ser efêmero. “Há momentos, talvez até períodos de satisfação, mas eles ocorrem contra um pano de fundo de uma luta insatisfeita” (BENATAR, 2006, p. 77).<sup>53</sup> Por outro lado, o mal poderia existir independentemente de qualquer bem. Imaginemos um grave acidente de carro em uma ida trivial para o trabalho. O mal teria existência própria.

As teses de Benatar, entretanto, poderiam deixar espaço para a seguinte indagação, entre outras. Se a vida é tão ruim, por que não suicidamos agora? Com a não existência, teríamos algo a ganhar. De acordo com Nagel, por exemplo: “Se atribuirmos ao prazer e à dor um valor impessoal, uma pessoa pode pensar não apenas que tem razões para querer que seu sofrimento termine, mas que esse é ruim e deve ser eliminado” (NAGEL, 2004, p. 265).

Benatar, entretanto, apresenta uma resposta para esta questão: quando já estamos vivendo, estamos ocupados com uma série de ‘interesses’, que seriam responsáveis pela nossa permanência na Terra. Segundo ele, além disso, as pessoas não fazem a distinção entre aqueles que ainda não nasceram e as que já estão na existência, e por isso, quando defendem a vida, pensam em seus próprios casos, não de pessoas que podem, hipoteticamente, vir. Mas Benatar não nos provaria em que sentido esses ‘interesses’ de quem está vivo são suficientes não para darmos cabo à vida.

Também é possível objetar a Benatar no sentido de que os benefícios que a vida traz podem ter valor e força superiores ao sofrimento. Em um primeiro momento, Benatar responde que, empiricamente, essa possibilidade seria quase impossível, face às dificuldades de existir no mundo. Trazer alguém à vida, nesse sentido, seria uma aposta arriscada. Mas como, logicamente, uma vida empiricamente boa não seria algo inviável, a saída do autor a tal questionamento é tentar mostrar que a felicidade é intrínseca ao sofrimento – argumentação que o conduz, novamente, às ideias de Schopenhauer.

Com relação à vida, como resposta a uma possível objeção a Benatar, poderíamos dizer que, de um ponto de vista neodarwinista, a ansiedade pelo viver não significa que a vida seja boa ou ruim. Tal compulsão seria apenas uma característica evolutivamente conveniente no sentido de nos manter vivos. Mas, como Cabrera, Benatar também não invoca teses neodarwinistas para fundamentar suas teses.

---

<sup>53</sup> Original de Benatar: “There are moments, perhaps even periods of satisfaction, but they occur against a background of dissatisfied striving”.

Benatar, também diferentemente de Cabrera, não fala de angústias e condições ontológicas da vida humana. Tanto que sua tese, segundo ele, valeria não só para os humanos, mas para todos os seres vivos, como os animais. Uma das poucas diferenças é que os humanos teriam condições de evitar a procriação, os outros animais, não.

Mas Benatar, apesar de tentar se manter em uma metodologia rigorosamente empirista, chega ao mesmo ponto de Cabrera e a ética negativa: para evitar sofrimentos maiores na Terra, o ideal seria que os humanos não procriassem mais. No mínimo, que a procriação deixasse de ser um dever.

Até aqueles que pensam que algumas vidas valem a pena deveriam abandonar o dever de procriar. Isto é porque (a) ninguém poderia dizer de antemão se uma vida que começa será aquela que irá valer a pena, e (b) os custos de um erro são tão grandes, dado quão ruim são outras vidas (BENATAR, 2006, p. 95).<sup>54</sup>

Benatar sustenta que se esforçar para que um filho seja feliz é uma batalha já perdida. O que poderíamos fazer, para evitar sua infelicidade, é não deixar que eles nasçam. Um recém-nascido, por exemplo, seria recepcionado não apenas por pais felizes, mas pela dor, desapontamento, ansiedade, sofrimento e, por fim, morte (BENATAR, 2006, p. 29). Nada disso recairia sobre os não-existentes.

A vida e a ética, também para Benatar, seriam, por princípio, contraditórias. Basta imaginar que para sobrevivermos, necessariamente, é preciso que outros seres morram (animais, vegetais), é preciso consumir um oxigênio cada vez mais escasso e ainda compartilhar o ar com o outro. Como saída, ele propõe, simplesmente, a extinção humana (*idem, ibidem*, p. 194).

Esse ponto de vista radical de Benatar é apenas mais um exemplo de como a moralidade pode ser questionada por diferentes perspectivas. Apresentamos as visões naturalistas, existenciais e radicais. Em todas elas constatamos dificuldades em se aceitar modelos éticos tradicionais ou mesmo compatibilizar qualquer tipo de ética com a vida humana. Porém, se estamos vivos, não temos forças nem de intenções de suicidar, em alguns casos já temos filhos, e buscamos uma vida ética, haveria alguma saída possível?

