

CIÊNCIA

AMBIENTE



JANEIRO/JUNHO DE 1996

12

ÉTICA E CIÊNCIA



3 EDITORIAL

5 PRÓXIMA EDIÇÃO

ARTIGOS

7 A ETICIDADE DA CIÊNCIA

Mario Osorio Marques

17 UNIVERSALISMO E PARTICULARISMO

Quando a moral universal sucumbe
no conflito com o particularismo

Ernest Tugendhat

27 ANTES OU DEPOIS DA VIRTUDE?

Darlei Dall'Agnol

43 ETHOS, KOSMOS, OIKOS:

Ética e Meio Ambiente

Nythamar Fernandes de Oliveira

57 AS "ÉTICAS" DO AMBIENTALISMO

Héctor Ricardo Leis

65 CONTRIBUIÇÃO DA BIOLOGIA PARA UM MODELO SOCIAL

Renato Z. Flores

Élgion L. S. Loreto

77 SUGESTÕES DE LEITURA

79 INSTRUÇÕES PARA PUBLICAÇÃO

80 INSTRUCCIONES PARA PUBLICACIÓN

0
i
r
ã
M
u
s

**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA MARIA**

*Editora UFSM
Curso de Engenharia Florestal*

**UNIVERSIDADE REGIONAL
DO NOROESTE DO ESTADO DO
RIO GRANDE DO SUL**

Editora UNIJUÍ

REITOR DA UFSM

Odilon Antonio Marcuzzo do Canto

REITOR DA UNIJUÍ

Valter Frantz

EDITOR

Delmar Antonio Bressan

EDITOR CONVIDADO

Robson Ramos dos Reis

CONSELHO EDITORIAL

*Miguel Antão Durló
Ronai Pires da Rocha
Ronaldo Mota
Severo Ilha Neto*

ANÁLISE E REVISÃO DE TEXTO

Zília Mara Pastorello Scarpari

PROGRAMAÇÃO VISUAL

Valter Noal Filho

EDITORIAÇÃO

Simone Portella Fernandes

ILUSTRAÇÃO DA CAPA

Alphonsus Benetti

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

Editora Pallotti/Santa Maria

ENDEREÇOS

Ciência & Ambiente

Editora da UFSM

*Prédio da Biblioteca Central, conj. 203
Campus Universitário - Camobi - 97119-900
Santa Maria - Rio Grande do Sul - Brasil
Fone: (055)226.1616 ramal 2126
Fax: (055)226.1616 ramal 2610*

Livraria Unijuí Editora

*Rua do Comércio, 1364
Caixa Postal 675 - 98700-000
Unijuí - Rio Grande do Sul - Brasil
Fone: (055)332.3900 - Fax: (055)332.3717*



Ciência & Ambiente/Universidade Federal de Santa Maria.

Editora da UFSM, Coordenação do Curso de Engenharia Florestal e
Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul -
Vol. 1, n.1(jul. 1990)- - Santa Maria :

Semestral

CDD:605 CDU:6(05)

Ficha elaborada por Marlene M. Elbert, CRB 10/951

**CURSO DE
ENGENHARIA
FLORESTAL**
UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA MARIA





Assistimos hoje a uma explosão do interesse por temas de ética.

Alguns dos grandes problemas vinculados ao conhecimento científico e técnico disponíveis – engenharia genética, meio ambiente, por exemplo – não são

EDITORIAL *suficientemente abordados nos limites do enfoque político, religioso ou legal, pois colocam questões que estão além dessas fronteiras.*

Muitos desses problemas não existiam até pouco tempo atrás, seja, por exemplo, o patenteamento de organismos animais, seja a questão dos direitos das gerações futuras.

Vemos também multiplicarem-se as disciplinas de deontologia nos currículos profissionais; surgem comissões e conselhos de ética em hospitais e empresas, e novas áreas de investigação se afirmam, como a bioética.

Sob que formas essas expressões – ética e ciência – podem andar juntas? Ensina uma antiga tradição que toda ciência tem um compromisso com a verdade, e que a conduta humana livre pode ser avaliada sob o ponto de vista da bondade.

Por mais que essas expressões – verdade e bondade – tenham sido castigadas por sucessivas ondas de denúncias de usos ingênuos, elas permanecem referenciais inarredáveis em nosso cotidiano. As variedades da ciência – suas pesquisas e descobertas, pautadas pela noção de verdade –, são apenas uma face da variedade das ações do homem, que se deixam pensar pelos conceitos de bom e mau.

O verdadeiro e o bom, nesse sentido, sempre foram vizinhos, como nos ensina a tradição. Não poderíamos encontrar, por essa via, uma forma de pensar que a ciência nunca foi neutra, como querem alguns, mas que, por outro lado, os usos políticos sempre rebaixaram as exigências éticas contidas no seu interior?

Que os artigos que integram este número da revista possam contribuir para discussões tão atuais, são os votos dos editores.



PRÓXIMA
EDIÇÃO

*A próxima edição de
Ciência & Ambiente terá como
tema os **Viajantes Naturalistas**.*

*Com isso, a revista pretende recuperar,
na medida do limite de suas páginas,
contribuições de célebres naturalistas que
aportaram em nosso país.*

*Tais contribuições, por certo,
vão além das descrições botânicas,
chegando mesmo a constituir verdadeiros
painéis antropológicos, culturais e históricos
das diferentes regiões do Brasil,
em especial do Rio Grande do Sul.*

A ETICIDADE DA CIÊNCIA

Mario Osorio Marques

Ciência e Ética não são entidades à parte. No amplo universo da Ética, exigente de por-se toda a vida humana em permanente publicidade crítica, as ciências se inscrevem penetradas da necessidade de se justificar e justificar suas pretensões de verdade e a verdade dos fins humanos que perseguem. Nisto, porém, estão entendimentos a que chegamos hoje, a respeito tanto do que seja a Ciência como do que seja a Ética. Importa, assim, esclarecer o que entendemos agora por uma e outra e quais as relações que em reciprocidade se estabelecem no interior da unidade e complementaridade em que se constituem ambas como dimensões da vida humana em sociedade.

Uma Outra Visão de Ciência

Pelos caminhos de uma estrita formulação, a ciência moderna logrou espantosos êxitos no que tange aos segredos da natureza e à conversão de seus resultados sob as formas de novas tecnologias. Formalização passou a ser sinônimo de simplificação na lógica contraditória do *divide ut imperes*, o que significa ampliar indefinidamente o domínio sobre o diminuído, empobrecido, simplificado.

A simplificação iniciou-se pela eliminação do sujeito do conhecimento em função de uma objetividade pura, no ideal de neutralidade e distanciamento. Em seguida, o próprio objeto do conhecimento necessitou ser reduzido, fragmentado, esmigalhado ao extremo e isolado de todo seu contexto natural e cultural. Abstraído de sua ecologia e de seu sistema de relações, o objeto do conhecimento tornava-se manipulável para uma experimentação sem escrúpulos, mutilado em seu ser, separado de suas condições de existência, artificialmente reproduzível.

A simplificação demanda isolamento e solidão. Em consequência, o conhecimento científico desmembrava-se em impérios insulados, incomunicáveis entre si e alheios aos processos amplos da vida e da cultura. As ciências divididas e compartimentadas buscavam sua unidade não em suas intercomplementaridades, mas na sujeição ao que se afigurava mais elementar, quantificável, formalizável, matematizável. Subordinavam-se, na hierarquia científica hipervalorizada, as ciências sociais e humanas às naturais, a Química e a Biologia à Física, campo mais apto à aplicação dos modelos matemáticos e deterministas.

Tornou-se, assim, a Física a ciência-piloto, baseada no mais simples modelo das leis gerais aplicáveis a unidades elementares quantificáveis, isoláveis e identificáveis sem qualquer ambigüidade. É, no entanto, justamente a exasperação dessa eficácia auto-legitimadora da Física que vai marcar o início de uma revolução científica caracterizada pela reintrodução das ciências nas complexidades fundamentais da realidade e do conhecimento.

A descoberta por Planck do quantum elementar de ação no átomo expressa a individualidade dos processos físicos, alheia às leis da causalidade e do determinismo. Depois, ao apontar para a necessária inclusão na observação da realidade, da variabilidade dos dispositivos instrumentais e das posições dos distintos observadores, Einstein, com sua *teoria da relatividade*, levava Niels Bohr a defender o ponto de vista da *complementaridade*,

próprio para abranger os traços característicos da individualidade dos fenômenos quânticos e, ao mesmo tempo, os aspectos peculiares do problema observacional... O argumento é que, com a palavra "experimen-

to”, referimo-nos a uma situação em que podemos dizer aos outros o que fizemos e o que aprendemos.¹

¹ BOHR, Niels. *Física atômica e conhecimento humano*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995. p. 50-1, 91.

² HAWKING, Stephen W. *Uma breve história do tempo – do big bang aos buracos negros*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. p. 46.

³ MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Portugal: Publicações Europa-América, 1982. p. 222.

Com isso a própria física descobre, nos elementos mais simples em que apostara, complexidades desconcertantes, relações e interações insuspeitadas, limites e incertezas. Por outra parte, as categorias de tempo e espaço não mais representam absolutos em si, perderam seus caracteres claros e distintos e “*se combinam para formar um elemento chamado espaço-tempo*”.² A biologia genética, a etologia, a ecologia descortinam novos níveis de complexidade e são levadas a “*recorrer a princípios organizacionais desconhecidos no domínio estritamente físico-químico, como informação, código, mensagem, inibição, repressão, hierarquia, etc.*”.³ A descoberta da antimatéria, a química biológica, a biologia molecular, a cibernética e a sociobiologia correspondem à reintrodução do sujeito e o reconhecimento do caráter cultural e social dos conceitos científicos desde o *princípio de indeterminação* de Heisenberg e as necessárias relações de incerteza e tensão que caracterizam a finitude inerente aos sujeitos do conhecimento.

O sujeito, porém, que se reintroduz na ciência não é mais a substância separada, metafísica, fundamento e juiz supremo da realidade, centro de decisão e controle, originário e organizador do sentido. É, antes, um eu que dialeticamente se constitui no embate da objetivação, da subjetivação e da intersubjetividade. O sujeito emerge com suas insuficiências, seus limites, seu egocentrismo e seu etnocentrismo, mas também como consciência, vontade, interrogação viva, determinação, com seu específico enraizamento cultural e social. Um sujeito vivo, que introduz na ciência sua própria finitude, suas próprias vicissitudes, incertezas, enganos e ousadias. Uma finitude que postula necessariamente o outro dos objetos no mundo e o outro dos demais sujeitos numa mesma história. Sobretudo, é impossível distinguir o indivíduo isolado, o que percebe e o que imagina perceber; somente a comunicação intersubjetiva pode estabelecer a objetividade e a certificação social do que é percebido.

Transcendendo os limites da física, Bohr recoloca em questão o próprio ato de conhecer, em que as diferentes linguagens possíveis são complementares entre si, todas elas tendo como “*instrumento básico a linguagem comum, que atende às necessidades da vida prática e do intercâmbio social*”.⁴ A biologia, por exemplo, usa intensamente a física e a química mas não pode reduzir-se a elas, necessitando de conceitos próprios, que expressem um certo finalismo estranho às combinações físico-químicas. No campo da psicologia igualmente,

a própria idéia de consciência se apresenta quando lidamos com comportamentos de tão alto grau de

⁴ BOHR, Niels. Op. cit., p. 85.

*complexidade que sua descrição implica, virtualmente, a introspecção por parte do organismo individual... Acima de tudo, a circunstância de que a própria consciência refere-se a experiências passíveis de serem retidas na memória sugere uma comparação entre as experiências conscientes e as observações da física. Nessa analogia, a impossibilidade de fornecer um conteúdo inambíguo para a idéia de subconsciente corresponde à impossibilidade da interpretação pictórica do formalismo quântico. A propósito, pode-se dizer que o tratamento psicanalítico das neuroses restabelece o equilíbrio do conteúdo da memória do paciente por lhe trazer uma nova experiência consciente, e não por ajudá-lo a sondar os abismos de seu subconsciente.*⁵

⁵ BOHR, Niels. Op. cit., p. 97-8.

Cultura, organização social, arte e poesia não são processos alheios à dinâmica da ciência. Antes, exigem-se em reciprocidade e se complementam.

*Numa comparação entre a ciência e a arte, é claro, não devemos esquecer que, na primeira, lidamos com esforços comuns e sistemáticos para aumentar a experiência e desenvolver conceitos apropriados para sua compreensão, o que se assemelha a encaixar tijolos num edifício; na segunda, são-nos apresentados esforços individuais, mais intuitivos, para evocar sentimentos que lembrem a globalidade de nossa situação... No que concerne aos valores espirituais e culturais, também somos lembrados de problemas epistemológicos e ligados ao equilíbrio adequado entre nosso desejo de um modo globalizante de encarar a vida, em seus aspectos multifacetados, e nosso poder de nos expressarmos de maneira logicamente coerente... Com respeito à organização das sociedades humanas, podemos frisar, em especial, que a descrição da posição do indivíduo em sua comunidade apresenta aspectos tipicamente complementares, relacionados com a fronteira cambiante entre a apreciação dos valores e o contexto em que eles são julgados.*⁶

⁶ BOHR, Niels. Op. cit., p. 102-3.

O árbitro da objetividade científica é agora a comunidade científica no jogo dos consensos e das oposições e conflitos, jogo exigido pela comunicação intersubjetiva no seio de uma tradição crítica reveladora dos problemas culturais e históricos peculiares a cada época.⁷

⁷ MARQUES, Mario Osorio. *Pedagogia, a ciência do educador*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 1990.

Nesse sentido, a noção de paradigma introduzida na cultura contemporânea por Thomas Kuhn rompe com o conceito de

linearidade cumulativa na história da ciência, mostrando-a em desenvolvimentos cíclicos, instáveis, exigentes de mudanças bruscas em suas regras, sujeitos aos sistemas de valores e crenças básicas de uma época e de uma específica comunidade científica: “um paradigma é aquilo que membros de uma comunidade científica partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma”.⁸

Postula-se hoje um novo paradigma, o da interlocução dos saberes, em que protagonistas de um processo comunicativo conduzem sua argumentação, com vistas ao entendimento compartilhado e referindo-se, em cada caso, ao mundo objetivo das coisas, ao mundo social das normas e ao mundo subjetivo das vivências e emoções. São racionais as proposições validadas num processo argumentativo à busca do consenso possível, manifestando-se a razão na multiplicidade de suas vozes.⁹ De modo especial, devem as ciências satisfazer às condições de publicidade e intersubjetividade que só se dão numa estrutura argumentativa.¹⁰ Como diria Tugendhat, o entendimento intersubjetivo através da linguagem se torna o novo sistema de referência universal.¹¹

Uma Nova Visão de Ética

Os valores que regem a vida humana em sociedade não se admitem mais eternos, desde sempre estabelecidos ou decretados, nem buscados como ideal do sábio equidistante entre os extremos. Nem bastam a ética paternalista da compaixão, nem a ética baseada na lei natural ou numa estrutura transcendental da subjetividade humana, nem a ética utilitarista do indivíduo portador de necessidades ou do indivíduo em luta por sobressair sobre os demais. A questão dos valores só se pode hoje resolver na coordenação política dos planos da ação coletiva, na formação de uma vontade social abrangente.

A eticidade, colocada no cerne da unidade da razão prática, se refere ao discurso da elucidação e regulamentação da vida em comum, ou da identidade coletiva que respeite e deixe espaços para a multiplicidade dos projetos individuais de vida. Sustenta Habermas que, como as teorias científicas, as questões normativas são suscetíveis de exame crítico racional, no interior de processos argumentativos, isto é, de discursos cuja validação se assegure pela razão comunicativa numa situação dialógica livre de coações e pela motivação de todos os envolvidos, no sentido de alcançarem o entendimento entre eles num espaço conjugado de cooperação e solidariedade. É do consenso obtido por via argumentativa que derivam os imperativos morais.¹²

A unidade da razão prática pode fazer-se valer, de maneira inequívoca, apenas no contexto interno da-

⁸ KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982. p. 219.

⁹ MARQUES, Mario Osorio. *Conhecimento e modernidade em reconstrução*. Ijuí: Editora Unijuí, 1993. p. 99-102.

¹⁰ GUESS, Raymond. *Teoria Crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 144-5.

¹¹ Ver ROCHA, Ronai Pires da. Memória de uma visita. In: DE BONI, Luis A. (Org.) *Finitude e transcendência*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 652-73.

¹² Cf. FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas: Papyrus, 1992. p. 233-65.

*que las formas comunicativas, nas quais as condições de formação da vontade coletiva tomam figura objetiva,... segundo o universalismo do respeito igual e da solidariedade com tudo o que tenha o semblante humano... e nos pressupostos comunicativos de um discurso ampliado universalmente, no qual todos os possivelmente envolvidos possam participar e tomar posição com argumentos.*¹³

¹³ HABERMAS, Jürgen. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. In: STEIN, Ernildo & DE BONI, Luis A. *Dialética e liberdade*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 288-304.

Não é suficiente uma ética formalista que substitua a idéia moral da vida boa, pelos conceitos de justiça e equidade, como a teoria de Rawls, cujo universalismo prescinde da diferença das estruturas do mundo da vida com seu potencial de racionalidade. Sobre a idéia de um posição original em que todos os participantes se enfrentam como partes contratantes, como quer Rawls, ou na exigência de que o sujeito que julga moralmente se ponha no lugar de todos os que poderiam ser afetados pela execução de uma ação problemática ou pela entrada em vigor de uma norma questionável, com queria G. H. Mead, sobre essas idéias o discurso prático oferece a vantagem de suprir o caráter fictício e individualista delas, que tratam em separado as éticas do dever e as do bem comum.

*A partir do princípio de que todos os afetados participem como iguais e livres na busca cooperativa da verdade em que não se possa admitir outra coerção que a dos melhores argumentos, o discurso prático se pode considerar como exigente modo de formação argumentativa de uma vontade comum que garanta, mercê somente dos pressupostos universais da comunicação, a retidão de cada um dos acordos normativos que se possam acertar nessas condições... O discurso prático, em virtude de suas propriedades pragmáticas, pode garantir uma formação da vontade comum, transparente a si mesma, de sorte que se satisfaçam os interesses de cada indivíduo sem que se rompa o laço social que une objetivamente cada um a todos.*¹⁴

¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Buenos Aires: Paidós, 1991. p. 103-4, 111.

Prossegue Habermas, afirmando a necessidade de se encontrarem no discurso prático-ético ampliado resposta às quatro grandes vergonhas que afetam nossa existência: a fome e a miséria, a tortura e as violações da dignidade humana, o crescente desemprego e as disparidades na distribuição da riqueza social, o risco de autodestruição com que nos ameaçam o armamento atômico e o narcisismo coletivo que nos leva a ignorar a questão básica da ética ecológica.

A racionalidade ética na era da ciência

A ciência passou a ocupar um lugar fundamental na construção de nossa realidade social constituída em civilização unitária em função das tecnologias promoventes e promovidas da e pela ciência.

*O próprio ser do homem, em suas possibilidades, começa a ser marcado pela ciência e a depender dela em sua efetivação. Onde o ser humano está em jogo se configura uma problemática ética, a problemática de uma fundamentação racional da ação humana que, na civilização planetária da tecnologia, se acha confrontada com a problemática de uma ética universal.*¹⁵

¹⁵ OLIVEIRA, Manfredo A. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1993. p. 153-4.

As possibilidades técnico-científicas produzem no mundo de hoje uma tal extensão e alcance das ações e omissões humanas, a ponto de não ser mais possível contentar-se com normas morais que regulamentem a convivência humana em pequenos grupos e confiem as relações entre os grupos à luta pela sobrevivência. Por isso, os homens somos colocados ante a tarefa de assumir responsabilidade solidária pelos efeitos de nossas ações em medida planetária. Afirmando que uma ética universal, isto é, intersubjetivamente válida, de responsabilidade solidária, se torna necessária, pergunta Karl-Otto Apel se é ela possível. E, após exaustivo exame de argumentos e contra-argumentos, defende ele seus pontos de vista de que

*a pressuposição da validade de normas morais é condição “paradigmática” de possibilidade do jogo de linguagem pertencente à justificação de normas... e de que a “objetividade” da ciência não-valorativa ainda pressupõe a validade intersubjetiva de normas morais... a lógica e com ela todas as ciências e tecnologias – pressupõe uma ética como sua condição de possibilidade.*¹⁶

¹⁶ APEL, Karl-Otto. *Estudos de Moral Moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.

Em especial, se pergunta Apel sobre a exigência de uma ética de responsabilidade solidária em face da crise ecológica da civilização técnico-científica. Para tanto não basta o controle do homem pelo homem numa espécie de engenharia social, pois a relação do homem com a natureza inclui problemas outros que a mera exploração das leis causais.

*À omissão de por as determinações humanas de fins em conexão com os sistemas funcionais naturais correspondeu a omissão de refletir também sobre os condicionantes funcionais biológico-ecológicos de sistemas sociais humanos, mesmo em perspectivas econômicas e jurídicas.*¹⁷

¹⁷ APEL, Karl-Otto. Op. cit.

¹⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

Em tudo isso se torna patente a primazia do discurso ético-político. Um primado que, para Levinas¹⁸, converte a ética em filosofia primeira, primado da relação de homem a homem, numa estrutura irreduzível na qual se apóiam todas as outras. É a partir das relações éticas que o pensamento se purifica de tudo o que uma imaginação prisioneira das coisas e vítima da reificação social confere aos seus conceitos.

No potencial crítico da ética enraizam-se o interesse emancipatório da razão e a positividade da utopia, sob a forma de um modelo comunicativo em uma situação lingüística exigida pelas possibilidades da auto-relação radical, oposta a toda forma de objetivismo, de reificação das relações sociais que bloqueiam a comunicação entre os homens e deles consigo mesmos.

No contexto concreto de uma comunicação sistematicamente perturbada, assimétrica e manipuladora, em que o próprio uso da linguagem se apresenta distorcido e enganoso, faz-se mister opere a razão crítica no sentido de estabelecer os pressupostos da ação comunicativa, implícitos na própria disposição de participar do processo de busca cooperativa do saber, de forma a produzir-se um consenso fundado no critério da *universalização*, isto é, na *reciprocidade* do reconhecimento igual das pretensões de verdade, de retidão e de sinceridade, levantadas por cada um dos participantes, e na *reversibilidade* dos respectivos pontos de vista. A comunicação livre de dominação constitui-se, assim, em critério básico para o discurso terapêutico no domínio individual e para a crítica das ideologias, nos domínios social e cultural.¹⁹

¹⁹ Cf. MARQUES, Mario Osório. Op. cit., 1990. p. 106.

*Somente admitindo que a ciência natural e as ciências culturais estão incrustadas em contextos instrumentais e operativos espontâneos que correspondem a dois interesses fundamentais da espécie – o do controle da natureza e o do entendimento intersubjetivo – poderão as ciências transcender sua falsa consciência e perceber-se como momentos necessários da emancipação do gênero humano contra as coações de sua natureza externa e interna.*²⁰

²⁰ ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 264.

Postula Boaventura Santos o conceito de *dupla ruptura epistemológica*; uma vez feita a ruptura epistemológica com o senso comum, o ato epistemológico mais importante é a ruptura com a ruptura epistemológica. Com essa dupla transformação pretende-se um senso comum esclarecido e uma ciência prudente, próxima da *phronesis* aristotélica:

uma configuração de conhecimentos que, sendo prática não deixe de ser esclarecida e, sendo sábia, não deixe de estar democraticamente distribuída. Isto, que seria utópico no tempo de Aristóteles, é possível hoje graças

*ao desenvolvimento tecnológico da comunicação que a ciência moderna produziu. De fato, a amplitude e a diversidade das redes de comunicação que é hoje possível estabelecer deixam no ar a expectativa de um aumento generalizado da competência comunicativa... garantia do desejo e o desejo da garantia de que o desenvolvimento tecnológico contribua para o aprofundamento da competência cognitiva e comunicativa e, assim, se transforme num saber prático e nos ajude a dar sentido e autenticidade à nossa existência.*²¹

²¹ SANTOS, Boaventura de Souza. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989. p. 42.