---

<sup>54</sup> Even those who think that there are a few lives that were worth starting would have to abandon a duty to procreate. This is because (a) one cannot tell in advance whether a life one starts will turn out to be one that what was worth starting; and (b) the costs of error are so great, given how bad all other lives are (BENATAR, 2006, p. 95).

#### 4- Conclusões: por uma ética estilhaçada

Uma busca por um modelo ético incontestável parece ser uma tarefa interdita. Face à história natural, violência e busca pela expansão seriam condições inerentes a todos os animais, inclusive o humano. Não faria sentido falar de uma conduta ética autêntica em um mundo marcado pela tentativa de sobrevivência e ameaça de escassez. Por outro lado, de um ponto de vista existencial, não haveria nada como uma moralidade a ser seguida por todos, que não se subordinasse às escolhas individuais arbitrárias.

Se, por um lado, a predeterminação sugerida pelo naturalismo nos impede de ser éticos, entre outras razões, por ferir o princípio da autonomia; por outro, a indeterminação absoluta do existencialismo pode transformar todos os projetos éticos em nada. Tudo isso sem levar em conta que, como não sabemos o que pode estar aquém de nossa subjetividade, seria preciso admitir que haveria um grau de opacidade em relação a nós mesmos.

De maneira geral, todos os principais conceitos que sustentam os projetos morais podem ser questionados pelas teses apresentadas nesta monografia. Contra a ética kantiana, por exemplo, podemos dizer que o humano, conforme mostra o naturalismo neodarwinista, não teria condições de ser uma espécie de razão autônoma que praticaria o dever. Muito pelo contrário, ainda não teríamos conseguido nos livrar de sermos um animal, com componentes predeterminados, em busca de expansão e permanência. Já, do ponto de vista existencial, imperativos e deveres só fariam sentido se significados por meio de um humano. Não teriam valor em-si.

Contra a ética utilitarista, há, em primeiro lugar, os questionamentos de filósofos naturalistas do século XIX no sentido de não haver algo como uma “felicidade” a ser alcançada. Felicidade seria uma condição fugidia, permeada pelas nossas condições intrínsecas de dor e tédio. Por sua vez, as contingências do mundo não nos permitem prever quais serão os resultados de nossas ações, algo que une as linhas de Kant e existenciais. Além disso, um ser existente está marcado pela angústia e o vazio, o que torna a felicidade algo ainda mais fugaz do que se imaginava em períodos anteriores.

Contra a ética aristotélica, todos os questionamentos mostram que não há nada como uma noção de bem a ser seguida pelo humano. Ao contrário, viver e reproduzir pode até significar o mal para o outro. O culto às virtudes se daria em ambiente de disputa e conflito com os outros, de acordo com existencialismo. Por outro lado, o neodarwinismo sociobiológico também apresenta a suspeita de que os humanos já nasçam programados para ter ou não determinadas características que recebem o nome de virtudes.

As três propostas éticas tradicionais apresentadas também colocam o ser humano como alguém bem educado e capaz de agir guiando-se exclusivamente por sua racionalidade. A razão o levaria a atuar eticamente. Mas, pode não ser esse o caso. Pelo darwinismo, o que conduz o homem é a tentativa de permanecer e reproduzir - a razão estaria subordinada a essa situação. Por meio das conjecturas de Nagel e das teses existenciais, mostramos que o ser humano ainda não tem condição de saber o que está por trás de seus atos. Na verdade, escolhe por meio de vazios e névoas.

Devido a objeções como essas, não só enfraquecemos os modelos de moralidade como atingimos uma aparente aporia. De um lado, a ideia de que exista algum tipo de liberdade forte é debilitada pelos últimos avanços científicos. Em contraposição, ideias meramente deterministas fraquejam frente ao ambiente existencial humano.

Mas há algumas aberturas nessa aparente situação impossível da ética quando se pensa em um ser humano natural e existencial. Por exemplo, a ética se alia à existência no sentido de que não podemos ser reduzidos apenas ao natural. Por outro lado, toda tentativa de conhecer o humano sem levar de conta as vozes que vêm do naturalismo serão, no mínimo, fragmentárias.

Mas, ao aceitar passivamente essas considerações fatalistas, não estaríamos caindo em uma falácia naturalista? No sentido de que se as coisas são de uma forma, por que elas devem continuar dessa mesma maneira? Seria possível responder à pergunta ética tradicional *como devo viver?*, mesmo que tenha respondido negativamente à pergunta central da ética negativa: *devo viver?* Como sair dessa armadilha lógica?

Na tentativa de superar os impasses apresentados, uma primeira possibilidade poderia ser apostar na repressão das ações perigosas, já que não teríamos condições de fazer um homem moral satisfatório. Historicamente, inclusive, a saída mais comum, para evitar uma situação de conflito aberto, tem sido a tentativa de controle por meio da punição ou de leis rigorosas. Em boa parte das sociedades, por exemplo, assassinatos são castigados com privação da liberdade ou mesmo pena de morte. Esse tipo de conduta foi analisado por Nietzsche da seguinte maneira: “Assim o castigo doma o homem, não o torna melhor” (NIETZSCHE, 1998, p. 72).

Construir um modelo repressivo para que haja respeito entre os seres humanos não seria um projeto ético. No máximo, uma conduta pragmática ou política. “Poder-se-ia dizer que quem precisa de normas tem a sua moralidade adormecida. Ideias como ‘punição’, ‘castigo’ etc. são jurídicas. Onde há punições não pode, claro, haver moralidade, mas simplesmente distribuição burocrática da violência” (CABRERA, 1989, p. 86).

Alguns naturalistas, entretanto, ainda buscam salvar a moral frente às dificuldades que eles próprios apresentaram. Para Steven Pinker, por exemplo, o fato de defender a natureza humana como intrinsecamente violenta, egoísta e injusta, não significa ter uma atitude conformista com

relação às “injustiças da natureza”. “A existência de uma natureza humana não é uma doutrina reacionária que nos condena à eterna opressão, violência e ganância” (PINKER, 2004, p. 241). Para ele, o desafio é lutar por uma mudança social reconhecendo a natureza humana, na maioria das vezes, como um coeficiente de adversidade que deverá atuar como uma espécie de adversário da moral.

Richard Dawkins propõe uma saída por meio da cultura, que dominaria nossa existência, “de uma maneira muito singular” (DAWKINS, 2007, p. 40). Para ele, o homem transcende a sua natureza, não a anulando, mas enfrentando-a sem tréguas. “Temos o poder de desafiar os genes egoístas que herdamos” (*idem, ibidem*, p. 343). A própria evolução pôde nos permitir um cérebro e uma consciência que enfrentariam certas predeterminações genéticas (*idem, ibidem*, p. 516). De certa forma, a predeterminação genética não seria algo totalizante, apenas um elemento a mais a ser levado em conta como se fosse um contrapeso à possibilidade de agirmos moralmente.

Para Dawkins, por meio da política, por exemplo, o homem tem conseguido dobrar as forças da natureza, ao criar um Estado, em tese, distribuidor de riquezas. “O Estado de bem-estar social talvez seja o maior sistema altruísta que o reino animal já conheceu. Mas todo sistema altruísta é inerentemente instável, pois se expõe ao abuso por parte dos indivíduos egoístas” (*idem, ibidem*, p. 218).

Levando-se em conta essas propostas dos naturalistas, parece que o máximo que um modelo ético pode exigir para si mesmo é se contentar em ser, superficialmente, um contraponto a um mundo perigoso, contingente e habitado por seres potencialmente brutais. Operaríamos com uma margem de manobra bem menor do que a nossa ilusão de consciência nos mostra que temos. A liberdade de agir seria apenas um vetor, entre muitos outros. Algo distante das exigências das morais tradicionais.

Pelas linhas existenciais, os modelos éticos estariam jogados nas indeterminações e contingências do mundo. Uma ação socialmente considerada como ética seria apenas uma possibilidade entre outras. E aceitar tal conduta como moral dependeria do ser-no-mundo. Nenhum modelo ético pararia em pé por si só. E mesmo que o existente resolva tentar agir eticamente, por decisão individual, nunca teria certeza se seu procedimento seria válido, face à opacidade frente a si mesmo.

Estaríamos acuados entre predeterminações apontadas pelo naturalismo, desconhecimento de quem realmente somos, e o vazio da existência. A ética ficaria espremida entre esses espaços. Os modelos éticos tradicionais, como o imperativo categórico kantiano, o utilitarismo, ou uma ética de virtudes, são destinados a um sujeito muito diferente do que os seres humanos apresentados aqui.

Por exemplo, se a promessa da ética for de felicidade, teria pouco a oferecer, principalmente quando aceitamos a ideia de que a dor é intrínseca à existência. Nesse sentido, as chamadas éticas utilitaristas são destinadas a um ser humano sem correspondência no mundo. Por outro lado, a ética kantiana possui limites claros, por exigir do ser humano transparência, liberdade e livre-arbítrio absoluto nas escolhas. A ética de virtude parece não ser direcionada a um ser ontologicamente sufocado pela angústia e terminalidade. Eudamonia e contemplação não se compatibilizariam com um *Dasein* ou o homem apresentado pela ética negativa.

De um ponto de vista radical, há mais restrições à ética. Além do sofrimento intrínseco da existência, estar vivo seria ocupar espaço de outro. Por oposição, o que caracterizaria a ética seria ceder a maior parte do espaço possível a esse outro. Nesse sentido, pode-se concluir logicamente, que não estar vivo é a condição mais ética que um existente pode oferecer. Na não-existência não machucariamos ninguém, deixaríamos o espaço completamente aberto para o outro.