Na busca de sistematizar e validar todos os demais saberes da razão plural, as ciências só acedem à certificação social de seus próprios saberes ao se colocarem no campo do discurso argumentativo ampliado de modo a se tornarem acessíveis a toda comunidade humana em que interferem, sendo controláveis em seus efeitos.

²² GUATTARI, Félix. *Caosmose – um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

Mario Osorio Marques é sociólogo e coordenador do Mestrado em Educação nas Ciências da Universidade Regional do Nordeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí).

Advoga, além disso, Félix Guattari²² um paradigma estético processual que trabalhe com os paradigmas científicos e éticos e seja por eles trabalhado, que se instaure transversalmente à tecnologia, com suas implicações ético-políticas, porque quem fala em criação fala em responsabilidade solidária. Na enunciação científica se fazem presentes a singularização do sujeito, as sociedades humanas, o mundo dos seres vivos, os agenciamentos maquínicos e os dispositivos experimentais; em última análise, o próprio cosmos.

UNIVERSALISMO E PARTICULARISMO

Quando a moral universal sucumbe no conflito com o particularismo

Ernst Tugendhat

A forma moderna do particularismo – o nacionalismo – é examinada sob a ótica do respeito mútuo universal, num contexto em que as respostas religiosas e tradicionais revelam-se insuficientes face aos dilemas teóricos e práticos instaurados pelo esclarecimento. Não se trata de reclamar e acusar ou de desconhecer as necessidades psíquicas ligadas à identificação particularista, mas de situar o debate na zona intermediária possível entre universalismo e particularismo. Nem o nacionalismo étnico precisa ser mau, nem o universalismo moral tem condições de suplantiar os dilemas originados pelo retorno das consciências nacionais particulares. Ainda ecoa em nossas mentes a identificação do outro com o inimigo, idéia que conclui pela necessidade de seu extermínio.

Este artigo foi publicado no jornal alemão *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, nº 293, de 16.12.95, sob o título: *Das totale Wir. Wenn die universelle Moral im Konflikt mit dem Partikularismus unterliegt*. O mesmo texto foi apresentado como conferência por ocasião da entrega do prêmio da Fundação Dr. Margrit Egnér em Zurique, no mês de novembro de 1995. O professor Tugendhat gentilmente autorizou a sua tradução e publicação na revista *Ciência & Ambiente*, tendo sugerido o título em português. (Tradução de Robson Ramos dos Reis, professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, RS).

A desilusão da guerra, assim se chama um pequeno tratado de Sigmund Freud, do ano 1915. A desilusão refere-se ao retorno à barbárie, depois da guerra na Europa, posta em andamento pelos poderes que aparentemente teriam sido os abonadores da civilização. As inibições de uma moral habitualmente compreendida como universalista, mostraram-se como um abrigo muito tênue, facilmente retirado assim que os sentimentos nacionais reagissem.

Ao final deste século nos encontramos diante de uma série de outras desilusões. Novamente fomos confrontados com possibilidades humanas que são evidentemente gerais, e que sempre nos rebaixaram em nossa auto-avaliação moral. Vemos um povo inteiro exteriorizar de tal forma o seu ressentimento, a ponto de considerar os outros como sub-humanos e aniquilá-los finalmente como parasitas. Depois disso – durou muito pouco o intervalo de tempo em que mais uma vez nos dedicamos à idéia do progresso, projetando um mundo livre do temor e da necessidade – o mundo ocidental habituou-se a viver, por escolha própria, na constante espera da completa aniquilação atômica da humanidade. Hoje vivenciamos um retorno aos horrores do nacionalismo e da xenofobia.

Esta última desilusão é tanto maior, na medida em que muitos julgaram o nacionalismo como algo obsoleto. Achava-se que o nacionalismo pertencia a uma fase superada do desenvolvimento histórico; hoje teríamos aprendido a pensar de modo cada vez mais universalista. Embora ainda surgisse aqui e ali, o pensamento particularista do nacionalismo era entendido como regressão. Entretanto, observamos que o nacionalismo não se deixa dissolver tão facilmente. Tal como formulou recentemente um autor americano, “*o nacionalismo está aqui para ficar*” (Tony Judt). Assim como Freud se esforçara naquele pequeno trabalho em ver como decepção aquilo que inicialmente denominara de desilusão, a nós também resta somente compreender, em vez de nos queixar e acusar.

Talvez tenhamos acreditado em demasia no progresso, ao falarmos do particularismo como uma regressão. É sugestivo não ver o particularismo e o universalismo em uma sucessão, e também não compreendê-los como opostos mutuamente excludentes. Procuremos inicialmente retirar destes sistemas conceituais abstratos o seu caráter esquemático, vinculando-os à vida humana a que eles de fato pertencem.

Não amor, mas respeito

O universalismo é uma categoria primariamente moral. Parece uma aquisição cultural o fato de que existam mandamentos e, em particular, proibições relativas à humanidade como um todo, dos quais não poderíamos pensar em excluir alguém. “*Ama a teu*

próximo como a ti mesmo”, assim pregava Jesus. Com a sua parábola do Bom Samaritano ele tornou claro que por próximo se entende também aqueles que vivem além das fronteiras. Todavia, ele talvez não tenha sido feliz ao formular o mandamento universal como um mandamento de amor. Caso o mandamento tivesse sido tomado a sério, visto de uma perspectiva moral, o particularismo de fato teria sido excluído, sendo então pensável apenas como regressão. Porém, como os homens sempre se viram em grupos maiores ou menores, portanto de modo particularista, essa hipótese, concebida de modo tão elevado, acarretaria, no melhor dos casos, o desvanecimento da moral universal em um sonho piedoso.

Uma frase que remonta a Hume pode auxiliar aqui: *o sentido da moral é a compensação para os nossos sentimentos limitados de simpatia*. Encarada deste modo, a moral não é uma extensão da simpatia e do amor, mas representa, ao lado da relação afetiva – que como tal é sempre particularista – uma forma completamente diferente de reconhecimento entre os homens, a saber, o respeito mútuo. Em face da tendência para a agressão e para a indiferença, a cooperação de que os homens necessitam não seria pensável sem esta segunda dimensão, a do respeito. Podemos então contrastar as duas formas do respeito entre homens, dizendo: tu não precisas amá-lo, mas deves respeitá-lo. O respeito, e a perspectiva de justiça para a qual remete, é uma atitude que não possuímos naturalmente, mas que elaboramos, porque se trata de uma exigência recíproca, reclamada e justificada. Sem esta relação normativa simétrica até mesmo as relações mais íntimas não poderiam ser estáveis; de outro lado, ela estende-se para além das relações íntimas, sendo por isso mesmo tendencialmente universal.

Mas, em contrapartida, o que entendemos por particularismo, do qual o nacionalismo deve ser uma configuração? Os homens vivem em grupos com as mais diversas características, determinadas por diferentes tipos de comunidade, parentesco, localização, hábitos e opiniões. Na maioria dos casos a pertinência a tais grupos não é apenas fática, mas de um tipo afetivamente matizado: vivemos numa oposição entre arredores confiáveis e exterior não confiável, eventualmente hostil. Com frequência assumimos esta delimitação também em nosso querer, identificando-nos com ela. Sem tais identificações coletivas permaneceríamos em uma esfera de ar excessivamente rarefeito para a existência humana. Para os seres sociais que somos, as coletividades particulares parecem instituidoras de sentido. E tanto é assim que, ao serem parcialmente abandonadas, às vezes elas são inventadas em outra parte, conforme ocorre precisamente no nacionalismo.

Como observamos nos estádios de futebol, o coletivo próprio (*das eigene Kollektiv*) quase sempre é positivamente valorizado, o que implica não apenas nos separarmos dos outros, mas tendermos a desvalorizá-los. Doenças são represadas quando não alcançamos individualmente uma autovalorização estável. A identificação com o valor do coletivo serve, então, como compensação para o sentimento de valor próprio que está ausente. Na necessidade de desvalorização do exterior, mostra-se um componente patológico, não sendo necessário, porém, conceber como patológica a própria distinção entre o que é próprio e o alheio. Ao contrário, não se deve duvidar que a necessidade particularista de diferenciação, na medida em que conduz à desvalorização do exterior, entra em colisão com o universalismo. Enquanto os homens considerarem a inclinação pela consciência coletiva (*Wir-Bewusstsein*) apenas uma questão de simpatia e antipatia, a pressão em direção ao universalismo não se tornará crítica, pois se entende que a tendência para aquilo que é moralmente exigido deve ocupar um lugar subordinado. Assim, as duas tendências antagonistas naturais podem arranjar-se sem que uma deva negar-se diante da outra.

Na antipatia subjetiva repousa, porém, a tendência para uma desvalorização objetiva, para o desrespeito moral. Isto pode ser garantido ideologicamente quando o particularismo pretende para si próprio o lado da moral; por seu turno, a lealdade para com o que é próprio pode até mesmo se fazer passar como fonte daqueles que é exigido normativamente. Aqui existem diferentes processos e compromissos, mas há também o extremo no qual a categoria homem perde sua posição normativa, sendo completamente suplantada pela diferença amigo-inimigo. No entanto, se no particularismo se expressa uma necessidade fundamental da existência humana, estamos diante de uma tensão, na qual aparentemente não há sentido pretender um domínio de princípio, devendo sempre ser renovadamente ultrapassada; uma ultrapassagem que, mesmo não conduzindo à catástrofe, sempre permanecerá lábil.

No prefácio ao seu livro sobre Auschwitz, Primo Levi fala de uma inferência cuja conclusão inevitável é o campo de extermínio. A premissa é a proposição: “*Todo estrangeiro é um inimigo*”. Assim formulada, a consequência dificilmente poderá ser negada. Se, ao contrário, falamos apenas de identificação particular e da diferenciação entre o familiar e o estranho, de fato a consequência é uma ameaça constante, mas que não é inevitável. Abstraindo a forma extrema do fascismo, este é o âmbito intermediário no qual pode ocorrer a discussão entre universalismo e particularismo. O universalismo pode apenas amansar o particularismo, mas não pode superá-lo.

Dois conceitos de nação

Consideremos agora o caso especial de particularismo denominado nacionalismo. Acredito que é necessário distinguir, de forma mais clara do que em geral tem acontecido, dois conceitos de nação e de nacionalismo. No início do seu livro *Nation and Nationalism*, Ernest Gellner apresenta a seguinte definição: “*nacionalismo é sobretudo um princípio político que diz que as unidades nacionais e políticas deveriam ser coincidentes*”. Por unidade política é entendido o Estado moderno. De acordo com a definição de Gellner devemos falar de nacionalismo somente quando se exige que a unidade nacional, que é evidentemente a unidade étnica, deva ser coincidente com a política. Com isso, um importante conceito de nação e de nacionalismo é definido. Porém, a própria definição pressupõe um segundo conceito, a saber: a identificação com o Estado que é próprio, etnicamente definido ou não.

Em correspondência, também a palavra “nação” possui, na modernidade, dois significados: um referente à etnia, tal como Gellner pressupõe, e outro referente à população de um Estado. Não fosse assim, não poderíamos falar de nação belga ou chilena, pois inexistente uma etnia chilena, mas há certamente uma nação chilena, à qual pertencem todos os chilenos. O segundo conceito de nação, pressuposto por Gellner, vincula-se a etnia, sendo também histórico. A Declaração dos Direitos Humanos de 1789, consubstanciada pelo esclarecimento francês, diz no artigo III: “*A nação é essencialmente a fonte de toda soberania*”. A palavra “nação” não possui qualquer conotação étnica, referindo-se simplesmente ao conjunto de todos aqueles que viviam no território até então dominado pelo imperador. Na revolução francesa, a nação com este sentido torna-se tão importante (porque a soberania é transmitida do imperador para a nação) que, tal como a palavra é empregada aqui, refere-se à população deste território, não possuindo ainda nenhuma conotação étnica. Na modernidade, a nação – inteiramente no primeiro sentido, como população de um Estado – torna-se o coletivo primário de identificação particular para os indivíduos, diferentemente da aldeia e da comunidade religiosa, e funda-se, em primeiro lugar, no fato de que a nação, agora portadora da soberania, ganha significado político; funda-se, em segundo lugar, nas condições econômicas modernas que fazem do estado territorial – no sentido de Estado nacional – o portador do bem comum.

Tal como foi proclamada na revolução francesa, a idéia de autodeterminação da nação é entendida como direito humano universal, e resulta da moral universalista. Porém, agora a nação como ser coletivo não deve ser limitada apenas de cima, pelo antigo soberano, mas de certo modo também à direita e à esquer-

da, portanto, por outras nações, o que ocorre inicialmente por meio dos limites territoriais. Mas isto basta para a compreensão coletiva (*Wir-Verständnis*) dos indivíduos que se identificam com a nação? Acrescenta-se sempre a consciência de uma história comum, existindo Estados nos quais isso é tudo, como os hispano-americanos e a Suíça. Nos tempos iniciais do nacionalismo era muito natural que algo mais fosse exigido, precisamente onde o Estado territorial ainda teve que ser constituído pela primeira vez, como na Itália e na Alemanha. Agora a consciência nacional coletiva não se baseia mais no território comum, mas sim em determinações étnicas, tais como linguagem, costumes, ascendência presumida. Assim definida, nação remete ao primeiro sentido, seja pelo fato de que a população, em grande medida, possua tal consciência étnica, seja pelo fato de que uma minoria étnica ambicione a existência política autônoma. É isso que se expressa na definição de Gellner.

Temos, portanto, dois conceitos de nação e duas formas correspondentes de nacionalismo. Podemos perceber que ambas representam as configurações decisivas do particularismo na modernidade. Não se pode dizer, entretanto, que o primeiro seja bom ou inofensivo no sentido da moral universal, e que o segundo seja mau. As conexões são mais complexas.

Os limites entre nós e os outros

Por vezes, a forma benigna e não agressiva de nacionalismo denomina-se patriotismo, palavra igualmente ambígua. A diferença é definida de modo ideal típico da seguinte maneira: na forma benigna do particularismo o indivíduo submete sua identidade particular ao universalismo. Portanto, ele compreende sua pertinência a um ser nacional coletivo primariamente como responsabilidade política e sem agressividade latente para com o exterior. Ao contrário, quando se sustentam princípios universalistas, em especial os direitos humanos, apenas para o interior, ficando o universalismo encerrado nas fronteiras estatais, temos então aquele nacionalismo clássico, que fora apanhado por Freud, em *O Mal-Estar na Civilização*, do seguinte modo: “*Sempre é possível unir um considerável número de homens uns aos outros, enquanto sobraem outros para a exteriorização da agressão*”. Pensando, por exemplo, na guerra pelas ilhas Falklands e no orgulho patriótico que se desdobrou na Grã-Bretanha, pode-se compreender bem o quão difundida é ainda hoje esta atitude, até mesmo entre homens sem componentes étnicos especiais, e que se compreendem como democratas e defensores do Estado de Direito. Esta atitude parece não contradizer o universalismo, na medida em que a preparação para a guerra é entendida, pelo menos verbalmente, como primariamente defensiva, concedendo aos que estão de fora

o mesmo direito de pegar em armas para defender o seu ser comum (*Gemeinwesen*). A Primeira Guerra Mundial teria sido, então, moralmente inatacável. Todavia, esta atitude diferencia-se, através do seu igualitarismo peculiarmente negativo, daquela que une um valor especial ao que é próprio.

Em que residiria tal valor coletivo? É sugestivo que isso se torne pensável primeiramente no nacionalismo étnico. Muitos dos que desejam viver em uma vizinhança etnicamente homogênea (seja o que for que tomem por isso) dizem: “*Queremos permanecer entre os nossos; isso pode ser compreendido de modo inteiramente universalista, pois, da mesma forma, os outros devem possuir o direito de permanecer entre si*”. A dificuldade é que agora o estabelecimento dos limites entre nós e os outros se alterou de forma tal, que ele não pode mais ser produzido sem violência. A diferenciação não é definida territorialmente, mas por meio de qualidades étnicas, devendo a separação territorial corresponder a estas qualidades, reais ou supostas. Para atingir este objetivo é necessário uma modificação violenta, hoje bem conhecida como limpeza étnica.

Os nacionalismos – territorial-estatal e étnico – podem ser completamente articulados em uma linguagem universalista, quando o coletivo se encontre ou acredite se encontrar na defensiva. Também para o patriota do Estado territorial não custa muito interpretar a sua preparação para a guerra como não sendo idêntica à falta de consciência moral, quando a entende como preparação para a defesa dos seus. Entretanto, deveríamos ter aprendido que as transições da defesa para o ataque são fáceis, e que o apelo moral no discurso sobre guerra justa é muito flexível.

De modo similar, o particularismo étnico parece compreensível e até mesmo universalista em suas demandas, quando ele origina-se da perseguição e está exigindo tão somente equiparação. Então, aconteceria outra vez o equilíbrio entre particularismo e universalismo, mostrando que a consciência étnica particularista não precisa ser má. Porém, sabe-se o quão facilmente o perseguido torna-se perseguidor. Não devemos, portanto, reconduzir a catástrofe étnica atual a uma consciência universalista defeituosa. Em geral, o ponto de partida não é um pensamento radical do tipo amigo-inimigo. A falta não é moral no sentido da ética da consciência; freqüentemente os conflitos iniciam de modo relativamente inofensivo. Ao contrário, o erro reside em uma falta de sabedoria moral, na falta de previsão acerca da rapidez com que diferenças aparentemente inofensivas elevam-se reciprocamente. Ao final está presente um ódio não desejado pela maioria, mas do qual e de cujas conseqüências também não se pode mais sair tão facilmente.

O que torna agudo todos os conflitos humanos que conhecemos, tanto entre indivíduos como entre grupos, é precisamente

a autocompreensão moral, a justiça atribuída a si mesmo (*Selbstgerechtigkeit*). De um lado, não podemos fazer outra coisa a não ser pedir auxílio à moral contra os excessos agressivos. De outro, em nossa socialização estamos todos tão profunda e completamente mergulhados na moral, que todas as discussões, individuais ou coletivas, ganham ímpeto apenas com a pretensão recíproca de estar de posse da justiça moral. Portanto, para a correção destas faltas, o que necessitamos não é da moral como tal, e também não da moral universalista, mas sim da sua aplicação ponderada e autocrítica.

Enquanto o direito público moderno pouco se desenvolveu no sentido de estabelecer limites para os excessos do nacionalismo no primeiro sentido, aos perigos dos nacionalismos étnicos ele contrapôs, na medida em que pode fazer isso na forma do direito, uma norma, a saber: a garantia constitucional de que ninguém possa ser prejudicado em razão de sua raça, religião ou origem nacional. Este princípio fundamental do liberalismo reconhece em seu direito de existência as diferenças instituidoras de identidade coletiva relacionadas com raça, religião, nação, e ao mesmo tempo proíbe a sua discriminação. Isto corresponde à subordinação do particular ao universal, da qual falamos no início, mostrando simultaneamente que não se trata apenas do desejo piedoso do moralista, mas sim da condição fundamental para viver em conjunto, apesar das diferentes identidades coletivas. Portanto, não se trata apenas de uma norma moral, mas também de uma compreensão pragmática que, na Europa, em grande medida, resultou das guerras religiosas.

Certamente que, sendo tão custosa essa norma jurídica, ela deverá cair no vazio, caso a consciência moral geral venha a perder o passo. Talvez tenham sido apenas razões exteriores – sobretudo econômicas – que fizeram recuar na Europa Ocidental os perigos da consciência nacional (em ambas as formas). A isto refere-se a xenofobia racista hoje disseminada por toda Europa Ocidental. Trata-se de uma forma de particularismo coletivo que se diferencia do nacionalismo porque se apóia menos em um conceito de identidade coletiva (*Wir-Konzept*) e mais na simples recusa do outro. Enquanto a consciência étnica defrontou-nos também a partir da perspectiva das minorias perseguidas, a consciência racista externaliza-se mais de cima para baixo. Podemos nos perguntar: de que modo características exteriores – como a cor da pele – podem fazer com que cheguemos a suspeitar de nosso oponente que, enquanto ser humano é nosso igual? – assim poderia manifestar-se em nós uma outra voz. Exatamente do mesmo modo que no nacionalismo étnico, não queremos privá-los de nada, mas desejamos apenas permanecer entre aqueles que nos são iguais. Aceitando que este fosse um ponto de partida realmente inocente, então um apelo da voz universalista deve gerar em

nós o seguinte pensamento: até que ponto este motivo nos habilita, em relação aos outros assim definidos, não a persegui-los, mas a considerá-los como homens de segunda classe? E mesmo que não sejam considerados deste modo em si mesmos, o são no nosso trato para com eles. E se agora a outra voz nos segredasse que é apenas esse trato que não desejamos, então se deveria responder: não vivemos mais em um mundo de ilhas separadas e de vales isolados nas montanhas; em nossa economia doméstica psíquica não podemos deixar de refletir sobre a relação entre universalismo e particularismo. Não é possível antecipar o que surgirá daqui. Podemos nomear certos dados cruciais, entre os quais se inclui o fato de que não podemos negar nem a exigência universalista, nem a necessidade particularista. Mas também devemos considerar o fato de que a realidade transformou-se e continuará se transformando de forma multicultural. No aspecto geral, talvez a necessidade particularista possa ser constante, porém ela mostra uma certa flexibilidade no tocante aos conteúdos: se as questões de fé puderam deixar de ser uma razão de discriminação, por que então as diferenças étnicas não deveriam mostrar-se como igualmente dispensáveis para esta função, quando alguma vez tivéssemos aprendido a viver com elas?

Talvez não seja adequado encerrar uma reflexão deste tipo com uma nota tão esperançosa. Por isso lembro mais uma vez da inferência de Primo Levi: *“Todo estrangeiro é um inimigo”* diz a sua premissa. Desde que ele a escreveu não obtivemos novos conhecimentos, sejam históricos, sejam psicológicos-sociais ou filosóficos-morais, com base nos quais pudéssemos dizer que esta premissa deva ser entendida apenas hipoteticamente, e não tal como ele mesmo pensava, como uma proposição apenas geral, mas empiricamente verdadeira. Se isto é assim, então diante da consequência que Levi extrai, devemos conceder que em certa medida não dispomos de nenhum meio contrário, não dispomos de nenhuma vacina. Isso significa que cada um deve agradecer apenas a contingências felizes – talvez a um vínculo geográfico ou em função da cor da pele – caso acredite estar seguro de que do dia para a noite não será rotulado de parasita juntamente com suas crianças.

Ernst Tugendhat é filósofo e professor aposentado da Universidade Livre de Berlim, Alemanha.

ANTES OU DEPOIS DA VIRTUDE?

Darlei Dall'Agnol

Em After Virtue, MacIntyre observa que o projeto moderno de justificação da moralidade fracassou e que tal fracasso da modernidade se deve, principalmente, ao fato de a justificação das virtudes depender de uma prévia justificação de regras e princípios. Para ele, é necessário inverter este procedimento, colocando as virtudes em primeiro lugar a fim de compreender a função e a autoridade das regras, como fazia a Ética antiga, particularmente, a de Aristóteles. Não se trata, todavia, de interpretar o livro de MacIntyre como defesa de uma moralidade de virtudes em contraposição à moralidade das regras, pois ele próprio adverte que, qualquer moralidade baseada em virtudes, sempre exige uma moralidade de leis.

Introdução

¹ A expressão “concepção legal da ética” é de Anscombe. Ver ANSCOMBE, G.E.M. *Modern Moral Philosophy*. In.: *Collected Philosophical Papers*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. p. 30.

² KANT, I. *Grudlegung zur Metaphysik der Sitten*. In.: *Werkausgabe* (Band VII). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. p. 18 (BA, 1, 2).

³ AVINERI, S. & DE-SHALIT, A. (ed) *Communitarianism and Individualism*. New York: Oxford University Press, 1992. pags. 1-11.