A ética, então, nos levaria à morte, ao não-ser. Entretanto, em geral, não queremos morrer. Ao contrário, queremos, na maioria das vezes, permanecer. Logo, para continuarmos vivendo precisamos ser não-éticos. A ética parece levar a uma série de becos sem saída. Se formos éticos, devemos morrer. Se deixarmos de lado a ética, podemos matar.

Mesmo propostas radicais como a ética negativa e sua Articulação Ética Fundamental (AEF), de cuidado em relação ao outro e prioridade dos interesses do outro no momento em que iremos fazer nossas escolhas, pode enfrentar restrições. Em qual momento de nossas vidas realmente agimos para o outro? Quando não seguimos nossos interesses para levar em conta o que quer o outro? Um segundo problema a ser colocado às atitudes éticas seria definir o que queremos. Isso é plenamente possível?

Para responder a essas perguntas seria preciso ter ciência, exatamente, de quais são nossas intenções no momento em que agimos. Também significaria termos um acesso irrestrito e claro ao nosso pré-interior. No entanto, tal possibilidade não é factível. Independente de nossas convicções, não é possível afirmar se o que queremos é uma decisão racional ou consequência de algo ao qual não temos acesso. Nossa subjetividade interior pode até nos dar a ilusão de que apenas escolhemos racionalmente o que queremos. Mas os mecanismos da escolha costumam ser bem mais complexos, pois não conhecemos claramente o que motiva a subjetividade.

E, algo mais intrincado: para ser éticos, precisamos saber o que quer o outro. Mas o outro é ainda mais opaco do que nós, pois não temos acesso nem mesmo à sua subjetividade direta. Enfim, se não sabemos nem mesmo quem somos, nem quem é o outro, como definir o modo de escolher, de maneira ética, atendendo aos interesses dele?



Para tentar descobrir um pouco mais como se dá nossa relação com o outro vamos novamente observar a cotidianidade: nos concursos públicos, nas filas, nos engarrafamentos, nas rixas amorosas, nas disputas por leitos de hospital, o outro costuma ser um estorvo. Ao mesmo tempo, nós também somos um estorvo para o outro. Ele nos passa doenças, aumenta nosso complexo de culpa, nos manipula, impõe uma linguagem, exige tarefas difíceis, nos humilha, nos qualifica, nos julga.

A relação com o outro, entretanto, vai muito além da disputa. O outro, do ponto de vista de nossa consciência interna, pode ser até uma razão para nos mantermos vivos. É o ser para o qual destinamos nossos afetos e do qual queremos, de volta, dileção irrestrita. Se, de um lado, o outro nos acua, por outro, precisamos dele para descarregar nossa raiva, tensões, pulsões sexuais. Até mesmo a nossa hipotética felicidade se dá em relação ao outro. No limite, necessitamos do outro para saber quem somos, pois sem ele perdemos qualquer referencial. O outro é, ao mesmo tempo, nosso limite e nosso espaço para agirmos. Porém, em nossas existências, não conseguiremos ter uma relação absolutamente cristalina com quem estiver em nosso lado.

Afora tudo isso, a ética ainda envolveria outra impossibilidade em relação ao outro. Conforme apontou Jorge Alam Pereira, cada vez que eu respeito a AEF, negando-me para que um outro invada meu espaço, eu jogo esse mesmo outro na imoralidade. Nesse sentido, seria possível uma atitude ética mesmo para alguém que resolva obedecer a AEF abrindo mão de tudo em benefício de outro ser humano? Pereira responde:

E a resposta será negativa, pois, mesmo morrendo pelo outro numa relação moral, ou seja, levando o projeto moral com hibrys, não realizamos a moral ofendendo nossos interesses; no máximo realizamos a impossibilidade da moral, vivemos a sua farsa com hibrys (PEREIRA, 2009, p. 94).

De acordo com Pereira, toda atitude ética parece ter um polo antiético – não haveria reciprocidade. O beneficiado de uma ação moral, por exemplo, estará sendo ajudado por um outro que será prejudicado, mesmo que seja por iniciativa própria. Se me mato para que outro possa viver, de alguma maneira, eu estarei colocando o outro como responsável por minha morte. Eu estarei jogando-o na imoralidade.

Viveríamos em um beco sem saída: ou usamos e manipulamos (mesmo que seja para respeitar a AEF) o outro ou o outro nos manipula. Se estivermos, ambos, cooperando em algo seria porque, de alguma maneira, estamos ocupando o espaço de vários outros. Do ponto de vista da natureza, cada ser humano é mais um para consumir escassos recursos.

Cada recém-nascido, como já foi exemplificado, é involuntariamente responsável por mais derrubadas de árvores, mais consumo de petróleo, mais gasto de energia elétrica e gás. Ele já movimenta uma quantidade enorme de outros seres. Nesse sentido, vamos nos deter no nascituro para discutir um pouco mais a questão da dificuldade de compatibilizar existência e ética.