A Ética Moderna tem sido considerada uma ética legal.¹ Kant, por exemplo, tentou mostrar que as virtudes não podem ser considerados boas sem limitação e que somente uma boa vontade que age por respeito às leis práticas é incondicionalmente boa. Segundo Kant, talentos do espírito (p. ex., discernimento) qualidades de temperamento (p. ex., coragem), dons da fortuna (p. ex., honra) não são virtudes, mas vícios, se não existir uma boa vontade agindo a partir de regras legitimadas pelo Imperativo Categórico.² É justamente contra esta inversão da Ética Antiga que se voltam MacIntyre e outros filósofos morais contemporâneos.

O comunitarismo – representado sobretudo por MacIntyre, mas também por Sandel e Taylor³ – apresenta várias críticas aos assim chamados modelos deontológicos da ética, isto é, às éticas universais e formalistas que procuram estabelecer regras do dever que, uma vez fundamentadas, devem ser incondicionalmente seguidas como, por exemplo, a ética kantiana, a ética discursiva de Apel e Habermas e a teoria da justiça de Rawls. Uma primeira crítica é que toda ética formal e universalista tem a tendência de partir de um sujeito monológico, isto é, de uma concepção atomista de indivíduo que independente e isoladamente estabelece as normas morais de ação. Os comunitaristas argumentam que esta premissa metodológica – do indivíduo racional que escolhe livremente – é falsa e que o único modo de compreender o comportamento humano é referir os indivíduos ao seu contexto social, cultural e histórico. Existe, enfim um *ethos* que é anterior ao indivíduo e que determina suas escolhas. Outra crítica é que todas as éticas formalistas e universalistas cometem “falácia abstrativa”, isto é, reduzem a vida moral aos princípios de justiça ou ao ponto de vista moral – regras – levando a consequências não satisfatórias como, por exemplo, o esquecimento de questões práticas. Em outros termos, não consideram a questão central da ética “qual a melhor forma de viver para ser feliz?”. Reduzem, enfim, a ética à justificação de regras e esquecem das condições da Boa Vida. Uma terceira crítica é que a “falácia abstrativa” separa os problemas de justificação da moralidade dos problemas de Ética Aplicada e que estes são mais urgentes: problemas de Bioética, de Ética e Ecologia, etc.. É por causa destas críticas que os comunitaristas buscam em Aristóteles os elementos para a compreensão da vida moral individual e social.

1 Depois da virtude

1.1 A situação atual da linguagem da moral

A hipótese inicial de MacIntyre é que a linguagem moral está, hoje, em desordem. O que possuímos são fragmentos de um

⁴ É relevante observar que a hipótese inicial de MacIntyre, apesar de depender de pressupostos históricos que estão ausentes nas *Investigações Filosóficas*, coincide com a observação de Wittgenstein, a saber, que os conceitos éticos são difusos. (Cf. WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. In.: *Werkausgabe* (Band I) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 283).

⁵ MacIntyre cria um experimento de pensamento para esclarecer esta hipótese inicial. Imagine-mos um movimento político chamado Nenhum Saber que, responsabilizando as ciências naturais pelo desastre ecológico, chega ao poder e destrói laboratórios, queima livros e mata cientistas. Depois de algum tempo, uma reação contra este movimento retoma o poder e restabelece a ciência de modo fragmentado: usam-se expressões como “neutrino”, “peso atômico”, etc., mas sem o contexto que lhes dava significado. Não se compreende, enfim, o que eram as ciências. Esta é a situação da linguagem da moral. (Cf. MACINTYRE, A., *After Virtue*. London: Duckworth, 1985, p. 1).

⁶ A tradução da expressão *After Virtue* que primeiro ocorre é esta: “depois da virtude”. Todavia, parece ser plausível, também, traduzi-la por: “procurando a virtude”. O termo *after* seria usado, assim, como em expressões do tipo “*To go after something*”. Esta forma de traduzir manteria a idéia central do livro de MacIntyre, a saber, que, dado o fracasso do projeto moderno de justificação da moralidade baseado em regras, é necessário inverter este projeto e procurar a justificação da moralidade primeiramente nas virtudes para compreender a função das regras.

esquema conceitual: termos aos quais faltam os contextos de uso de onde derivavam seu significado. Possuímos, apenas, simulacros da moral.⁴ Continuamos a usar muitas expressões com significado moral, mas perdemos a compreensão tanto teórica quanto prática de moralidade. A Filosofia da Moral, também, encontra-se nesta Torre de Babel.⁵ Esta hipótese pode parecer implausível, mas isto é prova de sua veracidade, segundo o autor de *After Virtue*,⁶ pois estamos numa tal situação que não reconhecemos a linguagem moral. Se a hipótese fosse plausível, seria falsa.⁷ Para MacIntyre, nem a Filosofia Analítica nem a Fenomenologia podem restabelecer uma compreensão da linguagem moral.⁸

Esta caracterização da linguagem moral contemporânea pode ser mostrada, pois o discurso moral é usado para expressar desacordos em problemas de Ética Aplicada como, por exemplo, no conceito de justiça. Consideremos a seguinte situação onde se mostra o desacordo entre diferentes concepções de justiça. “A” tem um pequeno comércio e lutando consegue comprar uma pequena casa, enviar seus filhos à Universidade e pagar um seguro médico a seus pais. Um novo aumento de impostos ameaça seus projetos e parece-lhe injusto. Segundo seu ponto de vista, tem direito ao que ganhou e ninguém tem o direito de levar aquilo que legitimamente possui. Vota em candidatos que defendem sua propriedade, seus projetos e seu conceito de justiça. “B”, sendo um profissional liberal que herdou certo bem-estar, está impressionado com a desigualdade na distribuição das riquezas. Está mais impressionado ainda com a incapacidade dos pobres de superarem sua condição. Considera injustas estas desigualdades e justo um aumento de impostos para redistribuir a riqueza. Vota em candidatos que defendem um sistema fiscal redistributivo e seu conceito de justiça. Este desacordo em relação a um problema de ética aplicada é análogo ao desacordo que existe entre os filósofos a respeito do conceito de justiça. A posição do indivíduo “A” é representada por Nozick⁹ em *Anarquia, Estado e Utopia* e a posição do indivíduo “B” é defendida filosoficamente por Rawls¹⁰ em *Uma teoria da justiça*. Como veremos, MacIntyre não concorda nem com um nem com outro conceito de justiça. As principais características do desacordo são: a) a incomensurabilidade conceitual das argumentações rivais: cada argumento é válido logicamente, mas as premissas de cada um são irreconciliáveis; b) cada argumento não pode senão apresentar-se como se o agente moral fosse racional e impessoal e isto conduz a uma situação paradoxal, pois pretende-se possuir critérios racionais para defender o ponto de vista de cada argumento; c) as argumentações pertencem a tradições morais diferentes com origens históricas variadas. Em *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* MacIntyre cita¹¹ as seguintes tradições: 1) a visão aristotélica e tomista de justiça; 2) a visão agostiniana; 3) o calvinismo e a versão renas-

Se mantivermos a tradução “depois da virtude”, há, certamente, uma boa dose de ironia no título da obra de MacIntyre: depois da virtude, isto é, na modernidade, o que se produziu foi uma justificação destinada necessariamente ao fracasso. Seja como for, as duas traduções fazem sentido, o que mostra a ambigüidade do título da obra.

⁷ MACINTYRE, A. *After Virtue*.

⁸ É interessante observar que tanto na Fenomenologia quanto na Filosofia Analítica já se insistiu numa reabilitação das virtudes. Na Fenomenologia ela foi feita por Max Scheller e também por Gadamer e seus discípulos, especialmente, Riedel. Na Filosofia Analítica pode-se citar Anscombe, Bernard Williams, Frankena, Wright, Foot, Geach, entre outros.

SCHELER, Max. Para a reabilitação da virtude. In.: *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FOOT, Philippa. *Virtues and vices*. Berkeley: University Press, 1978.

GEACH, Peter. *The Virtues*. The Stanton Lectures 1973-4. New York: Cambridge University Press, 1977.

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of Philosophy*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

WRIGHT, G. *The Varieties of Goodness*. Bristol: Thoemmes Press, 1993.

⁹ NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

¹⁰ RAWLS, John. *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

¹¹ MACINTYRE, A. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991. p. 21-2.

centista de Aristóteles; 4) o liberalismo moderno; 5) a tradição judaica; 6) a tradição prussiana (Kant, Fichte e Hegel); 7) o pensamento islâmico; 8) as tradições orientais da Índia e da China. A situação da linguagem da moral atual é, portanto, a de uma pluralidade de visões opostas e incompatíveis de justiça. A teoria filosófica que personifica a situação atual é o Emotivismo, sustentando que toda moral está fundada em discussões valorativas irreconciliáveis.

1.2 As pretensões do Emotivismo

Em *After Virtue*, MacIntyre pretende demonstrar que se vive, hoje, numa cultura e numa Filosofia da Moral emotivista. As práticas cotidianas são emotivistas e mesmo na Filosofia, por exemplo, na Filosofia Analítica, a diversidade de posturas positivas, que são irreconciliáveis entre si apesar do esforço comum para refutar o Emotivismo, acaba dando razão ao próprio Emotivismo. A análise da linguagem moral feita a partir do Emotivismo, que se pretende uma meta-ética, mostra que os juízos de valor e, mais especificamente, os juízos morais não são mais do que expressões de preferência, de atitudes ou de sentimentos. Um consenso moral não pode ser assegurado por nenhum método racional e se ele existir é porque produz certos efeitos não racionais nas emoções ou atitudes. O Emotivismo é uma teoria que pretende dar conta de todos os juízos de valor e se ele estiver certo, então todos os desacordos morais são realmente intermináveis. Stevenson, por exemplo, sustenta que o juízo moral “X é bom” significa “eu aprovo isto, faça você o mesmo”.

Para MacIntyre, a cultura moral contemporânea é fundamentalmente emotivista e a Filosofia da Moral é reflexo desta situação, pois além da análise conceitual a Filosofia pressupõe sempre uma Sociologia. A razão que o autor de *After Virtue* apresenta para sustentar esta posição é que o agente moral deve ser compreendido com suas razões, motivos, intenções e ações inseridas num contexto social.

Qual é, segundo MacIntyre, o conteúdo moral do Emotivismo? Ele é caracterizado por duas propriedades fundamentais. Em primeiro lugar, por não fazer uma autêntica distinção entre relações sociais manipuladoras e não manipuladoras. No mundo social do Emotivismo não há personalidades, isto é, agentes morais cujo papel social e caráter pessoal estejam fundidos. Ao contrário, o eu emotivista não pode ser identificado com nenhuma atividade ou ponto de vista moral, pois não há critérios racionais para estabelecê-los. Ser agente moral, para o Emotivismo, é ser capaz de sair de todas as situações em que o eu está comprometido, de fazer juízos desde um ponto de vista puramente universal e abstrato. Exemplo de um eu emotivista é, para MacIntyre, o burocrata tal como Weber o descreve. Este eu é nada: não tem identidade social. É um fantasma. Em segundo lugar, o conteúdo do Emotivismo está caracterizado pela carência de qualquer critério último de decisão sobre ques-

tões morais, pois os próprios princípios são expressões de atitudes, de preferências e de escolhas. Não se pode fazer uma história universal das transições de um estado de compromisso moral a outro. A consequência disso é que os conflitos morais são expressões da arbitrariedade e da contingência.

Feita a caracterização de situação atual da linguagem moral como emotivista, MacIntyre apresenta algumas críticas a esta forma de analisar a moralidade. A primeira delas é que o Emotivismo, enquanto teoria do significado, falha pelas seguintes razões: a) procurando elucidar o significado de certas proposições por referência a sua função, o Emotivismo cai num círculo vicioso ao não identificar os sentimentos ou atitudes em questão; b) o Emotivismo confunde duas classes de proposições que são distintas, a saber, as expressões de preferência e as valorativas (morais); c) o Emotivismo reduz, inadequadamente, o significado ao uso. Uma segunda crítica é que o Emotivismo não é uma teoria de alcance universal, mas provém de determinadas condições históricas: foi uma resposta ao Intuicionismo de Moore. A terceira crítica é esta: quanto mais verdadeiro é o Emotivismo, mais fragmentada deve ser considerada a linguagem moral e, portanto, não se pode pretender ter uma compreensão de todos os juízos morais muito menos analisá-los em termos de preferências objetivas. Uma última crítica apresentada por MacIntyre tem a seguinte implicação: se temos motivos para admitir o Emotivismo, devemos abandonar a linguagem moral herdada da tradição.

A pergunta que o autor de *After Virtue* faz, agora, é esta: como a moral contemporânea caiu em tal desordem conceitual representada pelo Emotivismo? A resposta apresentada é esta: a fragmentação da linguagem moral, tanto na Filosofia quanto na *praxis* cotidiana, possui a mesma causa, a saber, o fracasso de projeto iluminista de fundamentação da moralidade.

1.3 As razões do fracasso do Iluminismo e suas consequências

Para MacIntyre, entre 1630 e 1850, na Europa, a moralidade converteu-se no nome de uma esfera peculiar onde as regras de conduta não eram nem teológicas, nem legais, nem artísticas. Neste período, procurou-se uma justificação independente para estas regras. Para o autor de *After Virtue* é o fracasso desse projeto que proporciona o pano de fundo histórico que conduz à fragmentação da linguagem moral.

Durante o período citado acima, Hume relega a moral às paixões porque suas argumentações excluem a possibilidade de fundamentá-la na razão. Kant fundamenta na razão porque suas argumentações excluíram a possibilidade de fundamentá-la nas paixões. Kierkegaard exclui tanto razão quanto paixão compreendendo a moralidade a partir de uma escolha última, isto é, de um

ato de fé. Mas não é apenas porque esses filósofos, que apesar do cristianismo compartilhado apresentam justificações da moralidade incompatíveis e excludentes, fracassaram ao tentar justificar a moralidade que o projeto iluminista implodiu. Qualquer projeto que pretendesse construir argumentações válidas que iam da natureza humana à autoridade das regras estava condenado ao fracasso.

Este projeto estava destinado *necessariamente* ao fracasso porque desde o Século XII funcionou na Europa um esquema básico cuja estrutura é a que Aristóteles já tinha analisado na *Ética Nicomachea* e que se rompeu no início da modernidade. O esquema era tríplice:¹²

¹² MACINTYRE, A. *After Virtue*.

a) o homem-tal-como-é: sua natureza em estado não educado;
b) a natureza-humana-tal-como-poderia-ser-se-realizasse-seu-télos (fim);

c) os preceitos de uma ética racional capaz de fazer o ser humano passar de sua natureza no estado bruto para a realização de seu *télos*.

Todavia, com a rejeição das teologias protestante e católica e com a rejeição científica e filosófica do aristotelismo, eliminou-se a noção do homem-tal-como-poderia-ser-se-realizasse-seu-télos. Tem-se, então, por um lado, um conjunto de mandatos privado de seu contexto teleológico e, por outro, uma visão inadequada da natureza humana. Por isso, os filósofos do século XVIII trabalhavam, segundo MacIntyre, num projeto destinado ao fracasso.

As conseqüências desse fracasso são as seguintes. Em primeiro lugar, a dicotomização entre fatos e valores. Não é possível inferir dever-ser de ser, isto é, não há conexão entre preceitos da moral e natureza humana. Outra conseqüência é, para MacIntyre, o caráter paradoxal da experiência moral contemporânea: cada um está acostumado a ver a si mesmo como agente moral autônomo, mas cada um submete-se a modos práticos, estéticos e burocráticos que pressupõem a manipulação dos demais agentes humanos. A incoerência destas atitudes e destas experiências é conseqüência do incoerente esquema conceitual herdado. A terceira conseqüência, apontada pelo autor de *After Virtue*, como resultado do fracasso do Iluminismo, é o Emotivismo como expressão cultural e Filosofia da Moral.

O prognóstico apresentado por MacIntyre para a superação da fragmentação da linguagem moral e para restituir a racionalidade e a inteligibilidade às atitudes e compromissos morais é a reabilitação da tradição aristotélica.¹³

¹³ MACINTYRE, A. *After Virtue*. p. 1175.

1.4 O prognóstico de MacIntyre: a reabilitação da tradição aristotélica.

Para MacIntyre, o Iluminismo errou ao rechaçar Aristóteles, pois sua Filosofia Prática não é somente uma doutrina ética que se legitimou em diversos contextos históricos – grego, islâmico, judai-

co, cristão, etc. – mas é o mais potente dos modos pré-modernos de pensamento moral. Aristóteles estabelece, portanto, um novo ponto de partida para a sua investigação não apenas por causa de seus textos chaves, mas porque é fonte para a formação de uma tradição completa de pensamento. MacIntyre chama esta tradição de visão clássica do homem.

Sabe-se que, para Aristóteles, cada atividade, cada investigação, cada escolha apontam para algo bom e que o bem supremo para o homem é a *eudaimonía* (felicidade) dada pelo conjunto de ações que são fins-em-si mesmas.¹⁴ As virtudes são as qualidades cuja posse farão o indivíduo possuir *eudaimonía* e cuja falta frustrará seu movimento para esse *télos*. As virtudes são disposições não apenas para atuar de maneira peculiar, mas também para sentir de maneira particular. Não é apenas um sentimento correto, mas uma capacidade de bem ajuizar, de saber o que é correto, no lugar correto, no momento correto e da forma correta. O exercício de tal juízo não é uma aplicação rotineira de normas e isto, para MacIntyre, espanta o leitor moderno, pois as normas são mencionadas em uma ou outra passagem da *Ética Nicomachea*. Aristóteles sustenta que a parte da moral que é obediência a normas é obediência a leis proclamadas pela Cidade-Estado. Tais leis prescrevem ou proíbem certos tipos de ações e tais ações estão entre as que um homem virtuoso poderia ou não realizar. O que ele diz sobre a justiça natural e universal é que ela proíbe absolutamente certo ato, mas os castigos que se impõem variam de cidade a cidade. É importante salientar que para Aristóteles as virtudes encontram seu lugar na *pólis* (Cidade-Estado), que o ser humano é, por natureza, um animal político. Aristóteles também diz que, apesar de haver justiça natural, tudo na justiça é suscetível de variação, seja material seja convencional. Em outros termos, os seres humanos variam nas suas formulações das regras de justiça de modo que não há nenhuma formulação de alguma dessas regras que seja universal – exceto entre os deuses.¹⁵

Esta observação nos sugere um modo de elucidar a relação entre leis e virtudes. Saber como aplicar a lei, para MacIntyre, somente é possível para quem possui a virtude da justiça. Ser justo é dar a cada um o que ele merece. Os supostos sociais para que a virtude floresça numa comunidade são: que haja critérios racionais de mérito e que exista acordo socialmente estabelecido sobre quais são esses critérios. Grande parte do estabelecimento de bens ou castigos de acordo com os méritos está governada por regras, mas não está claro como aplicar a lei nem tampouco o que a justiça exige. Deve-se agir nesses casos, segundo Aristóteles, de acordo com a reta razão. Daí a importância da *phronesis* (prudência, sabedoria prática), virtude central que, ao mesmo tempo que pressupõe certas virtudes, por exemplo, a temperança, é condição para outras virtudes, pois estabelece o meio-termo, meta-ético que permite sa-

¹⁴ Sobre a noção aristotélica de *eudaimonía* conferir: ZINGANO, M. *Eudaimonía e Bem Supremo em Aristóteles*. *Analytica*, Rio de Janeiro, (1) 2. 1994.

¹⁵ ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. London: Oxford University Press, 1942. 1134b 29-30.

ber quando uma ação é virtuosa ou não. Uma ação virtuosa é aquela que possui dois extremos e ambos são vícios: um excesso e uma falta. Um ato corajoso é um ato que está entre um ato covarde e um ato temerário. Portanto, o critério aristotélico é que de um meio-termo há um excesso e uma falta e não que uma ação virtuosa é um meio-termo entre um excesso e uma falta. Mas qual é, afinal, a definição aristotélica de virtude? Segundo Aristóteles, virtude “é uma disposição de caráter relacionada com uma escolha deliberada e consiste num justo-termo relativo a nós que é determinado por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática.”¹⁶

¹⁶ ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. 1106b36-1107a2.

A reabilitação desta tradição clássica confronta-se, segundo MacIntyre, com três problemas: a) pode-se manter a estrutura teleológica da Ética aristotélica rejeitando sua biologia metafísica? b) se grande parte da interpretação das virtudes pressupõe o contexto desaparecido das relações sociais da Cidade-Estado, como sustentar que o aristotelismo tenha presença moral num mundo onde já não existem Cidades-Estado? c) em terceiro lugar, estão os problemas derivados do fato de Aristóteles ter herdado a crença platônica na unidade e harmonia do espírito individual e da Cidade-Estado, assim como a consideração que o conflito deve ser evitado. É claro que estes problemas, se admitirem solução, levarão não apenas à pura e simples reabilitação de uma tradição, mas a uma transformação desta tradição. As questões acima citadas somente podem ser respondidas se outra puder ser resolvida. A questão central, para MacIntyre é, portanto, esta: podemos ou não construir um conceito unitário e central das virtudes juntamente com um conceito unitário da vida humana? Sua resposta é afirmativa. Há, todavia, que se fazer algumas transformações da ética aristotélica: a) a primeira exige como pano de fundo a descrição do conceito *practice* (prática, hábito, costume); b) a segunda, uma descrição do que é caracterizado como *narrative order* (ordem narrativa, história) de uma vida humana única; c) finalmente, uma descrição mais completa do que constitui uma tradição moral. É a partir destes elementos que MacIntyre pretende transformar a tradição aristotélica para reabilitá-la.¹⁷

¹⁷ MacIntyre procura resolver os problemas da “biologia metafísica”, do contexto da Cidade-Estado e da herança platônica da ética aristotélica transformando alguns de seus conceitos. Para fazer isso ele próprio cunha alguns conceitos que são elementos centrais de sua tese da reabilitação da Filosofia Prática aristotélica. O conceito “*practice*” aparece nas páginas 187 e seguintes de *After Virtue*. Quanto ao conceito “*narrative*” conferir pags. 208-220. Finalmente, sobre o conceito “*tradition*” ver pags. 221-225.

1.5 A transformação da Ética aristotélica

MacIntyre entende por *prática* uma forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, estabelecida socialmente, mediante a qual se realizam os bens inerentes a mesma enquanto se tenta atingir os modelos de excelência que são apropriados a essa forma de atividade. O conjunto de práticas é amplo: as artes; as ciências; os jogos; a política. Toda prática inclui, além de bens, modelos de excelência e obediência à regras. O conceito *prática* permite a MacIntyre formular uma definição provisória de virtude: “é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende

a fazer-nos capazes de alcançar aqueles bens que são internos às práticas e cuja carência nos impede efetivamente de atingir qualquer destes bens."¹⁸

¹⁸ MACINTYRE, A. *After Virtue*. p. 191.

A tentativa de dar unidade à vida humana como um todo encontra alguns obstáculos: um social, a saber, a fragmentação da vida humana em segmentos: o trabalho e o ócio; a vida privada e a pública, etc.. Outro obstáculo é a tendência de pensar atomisticamente a ação humana. Contudo, apesar destes obstáculos, a inteligibilidade de uma ação só é possível no contexto de uma *narrativa histórica*, pois, segundo MacIntyre, sonhamos narrativamente, esperamos, desesperamos, cremos, descremos, planejamos, criticamos, construímos, apreendemos, odiamos narrativamente. Não somos apenas atores, mas também autores de narrativas. Estas narrativas exibem a ação com um certo caráter teleológico. Ainda segundo MacIntyre, vivemos nossas vidas, individualmente e em nossas relações com os demais, à luz de certos conceitos de futuro possível compartilhado, um futuro no qual algumas coisas parecem possíveis e outras não. Não há presente que não esteja informado por alguma imagem do futuro e este sempre se apresenta em forma de um *télos* ou de uma multiplicidade de fins ou metas para o qual avançamos ou fracassamos em avançar. A narrativa é o que dá unidade à vida humana e cria a identidade pessoal. Além disso, contar histórias é parte importante para educarmo-nos nas virtudes.

O conceito de narrativa permite redefinir as virtudes situando-as não apenas nas práticas, mas com relação à Boa Vida para o homem:

*Virtudes são aquelas disposições que não somente mantêm as práticas e nos permitem alcançar os bens internos às práticas, mas que nos sustentam também no tipo permanente de busca do bem, ajudando-nos a vencer os riscos, perigos, tentações e distrações que encontramos e fornecendo-nos crescente auto-conhecimento e crescente conhecimento do bem.*¹⁹

¹⁹ MACINTYRE, A. *After Virtue*. p. 219.

Esta redefinição do conceito de virtude em MacIntyre possibilita esclarecer o terceiro traço da tradição clássica que ele pretende transformar para responder às questões levantadas a respeito do confronto do aristotelismo com o contexto atual. Para o autor de *After Virtue*, as tradições, quando estão vivas, incorporam continuamente os conflitos. O que dá vida às tradições é o exercício das virtudes pertinentes. A falta de justiça, de veracidade, de valor, de virtudes intelectuais apropriadas corrompe as tradições. Por isso, MacIntyre é contrário ao individualismo moderno que, ao negar que a história individual está inserida na história daquelas comunidades de onde derivam as identidades pessoais, deforma as relações presentes, pois tenta desconectar o presente do passado herdado. É claro que se deve limitar as práticas de algumas formas comunitá-

rias, mas isto faz parte da busca do bem. Não é necessário, portanto, opor tradição e razão, estabilidade da tradição e conflito.

Com esta reformulação de alguns pontos da Filosofia Prática aristotélica, MacIntyre pode propor que esta tradição seja reabilitada com a finalidade de restituir a racionalidade e a inteligibilidade à moralidade contemporânea. É claro que continuariam a existir diferentes concepções de justiça, mas não mais como o Emotivismo sustenta. Para retomarmos o exemplo dos dois indivíduos, “A” e “B”, que são representados na Filosofia por Nozick e Rawls, a reabilitação e a transformação da tradição aristotélica permitiria uma melhor compreensão do conceito de justiça. Para MacIntyre nem a concepção de Rawls nem a de Nozick podem dar conta do caráter conflituoso ou “quase trágico” dos conceitos de justiça, porque nenhuma faz menção ao *mérito*. O que “A” sustenta em seu benefício próprio não é somente que tem direito ao que ganhou, mas que o *merece* em razão de sua vida de trabalho duro. O que “B” lamenta em benefício dos pobres e marginalizados é que sua pobreza é *imerecida* e, portanto, injustificada. Desta forma, MacIntyre consegue mostrar que o mérito é um elemento que compõe nosso conceito de justiça juntamente com a igualdade, a imparcialidade e o que é legitimamente adquirido.

2 Antes da virtude

Várias críticas têm sido feitas à tentativa de MacIntyre de propor uma ética baseada em Aristóteles. As mais importantes foram feitas por Tugendhat.²⁰ Estas críticas são fundamentais e algumas podem ser reconstituídas aqui. Em primeiro lugar, Tugendhat avalia positivamente a autonomia individual e discorda de MacIntyre afirmando que existe um conceito de bem moral independente de tradições e funções dadas. Em segundo lugar, Tugendhat sustenta que a tese da fragmentação da linguagem moral e da impossibilidade de sua compreensão não permitiria a MacIntyre descrever os modos manipulatórios, isto é, instrumentais, de certas funções se ele não tivesse presente a tese iluminista do ser humano enquanto fim-em-si mesmo. Portanto, MacIntyre assume teses iluministas para criticar a instrumentalização da moral atual. Por outro lado, se a tese da fragmentação fosse verdadeira, MacIntyre não poderia criticar a instrumentalização da moralidade, pois ele próprio teria perdido a compreensão tanto teórica quanto prática da moral. Uma terceira crítica de Tugendhat é a de que o desenvolvimento de um programa próprio de virtudes não só não é correto desde um ponto de vista aristotélico (Aristóteles não concebeu funcionalisticamente as virtudes) como também é construído no ar, isto é, não possui sustentação histórica. Além disso, com a transformação da ética aristotélica, MacIntyre não faz frente aos problemas que ele acusa o Iluminismo de não dar conta, a saber, da

²⁰ TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 197-225.
TUGENDHAT, Ernst. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
TUGENDHAT, Ernst. *Problemas de la Ética*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

incomensurabilidade das diversas moralidades atuais. Por exemplo, continuamos a ter diferentes concepções de justiça.

Outro problema diz respeito a qual ou quais virtudes devem ser cultivadas se concordarmos com MacIntyre que o projeto moderno de fundamentação da moralidade fracassou e que é necessário prestar atenção às virtudes para compreender o lugar e a função das regras morais. Seriam as virtudes cardeais de Platão, a saber, a sabedoria, a temperança, a coragem e a justiça que deveriam ser reabilitadas e cultivadas? Ou seriam as virtudes cristãs da fé, da esperança e da caridade? Ou seria a compaixão schopenhauriana? MacIntyre reconhece que há vários conceitos de virtude, alguns incompatíveis entre si. Na Grécia de Homero, falava-se de excelências que não possuem o mesmo significado de virtude. Para Aristóteles não é mais o guerreiro o paradigma do virtuoso, mas o cavalheiro ateniense. O Novo Testamento fala de virtudes que Aristóteles desconhece e não menciona a *phronesis* aristotélica. Benjamim Franklin considera o desejo de lucro uma virtude, enquanto que para Aristóteles isto era um vício. É claro que quando se fala na volta de uma consideração primordial das virtudes não se pretende uma volta pura e simples a quaisquer tipos de virtude, mesmo porque o autor de *After Virtue* reformulou o conceito de virtude procurando eliminar os problemas da ética aristotélica. O que se presume, portanto, é que são as virtudes aristotélicas que devem ser reabilitadas. A dificuldade, todavia, persiste: por que assumir este conceito de virtude e não outro qualquer? Por que assumir estas virtudes e não outras quaisquer?

O problema torna-se maior se tivermos presente que para Aristóteles existe um critério universal para o estabelecimento das virtudes e, também, de seus opostos, a saber, os vícios. Trata-se do justo-meio que é um critério meta-ético que permite estabelecer uma distinção entre uma boa e uma má ação. Aqui o pretenso aristotelismo de MacIntyre encontra seu ponto mais fraco, pois não há como defender a impossibilidade da universalização das regras morais e, deste modo, defender que a modernidade fracassou; ao mesmo tempo não se pode reconhecer que há uma “meta-regra” em Aristóteles que, sendo necessária e universal, permite a distinção entre virtudes e vícios. Aristóteles escreveu na *Ethica Nicomachea*: “que devemos agir de acordo com a regra justa é um princípio comumente aceito e que nós assumimos”.²¹

A ética aristotélica não é, deste modo, uma mera ética das virtudes sem princípios. Por outro lado, existem tentativas, que também são equivocadas, de primeiro fundamentar princípios e depois complementá-los com virtudes como se fossem meros recheios. Este é o caso de Rawls, que compreende virtude como “um desejo forte e normalmente efetivo de agir sob princípios básicos do direito”.²² Todavia, esta forma de ver as virtudes pode ser inconveniente para a própria teoria da justiça de Rawls. Por exemplo, na

²¹ ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. 1103b33.

²² RAWLS, John. *A theory of justice*.

posição original uma pessoa – com uma concepção meritocrática de justiça – pode não aceitar princípios universais e iguais de justiça enquanto outra – um cínico – pode assumi-las somente de forma exterior (contratual), mas não se dispor a agir sob a base dos princípios escolhidos. Deste modo, as virtudes não podem ser vistas como meros complementos da vida moral.

Voltando a MacIntyre, não existem apenas problemas em sua interpretação da ética aristotélica, mas também, sua reformulação e seu novo conceito de virtude não escapam à crítica kantiana, que parece ser decisiva para qualquer ética que priorize a função das virtudes em relação a regras. MacIntyre possui uma forma de elucidar a relação entre leis e virtudes, mas seu problema é priorizar as virtudes. Para ele, fundar uma comunidade para alcançar um projeto comum, por exemplo, hoje, uma fundação de um hospital, de uma escola – no mundo antigo, um culto religioso, ou uma cidade – pressupõe que os participantes desenvolvam dois tipos diferentes de práticas valorativas. Por um lado, necessitam saber quantas qualidades de mente e caráter contribuem para a realização de seu bem ou bens comuns, isto é, necessitam reconhecer um conjunto de qualidades como virtudes. Por outro lado, precisam identificar certos tipos de ação como danosos, na medida em que afetam os fundamentos da comunidade, devendo por isso ser coibidos por regras. Todavia, a objeção de Kant continua presente, pois a coragem de um facinora não pode ser considerada boa em limitação, não pode ser considerada uma virtude. Certas “virtudes” são simplesmente más se o uso que se faz delas não é adequado. É claro que isto não atinge todo o argumento de MacIntyre, mas se nós imaginamos a fundação de uma comunidade por um grupo minoritário que, radicalizando sua posição, estabelece como fim, por exemplo, eliminar indivíduos de outra raça, vemos que o comunitário não parece ser suficiente para caracterizar uma ação como virtuosa. Parece claro que nesta “comunidade” existiriam certas qualidades de caráter; por exemplo, um membro que fosse extremamente frio e calculista e muito competente na forma de eliminar seus inimigos seria considerado virtuoso. Além disso, nesta “comunidade” existiriam regras que proibiriam certas ações, mas estas regras seriam da forma: não se deve poupar nenhum indivíduo da raça que é nossa inimiga, etc.. Parece claro, agora, que o comunitarismo de MacIntyre permite certas ações que a consciência moral moderna, através dos direitos humanos, universalizou como sendo imorais.

O modo como MacIntyre argumenta para negar o universalismo é totalmente equivocado. Como foi visto, para o autor de *After Virtue*, os juízos morais não podem ser universalizados, isto é, uma prova definitiva para as máximas morais não pode ter êxito. Para MacIntyre, máximas como “diga sempre a verdade”, “cumpra as suas promessas”, “seja benevolente com os necessita-

dos” e “não cometa suicídio” passam, por exemplo, pelo crivo do Imperativo Categórico, mas Kant se vê obrigado a usar argumentos deficientes e errôneos. Por outro lado, várias máximas como “persiga aqueles que mantêm falsas crenças religiosas” também podem ser universalizadas. Uma máxima como “mantenha o cabelo sempre curto” é inconsistente porque contradiz um impulso natural de crescimento do cabelo. No livro *História da Ética*, MacIntyre sustenta que:

com suficiente engenhosidade quase todo preceito pode ser universalizado consistentemente. Tudo o que necessita fazer é caracterizar a ação proposta de forma tal que a máxima me permita fazer o que quero enquanto proíbe aos demais de fazer o que anularia a máxima em caso de ser universalizada. Kant se pergunta se é possível universalizar consistentemente a máxima de que posso violar minhas promessas quando me convém. Suponha-se que houvesse investigado a possibilidade de universalizar consistentemente a máxima de que 'eu posso quebrar minhas promessas somente quando...'. O espaço em branco é preenchido com uma descrição idealizada de forma tal que se aplica a minhas circunstâncias atuais, a poucas outras, e a nenhuma em que a obediência de alguém mais a máxima me produza inconvenientes e muito menos me demonstre que a máxima não é capaz de universalidade consistente.²³

²³ MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la Ética*. Buenos Aires: Paidós, s.d. p. 192.

²⁴ RAWLS, John. *A theory of justice*.

As críticas de MacIntyre a Kant têm certamente como alvo central a universalidade, mas o Imperativo Categórico não se sustenta pura e simplesmente na universalidade. Rawls tem razão quando afirma que é um erro enfatizar o lugar da generalidade e universalidade na ética de Kant.²⁴ Segundo Rawls, a noção central da ética kantiana é a noção de autonomia. A autonomia da vontade é, efetivamente, o princípio supremo da moralidade. Todavia, é necessário observar que uma noção ética fundamental em Kant é a de que todo ser racional é um fim em si mesmo. Deste modo, as máximas, além de poderem ser universalizadas, devem submeter-se aos outros pressupostos do Imperativo Categórico, fundamentalmente, à consideração dos seres racionais como fins-em-si. Por isso, quando MacIntyre critica Kant (porque quaisquer máximas com suficiente engenhosidade poderiam ser universalizadas, mas elas continuariam a servir os interesses particulares de quem as formula e não se aplicaria a outros indivíduos), ele não tem presente a consideração dos seres racionais como fins-em-si: torna-os apenas meios para a possibilidade de universalizar interesses particulares através de estratégias que não podem ser considerados morais.

Neste sentido, as críticas ao projeto moderno de fundamentação da moralidade, particularmente ao kantismo, devem ser con-

sideradas equivocadas. Além disso, continuam presentes as críticas que Kant faz no início da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* aos modelos de Ética que são defendidos por MacIntyre. Todavia, o mais importante é que o projeto kantiano de fundamentação da moralidade não pode ser visto como se ele se sustentasse simplesmente num tipo fraco de generalização de interesses particulares. Tampouco é correto tomar a universalização de uma máxima como critério exclusivo de sua legitimação moral. Como tem mostrado Tugendhat,²⁵ o “conteúdo” Imperativo Categórico é este: não instrumentalizes ninguém.

²⁵ TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*.

Nota final

A pergunta feita no título deste trabalho pode ser agora finalmente respondida. Duas possibilidades apresentaram-se no decorrer deste ensaio. A primeira, representada por MacIntyre, é justificar em primeiro lugar as virtudes para compreender e justificar as regras morais. Outra possibilidade, representada por Rawls, é fundamentar princípios e regras e complementá-los com virtudes que seriam assim simplesmente disposições para seguir estas regras. Todavia, estas duas posições contêm, como foi visto, vários problemas. Portanto, a resposta à pergunta somente pode ser esta: nem antes nem depois da virtude. Aquilo de que se tem necessidade é de compreender a ambas, virtudes e leis morais, como aspectos complementares de uma mesma moralidade, e procurar justificá-las a partir de um mesmo princípio. Isto foi visto claramente por Frankena:

Eu proponho que olhemos a moralidade dos princípios e a moralidade dos traços de caráter – ou o fazer e o ser – não como espécies rivais de moralidades entre as quais devemos escolher, mas como dois aspectos complementares da mesma moralidade. Assim, para cada princípio haveria um traço moralmente bom – frequentemente recebendo o mesmo nome – consistindo numa tendência ou disposição para agir de acordo com ele; para cada traço moralmente bom haveria um princípio estabelecendo o tipo de ação que estaria expressa nele. Para parodiar um famoso dito de Kant: princípios sem traços de caráter são impotentes, traços sem princípios são vazios.²⁶

²⁶ FRANKENA, William. *Ethics*. EUA: Prentice-Hall, 1963. p. 53.

Apesar de apontar para esta necessidade, Frankena não a desenvolveu. A tentativa de justificar tanto virtudes quanto regras a partir do mesmo princípio foi feita por Tugendhat. É impossível, todavia, reconstituir aqui este empreendimento e analisá-lo criticamente. É importante, entretanto, apontar para esta possibilidade e afirmar que ela parece ser o caminho mais promissor para enfrentar

²⁷ TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*. p. 227.

Darlei Dall'Agnol é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

os principais problemas atuais da Filosofia da Moral. Tugendhat reformula o imperativo da moralidade deste modo: “*Age de tal modo como tu irias querer, a partir da perspectiva de qualquer pessoa, que os outros agissem.*” Segundo Tugendhat, com este princípio pode-se justificar tanto regras (p. ex. “*deves manter tuas promessas*”) quanto virtudes (p.ex. a cortesia para com estrangeiros). Para encerrar com as palavras do próprio Tugendhat: “*É decisivo que aquilo que é desejado na perspectiva de qualquer um não são somente determinadas ações, mas atitudes, o que quer dizer, modos de ser. Por isso formulei antes o imperativo categórico de modo a considerar esta possibilidade: como se deseja que todos ajam ou sejam?*”²⁷

ETHOS, KOSMOS, OIKOS: Ética e Meio Ambiente

Nythamar Fernandes de Oliveira

Für Prof. Dr. Klaus Held

A leitura dos fragmentos cósmicos de Heráclito de Éfeso, levada a cabo por Martin Heidegger, revela as correlações entre o modo de ser humano, a modernidade do mundo (Weltlichkeit) e o mundo ambiente ou circundante (Umwelt), onde o ser-aí (Dasein) emerge e se projeta como ser-no-mundo (In-der-wet-sein). A articulação de ethos, kosmos e oikos em Heráclito encerra, portanto, pelo menos três dos quatro sentidos da palavra “mundo”, redescobertos pela análise heideggeriana da mundanidade.

Introdução

ἐλέσθαι μᾶλλον τὰ οἰκεῖα. (D.L. IX, 15)
Heráclito preferiu o que era de sua casa.

De acordo com Diógenes Laércio (IX, 5), Heráclito de Éfeso foi o autor de um livro (“pergaminho”, βιβλίον) “sobre a natureza” (Περὶ φύσεως), como foram intituladas muitas obras erroneamente atribuídas a φυσικοί ou “filósofos naturais”. Se descontarmos o teor anedótico da vida do filósofo narrada por Laércio, vemos que apesar de desprezado pelos efésios, Heráclito “preferiu a sua casa”, isto é, escolheu continuar vivendo em Éfeso a habitar outra pólis, Atenas em particular. Fez da cidade onde nasceu a sua casa, e nela habitou. Aristocrata, misantropo, alheio aos problemas da cidade, ao valorizar mais na pólis a própria morada, não é tanto a oposição *pólis/oikos* que está em jogo – pois Heráclito viveu erraticamente nas montanhas – e sim o espanto do filósofo face à separação ontológica que o acompanha e o persegue no pensar, na oposição de conceitos e no modo de ser dos entes no mundo.¹ Pensamos o mundo, nosso modo de nele ser, na medida em que escutamos o logos deste mundo, o dever no seu ser. Se “a todos pertencem o conhecer-se a si mesmo e o pensar bem” (Fr. 116), o desafio de pensar o mundo não é sequer experienciado como espanto por todos nem mesmo por muitos “que não sabem ouvir nem falar” (Fr. 19). λέγειν, recolher, juntar, conciliar o todo é dado no próprio logos, o de “homologar (que tudo é) um”. (Fr. 50) E nisto consiste o ordenar (o “mundar”) do mundo, ordenamento cósmico que nos é dado pelo logos. Como somos neste κόσμος e como o habitamos, dele fazemos nosso meio próprio (jônico οἰκειόω) e caracterizamos (ἦθος) nosso destino. O modo de ser característico de nosso habitat, nosso ser no mundo, é o nosso destino: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. (Fr. 119) O ethos e a destinação são comuns ao ser humano, o modo de ser que caracteriza o humano é o seu daimon, o seu theos. Esta é a trama da tragédia heracliteana, e de toda tentativa de pensar e dizer o ser, em particular, o modo de ser humano, sua natureza e seu fim.

Seguindo a compilação crítica de fragmentos e testemunhos pré-socráticos de Hermann Diels, estudiosos têm sustentado a tese de que a coleção original dos *logoi* de Heráclito passou provavelmente por várias revisões editoriais, incluindo a divisão que Laércio faz da obra em três seções (περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν).² Assim, ao falar do “todo” (το πᾶν, το ὅλον) em meros termos de uma “cosmologia” (isto é, como um “estudo sobre o universo”), pode-se facilmente incorrer numa distorção do sentido original de κόσμος nos fragmentos de Heráclito. Como já foi mostrado em estudos aprofundados, a concepção heracliteana do κόσμος é mais complexa e cheia de nuances do que se imagi-

¹ Cf. Jean BRUN. *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*. Paris: PUF, 1961; *Les présocratiques*. Paris: PUF, 1968.

² Cf. Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*, with an English translation by R.D. Hicks, vol II. London and Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970, IX 6.

³ Cf. A. JEANNIÈRE. *La pensée d'Héraclite d'Ephèse et la vision présocratique du monde* (Paris: PUF, 1959); G. S. KIRK, *Heraclitus: The Cosmic Fragments* Cambridge University Press, 1962; C. KAHN. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

⁴ Cf. Michael E. ZIMMERMAN. Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism, *Environmental Ethics*, 5, Summer 1983: 99-131; Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology, *Modern Schoolman*, 64, Nov. 1986: 19-43.

⁵ Cf. M. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. 7. ed. Tübingen: Niemeyer, 1953, §§ 4 e 44. Abreviado SZ.

⁶ Mundo característico do Dasein, "Welt" ocorre sem o artigo definido em SZ. "Die Welt", com o artigo, traduz o mundo como o vemos, percebemos, experimentamos. "Welt" nos remete a "weltlich, Weltlichkeit, Weltmässigkeit", num sentido ontológico-estrutural.

⁷ Tradução do Autor. Cf. trad. de José Cavalcante de Souza in *Os Pensadores* e de Charles Kahn, op. cit.

⁸ Sirvo-me da 6a. edição de W. Kranz dos textos estabelecidos por H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Dublin / Zürich: Weidmann, 1967), na verdade uma reedição da edição de 1952. Os fragmentos são citados em grego conforme a notação Diels-Kranz (abreviada "Fr."), segundo a edição crítica de Ch. Kahn, op. cit.

nara até o final do século passado.³ É precisamente para acentuar a distinção entre o que veio a ser tardiamente latinizado como "mundo" (*mundus*), "século" (*saeculum*) e "universo" (*universum*), e uma compreensão pré-pitagórica do grego κόσμος articulado por Heráclito que proponho-me a examinar, esta última com o intuito preciso de esboçar – de maneira um tanto fragmentária – os prolegômenos para uma ética ecológica heracliteana, não tanto como uma resposta a uma crise ambiental mas como uma investigação filosófica sobre ética e meio ambiente. Sem nenhuma pretensão de posicionamento com relação a uma ecologia superficial ou profunda⁴, recorreremos à leitura que Martin Heidegger nos oferece de Heráclito, em sua concepção de mundanidade (*Weltlichkeit*). O problema fenomenológico de articular φύσις e κόσμος na leitura que Heidegger faz de Heráclito, juntamente com a sua apropriação da ἀλήθεια parmenídea,⁵ constitui com efeito uma das grandes tarefas do pensamento heideggeriano. Partindo de uma concepção heideggeriana de *Weltlichkeit* enquanto determinação fenomenológica do kosmos, isto é, como φαίνεσθαι horizontal que viabiliza o aparecer dos entes como eles são no mundo, desejamos mostrar como a noção heracliteana do kosmos contribui para um "retorno fenomenológico às coisas mesmas" na formulação de um *ethos* ecológico. Mesmo sem aprofundar a concepção heideggeriana de mundo em *Sein und Zeit* (em particular, § 14)⁶ procuramos explorar a articulação heracliteana entre κόσμος e φύσις nos mesmos fragmentos evocados por Heidegger no seu tratado de 1928, *Sobre a Essência do Fundamento* (*Vom Wesen des Grundes*), no curso de 1935 sobre a metafísica (*Einführung in der Metaphysik*) e no seminário sobre Heráclito (inverno 1966/67).

A Concepção Heracliteana de Kosmos

κόσμον [τόνδε] τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶον, ἀπτόμενον μετρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. (Fr. 30)

[Este] mundo (o mesmo de todos os seres) nenhum deus ou homem o fez, mas sempre foi, é e será: um fogo sempre-vivo, acendendo-se em medidas e em medidas se extinguindo.⁷

Embora o vocábulo grego κόσμος ocorra apenas uma ou quatro vezes – dependendo da autenticidade textual dos fragmentos atribuídos a Heráclito⁸, – sua significação parece corroborar a de vários outros conceitos-chave afins, tais como φύσις, λόγος e πῦρ. Sem dúvida, seria imprudente tentar obter a significação

original de κόσμος em Heráclito pelo simples exame exegético das ocorrências do termo em seus fragmentos. Além das limitações hermenêuticas impostas por uma tal exegese, permanecerá o problema crítico-filosófico de relacionar conceitos a seus contextos semânticos, intertextuais. De resto, a correlação entre significação textual e significado filosófico-conceitual traduz uma certa circularidade hermenêutica que se deve assumir sem evasivas na leitura desses fragmentos heracliteanos. Como Eugen Fink já observara, “*deixar em aberto o que κόσμος significa com Heráclito*”⁹ é talvez uma estratégia interpretativa que nos permitirá melhor explorar os fragmentos cósmicos deste grande pensador “obscuro”.