Em um primeiro momento, o choro é fundamental para que a criança continue viva, por poder indicar necessidade de comida ou algum desconforto com potencial de se tornar uma doença fatal. Após certa quantidade de lamúrias, entretanto, a criança percebe que seu pranto tem poder de manipular. Talvez esse seja o ponto de inflexão com relação suas atitudes com o outro. O bebê pode, então, de uma maneira incipiente, administrar o outro por meio de gemidos (controle total, ninguém nunca terá sobre o outro, mas as tentativas de manipulação dificilmente irão cessar).

A partir daí, cada vez mais, as atitudes de um recém-nascido irão desrespeitar a AEF. De uma maneira menos involuntária, ele irá buscar seu espaço neste mundo (antes, seus pais faziam isso por ele). Irá agir de uma maneira mais distante da AEF. Em outras palavras, será cada vez menos ético. Mas, para que se mantenha vivo, seria impossível que não fosse dessa forma.

O caso da criança mostra o paradoxo insistente de nossas reflexões sobre ética: se, em um primeiro momento, a ética poderia ser uma base para nossas regras de condutas, uma resposta ao *como devo viver*, entretanto, a ética, quando seguida radicalmente, pode significar a abstenção, a não-vida. A ética seria, ao mesmo tempo, o que nos garante a sobrevivência e também seria contra a natureza que nos mantém vivos.

O paradoxo se dissolve porque falamos aqui de éticas diferentes. De um ponto de vista radical, a ética, no limite, aponta para a não-vida. De um modo próximo à superfície, transforma-se em um sistema de regulação de condutas, sempre falho, pois é aplicado não a uma máquina, mas a um ser-no-mundo carregado de impulsos, certas predeterminações naturais, e com sua capacidade de livre-arbítrio bastante prejudicada. Esta ética enfraquecida – exemplificada nos projetos tradicionais - é a que está à procura de justificação. É a ética que parte do princípio de que a vida por si só não deve ser questionada, de que precisamos sobreviver e encontrar uma maneira de conviver aceitavelmente uns com os outros.

Mas mesmo a proposta dos críticos radicais da moralidade tradicional, a abstenção da procriação, pode sofrer restrições. Da perspectiva naturalista apresentada, a compulsão para viver e gerar novas vidas é muito mais forte do que qualquer tipo de racionalidade ou moral. Está nos corpos, no código genético, presente em todas as células. Vivemos, sobrevivemos, reproduzimos e morremos a despeito das razões e muito além delas. Por termos adquirido, naturalmente, essas características compulsivas, foi possível continuar.

Nesse sentido, as propostas de Benatar teriam uma espécie de otimismo paradoxal ao imaginar a possibilidade de livrarmos a humanidade do sofrimento (estrutural e contingente) ao evitarmos filhos de maneira racional. Mas nem essa atitude seria possível quando se vê o humano, como um todo. A abstenção poderia valer para casos singulares, isolados, não para a humanidade. Em um ponto interior queremos continuar, seja como genes ou espécie, independentemente de como isso se mostre conscientemente. A vontade de permanecer é muito maior do que uma eventual consciência da imoralidade que pode significar ser responsável pela criação de uma nova vida. Sem falar que, pelas regras da natureza, quem busca se reproduzir com mais vigor tende a permanecer, em detrimento dos outros.

Do ponto de vista moral, nem mesmo o suicídio seria uma saída inquestionável. Ao nos suicidarmos, por exemplo, estaríamos fazendo mal tanto àqueles que são ligados a nós por algum laço afetivo assim como àqueles que nos usam. Até mesmo quem não conhecemos pode ser prejudicado. Um músico, por exemplo, cria composições que me causam imenso prazer e a espera por novas obras dele me ajuda a suportar a vida. O suicídio desse artista seria um grande mal para mim, mesmo que eu não esteja sendo moral ao exigir que ele não abandone uma vida de sofrimento.

O resultado de todas essas ponderações seria a admissão de que não haveria saída para a moralidade, incompatível com a natureza e a existência. No entanto, pensadores como Thomas Nagel condenariam esse tipo de abandono da ética. Para Nagel, uma estratégia errada da filosofia seria reduzir as coisas ao tudo ou nada, no sentido de que se as coisas não podem ser perfeitas, elas deveriam ser deixadas de lado. Esse tipo de atitude, segundo ele, realmente inviabilizaria qualquer proposta moral:

Quando consideramos em primeiro lugar a possibilidade de que todas as ações humanas sejam determinadas pela hereditariedade e pelo meio, há o risco de que isso atenuem nossas atitudes reativas, a exemplo do que acontece quando se tem a informação de que uma certa ação foi provocada pelos efeitos de uma droga (NAGEL, 2004, p. 208).