Quando Clemente de Alexandria (*Stromateis* V,104,1) cita Heráclito na suposta alusão a uma doutrina de conflagração cósmica (ἐκπύρωσις), difundida especialmente por tradições estóicas, trata-se de estabelecer uma interpretação cosmológica da conjunção heracliteana πῦρ ἀείζωον. Enquanto Simplício (*de caelo* 294) e Plutarco (*de an. proc.* 5, 1014) omitem τὸν αὐτὸν ἀπάντων, a omissão de Clemente quanto ao pronome demonstrativo τῶνδε – preservada por Simplício e Plutarco – tem suscitado diferentes interpretações do termo κόσμος neste contexto. Assim Kahn, que o traduz como “o ordenamento” (“the ordering”), chega a definir a problemática cosmológica em termos de veras paradoxais:

*Deparamo-nos com dois paradoxos: um arranjo que não é local ou particular mas “o mesmo para todos”; e uma instância de ordem sem um ordenador, como uma tropa disciplinada sem um comandante, uma lei sem legislador, ou uma obra de arte sem um artesão. O primeiro paradoxo é resolvido por uma mudança [shift] para um sentido filosófico de kosmos. A ordem cósmica é naturalmente “comum”, a mesma para todos os homens e para todas as coisas: que é exatamente o significado de uma ordem cósmica.*¹⁰

Embora Kahn tenha sido feliz na articulação entre φύσις e κόσμος ao definir o segundo como autogerado ou crescido por si mesmo (“self-made or self-grown”) em oposição a uma ordem cósmica criada separadamente de sua fonte originária, a problemática da totalidade é de certa forma solapada pela leitura deste importante fragmento. Mesmo a identificação de πῦρ e κόσμος não parece resolver de maneira convincente o enigma heracliteano de destacar a ἁρμονίη como princípio-Logos, articulando o uno e o diverso no mesmo nível cósmico do que é comum, τὸν αὐτὸν ἀπάντων. Pois o que é com, o que é comum (ξυνοῦς), é compartilhado por todos (τα πάντα), na medida precisamente em que é ordenado pelo kosmos.¹¹ Assumindo que o κόσμος é “o mesmo para todos,” persiste o problema ontológico de elucidar *como*

⁹ M. HEIDEGGER e E. FINK. *Heraclitus Seminar 1966/67*, trad. C. Seibert. The University of Alabama Press, 1979, p. 23.

¹⁰ C. KAHN, op. cit., p. 133 ss.

¹¹ Sobre o conceito heracliteano de ξυνοῦς, cf. Fr. 51 e 80, onde a concepção de ἁρμονίη cósmica nos remete à unidade de opostos manifesta pela natureza (Fr. 10, 59, 60, 61, 67, 88, 126).

“este kosmos” manifesta uma natureza (φύσις) “totalizante” sem tornar-se um outro ente, por um lado, e sem ser reduzido à soma total de todos os entes naturais, por outro lado. Ao equipararmos κόσμον τόνδε e πῦρ αἰεζῶον, estamos operando mais do que um *rapprochement* metafórico entre o ordenar e o devir, entre κόσμος e φύσις. Contrastamos assim a natureza duradoura deste kosmos com as mudanças que ocorrem *no* kosmos. Portanto, devemos tomar a concepção de “fogo sempre-vivo” não somente como uma metáfora cósmica mas, acima de tudo, como um *milieu* ativo de inter-relações, um jogo intermediário do fogo que se dá em medidas (ἀπτόμενον μετρα) e se retrai em medidas (ἀποσβεννύμενον μέτρα). Neste sentido, podemos pensar em outras inter-relações de opostos, tais como necessidade e saciedade (Fr. 65),¹² frio e calor (Fr. 126), mar e terra (Fr. 31), que similarmente corroboram a visão do fogo cósmico como o desvelamento e o velamento da φύσις. Que a natureza ama esconder-se (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, Fr. 123) significa, em última instância, que os efeitos do fogo heracliteano sempre manifestam o emergir do mundo e o seu velamento, o devir no ser. Como Heidegger escreveu, a respeito do fragmento 30,

¹² A citação de Hipólito é particularmente interessante pelo jogo entre a *ekpyrosis* e a construção do kosmos (διακόσμησις), seguindo a oposição estoíca entre guerra e paz.

*O mundo é um fogo duradouro, “duradouro” adquirindo todo o sentido pleno de φύσις. Embora aqui se fale de uma eterna conflagração cósmica, não se deve primeiro representar um mundo que é independente e depois então conflagrado e consumido por alguma tocha ardente eterna. Ao contrário, o mundar do mundo, a sua emergência como mundo, το πῦρ, το αἰεζῶον, το μὴ δυνον ποτε, são todos o mesmo.*¹³

¹³ M. HEIDEGGER. *Aletheia*, in *Early Greek Thinking*, trad. D.F. Krell and F. Capuzzi. New York: Harper & Row, 1984, p. 117; *Os Pensadores*, trad. E. Stein, p. 132. Heidegger traduz o Fr. 123: “o desvelar-se ama o velar-se”. Segundo Stein, trata-se de pensar a *physis* “em seu ser-manifestando-se”.

τοὺς καθεύδοντας οἶμαι ὁ Ἡράκλειτος ἐράτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς [τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων]. (Fr. 75).

Heráclito diz, eu suponho, [que] “os que dormem são obreiros e colaboradores [das coisas que vêm a ser no mundo].”

Kirk argumenta que τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων foi provavelmente um acréscimo do autor da citação, Marco Aurélio (*Meditações* VI 42).¹⁴ Kahn oberva de maneira oportuna que, por ter sido citado de memória pelo Imperador, o fragmento permanece vago e não seria confiável para elucidar nossa compreensão da filosofia de Heráclito. Pode servir-nos, contudo, na introdução ao jogo heracliteano entre “vigília” e “sono”, que é tematizado no fragmento 89:

¹⁴ G. S. KIRK. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, op. cit., 313. Cf. *ibid.*, p. 42 ss.

ὁ Ἡράκλειτος φησι τοις ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινόν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι. (Fr. 89)

Heráclito diz [que] “o kosmos dos despertos é uno e comum, mas [que] os que dormem reviram cada um no seu próprio kosmos”.

Aqui também uma interpolação da palavra κόσμος ocorre no fragmento (Plutarco, *de superstitione* 166C). Contudo, se descontarmos a paráfrase de Plutarco – notavelmente seu uso de κοινός ao invés de ξυνός –, ainda assim obtemos uma leitura heracliteana, a saber, do contraste entre o logos guiando o que é comum, ξυνός λόγος (Fr.2), e as “opiniões privadas” (τα ἴδια; ἔωυτοῖσι δοκέουσι, “a si próprios lhes parece” no Fr. 17). Para Heráclito, a busca de ἀρετή e σωφροσύνη, para além de Delfos, distingue os sábios (σοφοί) dos muitos (ὅτι πολλοί) não somente pelo estado vigilante dos primeiros – seria um anacronismo falarmos de “consciência” neste contexto –, mas sobretudo porque aqueles falam e fazem segundo o que é desvelado pela natureza, “ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν”. (Fr. 112) A sabedoria filosófica (σοφία), mesmo antes do advento da filosofia como tal, emerge do des-velamento (ἀ-λήθεια) da φύσις, daquilo que cresce, produz, gera e se desenvolve naturalmente, como se o logos da φύσις e do κόσμος consistisse em nos despertar para a vida e para a morte (cf. Fr. 21, 26, 88). Para que o mortal seja gerado, mude com as estações, cresça e morra, dando vida a outros mortais e tornando imortal o ciclo da vida e da morte (Fr. 62), deve haver algo como uma chama do devir, comum a todas as manifestações do seu ser. “Despertar”, neste contexto, antes de invocar uma noção de tomada de consciência numa concepção de objetificação ou objetivação, traduz, ao contrário, a natureza primordial e pré-teórica deste fogo ordenador. Os seres humanos só são despertos para o devir dos seres e seu φύειν na medida em que a φύσις traz à luz o que é comum ao κόσμος. Despertar significa portanto ser trazido à luz do que é desvelado no κρύπτεσθαι da φύσις (Fr. 123). E este paradoxo não deve ser formulado dialeticamente, pois não é o devir do ser mas o devir no ser que é assim pensado.¹⁵ De acordo com Heráclito, pensar bem (σωφρονεῖν) é reconhecer e familiarizar-se com o próprio des-velamento da φύσις. A muitos, por outro lado, “lhes escapa (λανθάνει) o que fazem despertos, assim como se esquecem (ἐπιλανθάνονται) do que fazem dormindo”. (Fr. 1)

σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν
Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος. (Fr. 124).

Heráclito diz, “O mais belo kosmos é um monte de coisas varridas e ao acaso confundidas”.

Kahn concede que se o texto de Teofrasto está “mal preservado” (*Metaphysica* 15), pelo menos o *jeu de mots* sobre o kosmos deve ser de Heráclito.¹⁶ A edição Diels-Kranz usada por Heidegger difere ligeiramente da empregada por Kahn:

¹⁵ Ao contrário, por exemplo, da apropriação hegeliana de Heráclito.

¹⁶ KAHN, op. cit., p. 287.

ἀλλ' ὡσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος
κόσμος.

Dáí resulta a possibilidade de interpretar κόσμος como uma interpolação de Teofrasto – “o mais belo” funcionando como epíteto de ἄνθρωπων.¹⁷ Heidegger prefere uma leitura menos crítica do fragmento, traduzindo-o: “O mais belo mundo é como um monte de lixo, entulhado em confusão”. Oferece-nos assim a seguinte glosa a propósito da oposição entre ἀρμονίη e σάρμας:

*Sarma é a antítese de logos, aquilo que é meramente jogado [atirado] contra o que se mantém por si, confusão ao contrário do que é conjuntamente ordenado, não-ser em oposição ao ser.*¹⁸

Para Heidegger, a φύσις do κόσμος é *immer schon* correlata ao “recolher em conjunto” (λεγειν, *versammeln*) do λόγος. No famoso “fragmento do Logos” (Fr. 50), Heidegger lê a problemática do kosmos em termos do todo e do uno, interpretando o logos heracliteano (ἐν πάντα εἶναι, um:tudo, tudo:um) como o desvelamento do ser, o modo como o Logos desdobra o ser dos entes, ἀ-λήθεια:

*O Hen Panta deixa-estendido-diante de uma coisa junto da outra numa presença, aquelas que, em sua manifestação, se afastam e se opõem, como dia e noite, inverno e verão, paz e guerra, vigília e sono, Dioniso e Hades.*¹⁹

A explícita omissão do verbo εἶναι por Heidegger é ao mesmo tempo reveladora e estratégica: o infinitivo é “separado” de modo a ser desvelado no seu próprio velamento, entre Ἐν e Παντα. É precisamente para evitar um “relato precipitado do mundo” que Heidegger deixa Ἐν Παντα aparecer como meio em que se vela e se desvela a diferença ôntico-ontológica. Se asseverarmos “um é tudo” recaímos no esquecimento do ser porque a lógica tradicional oculta o significado *ontológico* do εἶναι heracliteano. Para “um” ser “tudo” εἶναι não deve ser imposto ao logos (já está lá) nem evocar a autoridade ou autoria de Heráclito (οὐκ ἐμοῦ). O próprio problema de traduzir εἶναι revela a aporia lógico-sintática de dizer a verdade do ser sem incorrer em infundáveis tautologias, na incansável busca de fundamentos metafísicos. “Homologar *que tudo é um*” é bem disposto, “é sábio” (σοφον). εἶναι concordaria com a construção que remete ὁμολογεῖν a ἐν παντα, podendo ser trivialmente traduzido como “é” – “o que é”, isto é, “o fato de tudo ser um” –, cumprindo uma função predicativa de cópula. Todavia, ao afirmar “S é p,” reconhecendo com Leibniz que o *predicatum* está sempre presente no *subjectum*,²⁰ não expressaríamos a significação mais profunda de

¹⁷ Cf. KIRK, op. cit., p. 220.

¹⁸ M. HEIDEGGER. *An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1987, p. 133.

¹⁹ Cf. M. HEIDEGGER. Logos (Heraclitus, Fragment B 50), in *Early Greek Thinking*, op. cit., p. 71. Cito aqui a trad. de Ernildo STEIN, in *Os Pré-Socráticos*, col. “Os Pensadores”, p. 118.

²⁰ Cf. M. HEIDEGGER. *The Essence of Reason*, trans. Terrence Malick. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1969, p. 15.

εἶναι. Em particular, atribuir valorações predicativas e subjetivas a “Ἐν e Πάντα já pressupõe uma compreensão ontológica destes termos. Como é “um” oposto a “tudo”? Como devemos, afinal, identificar, diferenciar e contrastar estas duas palavras? O que determina a relação de um termo ao outro? Segundo Heidegger, o meio que ambienta “Ἐν e Πάντα elucidada a inteira problemática do ser dos entes e deve ser ontologicamente articulada como κόσμος. O que é comum a tudo é um, o que “sempre foi, é e será”, não podendo ser reduzido a um ente mas transcende – como o *transcendens* do ser – e torna possível toda manifestação de seu imanente vir-a-ser. O caminho entre “Ἐν e Πάντα não deve, portanto, ser pensado como um processo dialético, como se a absoluta imanência do mundo garantisse sua constituição objetiva, através de uma subjetividade transcendental, imune a suspeitas de incorrer novamente em fundações onto-teo-lógicas. Ao contrário, Heidegger tem mostrado de forma convincente como a metafísica pós-socrática, e o pensamento transcendental em particular, tem buscado um fundamento sem dar conta da transcendência estrutural do mundo. O mundo é sem fundamento, na medida em que seu ser não é causado por nada mas se constitui mundo e permite assim que a multiplicidade do ser se manifeste, venha a ser. Para Heidegger, o ser dos entes, isto é, “o que determina entes como entes” (SZ 6), caiu no esquecimento precisamente porque o pensamento metafísico retirou-se do mundo ao pensá-lo apenas como totalidade de entes.

Com efeito, a superação (*Verwindung*) do esquecimento ontológico inspirado de Heráclito atravessa a leitura heideggeriana dos pré-socráticos, para além das reduções aristotélicas a metafísicas naturalistas. No início mesmo de *Sein und Zeit*, Heidegger refere-se ao terceiro livro da *Metafísica* no intuito de formular a *Seinsfrage* em termos da correlação pré-socrática entre το ἔν e το ὄν. De acordo com a leitura peripatética, os pré-socráticos não poderiam articular a questão ontológica precisamente por terem identificado “Unidade e Ser” com uma única causa (αἰτία, ἀρχή) – no caso de Heráclito, com o “fogo”. *Grosso modo*, Aristóteles argumenta que os pré-socráticos reconheciam apenas a “causa material” sem alcançarem a causa final do ser:

...[A] menos que assumamos que Unidade e Ser é substância [οὐσίαν] em algum sentido, nenhum outro termo universal pode ser substância; pois a Unidade e o Ser é o mais universal de todos os termos [καθόλου μάλιστα πάντων], e se não há nenhuma Unidade absoluta ou Ser absoluto, nenhum outro conceito pode existir separado dos chamados particulares.²¹

²¹ *Metaphysics* III, iv.27 (B 1001 a 21-24), trad. Hugh Tredennick, “Loeb Classical Library,” vol. XVII. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 135. Cf. I, iii. 3-17.

Heidegger mostra que a obra de Aristóteles permanece uma das mais importantes chaves hermenêuticas da metafísica ocidental e da “destruição” de sua onto-teo-lógica. Se a *Metafísica* de Aristóteles testemunha o esquecimento do ser, ao mesmo tempo nos convida ao retorno fenomenológico do ordenamento da φύσις. Heidegger observa que Aristóteles não logra articular o ser enquanto *transcendens* universal em termos de sua determinidade onto-lógica (SZ 3); é à luz da concepção aristotélica de λέγειν enquanto ἀποφαίνεσθαι que Heidegger procura restaurar a questão do kosmos enquanto problema fenomenológico por excelência. Descrever o “mundo” como fenômeno, “deixar e fazer ver o que se mostra no ‘ente’ dentro do mundo” é a principal tarefa da fenomenologia que Heidegger se propõe a explorar no terceiro capítulo de sua obra-prima. (SZ § 14, p. 63ff).

A Mundanidade do Mundo

Há, como vemos, dificuldades inerentes a uma reformulação da concepção heracliteana de κόσμος. A relação predicativa de κόσμον τόνδε com πῦρ αἰίζων (Fr. 30) permanece problemática e exige maior elucidação. Este ensaio limita-se a uma articulação fenomenológica entre a natureza primordial do kosmos e sua estrutura prévia transcendental, de forma a evitar uma identificação do kosmos com um ente ou com a totalidade de entes. Embora Heráclito não tenha definido de maneira explícita o κόσμος como “horizonte”, vemos que tanto o “ordenamento” (verbo κοσμέω, “ordenar, reger, adornar”) quanto a “apropriação” do mundo (verbo οικειόω, “apropriar-se, ambientar-se”) traduzem sua cosmologia como um recolher conjunto de unidade (ἓν) e multiplicidade (πάντα). Uma das maiores contribuições da leitura que Heidegger nos oferece de Heráclito consiste, portanto, no resgate (*Wiederholung*) da transcendência ontológica do mundo ou sua mundanidade. Assim, “a mundanidade do mundo” (*Die Weltlichkeit der Welt*), mais do que um dos grandes temas em SZ, designa uma das indelévels contribuições de Heidegger para a fenomenologia e *leitmotiv* de sua *opera omnia*. Como se trata aqui de elucidar a concepção de *Weltlichkeit* à luz da leitura que Heidegger nos oferece de Heráclito, não serão exploradas todas as implicações cosmológicas da analítica do Dasein em *Ser e Tempo*. Todavia, foi a compreensão do ser-no-mundo como estrutura básica do Dasein (SZ 53-62) que levou Heidegger a problematizar e pensar de maneira radical o conceito de κόσμος. Já em 1927, na sua preleção sobre *Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, Heidegger afirmava incisivamente que “o conceito de mundo, ou o fenômeno assim designado, é o que não tem sido até agora reconhecido em filosofia”.²² Heidegger distingue então “o cosmos inteiro”, “o universo”, do mundo que filosoficamente transcende

²² M. HEIDEGGER. *The Basic Problems of Phenomenology*, trad. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982, p. 165.

a totalidade de todos os entes no mesmo sentido “a-léthico” do ordenamento heracliteano:

*Mundo não é algo subsequente que calculamos como um resultado da soma de todos os entes. O mundo não vem depois, mas antes, no sentido restrito da palavra. Antes: o que é desvelado e compreendido, já previamente, em todo Dasein existe antes de toda apreensão deste ou daquele ser; antes, como aquilo que se mostra como sempre já desvelado para nós.*²³

²³ Ibid., p. 165.

Dasein é e está, desde sempre, *immer schon*, no mundo. Do mesmo modo, “mundo” deve ser entendido num sentido fenomenológico, em oposição ao conceito “pré-filosófico” de mundo como “totalidade de entes intramundanos”. Para Heidegger, o mundo é “a determinação do ser-no-mundo, um momento na estrutura do modo de ser do Dasein”.²⁴ Esta compreensão radical de mundo, que tem suscitado leituras distorcidas, subjetivistas e existencialistas do projeto heideggeriano, não dissimula, na verdade, nenhuma antropologia filosófica ou utopias secretas de um humanismo a ser construído. Ao contrário, a questão do mundo enquanto questão ontológica fundamental é retomada por Heidegger na tentativa de responder à lacuna ética de sua obra, na própria *Humanismusbrief* endereçada a seu interlocutor francês Jean Beaufret, que pergunta: “Como tornar a dar sentido à palavra ‘humanismo’?” (*Comment redonner un sens au mot ‘humanisme’?*)²⁵. Heidegger cita o Fr. 119 de Heráclito – que ele traduz como “a habitação (familiar) é para o homem a abertura para a presentificação do deus (o não-familiar)” – a fim de repensar o *ethos* numa concepção primordial, originária (*ursprüngliche Ethik*), contrária à *humanitas* da *réalité humaine* sartreana e de todos os humanismos em geral.²⁶ Dasein não está para o mundo assim como o sujeito está para o objeto do conhecimento metafísico, pois a facticidade do Dasein, enquanto ente intramundano, deve ser pensada contraposta à destinação deste, enquanto ser-no-mundo, dentro de um mundo do qual se apropria. (cf. SZ § 12) A fim de superar a dicotomia epistemológica entre o que é simplesmente dado (*vorhanden*, “present-at-hand”), opondo um sujeito ao seu objeto, Heidegger mostra que a atitude cotidiana do Dasein para com o “manual”, o que está à mão (*zuhanden*, “ready-to-hand”) não requer a emergência de um sujeito tematicamente consciente. (SZ 67 ss.) A crítica de Heidegger a “ontologias” tradicionais dirige-se em particular contra a idéia de uma intencionalidade primordial, na medida em que esta sempre já pressupõe um mundo circundante, um ambiente constitutivo (*Umwelt*, “environment”) onde se dá a maior parte de nossas relações cotidianas, triviais, de maneira quase despercebida. Este contexto pré-teórico constitui precisamente o *oikos* mundano que

²⁴ Ibid., p. 166.

²⁵ Cf. M. HEIDEGGER. Sobre o “Humanismo”, in *Os Pensadores*, trad. Ernildo Stein, p. 150.

²⁶ Cf. *ibidem*, p. 170.

sempre precede a consciência que Dasein tem de algo. É pelo *oikos* enquanto mundo circundante (*Umwelt*) que podemos nos perder no exílio (*Heimatlosigkeit*) do anonimato, na medida em que, no nosso ser-no-mundo cotidiano, inautêntico, cercados de coisas à nossa mão, manuseamos, manipulamos e nos apropriamos de tudo que nos cerca, sem resgatar nosso sentido autêntico de transcendência. Mas esta relação de dominação, de transformar em nosso domínio, *domus, oikos*, a natureza circundante, se opõe a uma outra forma de relação, a da cura e do cuidado, na mesma proporção em que cuidamos de nós mesmos, de nosso habitar e de tudo que cresce, produz e se reproduz na *physis*. Segundo Heidegger, o *Umwelt* ambienta entre o habitar inautêntico e o habitar autêntico do Dasein enquanto ser-no-mundo. “*Passando por uma interpretação ontológica dos entes que vêm ao encontro dentro do Umwelt*,” escreve Heidegger, “é que poderemos buscar a mundanidade do mundo circundante (*circumundanidade, Umweltlichkeit*)”. (SZ § 14)²⁷ Da familiaridade com o mundo, constitutiva do Dasein enquanto ser-no-mundo, surge a compreensão dos entes que no mundo se manifestam. O meio ambiente desempenha portanto uma função fundamental de adaptação ao mundo pelo nosso modo de ser no mundo. (SZ § 15)

Uma questão fundamental é a de articular a primazia do Dasein com a primazia do mundo. É precisamente para elucidar a relação do Dasein ao mundo que Heidegger evoca uma compreensão fenomenológica do kosmos e suas implicações transcendentais. Em *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger define o conceito pré-socrático do kosmos como *Zustand* (“condição,” “estado”, “state of affairs”), “o *como* em que o ser é *em sua totalidade*.” Heidegger defende então a interpretação que propõe o uso da expressão *κόσμος οὗτος*, “*este kosmos*,” não como uma exclusão de um “outro kosmos,” mas “*este mundo do ente em contraste com um mundo diferente do mesmo ente, o próprio eon kata kosmon*”.²⁸ Embora Heidegger remeta o leitor a Melisso (Fr. 7) e Parmênides (Fr. 2) – talvez para reafirmar o Um transcendendo todo vir-a-ser dos entes e para problematizar a oposição vulgar de Heráclito a Parmênides –,²⁹ o *κόσμον τόνδε* em Heráclito (Fr. 30) pode ser agora melhor articulado em sua significação essencial de transcendência. Heidegger reproduz o fragmento 89, já citado acima, com uma pequena variação: “*para os despertados, há apenas um mundo comum, ao passo que cada um dos que dormem se vira para o seu próprio mundo*”.³⁰ Embora “este mundo” não apareça no texto, Heidegger apóia-se na sua leitura do fragmento 30 para acentuar a formulação transcendental de *κόσμον τόνδε* com relação ao Dasein. O adjetivo/pronome demonstrativo *ὄδε* (“este”, aqui *neste* lugar) é freqüentemente contrastado com *ἐκεῖνος* (“aquele”, *naquele* lugar). Como demonstrativo *οὗτος* pode significar “este” ou “aquele” dependendo do contexto. As-

²⁷ M. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988, Parte I, p. 107.