Admitida a precariedade da ética e com o modelo de ser humano apresentado aqui, seria preciso, então, começar de novo. Para tentar desatar esses nós górdios que aprisionam a moral, outra possibilidade para restaurar algum tipo de projeto ético seria iniciar com a evidência de que somos contingentes. De uma perspectiva científica, era mais provável que não tivéssemos existido. Mas essa contingência não tem respaldo de um ponto de vista interior. Existindo, a vida, na maioria das vezes, passa a demandar um sentido absoluto.

Reconheço que minha vida objetivamente é insignificante e, contudo, sou incapaz de me livrar do compromisso absoluto que tenho com ela – com

minhas aspirações, com meu desejo de realização, reconhecimento, compreensão, etc. A sensação de absurdo é resultado dessa justaposição (*idem, ibidem*, p. 364).

A importância absoluta que damos às nossas vidas singulares pode ser um empecilho às propostas éticas que necessitam de ponto de vista objetivo para se fazerem valer. As éticas tradicionais padeceriam de uma espécie de excesso de impessoal que chocariam com a perspectiva do ser humano:

Algumas teorias morais impessoais aceitam esta conclusão sustentando que deveríamos tentar nos transformar, tanto quanto possível, em instrumentos voltados para a busca do bem geral, concebido de maneira objetiva. [...] Acredito que seus resultados não podem sobrepor-se totalmente ao ponto de vista pessoal e suas motivações pré-reflexivas. O bem, assim como a verdade, inclui elementos irredutivelmente subjetivos (*idem, ibidem*, p. 10).

Acrescentando tinturas existenciais a essa busca de Nagel, poderíamos dizer que o ser humano jamais agiria impessoalmente. O ser-no-mundo sempre atuaria de acordo com um humor e viveria em um mundo a partir de sua precompreensão. O moral só teria sentido após ser existencializado.

De qualquer modo, para prosseguirmos, iremos recuperar – de uma maneira provisória – o princípio utilitarista de Stuart Mill para traçarmos, mesmo que opacamente, um objetivo para a ética: a busca pela ausência da dor e o evitar da privação do prazer. Nesse caso, pode-se imaginar, em um sentido moral, que a busca do bem-estar deveria estar direcionada ao outro. Nagel, por exemplo, considera esses princípios de dor e prazer de difícil questionamento:

O caráter objetivamente mau da dor, por exemplo, não é uma misteriosa propriedade ulterior que todas as dores têm, mas apenas o fato de que existe razão para que qualquer um capaz de ver o mundo objetivamente queira que a dor termine (NAGEL, 2004, p. 239).<sup>55</sup>

Em segundo lugar, poderíamos dizer que, frente às dificuldades apresentadas, poderíamos abrir mão de fundamentar a moral como uma totalidade. No máximo, poderíamos falar de regras de moralidade sobre uma base imoral, uma ética de segundo grau, conforme afirma Cabrera, porque, radicalmente: “Sendo, me constituo necessária e inevitavelmente em perigo para o outro, em um

---

<sup>55</sup> Pode-se, entretanto, argumentar que a dor seria inevitável, intrínseca à vida de maneira que até essas propostas éticas que pleiteiam a diminuição da dor seriam vãs. Mas aí voltaremos à questão apontada por Nagel: teria que ser assim, tudo ou nada? Já que não podemos nos livrar definitivamente da dor, não podemos e nem devemos fazer nada contra ela?

mecanismo agressivo e destruidor, e nossa relação se constitui em conflito no qual um dos dois tem que morrer, e morro eu” (CABRERA, 1996, p. 81).<sup>56</sup>

A ética, então, seria a tentativa de definir algumas regras no meio de um ambiente de guerra. Mas não haveria bandeiras brancas porque se trata da própria vida. O combate é contingente e já sabemos seu fim: o aniquilamento de todos, mesmo os vitoriosos, por meio da morte natural do corpo consciente. A nossa violenta base natural não pode ser simplesmente extirpada para que, em seu lugar, seja construída uma moralidade. Do ponto de vista da existência, o outro é um foco de conflitos e não apenas um ser humano a ser ajudado.

Como uma ética radical significaria o fim da vida - “A agressão fundamental do ser mostra que uma ‘convivência entre liberdades’ é, em nível radical, impossível” (CABRERA, 1996, p. 139)<sup>57</sup> - temos de nos contentar, então, com uma ética fraca, imperfeita e hipócrita, mas que possa ser superficialmente aplicada. Nenhum de nós suportaria uma ética radical. Sobra, então, uma ética estilhaçada.