²⁸ M. HEIDEGGER. *The Essence of Reasons*, op. cit., 49. Em port., *A Essência do Fundamento*, trad. A. Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988. p. 43.

²⁹ Cf. SZ 219-223, onde a única alusão de Heidegger a Heráclito (Fr. 1, na nota xxxv) ocorre no contexto de sua apropriação da *ἀλήθεια* de Parmênides para explicar o ser-no-mundo como fenômeno primordial da verdade. Cf. E. STEIN, *Seminário sobre a Verdade: Lições Preliminares sobre o Parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.

³⁰ *A Essência do Fundamento*, op. cit., p. 45.

sim, Heidegger observa que κόσμος οὗτος preserva sua conotação arcaica, de relação ao Dasein, mesmo em passagens tardias como, por exemplo, nas epístolas de Paulo aos Coríntios e aos Gálatas. Infelizmente, a teologia cristã eclipsou esta significação ontológica fundamental, gerando uma oposição dualista entre *este* kosmos mundano, profano, secular, e *aquele* kosmos extramundano, o além-mundo, o *epouranios* espiritual da teologia paulina. A destruição heideggeriana do onto-teo-lógico tem operado um retorno radical à mundanidade deste mundo, que sozinho viabiliza a abertura a outros mundos e ao mundo inteiro como universo de οὐρανοί (tais como as esferas do sol, da lua e as estrelas). Neste sentido, não podemos mais falar de causalidade externa ao kosmos, nem mesmo de uma *causa sui* divina, pois o princípio de transcendência é a própria mundanidade do mundo. Heidegger traz-nos assim de volta à articulação heracliteana da φύσις deste kosmos com o πῦρ αἰείζων (Fr. 30).

Um dos aspectos mais surpreendentes do *Herakleitus Seminar* reside nas diferentes metodologias adotadas por Heidegger e Fink nas suas abordagens dos fragmentos. Enquanto Heidegger procede dos fragmentos sobre o λόγος em direção aos que tratam do πῦρ, Fink parece ler na direção oposta. Esta significativa diferença se torna particularmente proeminente nas suas leituras do Fr. 30 (cap. 5). Respondendo à questão de Heidegger “Como você quer traduzir κόσμος?,” Fink passa por cima da primeira parte do fragmento e esboça uma interpretação da segunda metade, destacando πῦρ como o sujeito da segunda parte da sentença. Assim, κόσμος desempenha para Fink um papel um tanto secundário na sua cosmologia, podendo ser na verdade caracterizada como uma “pyrologia.” Nas suas próprias palavras, “*O κόσμος enquanto bela conjunção de πάντα é o que brilha em fogo.*”³¹ Heidegger, por outro lado, sustenta que mesmo Diels interpretando κόσμος (*diese Weltordnung*) corretamente como o sujeito da segunda metade (isto é, kosmos é o πῦρ αἰείζων), permanece a “questão central” de decidir se devemos começar de ἦν, ἔστιν, e ἔσται ou do πῦρ αἰείζων.³² Parece-nos que a ironia heideggeriana neste diálogo é decisiva para uma compreensão ontológica da concepção de mundanidade. Em primeiro lugar, Heidegger percebe o perigo de afirmar a primazia do πῦρ heracliteano como se o ἀρχή fosse erroneamente entendido como causa meramente material. Por isso oportunamente relembra a Fink que “ἦν e ἔσται não fazem sentido com referência a αἰείζων.”³³ Embora Fink conceda que não podemos falar de *pyr* como estando “dentro do tempo”, ele não problematiza a noção de kosmos, usando-a continuamente no sentido natural de mundo-πάντα, o “lugar” onde “coisas” acontecem.³⁴ Heidegger reconhece que πῦρ αἰείζων não pode ser considerado uma “coisa”, e conclui que nenhum “foi,” “é” e “será” pode ser predicado dele.³⁵ Portanto, a noção de

³¹ *Herakleitus Seminar*, op. cit., p. 56.

³² *Ibid.*, p. 57.

³³ *Ibid.*, p. 58.

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 60.

³⁵ De fato, o problema da coisa permeia a preocupação heideggeriana com a tradução do ἔόν jônico (ático ὄν), como inferimos da famosa epígrafe do *Sofista* de Platão 244a em SZ, à luz do § 14, p. 63: “*Die ‘Welt’ phänomenologisch beschreiben wird demnach besagen: das Sein des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden aufweisen und begrifflich-kategorial fixieren. Das Seiende innerhalb der Welt sind die Dinge, Naturdinge und ‘wertbehaftete’ Dinge. Deren Dinglichkeit wird Problem; und sofern sich die Dinglichkeit der letzteren auf der Naturdinglichkeit aufbaut, ist das Sein der Naturdinge, die Natur als solche, das primäre Thema.*”

κόσμος que funciona como sujeito na segunda metade do fragmento não pode ser separada do predicado da primeira metade, κόσμον τόνδε (acusativo). O kosmos não é reduzido ao lugar onde se dá o “fogo sempre-vivo”, nem é um momento substancial compreendendo a totalidade dos entes.³⁶

³⁶ Cf. M. HEIDEGGER. Die Grundbegriffe der Metaphysik, in *Gesamtausgabe*, Band 30, ed. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983, p. 47.

Conclusão

Além de deixar deliberadamente a palavra κόσμος não traduzida nas suas leituras de Heráclito, Heidegger tomou a liberdade de interpretá-lo em sua φύσις. A φύσις do kosmos consiste, portanto, em “conflagrar-se e apagar-se em medidas”. O mundar do kosmos pode ser poeticamente traduzido nesta passagem como jogo horizontal entre clareiras que iluminam e brenhas onde a luz se apaga. A mundanidade do mundo é portanto o que permite a visibilidade dos φαίνομενα, manifesta pela “totalidade do que jaz à luz do dia ou pode ser trazido à luz” (SZ 28). O resgate fenomenológico do kosmos implica ainda no resgate da *physis*. Por isso mesmo Heidegger problematiza toda “concepção natural do mundo” (SZ 51s.). Pois a fim de conceber a natureza como “um ente que é encontrado dentro do mundo” (SZ 63), devemos sempre iniciar de “dentro” do mundo. Assim, “[n]em a descrição ôntica de entes dentro-do-mundo nem a interpretação ontológica de seu ser é capaz de apreender o fenômeno de ‘mundo’”(SZ 64). Porque mundo e Dasein pertencem juntos à mesma relação de ambientação e transcendência, a própria mundanidade é definida como um *Existential* (SZ 64). Em última análise, assim como *ethos* e *daimon*, mundanidade não pode ser ontologicamente entendida separada do estado fundamental do Dasein enquanto ser-no-mundo (SZ 65). A articulação de *ethos*, *kosmos* e *oikos* em Heráclito encerra pelo menos três dos quatro sentidos possíveis da palavra “mundo”, redescobertos pela análise heideggeriana da mundanidade. Além do uso da palavra “mundo” em termos ontológicos, Heidegger menciona dois conceitos ônticos distintos de “mundo,” a saber, mundo como (*als*) a totalidade de entes (universo, cosmos) e o mundo ambiental (*oikos*) no qual (*worin*) o Dasein da facticidade vive (por exemplo, mundos público e doméstico). Um uso ontológico de “mundo” encontra-se no aparecer dos entes para (*an*) uma determinada intencionalidade (por exemplo, o âmbito de possíveis objetos da matemática). Enquanto o primeiro e o terceiro “mundos” são definidos como soma de entes (τα πάντα), o segundo é definido como horizonte, assim como a *Lebenswelt* (“mundo da vida”) emerge como meio natural do Dasein. Heidegger introduz uma quarta concepção de mundo (*Weltlichkeit*) para designar o *kosmos* na destinação temporal do ser-no-mundo (SZ 93). Enquanto mundo ontológico, horizontal, a mundanidade é outro modo de dizer que “o mundo munda”, assim

como “o tempo temporiza”, num verdadeiro jogo heracliteano. *Weltlichkeit e Zeitlichkeit* traduzem essencialmente a mesma verdade do ser, a ἀ-λήθεια do Ἐν Πάντα. Ao afirmar a mundanidade do kosmos como meio *de onde (aus)* emerge o ser do Dasein enquanto pro-jeto (*Ent-wurf*), Heidegger logra elucidar a articulação heracliteana de κόσμος e φύσις, para além de todas as aporias predicativas, no próprio χωρεῖν do ser dos entes.³⁷ Uma contribuição inegável da “leitura fragmentária” que Heidegger nos oferece de Heráclito resolve algumas ambigüidades sintáticas e problematiza alguns dos mais importantes temas filosóficos que foram trivializados ou caíram no esquecimento. Entre estes, a questão do ser e a questão do mundo, que constituem juntamente com a verdade, a linguagem e o tempo, o cerne do pensamento heideggeriano.

Para Heráclito, o *ethos* humano, ao contrário do divino, não tem nenhum propósito definido (*gnomas*, Fr. 78). O *ethos* ecológico é humano, assim como o habitat de animais define o mundo animal e a justiça divina (*diké*) o devir inocente da *physis*. (cf. Fr. 9, 23, 61, 102) O habitar humano é indefinido, indeterminado, por isso mesmo perigoso, repleto de caminhos que não levam a lugar nenhum. Este habitar é o destino de cada um e de todos, na morte e na vida.

³⁷ Cf. a citação platônica vulgar “πάντα χωρεῖ” no *Crátilo* 402a.

Nythamar Fernandes de Oliveira é professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, e pesquisador do CNPq.

AS “ÉTICAS” DO AMBIENTALISMO

Héctor Ricardo Leis

A compreensão de que a relação homem-natureza é um ponto central dos problemas relativos a ética deve ser assumida como um dos maiores progressos da recente história intelectual do Ocidente. O surgimento de uma ética ecológica representa uma expansão e recuperação dramática do pensamento sobre a condição humana. Infelizmente, a ética ecológica é um campo ainda insuficientemente desenvolvido, se olharmos para a enorme e complexa quantidade de questões que ela coloca em pauta.

Está fora de dúvida que a presença do ambientalismo no cenário internacional tem impulsionado o debate ético. Porém, um exagerado (e talvez inevitável) caráter afirmativo do ambientalismo nas primeiras décadas de sua emergência (basicamente dos anos 60 e 70, marcados por atores provenientes dos campos científico e não-governamental) lhe fez introduzir no debate público posições muito reativas às preexistentes, produzindo polarizações e visões dicotômicas nem sempre recomendáveis. Nessa fase, foi freqüente a colocação da ética ecológica numa luta maniqueísta entre uma série de atitudes e valores positivos e outra de valores negativos. De um lado ficavam assim o espectro do biocentrismo, do preservacionismo, do retorno à natureza, e do outro o espectro do antropocentrismo, do utilitarismo, da "conquista da Natureza".¹ Esse maniqueísmo, embora funcional ao crescimento do ambientalismo num primeiro momento, passou a ser contraditório com sua evolução e foi sendo progressivamente abandonado quando o ambientalismo ingressa, nos anos 80, em uma fase claramente multissetorial.²

A rigor, o maniqueísmo não é compatível com a emergência de um *ethos* ecológico³ que afeta e envolve ativamente a um amplo espectro de atores. Assumimos que o papel principal do ambientalismo não é tanto proteger a natureza, mas procurar equilibrar as polaridades existentes na nossa civilização (autênticas raízes da crise ecológica). Por isso o *ethos* ecológico se constitui como um "justo meio" entre os radicalismos inspirados no Estado centralizador e no livre mercado, assim como entre os radicalismos do progressismo e do conservadorismo. O ambientalismo se coloca, paradoxalmente, no meio de visões que acabam sendo equivalentes, já que os radicalismos sempre se apoiam na suposta incapacidade dos seres humanos para alcançar o bem comum a partir de uma visão ética da realidade, devendo então recorrer a condicionantes e meios instrumentais externos.⁴ O ambientalismo pode-se situar no "justo meio" porque para cuidar da relação sociedade-natureza não apela nem confia em soluções técnicas ou determinismos históricos, mas em uma mudança de comportamentos e atitudes básicas de inspiração ética.

A procura comum de uma transformação da realidade, por parte do extenso leque de atores que participam do ambientalismo, ganha intensidade e alcances diversos de acordo com a forma de cada um compreender e assumir o complexo vínculo estabelecido entre a sociedade e a natureza.⁵ Vínculo que acreditamos pode ser bem observado considerando o tipo de valores associados às relações homem-natureza e homem-sociedade, de forma combinada. A fim de perceber melhor a complexa e multidimensional problemática da ética ecológica, embora conhecendo os riscos de qualquer classificação, procuraremos organizar um quadro interpretativo. Não aspiramos, contudo, classificar de forma precisa a tudo e a todos (o que nos obrigaria a um arriscado

¹ WORSTER, D. *Nature's Economy: The Roots of Ecology*. San Francisco: Sierra Club Books, 1977.

² O conceito de multissetorialidade refere-se ao fato da coexistência de vários setores ou grupos de atores (governamentais, não governamentais, empresariais, científicos, etc.) dentro do ambientalismo. Para ampliar esse conceito ver:

D'AMATO, José Luis. *Bergson y la Ciencia Actual*. *Mutantia*, n. 4, 1981.

VIOLA, Eduardo J. O Movimento Ambientalista no Brasil (1971-1991): Da Denúncia e Conscientização Pública para a Institucionalização e o Desenvolvimento Sustentável. In: GOLDENBERG, M. (Org.) *Ecologia, Ciência e Política*. Rio de Janeiro: Revan, 1992.

VIOLA, Eduardo J. & BOEIRA, S. A Emergência do Ambientalismo Complexo-Multissetorial no Brasil, particularmente na Microrregião de Florianópolis. In: *Universidade e Sociedade face à Política Ambiental Brasileira*. Brasília: IBAMA, 1990.

VIOLA, Eduardo J. & LEIS, Héctor R. *O Ambientalismo Multissetorial no Brasil para além da Rio 92: O Desafio de uma Estratégia Globalista Viável*. Brasília, 1993.

³ A ética pode ser pensada como ciência do *ethos*, vocábulo grego que, em uma primeira acepção, designa a morada do ho-

mem, no sentido daquilo que é próprio ao ser humano. A metáfora da morada sugere precisamente que, a partir do *ethos*, o mundo torna-se habitável para o homem. Esta morada se constrói a partir dos costumes, das normas, dos valores e das ações humanas. Vale a pena lembrar que, neste sentido, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano não é dado ao homem, mas construído por ele. Ainda que tendo um significado próximo e complementar, a palavra grega *oikos* (raiz de ecologia) refere-se mais ao dado que ao construído. (VAZ, H. C. de Lima. *Escritos de Filosofia II*. São Paulo: Loyola, 1993.)

⁴ GUHA, R. Toward a Cross-Cultural Environmental Ethic. *Alternatives*, v. 15, n. 4, 1990.

⁵ SIMMONS, I. G. *Interpreting Nature: Cultural Constructions of the Environment*. London: Routledge, 1993.

recorte de autores e problemas em departamentos estanques), mas construir uma tipologia que permita compreender as principais correntes da ética ecológica como partes de um todo, ressaltando sua fluidez, circulação interna e sentido de sua evolução global.

Procederemos então à contextualização da ética ecológica em um quadro de quatro entradas, definidas pelas relações dos seres humanos tanto com a sociedade como com a Natureza. Em ambos os casos nos interessa ver a maior aproximação e identificação dos valores e as práticas com as perspectivas definidas por dois princípios gerais (com capacidades equivalentes e complementares para orientar e organizar esses universos de relações): o de *inclusão* (ou união) e o de *exclusão* (ou separação). Combinando as dimensões da sociedade e da natureza com esses dois princípios, obtemos quatro subdivisões (categorizadas com letras gregas, para sua melhor identificação como partes de um todo).

Quadro 1

Combinação das relações humanas com a sociedade e a natureza considerando os princípios de inclusão e exclusão.

Homem-Sociedade	Princípio de exclusão: Antropocentrismo	Princípio de inclusão: Biocentrismo
Homem-Natureza		
Princípio de inclusão: Comunitarismo (ou Coletivismo)	"beta"	"delta"
Princípio de exclusão: Individualismo	"alfa"	"gama"

As “éticas” do ambientalismo

O eixo antropocêntrico das categorias “alfa” e “beta” enquadra aquelas posições que, por oposição ao eixo biocêntrico de “gama” e “delta”, defendem valores e atitudes que privilegiam a espécie humana e, portanto, estabelecem uma forte distância valorativa entre o homem e a Natureza. Inversamente, o eixo oposto agrupa as posições que defendem uma maior aproximação entre esses elementos. Do mesmo modo, o eixo individualista de “alfa” e “gama” postula a prioridade do indivíduo e, portanto, uma maior distância valorativa entre este e a sociedade, que aquela que pode encontrar-se no eixo comunitário ou coletivista de “beta” e “delta”, orientado para uma maior integração dos indivíduos na sociedade. O cruzamento desses eixos permite combinar as características mencionadas e cobrir o amplo espectro das vertentes da ética ecológica. Assim, “alfa” faz referência a valores e práticas orientadas numa direção que enfatiza aspectos individualistas e antro-

pocêntricos; “beta” privilegia uma perspectiva antropocêntrica e comunitária; “gama” se direciona prioritariamente a um modo biocêntrico, ainda que individualista; e “delta” prioriza aspectos biocêntricos e comunitários ou coletivistas.

“Alfa” não tem a necessidade de imaginar uma ética radicalmente nova. Ela introduz o fator ecológico como uma adjetivação branda que lhe permite, praticamente, ser a “porta de entrada” dos atores dominantes do sistema econômico e político que manifestam preocupações ambientais. Vale a pena chamar a atenção para o fato paradoxal que, não obstante ser essa a vertente mais próxima dos valores e práticas dominantes na sociedade, dentro do ambientalismo, ela tem emergido e crescido tardiamente, em especial, a partir dos anos 80. A tendência “alfa” pressupõe que os descobrimentos da ecologia e a emergência do ambientalismo em geral não demandam uma revolução ética, senão simplesmente pensamentos e atitudes melhor informados e precisos, para ampliar e complementar os direitos e obrigações morais já existentes.⁶ Segundo essa vertente, o papel do ambientalismo é mostrar ao homem suas responsabilidades (antes ignoradas) em relação ao meio ambiente. Se os direitos e obrigações morais que se referem à vida, à saúde, à justiça, etc. são atualizados ecologicamente, o próprio interesse egoísta do homem o levará a se preocupar com o meio ambiente como um modo de se autopreservar. Um fundamento básico de “alfa” é assumir que não existem valores e motivações fora de uma perspectiva individual e antropocêntrica e que, portanto, é a única vertente realista. Esse realismo tem levado alguns autores a afirmar um paradigma-estratégia ecológico, chamado de “bote salva-vidas”, que constrói um perigoso cenário político hobessiano onde, em princípio, só os países (e implicitamente os indivíduos) mais ricos e poderosos teriam direito a salvar-se.⁷

A vertente “beta”, ainda que mantendo uma orientação antropocêntrica, prefere a cooperação à competição dentro da sociedade, manifestando assim sua divergência principal com “alfa”. Essa visão mais comunitária recebe às vezes o nome de ecologia social.⁸ Em relação ao realismo anterior percebemos aqui uma certa distância crítica de caráter mais utópico. Já vimos que um pressuposto de “alfa” era que o cálculo egoísta, informado ecologicamente, servia com perfeição para orientar nosso comportamento. Os autores e tendências que se identificam com “beta”, ainda que não reconhecendo a necessidade de criar uma ética ecológica tão radicalmente nova quanto vai ser o caso dos que se alinham na variante biocêntrica, reivindicam a necessidade de mudar todos os valores associados ao individualismo, que é considerado responsável direto pela crise ecológica. Segundo eles, o ambientalismo é incompatível com a lógica de competição inerente ao individualismo. A crítica aqui não apenas atinge o capitalis-

⁶ McCLOSKEY, H. J. *Ecological Ethics and Politics*. Ottawa: Rowman and Littlefield, 1983.

⁷ HARDIN, G. Living on a Lifeboat. *Bioscience*, v. 24, n. 20, 1974.

⁸ BOOKCHIN, M. *Toward an Ecological Society*. Montreal: Black Rose, 1980.

mo, estendendo-se também à economia de escala hipertecnológica, à racionalidade instrumental, ao sistema patriarcal e ao conjunto de relações que estabelecem hierarquias ou desigualdades entre os seres humanos (sejam de classe, gênero, raça, idade, etc.). “Beta” não criticará apenas “alfa”, como também o biocentrismo em geral, por sua suposta incapacidade de reconhecer que a harmonização homem-natureza não pode ser independente da harmonização das relações sociais, correspondendo a prioridade a estas últimas.⁹

O biocentrismo é responsável não apenas por ter atraído muito a atenção pública para questões ambientais e introduzido com veemência temas ecológicos no debate de idéias, senão por ter inspirado a criação de um enorme número de associações e organizações não-governamentais preservacionistas e conservacionistas. Nesse sentido, pode-se dizer que “gama” foi uma das tendências mais expressivas dos anos 60 e 70, quando eram essas organizações as que davam a orientação principal ao ambientalismo. A vertente “gama” pretende a constituição de uma ética ecológica em um sentido forte. No entanto, por suas características, ela apresenta alguns problemas interpretativos. As dificuldades aparecem especialmente no cruzamento com a relação homem-sociedade, a qual tende a descaracterizar-se em função do desinteresse da mentalidade biocêntrica pela problemática social, impedindo assim determinar claramente qual é a orientação principal, se a individualista ou a comunitária. O particular biocentrismo de “gama” pode associar-se claramente às tantas entidades existentes, em todas as partes do planeta, preocupadas com a vida da flora e da fauna. Mas “gama” enquadra também a outros atores menos típicos, como os defensores ou “liberacionistas” dos animais, preocupados com seus direitos individuais.¹⁰ Mas a análise se complica com as posições anti-humanistas¹¹ e, especialmente, com as conhecidas pelo nome de *deep ecology*,¹² que em boa medida adotaram esse nome para distinguir-se das posições de “alfa”, que aqueles chamavam de “ambientalismo superficial”.¹³ Os ambientalistas da *deep ecology* estão em geral identificados com um holismo ético, baseado no valor inerente da natureza e na igualdade das espécies dentro da comunidade biótica, que abriria a possibilidade de serem enquadrados em “delta”. Mas, ainda que a *deep ecology* submeta a severa crítica o conceito do “ego” (e por extensão ao individualismo) predominante na cultura ocidental atual, nossa análise não pode ignorar o fato de que sua proposta de auto-realização humana é acompanhada por uma relativa incapacidade para equacionar os problemas da Natureza com os da sociedade.¹⁴ Esta incapacidade encontra bons exemplos em algumas entidades ambientalistas americanas (como *Earth First!*, por exemplo), que expressam uma clara ordem de prioridades, colocando os problemas das populações dos países pobres e, por-

⁹ ECKERSLEY, Robyn. *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*. Albany: Suny, 1992.

¹⁰ REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. New York: Random House, 1983.

¹¹ EHRENFELD, D. W. *The Arrogance of Humanism*. New York: Oxford University Press, 1978.

¹² DEVALL, B. & SESSIONS, G. *Deep Ecology*. Salt Lake City: Peregrine Smith, 1985.

¹³ A *deep ecology* adotou esse nome para distinguir-se também de algumas vertentes de “beta”, como aconteceu com os grupos radicais em relação aos moderados no Partido Verde Alemão (SPRETNAK, Charlene & CAPRA, Fritjof. *Green Politics*. Santa Fe: Bear & Company, 1986.), e até de vertentes da própria “gama”, especialmente por causa das escassas implicações desta perspectiva nas reivindicações do Terceiro Mundo, tal como critica frequentemente a revista *The Ecologist*.

¹⁴ DRYZEK, J. S. & LESTER, J. P. Alternative Views of Environmental Politics. In: LESTER, J. P. (Org.) *Environmental Politics and Policy*. Durham: Duke University Press, 1989.

¹⁵ YOUNG, J. *Sustaining the Earth*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

tanto, as relações da comunidade humana como um todo, muito depois dos problemas das florestas.¹⁵ Sem podermos nos estender muito mais sobre este ponto, mas considerando que as posições da *deep ecology* (especialmente no Primeiro Mundo) têm levado a se prestar pouca ou nenhuma atenção às questões sociais e políticas e a que se assuma, assim, indiretamente, o individualismo dominante na sociedade, inclinamos-nos, portanto, a enquadrá-las basicamente em "gama".

A vertente "gama" constitui um avanço evolutivo em direção a um maior equilíbrio ético dos vários aspectos envolvidos nas relações homem-natureza-sociedade, especialmente daquele oferecido pelo antropocentrismo de "alfa", mas estabelece um certo impasse em relação ao progresso obtido por "beta". Nesse sentido, é fundamental observar que "gama" e "beta" se desenvolvem por linhas diferentes, ambos enriquecem suas visões por um lado, mas as empobrecem por outro. Assim como as expressões que se enquadram em "alfa" radicalizam o princípio da exclusão em ambas as dimensões (na natureza e na sociedade), as de "beta" questionam esse princípio apenas na sociedade e, inversamente, as de "gama" o questionam apenas na natureza. Da perspectiva deste ensaio, embora "beta" e "gama" representem momentos evolutivos que se distanciam igualmente da posição dominante de "alfa", todas estas vertentes devem ser qualificadas como incompletas (e o mesmo haverá de acontecer com "delta", ainda que represente um momento evolutivo de grande complexidade).

As três tendências apresentadas até aqui encontram na ciência argumentos válidos para se apoiar. Embora os aspectos evolutivos da ética ecológica apontem para um sentido contrário ao realismo e positivismo ainda dominantes no campo das ciências (fato que outorga a "alfa" uma aparente maior legitimidade), são cada vez mais abundantes as hipóteses, surgidas de novos paradigmas e/ou de raízes transdisciplinares ecológicas, que contrariando as verdades estabelecidas justificam a importância dos pressupostos de "beta" e "gama". Por outro lado, parece evidente que o envolvimento da ética ecológica com questões objetivas bastante distantes dos problemas tradicionais da sociedade humana recomenda fortemente sua compatibilização com as ciências (o que não quer dizer que a ciência tenha verdades únicas para oferecer e, portanto, a ética ecológica deva subordinar-se a ela). A ética ecológica não poderia expandir-se afirmando valores anticientíficos, mas a humanidade tem a ciência que corresponde a sua condição civilizatória e não vice-versa; em conseqüência, assim como o *ethos* dominante no mundo contemporâneo é individualista e antropocêntrico, do mesmo modo as academias de ciência são bem "disciplinadas" e ainda se interessam pouco pela integração e unificação das leis que regem a matéria, a vida, a sociedade e a mente.¹⁶ A ética ecológica, que se interessa por essa

¹⁶ LASZLO, Ervin. *Evolution: The Grand Synthesis*. Boston: New Science Library, 1987.

integração, deverá então ser acompanhada pela “despositivização” da ciência para poderem caminhar juntas. O desenvolvimento da própria ciência também exige estas mudanças, através de um equilíbrio maior entre inteligência e intuição, entre matéria e espírito.¹⁷

¹⁷ D'AMATO, José Luis. Bergson y la Ciencia Actual. *Mutantia*, n. 4, 1981.

¹⁸ RUYER, R. *A Gnose de Princeton*. São Paulo: Cultrix, 1989.
SAHTOURIS, Elisabeth. *Gaia: Do Caos ao Cosmos*. São Paulo: Interação, 1991.

Os sinais da ética ecológica são bifrontes como o deus Jano, apontando simultaneamente para o presente, registrando os mais recentes e avançados conhecimentos científicos, e para o passado, recuperando a sabedoria espiritual da humanidade. A sua compreensão nos obriga ao esforço conceitual de pensá-la como um arco-íris, com diferentes cores saindo da ciência e da religião.¹⁸ O arco-íris é uma boa metáfora do desenvolvimento ético do ambientalismo, já que apesar do destaque aos diversos aspectos do *ethos* ecológico de forma diferenciada, resulta não menos claro ao observador que esses aspectos interagem sinergicamente para influir sobre o conjunto de atores e setores da sociedade que ainda não incorporaram qualquer valor ecológico.

Passemos agora a “delta”. Esta vertente é mais complexa que as anteriores, porque sua dupla característica biocêntrica-comunitária contraria abertamente o realismo dominante na sociedade. “Delta” é uma vertente fortemente espiritualizada e utópica da ética ecológica, muito próxima de uma cosmovisão pré-moderna, em contraste com as outras que sintonizam claramente com a época moderna. “Delta” se inscreve mais nas tradições religiosas ou filosóficas do que na ciência, porque define valores e comportamentos próprios de uma concepção finalista (teleológica), que contrariam aspectos inegáveis do imediatismo da vida moderna. Embora o ambientalismo de “delta” possa alcançar alguma expressividade através de concepções e práticas monásticas,¹⁹ esta vertente, por certo, não tem condição de projetar-se de forma significativa, no contexto civilizatório atual, a não ser contando com a ajuda (externa) de atores governamentais ou econômicos que, a rigor, estão bem longe dos valores de “delta”.²⁰ Uma ética inspirada na fraternidade e na igualdade, de aplicação tanto na sociedade como na natureza, exige uma temperança e um sacrifício à altura do amor de Cristo no *Sermão da Montanha*.²¹ Esta vertente se coloca claramente, na contramão do processo de secularização moderno na medida que reivindica o caráter sagrado de todos e cada um dos seres deste mundo, e portanto a necessidade de uma total preservação de indivíduos e ecossistemas. Embora “delta” tenha raízes antigas, o encontro explícito com a teologia vem-se dando e fortalecendo nos últimos anos.²² Uma última observação interessante sobre esta vertente é que ela pode encontrar um terreno propício para seu desenvolvimento no Terceiro Mundo, tanto em função da importância do vínculo entre os problemas sociais e ambientais, como pela

¹⁹ ROSZAK, T. *Persona/Planeta*. Barcelona: Kairos, 1985.

²⁰ ECKERSLEY, Robyn. *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*. Albany: Suny, 1992.

²¹ TOLSTOI, Leon. *O Reino de Deus está em Vós*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1994.

²² BOFF, Leonardo. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade: A Emergência de um Novo Paradigma*. São Paulo: Ática, 1993.
CAPRA, F. & STEINDL-RAST, D. *Pertencendo ao Universo: Explorações nas Fronteiras da Ciência e da Espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 1993.

²³ GUDYNAS, E. The Search for an Ethic of Sustainable Development in Latin America. In: ENGEL J. R. e ENGEL, J. G. (Orgs.). *Ethics of Environment and Development: Global Challenge, International Response*. Tucson: The University of Arizona Press, 1990.

²⁴ THEILHARD DE CHARDIN, P. *The Phenomenon of Man*. London: Collins, 1956.

²⁵ LOVELOCK, J. *As eras de Gaia*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
SAHTOURIS, Elisabeth. *Gaia: Do Caos ao Cosmos*. São Paulo: Interação, 1991.

Héctor Ricardo Leis é professor do Mestrado em Sociologia Política e do Doutorado em Sociedade e Meio Ambiente da Universidade Federal de Santa Catarina.

evidente maior religiosidade e demanda de justiça social por parte das populações desses países, comparadas com as dos países desenvolvidos.²³

Para concluir, se é verdade, como afirma Vaz, que a ciência do *ethos* aponta para uma teoria da *praxis*, a complexidade e riqueza da ética ecológica parecem sugerir a necessidade de nos orientarmos por um princípio superior que possa dar um sentido comum e permitir a sinergização recíproca das quatro vertentes apresentadas. Parafraseando Teilhard de Chardin,²⁴ diríamos que a ética ecológica se resume em "ômega", entendido como o momento de consciência que ilumina o múltiplo e único caminho evolutivo (material-espiritual e social-natural) da humanidade. Como princípio ético fundamental, "ômega" não supõe a hegemonia ou prioridade de determinados modelos, valores ou práticas, senão o equilíbrio e integração entre todas elas. "Ômega" deve assumir-se como um núcleo de inteligibilidade para o eterno movimento de diversificação e unificação que opera na realidade, que permite compreender a superioridade evolutiva da cooperação e complementação em relação à oposição e o conflito. Uma tradução antiga de "ômega" é *Tao*. Uma mais recente, *Gaia*.²⁵

CONTRIBUIÇÃO DA BIOLOGIA PARA UM MODELO SOCIAL

*Renato Z. Flores
Élgion L. S. Loreto*

*F*oi há uns 10 anos atrás. Um extensionista rural mostrava a dois agricultores como deveriam fazer uma sementeira; depois de medir o canteiro, pegou uma calculadora de bolso e calculou o número de sementes que deveriam semear. Um dos agricultores ficou curioso e quis saber que objeto era aquele. O extensionista lhe explicou então o que era e como funcionava. O agricultor exclamou admirado: – Mas o que é a Ciência! Ao que o outro retrucou: – Depois que inventaram a máquina de debulhar milho não me espanto com mais nada.

I attribute the social and psychological problems of modern society to the fact that society requires people to live under conditions radically different from those under which the human race evolved.

*The Unabomber*¹

¹ Citado por: WRIGHT, R. The evolution of despair. *Time*, 146(9): 32-8, 28/08/1995.

I

Está no senso comum a importância da Ciência nas sociedades modernas. Poucas pessoas sensatas questionaram isto. Mas devemos nos ater ao que diz Jacques Monod: se por um lado as sociedades modernas usam todo o poder que a Ciência pode lhes fornecer, por outro são completamente surdas às idéias por ela sugeridas e incapazes de levar aos seus limites as conclusões por ela autorizadas. Citando-o textualmente: “*Armadas de todos os poderes que devem à Ciência, nossas sociedades ainda tentam viver e ensinar sistemas de valores já destruídos na raiz por essa mesma Ciência*”.²

² MONOD, J. *O acaso e a necessidade*. Petrópolis: Vozes, 1976.

As Ciências formam um quadro explicativo coerente. Os postulados da química necessitam estar de acordo com os da física, e os da biologia com ambos. É claro que precisamos reconhecer diferentes níveis de organização mas, se a existência de células não pode ser prevista pelas leis da física e da química, sua existência e funcionamento têm de estar de acordo com aquelas leis. Propriedades novas podem surgir em níveis “superiores”, mas sem nunca descumprir as “leis” do níveis “inferiores”.

Depois de um período em que a estranheza dos seres vivos fazia parecer que a Biologia jamais poderia se unir à química e à física, e “leis” especiais precisariam sempre ser evocadas, hoje elas estão completamente conciliadas. Mais do que isto, a coerência é integral, de tal forma que fica difícil delimitar as fronteiras. A teoria da evolução é uma das principais teorias unificadoras da biologia, estabelecendo não só as bases para explicar a estranheza dos seres vivos, mas também a integração da biologia no quadro explicativo geral da ciência. É a ponte entre a física e a química. A evolução hoje é um fato incontestável e a teoria da evolução uma teoria científica madura, com alguns ajustes a fazer, mas com um potencial explicativo enorme.

Por outro lado, certas áreas do conhecimento, e até outras ciências (notadamente algumas ciências humanas), comportam-se como se Darwin jamais tivesse existido. Pergunta-se então: como encaixá-las no contexto geral das ciências?

A Biologia nos diz que o homem é o produto acidental de um processo evolutivo de 2,5 bilhões de anos, e que muito do que somos, temos em comum com os demais seres vivos. De início, chamou a atenção o fato de os componentes químicos fundamentais, os ácidos nucléicos, proteínas, açúcares, etc. serem os mes-

mos em todos os seres vivos. Depois, que as principais rotas de reações químicas, assim como o código genético, também eram conservados em todos os seres vivos. Hoje está gerando notícia o fato de que os genes que controlam o processo de desenvolvimento são muito conservados em organismos tão diversos como vermes e homens. Quando retiramos um gene “sadio” de camundongo ou do homem e se coloca em uma mosca que tem o gene correspondente com defeitos, o gene do camundongo pode substituir o gene da mosca perfeitamente.

Já sabemos também que tanto para construir um corpo, como para fazê-lo funcionar, os seres vivos usam os mesmos mecanismos básicos. Do verme ao homem, tanto para retirar energia de alimentos como para processar informações providas do ambiente, no seu sistema nervoso, todos usam mecanismos em comum. No que diferem? Na complexidade da estrutura de processamento. Como quando comparamos uma calculadora com um IBM 3090, os princípios básicos de funcionamento de seus “chips” são os mesmos, o que difere é o número deles e sua organização.

Voltando aos níveis de organização, não reconhecer que os seres humanos têm uma cultura que de longe possui características especiais que não podem ser explicadas só pela biologia, seria muita falta de bom senso. Não se quer dizer que a sociedade humana não possui nada de diferente das sociedades dos chimpanzés das savanas africanas ou dos lobos do ártico. Cada grupo animal tem a sua própria história evolutiva, e de alguma forma são únicos. O fato de a nossa história evolutiva nos ter dado um cérebro com uma capacidade de processamento de informações bem acima do encontrado em outras espécies nos dá a sensação de sermos “únicos”. E assim nos definimos como “os herdeiros da criação”.

Muitas e legítimas áreas do conhecimento tratam destas propriedades exclusivas das culturas humanas. A biologia não deseja e nem pode suplantá-las. Quer, no entanto, ser ouvida quando diz: produto da evolução e não herdeiro da criação...

Assim, quando se trata do problema da violência nas sociedades humanas, é certo que este possui componentes culturais, que são próprios de nossa evolução cultural única, mas também, possui componentes que estão na nossa biologia. “*Todo o ser vivo é também um fóssil. Traz em si, e até na estrutura microscópica de suas proteínas, os traços, senão os estigmas, de sua ascendência*”.³

A violência, como várias das pragas desta cultura, carece de definições eficientes. Por isso, ao tentarmos construir um modelo global de sua ação em nossas vidas, são necessárias proposições claras sobre os termos usados. Assim, é melhor começar com o termo mais simples: agressão.

³ PICHOT, A. The strange object of biology. *Fundamenta scientia*, 8(1): 9-30, 1987.

⁴ LORENZ, K. *A agressão*. Lisboa: Moraes, 1974.

O pioneiro, e hoje um clássico neste tipo de análise, é o livro *A agressão* de Konrad Lorenz⁴, um naturalista típico, que inaugurou o estudo comparativo do comportamento animal, tirando de comparações, deduções sobre o processo evolutivo. Para Lorenz havia necessidade de uma explicação para a agressão entre indivíduos de mesma espécie e sua obra consiste resumidamente nessa explicação. Como pode, perguntava ele, co-específicos agredirem-se? Se uma agressão resultar em morte, estarão os indivíduos promovendo a extinção da própria espécie. Os organismos deveriam, ao contrário, ajudar-se mutuamente, para a sua perpetuação, evitando desperdício de tempo e energia em agressões indesejáveis.

Lorenz observou, por exemplo, que alguns peixes de recifes de coral possuíam cores muito fortes e chamativas e, além disso, eram muito agressivos com membros da própria espécie. Havia uma explicação para ambos os fatos: os indivíduos da mesma espécie são competidores na conquista dos mesmos recursos do ambiente. Os recursos são finitos, podendo sustentar somente um número específico de indivíduos. A cor de aviso serve para dizer, não aos predadores, mas aos indivíduos da mesma espécie: aqui estou eu, este pedaço de recife é meu. E se outro indivíduo entrar em meu território, será agredido. Assim, conclui Lorenz, que a agressão está a serviço do bem da espécie e resume, como Goethe: "... toda força que o mal tem, o bem só causa".

Estudando outras espécies, Lorenz verifica que, em muitas delas, a agressão não atinge lutas tão violentas como entre peixes de cores de anúncio. Estes desenvolvem rituais agressivos, que substituem as lutas ferozes. Através do ritual, fica-se sabendo quem venceu e quem foi vencido. O autor completa sua obra tratando da agressão humana, dizendo que a ritualização existente entre os animais superiores tornou-se não funcional em humanos com o advento da invenção de armas, em que se pode agredir "à distância", impedindo assim que se visualize os sinais rituais...

⁵ EIBL-EIBESFELDT, I. *Amor e ódio*. Lisboa: Bertrand, 1970.

⁶ MORRIS, D. *O macaco nu*. Rio de Janeiro: Record, 1976.

Eibl-Eibesfeldt⁵ e Desmond Morris⁶ encarregaram-se de popularizar as idéias de Lorenz em uma etologia "pop". Entre as concepções que difundiram está a de que somente o homem agredir um semelhante até a morte. O que sabemos não ser verdade... Muitas vezes a popularização de modelos complexos leva a resultados um tanto patéticos.

⁷ DAWKINS, R. *O gene egoísta*. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia, Edusp, 1979.

Com Edward Wilson surge a sociobiologia, sendo Richard Dawkins⁷ um dos principais divulgadores da explicação sociobiológica para a agressão. Estes autores chamaram a atenção para um erro no raciocínio de Lorenz. Não é a espécie como um todo a unidade de ação da seleção natural, portanto, o argumento de Lorenz de que a agressão é para o bem da espécie não pode ser evocada. A unidade de seleção natural é o indivíduo, ou como quer Dawkins, *os genes*. Para ele, o que passa de uma geração a

outra são os genes, pois os organismos nada mais são do que máquinas de sobrevivência dos genes. Aqueles genes que constroem boas máquinas estarão mais representados na geração seguinte. Assim, como não sabemos se de fato a galinha foi o meio que o ovo achou para fazer outro ovo, os organismos foram o meio que os genes acharam para fazer outros genes.

Para os sociobiólogos, a agressão entre indivíduos da mesma espécie não requer nenhuma explicação especial. Podemos entender, então, como funciona o jogo da evolução: aqueles genes que constroem máquinas capazes de diminuir as chances das máquinas competidoras deixar seus genes representados na geração seguinte, aumentam as chances de representação de seus próprios genes.

A agressão é o esperado na luta pela sobrevivência em um mundo darwiniano. O que precisa ser explicado é o seu oposto, ou seja, o altruísmo, uma incongruência com a seleção natural. Para isto modelos matemáticos razoavelmente complexos precisaram ser montados.

A agressão, um comportamento agonista voltado contra co-específicos, é, nos primatas, uma forma de solução de conflitos sociais. Para qualquer animal torna-se vital proteger seus interesses por meio de manipulações do espaço social, por isso a função original dos comportamentos agressivos é a auto-manutenção.

Entretanto, mesmos nos macacos de comportamento social mais simples a questão sociológica de papéis merece destaque. "Papéis", termo originário das ciências sociais, designa um conjunto de condutas características de um status particular que habitualmente têm importância funcional ou adaptativa. Em qualquer primata, os padrões de comportamentos agressivos são contextualizados conforme sua posição na hierarquia social. Assim, toda vez que for vantajoso, em termos darwinianos, que estruturas e programas comportamentais capacitem seus possuidores a responderem agressivamente, certamente a seleção natural dotará o organismo de tais estruturas e programas.

Os humanos talvez não sejam nada parecidos com anjos, pois poderíamos ter tido um passado evolutivo belicoso que nos dotou de um hipotálamo capaz de trazer à tona ações muito agressivas. Temos, no entanto, de cuidar para não cair em um determinismo biológico ingênuo, ou pior ainda, mal intencionado. O raciocínio é simples: se diferenças biológicas existem, de tal forma que uns são mais inteligentes que outros, mais violentos, mais capazes, então, nada podemos fazer. As diferenças sociais apenas refletem as diferenças da natureza. Os ricos são ricos porque são inteligentes, os assassinos nada mais fazem do que responder a sua natureza, de modo que devemos mesmo é prendê-los ou condená-los à morte.

Lewontin, Rose e Kami⁸ lançaram em 1984 um livro intitulado *Não em nossos genes*, cuja tese central é a de que não são

⁸ LEWONTIN, R. C.; ROSE, S. & KAMIN, L. J. *Genética e política*. Lisboa: Europa-América, 1986.

⁹ GOULD, S. J. *The mismeasure of man*. New York: W. W. Norton, 1981.

nos genes que residem as causas diretas e mais importantes do comportamento social humano. Na mesma linha Stephen J. Gould⁹ escreveu *As desmedidas do homem*. Ambos são ricos em exemplos do uso político de conclusões erradas e precipitadas de teorias “determinísticas”.

Um bom exemplo é a antropologia criminal de Cesare Lombroso do final do século passado, na Itália. As características hereditárias de nossos ancestrais primitivos e símios permaneceriam em nosso repertório genético. Alguns desafortunados nasceriam com uma quantidade inusitada dessas características e seu comportamento poderia ser apropriado para as sociedades selvagens do passado, sendo hoje tachados de criminosos. Olhando as características atávicas podemos reconhecer um criminoso: braços longos, pés preênses com grandes artelhos móveis, testa baixa e estreita, orelhas grandes, crânio espesso, maxilares protuberantes, pêlo abundante no peito do homem e sensibilidade reduzida à dor. As explicações não param aí. A linguagem própria carregada de gíria dos criminosos mostra que eles falam diferente porque sentem de modo diferente; falam como selvagens porque são verdadeiros selvagens, em meio a nossa brilhante civilização.

Os abusos do determinismo biológico não pararam com Lombroso. A busca incessante de diferenças raciais e sexuais para a inteligência chegou a servir como base para as leis de imigração norte-americanas. Serviram também para justificar o caso mais vergonhoso de fraude em ciência, o caso Cyril Burt, que falsificou dezenas de protocolos de medidas de QI em gêmeos.

Temos de estar duplamente atentos. Se por um lado não podemos tirar conclusões apressadas e carregadas com concepções políticas e sociais, colocando em um determinismo biológico todas as mazelas das pragas da primavera e as das outras estações, por outro não podemos esquecer que temos um passado. E que dentro dele temos uma parte, o passado evolutivo, que nos dotou de um hipotálamo fazendo-nos sentir medo, entrar em pânico ou ter acesso de fúria. Talvez compreendamos melhor muitos problemas relacionados com a violência quando a neurobiologia nos mostrar com pormenor como funcionam estas partes do cérebro e como (o que já está sendo feito) várias patologias dessas estruturas estão associadas a problemas de desajustes sociais.

Vale lembrar: o que mais caracteriza a nossa espécie é a presença de um cérebro com prodigioso córtex associativo, que nos possibilita pensamentos muito complexos. Se a biologia é capaz de ajudar a esclarecer alguns problemas sociais, como decorrência de nossa história evolutiva, ela não pode ser usada como desculpa para a permanência de quadros de desigualdade social. O nosso córtex nos capacita a entender o passado e, ao olhar para o futuro, desamarrar-nos do que for atávico para construir uma sociedade mais igualitária.

Quando tentamos compreender o fenômeno da agressão no contexto humano, o conceito mais usado é o de violência, de difícil definição. As Ciências Sociais têm dificuldades em construir definições globais sobre comportamentos violentos. A conduta usual é fracioná-los em vários tipos (por exemplo, violência urbana, estrutural, de resistência, de delinquência, institucional, etc.) e posteriormente dissecá-los apenas em seus aspectos mais imediatos (ou ambientais).

A impressão que um principiante tem, ao introduzir-se no assunto, é de uma multiplicidade de fenômenos e, principalmente, de abordagens.