Nessa condição humana de conflito intrínseco, a ética não seria uma atitude perante a vida como um todo. Poderia ocorrer apenas em relação a uma situação ou outra, fragmentariamente. Talvez uma pequena e aparente ajuda anônima ao outro, por suposto dever, contra inclinações egoístas, sem qualquer garantia de êxito, sem a certeza de que seja uma ação ética, e em um ambiente perigoso. Buscar minimizar a dor do outro apesar de sabermos que as ações só poderiam ser consideradas éticas de um ponto de vista externo e mesmo na superfície da subjetividade. Profundamente, tudo permaneceria turvo. Não sabemos exatamente porque escolhemos assim ou assim. Mesmo da perspectiva individual nunca enxergaremos, com certeza, se agimos ou não de uma maneira moral.

Ações éticas serão pequenas, de caráter duvidoso, e sem garantias de serem bem sucedidas. Um cuidado com o outro que, na verdade, por mais que sintamos internamente estar bem intencionados, poderá até machucá-lo, pois nunca o conheceremos satisfatoriamente e nunca o livraremos de sua condição terminal, sofrida e angustiante.

De um ponto de vista moral, a procriação, de fato, parece não ter justificações radicais, ao contrário. Mas, em uma ética estilhaçada, caso, pelas contingências do mundo, alguém tenha filhos, deverá ter consciência de que eles foram jogados neste mundo sem qualquer consentimento e condenados a não serem éticos. Cuidar bem dos filhos e sacrificar-se por eles - uma obrigação - tem

---

<sup>56</sup> Original de Cabrera: “Siendo, me constituyo necesaria e inevitablemente en peligro para el otro, en un mecanismo agresivo y destructor, y nuestra relación se constituye con conflicto en cual uno de los dos tiene que morir, y muero yo”.

<sup>57</sup> Original de Cabrera: “La agresión fundamental del ser muestra que una ‘convivencia entre libertades’ es en nivel radical, imposible”.

mais a ver com o fato de a vida ser algo doloroso a ser enfrentado do que uma dádiva. Talvez seja necessário confessar ao filho que o ato de ser pai não é conciliável com uma ética profunda e toda dedicação e afeto, ao mesmo tempo naturais e obrigatórios, não irão compensar, completamente, as angústias da existência. Por tudo isso, pais deveriam aplicar um imperativo segundo o qual não teriam direito de exigir de um filho nada que seja em benefício de si próprios.

Após termos nascido, não haveria saída para estabelecermos ou vivermos em uma ética inapelável. A moralidade também se posicionaria de forma contrária ao que é muito forte em cada um de nós: a compulsão a sobreviver, procriar e dominar o outro. A partir do momento que estamos vivos, não somos mais capazes de fazermos escolhas completamente éticas. Ao mesmo tempo, todos os valores caem frente ao que é existencialmente indeterminado em nós. Por essas questões, todas nossas decisões sempre foram e sempre serão turvas.

A ética, construção inegavelmente humana, conseqüentemente indeterminada e finita, seria um esforço de se tentar viver com o outro e, mesmo negando todos os instintos fundamentais para a manutenção de nossa vida, não machucá-lo. Em certos momentos mínimos conseguiríamos agir assim, mas, na maioria das vezes, nas grandes decisões - como gerar um novo ser humano - não costumamos ser éticos. Por isso estamos vivos.

## Bibliografia

- ABRANTES, Paulo (org). **Filosofia da biologia**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, 2011.  
 \_\_\_\_\_; ALMEIDA Fábio. Evolução humana: a teoria da dupla herança. *In:* ABRANTES, Paulo (org). **Filosofia da Biologia**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, p. 261-295, 2011.
- ARENDT, Hanna. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2008
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Brasília: Editora UnB, 2001.
- BENATAR, David. **Better never to have been – the harm of coming into existence**. New York: Oxford University Press, 2006.
- BOHÓRQUEZ, Maximiliano; ANDRADE, Eugênio. A contingência dos padrões de organização biológica: superando a dicotomia entre pensamento tipológico e populacional. *In:* ABRANTES, Paulo (org). **Filosofia da Biologia**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, p. 145-161, 2011.
- BORGES, Maria de Lourdes; DALL’AGNOL, Darley; DUTRA, Delamar. **Ética**. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2003.
- BORNHEIN, Gerd. **Sartre**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- BRITO, Adriano Naves. **Ética - questões de fundamentação**. Brasília: Editora UnB, 2007.
- CHEDIAK, Karla. Função e explicações funcionais em biologia. *In:* ABRANTES, Paulo (org). **Filosofia da Biologia**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, p.83-96, 2011.
- CABRERA, Julio. **Projeto de ética negativa**. São Paulo: Edições Mandacaru, 1989.  
 \_\_\_\_\_ . **Crítica de la moral afirmativa**. Madri: Gedisa, 1996.  
 \_\_\_\_\_ . **Ética negativa: problemas e discussões**. Goiânia: Editora UFG, 2009.
- CAPONI, Gustavo. Aproximações epistemológicas à biología evolutiva do desenvolvimento. *In* ABRANTES, Paulo (org). **Filosofia da biologia**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, p. 211-223, 2011.
- DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. São Paulo: Editora Escala, 2009.
- DAVIDSON, Donald. **Ensaio sobre a verdade**. São Paulo: Unimarco, 2002.
- DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.  
 \_\_\_\_\_ . **O relojoeiro cego**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- FLUSSER, Vilém. **Bodenlos**. São Paulo: Annablume, 2007.
- FILHO, Otávio Frias. Darwin e seus descendentes. **Revista Piauí**, no 18. São Paulo: Editora Alvinegra, 2008.

- FREUD, Sigmund. **Mal estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.  
\_\_\_\_\_. *Alem do princípio do prazer*. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas Volume 14**. São Paulo: Companhia das Letras, p.161-239, 2010.
- GAY, Peter. **Modernismo, o fascínio da heresia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- GONZÁLEZ, Fabio. Problemas da espécie 150 anos depois da origem. In: ABRANTES, Paulo (org). **Filosofia da biologia**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, p.97-122, 2011.
- GOULD, Stephen Jay. **A galinha e seus dentes**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.  
\_\_\_\_\_. **Kant y el problema de la metafísica**. México: Fondo de cultura económica, 1996 (2ª reimpr).
- HOBBSAWN, Eric. **A era dos impérios**. São Paulo: Paz e Terra, 2007, 11ª Edição.
- HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética**. Lisboa: Instituto Piaget, Coleção Pensamento e Filosofia, 1996.
- HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. In David Hume, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- ISAACSON, Walter. **Einstein**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Porto Alegre: Discurso Editorial, 2009.  
\_\_\_\_\_. *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*. In: **Textos Seletos**. Petrópolis: Editora Vozes, p. 72-78, 2005.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.
- LANA, Fabiano Sabino. **Riobaldo agarra sua morte**. São Paulo: Annablume, 2010.
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1984.
- MARTÍNEZ, Sérgio. Reduccionismo em biologia: uma tomografia da relação biologia-sociedade. In: ABRANTES, Paulo (org). **Filosofia da biologia**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, p. 37-52, 2011.
- MARTÍNEZ-CONTRERAS, Jorge. O modelo primatológico em cultura. In: ABRANTES, Paulo (org). **Filosofia da biologia**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, p. 224-240, 2011.
- MATHEWS, Eric. **Conceitos-chaves em filosofia**. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- MILL, John Stuart. **A Liberdade/Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.



- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- PABÓN-MORA, Natália; GONZÁLEZ, Flávio. Classificação biológica: de espécie a genes. *In*: ABRANTES, Paulo (org). **Filosofia da biologia**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, p. 123-144, 2011.
- PEREREIRA, Jorge. Observações críticas a respeito de condição humana e ética negativa. *In*: CABRERA, Julio (Org). **Ética negativa: problemas e discussões**. Goiânia: Editora UFG, p. 59-98, 2009.
- PINKER, Steven. **Tábula rasa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- RIDLEY, Mark. **Evolução**. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Manuelzão e Miguilim**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984.
- ROSAS, Alejandro. Ética evolucionista: o enfoque adaptacionista da cooperação humana. *In*: ABRANTES, Paulo (org). **Filosofia da biologia**. São Paulo: Artmed Editora S.A, p. 296-314, 2011.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SANTILLI, Estela. Níveis e unidades de seleção: o pluralismo e seus desafios filosóficos. *In*: ABRANTES, Paulo (org). **Filosofia da biologia**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, p. 193-210, 2011.
- SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- \_\_\_\_\_. **O Ser e o Nada**. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2004.
- SEPÚLVEDA, Claudia; MEYER, Diogo; EL HANI, Charbel Niño. Adaptacionismo. *In*: ABRANTES, Paulo (org). **Filosofia da biologia**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, p.241-260, 2011.
- SILVA, Vicente Ferreira. **Dialética das consciências – obras completas**. São Paulo: É realizações, 2009.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

STEIN, Ernildo. **Antropologia filosófica – questões epistemológicas**. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

TRIVERS, Robert. The Evolution of Reciprocal Altruism. *In: The quarterly review of biology*, Vol. 46, No. 1. Chicago: The University of Chicago Press, p. 35-57, 1971.

WAIZBORT, Ricardo; PORTO, Felipe. Genes, seleção natural e comportamento humano. In ABRANTES, Paulo (org). **Filosofia da biologia**. Porto Alegre: Artmed Editora S.A, p.241-260, 2011.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. São Paulo: Instituto Piaget, 2000.

WATSON, James. **DNA – O segredo da vida**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

WILSON, O. Edward. **Sociobiology – the new synthesis**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: Edusp, 1993.

YAZBECK, André Constantino. A ressonância ética da negação em Sartre (considerações sobre liberdade, angústia e valores em L'être et Le néant). **Cadernos de ética e filosofia Política**. São Paulo, fev. 2005. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp7/yazbek.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2010.