Neste ensaio, procuramos desenvolver uma visão integrada, considerando informações da genética, da biologia comportamental, da teoria evolutiva e da antropologia, apesar de haver na literatura científica contemporânea posições francamente contrárias:

*É hoje praticamente unânime a idéia de que a violência não faz parte da natureza humana e que a mesma não tem raízes biológicas. Trata-se de um complexo e dinâmico fenômeno social, mas seu espaço de criação é a vida em sociedade.*¹⁰

De modo geral, quando falamos de violência urbana, estamos nos referindo a crimes violentos. Ao estudarmos esta categoria de eventos sociais, o que mais atrai a atenção é sua distribuição estatística. Ao contrário de outras variáveis que apresentam uma média em torno da qual os pontos se distribuem, a maioria dos atos violentos são cometidos por uns poucos indivíduos. (Figura 1). Em um estudo com 10.000 homens nascidos em 1945, pesquisadores identificaram 627 que foram classificados como agressores crônicos envolvidos recorrentemente com situações de violência. Destes, 6% eram responsáveis por 71% dos homicídios, 73% dos estupros e 69% das agressões graves.¹¹ Os estudos sociobiológicos parecem indicar que as motivações conscientes e

¹⁰ MINAIO, M. C. S. A violência social sob a perspectiva da saúde pública. *Caderno de Saúde Pública*, 10: 07-18, 1994. (Suplemento 1).

¹¹ TRACY, P. E., WOLFGANG, M. E. & FIGLIO, R. M. *Delinquency in two birth cohorts*. New York: Plenum Press, 1990.

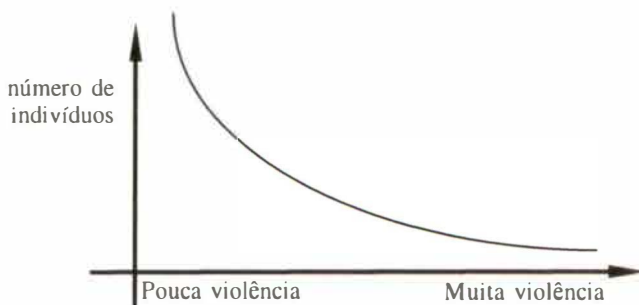


Figura 1

Representação do número de atos violentos em relação ao número de indivíduos.

as predisposições inconscientes (biológicas ou culturais) para a violência são distintas para indivíduos colocados em posições diferenciadas, mais à direita ou mais à esquerda do gráfico.

Quando estudamos a agressividade em animais, verifica-se que existem diferentes modelos: agressão para a defesa de territórios, para a proteção de filhotes, contra estranhos e desconhecidos e também aquelas causadas por alterações hormonais.¹² Nenhuma destas, entretanto, parece ter contribuições importantes para o entendimento do que está ocorrendo em nossa sociedade. Talvez, porque não compartilhem com estes animais das mesmas motivações evolutivas que os levam a ser agressivos. Por exemplo, ainda que as mães humanas defendam seus filhos, às vezes às custas da própria vida, como fazem muitos animais, este tipo de violência não tem impacto social relevante nos problemas do cotidiano.

Dentre tantos modelos biológicos para a violência no *Homo sapiens*, o da agressão defensiva (AD) parece o que mais pode contribuir para a compreensão de um conceito útil de violência. Em animais, este tipo de agressão ocorre em resposta à percepção de um perigo, quando atacado por predadores ou por co-específico ou contra um experimentador, em situações de laboratório. ADs excessivas podem ser obtidas com lesões em certas regiões do cérebro (como o septum, *accumbens* e o hipotálamo mediais) que estão envolvidas na repressão deste comportamento. Os animais tornam-se hiperreativos, hiper-emocionais e hiper-irritáveis e nesta situação, respondem agressivamente a estímulos neutros, como limpeza de gaiolas, porque percebem neste ato uma ameaça. Ou seja, mesmo em animais de sistema nervoso mais simples que o do ser humano, o processo é mediado pela percepção que o indivíduo tem do fenômeno.¹³ Surpreendentemente, comportamentos semelhantes são encontrados em pessoas com lesões nestas mesmas regiões inibidoras do cérebro humano.

Situações de explosão de violência podem ser desencadeadas por estímulos elétricos na amígdala e no lóbulo temporal tanto em animais com em humanos. Indivíduos com focos epiléticos nestas regiões podem apresentar episódios de agressividade, quer na vida adulta, quer na infância. Assim, o balanço em relação à agressão defensiva parece ser encontrado entre as atividades de duas partes do cérebro, uma inibitória e outra estimulatória. Tais regiões do cérebro estão relativamente conservadas em todos os mamíferos.

Duas conclusões importantes podem ser derivadas destas pesquisas: aparentemente, boa parte da violência nos seres humanos parece ser mediada por uma percepção prévia de ameaça ou de agressão por parte de outros; deve existir um polimorfismo¹⁴ no funcionamento das partes do cérebro relacionadas com a violência. Este polimorfismo pode resultar tanto de influências biológicas (genéticas e ambientais) como culturais.

¹² Nos seres humanos, cerca de 90% da violência é produzida por indivíduos do sexo masculino. Como em muitos animais, um aumento de testosterona é equivalente ao aumento de agressividade; poder-se-ia concluir que esta diferença sexual estaria influenciada por este hormônio. Porém, os resultados de pesquisas e de "tratamentos preventivos" utilizando-se castração química sugerem pouca relevância do hormônio no comportamento agressivo. FAUSTO-STERLING, A. *Myths of Gender-biological theories about women and men*. New York: Basic Books, 2. ed., 1992. Em situações de laboratório, entretanto, nas quais muitas variáveis sociais podem ser controladas, homens e mulheres são igualmente propensos à agressão, o que nos leva a pensar que, pelo menos em parte, as diferenças entre os sexos é devido a motivações culturais.

¹³ ALBERT, D. J.; WALSH, M. L. & JONIK, R. H. Aggression in humans: what is its biological foundations? *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 17: 405-25, 1993.

¹⁴ Polimorfismo é um termo biológico usado para designar estruturas que podem apresentar, na natureza, mais de uma forma, tipo ou configuração. Está implícito, no conceito, que esta variação é natural e não obrigatoriamente patológica.

O que podemos identificar nos indivíduos situados na *extrema direita* do gráfico? Em primeiro lugar, um forte componente psico e neuropatológico. Elliot lista algumas condições (Quadro 1) que são freqüentemente encontradas em pessoas envolvidas em violências extremas. Este autor conclui que há uma prevalência muito alta de distúrbios neurológicos e alterações neurofisiológicas em indivíduos recorrentemente violentos, maior do que na população em geral.¹⁵

¹⁵ ELLIOTT, F. A. Violence, the neurologic contribution: an overview. *Arch. Neurol.*, 49: 595-603, 1992.

Quadro 1

Condições neuropsicológicas que podem levar a comportamentos violentos.

TIPO	OCORRÊNCIA	CARACTERÍSTICAS
Violência compulsiva	Ocorrência de sintomas compulsivos após lesões cerebrais (encefalites, epilepsias, traumatismos, etc.).	Falha em mecanismos inibitórios de agressão. Melhora com serotonina.
Descontrole episódico	Ocorre em psicoses, desordens de conduta, epilepsias, doenças metabólicas, e síndromes hiperativas.	Importante como causa de homicídios, suicídios e outras formas não premeditadas de violência.
Personalidade antissocial	Frequência de cerca de 3% em homens e menos de 1% em mulheres, 40% com anormalidades de eletroencefalograma.	Resposta desinibitória a provocações menores.
DHDA	Início na infância com impacto significativo no desempenho social e acadêmico. Forte interação com dificuldades ambientais que levam ao agravamento do quadro.	Precursor das duas anteriores. Anormalidade do desenvolvimento de mecanismos inibitórios corticais e subcorticais.

Entretanto, identificar as partes do cérebro relacionadas à violência ou à base biológica de comportamentos caracterizados como violentos não resolve, exatamente, os nossos problemas, pois não ajuda a explicar por que alguns grupos sociais são mais violentos que outros, nem por que alguns indivíduos são mais violentos que outros ou mesmo as diferentes formas que a violência pode tomar.

¹⁶ FAMULARO, R.; FENTON, T. & KIMSCHERFF, R. Child maltreatment and the development of posttraumatic stress disorder. *AJDC*, 147: 755-60, 1993.

¹⁷ DODGE, K. A., BATES, J. E. & PETTIT, G. S. Mechanism in the cycle of violence. *Science*, 250: 1678-83, 1990.

¹⁸ DAMON, W. *The moral child*. New York: Free Press, 1988.

¹⁹ SZOBOT, C. M.; SEGATTO, L.; CHRISTENSEN, C. H. & FLORES, R. Z. O tortuoso caminho no diagnóstico da Síndrome de Tourette: relato de um caso. *Rev. Med. ATM*, 94(2): 252-6, Porto Alegre, UFRGS, 1994; GILBERT, C. Autism and related behaviours. *J. Intellectual Disability Research*, 37:343-72, 1993; COMINGS, D. E. & COMINGS, B. G. Tourette Syndrome: clinical and psychological aspects of 250 cases. *Am. J. Hum. Genet*, 37:435-50, 1985. COMINGS, D. E. Role of genetic factors in human sexual behavior based on studies of Tourette syndrome and ADHD probands and their relatives. *A. J. Medical genetics*, 54:227-41, 1994.

O Distúrbio de Hiperatividade e Déficit de Atenção (DHDA) é uma condição alterada do neurodesenvolvimento infanto-juvenil, com importante componente biológico. Já foi identificado um gene principal localizado no braço curto do cromossomo 3 que parece estar envolvido em um grande número de casos, entretanto parece haver heterogeneidade nas causas, com grande influência do meio ambiente, especialmente do núcleo familiar. Entre os principais sintomas estão: hiperatividade, dificuldades de percepção e motoras, desordens da atenção, memória e pensamento, impulsividade e enurese noturna.

Existe ainda um outro grupo de doenças psicobiológicas, que talvez possa explicar muitos casos situados na região *mediana* do gráfico. Nesta região podemos encontrar, com mais frequência, indivíduos muito afetados pela violência ambiental, como a *Desordem de Estresse Pós-Traumático* (SEPT), e também aqueles com fragilidades constitucionais, como nas desordens da empatia.

A SEPT é a resposta psicológica e fisiológica a um trauma, em consequência de uma situação extrema. Seus sintomas são classificados em três grandes grupos: reexperimentação do fenômeno, estado de alerta exagerado e evitamento de estímulos relacionados ao trauma.

Ainda que possa ser causada por quedas de aviões ou similares, uma causa de grande importância é a violência física e sexual contra crianças.¹⁶ Uma de suas consequências, que nos interessa aqui, é o fenômeno do “ciclo da violência”: indivíduos agredidos durante o seu desenvolvimento tendem a se tornar agressivos ou hiperresponsivos à violência. Este fenômeno é tão importante que já foi caracterizado até em uma amostra de 46 crianças maltratadas nos seis primeiros meses de vida e estudadas vários anos depois: “a experiência de abuso físico no início da infância é um marcador de risco para o desenvolvimento de padrões crônicos de comportamento agressivo.”¹⁷ Em um estudo na periferia de Porto Alegre, entre 20 crianças que haviam sofrido negligência ou violência doméstica, 16 (80%) apresentavam sintomas agressivos no relacionamento social.

A empatia é um fenômeno muito precoce na ontogenia humana. Ainda que de modo global e inespecífico, já há, no recém-nascido, sinais precursores da empatia que poderá vir a se desenvolver, portanto sinais de um importante componente da base moral do indivíduo. É bem conhecido, nos berçários, o fenômeno de um bebê chorar por ouvir o choro de outro. No decorrer do primeiro ano de vida, a maior parte das crianças, na maioria das vezes, apresentam fortes reações ao sofrimento de outras crianças, como procurar a mãe e chorar ao perceber o sofrimento de alguém. Apesar de freqüente e comum, este não é um fenômeno universal. Algumas crianças, ainda no período pré-verbal, reagem ao sofrimento alheio com curiosidade e até mesmo com divertimento. Pelo menos durante a infância, crianças com maior capacidade de empatia ao nascer são menos agressivas e engajam-se em comportamentos pró-sociais e de ajuda¹⁸.

O conceito de “desordens da empatia” surgiu para resolver a questão da alta comorbidade familiar entre várias patologias neuropsicológicas, como a Síndrome de Tourette, o autismo e DHDA.¹⁹ Quando se encontrava, em uma família, um indivíduo afetado por uma destas doenças, a probabilidade de que encontrássemos familiares com a mesma patologia ou outras, deste grupo, era maior que o acaso. O mesmo indivíduo também podia apre-

sentar sintomas e sinais de outras doenças do grupo, além da sua.

A Síndrome de Tourette, por suas características exóticas, merece um comentário especial. Trata-se de um distúrbio psiquiátrico de manifestações heterogêneas, com manifestações motoras (tiques) e comportamentais. Os tiques motores — movimentos involuntários, breves e abruptos — surgem tipicamente como movimentos da face e/ou pescoço, como piscar de olhos e caretas; evoluem no sentido crânio-caudal, acometendo ombros, membros superiores, etc., podendo manifestar-se por movimentos mais complexos e bizarros, como pular. Alguns meses após surgem os tiques vocais: gritos, grunhidos, imitação de sons de animais, sons sem sentido, ecolalia ou coprolalia. A natureza dos tiques motores e vocais se diversifica num mesmo paciente ao longo do tempo. Estudos com famílias indicam que o distúrbio, de origem genética, é herdado num padrão autossômico dominante, com penetrância incompleta e sexo-específica, com expressão variável.

Já o autismo é uma patologia do desenvolvimento neuropsíquico na qual o indivíduo não desenvolve uma “teoria da mente”²⁰. Por isso, os pacientes com a doença têm grandes dificuldades de relacionamento social por não perceberem intencionalidade e sentimentos nos demais seres humanos.

O que a genética nos ensina sobre as associações entre estas doenças? Primeiro, provavelmente que devem ser causadas por efeito somatório de vários genes e muito influenciadas pelo ambiente. Segundo, em consequência disto, que devem existir na população diferenças entre os indivíduos, em relação a sua capacidade de entender o sofrimento alheio, impulsividade e agressividade. Tais diferenças de organização cerebral são em parte de origem genética e correspondem a alterações da química cerebral que podem ser, eventualmente, corrigidas com o usos de medicamentos.

Alguns indivíduos em nossa sociedade demonstram, portanto, um nível bem maior de comportamentos agressivos e violentos porque apresentam fragilidade em sua estrutura neurológica que os predispõem a isso. Estas reações podem ser conseqüentes a um meio muito violento durante o desenvolvimento da personalidade ou conseqüentes a características fisiológicas da mente do indivíduo, que fazem com que, mais facilmente que os outros, perca o autocontrole, não entenda a mente alheia, etc.

Isto não significa que o indivíduo fique preso a um destino traçado pelo determinismo de seus genes ou de seu meio ambiente dos primeiros anos de vida. Significa apenas que entendemos melhor as causas destes problemas, o que nos possibilita, ao identificar indivíduos com estas características, oferecer-lhe maneiras cognitivas de lidar com suas dificuldades estruturais relativas à própria personalidade, através de psicoterapias, por exemplo.

O terceiro e maior contingente de pessoas inclui aqueles que situam-se à *extrema esquerda* do gráfico. É composta de indivíduos

²⁰ Chama-se “teoria da mente” ao processo mental de identificar, em um coespecífico ou espécie próxima, um ser no qual habita uma mente semelhante à do ego. Esta capacidade, cujo desenvolvimento é muito semelhante em todos os seres humanos, possibilita a um indivíduo atribuir intencionalidade e consciência a outro. Há demonstrações bastante razoáveis de que chimpanzés também possuem esta aquisição cerebral muito recente, em termos evolutivos. (POVINELLI, D. J.; NELSON, K. N. & BOYSENT, S. T. Comprehension of role reversal in chimpanzees: evidence of empathy? *Animal Behavior*, 43: 1-8, 1992).

os que produzem uma quantidade baixa de violência individual, mas que, em conjunto, fica multiplicada. Trata-se de uma área na qual as motivações sociais, econômicas e políticas assumem sua maior relevância. Entretanto, talvez possamos aprender alguma coisa com a biologia que facilite a compreensão destas motivações.

Podemos aprender da estrutura social dos primatas, por exemplo, que alguns fatores da vida em sociedade tamponam a violência, como a formação de casais e a inserção social.

O estudo de diferentes culturas humanas mostra que os homens jovens de baixa capacidade de obtenção de recursos são mais propensos a condutas violentas. Ainda que a comprovação desta afirmativa escape ao escopo deste ensaio²¹, o que as pesquisas sobre evolução indicam é que estas condutas violentas traziam (e ainda trazem!), em sociedades primitivas, vantagens adaptativas. Por exemplo, entre os yanomamis da Amazônia, os indivíduos que já participaram de ações de guerra e homicídio têm, em média, uma esposa a mais e o triplo de filhos do que os não participantes de ações belicosas. É fácil imaginar que a seleção natural agiria francamente a favor de genes que predisponham a estes comportamentos.²²

É grande a semelhança dos yanomamis com grupos de jovens agressores de nossa cultura (gangs ou torcidas organizadas, por exemplo), uma coalizão de machos, que colaboram mutuamente entre si, conforme seus interesses, contra outras coalizões.

Estudos em primatas e seres humanos sugerem que os indivíduos em posições inferiores na hierarquia e/ou submetidos a estressores apresentam diminuição de serotonina em algumas partes do cérebro. Aparentemente, este neurotransmissor está relacionado com a regulação da auto-estima de acordo com o “feedback” social. Assim, a diminuição de sua concentração implica o aumento de suicídios, impulsividade, homicídios e crimes violentos, o que permite encontrar um exemplo de como fenômenos sociais se refletem em nós a química cerebral.

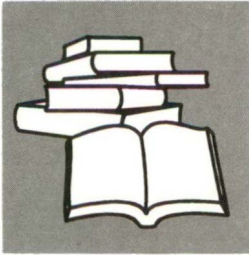
O inverso é igualmente verdadeiro. O aumento de serotonina é correlacionável com o aumento de auto-estima, tranquilidade e autoconfiança. Os indivíduos, nestas condições, são socialmente mais assertivos, menos irritáveis e raramente violentos.

Podemos dizer então que a seleção natural dotou o cérebro humano da capacidade de tomar atitudes violentas, caso as chances de inserção na estrutura social, indispensável à sobrevivência e reprodução de primatas que vivem em bando, pareçam muito discretas.

A psicologia darwiniana nos ensina então que, se quisermos diminuir a violência urbana, é preciso desenvolver meios não violentos, como melhores escolas e empregos, para que os jovens alcancem status social e motivações para se engajar. O que ocorre atualmente é que os jovens violentos de nossa cultura estão sendo vítimas de um meio ambiente muito alterado em relação às suas necessidades naturais.

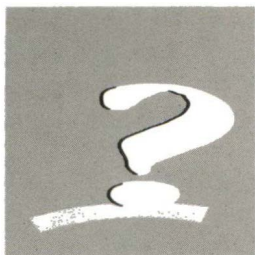
²¹ Ver WRIGHT, R. The biology of violence. *The New Yorker*, 23 march: 68-77, 1995 ou WRIGHT, R. *The moral animal-evolutionary psychology and everyday life*. New York: Pantheon, 1994.

²² CHAGNO, N. A. Life histories, blood revenge and warfare in a tribal population. *Science*, 239: 985-92, 1988.



SUGESTÕES
PARA LEITURA

- APEL, Karl-Otto. *Estudos de Moral Moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BERLINGUER, Giovanni. & GARRAFA, Volnei. *O Mercado Humano*. Estudo Bioético da compra e venda de partes do corpo. Brasília: Editora UnB, 1996.
- FOUREZ, Gérard. *A Construção das Ciências*. Introdução à Filosofia e à Ética das Ciências. São Paulo: UNESP, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- HEEMANN, Ademar. *Natureza e Ética*. Curitiba: Editora UFPR, 1993.
- OMNÈS, Roland. *Filosofia da Ciência Contemporânea*. São Paulo: UNESP, 1995.
- REVISTA HUMANIDADES. Bioética. Brasília: UnB, n.34, 1994.
- REVISTA USP. Dossiê Genética e Ética. São Paulo: Coordenadoria de Comunicação Social/USP, n.24, dez./jan./fev., 1994/95.
- ROHDEN, Valério. (Org.) *Racionalidade e Ação*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.
- STEIN, Ernildo & DEBONI, Luís A. (Org.) *Dialética e Liberdade*. Petrópolis, Porto Alegre: Vozes/Editora da UFRGS, 1993.
- TUGENDHAT, Ernst. *Problemas de la Ética*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.



INSTRUÇÕES
PARA PUBLICAÇÃO

*A revista **Ciência & Ambiente** é editada semestralmente pelo Curso de Engenharia Florestal da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e pelas Editoras desta instituição e da Universidade Regional do Noroeste (UNIJUÍ), Rio Grande do Sul, Brasil.*

Cada número deve tratar de temas específicos, previamente selecionados pelo Conselho Editorial e anunciados na edição anterior.

ESCOLHA DOS TEMAS

Os temas para cada número da revista devem enfatizar questões relativas à ciência, ao meio ambiente e à sociedade, considerando a totalidade das relações que se estabelecem entre eles e os princípios de um desenvolvimento econômico, social e ecológico sustentável. Incluem-se reflexões sobre o progresso científico, a relação homem-natureza, a geração de tecnologia e sua influência nas relações de poder, etc. Podem ser tratados, ainda, assuntos referentes ao modelo de organização das instituições de ensino, pesquisa e extensão, com seus efeitos sobre a formação de recursos humanos e sobre a produção e difusão do conhecimento, entre outros.

ORIENTAÇÃO PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

Os artigos apresentados podem ser redigidos em português ou espanhol. Os autores devem informar sua função e instituição de procedência. O Conselho Editorial reserva-se o direito de sugerir modificações de forma, com o objetivo de adequar os artigos às dimensões da revista e ao seu projeto gráfico.

Os artigos encomendados têm prioridade na publicação.

Trabalhos enviados espontaneamente poderão ser publicados, desde que aprovados pelo Conselho Editorial.

*Estes devem ser encaminhados à revista no período de **1º a 30 de abril e outubro**, respectivamente. Recomendam-se aos autores textos com, no máximo, **vinte laudas**.*

DISTRIBUIÇÃO

*A revista **Ciência & Ambiente** circula em todo o Brasil e em países da América Latina e Europa. Os interessados na sua aquisição (números individuais, assinatura) podem dirigir-se às livrarias mantidas por editoras universitárias ou ao editor em Santa Maria, Rio Grande do Sul.*



INSTRUCCIONES
PARA PUBLICACIÓN

*El Curso de Ingeniería Forestal de la Universidad Federal de Santa Maria (UFMS) y las Editoriales de esta institución y de la Universidad Regional del Noroeste (UNIJUÍ), Rio Grande do Sul, Brasil, editan semestralmente la revista **Ciência & Ambiente**. Cada número de la misma trata de temas específicos, los que son previamente seleccionados por el Consejo Editorial y anunciados en la edición anterior.*

SELECCIÓN DE LOS TEMAS

Cada número de la revista aborda temas relativos a la ciencia, al medio ambiente y a la sociedad, considerando la totalidad de las relaciones que se establecen entre ellos y los principios de un desarrollo económico, social y ecológico sustentable.

Se incluyen reflexiones sobre la relación hombre-naturaleza, el progreso científico, la generación de tecnología y su influencia en las relaciones de poder etc.

Pueden ser tratados también temas referentes al modelo de organización de las instituciones de enseñanza, investigación y extensión, y sus reflejos en la formación de recursos humanos y en la producción y difusión del conocimiento, entre otros.

ORIENTACIÓN PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

*Los artículos presentados pueden ser redactados en portugués o español. Los autores deben indicar su función y la institución a que están vinculados. El Consejo Editorial reserva para si el derecho de sugerir modificaciones de forma, con el objetivo de adecuar los artículos a las dimensiones de la revista y a su padrón editorial y gráfico. Las colaboraciones solicitadas por los editores tienen prioridad en la publicación. Los trabajos espontáneamente enviados deben ser remitidos a la revista en el período de **1º a 30 de abril y durante el mes de octubre**. Se recomienda a los autores textos de, a lo máximo, **veinte páginas**.*

DISTRIBUCIÓN

*La revista **Ciência & Ambiente** circula en todo el Brasil y en diversos países de Latino America y Europa..*

Los interesados en su adquisición (números individuales, suscripción) pueden dirigirse a las librerías de las editoriales universitarias de Brasil o al editor en la ciudad de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil.