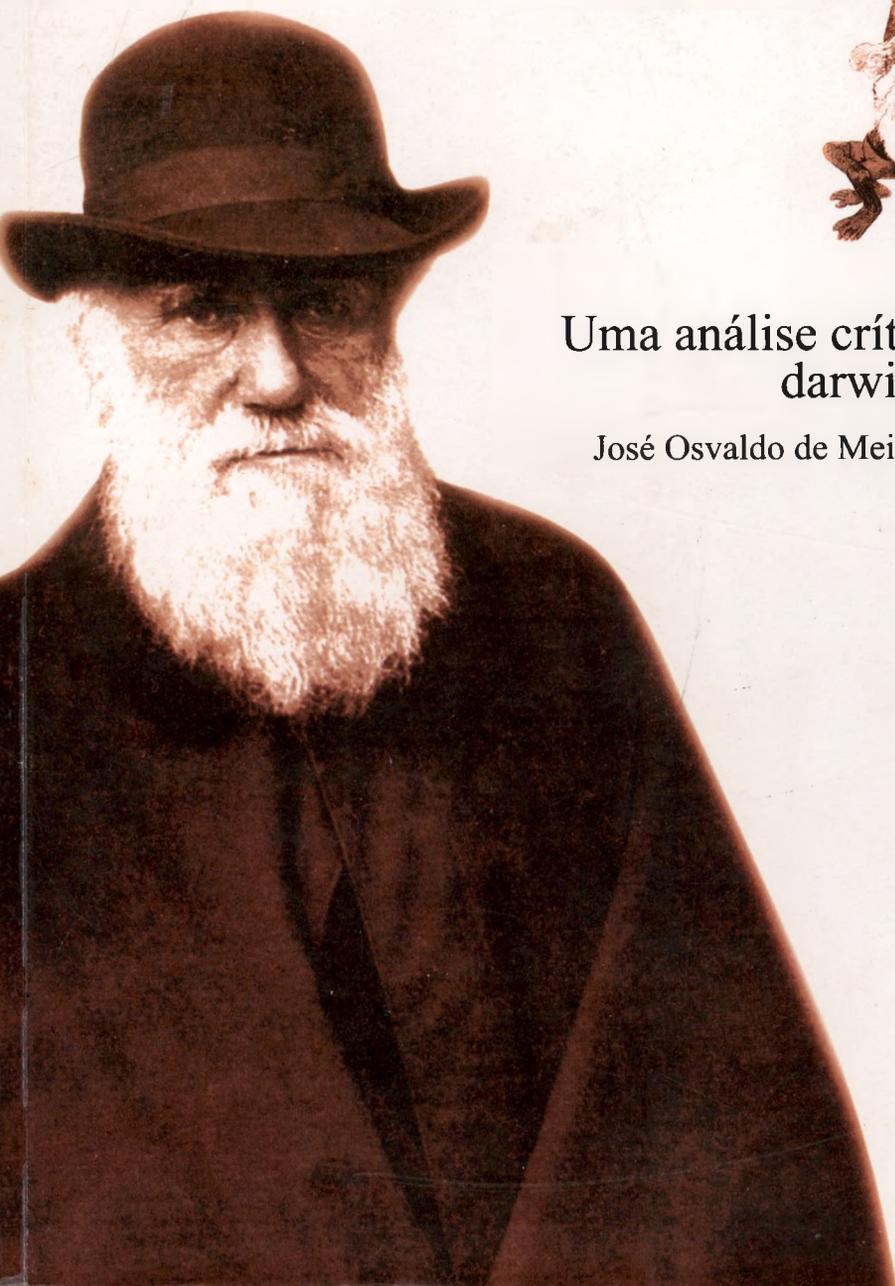


Polemos



Uma análise crítica do
darwinismo

José Osvaldo de Meira Penna



EDITORA

UnB

JOSÉ OSVALDO DE MEIRA PENNA

Nascido no Rio de Janeiro, em 1917, graduou-se bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade do Brasil. Participou de cursos na Universidade de Columbia, em Nova York, no C.G. Jung Institut, em Zurique, e do Curso Superior de Guerra na ESG, em 1965.

Entrou para a carreira diplomática por concurso, em 1938. Serviu durante a guerra na China e na Turquia (1940-1949), bem como na Costa Rica e no Canadá (1950-53). Foi membro da Missão permanente do Brasil nas Nações Unidas, em Nova York, no período de 1953 a 1956. Foi chefe da Divisão Cultural do Itamaraty, em 1956; cônsul-geral em Zurique (1960-1963) e embaixador na Nigéria. Atuou como secretário-geral adjunto para a Europa Oriental e Ásia no MRE, em 1966. Foi embaixador em Israel (1967-1970), assessor do ministro da Educação (1971-1973) e embaixador do Brasil na Noruega, no Equador e na Polônia, onde se aposentou (1974-1981).

Foi professor da UnB de 1982 a 1989. É jornalista e escritor. É membro do Conselho Técnico da Confederação Nacional do Comércio e da Academia Brasiliense de Letras e presidente do Instituto Liberal de Brasília. É membro da Sociedade do Mont Pèlerin. É autor de diversas obras, entre elas: *Cândido Pafúncio: uma estória contada por um idiota*; *Da moral em economia*; *Quando mudam as capitais*; *Nietzsche e a loucura*.

“Se existissem muitos liberais com o ímpeto polêmico e a militância combativa do embaixador José Osvaldo de Meira Penna é que outros galos começariam a cantar para o pequeno

Polemos



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Reitor

Timothy Martin Mulholland

Vice-Reitor

Edgar Nobuo Mamiya



Diretor

Henryk Siewierski

Diretor-Executivo

Alexandre Lima

Conselho Editorial

Beatriz de Freitas Salles

Dione Oliveira Moura

Henryk Siewierski

Jader Soares Marinho Filho

Lia Zanotta Machado

Maria José Moreira Serra da Silva

Paulo César Coelho Abrantes

Ricardo Silveira Bernardes

Suzete Venturelli



JOSÉ OSVALDO DE MEIRA PENNA

Polemos

UMA ANÁLISE CRÍTICA DO DARWINISMO

Meditações sobre os pré-socráticos, especialmente Empédocles e Heráclito; a luta na natureza; o princípio da população de Malthus; o pessimismo na *Lebenswille* de Schopenhauer; a obra de Darwin e o evolucionismo; o darwinismo na atualidade; Popper e suas objeções à teoria sintética; o darwinismo social, o racismo e o belicismo; o altruísmo; a sociobiologia de Wilson; o darwinismo no Brasil; e a cultura.

EDITORA



UnB

EQUIPE EDITORIAL
Rejane de Meneses – *Supervisão editorial*
Yana Palankof – *Acompanhamento editorial*
Márcio Cerqueira Sobrinho (estagiário), Sonja Cavalcanti – *Preparação de
originais e revisão*
Heonir Soares Valentim e Eugenio Felix Braga – *Editoração eletrônica*
Fernando Rabello – *Capa*
Elmano Rodrigues Pinheiro – *Acompanhamento gráfico*

Copyright © 2006 by José Osvaldo de Meira Penna

Impresso no Brasil

Direitos exclusivos para esta edição:

Editora Universidade de Brasília
SCS, Q. 02, Bloco C, nº 78, Ed. OK – 2º andar
70300-500 – Brasília-DF
Tel: (61) 3035-4200 – Fax: (61) 3225-5611
www.editora.unb.br – editora@unb.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

Ficha catalográfica elaborada pela
Biblioteca Central da Universidade de Brasília

P412	Penna, José Osvaldo de Meira Polemos: uma análise crítica do darwinismo / José Osvaldo de Meira Penna. – Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2006. 434p. ISBN 85-230-0862-4 1. Darwin – evolucionismo. 2. Darwinismo social. 3. Biologia. 4. Cultura – filosofia. I. Título
------	--

CDU 575.827

Ao vencedor, as batatas

Humanitas é o princípio. Mas não, não digo nada, tu não és capaz de entender isto, meu caro Rubião... Humanitas é o princípio. Há nas coisas todas certa substância recôndita e idêntica, um princípio único, universal, eterno, comum, indizível e indestrutível... Pois essa substância ou verdade, esse princípio indestrutível é que é Humanitas. Assim lhe chamo porque resume o universo e o universo é o homem. Vais entendendo?... Não há morte. O encontro de duas expansões ou a expansão de duas formas pode determinar a supressão de uma delas; mas, rigorosamente, não há morte, há vida, porque a supressão de uma é a condição da sobrevivência da outra, e a destruição não atinge o princípio universal e comum. Daí o caráter conservador e benéfico da guerra. Supõe tu um campo de batatas e duas tribos famintas. As batatas apenas chegam para alimentar uma das tribos que assim adquire forças para transpor a montanha e ir à outra vertente, onde há batatas em abundância; mas, se as duas tribos dividirem em paz as batatas do campo, não chegam a nutrir-se suficientemente e morrem de inanição. A paz, nesse caso, é a destruição; a guerra é a conservação. Uma das tribos extermina a outra e recolhe os despojos. Daí a alegria da vitória, os hinos, aclamações, recompensas públicas e todos os demais efeitos das ações bélicas. Se a guerra não fosse isso, tais demonstrações não chegariam a dar-se, pelo motivo real de que o homem só comemora e ama o que lhe é aprazível e vantajoso, e pelo motivo racional de que nenhuma pessoa canoniza uma ação que virtualmente a destrói. Ao vencido, ódio ou compaixão; ao vencedor, as batatas.

AGRADECIMENTOS

Aos professores Amadeu Cury e Paulo Henrique Cardim, que me estimularam no sentido da publicação desta obra e, mais particularmente, ao professor Henryk Siewierski que, como Diretor da Editora Universidade de Brasília, viabilizou o empreendimento apoiando esta edição.

“Que livro poderia um capelão do diabo escrever sobre as obras grosseiras, desperdiçadoras, estouvadas e horrivelmente cruéis da natureza!” (Darwin)

SUMÁRIO

PREFÁCIO, 11

Parte I – Darwin e o darwinismo

CAPÍTULO 1 – Amor e guerra, 19

CAPÍTULO 2 – Da Iluminação aos antecedentes utilitaristas, 31

CAPÍTULO 3 – Malthus e o princípio da população, 39

CAPÍTULO 4 – Schopenhauer e a vontade de viver, 65

CAPÍTULO 5 – Darwin: *A origem das espécies* e *A descendência do homem*, 81

CAPÍTULO 6 – Reações imediatas ao darwinismo, 101

CAPÍTULO 7 – Surgem as objeções – em primeiro lugar, as de Popper, 117

CAPÍTULO 8 – Outras conjeturas, dúvidas e refutações, 143

CAPÍTULO 9 – Sobre o acaso, o finalismo e o nominalismo, 173

CAPÍTULO 10 – Scope e a luta contra o criacionismo, 193

Parte II – Ética e genética: “Ao vencedor, as batatas”

CAPÍTULO 11 – Hegel, Lamarck e Marx, 211

CAPÍTULO 12 – Da Lei da Batalha ao eugenismo – De Galton a Carrel, 225

CAPÍTULO 13 – O darwinismo social: Kropotkin, Spencer e Sumner, 249

CAPÍTULO 14 – Antropologia e sociologia da guerra, 263

CAPÍTULO 15 – O altruísmo na sociobiologia de Edward Wilson, 287

Parte III – Darwin e o Brasil

CAPÍTULO 16 – Toynbee revisitado, 323

CAPÍTULO 17 – O darwinismo no Brasil, 331

CAPÍTULO 18 – Seleção sexual e população, 343

CAPÍTULO 19 – Darwin e o racismo no Brasil, 357

Parte IV – Conclusões

CAPÍTULO 20 – Sobre o conflito entre ética e genética – O problema da origem da moralidade, 379

CAPÍTULO 21 – *Polemos* e cultura, 399

REFERÊNCIAS, 415

ÍNDICE ONOMÁSTICO, 423

PREFÁCIO

Este livro é dedicado à memória de Machado de Assis, nosso maior escritor, cuja descrição humorística do Humanitismo no *Quincas Borba* representa a primeira contribuição brasileira importante à crítica filosófica do darwinismo. É também dedicado ao professor Edward Wilson, de Harvard, fundador da nova ciência da sociobiologia. Wilson, que bem conhece o Brasil e que muitos consideram o maior biólogo vivo, é um entomólogo que se dedicou ao estudo das formigas e dos insetos sociais em geral, extrapolando daí para a sociologia e para a defesa da biodiversidade. Tive o prazer de conhecê-lo, há alguns anos, em Boston, onde, em seu gabinete na própria universidade, mantém um laboratório de pesquisa do formigueiro com o qual convive. Sua autobiografia é extremamente interessante como exemplo da dedicação obsessiva de um cientista à sua obra. Na verdade, este livro é uma modesta tentativa de contrariar a tese de Wilson, conclusão lógica da aludida obsessão, segundo a qual a moral, o sentimento de “altruísmo” ou, em outras palavras, a ética se pode e deve sustentar sobre premissas materialistas. Como verão, não sendo um especialista em formigas e cupins, salvo como adversário das duas espécies predatórias que constantemente agredem meus livros e meu jardim, em Brasília, julgo-me no entanto com direito à crítica na base de um princípio de reciprocidade.

Do mesmo modo como Wilson parte da biologia para invadir os sagrados recintos socráticos do pensamento filosófico e sociológico, considero-me com direito à réplica. Após muito haver lido Darwin e livros sobre a teoria da evolução pelo mecanismo cego da diferenciação, hereditariedade e seleção natural – o acaso e a necessidade na fórmula sucinta de outro grande biólogo, inspirado no grego Demócrito – permito-me apresentar as objeções de um leigo que se vale, igualmente, do trabalho de filósofos, *sir* Karl Popper

por exemplo. Como Popper, descubro insuficiências na lógica da teoria sintética, principalmente uma tautologia. A seleção natural preserva os mais aptos. Se há seleção, os mais aptos são selecionados. Parece óbvio. Mas o que são os mais aptos? São aqueles que foram preservados. Se essa tautologia é estendida universalmente e acaba descrevendo uma necessidade mecânica, chegaríamos à constatação absolutamente fantástica, como algum inglês mais irônico e cético já propôs, que Shakespeare foi um macaco que, após um milhão de anos de tentativas estocásticas diante de uma máquina de escrever ou um computador, conseguiu escrever suas tragédias. Pode a passagem do tempo, mesmo se estimado em milhões de anos, explicar esse resultado milagroso do jogo da seleção natural?

Sabemos que o cérebro de um chimpanzé, designado cientificamente como *Pan satyrus*, nosso mais próximo primo coirmão, é bastante desenvolvido e que seu DNA pouco se distingue do DNA da espécie *Homo sapiens*. Acreditamos também, com toda razão nesta nossa época dominada pela ciência e a tecnologia, que é muito mais provável que tenhamos evoluído a partir de um macaco do que pela genealogia que nos propõe a *Bíblia*. Eu mesmo me alinho pela presunção de que tenho um macaco na minha ascendência, respeitando embora como um mito metafísico, muito valioso e interessante, a tese oposta de que somos descendentes de Adão e Eva e de que estes comeram da fruta proibida da árvore do conhecimento. Difícil certamente é conciliar o imperativo kantiano, de natureza transcendente, com a hipótese biológica. Este meu trabalho não visa a superar o que o próprio Kant considerou uma impossibilidade metafísica, mas, modestamente, a apresentar os dados do problema. Talvez surja em nosso século, ou nos vindouros, um gênio ainda maior do que Kant ou do que Darwin para realizar essa façanha. Meu ensaio é uma simples exposição da questão, tal como hoje se coloca.

Uma coisa é certa, ou pelo menos dela estou convencido. No recesso de uma molécula microscópica de DNA está milagrosamente inserido algo como 3 bilhões de anos de um processo evolutivo que fez da Terra um pequeno planeta privilegiado. Talvez o único que, na galáxia, tenha permitido, por suas condições quase que infinitamente improváveis, a geração dos tais descendentes do *Pan satyrus*, macho e fêmea, vulgarmente batizados com o nome de Adão e Eva. O primeiro casal é membro de uma espécie notável simplesmente porque é a nossa própria, mas muito debate ainda surge na biologia quanto a saber se a espécie surgiu repentinamente, num determinado local

(geralmente se pensa na África), ou se lentamente se desenvolveu através de várias espécies sucessivas de primatas. Este ensaio visa, em suma, a apresentar ao leitor, leigo curioso, uma abordagem semifilosófica da teoria da evolução proposta por Charles Darwin, respeitável e admirável inglês do século XIX. Visa também a defender, seguindo os conselhos de Edward Wilson, o mandamento de respeito pela vida do planeta e de todas as suas espécies vegetais e animais que se contam aos milhões de milhões – o respeito, em suma, que Wilson chama de *Biophilia*. Nesse respeito juntam-se as duas, historicamente, mais importantes religiões da humanidade, o judeo-cristianismo e o budismo.

Ao traçar as origens históricas da doutrina da evolução das espécies pela seleção natural, alguns críticos entusiásticos hão apontado para o pensamento do grego Empédocles, que viveu de 490 a 430 antes de Cristo, e para o de Heráclito, que morreu por volta de 480.¹ A mitologia grega – podemos inicialmente assinalar – registra personagens e episódios que sugerem uma vaga intuição do fenômeno da evolução. Insinuam, pelo menos, a idéia de uma certa comunidade de origem do homem com toda a vida do planeta. Se é verdade que a concepção do mundo helênica comportava, essencialmente, uma crença na degenerescência ou queda da perfeição original, crença implícita no mito da Idade de Ouro, algumas lendas merecem atenção no sentido de induzirem a possibilidade de progresso na espécie humana, ou de um salto do animal para o homem. Idade de Ouro e paraíso convergem em nossa religiosidade ocidental. Degenerescência e queda; progresso e salvação, igualmente. São crenças paralelas, as primeiras de origem grega, as outras de origem judaica.

Seres meio-animais, meio-homens, existiam em abundância na mitologia grega: os centauros, as amazonas, as sereias, os sátiros, a Esfinge que procede do Egito, o Minotauro que recorda a civilização de Creta, etc. As sereias que cantaram sedutoramente aos ouvidos de Ulisses. Seres de transição. O humanismo básico da religião grega, porém, concedeu aos deuses a perfeição da forma humana, ou quase humana, em contraste com o zoomorfismo persistente nos ícones de outros povos antigos como os egípcios, os babilônios e, até hoje, os hindus. Para dizer a verdade, formas animais ainda persistem na iconografia cristã, haja visto a pomba do Espírito Santo, o cordeiro do Senhor, os símbolos dos três primeiros evangelistas.

¹ Vide OSBORN, H. F. "From the Greeks to Darwin".

Quaisquer que sejam as interpretações do mito do conflito entre os *lapithes* e os centauros – representa-se uma guerra com tribos da periferia da Grécia que adoravam o totem de um cavalo; ou se a festa de casamento, que deu início à sua contenda mortal, constitui a representação alegórica de algum rito de sagração real pré-histórica – o importante é o sentido simbólico do enfrentamento entre essas duas partes. Os centauros foram descritos por Homero como “bichos selvagens e peludos”. A etimologia de *lapith* evoca homens da Idade da Pedra Lasca-da: a ciência positiva moderna começa a entrar em jogo. De qualquer forma, retratado no Partenon de Atenas e motivado pelos ímpetos de agressão e sexo, seu contencioso sangrento proclama a vitória do homem (e dos deuses de forma humana), mesmo primitivo, sobre animais ou sobre homens ainda mais primitivos, os quais não haviam perdido o atavismo animal.

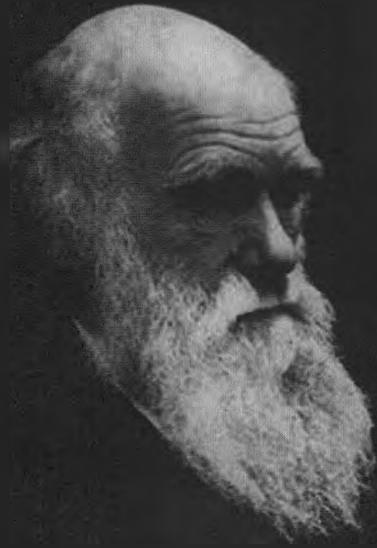
Um esboço de teoria da evolução parece assim surgir na antiga cultura helênica, já associada a critérios que considerariamos éticos. O mesmo não ocorre no Oriente da Ásia, dominado pelo hinduísmo e pelo budismo, este do primeiro gerado. A integração do homem na natureza viva é parte integrante da religiosidade dominante da Índia ao Japão, passando pela China, Indonésia, Malásia, Indochina, Nepal, Tibet, Birmânia e Coréia. Isso explica, a nossos olhos ocidentais, muito do comportamento e da estética nipônica. Mas não é aqui o momento de falarmos sobre as perspectivas de uma ocidentalização do budismo, que prevejo em nosso século, como contraponto da influência que nossa civilização – tecnocientífica em seus meios, judeo-cristã em suas origens espirituais – crescentemente exerce sobre toda a Ásia oriental. Apenas desejamos sugerir que um novo mito para a humanidade global deverá incluir a base científica que a biologia moderna proporcionou: uma nova cosmovisão.

Em um ensaio sobre ética, em confronto com o darwinismo e a teoria sintética – que engloba a evolução pela seleção natural e a genética –, teríamos de apresentar, a princípio, um quadro com os parâmetros e pressupostos do argumento. Aceito a noção do egoísmo como “pecado original” da natureza humana, tese que foi filosoficamente elaborada por Agostinho. O grande mestre da patrística colocou-o como o princípio do *amor sui*, vigente na cidade terrena, isto é, em nossa existência neste mundo, integrando-o ao majestoso edifício metafísico da *civitas Dei*. Os escolásticos desenvolveram, a partir dessa noção primária, o conceito de *libido dominandi* ou *concupiscencia inordinata*, no relacionamento elementar que é suscetível de ser transcendido pelo amor em virtude de uma graça divina.

Daí por diante, a idéia de egoísmo, de interesse egoísta ou de utilidade imediata como motivação fundamental da alma humana passaria a constituir uma vertente substancial de toda a filosofia ética, geralmente sob a forma do conceito de paixão. Com o racionalismo francês e o empirismo britânico, de Descartes, Hobbes, Berkeley, Locke, Hume e outros grandes pensadores da Iluminação, surge a base filosófica para o estudo da sociedade moderna, na perspectiva da política e da economia. A concorrência vital darwinista explicaria a concorrência política e econômica que estimula a sociedade e escreve a história. É nesse ambiente que se desenvolvem o empirismo e o utilitarismo britânicos. Nele iria naturalmente prosperar um pesquisador angustiado e fanático como Charles Darwin. Apresentar as premissas de seu pensamento é o propósito deste ensaio.

PARTE I

Darwin
e o darwinismo



CAPÍTULO 1

AMOR E GUERRA

Empédocles e Heráclito são os dois nomes que necessariamente vêm à mente como precursores das idéias formadoras da nova visão do mundo. Entre os filósofos gregos que fascinaram Nietzsche e que, presumivelmente, exerceram uma certa influência sobre seu pensamento, devemos salientar esses dois, Heráclito e Empédocles. Viveram ambos no quinto século antes de Cristo. Eles são mencionados, pelo pouco que se sabe, nos fragmentos esparsos que até nós chegaram. A concepção da evolução do animal para o homem, e deste para o homem superior ou super-homem nietzscheano, conduz-nos naturalmente ao mito do *Übermensch* engendrado no próprio tormento da luta cósmica. Num dos fragmentos não publicados de Nietzsche encontra-se a anotação: “Meus antepassados: Heráclito, Empédocles, Spinoza, Goethe”. O entusiasmo de Nietzsche por esses dois gregos ter-lhe-ia sido sugerido por Hölderlin. Ele em ambos descobriu um drama destinado a “inculcar, em nós todos, a unidade de tudo que vive”.

Segundo Kaufmann, esteve Nietzsche ardentemente interessado nos pré-socráticos em princípios de sua carreira, quando professor em Basel. Numa de suas lições sobre Sócrates, ele coloca Empédocles ao lado de Parmênides, Heráclito e Demócrito no grupo de grandes sábios (*sophoi*), cujo representante máximo seria Sócrates. Mas, enquanto acaba repudiando Sócrates como primeiro proponente de uma filosofia racionalista, Nietzsche encontra em Empédocles aquele “fato primitivo” que deve “servir de base a toda a história”. Carl Roos¹ publicou, em apêndice, alguns desses fragmentos nietzscheanos sobre Empédocles. Foi, de qualquer forma, a

¹ Em *Nietzsche und das Labyrinth*, Copenhague, 1940.

leitura dos gregos, ao preparar-se para a publicação de sua primeira grande obra, *O nascimento da tragédia*, o que convenceu Nietzsche da natureza cruel, impiedosa e trágica da existência humana. Num ensaio pouco conhecido de 1872, *Sobre a verdade e a falsidade num sentido extramoral*, escrito pouco depois de sua experiência em um campo de batalha na Guerra de 1870 e do noticiário sobre as destruições causadas pela Comuna de Paris em 1871, Nietzsche medita sobre

a portentosa curiosidade que se permite olhar para fora e para baixo da câmara da consciência, através de uma fenda, e então se dá conta que o homem se ergue sobre a impiedade, a cobiça, o desejo insaciável e homicida, na indiferença de sua ignorância, balançando-se em sonhos como se poderia dizer, no dorso de um tigre. Nessa constelação, onde por ventura se origina o impulso pelo conhecimento da verdade?

Há quem considere esse grego da Sicília como o personagem histórico real que teria servido de modelo para o Zarathustra da filosofia posterior de Nietzsche. Mais universalista do que Heráclito era Empédocles, ao propor a existência de dois princípios fundamentais que conduzem o mundo, a *philia*, de um lado, e o *neikos* ou *eris* – ódio e discórdia, do outro. O primeiro constitui um princípio de atração, o segundo de repulsa. Depois de haver atravessado a Idade do Amor, a humanidade estaria hoje vivendo na Idade da Luta, conceito que nos serve, particularmente, para a elaboração da tese aqui defendida, segundo a qual uma contradição essencial na própria natureza biológica da espécie configura a raiz da dupla ética em conflito.

A mitologia de Empédocles é bastante evoluída. O filósofo de Akragas (Agrigento) compôs dois poemas, de 5 mil linhas ao todo. Deles permaneceram apenas 470 fragmentos, além de muitas referências em outros autores antigos, entre os quais Platão, Aristóteles e Diógenes Laertius. O que nos restou permite fascinantes interpretações contraditórias, de tal modo que a crítica moderna muito tem discutido sobre o verdadeiro sentido da doutrina do siciliano cujos dois poemas tinham como título *Peri physeos*, *Sobre a natureza*, e *Katharmoi*, *Purificações*. Eles oferecem duas visões do mundo. A primeira é científica e naturalista, embora revestida de mitos e fantasias. A segunda, de colorido órfico, místico, religioso ou espiritualista, serve de alicerce a uma filosofia ética.

Como Pitágoras, a cuja escola provavelmente pertenceu, Empédocles maravilhosamente combinou ciência e misticismo. Em sua *Theology of the early Greek Philosophers* (Oxford, 1947), acentua Werner Jaeger que o pensador de Agrigento se coloca na grande corrente jônica de filosofia da natureza de onde surgiram todas as ciências naturais. Sua importância residiria na circunstância de haver sido o primeiro a querer interpretar, em termos metafísicos, os fatos positivos e agrestes de nossa existência terrena. O elemento religioso de seu pensamento não poderia assim ser reduzido ao naturalismo materialista que desponta no *De rerum natura* de Lucretius, seu admirador, tampouco nas versões modernas que o promovem a precursor do darwinismo. A aparente incompatibilidade dos dois poemas preocupou, além de Jaeger, a Zeller, Burnet, Diels, Bertrand Russell e Ettore Bignone, este um italiano que escreveu uma biografia de Empédocles de grande profundidade psicológica. Todos procuraram a unidade da vida e do pensamento do siciliano em seus aspectos científico e místico.

Na obra *Paidéia: os ideais da cultura grega*, insiste Jaeger no sentido de que as duas cosmovisões, a científica ou naturalista e a órfica ou religiosa, se completam e se suplementam. No cosmos revelado pela física, a alma angustiada não pode encontrar abrigo. “E tal sou eu” – declara Empédocles num dos fragmentos existentes – “um peregrino banido por Deus”. Depois das *Purificações* a que se dedica, a redenção encontrar-se-ia na consciência religiosa do próprio ser moral, na interioridade do si-mesmo, no âmago da própria alma humana. O empirismo positivista termina num misticismo subjetivista que nos faz lembrar esse outro grande empirista e místico moderno que foi Jung.

Russell declara a ciência de Empédocles e sua religião inconsistentes. O pensador inglês enfatiza o conhecimento empírico que seria demonstrado pela descoberta do caráter substancial do ar (o que provou por uma experiência com uma clepsidra, ou relógio de água). Mas as mudanças e as transformações do mundo das criaturas seriam governadas exclusivamente pelo acaso e pela necessidade. Se Russell está correto, tampouco seria por acaso, mas por necessidade, que um dos modernos expoentes do naturalismo científico materialista, Jacques Monod, tenha dado à sua obra o título de *Le hasard et la nécessité: essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (O acaso e a necessidade: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna). Também não por acaso afirma Russell ter sido a filosofia de Empédocles mais “científica” do que a de Parmênides, Platão e Aristóteles.

O positivista inglês não compreende as concepções religiosas do grego, a quem debocha ao interpretar os sentimentos de culpa e angústia, evidentes em alguns trechos das *Katharmoi*, como resultantes, simplesmente, de haver bebido laurel e comido feijão. Eram substâncias proibidas nos rituais do orfismo pitagórico cujos segredos, segundo Diógenes Laertius, Empédocles teria revelado. Dor de barriga como sintoma de uma crise mística?

Em seu *Resumo da história da filosofia grega* (trad. inglesa, Meridian Books, 1955), Edward Zeller acentua que o poeta de Agrigento, mais do que os pitagóricos, fundiu na cultura grega o intelectualismo científico e o misticismo religioso. Ele compara Empédocles à personalidade de Fausto, a figura lendária que combinou a paixão da pesquisa científica com o não menos apaixonado esforço por transcender a condição humana. Nesse sentido, já seria Empédocles, fundamentalmente, um pensador ocidental, existencialista. Zeller também nega que os dois poemas sejam contraditórios. Em termos de pura metafísica, afirma que o grego da Sicília conciliou a filosofia da eterna mudança de Heráclito (*panta rei*) com a da permanência e eterna invariabilidade de Parmênides. Se, para o historiador alemão, Empédocles não antecipou a seleção natural darwiniana, foi de qualquer forma o fundador da química moderna, já que sua teoria dos quatro elementos continuou sendo aceita até princípios do século XVIII. O empirismo do insistente conselho em “confiar em nossos sentidos” sustenta uma filosofia científica e naturalista. O filósofo transcende a permanência metafísica de Parmênides e toma uma atitude positiva em relação ao *devenir*, ao vir-a-ser da realidade empírica. Depois de Heráclito, Empédocles introduz a multiplicidade e a mudança que a escola eleática havia negado.

Em seu ensaio *De Darwin à Aristote* sobre as constantes da biofilosofia baseado exclusivamente no testemunho de Aristóteles, e ignorando o aspecto religioso, talvez tardio, dessa filosofia, Etienne Gilson opõe o mecanismo naturalista radical de Empédocles ao finalismo do Estagirita. Aristóteles critica principalmente seu adversário porque “não menciona uma causa para a própria mudança, salvo que as coisas assim se passam pela própria necessidade da natureza”. Ora, a conciliação que Empédocles procura realizar entre os dois elementos antitéticos – o científico e o religioso – constitui um tema adequado para a introdução a qualquer filosofia da natureza. Com efeito, nossa atitude também deve consistir na aceitação respeitosa de tudo que a ciência nos ensina, em sua observação empírica de um mundo imperfeito, em constante mudança e transição. A aceitação de um mundo onde reinam o

conflito e o ódio, um mundo onde lutamos para sobreviver em meio a um progresso material no qual, freqüentemente, nestes nossos dias aziagos, suspeitamos de uma total ausência de amor. A realidade terrena corresponde bem àquela da qual tentava Empédocles purificar-nos.

Além disso, devemos também certificar-nos de que as interpretações oferecidas pela ciência, quando constata um fenômeno sem realmente compreendê-lo, representam às vezes a edificação de meros mitos, de imagens hipotéticas não menos audaciosas e fantásticas do que aquelas que criou o mago siciliano. Finalmente, em seus vãos poéticos, pinta-nos Empédocles um outro mundo cuja realidade interior devemos ter em mente, se é que desejamos verdadeiramente nos livrar do desespero num universo objetivamente sem propósito, sem compaixão e sem doçura. O siciliano contempla o universo como lançado loucamente para a frente, sob o agulhão cego do acaso, ou do destino estocástico. Há uma metapsicologia em seu filosofar.

Empédocles foi poeta, político, cientista, filósofo, líder religioso, médico, orador. Foi talvez mesmo charlatão, como pensa Bertrand Russell. Aristóteles proclama-o um dos inventores da retórica. Galeno qualifica-o inventor da medicina italiana. Burnet, do método experimental. Zeller, descobridor da química. Embora de família aristocrática, empenhou-se democraticamente na vida política de sua cidade natal, Akragas. Derrubou uma tirania oligárquica e recusou a coroa monárquica que o povo reconhecido lhe teria oferecido. Partiu como exilado e peregrinou pela Grécia, lamentando a sorte da humanidade no processo cósmico de conflito vital: “Ó, desgraçada raça mortal”, escreveu em um de seus versos, “desprovida de bênçãos, tais são as lutas e os gemidos que te deram nascimento”. Sua filosofia refletiria o espírito de heroísmo em meio à tragédia daquele século notável em que os gregos enfrentaram o Império Persa e venceram em Maratona e Salamis, enquanto dentro de cada pólis os cidadãos se dilaceravam em sangrentas lutas intestinas.

Empédocles teve discípulos e, aparentemente, quis fundar uma seita filosófica de tipo pitagórico. Um desses discípulos foi Górgias, o sofista que Platão atacou no diálogo do mesmo nome. Acariciava uma idéia extravagante de seus próprios méritos. Usava sandálias douradas, erguia a cabeça coroada de louros, confessava aos mais íntimos ser o favorito de Apolo e, quiçá, um deus. Informa a lenda também veiculada por Laertius – que, além de precioso cronista graças ao qual grande parte da filosofia grega nos é hoje conhecida, também um fofoqueiro de marca – que, sentindo-se perto da morte,

se lançou na cratera do Etna para desaparecer e assim confirmar sua reputação de imortalidade. Horácio comentaria irônico:

*deus immortalis haberi
dum cupit Empedocles, ardent frigidus Aetnam
insiluit...²*

“Querendo ser um deus, a sangue frio jogou-se Empédocles no ardente Etna”. Infelizmente, o elemento fogo traiu-o e suas sandálias douradas foram lançadas para fora do vulcão. Em sua história da Grécia, *The life of Greece*, comenta Will Durant, sarcasticamente, que no fim da vida ele juntou a sabedoria de Buda, Pitágoras e Schopenhauer para aconselhar os homens a abster-se de carne, sexo e feijão...

Na verdade, Empédocles descreve-nos a esfera original do universo, *sphairos*, que parece considerar a forma divina do cosmos, senão o próprio Deus criador. O homem e a mulher, juntos e fundidos numa união proporcionada pelo amor, formavam uma *syzygy* em forma esférica – e essa esfera pode haver inspirado Platão no episódio do *Banquete sobre o amor* (o *Symposium*) em que Aristófanes, o grande autor cômico, relata a criação dos sexos. Seria porventura uma mandala junguiana? O cosmos, porém, está sujeito à ação dos dois princípios fundamentais. Desse modo, “todas essas coisas nunca cessam de se alterar, num momento se juntando numa só, graças ao Amor, em outro se separando por força da luta”. O mundo é então lançado à desordem, ao sofrimento e à morte. A harmonia geométrica da *sphairos* rompe-se e transforma-se em multiplicidade, pluralidade e variabilidade incessantes. Como Heráclito, Empédocles acentua o dualismo fundamental provocado pelo conflito dos opostos, *neikos*, que é um elemento sinistro a presidir os negócios desse mundo. Obra de Lúcifer, quiçá?

Confirmando Aristóteles, Aetius refere-se às concepções de Empédocles quanto à geração sucessiva dos animais e das plantas: “Originariamente, tribos sem conta de criaturas mortais estavam espalhadas com toda espécie de formas, um espetáculo espantoso – braços, pernas, joelhos, pescoços, cabeças, tudo misturado”. Por intermédio do amor, porém, é superada essa produção de monstros disformes, carentes de adaptação, dando nascimento a organismos capazes de se propagar. Na luta que, sob o impulso do ódio, se trava entre todas essas formas, são as mais aptas que sobrevivem e é então que proliferam as formas vitais de grande diversidade, porque concebidas em

² Cf. The Presocratic Philosophers. In: KIRK, G. S.; ROVEN, J. E. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

brilhantes intuições de botânica, embriologia e fisiologia. A noção de *neikos* é aplicada num sentido que poderíamos perfeitamente associar às concepções darwinianas modernas de transformismo, concorrência vital, instinto de agressão e seleção natural. Aristóteles explica:

Como quer que seja, então, como diz Empédocles, tudo se transformou como se estivesse ocorrendo com um propósito. Ali as criaturas sobreviveram, havendo sido acidentalmente formadas de maneira adequada; mas onde isso não aconteceu, as criaturas pereceram e continuaram perecendo.³

Na recorrência cíclica das idades que Empédocles parece conceber, de acordo aliás com a crença geralmente dominante em sua época, encontramos, nós homens incompletos, num período de desordem e decadência. Uma conjuntura provocada por *neikos*. Na fase lamentável do presente é que ocorre a seleção entre os seres monstruosos e os seres adequadamente adaptados. Empédocles chegou a uma espécie de teoria da evolução pelo exercício da experiência e do erro. Infelizmente, nas lutas que também afetaram os documentos históricos e as obras dos grandes gênios da Antiguidade, não sobreviveram em número suficiente fragmentos que nos oferecessem uma descrição pormenorizada do processo por ele sugerido. Eis por que não é de admirar haja sido nosso charlatão-cientista-filósofo-poeta-místico descrito como um precursor da teoria evolucionista de seleção natural.

Um elemento menos importante da filosofia natural de Empédocles, que apenas desejamos mencionar, é a concepção dos quatro elementos ou “raízes”, representados como quatro deuses, combinados num par de casais: Zeus (o fogo ou o sol) e Hera (a terra); Aidoneus (o ar e também o céu) e Nestis (a água ou o mar). Toda a matéria do universo seria composta de combinações desses quatro elementos. Aidoneus, segundo parece, é uma forma de Hades, filho de Crono, e representaria uma figura infernal, o lado sombrio de Zeus. Será o fogo que consumirá o filósofo na cratera do Etna? Pelo que se sabe, nem Aidoneus, nem Nestis são figuras importantes da mitologia helênica, nem foram mencionados por outros autores. A *philia* combina ou sintetiza essas substâncias, ao passo que *neikos* as separa ou analisa. Segundo a cosmologia moderna, também o universo está em expansão por força da energia nuclear. É contido, porém, pela força da gravitação. A influência conjunta dos dois fatores que motivam o universo determina a estrutura moral e fisiológica de todos os seres vivos. O presente estágio de complexidade no

³ Cf. JAEGER, Werner. *Aristotle: fundamentals of the History of his development*. 2. ed., 1962; *Theology of the early Greek Philosophers*.

mundo vegetal e animal prova a preponderância impressionante que o conflito ou a luta detém na era cíclica em que vivemos. A importância concedida ao sangue prende-se à crença de que nele reside a alma, porque nele também mais integralmente estão misturadas as quatro substâncias elementares do universo.

Entre as idéias religiosas que são desenvolvidas nas *Karthamoi* podemos, finalmente, salientar a proibição de comer carne. A carne e o sangue são expressões de *neikos*. Para retornar ao reino primordial do amor temos, antes de mais nada, de nos converter ao vegetarianismo. A proibição ritual está, obviamente, relacionada com a doutrina pitagórica da metempsicose, de possível inspiração oriental. Eis um fragmento das *Purificações*, citado por Porfírio: “Ai, ó despiadado dia em que a morte não me destruiu, antes que inventasse o miserável ato de comer carne com meus lábios”. Compare-se a idéia de Empédocles, segundo a qual a alma decaiu da bem-aventurança primordial porque ingeriu sangue, com a velha concepção de Homero, para quem a alma só pode voltar à vida ao beber o precioso líquido. O simbolismo vital e ambivalente do sangue, que frequenta toda a linhagem religiosa dos cultos dionisíacos e órficos, reaparecerá, como sabemos, no cristianismo – no sangue de Cristo que é simbolicamente bebido à missa e, secretamente, conduz à redenção.

Jaeger associa a concepção de *philia* e *neikos* com o dualismo entre o *eros* cosmogênico e *eris*, na *Teogonia* de Hesíodo. Também nos podemos lembrar de *eris* na metafísica de Heráclito. Este atribui à violência e à guerra a origem de todas as coisas. Por uma profunda intuição, os gregos derivavam de uma mesma raiz etimológica a palavra violência, *biazonai*, e a palavra que designa a vida, *bios*. Na glorificação de Kupris, a Afrodite cipriota, teria Empédocles deificado a natureza e exaltado o mistério da vida sobre o reino da matéria inanimada. E nisso inspirou Lucretius que, na obra famosa *De rerum natura*, tece um hino de louvor a Vênus, identificando-a à natureza. A cosmologia das *Purificações* enfatiza o poder do amor, representado por Kupris. Em Afrodite, coloca Empédocles a governança original do mundo no lugar de Crono, Zeus ou Ares.

A contradição apontada entre os dois poemas é resolvida, segundo parece, por essas “purificações” eróticas em que o filósofo propõe a superação mística do conflito, inerente à natureza. Também aí, no reino do amor, vive o homem sua inocência original na perfeição do ser. A queda, provocada pela luta, ocorre em cada um de nós ao nascer: “Chorei e lamentei-me à vista deste lugar estranho”, grita a criança em seu primeiro contato com a realidade mundana. O sofrimento é o preço da vida num mundo conflitivo. A existência é descrita como uma caverna escura, segundo a tradição órfica que Platão seguiria na famosa

parábola da caverna, ao final da sua *República*. Lançado à vida infernal do presente, num ciclo de três vezes dez mil estações, enfrenta o homem este “vale de lágrimas” (*ates leimon*), “...um lugar sem alegria, onde o Sangue e a Cólera, e tribos de Parcas e Pragas contorcidas, e Corrupções e Dilúvios vagueiam na escuridão, sobre o campo de um destino sombrio...”.⁴

No mundo dos opostos regido pelas Parcas, a luta pela vida é responsável pelo desabamento do reino primordial do amor. Como que se descrevendo a si próprio nessa trágica condição, é Empédocles “um fugitivo dos deuses e um peregrino, confiante nessa luta frenética, condenado pelo oráculo da necessidade (*anankê*) a viver entre bichos que nascem como leões, de atalaia em suas cavernas rochosas”.⁵ A teologia poética de um discípulo dos pitagóricos concebe uma espécie de carma. Na roda das transmigrações, a alma, fugitiva e aventureira, encarnou-se “num menino e numa menina, num arbusto e num pássaro e num estúpido peixe do mar” – mas chegará, eventualmente, a ser “um profeta, um bardo, um doutor e um príncipe”. Esse trecho é interessante porque sugere o sentido evolutivo da crença pitagórica na metempsicose, sentido também aparente na doutrina hindu e budista, tão essencial ao pensamento oriental. Em Empédocles, as almas evoluem dessas formas vegetais e animais primitivas para as formas humanas superiores, até finalmente se transformarem em seres imortais que compartilham o alimento dos deuses. A visão mística descreve um esforço para fora, no sentido de transcender o real, sublimar-se. *Plus ultra!*

Em outro trecho do poema, refere-se Empédocles a uma espécie de super-homem, santo ou sábio e “mestre de toda espécie de engenhosa destreza”. Os críticos não discutido quem é exatamente essa fabulosa personagem. Jaeger parece seguir a tradição neoplatônica ao aceitar a hipótese de que o super-homem seja Pitágoras, a cuja doutrina tanto os neoplatônicos quanto Empédocles prestavam homenagens.

Entretanto, o filósofo de maior importância no contexto de nossas especulações é Heráclito de Éfeso, que morreu por volta de 480 antes de Cristo. Em sua companhia, no *Ecce homo*, Nietzsche afirma sentir-se mais calorosa e agradavelmente do que com qualquer outro pensador. E explica que é o pensamento dirigido para a afirmação da mudança e da destruição – “o aspecto mais importante da filosofia dionisíaca” – o que lhe atrai na filosofia de Heráclito. Profundamente misantrópico, aparentemente arrogante, sombrio e introvertido, conhecido como proponente de enigmas indecifráveis, o efésio mereceu o qualificativo de *skoteinós*, o “obscuro”. É, de fato, hermético. Alguns dos fragmentos que sobreviveram revelam-no sob esse prisma que, no entanto,

⁴ Cf. JAEGER, Werner, op. cit.

⁵ Idem, ibidem.

adquiriu a maior relevância no trabalho de interpretação da moderna psicologia analítica, que explora as profundezas do inconsciente. A frase “o caminho para cima e o caminho para baixo são um único e mesmo caminho” é citada por Jung, assim como as que se seguem: “a conexão secreta é mais forte do que a conexão aparente” e “a constituição real das coisas está acostumada a esconder-se”. Esses aforismos explicam suficientemente os motivos do apreço em que é mantido por Jung que, de Heráclito, também retirou o termo *enantiodromia* para designar a mudança comportamental de atitude em seu contrário.

Na filosofia dialética, da qual foi Heráclito fundador, o fragmento merecidamente mais famoso é o que nos foi transmitido por Hipólito: *Polemos panton men pater ésti, panton de basileus* – “A guerra (*polemos*) é o pai e rei de todas as coisas; e alguns revela como deuses e outros como homens; e de alguns faz escravos e de outros homens livres”.⁶ Na verdade, acentuava o filósofo de Éfeso que a vida é um fogo eterno, *pyr aeí son* – um confronto polêmico de opostos em permanente tensão criadora. O fogo é um símbolo do *logos*, e o *logos* o princípio racional para a compreensão do concatenamento de todos os acontecimentos. Heráclito disse deduzia “ser necessário saber que normal é a guerra, a luta é justa, e todas as coisas correm pela luta e a necessidade”. A metáfora da guerra e da contenda servem-lhe para enfatizar a importância da mudança e da evolução de todas as coisas nesse mundo.

Falará Bergson, século passado, em *durée créatrice* e *évolution créatrice*. Heráclito também diria que nunca entramos no mesmo rio, pois são sempre outras águas que estão correndo. Realmente, supomos que as moléculas de H₂O, que seguem rio abaixo, nunca serão as mesmas, e o próprio rio lentamente muda sob a ação erosiva do córrego, sugerindo a idéia de um trânsito eterno e transformação de todas as formas de vida. Como acentua Jaeger,

de acordo com Platão e Aristóteles, o pensamento de Heráclito culminou na doutrina do eterno fluxo de todas as coisas – *panta rei* – salvo quando o âmbito desse princípio foi restringido ao mundo dos sentidos, no momento em que, no reino das Idéias e das Leis, encontrou Platão aquela permanência e aquele Ser eterno que é o único e incontestável objeto do verdadeiro conhecimento.

O dualismo, sendo eterno, está hoje ainda presente em toda metafísica.

Jung atribui a Heráclito a descoberta da existência de uma polaridade interior na psique como requisito indispensável de sua vitalidade – do mesmo

⁶ Cf. referência a Hipólito de Roma, citado em JAEGER, Werner (Ed.). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University. Press: 1962.

modo como toda energia procede de uma oposição. É de Heráclito que procede a concepção dialética de que tudo, na mente, se encontra em estado de constante fluxo, transição e transformação. A tese é seguida por uma antítese e, por força dessa polaridade de opostos, é gerado um terceiro fator, uma *lysis* que antes não fora percebida. A “guerra” e a luta “polêmica” representam, pois, essencialmente, a tensão dos opostos em que é gerada a energia vital da psique. Assim procede a mente criadora.

Retornemos, pois, a Nietzsche. Referindo-se a Tales de Mileto, explica o filósofo alemão o motivo dessa estranha combinação de ciência e misticismo, centralizada na posição cósmica do homem:

O que, então, leva o pensamento filosófico tão rapidamente a seu alvo? Acaso se distingue do pensamento calculador e medidor por seu vôo mais veloz, através de grandes espaços? Não. Seu pé é alçado por uma potência alheia, ilógica, a fantasia. Alçado por esta, salta adiante, de possibilidades em possibilidades que, por um momento, são tomadas por certezas; aqui e ali, ele mesmo apanha certezas em vôo. Um pressentimento genial se lhe apresenta e adivinha de longe que, nesse ponto, há certezas demonstráveis. Mas, em particular, a fantasia tem poder de captar e iluminar como um relâmpago as semelhanças e, mais tarde, a reflexão vem trazer seus critérios e padrões e procura substituir as semelhanças por igualdades, as contigüidades por causalidades. Mesmo que isso nunca seja possível, porém; mesmo no caso de Thales, o filosofar indemonstrável tem ainda um valor; mesmo que estejam rompidos todos os esteios quando a lógica e a rigidez da empiria quiserem chegar até a proposição “Tudo é água”, fica ainda e sempre, depois de destruído o edifício científico, um resto; e precisamente nesse resto há uma força propulsora e como que a esteira, como que apenas um disfarce, que marcarão a metamorfose desses homens deuses. O homem era para eles a verdade e o núcleo das coisas, todo o resto apenas aparência e jogo ilusório.⁷

A introdução do fator humano, subjetivo, nessa apreciação nietzschiana acompanhará as surpreendentes descobertas científicas no século posterior à morte do filósofo heraclitiano.

⁷ Cf. KAUFMANN, Walter. Nietzsche: philosopher, psychologist, Antichrist. Primaton University Press, 1968.

Dois outros paralelos são-nos sugeridos pelas idéias de Empédocles e de Heráclito. Um deles é com a doutrina taoísta chinesa do *yin-yang*. Vale salientar que, muito embora possamos estabelecer uma associação da *philia* com *yin*, e de *neikos* com *yang*, estamos diante não de uma antinomia, mas de uma complementaridade cíclica tal como ocorre entre a noite e o dia, o inverno e o verão, o frio e o calor, a fêmea e o macho, o negativo e o positivo, o passivo e o ativo. A dialética das antinomias impera sobre a natureza. O homem é sujeito a conflitos mentais como um fator normal de sua vida. Esquizofrenia e neurose maníaco-depressiva são formas extremas de uma presença secreta na mente normal. A existência desse conflito gera a angústia, elemento inevitável da condição humana. O conflito interior constitui uma manifestação do antagonismo entre os instintos tendentes a sustentar o indivíduo na luta pela vida e na preservação da espécie, de um lado, e os imperativos morais da razão prática que o integram numa sociedade ordenada, do outro. É o que Freud nos descreve como o conflito entre o id das pulsões instintivas, sexuais e agressivas, e o superego como instância moral. Sobre essa base estrutura-se a consciência do eu, tentando solucionar as antíteses e as contradições, preservando a integridade do indivíduo, no meio natural e social, e lançando-se ao conhecimento do universo.

Outro paralelo é com a dialética *Eros/Thanatos* na metapsicologia de Freud, último estágio no desenvolvimento filosófico do fundador da psicanálise. Em *Além do princípio do prazer*, Freud declarou explicitamente que os dois princípios de Empédocles (*philia* e *neikos*), são, pelo nome como pela função, os equivalentes de nossas pulsões originais, *Eros* e *Destruição*. Se *Thanatos* bem representa, como *neikos*, um instrumento de morte, de agressão e de conflito, então a associação com o dualismo de Empédocles é perfeitamente justificada e teríamos, no filósofo de Agrigento, também um precursor de Freud, como em Heráclito um predecessor de Jung.

CAPÍTULO 2

DA ILUMINAÇÃO AOS ANTECEDENTES UTILITARISTAS

O aspecto do problema ético que a teoria de Darwin trouxe para o primeiro plano da filosofia, de uma seleção natural por força da luta pela vida, constituiu desde sempre um desafio que os grandes pensadores tentaram enfrentar. No diálogo *Górgias* de Platão, o tema é objeto de um debate memorável e dramático entre Cálicles e Sócrates. Cálicles é um retórico e político (as duas coisas confundiam-se naquela época) que defende a tese pragmática de ser a mais alta lei a que favorece o mais capaz, o mais eficiente, o mais agressivo. A razão do mais forte, em suma, é sempre a melhor. A “técnica”, no caso, a retórica, substitui a ética como princípio orientador da política. A ética do poder é admiravelmente apresentada, o que requer toda a inteligência e argúcia dialética de Sócrates, o grande educador moral, para combatê-la com as armas de uma sabedoria superior. A figura tremenda de Cálicles é uma das mais impressionantes criadas por Platão, que foi também um dos maiores artistas da Antiguidade. O problema ético, levantado pelo utilitarismo hedonista de Protágoras no diálogo do mesmo nome, atinge no *Górgias* alturas que alcançam os píncaros da tragédia grega. Nele já sentimos a iminência da sorte que está reservada a Sócrates, por haver ousado enfrentar o desenfreado “darwinismo social” reinante na Atenas corrupta e decadente de sua época. Pela boca de Sócrates e de seus adversários, Platão discute o instinto de poder, a *pleonexia*, a cobiça, a ambição ou a vontade de domínio (*Wille zur Macht*) que Nietzsche, mais tarde, transformará em princípio fundamental no mecanismo de seleção tendente, em *Além do bem e do mal*, a gerar o homem superior.

A tese pragmática, realista e racionalista apresentada no *Górgias* reaparecerá, em pleno Renascimento, na obra de Maquiavel – sobre a qual não

pretendemos neste momento nos deter. A *pleonexia* é também a preocupação de Hobbes. Se esse filósofo inglês pode ser considerado um dos mais importantes pensadores políticos da época moderna é porque procurou encontrar uma solução racional ao inexorável conflito dos egoísmos, o famoso *homo hominis lupus*. O Leviatã estatal é o único poder soberano susceptível de dominar e disciplinar a maldade essencial do homem. O egoísmo também constitui a base da realidade sobre a qual procura Spinoza construir sua ética e controlar racionalmente as paixões do homem, em termos de determinismo social. O racionalismo, combinado com o empirismo, domina otimisticamente a problemática da ética enfrentada por Leibniz, Locke e Hume. Hayek considera Hume um precursor de Darwin na esfera ética. “Com efeito, ele proclamou a doutrina da sobrevivência do mais apto no que se refere às convenções humanas – apto não no sentido de capacidade, mas de máxima utilidade social”. A partir do intuicionismo de Kant, com sua noção de razão prática e o imperativo categórico, e do romantismo incoerente de Rousseau, vamos chegar à dialética de Hegel e ao utilitarismo de Bentham e Mill. O naturalismo de Darwin é o contraponto científico de um tal desenvolvimento. O darwinismo, na verdade, emana diretamente do utilitarismo e do positivismo que, na época, eram popularizados em França, por Auguste Comte, e na Inglaterra por Herbert Spencer. Idéias “darwinianas” já são, porém, contradições entre os chamados filósofos radicais, os economistas e os utilitaristas do princípio do século XIX. Foram esses homens que promoveram a “teoria” da livre empresa no capitalismo e prepararam, com sua moral pragmática, a popularidade reacionária do socialismo no século XX.

Jeremy Bentham sugeriu, inicialmente, um mecanismo de “maior prazer” e “felicidade para todos” que define o utilitarismo. A fórmula célebre, “a maior felicidade para o maior número”, passou a servir como definição conveniente do idealismo democrático. O direito à “procura da felicidade” figura, como se sabe, na Declaração de Independência dos Estados Unidos. Mas, na verdade, a filosofia utilitarista santifica o interesse egoísta, transformado em princípio racional, e, nesse sentido, coloca-se a 180° da ética do amor cristão – muito embora no próprio ensinamento de Cristo de “amar o próximo como a si mesmo” esteja implícito o caráter inexorável do egoísmo. Devemos amar nosso irmão exatamente como amamos nosso eu... tudo que de melhor pode conceber a filosofia é uma conciliação de todos os egoísmos individuais por meio de métodos racionais, para o bem de todos e a felicidade geral da nação. Os *Vícios privados* de Bernard Mandeville, que se tornam

Virtudes públicas, escandalizaram os contemporâneos, conquanto apenas tornam explícita uma realidade evidente por si mesma.

A ética “utilitarista” de James Mill, de seu filho John Stuart Mill (1806-1873), o primeiro a usar a expressão, e de Bentham foi, súbita e inesperadamente, assistida pelas descobertas e interpretações biológicas de Darwin. O cerne da solução aventada por aqueles que se transformaram em evolucionistas é muito simples: as tendências altruístas, de cuja existência empírica não se pode duvidar tanto entre os homens como entre alguns animais, teriam sido adquiridas pela espécie da mesma maneira como as tendências egoístas mais evidentes, isto é, pelo mecanismo da seleção natural e da hereditariedade. Nós, homens, mantemos uma certa devoção ou simpatia uns com os outros. Somos membros de um mesmo grupo coeso. Esse grupo superou os perigos da luta pela vida, enquanto outros grupos, menos favorecidos, sucumbiram. Isso ocorreu porque, *em nossa sociedade*, os impulsos de coesão e assistência mútua se desenvolveram e se fortaleceram de maneira mais permanente, mais poderosa e mais universal. Foi a cultura que realizou essa façanha, embora não possamos explicar empiricamente o surgimento da cultura e, muito menos, a fonte transcendente de onde procede o imperativo moral.

O que a tese utilitarista no entanto não leva em conta é que, quanto mais o grupo social se torna coeso e solidário, mais virulenta será também sua agressividade contra os outros grupos sociais. O século XX, o século dos grandes conflitos internacionais, desmentiu nesse terreno o otimismo dos utilitaristas. O nacionalismo e o socialismo, surgidos com o trinômio da Revolução Francesa *liberté, égalité, fraternité*, desembocaram nos totalitarismos jacobino e bonapartista que flagelaram a era do Estado-nação soberano, do imperialismo, do colonialismo, do nazismo e do comunismo – um desastre. A concepção utilitária quer significar que deve a ética ser considerada “natural”, um mero produto da evolução. O positivismo naturalista, também chamado materialismo científico, encheu-se de risonha satisfação como se houvesse encontrado, finalmente, a solução para um dos problemas mais ingratos e mais relevantes jamais enfrentados pela filosofia. Na *Natureza do processo* assim exposto, coube a José Guilherme Merquior sugerir que a liberdade individual, assegurada dentro de um Estado de Direito com o princípio liberal-democrático anglo-saxão do *rule of law*, possa amainar a situação hobbesiana existente.

Como bem observou Bertrand Russell em sua *História da filosofia ocidental*, nada mais realizou Darwin do que estender, ao campo da biologia, a

economia predileta dos filósofos radicais utilitaristas. A força motora da evolução é uma espécie de livre empresa na economia biológica. Russell acentua que Darwin era um liberal. Suas teorias tiveram, porém, conseqüências até certo ponto opostas ao liberalismo tradicional. Se os homens são diferentes e se essas diferenças afetam nossa capacidade de participação na luta pela vida, que persiste dentro da ordem social, então a desigualdade congênita possui enorme significação. Russell não o diz, mas o que ocorreu, na verdade, foi um conflito emergente entre a liberdade e a igualdade. Como princípios supostamente solidários que orientam a democracia, foi Tocqueville o primeiro a salientar a natureza conflituosa de seu relacionamento. Vale notar que o próprio Bentham era partidário da igualdade, pouco ligando à liberdade. O que lhe importava era a segurança de todos.

Na confluência dos sistemas, é preciso não esquecer Locke, Hume e Adam Smith, que haviam enfatizado o direito de propriedade, cabendo ao Estado assegurá-lo, enquanto regulariza a ordem e o dinamismo das transações comerciais. A “economia de mercado” é uma economia “natural”. É uma economia tal como se deve processar em plena natureza e é uma economia da prosperidade, do progresso, do desenvolvimento, da *evolução* em suma, para um estado melhor que o anterior na perspectiva da cultura humana. No darwinismo, a liberdade da concorrência favorece a luta pela vida, ao passo que a seleção, no mercado, destaca a desigualdade natural dos indivíduos produtores e consumidores. O capitalismo constitui o aspecto econômico desses princípios: desigualdade de propriedade, desigualdade de lucros e rendas, desigualdade na livre concorrência e livre empresa, mas *gozo conjunto dos benefícios que o desenvolvimento acarreta*. Como, com ironia, escreve Russell: o darwinismo é uma espécie de “livre concorrência na qual a vitória recompensa os animais que mais se assemelhem a capitalistas bem-sucedidos”...

Note-se que, baseando-se em Malthus, manifestou Darwin simpatias com as idéias dos filósofos radicais utilitaristas. Todo o clima anglo-saxônico do século XIX concorria para o desabrochar de um complexo de idéias que constituem o fundamento filosófico ou – se preferirem o uso de uma expressão marxista – a “superestrutura ideológica” do capitalismo. O utilitarismo de Bentham e Mill seria sarcasticamente definido por Trotsky como “a ética da contabilidade burguesa”. Observa Russell, entretanto, com muita pertinência, que a livre concorrência dos benthamistas era cercada por toda espécie de restrições legais. Não havia, na verdade, uma liberdade absoluta. *O capitalis-*

mo não é selvagem. Um industrial pode vender mais barato que um concorrente. Pode levá-lo à falência e à miséria. Mas não pode assassiná-lo, nem impedir que apareça um outro empresário com maior capacidade produtiva a menor preço. Exceto em circunstâncias excepcionais, não é permitido usar a força armada do Estado para eliminar um concorrente estrangeiro. E, para aqueles que, por estarem desprovidos de capital, se sintam injustiçados, acabou tornando-se lícita e consagrada pela prática política a mobilização coletiva com o intuito de obter melhores salários e vantagens previdenciárias, por meio da organização de sindicatos. Continuou, porém, terminantemente proibida a tentativa de melhorar de *status* pela Revolução. O que determina o resultado é a lei do maior número, isto é, o pleito eleitoral democrático. Na economia utilitarista que, em sua versão moderna, foi concebida e explicitada pela escola austríaca de Mises e Hayek, a fórmula de Bentham seria: *o produto melhor e mais barato para o maior número de consumidores.* Eis o mercado.

Na concorrência entre os animais não vigora lei alguma, a não ser a lei do mais forte. A Lei da Selva. Nada impede um leão de matar uma gazela quando está com fome. Nada impede uma serpente de envenenar o transeunte quando é pisoteada. Nada impede uma matilha de lobos de expulsar um membro velho e enfermo, condenando-o a morrer de fome na neve da Sibéria. O espetáculo da natureza é de uma terrível e inexorável crueldade. Muito mais insensível é a luta pela vida em estado de natureza que nas piores formas do capitalismo dito selvagem. A natureza mais se assemelha à situação hobbesiana do *Gulag* soviético ou do *Stalag* nazista. A força, a mentira, a agressão, a malícia, a astúcia, o veneno são métodos lícitos para alcançar os fins de sobrevivência. Nesse sentido, é certo que o princípio da sobrevivência do mais apto foi muito mais bem absorvido por Nietzsche que pelos benthamitas e os marxistas – problema que abordaremos em outra oportunidade.

Concluimos que o espetáculo oferecido pela economia política do século XIX era extremamente estimulante para o nascimento de uma teoria, filosófica ou científica, baseada na seleção natural com seu conseqüente avanço. O progresso, como então se chamava o desenvolvimento, era evidente nos Estados Unidos, na Inglaterra, na Alemanha, em França. E o progresso era o resultado da concorrência feroz de empreiteiros, *businessmen*, industriais, aventureiros imperialistas, banqueiros, financistas e empresários de toda espécie, “barões bandidos” (*robber barons*) e comerciantes dedicados a vender mais barato (*undersell*) que seus concorrentes. O mais trabalhador, o mais

parcimonioso (aquele que mais poupa ou faz “economia”), o mais imaginativo na descoberta de novas possibilidades de lucro (sendo o lucro a diferença entre o preço de venda do produto e seu custo real, em retribuição àquele que proporcionou a venda do produto), o mais ganancioso, o mais frio e racional no tratamento dos seus empregados e concorrentes, é aquele que enriquece... contanto que revele simpatia no relacionamento pessoal. Inversamente, os que não registram essas virtudes econômicas positivas caem na estagnação, empobrecem. Em casos graves, vão à falência. São eliminados sem misericórdia na luta econômica. *Vae victis*, que a desgraça recaia sobre os vencidos! A economia política inspirava a concepção de uma desenfreada concorrência vital com a qual vieram a combinar observações, estritamente científicas, da natureza vegetal e animal, para subitamente iluminar a mente de Darwin com sua soberba intuição sobre a seleção natural. Sabe-se que a leitura de Malthus, um economista, foi decisiva para Darwin. (Não conheço estudos sobre a influência da economia política sobre as idéias do grande biólogo, mas acredito que seria uma fonte admirável para o esclarecimento do problema que nos preocupa.)

Ora, como escreveu Albert Schweitzer em sua obra *A filosofia da civilização*, o utilitarismo positivista não se tornou mais fresco ou mais capaz com a resposta “biológica” às nossas ansiosas expectativas morais e à presença secreta, em nossa mente subconsciente, de sentimentos de compaixão. O utilitarismo progride cada vez mais devagar. Falta-lhe fôlego. O que é que lhe aconteceu, pergunta Schweitzer?

A sua energia ética o abandona porque se concebeu como natural. A circunstância fatal de que a ética deixou de ser ética à proporção que foi associada harmoniosamente com acontecimentos naturais se cumpre não somente quando a ética se desenvolve a partir da filosofia da natureza, mas também quando é explicada pela biologia.

Sente Schweitzer, na ética, que os acontecimentos humanos carregam uma contradição interna. Quanto mais é essa contradição afastada, mais débil se torna a disciplina. Darwin e Spencer proclamaram uma nova concepção de filosofia moral que se pretendia satisfatória, em virtude da qual o imperativo categórico se transforma em mero impulso instintivo.

Exercícios extraordinários de especulação são necessários para explicar em que sentido um comportamento moral não representa uma característica adquirida – hipótese que cheira à detestável heresia de Lamarck. Mas

constitui um traço genético, admiravelmente selecionado pelo mecanismo aleatório do acaso feliz, que o ambiente social determinou e fixou. O fato é que o naturalismo positivista seria, segundo W. F. Quillian em *The moral theory of evolutionary naturalism* (Yale, 1943), incapaz de resolver a questão que nos enche de perplexidade – o *puzzle* da existência de um comportamento moral ou social em indivíduos originariamente egoístas, em homens que são inimigos uns dos outros em suas lutas tribais, em cidadãos econômica e politicamente concorrentes, em membros de etnias ou fés religiosas conflitantes. O conflito entre o homem, como indivíduo impulsionado por seus instintos para a luta pela sobrevivência, e o homem como ser social, pronto para sacrificar-se tendo em vista um propósito de bem comum numa *res-publica*, numa *commonwealth* que o transcenda – eis a questão momentosa para a qual, como bem acentua Quillian, o positivismo naturalista não consegue oferecer resposta adequada.

A questão crucial coloca-se na transição de um relato, simplesmente descritivo, do desenvolvimento dos fenômenos morais de um ponto de vista evolucionista para uma interpretação *normativa* da moralidade. Como dar uma solução puramente genética, de “mutação” aleatória, ao elemento de razão prática na consciência ética? Como reduzir essa mesma consciência a uma função puramente biológica?

CAPÍTULO 3

MALTHUS E O PRINCÍPIO DA POPULAÇÃO

O albor do século XIX iluminou não somente uma nova ciência da biologia, mas, com os *Princípios de economia política* de David Ricardo, a nova ciência da economia. Para ambas poderosamente contribuiu Malthus que, quase ao transpor o século, publicou seu famoso *Ensaio sobre a população*, que tão considerável influência iria exercer. Thomas Robert Malthus nasceu em 1766, de próspera classe média. Tornou-se clérigo da Igreja anglicana em 1797, depois de haver estudado em Cambridge. A primeira edição de sua obra principal, *An essay on the principle of population as it affects the future improvement of society, with remarks on the speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet and other writers*, data de 1798, quando tinha portanto 32 anos. Em obra posterior, os *Princípios de Economia Política* de 1820, e antecipando *Lord Keynes*, criticou o excesso de poupança em época de recessão econômica, aconselhando investimentos suntuários com o propósito de estimular a economia pelo incremento do consumo. As obras econômicas de Malthus não apresentam, contudo, nem de longe, o interesse de sua filosofia demográfica. É sobre a atualidade de Malthus, desde a teoria de Darwin, que devemos insistir.

Fundamentalmente, o que Malthus afirmou é o seguinte: “Sem freios, a população cresce em progressão geométrica (1, 2, 4, 8, 16, 32, 64...) e a subsistência em progressão aritmética (1, 2, 3, 4, 5, 6...)”. O argumento sustenta-se nos dois postulados que formulou, já no primeiro capítulo da obra, segundo os quais: 1) é verdade ser o alimento necessário à existência do *Homo sapiens* e 2) é evidente que a paixão entre os sexos permanecerá, como sempre, em seu estado atual. Desses dois postulados, ao que parece incontestáveis,

deduziu Malthus o famoso princípio da população: “Pela lei da natureza, que faz do alimento uma necessidade da vida do homem, os efeitos dos dois poderes desiguais (o crescimento geométrico da população e o aumento aritmético do alimento) devem ser equilibrados”.

A relevância histórica de Malthus foi a de haver sido o primeiro pensador a contestar o imperativo populacionista bíblico do “crescei e multiplicai-vos”. Em face das novas condições que iam ser geradas pela Revolução Industrial e pelo desenvolvimento médico-científico, com a tecnologia do controle da natalidade, o imperativo bíblico perdeu sua inteira validade. O populacionismo sempre entusiasmara as autoridades, especialmente as eclesiásticas. A mortalidade era mais óbvia que a natalidade. Os “déspotas esclarecidos” do século XVIII, por exemplo, foram todos populacionistas, e é nisso que Malthus se revelou um admirável profeta, pois, com duzentos anos de antecedência, previu o que hoje constitui um dos mais sérios problemas ecológicos da humanidade – a explosão demográfica num ambiente destruído – prevenindo quanto às suas conseqüências calamitosas.

As conclusões demográficas de Malthus já haviam sido abordadas pelo marquês de Condorcet, francês, e pelo proto-anarquista utópico inglês William Godwin. Elas foram registradas por Ricardo, de quem o primeiro era amigo. Sem dúvida, a mecanização da agricultura, os fertilizantes químicos, as variedades mais ricas de cereais, todas as novas técnicas agrícolas que configuram o que se chamou a “Revolução Verde”, bem como o desenvolvimento dos meios de transporte e estocagem que permitem melhor distribuição do alimento disponível em todo o mundo, modificaram fundamentalmente o panorama pessimista de Malthus, sem desmentir suas premissas. Convém lembrar que, naquela época, o espectro da fome ainda rondava a Europa. Literalmente, morria-se de fome em certos locais e ocasiões. Morreu-se de fome em 1709, na França do final do *grand siècle* de Luís XIV. Na nação então mais poderosa do planeta, o povo de Paris ia mendigar o pão nos portões do Palácio de Versailles. Morria-se de fome na Irlanda, como se pode ler na *Modest proposal* de Jonathan Swift (1725). No ensaio de humor negro, o célebre autor das *Viagens de Gulliver* sugeria se desse de comer as crianças recém-nascidas aos camponeses flagelados por uma epidemia na batata, que era seu principal alimento. No século seguinte, outro flagelo do mesmo estilo foi contornado pela emigração em massa para a América do Norte. A presença de tantos irlandeses nos Estados Unidos é explicada por tão trágica circunstância. Morria-se de fome, no inverno, no que é hoje a região mais rica do

mundo, a Escandinávia – o que provocou outra emigração em massa, de que resultou vivam hoje mais noruegueses nos Estados Unidos que na Noruega, hoje com o mais alto *per capita* do mundo. Na década de 1870, um terço da população do Ceará foi levada pelo flagelo. A ausência de transporte marítimo adequado, como consequência da Guerra Mundial, provocou no que é hoje Bangladesh, em 1942/43, um verdadeiro desastre. A China sofreu catástrofes semelhantes no correr dos séculos XIX e XX. (Durante a Segunda Guerra Mundial, pessoalmente testemunhei, no inverno de 1942, a morte de famintos nas ruas cobertas de neve de Xanghai, ocupada pelos invasores japoneses. Numa única noite, mais de trezentos cadáveres foram encontrados.) O “grande salto para a frente” e a Revolução Cultural do eminente Timoneiro, Mao Dzedong, teria levado para a Tienanmen (Praça da Paz Celestial) milhões de camponeses “favorecidos” nas comunas rurais por ele criadas. O mesmo ocorreu na União Soviética, com a coletivização empreendida por Stálin. Ainda hoje se morre de fome na Coréia do Norte mercê das benesses de Kim Il-sung e sua prole. É fato, comprovado empiricamente pelo maior número de homens que de mulheres, em recentes recenseamentos demográficos chineses, que o hábito tradicional de eliminar recém-nascidos do sexo feminino, às vezes dando-lhes de comer aos porcos, não é prática inteiramente abandonada pelos camponeses da Ásia oriental, que a miséria e a fome flagelam.

Em suma, no passado morria-se mesmo de fome e a população diminuía. Na época, como escreveu Tawney, “não era apenas que uma classe era rica e a outra pobre. É que uma classe vivia e a outra morria”. As epidemias acabavam de liquidar os jovens e os velhos que haviam sido debilitados pela fome. Além da geografia da fome, deve-se sobretudo falar numa história da fome. Malthus foi contemporâneo de alguns desses episódios e deve haver sentido emocionalmente sua realidade ao escrever o *Ensaio sobre a população*. Hoje, porém, se é verdade que a capacidade de alimentar o planeta aumentou, o crescimento populacional no chamado Terceiro Mundo registra índices ainda mais elevados, de maneira que a equação malthusiana foi ominosamente recolocada: a explosão demográfica é fruto indireto das vacinas e dos antibióticos. Ela só pode ser detida pelos anticoncepcionais.

O que desejamos frisar é que Malthus coloriu com um tom de pessimismo rabugento o que emergia, então, como uma doutrina extremamente alegre de progresso indefinido, de avanço irreversível conquistado juntamente com a liberdade política e o maravilhoso *laissez-faire* econômico, descoberto pelos fisiocratas franceses e teoricamente avançado por Adam Smith em

sua obra célebre *A riqueza das nações*. O otimismo superficial do período da Iluminação era a grande *bête noire* do clérigo inglês revelado em homens como Condorcet e Godwin. O amargo pastor protestante insiste em seu ceticismo quanto às conjeturas utópicas desses *philosophes*. A perfectibilidade do homem e da sociedade não é garantida. Temos a liberdade de escolher o bom ou o mau caminho. É curioso notar que Thomas Robert era filho de um amigo de Hume e irrestrito entusiasta de Jean-Jacques Rousseau. Ao reagir contra as construções teoréticas e românticas de Rousseau, Condorcet e Godwin, Malthus estava também reagindo contra a influência da imaginação paterna.

Ele colocava-se na linha austera de Hobbes: não alimentava ilusões. Recusava-se a cultivar esperanças indevidas em um futuro róseo, segundo as imagens que da sociedade ofereciam os progressistas da *Aufklärung*. Assim, a campanha que conduziu contra Condorcet e Godwin não era gratuita, possuía uma profunda relevância filosófica. Malthus é o defensor do realismo empírico. A realidade dos fatos é mais importante que os sonhos idealistas. Seus dois adversários, acrescidos de Rousseau, são campeões do desarvorado utopianismo progressista das Luzes do século XVIII – semente do socialismo esquerdizante do século XX. Ele observa que o marquês deve ter tido uma excepcional e admirável convicção de seus princípios sobre *les progrès de l'esprit humain*, mantendo essa inabalável certeza mesmo à sombra da guilhotina, em meio às “mais desprezíveis paixões” desencadeadas pela Revolução Francesa, paixões que haviam tornado a França “a nação mais selvagem, na idade mais bárbara”. Destilando ironia a respeito do nefelibatismo de Condorcet, Malthus critica os homens que, perturbados, intoxicados ou vertiginosos com os sucessos das últimas descobertas da ciência e da tecnologia, adquiriam a ilusão de um poder humano infinito e, nessa base, propunham soluções fantásticas. Verificava, confirmando Goya, que “os sonhos da razão produzem monstros” (Não posso esquecer que, há alguns anos, o representante brasileiro na Conferência de Ecologia em Bucareste, amigo e colega que muito prezava, declarou soberbamente não existir nenhum limite aos recursos que a natureza nos proporciona). Hoje, compreendemos melhor que o espaço, a água doce e o próprio ar atmosférico estão sendo afetados pela extraordinária expansão da humanidade no século XX. Temos de nos precaver.

O exemplo que particularmente excitava o sarcasmo de Malthus era a crença de Condorcet no prolongamento “infinito” da vida humana. Lembrava a anedota do criador de cavalos que quis habituar seu animal puro-sangue a

comer cada vez menos, imaginando que quase havia alcançado um prodigioso sucesso quando o animal, infelizmente... morreu de inanição; e a do criador de ovelhas, com cabeças cada vez mais pequenas, que esperava um dia os animais acabassem nascendo realmente descabeçados. As fantasias do progressivismo científico terminam, de fato, no absurdo. Malthus observa que se a vida de todos os homens for sendo prolongada, isso só apressará o momento em que o excesso de população irá provocar a morte geral por inanição. *What can we reason, but from what we know?*: Malthus apreciava essa citação, tanto quanto a odeiam aqueles que preferem cultivar seus dogmas ideológicos em contraposição ao princípio matemático $2 + 2 = 4$.

O que mais irritava Malthus era, no entanto, o único ponto do raciocínio em que Condorcet antecipa corretamente o futuro, pois, na verdade, o pensador francês fizera discretas insinuações quanto aos novos meios de controle da natalidade. No progressivismo científico de Condorcet, o problema demográfico já se tornara consciente da possibilidade de correções tecnológicas. De certo modo, o sonhador liberal foi suficientemente realista e perspicaz para antever os recursos hoje usados nos países industrializados. Enquanto Malthus conjurava num apocalipse de fome universal a sorte dos países subdesenvolvidos, o marquês escrevia, em uma de suas cartas sentimentais a madame Suard, que,

se da perfeição da higiene resultar uma maior expectativa de vida, maior fertilidade e a sobrevivência de um maior número de crianças; se o aperfeiçoamento da medicina provocar o adiamento do declínio da vida e morte do maior número de indivíduos; e se esse aumento da população exceder o limite que a produção anual de gêneros de consumo puder atingir – não poderá a raça humana, porventura, escapar da destruição?

Condorcet sugeria, como solução natural e racional, o *controle da natalidade*. Sabe-se que tal restrição à fertilidade já era possível em sua época. O que é hoje vulgarmente conhecido como “camisinha” já teria sido utilizado por um rei da Inglaterra no século XVII, sendo a invenção atribuída a um cavalheiro chamado Condom. O termo *condom* é hoje sinônimo de camisinha, em inglês. Malthus não fala em meios de controle (*checks*). Insiste, porém, no que chamaríamos hoje de planejamento familiar, ao verificar que são a abstenção do casamento ou o casamento tardio os únicos meios existentes, na Inglaterra de seus dias, para reduzir a natalidade. Em seu

Ensaio, tece longos comentários a respeito da limitação da fertilidade humana que é exercida preventiva ou positivamente. Quando não são a “luxúria, a pestilência e a guerra” que reduzem a população, a única maneira de prevenir os nascimentos em excesso é a abstenção do casamento. Malthus está pensando, realmente, na castidade. Seu moralismo protestante burguês é bem claro: não só a miséria, mas também o vício resultam do desequilíbrio entre população e meios de subsistência. Afinal de contas, não deixava de ser um clérigo puritano quando falava em “constrangimento moral”, casamento tardio e abstinência (mas serão eles possíveis em nosso século permissivo?). Não apreciava o que qualifica de “uma forma de concubinato promíscuo que impede a reprodução, ou qualquer outra coisa pouco natural”. Ora, sabemos que, na época, os franceses (e, principalmente, as francesas) já eram mestres na arte e nos meios “pouco naturais”. Acredita-se que as práticas da *fellatio* e do *coitus interruptus* tenham sido generalizadas nos séculos XVIII e XIX, constituindo uma das causas principais em virtude das quais a população da França, que era antes a mais considerável da Europa, se manteve quase estacionária, passando apenas de 28 milhões, em fins do século XVIII, no momento da Revolução, aos 39 milhões que possuía em 1939 – um aumento de apenas 11 milhões em 150 anos. Malthus exprime-se como um puritano. Aproxima-se da postura atual da Igreja católica que condena o aborto, a pílula e o DIU, mas abre uma exceção para o chamado “método do ritmo” ou Ogino-Kraus, que implica períodos cíclicos de castidade, correspondentes ao ritmo de fertilidade da mulher. A estranheza dessa atitude se pode medir pela incoerência em aceitar o “controle artificial da mortalidade” – que é o que a medicina realmente tem como propósito – e o controle artificial da natalidade, julgado pecaminoso. A *Christian science* é mais coerente: proíbe a seus adeptos o uso de qualquer medicamento, pois eles contrariam a decisão providencial da divindade sobre quando e como devemos morrer... (Isso me traz à memória a piada do psicanalista inglês Ronald D. Laing, segundo a qual “a vida é uma doença sexualmente transmissível cuja taxa de mortalidade é de 100%”.)

Nesse ponto, talvez, tenha Malthus falhado em sua lógica inflexível. Infelizmente, suas elucubrações sobre “a miséria e o vício” tocam num ângulo psicológico e sociológico que a ciência moderna, ela própria, ainda não conseguiu aprofundar de maneira satisfatória. A final, que sabemos nós a respeito, salvo que podemos estabelecer algumas vagas correlações? Olhemos para nosso próprio país. Na época colonial e na realidade contemporânea,

descobrimos apenas que a fertilidade do senhor de engenho e do “coronel” sertanejo, na sociedade rural patriarcal, era paga com forte dose de imoralidade – a cobiça e a luxúria descritas em *Retrato do Brasil*, de Paulo Prado, e em *Casa-grande e senzala*, de Gilberto Freyre. O senhor europeu multiplicou-se por reproduzir com sua esposa portuguesa e com suas escravas indígenas ou africanas. Com a supressão do tráfico e o sustento da imigração européia e japonesa, que se registra a partir de meados do século XIX, a população brasileira tornou-se mais “branca” do que seria de esperar, se considerarmos o número de índios que existiriam em nosso território, em 1500, mais os milhões de escravos trazidos da África pelo tráfico negreiro, número vastamente superior à contribuição da imigração européia.

Sabemos também que a fertilidade dos nossos favelados e caipiras contemporâneos não é necessariamente virtuosa (a metade da população brasileira vive “amigada” ou “amancebada”) e é certamente geradora de miséria. O escândalo da maternidade irresponsável de meninas de menos de 16, 14 ou mesmo 13 anos constitui uma triste realidade atual, resultante em parte da “revolução sexual” do século XX. Se a explicação moralista de Malthus tem suas falhas, não se encontra tão longe da verdade quanto às tolices que são amiúde pronunciadas por muitos de nossos aclamados “cientistas sociais”, clérigos “libertadores” e pseudo-antropólogos, sedentos de justiça mas contaminados pela ideologia. O capitalismo não é necessariamente responsável pela miséria dos prolíficos ou pela luxúria dos controladores de sua própria fertilidade. Se assim fosse, a Índia ou a Nigéria seriam protótipos de capitalismo tanto quanto a Alemanha ou o Japão, cuja população está em declínio. Cingapura e Hong-Kong são habitadas por chineses, mas o aumento da população é ali fortemente controlado.

No Brasil surgiu a falsa doutrina de que a miséria estimula inexoravelmente a proliferação da espécie humana – veiculada pelo grande escritor francês Bernanos quando aqui residiu – ou seu contraponto tupiniquim, contido nessa inacreditavelmente medíocre “geografia da fome” que fez o renome de Josué de Castro. Segundo esse geógrafo, faminto de prestígio, a falta de alimento apropriado é o que incentiva o sexo. Bernanos argumentava que eram os andrajos e a indumentária reduzida da mulher pobre, descobrindo-lhe o corpo em nosso ambiente tropical, o que atrairia o assédio, voluntário ou violento, do macho irresponsável. Disso resultariam os altos índices de aumento demográfico que persistem no Norte e no Nordeste do país, assim como nas favelas das grandes cidades do Sul. A falta de educação, o baixo nível cultural

e a moralidade primária, facilitados pela ausência de uma pastoral eclesiástica adequada e pelos estímulos da revolução sexual, parecem-nos explicações muito mais condizentes com a realidade.

Volvamos, porém, a nosso tema principal. Mais violentas que as críticas a Condorcet, são as de Malthus a seu compatriota William Godwin. Em certos momentos, temos a impressão de que todo o *Ensaio* foi escrito para rebater as teses do malfadado utopista. A controvérsia é tenaz e terminante. O “sistema de igualdade” de Godwin não passa de uma fantasia absurda. Com uma persistência quase sádica, Malthus dedica-se a destruir, um por um, os pormenores do quadro primaveril pintado pela imaginação exuberante de Godwin e, em trinta anos, demonstra ele, nada restaria da utopia – toda ela liquidada pela falta de alimento numa população em crescimento explosivo. Malthus procura estragar a festa completamente. Com um sarcasmo que às vezes parece de mau-gosto, sopra na fumaça que desaparece sem deixar traço algum...

O seguinte trecho do *Ensaio sobre a população* merece ser citado. Ele muito revela da forte tendência calvino-darwinista que percorre o século XIX e que, para alguns, acaba desembocando no movimento fascista do século XX:

Um Homem que nasce num mundo já (por outros) possuído, se não puder obter subsistência de seus próprios pais, sobre os quais tem uma demanda justa, e se a sociedade não deseja seu trabalho, não terá direito algum (*claim of right*) à mínima porção de alimento e, na verdade, não tem por que permanecer onde se encontra. No grandioso banquete da natureza não há prato para ele. Ela lhe comanda de ir-se embora e, rapidamente, executará suas próprias ordens, se não trabalhar para obter a compaixão de alguns de seus convidados. Se esses convidados se levantam e lhe cedem um lugar, outros penetram imediatamente aparecem, solicitando o mesmo favor. A informação da existência de provisões, para todos que chegam, enche a sala com numerosos pedintes. A ordem e a harmonia da festa é perturbada, a fartura que reinava anteriormente se transmuda em escassez, e a felicidade dos convidados é destruída pelo espetáculo da miséria e dependência em todas as partes da sala, pela importunidade clamorosa daqueles que se enraivecem, com razão, de não encontrar a provisão que lhes disseram podiam esperar. Os convidados reconhecem

seu erro tarde demais, ao contramandar as ordens estritas a todos os penetras (*intruders*), emanadas daquela grande senhora da festa a qual, desejando que todos seus convidados tenham fartura e sabendo que não podia proporcioná-la a um número ilimitado, recusou-se humanamente a admitir os retardatários quando já cheia estava sua mesa.

Essa famosa parábola do “grandioso banquete da natureza” (*nature’s mighty feast*) só figura na segunda edição do *Ensaio*. O trecho desapareceu em edições posteriores, porque o protesto fora generalizado. Robert Southey chegou a denunciá-lo como “imundo e digno do apetite de Hotentotes pelo lixo”. Certamente não era “politicamente correto”. Em nossa época, seria similantemente rejeitado como obsceno – muito embora a expressão *there is no free meal* – (não existe refeição gratuita) – tenha entrado para o vocabulário usual na América. Nem por isso, contudo, deixou de perdurar como expressão das idéias de Malthus. Por mais horrenda que nos pareça, perguntamos se não reflete corretamente a atitude da humanidade em geral perante um fenômeno, digamos, como a fome no Sahel ou na Coréia do Norte, ou a atitude dos brasileiros do Sul perante os mal alimentados do Nordeste, os quais facilmente cobrem seu complexo de culpa com a glorificação hipócrita do Betinho, transformado em santo secular patriótico? Nunca o pragmatismo inglês se manifestou tão drasticamente relutante em aceitar projetos alvissareiros de um futuro paradisíaco – de um tipo de utopia em que também tão férteis têm sido os pensadores do arquipélago britânico.

Godwin era um perfeito romântico. Exerceu, aliás, forte influência sobre os grandes poetas do século XIX – sobre Southey, Coleridge, Wordsworth e Shelley, que se tornou seu genro. Definido como anarquista e libertário radical, publicou o *Enquiry concerning political and its influence on morals and happiness* em 1793, em pleno Terror revolucionário francês. Seu individualismo absoluto levava-o a condenar a família e a propriedade privada. Trilhava a mesma linha de Gracchus Babeuf que, em 1796, encabeçou a “Conspiração dos Iguais”, acabando na guilhotina. Chegava a ponto de criticar uma orquestra, pois acreditava que todo concerto viola o princípio da liberdade de criação individual, ao forçar o músico a sujeitar-se à disciplina da partitura. Contraditoriamente, era anarquista e comunista: antecessor de Marx e de Proudhon, de Engels e de Bakunin. Atribuía todos os males do mundo às instituições humanas, sendo um dos primeiros profetas dessa Idade

do Álibi que tanto explica a explosão generalizada de violência e criminalidade em nossos dias. Com um primarismo infantil, sugeria o estabelecimento da “benevolência” como solução, no lugar do egoísmo que considerava inerente à instituição da propriedade. O que propunha, sem qualquer espécie de senso crítico ou argumento coerente, era uma sociedade que viveria na plenitude dos bens da natureza, de modo que todos pudessem igualmente partilhar desses bens. Não admitia a existência de escassez alguma. Antecipava a imortalidade do homem e, paradoxalmente (ou, talvez, de forma calvinista, pois pertencia a uma família puritana), também anunciava o progressivo esmaecimento da libido sexual. A utopia era total: “Não haverá guerras, nem crimes, nem administração da justiça, nem governo; não haverá doenças, ansiedade, melancolia, nem ressentimentos. Todos os homens procurarão, com ardor inefável, o bem de todos”. Frank Manuel acredita que a *Political justice* de Godwin constitui, com as obras de Proudhon, Stirner, Bakunin e Kropotkin, um dos pilares do anarquismo. Certamente também o é do romantismo liberal moderno, inclusive de certas correntes “verdes” de nossos dias.

Malthus favoravelmente compara o elogio da frugalidade e da poupança, em Adam Smith, com a crítica da avareza que distinguiu Godwin. Aí de novo, alinhando-se com Adam Smith contra Godwin, Malthus ataca a falta de sentido prático das sugestões contidas nas obras dos grandes românticos. Verifica-se como a doutrina de Godwin se assemelha à de nossos esquerdistas modernos e teólogos da libertação que identificam o instinto de lucro empresarial com o pecado de avareza – sem querer reconhecer os méritos da poupança e da iniciativa privada como origem e explicação da prosperidade geral das grandes nações industriais modernas que, em seu ressentimento, secretamente invejam.



Aceitando alguns dos pressupostos de seu amigo Malthus, formulou Ricardo conceitos críticos que refletiriam o que hoje somos inclinados a descrever como “capitalismo selvagem”. Salvo que sua mania obsessiva não era o capitalista, mas o latifundiário. As leis da população levaram Ricardo a considerar que “o preço natural do trabalho é o preço suficiente para permitir aos trabalhadores, um com o outro, perpetuar sua raça sem aumento, nem diminuição”. É fácil constatar que essa noção de salários de mera subsistência, provocados pela pressão da população, arrastava consigo teorias econômicas

que, de um lado, inspirariam os protestos justiceiros do socialismo e, do outro, conduziriam a uma filosofia biológica fascista de inexorável antagonismo vital.

Malthus percebeu, entretanto, que a terra, de onde vem nosso alimento, é limitada. O espaço é limitado. Na época em que escreveu, não se registrara ainda a enorme expansão americana para o Oeste. Outros continentes como a América do Sul, a África e a Austrália, achavam-se ainda virgens de ocupação nas mais extensas de suas áreas. Ele assinala o que freqüentemente parece ser olvidado pelos entusiastas da natalidade descontrolada: que, em parte alguma e em ocasião alguma, o poder de população foi exercido livremente, sem interferências. Quer o tenha sido pela castidade, quer pelo aborto, pelo infanticídio (inclusive dando os recém-nascidos do sexo feminino de comer aos porcos, como se fazia e se faz ainda na China), pela terrível incidência da mortalidade infantil, pelas epidemias, guerras, fome e enfermidades normais da mocidade – sempre a natureza, independentemente da vontade humana, ou o homem, por sua própria iniciativa deliberada, reduziram a espantosa capacidade reprodutora de que dotada é a humanidade. Verificasse assim que o que caracteriza, sobretudo, Malthus e seu empirismo é a extirpação completa de qualquer remanescente do idealismo romântico de Rousseau – extirpação que, vale notar, acarretava o repúdio ao entusiasmo de seu próprio pai pelas confusas elucubrações do genebrino. Proudhon, entre outros, compreendeu o caráter demoníaco do malthusianismo. Em seu socialismo ou anarquismo utópico, insistiu na necessidade de a humanidade escolher entre “a exploração do homem pelo homem” e a igualdade. Ou escolher entre Malthus e Jesus...

Malthus baseava-se, em suma, numa observação estritamente realista do mundo. Era simplesmente empírico:

Os germes da vida contidos em nossa pequena terra se tivessem suficiente alimento e lugar para se estender, poderiam encher milhões de mundos em apenas alguns mil anos. A Necessidade, essa imperiosa lei da Natureza, conserva-os dentro de limites precisos (...) A desigualdade natural entre as duas forças, a do povoamento e a de produção do solo, e essa grande lei da natureza que obriga a constantemente equilibrar seus esforços, constitui [sic] o grande obstáculo, no meu entender insuperável, no caminho da sociedade para a perfectibilidade.

Malthus tem toda razão. Se, como sabemos, uma mulher, no curso de sua vida, produz umas três ou quatro centenas de óvulos, e o homem lança no útero da mulher bilhões de espermatozoides em milhares de ejaculações; se, como também estamos informados, pode uma mulher normal, na falta de um controle da natalidade ou de abstinência espontânea, gerar mais de trinta filhos em sua existência (uma heróica mãe de Brasília detém um recorde de 32, mas ouvi falar numa índia chilena que já teria alcançado cinquenta!) – certo então está em avançar a tese de que a capacidade de expansão demográfica excede em muito o espaço disponível para a habitação e a alimentação humanas, neste nosso diminuto planeta. Essa é a *desigualdade* fundamental entre os dois princípios de população a que se refere! Na falta, pois, de um poder racional de controle exercido pela inteligência humana, a limitação será exercida como sói ocorrer entre os animais: pela concorrência vital e pela brutal eliminação do mais fraco... É nesse sentido que a teoria de Malthus se encaixa perfeitamente na de Darwin.



Realista antes de tudo, é compreensível que Malthus haja irritado Marx, cuja visão otimista da utopia revolucionária era cega a qualquer outra realidade. Marx anunciou-lhe “a vulgaridade absoluta dos sentimentos”. E Stálin, responsável pela morte de 50 milhões de pessoas, definiria o malthusianismo como “uma ideologia imperialista que odeia a Humanidade” – coisa que nossos marxistas nativos não se cansam de repetir, em curiosa e espúria confraternização com os militares nacionalistas do “Brasil grande” e com os bispos católicos mais conservadores. As realidades, contudo, são incontroversas. A realidade mata!

Em sua época, critica Malthus a mesma atitude que hoje existe entre os chamados ufanistas do desenvolvimento. Os otimistas do progresso do século XVIII, homens como Condorcet e Godwin, não pareciam levar na devida consideração o problema da *densidade* demográfica, mesmo quando o reconheciam como existente. A atitude geral daquela época era semelhante à de nossos “populacionistas” *enragés*: ainda há muita terra a ser ocupada, não há pressa, esperemos, há tempo de sobra! Mas o espaço arável é o que constitui o limite insuperável ao crescimento da produção de alimentos – incluindo nesse limite o próprio mar, onde se efetua a pesca, eis que algumas espécies de água salgada já estão desaparecendo. Quando Malthus afirma que “a natureza

distribui as sementes da vida com a mão mais profusa, mas foi comparativamente austera (*sparing*) no espaço” – aí acerta em cheio. O que falta realmente em nosso planeta é espaço. Espaço! Convém lembrar que a descoberta dos limites da terra é fato extremamente recente na história da humanidade. Há menos de quarenta anos, o representante oficial do Brasil na Conferência de Bucareste, promovida pelas Nações Unidas para estudar o problema da população, ainda podia declarar que os recursos do planeta eram praticamente infindáveis. Hoje, ninguém ousaria mais fazer um *statement* desse tipo, um absurdo! Assim, longe estamos de poder criticar Malthus por se haver adiantado em prevenir do perigo quando os grandes espaços das Américas, da África e da Austrália se encontravam ainda virgens e disponíveis para a ocupação humana, para a agricultura e para o gado – o que é admirável é que tenha tido a intuição de um estado de coisas que só se materializou duzentos anos mais tarde. É, na verdade, *evento muito recente, nos recenseamentos universais, o primeiro registro de uma queda ou desaceleração no ritmo de crescimento demográfico*. Em nosso país, isso só começou a ocorrer a partir de 1970. Em outras palavras, o fato histórico inarredável é que *entramos, finalmente, na idade malthusiana!*



Moviam-se no inconsciente de Malthus como clérigo, homem da Igreja anglicana, os sinais da postura protestante com sua noção de predestinação – um tipo de consciência religiosa sustentada na visão trágica da vida. A existência humana é um campo de batalha entre o Bem e o Mal; ou entre os redimidos e os condenados. Malthus não gostava, por isso, dos pobres. O pobre era sempre suspeito de pecado. O pobre devia ser punido se casasse e procriasse, tendo filhos também pobres e condenados à morte prematura. O pobre

devia saber que as leis da natureza, que são leis de Deus, condenaram-no a sofrer, ele e sua família, por se haver rebelado contra esses avisos divinos. (...) Se não tivesse nenhum título, nenhum *direito* contra a sociedade para obter a mínima parcela de alimento, além do que se poderia prover legalmente por seu trabalho, só lhe restaria a caridade privada, a qual não vai longe (Malthus, *O princípio da população*, 1798).

Malthus criticava por isso a caridade, a qual nunca poderia corrigir a inflexível lei da língua. O destino do pobre era assim desaparecer para que a população não explodisse – do contrário, maior ainda seria o desequilíbrio nos meios de subsistência. Não havia por que angustiar a consciência com esses fatos agrestes. Se os pobres são pobres é porque estão condenados à pobreza por um Deus onisciente e onipotente, cujos desígnios nos são absolutamente inacessíveis e não devem ser investigados. A audácia de Malthus em defender tais estranhos princípios a sangue frio – ele que, afinal de contas, era um sacerdote cristão – prende-se a um argumento que julgava, objetivamente, inatacável: a criança não é responsável pela falta cometida por aqueles que “lhe infligiram a vida”. Se a criança cresce enferma, ignorante, abandonada, criminosa, faminta e miserável, a culpa é exclusivamente dos pais. Não há crianças abandonadas, há pais abandonantes. A doutrina cruel parece absolutamente lógica em seu arazoado. É de fato uma doutrina que conduz racionalmente ao conceito de paternidade responsável ou, melhor ainda, de maternidade responsável. Nesse sentido, cabe aqui uma referência ao benemérito médico baiano, dr. Elsimar Coutinho, que mantém uma clínica de planejamento familiar em Salvador e que nos fala do “direito de não nascer”. Direito de não nascer têm todas as crianças geradas por mães irresponsáveis que geram seus bonequinhos os quais, posteriormente, abandonam na pobreza, no analfabetismo, na saúde precária e numa existência destinada à miséria e ao crime.

Com realismo brutal, acentua Malthus a inevitabilidade da ação da miséria sobre os menos aquinhoados com inteligência, argúcia, capacidade de trabalho e resistência física. A miséria é resultado da desigualdade. Se, porventura, se deseja impor a igualdade, o único resultado – o resultado socialista – é que se estende a miséria sobre todo o mundo. Malthus repara que a mortalidade infantil atinge principalmente as camadas mais modestas da população e que essas camadas sofrem de uma dieta defeituosa (e sabemos que, em nosso país, o grupo de população mais pobre não ingere o suficiente em vitaminas, calorias e proteínas). Conclui o economista que a redistribuição da renda não exerce efeito prático, se não for acompanhada por uma correspondente redução na natalidade e por um aumento no desempenho produtivo da agricultura. O problema da justiça social é sempre o da disponibilidade de alimentos. Aproveita essa argumentação para criticar as chamadas “leis dos pobres” (*poor laws*), proposta em sua época pelo primeiro-ministro William (o segundo) Pitt, com o intuito de prestar assistência às camadas mais necessitadas.¹ Malthus critica tais iniciati-

¹ Seria o equivalente ao programa Fome Zero, empreendido desde o ano de 2003 em nosso país.

vas governamentais. Elas representam simples paliativos, com resultados sempre contraproducentes. O economista constata a realidade que só se tornou evidente no século XX: a redistribuição da renda e a satisfação generalizada da fome só podem ser alcançadas após um desenvolvimento industrial suficientemente pronunciado, pela utilização de toda a tecnologia que a ciência moderna pôs à disposição dos países democráticos capitalistas mais adiantados. O esforço igualitário prematuro só conduz à míngua toda a população, como aconteceu nos países ex-comunistas que, para se alimentarem adequadamente, foram obrigados a comprar soja e cereais a crédito dos fornecedores capitalistas, particularmente da América do Norte. Enfatizando o seu realismo pragmático, Malthus escreveria que as mais tristes perversidades (*baleful mischiefs*) podem ser esperadas do comportamento covarde, que consiste em não ousar enfrentar a verdade porque é desagradável.

Entretanto, é necessário avaliar os sentimentos mais profundos da época. O século XIX é um século relativamente pacífico. São cem anos de crescimento entusiástico entre a rebordosa romântica da Revolução Francesa e as calamidades políticas que tiveram início em 1914. Talvez como compensação, medraram na centúria pensadores racionalistas, dialéticos, positivistas, materialistas, evolucionistas, naturalistas, racistas, mecanicistas, utilitaristas e partidários de toda uma caterva de outros “ismos”, que encobriram com doutrinas especulativas várias uma realidade sombria de poder e cobiça, de opressão e sangue, que emergia lentamente das profundezas do inconsciente. Em meio a toda a dignidade hipócrita e farisaica da idade vitoriana, alguns mais sensíveis ao que se passava, ou mais sinceros – Malthus, Darwin, Nietzsche – deleitavam-se em proclamar, com escândalo, a violência, a injustiça e a brutalidade da vida. O pensamento tenebroso era profético...

Isso explica por que a teoria de Malthus teve um impacto tão decisivo sobre Darwin e, incidentalmente, também sobre Alfred Russell Wallace, o codescobridor da seleção natural. Wallace afirmaria mais tarde que, ao ler o ensaio de Malthus durante um ataque de malária, viajando nas Molucas, “subitamente prorrompeu em mim, como num relâmpago, a *idéia* da sobrevivência do mais apto (*survival of the fittest*)”.

No Gênesis (1:28) está escrito que Deus disse ao homem: “crescei e multiplicai-vos”... A lógica do ser vivo é nascer, crescer e multiplicar-se. Afirma François Jacob, em *La logique du vivant* (Paris, Gallimard), que a lei da vida é, realmente, expandir-se e reproduzir-se com pontualidade, com prazer, com paciência, com encarniçamento, com furor, até a morte. “Uma bactéria, uma

ameba, uma samambaia – de que destino podem sonhar senão de formar duas bactérias, duas amebas, duas samambaias?”. O professor do Colégio de França e prêmio Nobel nota ainda que a evolução da biologia moderna efetuou-se pelas quatro etapas sucessivas: 1) de anatomia, com a observação da estrutura visível, no período do Renascimento; 2) de classificação, no século XVIII, com Linneu, Cuvier, Saint-Hilaire, etc.; 3) de descoberta retumbante da evolução por Darwin; e, finalmente, 4) da genética, a partir de Mendel e Weismann, preocupando-se com as leis da hereditariedade que se aplicam não mais aos indivíduos, mas às populações como um todo. Essas leis são estatísticas. Sua descoberta coincide com o cálculo das probabilidades feito por Gibbs e Boltzmann. O que doravante importa, explica François Jacob, “é saber não tanto quais as partículas que entram em colisão, num momento dado, mas quantas colisões ocorrem, em média, e que probabilidades há de uma partícula disso participar”.

Está em germe na doutrina de Malthus a idéia de que os efeitos do princípio vital caótico do crescimento, da multiplicação e da expansão, só detida dentro de um espaço determinado pela concorrência que elimina os supranumerários, devem ser estudados *nas populações e não no indivíduo* – que apenas sofre as suas conseqüências. Malthus, um economista, trouxe o princípio da população para a biologia. Donde, o darwinismo e a economia liberal moderna.

Darwin também lera Malthus por acaso. Ele logo sentiu, na leitura, o efeito de uma verdadeira revelação. O que o impressionara era o argumento do economista de que o poder que possui o homem de povoar a terra é infinitamente superior ao poder de que dispõe a terra de produzir a subsistência do homem. Se a população não é controlada, ela cresce geometricamente, alcançando ritmos que lhe permitem dobrar a cada 25 ou 30 anos (esse é, de fato, o tempo que, no século XIX, exigiu a população brasileira para dobrar). Tratava-se de uma dessas “leis da natureza” contra as quais não adiantam nossos protestos sentimentais. Em sua *Correspondência* (I, 86 – publicada em 1887), Darwin explica:

Em outubro de 1838, o que quer dizer, quinze meses depois de haver iniciado meu inquérito sistemático, me aconteceu de ler, como distração, o livro de Malthus sobre a população. Estava bem preparado por uma observação prolongada e contínua sobre os hábitos dos animais e das plantas, para apreciar a luta pela existência que se registra por toda a

parte, e a idéia me ocorreu que, em tais circunstâncias, variações favoráveis tenderiam a ser preservadas e que outras, menos privilegiadas, seriam destruídas.

Em seu livro *Notas*, publicado em 1960 por iniciativa de *sir* Gavin de Beer, Darwin refere-se à “frase única de Malthus” sobre a progressão geométrica da população e ao fato de que esta dobra em período inferior a 25 anos. Acrescenta que existe uma força que tenta a todo custo fazer entrar toda espécie de estruturas nos vazios da “economia da natureza”, ou seja, “que produzem vazios ao rejeitar os mais fracos”. O que provavelmente mais inspirou Darwin foi a observação de Malthus de que, onde há liberdade, livremente se exerce o poder de aumento. Os efeitos superabundantes são, então, mais tarde, rigorosamente reprimidos por falta de espaço e alimento. No caso dos animais, a repressão age ao se tornarem presas uns dos outros. Surge aí, em embrião, a idéia de luta pela vida e seleção natural. Malthus fala dos movimentos “retrogrados” e “progressivos” nas diferentes classes da população segundo sua riqueza. Salienta que a riqueza é sinal de sucesso na competição vital, do mesmo modo como a pobreza sintoma de fracasso.

Darwin foi ainda mais claro e explícito quanto à sua dívida para com Malthus quando observa em *A origem das espécies* (cap. 3):

A luta pela existência surge inevitavelmente do alto índice de aumento dos seres orgânicos. Cada ser que, durante sua vida natural, produz alguns ovos ou sementes, deve ser passível de destruição durante determinado período de sua vida pois, de outro modo, pelo princípio de crescimento geométrico, seu número tornar-se-ia rapidamente tão considerável que região alguma poderia suportar o produto. Assim, devido ao fato de serem produzidos mais indivíduos do que o número dos que podem sobreviver, deve haver, em cada caso, uma luta pela existência de um indivíduo contra outro, da mesma espécie, ou entre indivíduos de espécies distintas ou, ainda, contra as condições físicas da vida. É a doutrina de Malthus, aplicada aos reinos animal e vegetal. Embora algumas espécies estejam agora aumentando em número, nem todas podem fazer o mesmo, pois o mundo não as comportaria.

E logo em seguida adianta:

Não há exceção à regra de que todo ser orgânico aumenta em proporção tão rápida que, se não for destruído, a terra logo seria ocupada pela progênie de um único par. Até mesmo o homem, que reproduz lentamente, dobrou em número em vinte e cinco anos e, nessa proporção, em menos de mil anos não haverá praticamente lugar para sua prole. (...) A razão geométrica de aumento simplesmente explica esse crescimento numérico extraordinariamente rápido e a larga difusão em sua nova pátria.

E conclui essa parte do argumento:

Observando a natureza, não devemos nos esquecer de que cada ser orgânico, pode-se dizer, está lutando com todas as suas forças para aumentar seu número; que cada um vive dessa luta em algum período da vida; e que a destruição severa atinge, inevitavelmente, os jovens ou os velhos durante cada geração, em intervalos recorrentes. Diminua-se qualquer restrição (à natalidade), mitigue-se a destruição, por pouco que seja, e o número das espécies aumentará quase que instantaneamente.

No capítulo IV de *A descendência do homem*, Darwin sustenta mais uma vez a tese malthusiana quando observa que o crescimento da população americana, se continuasse no mesmo ritmo que o de meados do século XIX, atingiria em 657 anos a densidade de quatro pessoas por metro quadrado em toda a superfície do continente. No livro que publicou em 1862, dois anos depois de *A origem das espécies*, sobre a fecundação das orquídeas pelos insetos, insiste Darwin no problema da estabilidade demográfica, nos obstáculos à sobrevivência dos extranumerários e na tendência a um equilíbrio ecológico. Diz ele:

(...) como ocorre geralmente na natureza, existe uma tendência para o restabelecimento do equilíbrio. Se sofre uma planta de seu estado de perfuração (pelas abelhas), um número menor de indivíduos chega ao desenvolvimento e, como o néctar é importante para as abelhas, essas sofrerão por sua vez e decrescerão em número; mas o que é ainda mais eficaz, logo que se tornam as plantas suficientemente raras para não mais crescerem em tufos, as abelhas não sendo mais

induzidas a perfurar as flores, nelas penetram naturalmente. Uma maior quantidade de grãos será desse modo produzida e, como as sementes provenientes da fecundação intercruzada se tornam mais vigorosas, a espécie tenderá então em aumentar de número até o momento em que, novamente, será reduzida quando se concentram as plantas em grandes massas (*The effects of cross and self fertilization in the vegetable kingdom, 1875, capítulo XI*).



A questão do equilíbrio ecológico, assim evocado por Darwin, tornou-se hoje da maior relevância, invadindo mesmo, com Hayek e os liberais, o terreno da economia e da política. A ecologia moderna tem sua origem em Malthus e em Darwin. A preservação do ambiente implica a necessidade de não perturbar drasticamente o equilíbrio das espécies coexistentes, pela proliferação desordenada de uma só. É o homem hoje em dia aquele que, pelo aumento explosivo de sua população, desequilibra a biosfera.

A referência de Darwin a Malthus e ao princípio de crescimento geométrico é perfeitamente válida em relação ao problema, que foi tão notório em nosso país, de crescimento demográfico descontrolado. Com um índice de aumento que atingiu 3,2% ao ano na década de 1950-1960, desceu para 2,7% na década seguinte e foi registrado como de 2,4% no recenseamento de 1980, a população brasileira estava dobrando aproximadamente a cada 25 ou 30 anos. Atualmente, o crescimento deve localizar-se na cifra de 800 mil pessoas a mais por ano. É esse o raciocínio de Darwin, na base do argumento irresponsável de Malthus: *na falta de controles racionais pela paternidade responsável, o crescimento espontâneo da natureza é de tal ordem que o número de indivíduos de uma mesma espécie (no caso, a humana) só pode ser limitado pela destruição violenta, acarretada no sofrimento e na morte.*

A luta pela vida é, essencialmente, uma luta pelo espaço disponível e pelos meios de subsistência escassos que ali se encontram. Os etólogos modernos estudam o “imperativo territorial”. Por esse imperativo vital, cada indivíduo ou cada grupo determina o espaço mínimo que deseja controlar, contra estranhos, para assegurar sua sobrevivência. O nacionalismo é a forma política do imperativo territorial entre os grupos humanos; o direito de propriedade fruto desse mesmo imperativo entre os indivíduos. Na introdução a *A origem das espécies*, Darwin ainda escreveu: “Essa é a doutrina de

Malthus aplicada nos reinos animal e vegetal (...) que, somente ela, explica como os mais aptos podem ter uma maior chance de sobrevivência e serem naturalmente selecionados”. A noção passou a desempenhar um papel crucial em todo o discurso evolucionista.

Observa com razão William Petersen, demógrafo americano, em seu brilhante trabalho sobre Malthus, que só podem ser contrários ao economista inglês intelectuais de tendência totalitária, da esquerda ou da direita, que rejeitam a noção de responsabilidade individual. O fato é que os populacionistas, inclusive os católicos, se recusam obstinadamente a enfrentar a realidade desses dois instintos mais poderosos (e contraditórios) do homem: a fome e o sexo. Combater a explosão demográfica e os perigos catastróficos que ela comporta para a ecologia significa exaltar, em contraposição aos terríveis imperativos biológicos, a responsabilidade humana no que há de mais grandioso e fundamental para a espécie.



Outro grande mérito da obra de Malthus foi o de haver confrontado os problemas psicológicos gerados pelo instinto sexual – juntamente com os sociais resultantes da instituição da família – com as simples exigências de reprodução. Verificou que estas estão, por sua vez, condicionadas ao relacionamento entre população e meios adequados de subsistência. De novo, nesse ponto específico, quer me parecer que foi Malthus superior a Freud, assim como a Marx.

O professor John Hajnal (em *Equality, population in history*, ed. DV Glass, Londres, 1965), citado por P. T. Bauer, assinala que o modelo de casamento da maior parte da Europa, tal como persistiu durante quase duzentos anos até 1940, com exceção da parte sul-oriental do continente, foi excepcional e quase único na história do mundo. Não há outro exemplo de civilização não europeia que tenha mantido um padrão similar. As marcas características desse modelo de casamento europeu, afirma Hajnal, foram uma idade mais avançada para a celebração do matrimônio e uma percentagem elevada de gente que nunca se casa. A observação de Hajnal confirma as teses de Malthus, aplicadas à época moderna, sobre a maneira como se processou o controle populacional na Europa até o advento da pílula. Freud jamais compreendeu esse relacionamento – que é de caráter fundamentalmente econômico. A redução freudiana do econômico ao sexual é tão parcial e defeituosa

quanto a redução marxista do sexual ao econômico. A verdade encontra-se, precisamente, na equação em que um instinto é simplesmente função do outro. A interpretação freudiana da ação repressiva que, por meio do superego, exerce a sociedade sobre o indivíduo, desejoso de satisfazer livremente a sua libido, não é assim correta. O conflito entre o princípio do prazer e o princípio de realidade tem fundamento profundo numa economia do poder que o fundador da psicanálise sempre se negou a reconhecer, até mesmo excomulgando seu discípulo Alfred Adler. Malthus, ao contrário, acentua que a repressão da libido e o imperativo de castidade são corolários forçosos do princípio de população. E a prova de que acertou na mosca, melhor que Freud, é que o reino da permissividade, o feminismo, a revolução sexual de nossos dias e a progressiva desagregação da família, institucionalmente responsável pela manutenção dos tabus sexuais, são em parte o resultado evidente da pílula. Ao facultar à mulher não casada, do mesmo modo que à casada, o relacionamento sexual sem risco de gravidez não desejada, a pílula e os outros métodos anticoncepcionais equiparam potencialmente a mulher ao homem. Esses métodos proporcionaram uma regulamentação demográfica que não podia ser imaginada na época de Malthus, tampouco na de Marx e de Freud. A liberdade sexual de nossos dias é certamente uma conseqüência racional e consciente, ainda que indireta, do princípio de população malthusiano. Paradoxal reconciliação entre Malthus e o marquês de Condorcet!

Por não haver compreendido, senão muito superficialmente, a incidência dos fatores econômicos relacionados com o princípio malthusiano na estrutura repressiva da libido dentro da família e da sociedade, foi Freud de certo modo levado a considerar arbitrária essa estrutura. O caráter negativo, agressivo e parricida do complexo de Édipo, na mitologia freudiana, não encontra justificção adequada. Conseqüentemente, senão Freud ele próprio, severamente obediente ao princípio da realidade em sua ética científica, pelo menos seus discípulos mais imaginativos, temerários e revolucionários (Marcuse, Reich, etc.), permitiram-se propor uma filosofia rebelde e totalmente permissiva que descarta dos fatores econômicos apontados por Malthus.

O grande herói do pragmatismo e do ceticismo contra as tolas ilusões libertárias já assinala o que hoje se torna cada vez mais evidente para os argutos observadores do mundo contemporâneo: quando o homem destrói, pelo ceticismo, suas crenças religiosas, cria mitos ainda mais absurdos e aberrantes que aqueles que a razão iluminada dos séculos XVIII, XIX e XX

pretendeu liquidar. Como acentuava Chesterton, quando se deixa de crer em Deus, o que acontece não é que ninguém acredita mais em coisa alguma, mas que todo o mundo acredita em qualquer tolice...

Em suma, quando Malthus adianta que as duas leis fundamentais da sociedade – a segurança da propriedade e a instituição da família – foram estabelecidas por necessidade de controle da reprodução num mundo de recursos exauríveis, ele está apontando para fatos agrestes que, cinquenta e cem anos depois, Marx e Freud procuraram ignorar. Na base de investigação empírica, Malthus vence pela argúcia e pelo bom-senso metódico os dois grandes profetas de nossa época. Vence também, com seu realismo mais prático, as utopias sociais e eróticas de que foram esses falsos profetas os campeões. Como vence, antecipando Darwin, o igualitarismo liberal romântico ao demonstrar a impossibilidade de escapar, por mais “socialdemocrática” que possa ser a sociedade, da concorrência vital entre indivíduos. Em função desses dois impulsos contraditórios que a lei da natureza nos força a reconhecer – o sexo e a fome –, o que condiciona o homem é a luta pela vida, ou seja, a *Lebenswille* de Schopenhauer. Nessa base, o projeto socialista e o sonho liberal romântico não passam disso mesmo... sonhos utópicos.

À luz da tese de Malthus, torna-se mais claro o porquê do moralismo burguês que, por obra e graça de Marx e Freud, tanto hoje debicamos. O moralismo burguês vitoriano possui bases econômicas e demográficas sérias e precisas. Seu objetivo, em última análise, era sustentar a família monogâmica para controlar a natalidade, proporcionando a educação adequada de um número limitado de filhos, por casal, e evitando a pulverização, por herança, da propriedade transmissível. O objetivo era também desenvolvimentista – numa época em que se iniciava a Revolução Industrial e em que se exigia um esforço particular de poupança.

Antipáticas e rudes como nos possam parecer as idéias malthusianas, são elas idéias morais. A não-obediência aos princípios da ética malthusiana tem como resultado, em nossos países subdesenvolvidos, a ecologia predatória, a explosão demográfica, a exacerbação das tensões sociais pelo aumento das desigualdades econômicas, as favelas, a criminalidade, o desamparo das crianças abandonadas, a miséria das massas prolíficas, incapazes de adequar sua subsistência ao descontrole catastrófico do instinto genésico e, finalmente, o baixo nível de saúde do povo, conseqüente à incapacidade dos órgãos públicos de atender, satisfatoriamente, a multidões enfermas e malnutridas.

Assim como Malthus destruiu, em trinta anos, a utopia de Godwin que se proclamava dever estender-se por uma duração de milhares, assim também liquidou ele na China, menos de duzentos anos depois de escrever, a utopia de Marx que Mao Dzengdong impôs ao país. A China de Deng Xiaoping e das “Cinco Modernizações” não é tanto marxista quanto malthusiana. Ela é malthusiana, num retorno ao bom-senso, se consideramos que o País Central possui, hoje, o mais austero moralismo sexual burguês, o mais drástico programa de planejamento familiar e a mais obsessiva preocupação em manter os meios de subsistência suficientes para sua população de 1 bilhão e 200 milhões de almas, comprimidas em território fértil limitado. Podemos concluir que a China rapidamente substituiu o vinho forte de arroz com que se embriagou por Marx pela ducha fria do realismo malthusiano.



No penúltimo capítulo de seu ensaio (XVIII), Malthus especula sobre a teodicéia, ou seja, a justificação dos caminhos de Deus em relação ao homem. Fala de maneira que parece concordar com o desejo de Robert Nisbet de incluir o clérigo inglês em sua obra *A história da idéia do progresso*. Malthus, à primeira vista, não é progressista. Sua ardente controvérsia contra Condorcet e Godwin poderia ser suficiente para disso nos convencer. O sólido pragmatismo protestante contempla o mundo como é criado por Deus e corrompido por Lúcifer. Recusa-se a discutir-lhe a maldade. A esperança no futuro é justificada apenas em termos religiosos: é a esperança de uma vida no além-túmulo, não a de uma utopia futurista. Na filosofia de Malthus podemos registrar, quando muito, que ele considera o mal e o sofrimento como absolutamente necessários à produção de “excelência moral”: são uma prova para a justificação perante Deus, de conformidade com a ortodoxia da Reforma.

Entretanto, fato curioso: Malthus desenvolve uma filosofia luciferiana que antecipa a evolução. Para ele, as lutas e as tristezas da vida não constituem apenas um período de provação na terra, mas um “poderoso processo de Deus para a criação e formação da mente”. É um esforço necessário para despertar a matéria inerte e caótica como espírito e sublimar o pó da terra em alma, “elicitando o espírito eterno e imortal a partir de um torrão de barro”. (*Ensaio sobre a população*). Em certos trechos, dir-se-ia que estamos ouvindo Teilhard de Chardin... Malthus oferece uma teoria que diz ser condizente com a razão (quer dizer, com a ciência), tanto quanto com a revelação,

supondo que esteja Deus constantemente ocupado a formar a mente a partir da matéria. Para Malthus, como para Adam Smith e para Hayek, efetivamente, uma espécie de “mão invisível” preside ao funcionamento harmonioso da natureza. A cada nova mente que surge no instante, uma nova “criação” de Deus se processa. Ele evidentemente sentiu aquilo que os racionalistas e os mecanicistas do século XVIII não haviam notado, ao reduzir Deus à função de simples relojoeiro *in excelsis*, que faz funcionar a máquina do cosmos uma vez por todas e depois discretamente se retrai a seus penates celestiais, onde vai se manter escondido – como *Deus absconditus*. Para ele, todo homem é uma criatura original. Toda criança é um novo ser que nasce da eterna capacidade criadora da divindade. Todo indivíduo é algo inteiramente novo no universo. Toda alma é algo inédito, sem precedentes e sem determinação prévia no mecanismo material do universo.

Talvez se encontre em Malthus a primeira tentativa, ainda rudimentar, de construir uma ponte entre a fé e a razão, entre religião e ciência – ponte cuja edificação prosseguiria, século passado, graças a homens como Teilhard, Jung e os modernos “gnósticos”. De qualquer forma, ao elaborar a idéia de que a necessidade é a mãe da invenção, lança Malthus as bases de uma teoria da evolução que o século seguinte desenvolveria, culminando no grandioso edifício darwinista. A competição entre homens que se multiplicam num território determinado, no sentido de obter recursos de disponibilidade limitada, é para Malthus a alavanca do progresso. A idéia é, ao mesmo tempo, profundamente calvinista, darwiniana e *sobretudo moderna*. Ela é reconhecível como a “mão invisível” de Smith. Malthus acentua que a pressão constante da *distress*, da pobreza e da aflição, resultantes do princípio de população, parece dirigir nossas esperanças para o futuro. É a *distress* da luta vital, da concorrência em busca da subsistência disponível, que causa o fortalecimento da têmpera moral do homem. As dificuldades da vida geram o talento. O sofrimento estimula. A competição tem um efeito seletivo, promove as elites. Não se pode suprimir o excesso de riqueza e de miséria, mas apenas reduzi-lo: a igualdade é desestimulante e a igualdade absoluta equivaleria à morte. Malthus insiste no sentido religioso da crença segundo a qual as desgraças também alimentam as virtudes que provocam a coesão social – aquilo que o próprio ateísmo de Darwin reconheceria como corretivo da luta pela vida. Ele recebe, maravilhosamente, a intuição filosófica do princípio que Darwin transforma no postulado científico da teoria da evolução das espécies.

É necessário compreender que a visão pessimista e melancólica de Malthus quanto ao destino humano se prende a uma postura autenticamente protestante, em virtude da qual acreditava que as tristezas e as lutas da vida são propícias ao esforço de “humanizar o coração” e fortalecer-nos moralmente. Os males da mente, impostos, segundo cria, pela concorrência geral em torno dos bens de consumo progressivamente decrescentes, serviriam para a “produção da excelência moral” e para o “melhoramento das faculdades humanas”. Os dois últimos capítulos de sua obra encerram uma filosofia existencial em concordância com os pressupostos sombrios da religião reformada. Há, nesse sentido, um certo parentesco entre esse ministro anglicano e outro filho de pastor protestante, Friedrich Nietzsche. Mas talvez seja por isso mesmo que Gertrude Himmelfarb, William Petersen e Robert Nisbet colocam o grande ensaísta, economista e demógrafo na linhagem dos pró-homens do progresso humano. Em última análise, como um otimista!



Thomas Malthus, cuja obra, *Princípios da população* (1789), serviu de inspiração a Darwin para sua teoria de seleção natural em face da escassez de recursos num meio ambiente finito. Imagem extraída do livro *A origem das espécies*, Editora Universidade de Brasília, 1982

CAPÍTULO 4

SCHOPENHAUER E A VONTADE DE VIVER¹

Há uma tendência comum em considerar como “irracionalistas” os filósofos que, na linha de Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche, se rebelaram contra o absolutismo da razão na filosofia idealista de Hegel. O que, na realidade, surge com Schopenhauer e Kierkegaard, a partir de um dos aspectos da filosofia de Kant, é um salto para além da antinomia do intelecto e do coração. É um pulo em direção ao supra-racional, ao meramente existencial. A nenhum dos dois caberia a crítica de Nietzsche aos “alunos demasiadamente dóceis dos professores de ciência de seu tempo, que tudo sacrificavam ao romantismo, após haver abjurado o espírito do Século das Luzes” (em *Humano, demasiadamente humano*) – sacrifício, seja dito de passagem, que Nietzsche também se absteve de oferecer... Não devemos, pois, considerar gratuito o desprezo de Schopenhauer pela filosofia teorética de Hegel e de Fichte, nem a ojeriza de Kierkegaard ao “sistema” hegeliano. Pior ainda foi Nietzsche. Contrariando a crença dos cientistas clássicos num *logos* ou numa ordem racional do universo, ele afirmou que “o caráter total do mundo é, de toda eternidade, o caos” – prevenindo-nos, com sua habitual heterodoxia, contra a crença de que haja leis na natureza. É na *Gaia ciência* que Nietzsche pretende que

todas as coisas que existem são necessidades; não há ninguém comandando, ninguém obedecendo, ninguém transgredindo. Logo que Você compreende que não há propósito algum em tudo isso,

¹ Artigo publicado na *Revista Brasileira da ABL*, Rio, abril/junho 2001.

Você também percebe que não há acidentes, eis que a palavra “acidente” só possui significado quando medida contra um mundo de propósitos.

Como introdução ao estudo de uma ciência, ou seja, da biologia, Nietzsche não nos deixa com muita esperança de compreendê-la. Mas, e daí? O máximo que podemos fazer, nessa altura, é considerar Schopenhauer, pelo qual ele se interessou no princípio de sua obra filosófica.

A figura de Arthur Schopenhauer não é simpática. Ao contrário de Kierkegaard e de Nietzsche que *viveram e sofreram* seu pensamento, e cuja grandeza se mede existencialmente nas peripécias trágicas de sua angústia, o mau-caráter do pessimista alemão não contribui para nos convencer da sinceridade dos ensinamentos “budistas” que proporciona em sua obra. Compaixão é o que ele certamente não possuía, embora muito nela falasse. Ressentido com a falta de reconhecimento público que seus livros a princípio provocaram, casmurento, egoísta, avaro, amante da boa vida, do vinho e da mesa, mas detestando as mulheres (salvo para aventuras sexuais sem maiores conseqüências), Schopenhauer se presta às diatribes dos marxistas que o representam como um exemplo típico da degenerescência e alienação burguesas (mas Nietzsche também seria, pelos marxistas, acusado absurdamente de representar a “fase imperialista” do capitalismo!). Não podemos, contudo, deixar de admirar a clareza de exposição de Schopenhauer. A recusa em curvar-se ante Hegel e em seguir os seus discípulos na camuflagem dos sofismas por uma obscura e revoltante *logorréia* é o que, para nós, torna o filósofo de Frankfurt mais acessível, eminentemente legível e admirável.

As especulações orientalizantes de Schopenhauer parecem deslocadas em seu século – mas talvez não o sejam no nosso. E quiçá no próximo! Seu pessimismo, embora não responda aos mais profundos questionamentos da alma, é um ponto de partida mais legítimo do que o otimismo ilusório e filisteu no temperamento do Iluminismo do século XVIII e no Progressivismo do século XIX, que nele persistiu. Há inconsistências em sua metafísica. Sua teoria da arte e sua ética são confusas. É, freqüentemente, contraditório. O importante, porém, é que, contrariando Hegel, para quem o real é racional, Schopenhauer afirmou enfaticamente que a realidade de modo algum comprova essa racionalidade. A realidade não tem fundamento, não tem razão, não tem causa – ela é *grundlos*. Nisso, coincide com a opinião dos empiristas ingleses da qual partiu (pois muito admirava Locke e Hume) e com os psicólogos

modernos, para quem tampouco a percepção ou a *fonction du réel* constituem uma instância “racional” da consciência (Janet e Jung).

Foi, precisamente, nessa postura que Schopenhauer se coloca como grande precursor da psicologia profunda ou psicologia arquetípica de nossos dias. Jung reconheceu sua dívida ao filósofo. Schopenhauer acreditava que o eu consciente é efêmero e morre com o cérebro – mas o ser-em-si, equivalente ao *Selbst* de Jung, é indestrutível, uma espécie de arquetipo eterno. Certos aspectos do pensamento de Schopenhauer são realmente curiosos do ponto de vista da psicologia moderna. Conta-se que, em 1830, fugiu de Berlim em virtude de um sonho que considerou profético. Escapou assim de uma epidemia de cólera, enquanto Hegel, acreditando que o real é racional, não registrou sonho algum, não tomou providências, não abandonou Berlim e morreu por força da realidade insofismável da mesma epidemia...

Schopenhauer é o primeiro a contrariar o princípio da razão suficiente de Leibniz, já atacado pelos sarcasmos de Voltaire. O filósofo introduz o absurdo na filosofia. É o absurdo que se tornou moeda corrente da literatura e do teatro em nossa era, mais experimentada com a cruel realidade da história que aquela em que Leibniz escreveu. A base essencial da sua filosofia é a concepção de vontade (*Lebenswill*). A vontade de viver é uma noção que reaparecerá na vontade de domínio, vontade de poder ou vontade de potência de Nietzsche, no *élan vital* de Bergson, nas pulsões (*Triebe*) de Freud e na *libido* ou energia psíquica de Jung. A “vontade” de Schopenhauer é cega. É uma força irresistível, insaciável, onipotente. Persegue por todos os meios a sobrevivência, a conservação e a reprodução da espécie e, anterior a toda atividade lógica, confunde-se com a energia cósmica. Como *noumenon* ou categoria suprema, acaba identificando-se com Deus, que nada mais seria senão a vontade absoluta e eterna. Todo organismo vivo e toda organização da vida exprimem essa vontade. E, numa cosmovisão que muito deve à metafísica hindu, o intelecto passa a constituir um mero instrumento da vontade para atingir racionalmente seus fins terrenos.

Na obra mais famosa, *O mundo como vontade e representação*, publicada em 1819, Schopenhauer escreveu (II, cap. 19):

A Vontade, como coisa em si, constitui a essência interior, verdadeira e indestrutível do homem; mas não obstante é, em si mesma, inconsciente. A consciência está condicionada pelo intelecto e este é um mero acidente de nosso ser. Porque é uma função do cérebro

o qual, com os nervos adjacentes e a medula espinhal, constitui um simples fruto e mesmo um parasito do organismo restante, o intelecto não atua diretamente, por conseguinte, nas engrenagens interiores, porém, serve aos fins de conservação e regula as relações do organismo com o mundo exterior.

Ao revelar, nesse trecho, a sua dívida ao pensamento dos sensualistas ingleses (Schopenhauer estava tão familiarizado com a filosofia inglesa como com a de sua própria pátria), o filósofo antecipa não apenas Darwin, mas todo o moderno movimento psicanalítico.

Em outra obra, de 1836, *Über den Willen in der Natur* (Sobre a vontade na natureza), já postula Schopenhauer a luta geral e a concorrência que prevalecem na natureza, considerando o cérebro como o órgão mais eficaz do homem nessa competição vital. Adianta, igualmente, a idéia do amor sexual como uma maneira inconsciente de salvação e conservação da espécie. Em *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, ele reconhece o papel dominante de Eros. Por esse motivo, Freud destaca em sua *História do movimento psicanalítico*, de 1914, a importância germinal de seu pensamento, notando que o que escreveu Schopenhauer a respeito da repulsão ao lado doloroso da realidade, como explicação da neurose, coincide com a própria noção psicanalítica de recalque ou repressão. Em *Minha vida e a psicanálise*, Freud acentua igualmente haver o filósofo defendido o primado do afetivo e a importância da sexualidade, acrescentando que a larga coincidência da psicanálise com a filosofia schopenhaueriana não pode ser atribuída à familiaridade que porventura possuísse com os ensinamentos do filósofo. Ele afirma haver, deliberadamente, lido Schopenhauer bastante tarde em sua vida. Contudo, em outras obras, como na *História da psicanálise*, informa que, em 1911, seu fiel discípulo Otto Rank mostrou-lhe um trecho de *O mundo como vontade e representação*, em que o pensador alemão tenta dar uma explicação para a loucura. Descobriu então que a teoria da repressão já se encontrava em germe naquela obra. Em *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, o psicólogo vienense assinala ainda que “a vontade inconsciente do grande filósofo é equivalente aos instintos (*Trieb*) propostos pela psicanálise”. Nesse mesmo trecho, cita Nietzsche como outro pensador cujas intuições geniais concordam de maneira surpreendente com os postulados da psicanálise. A revelação do inconsciente é, de certo modo, atribuída a esses dois gênios imensos, considerando-a como a descoberta capital da época, comparável às de Copérnico e Darwin.

Para nos preparar para o espetáculo e para os enfrentamentos da vida, forneceu-nos a natureza a vontade com a ambição, o impulso, o desejo de afirmação por nossa riqueza, nosso *status* ou prestígio. Em casos de extrema inferioridade, recorremos a armas maquiavélicas, à força muscular, ao furto, ao ludíbrio, ao assassinato. No mundo da seleção natural, impulsionados pela *Lebenswille*, necessitamos de fortaleza, coragem e outras virtudes naturais – em sentido geral de *virtù*, o protesto viril que estimulou o Renascimento. Se somos fortes, somos indiferentes ou inexoráveis. Se somos fracos, temos medo. O pânico empolga-nos, encolhemo-nos, fugimos, isolamo-nos. Uns são extrovertidos, outros introvertidos. Uns agressivos, outros covardes. A forma passiva da agressividade é o medo. Diz o Livro da Sabedoria (17:9 a 15) na Bíblia:

Mesmo que nada de inquietante os amedrontasse, sobressaltavam-se com a passagem de animais e sibilos de répteis, sucumbiam tremendo, negando-se a olhar o ar inevitável. Com efeito, a maldade é singularmente covarde e condena-se por seu próprio testemunho; apurada pela consciência, imagina o pior, porque o medo não é outra coisa senão o desamparo dos auxílios da reflexão; menos contamos interiormente com eles e mais alarmante parece ser a causa oculta do tormento. Durante aquela noite realmente impotente, saída das profundezas do impotente Hades, entregues todos ao mesmo sono, eles eram ora perseguidos por espectros monstruosos, ora paralisados pelo horror de sua alma, invadidos por repentino e inesperado temor.

Mais perto de nós, é Carlos Drummond de Andrade que escreve:

Em verdade temos medo. Nascemos no escuro. As exigências são poucas: carteiro, ditador, soldado. Nosso destino incompleto. E fomos educados para o medo. Cheiramos flores de medo. Vestimos panos de medo. De medo, vermelhos rios vadeamos.

O medo e a angústia que nos atormentam e de que, no século XIX, foi Kierkegaard o grande intérprete filosófico, revelam um motivo derradeiro palpável: sabemos todos que, no final da batalha, inexoravelmente vencidos sairemos – eliminados pela morte.

Entre os civilizados que vivem em sociedade, todas as reações naturais complicam-se, e se o choque psicológico do conflito existencial é excessivo, a alma esfaca-se na esquizofrenia, ou parte para a ilusão mórbida de grandeza e mania de perseguição, na paranóia – sofrendo o agudo sentido de sua ansiedade, sua inadequação, sentimento do temor da derrota. A depressão é sintoma comum. Sob nosso eu consciente, mergulhada nas profundezas da psique inconsciente, cria-se uma sombra – um repositório fatal de todas as nossas inferioridades, incompetências, frustrações, traumas, debilidades, humilhações e temores. Em casos graves, infelizmente comuns, a neurose espreita-nos: é a grande patologia de uma alma vulnerável às adversidades do mundo insensível. O neurótico é a vítima de um conflito que foi transferido para a esfera interior. Ele sofre em si mesmo a oposição entre a resistência da *empíria* e a força dos apetites de sexo e de domínio, de proteção e segurança.

Em sua metapsicologia, procurou Freud contrastar, inicialmente, os instintos de conservação do eu com as pulsões eróticas, atribuindo aos primeiros os aspectos mais rebarbativos da agressividade humana. Mais tarde, em sua célebre dicotomia entre a libido sexual e o que chamou de “pulsões de morte”, reconheceu, no paradoxo de que a agressividade e o sadismo são úteis à conservação do indivíduo, que eles estão efetivamente relacionados com a morte, pois implicam a sobrevivência orgânica do “eu” sempre condicionada ao desaparecimento do outro. *Eros versus Thanatos*. Pois, de qualquer forma, transcendendo o egoísmo, só um outro instinto é suficientemente poderoso para constranger o homem ao abandono, por um instante, de seus interesses imediatos: o sexo. Isso porque, além da conservação do indivíduo, está a natureza sobremodo interessada na conservação da própria espécie.

Certo é que a seleção sexual funciona em todos os níveis da escala animal, afetando o comportamento do primitivo e daquele que vive no mais alto nível da evolução social. E se Schopenhauer apontou para esse fato em sua *Metafísica do amor*, Darwin o confirmaria pela biologia em termos de estrito empirismo científico – e um psicólogo das profundidades arquetípicas que de-seje penetrar no âmago dessa problemática, escapando da unilateralidade reducionista obsessiva do freudismo, fará bem em analisar a dialética da dor e da luta que preside às complicações do sexo. A psiquiatria alargaria, com efeito, o âmbito de sua compreensão se fugisse um pouco da ortodoxia psicanalítica freudiana e insistisse no conflito de poder como fundamento da patogênese. O conflito dos opostos não envolve necessária e exclusivamente o sexo. A neurose é um choque de tendências opostas diante da realidade empírica,

quando se pode interpretar a depressão como o ressentimento do vencido no jogo da vida e do amor. Do mesmo modo, a paranóia é a ilusão da vitória impossível. Que profundo psicólogo foi Machado de Assis na descrição do tormento de Rubião no *Quincas Borba*!

Se resultam as neuroses e os problemas do amor de colisões entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, ou entre o *id* e o *superego* – como postula Freud –, o fato é que também envolvem uma trama complicada em que o desejo de entrega se confunde ou se opõe à inclinação de domínio. Mais diretamente penetrou Jung nessa problemática misteriosa da psique. Jung conceituou os mecanismos de oposição da libido, como energia psíquica, sem procurar reduzir o conflito a uma etiologia meramente sexual. A dialética do amor seria muito simples, se não fosse perturbada pela de agressão e poder; se o egoísmo não interviesse para conspurcar a ilusão romântica; e se, mesmo no que há de mais sublime na existência humana, a paixão da mãe pela sua criança, não pudessem ocorrer circunstâncias catastróficas em que a mãe devoradora consome e destrói a substância afetiva do filho adolescente no calor de seu regaço. O fato é que a concorrência vital se estabelece no próprio seio da família. Os pais concorrem entre si pelo amor dos filhos, privilegiando uns em detrimento de outros. As crianças disputam os favores dos pais. E Adler, com razão, chamou a atenção da psicanálise para os traumas que a competição entre irmãos pode deixar na alma dos que foram inferiorizados.

Não só lutam os machos pelas fêmeas. Em muitas espécies animais, inclusive a humana, também competem as fêmeas pela escolha do macho de sua predileção. O amor não é apenas uma doce experiência lírica, uma serenata ao luar, um poema. É também um conflito, um sofrimento do qual nunca mui distante se encontra a sombra luciferiana. Se tal não fosse, não seria o tema dos poetas e dos trágicos, nem teceria tantos e tão complexos enredos que encham de dramática emoção inúmeras obras esplêndidas da literatura universal. E não se sentiria o adolescente tão fulminado pela angústia do sexo, que o atrai como um destino fascinante e funesto em cujo brilho se poderá queimar, nem tão comumente seria, nos seus mais sublimes momentos, um caminho até a morte – como no destino fatal de Tristão e Isolda, de Romeu e Julieta, e na sorte real de Abelardo e Heloísa, Paolo e Francesca da Rimini.

Senão o próprio Freud, pelo menos o freudismo vulgar tendeu a apresentar o sexo como a possibilidade de uma satisfação utópica, só prejudicada por

um nefando superego que representaria a pressão da moral social e sobre o qual foram projetados os ressentimentos por todas as nossas frustrações. Nesse sentido, coloca-se Freud na linha do romantismo de Rousseau, que todos os males atribui à civilização e à sociedade: elimine-se a “repressão” e o homem novamente encontraria o éden anterior ao pecado original. Desapareceria a alienação. Ora, Freud exaltou Eros como o princípio vital por excelência e construiu a sua metafísica do sexo que interpreta a existência de maneira tão enérgica que a virulência do mito de Édipo domina hoje a civilização ocidental. O elemento, porém, que ele próprio destacou em Édipo não é tanto a suposta atração incestuosa do filho pela mãe, é a hostilidade ao pai, o desejo de parricídio, a revolta contra o patriarca – um problema do instinto de poder ou da *libido dominandi* muito mais do que da libido sexual. E de novo nos parece ser aqui o herege Adler quem, nesse particular, mais se aproximou da verdade.

Foi também porque falou na metafísica do amor sexual que Schopenhauer é considerado precursor da psicanálise. Freud não levou suficientemente em consideração o que assinalou seu predecessor filosófico sobre a “pulsão” de *reprodução* como uma das formas do instinto vital. E foi por adquirir a consciência profunda da unidade da vontade de sobrevivência que Jung se referiu à libido como a energia psíquica *tout court*, sem especificar seu objeto – pois energia sempre implica dois pólos em oposição. Eis também o motivo pelo qual alguns psicólogos preferem falar, simplesmente, num instinto de reprodução (*mating instinct*) que englobaria o relacionamento psíquico dos pais, especialmente da mãe, com seus filhos e não apenas dos sexos entre si e dos filhos em relação aos pais. Uma psicologia da mãe e do matriarcado é o que realizaram Bachofen e Briffault em primeiro lugar, seguidos por autores mais recentes.

É em tal contexto que, ao amor, nos podemos referir em primeira instância como uma paixão – uma afecção de que se *sofre* e que nos oprime, um instrumento da natureza com que trabalhamos por obediência passiva a seus ditames. O instinto vale-se aí do próprio egoísmo individual para seduzir pela promessa da volúpia, curvando-nos e escravizando-nos a seus segretos propósitos, sem consideração alguma a nossos interesses de racionalidade pessoal. O casamento procurou disciplinar o instinto sexual pela lei religiosa e pela norma jurídica, submetendo-o às exigências da sociedade.

Quanto à inata agressividade humana, as necessidades econômicas e de segurança criaram o Estado, ou o que Hobbes chamava de *Leviatã*, para

regular a vontade de poder e preservar o indivíduo do *sumum malum* que é a morte violenta. As questões políticas, a da soberania, da autoridade, da legitimidade, da liberdade e da opressão, a problemática da lei e da justiça, o que são elas senão tentativas, lentamente elaboradas no correr do desenvolvimento da cultura, para impor uma certa ordem ao caráter conflituoso da vida em comum? Talvez não seja o homem o lobo do homem, como queria Hobbes – *homo hominis lupus*. Mas foi certamente o pensador político inglês um dos filósofos que mais corretamente compreenderam as razões da existência do Estado, descrevendo-o como realmente é, com o nome de um monstro demoníaco do Antigo Testamento. Melhor errar desse lado do que do lado daqueles que, na base de promessas ilusórias de libertar-nos em caráter definitivo, de eliminar a guerra e de suprimir para sempre as injustiças e a exploração do homem pelo homem, acabaram construindo o *gulag* e estabelecendo uma nova classe de exploradores mais vorazes do que foram, jamais, os antigos aristocratas e burgueses capitalistas.

“Por toda parte encontramos um adversário” – também escreveu Schopenhauer em *Die Welt als Wille und Vorstellung* –, “a vida é uma guerra sem tréguas e morre-se com as armas na mão”. Em qualquer carreira, em qualquer profissão ou atividade, nas cidades, nos campos, na escola, nas usinas, nos laboratórios, nas academias, nos escritórios, no próprio seio da família, desenvolve-se a concorrência vital – e não há geralmente muito escrúpulo nos métodos utilizados para vencer. A lei é um recurso tênue para abrandar os conflitos. A cultura representa um lento esforço para refinar a natureza do homem. A sublimação dos instintos devoradores tece o emaranhado desse enredo grandioso, heróico, miserável e absurdo que é a história humana. O *Velho Testamento* colocou o princípio da peripécia histórica no segundo importante mito relatado no *Gênese*, o de Caim e Abel, como para estabelecer que, embora seja o crime uma conseqüência direta do pecado original, ele logo aparece no segundo estágio do desenrolar da história. De qualquer forma, somos descendentes do agricultor Caim, não do nômade Abel. Somos filhos de um assassino. O atavismo sanguinário está em todos nós: é isso o que pretende o mito indicar. Foi também Caim, por seu filho Enoque, o fundador da primeira cidade e o iniciador da civilização, e foi ele quem iniciou o processo político, fruto amargo mas inevitável da inspiração luciferiana. Nessas circunstâncias, com a seara de Caim, passou a vida humana a configurar não apenas rivalidade constante contra o meio ambiente, mas contra o outro, o alienígena, o vizinho, o semelhante, o concidadão, o próprio irmão.

E só lentamente e com sucessivos e tremendos recuos, emergindo do espetáculo tenebroso da concorrência, da luta e do sofrimento universal, surge entre os homens a consciência mais profunda da comunidade de sofrimento universal – com o que desperta, literalmente, a compaixão. É esta, e só esta, na opinião de Schopenhauer, a fonte afetiva de toda moral!

Em sua obra *Pensamentos*, previne Pascal que “corremos despreocupadamente em direção ao precipício, depois de havermos colocado algo diante de nós que não nos deixa vê-lo”, mas “o último ato é sangrento, por melhor que seja a comédia e todo o resto: joga-se finalmente terra sobre a cabeça e eis que tudo acabou para sempre”. Em outra ocasião, escreve Pascal:

Que se imagine um certo número de indivíduos encadeados e todos condenados à morte, alguns dos quais são dia a dia executados à vista dos demais – os que permanecem vêem sua própria condição na de seus semelhantes, e se entreolham com dor e desespero, aguardando sua vez: eis a imagem da condição dos homens.

Na mesma linha, pergunta-nos Schopenhauer repetidamente para que tanta luta e tanto esforço, tanta arte e tanto cansaço: “Qual é o objetivo ao qual tão infatigavelmente tendem esses seres?” Em poucas palavras, indaga: “Qual é o resultado de tudo isso? A que fim tende essa existência animal que pede um tal luxo de disposições?”. E adverte que nada pode ser demonstrado como resposta, a não ser a satisfação da fome e de outros instintos genésicos do homem e, quando muito, um curto momento de prazer no meio de sua miséria e de suas penas inumeráveis. O pensador parece comprazer-se na descrição de cenas de horror. Estas são, muitas vezes, tomadas de observações zoológicas ou de crônicas de antropólogos, para verificar que “só há uma resposta a tudo isso: assim se objetifica a vontade de viver”!

Até mesmo o mundo da vida em sociedade civilizada é visto por Schopenhauer como uma confusão, sem nenhum sentido ou propósito. O homem está crucificado numa roda de Ixion.

Todos se agitam, uns pelo pensamento, outros pela ação; o tumulto é indescritível. Mas, o objetivo final, qual será? É permitir a criaturas efêmeras e atormentadas de viverem um curto espaço de tempo e, quando muito, no caso mais favorável, no seio de uma miséria suportável e numa condição relativa de bem-estar, mas que termina em

tédio. E então de fazer-lhes perpetuar a espécie a fim de que ela recomece o mesmo trabalho.

Eis o espetáculo lamentável da gente que vemos

correr e esforçar-se, empurrar-se, atormentar-se, preocupar-se convulsivamente, representando sem descanso a tragicomédia da história do mundo, e melhor ainda, *suportando* a ironia de uma existência que ela (a Vontade) se esforça ainda de fazer durar o mais longo tempo possível.

Citando Aristóteles sobre Empédocles, Schopenhauer acentua que cada grau de objetivação da vontade disputa a outro a matéria, o espaço e o tempo. A existência do conflito entre vontades pode ser constatada em toda a natureza, que não existe e persiste senão por meio dessa luta. O combate geral é visível no reino animal. O animal alimenta-se do reino vegetal, cada um servindo por sua vez de presa e alimento para outro. Em outras palavras:

Cada animal deve ceder a matéria pela qual se representava sua Idéia, a fim de que um outro possa manifestar-se, eis que uma criatura viva só pode prover à manutenção da vida em prejuízo de uma outra, de tal maneira que a Vontade de viver (*Lebenswille*) se satisfaz constantemente de sua própria substância e, sob suas conformações diversas, constitui seu próprio alimento.

Nessa concepção pré-darwiniana da luta pela vida, o filósofo também relembra Hobbes e seu *homo homini lupus*. Schopenhauer descobre o princípio da luta geral no próprio sistema cósmico, uma vez que a relação dos planetas com o Sol representa um conflito entre a força centrípeta e a força centrífuga.

A vontade é força. É um dado primário da experiência. É uma realidade que não necessita de justificações racionais. Tal o motivo por que tenha Schopenhauer sido, ocasionalmente, colocado entre os filósofos irracionalistas, embora seu propósito ético consista, precisamente, em superar a vontade. Os reflexos da concepção da concorrência vital, com seus corolários de sofrimento e crueldade, impregnam toda a obra com um irreduzível pessimismo e com veleidades de niilismo hindu. As idéias filosóficas sombrias que anunciaram e circundaram o darwinismo foram assim, em primeiro lugar, expressas por

Schopenhauer. A vontade constitui o sentimento subjetivo de um impulso impermeável à Razão. A vontade transforma a razão em mero instrumento de seus objetivos biológicos, impulso que carrega os homens e os animais no esforço permanente, no trabalho constante, na luta incessante e inexorável pela existência. Ele daria uma resposta moralmente negativa a essa vontade. Pregava uma ética destinada a superá-la ou suprimi-la; ao passo que, partindo do próprio Schopenhauer, Nietzsche ofereceria como solução uma ética triunfalmente afirmativa de vontade de poder, que conduz ao homem superior, na escalada da evolução. Nesse sentido, se Schopenhauer revela certa dívida em relação a Malthus, que corresponde à de Darwin em relação ao grande economista e à escola de Manchester, ele por sua vez transmite, em termos de especulação metafísica, a visão do mundo como o palco de uma eterna concorrência vital de vontades opostas – imagem sombria e belicosa que, na verdade, colore todo um aspecto do filosofar do século XIX, o século do *spleen* e das ideologias “polêmicas” que seriam explicitadas no século XX com furor catastrófico.

Depois de analisar as reações do sujeito sobre seu próprio corpo, como sua “representação”, Schopenhauer observa que

a essência íntima e incompreendida dessas manifestações e dessas ações de seu corpo, ele a chamaria igualmente uma força, uma qualidade ou um caráter, segundo lhe conviria, mas sem por isso melhor o compreender. Ora, isso não ocorre. Pelo contrário: o indivíduo, o sujeito que conhece, possui a chave do enigma, e essa palavra é a *Vontade* (Livro II, 1ª consideração).

A vontade, como coisa-em-si, reflete uma categoria fenomenal e transcendente. Ela constitui uma convicção subjetiva. É uma intuição primária. O pensador nota que o corpo é o único *objeto* essencialmente diferente dos outros, sendo ele a única instância que é, *ao mesmo tempo, vontade e representação*. As outras são puros fantasmas. Conseqüentemente, o sujeito constata que o seu próprio corpo é o único indivíduo real no mundo, isto é, o único fenômeno autêntico de vontade como coisa-em-si, o único objeto imediato do sujeito. É isso o que chama de *egoísmo teórico*:

A Vontade é a substância íntima, o centro de toda coisa particular, como do conjunto; é ela que aparece na cega força natural; é ela ainda que se revela no comportamento racional do homem – a imensa

diferença que separa os dois dizendo respeito ao grau de fenomenalidade e, de modo algum, à essência do fenômeno.

Nesse aspecto, ao contrário de Kierkegaard, que postulou a superioridade da postura ética sobre a contemplação estética, Schopenhauer exalta esta última como “o estado sem sofrimento que Epicuro celebrava como o maior dos bens e como o estado dos deuses; para esse instante somos libertados da necessidade desprezível de querer; celebramos o sábado dos trabalhos forçados da Vontade; a roda de Ixion se detém (...)”. Em Schopenhauer, o estético triunfa sobre o ético.

Talvez tenha vindo o filósofo antes de seu tempo. Estava de qualquer forma mal colocado no píncaro do século XIX. Sobre Schopenhauer, escreveu Nietzsche:

O que ele nos ensinou não mais existe,
O que viveu, está de pé.
Contemplai-o, pois!
Ninguém o submeteu.

E, se não devemos aceitar a solução budista do problema da existência humana, que ele nos propôs – uma solução tão contrária aos instintos mais autênticos do homem ocidental (de Fausto ou de Dom Juan) – sua visão luciferiana do mundo tem muito para merecer nossa aceitação, se não nos empenhamos em transcendê-la na vivência profunda da arte... ou da fé, que também é uma arte... Em Schopenhauer devemos, sobretudo, reconhecer o pensador que inicialmente acentuou esse dado primário da consciência: a vontade cega de viver que em nós existe; a concorrência vital que nos atormenta; a luta pela vida que nos impele. Ele é mais importante, assim, pelo que contribuiu para destruir a malícia utópica do idealismo filosófico alemão do que pelas soluções éticas que ofereceu.

Poderíamos citar *Macbeth* de Shakespeare (V-III) como conclusão da filosofia de Schopenhauer:

*Life's but a walking shadow, a poor player,
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more; it is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.*

Eis um tipo de pensamento que encontramos no *Eclesiastes* e em alguns poetas sufis da Pérsia. Uma secreta intuição, em nós mesmos, nos momentos em que, plenamente conscientes de nossa verdadeira condição humana, nos momentos de perfeita “lucidez depressiva”, mais desabusadamente contemplamos a realidade diária que nos circunda e de como somos vítimas sacrificadas a um destino que nos ignora.

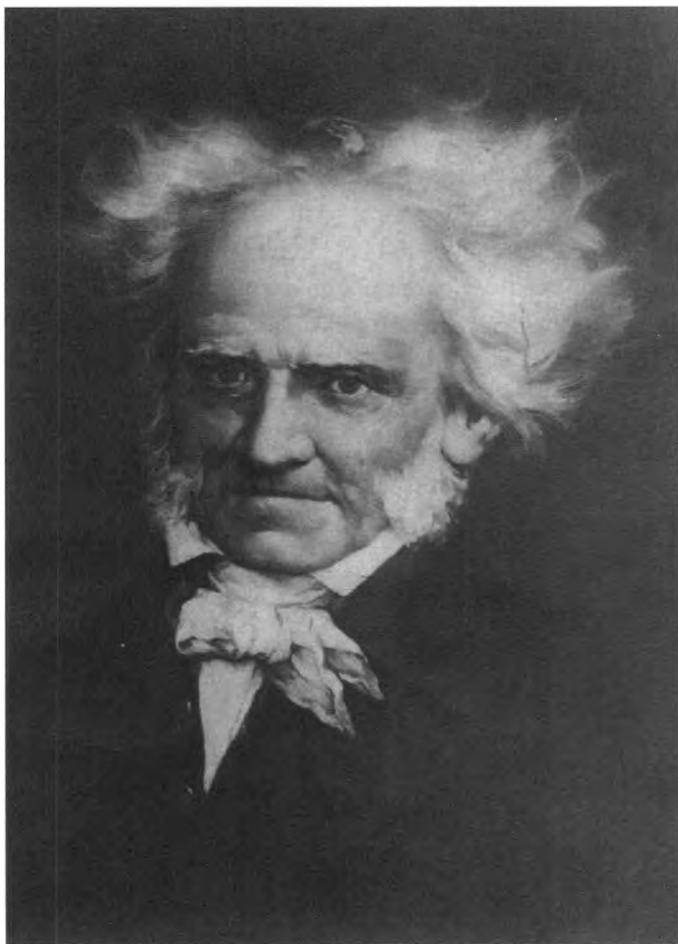
Em conclusão: foi Schopenhauer um dos mais eminentes expoentes de uma linhagem sombria que, paralelamente às correntes mais progressistas e otimistas, oriundas da Idade da Razão, percorre o pensamento filosófico moderno. Já presente no *Velho Testamento*, no *Eclesiastes*, no *Livro de Jó* e na tentação de Cristo no deserto, nessa linhagem vamos encontrar também Thomas Hobbes que, paradoxalmente, enfatizou o Levitã. Ao resistir à tentação de Satã, que lhe oferecia o poder soberano sobre todos os reinos da Terra, gritou-lhe Cristo, encolerizado: “*Vade retro*, afasta-te, Satanás!” Ocasionalmente, em Shakespeare, em Swift, em Voltaire, em Poe ou em Baudelaire, por exemplo, as condições onerosas da existência são descritas, como que numa revelação ofuscante do que já Agostinho salientara como necessariamente presentes, em seu horror, na cidade terrena – aquela que neste mundo se contrapõe à *civitas Dei* das esperanças cristãs.

Para a filosofia, alguns pensadores mais profundamente se deram conta dessa realidade de poder, luta, conflito, sangue, morte e terror. Schopenhauer foi o que detida e agudamente se concentrou nessa vertente pessimista dos que analisaram a vida humana. Foi Darwin, naturalmente, quem trouxe para a biologia, a partir de uma observação cuidadosa da vida animal, a mais clara e geralmente aceita versão científica das condições existenciais que nos impõe a natureza. A corrente soturna nascia com Kierkegaard na melancólica aceitação dessa realidade tenebrosa. Cristão no mais profundo de seu coração, o suave e depressivo dinamarquês, assim como o áspero e poderoso russo Dostoiévski, foi contemporâneo de Darwin. Eles sugeriram que, salvo por um “salto da fé” que só a algumas almas escolhidas pode ser concedido, não podemos afastar o espetáculo dessa vida como “uma sombra ambulante, canastrão medíocre que pavoneia e se aflige por uma hora sobre o palco, e do qual não mais se ouve falar, contando-nos uma história idiota, cheia de bulha e fúria, e nada significando”.

O próprio Darwin, cientista obsessivo em sua dedicação ao exame empírico do que nos mostra a natureza, era um depressivo, solitário, introvertido, revelando sua angústia nos sintomas psicossomáticos que por toda a vida o atormentaram.

Ao tentar reagir explosivamente a tais constatações irrefutáveis do caráter trágico da vida, Nietzsche propôs-nos o esforço heróico de sublimação e superação do sofrimento e solidão no paradigma do homem superior. Nietzsche, a consciência mais lúcida e genial do século, sucumbiria, finalmente, à moléstia mental e vegetaria dez anos num patético retorno à inconsciência.

Com esses pensadores gigantescos, entrava em plena vigência a corrente dita existencialista da filosofia moderna. Sartre falar-nos-ia no *néant* e confessaria que “o Inferno, são os outros”. Seu mestre, Heidegger, propunha que, nada encontrando de real no *Dasein* do aqui e agora, não é o homem senão “um ser para a morte”. Camus falaria no absurdo da existência, dando como exemplo a sorte de Sísifo, figura mitológica. Unamuno evocaria o sentido trágico da vida. A tese é sintoma de uma contaminação que se descobre em quase toda a literatura do século. Contemplando os horrores que a política totalitária causaria, não poderíamos senão reconhecer quão difícil é escaparmos da geral atmosfera depressiva, anunciada nos pressupostos de Darwin.



Arthur Schopenhauer (1788-1860), o famoso filósofo “pessimista” alemão cuja teoria sobre a “vontade de viver” (*Lebenswille*) antecipa muitas das idéias de Darwin no terreno da biologia. Imagem extraída da obra *The world as will and idea*, Editora Everyman, 1995

CAPÍTULO 5

DARWIN: A ORIGEM DAS ESPÉCIES E A DESCENDÊNCIA DO HOMEM

A transição do mecanismo newtoniano para o determinismo biológico de Darwin – o que quer também dizer, do racionalismo da Idade das Luzes para o positivismo e o utilitarismo científico do século XIX – processou-se por pequenos passos. O pensamento ocidental sentiu-se, inicialmente, atraído para as ciências exatas, tais como geometria, matemática, física, astronomia. Podemos situar na revolução de Copérnico (1473-1543) e de Galileu (1564-1642) o início desse desenvolvimento do racionalismo geométrico que, na filosofia, encontrou Descartes e, na ciência política, Thomas Hobbes como suas maiores expressões. O século XVIII moveu-se numa linha de raciocínio cartesiano, consagrando o triunfo de Newton com sua nova concepção do universo. O símbolo cósmico por excelência era o mecanismo de um relógio. Seguindo-se à Reforma protestante, a sinfonia da razão – que é científica, geométrica e mecanicista – foi conduzida pela batuta de cinco grandes maestros: Copérnico, Bacon, Descartes, Newton e Hobbes. É a música das esferas de Bach, universalizada.

Simultaneamente, o homem começa a se dar conta, pelo crescimento da consciência histórica, da considerável extensão do tempo não somente no que diz respeito à vida do próprio homem sobre o planeta, mas ao tempo universal desde a Criação. Consideremos que, em 1650, o bispo de Armagh, James Ussher, um homem, aliás, de grande sabedoria e erudição, ainda se atrevia a calcular com precisão a data dos “seis dias” narrada no *Gênese*. Em sua obra *Annales Veteris Testamenti*, Sua Eminência postulava que Deus Pai havia criado o mundo exatamente a 22 de outubro do ano 4004 antes de Cristo! Seis mil anos apenas teria o universo. Pelo menos no que diz respeito à extensão do tempo, como avançamos nestes últimos trezentos anos!

O século XIX é romântico, a princípio, e torna-se materialista no final. Na atmosfera de transição, um certo papel desempenhou William Paley, que morreu em 1805. Paley, que era filósofo e moralista numa tradição tipicamente inglesa, tentou criar uma teologia natural. Sua *Natural theology* foi publicada em 1802 e exerceu certa influência sobre Darwin. Se um relógio, com todo seu mecanismo complexo, demonstra a existência de um relojoeiro, como alega Paley, então toda a Criação deveria igualmente exigir um Criador, e é esse argumento que tanto irá perturbar Darwin em suas neurastênicas matutações sobre a origem do mundo.

Em meados do século, começa a surgir, além da consciência histórica que tende a estender irresistivelmente o tempo, uma nova tendência vitalista que eu ousaria fixar nas elucubrações de Rousseau. Rousseau, seja dito de passagem, ocupou-se de botânica. Após os grandes triunfos astronômicos (de Newton, Kepler, Herschell, Laplace), a atenção científica vira-se com mais insistência para a biologia, até então descurada. Seguiu nisso um desenvolvimento progressivo que Augusto Comte observou e traduziu em lei. O primeiro nome importante que floresce na nova biologia é o do conde de Buffon. Esse aristocrata francês da Idade das Luzes atribuiu a variedade espantosa das formas vegetais e animais que se manifestam na natureza à operação de um sistema de leis elementares que preside ao funcionamento harmônico de forças naturais. Trata-se de descobrir que leis são essas. Ou, em outras palavras, de transferir para a biologia o conceito de lei já triunfante na física e na astronomia. Buffon repudia a noção de que as idéias, na mente divina, se manifestam por meio das formas criadas. Em sua monumental *História natural*, rejeita também a noção de causas finais que, desde Aristóteles, dominava essa “história”. “A afinidade moral e a aptidão”, escreve Buffon, “nunca poderão tornar-se uma razão física”. A vida constitui um mero sistema de processos fisiológicos capazes de serem executados por muitas combinações de órgãos, numa maravilhosa variedade de manifestações vitais, comportando suas próprias regras – não as leis mecânicas de Newton e Descartes, mas as que se apliquem a tais processos específicos. Para a natureza animada, todas as espécies são igualmente excelentes. Pela primeira vez, os fatos desconexos da biologia, que Lineu apreciara apenas como classificador das espécies, eram apresentados numa forma sistemática e racional, inclusive num estilo brilhante e lúcido como convinha a um luminar do *Siècle des Lumières*.¹

¹ Conta-se que Buffon vestia-se com todo luxo e com suas condecorações quando se sentava à mesa para escrever.

Contudo é Buffon apenas um fenômeno de transição. Refletindo idéias românticas, que já se faziam sentir na época, Buffon descreve a natureza como “ditando suas leis simples porém imutáveis, imprimindo em cada espécie caracteres indeléveis, dispensando sua bondade com equidade e com o bem retribuindo o mal”. Na obra *Histoire naturelle, générale et particulière*, publicada em 1749, indaga se não descobriremos na natureza mais mansidão, mais serenidade e paz do que se imagina; e não se perceberá que mais pertence a virtude ao selvagem do que ao civilizado; e se não deve o vício sua origem à sociedade. É a intervenção do homem que, ao domesticar os animais e as plantas, causa “degenerescência” – termo com que descreve as variações constatadas. Estamos aí em pleno período idílico do romantismo nascente: o Hameau de Maria Antonieta em Versalhes; o Rousseau bucólico e sentimental, que Buffon transfere para a biologia e que não parece antecipar as calamidades do romantismo tardio.

Outro aristocrata, Jean Batiste Pierre Antoine de Monet, cavalheiro de La Marck (1744-1829), empreende um passo gigantesco para a introdução do transformismo e de um positivismo radical na biologia. No capítulo IV de *A descendência do homem*, Darwin refere-se à miopia dos relojoeiros e à vista longa dos marujos, sustentando a tendência à hereditariedade das características apontadas. Isso é puro lamarckismo e é condizente com as idéias materialistas que subiam à tona com a Revolução Francesa. Como, porém, exerceu o lamarckismo uma influência muito característica sobre o pensamento marxista, deixaremos o exame de suas idéias para mais adiante.

O barão de Cuvier (1769-1832) contestou o transformismo das espécies ao insistir em sua fixidez, atravessando-se teimosamente ao fluxo das idéias “progressistas” que prosperavam no “clima de opinião” liberal de sua época. Mais aristocrata ainda, o excêntrico escocês Lord Monboddo, um jurista, especulou como seu contemporâneo Rousseau sobre as transformações do homem de selvagem em civilizado, atacando a fixidez das formas biológicas, pelos menos no que diz respeito ao homem. Com sua obra *Vestiges of the natural history of creation*, é Robert Chambers outro precursor – embora haja Darwin negado essa hipótese. Erasmus Darwin, o avô de Charles, foi o primeiro a propor, com argumentos científicos sólidos, que todas as formas vivas são descendentes de um antepassado comum. Obviamente, a idéia da evolução pairava na própria casa onde nasceu Charles Darwin, sete anos depois da morte do avô (1802). O fato é que, até o aparecimento de Herbert Spencer, a idéia de relacionar a evolução social do homem com a evolução

orgânica das espécies não havia ainda ocorrido, de forma sistemática, a nenhum pensador.

Grandes passos foram dados pelo estudo científico de restos paleontológicos; pelo debate sobre os méritos do homem primitivo, desencadeado por Rousseau; pelo espanto que certas espécies de macacos, como o orangotango e o chimpanzé, causavam numa opinião pública extremamente curiosa e apaixonada; e pelas descobertas científicas e pelo conhecimento das tribos hotentotes da África. Entre outros, William Charles Wells, que morreu em 1817, falou na melhor aptidão de certas raças em resistir ao clima e às moléstias de seu ambiente natural.

Influência mais direta sofreu Darwin de sir Charles Lyell (1797-1875), um geólogo. Filho de um botânico e “gentleman por profissão”, Lyell especulou sobre “a origem comum de todos os animais, o próprio homem e os seres irracionais”, num “desenvolvimento progressivo dos mais imperfeitos aos mais complexos”. O efeito do uso ou hábito e das “necessidades sensíveis” dos organismos obrigaria a espécie a se transformar. Um determinado quadrúpede, por exemplo, de pescoço mais comprido, podia comer as folhas cada vez mais altas das árvores. Pela seleção, os quadrúpedes de pescoço mais comprido foram sendo mais bem alimentados e se reproduzindo de modo que, eventualmente, num espaço geográfico determinado onde se congregavam, deram nascimento a uma nova espécie, chamada girafa.

Darwin levou o livro de Lyell em sua viagem no *Beagle*, que tão poderosamente estimulou sua imaginação (“o acontecimento mais importante de minha vida”, escreveu ele, “e aquele que determinou toda minha carreira”). O papel de Lyell foi importante para Darwin porque, de certo modo, um influenciou o outro, permitindo estender progressivamente o tempo das idades geológicas, que passou de cifras de milhares de anos para milhões e bilhões. Na atualidade, admite-se o aparecimento da vida na Terra há 3 bilhões de anos, algo como 2 bilhões de anos depois do nascimento do próprio planeta.

Recentemente, um estudioso da história do darwinismo, em *Darwin and the mysterious Mr. X* (1980), considera Edward Blyth outro notável precursor. Blyth publicou alguns artigos em magazine de história natural de 1835 a 1838, claramente formulando a hipótese do transformismo evolucionista e, particularmente, do mecanismo de seleção natural. Eiseley argumenta que Darwin jamais reconheceu seu trabalho por motivos algo misteriosos, tentando mesmo esconder a dívida que tinha para com Blyth. Tal não aconteceu, entretanto, com os trabalhos de Alfred Russell Wallace cuja leitura, em

1858, estourou como uma bomba na mente de Darwin, provocando, finalmente, a composição e a publicação de *A origem das espécies* – marco central na história do pensamento que estamos pesquisando. A “suprema síntese criativa” de Darwin distinguiu-se da de Wallace, no sentido que o primeiro era um introvertido de laboratório, fundamentando sua tese maciça com uma cópia verdadeiramente extraordinária de provas documentadas e minuciosamente discutidas – ao passo que Wallace era um intuitivo extrovertido cuja inspiração sobre a seleção natural surgiu em meio a ataques febris de malária, enquanto sofria os rigores de uma expedição nas florestas tropicais da Indonésia. É bem conhecida a história de como Darwin confidenciou a Lyell e a seu amigo Hooker esse problema de prioridades e como, com admirável honestidade intelectual, pediu-lhes que adjudicassem a matéria. Finalmente, ele e Wallace submeteram seu trabalho aos meios científicos ingleses. A obra mestra de Darwin veio finalmente à luz em 1859.

É preciso distinguir o duplo aspecto da doutrina de Darwin. Em primeiro lugar, uma teoria biológica de transformação ou evolução das espécies – ou seja, *a idéia de que todas as formas vegetais e animais, inclusive o Homo sapiens, se desenvolveram gradualmente a partir de uma ancestralidade comum*. A unidade genética implícita na tese evolucionista era, aliás, bastante antiga e já adquirira foros científicos no século XVIII. Darwin ofereceu uma cópia inacreditável de material empírico para demonstrá-la de modo definitivo.

O segundo ponto da doutrina constituía uma explicação do mecanismo de evolução e é este e somente este que possui relevantíssimas implicações filosóficas na perspectiva em que nos colocamos. Baseando-se na tese de Malthus, Darwin considerou que *os animais e as plantas se multiplicam em número maior do que as possibilidades de alimentação e sobrevivência num meio determinado. Estabelece-se assim uma competição. Cresce a concorrência pela posse dos poucos recursos disponíveis. Ora, como a natureza produz “variações” em cada geração, ocorre que terão maiores perspectivas de sobrevivência e reprodução aquelas formas que são mais aptas, mais capazes para a luta e mais adaptadas ao dito meio. É a metáfora que Darwin, adotando a fórmula de Spencer, chamou de survival of the fittest, que poderíamos traduzir como “sobrevivência do mais eficiente”.*

O conceito de “luta pela vida” impressionou fortemente uma sociedade que fora educada pelo puritanismo calvinista na crença de que a vida é uma batalha campal em que os bons, os fortes, os virtuosos, os predestinados pela

divindade seriam salvos; ao passo que os maus, os fracos, os pobres seriam “danados”. A doutrina confirmava o espetáculo que era então oferecido pelo que veio a ser chamado de “capitalismo selvagem”, em plena Revolução Industrial. Os mais capazes, segundo o princípio da *performance*, sobreviviam e enriqueciam. Deixavam prole bem-educada e apta a arcar com as responsabilidades do poder. Os menos capazes decaíam, mergulhavam na miséria, morriam de tuberculose e epidemias. Os menos capazes de todos eram enterrados vivos nas minas de carvão. A distinção de classes refletia não somente a predestinação proposta outrora, por Calvino, mas o novo princípio de seleção natural avançado por Darwin. O mercado de livre concorrência pregado pelo liberalismo econômico e moralmente sustentado pela ética utilitarista podia agora enriquecer-se com a nova e esplêndida doutrina biológica. Os grandes empresários, os novos capitães da indústria, os aventureiros do Império Britânico em expansão, os pioneiros *yankees* da América do Norte que estavam conquistando o Oeste, os barões da indústria como Vanderbilt, Astor, Ford e Rockefeller, todos os capitalistas que prosperavam na sociedade burguesa da época, facilmente podiam encontrar, na nova hipótese científica, justificação para suas próprias pretensões dominadoras. O *laissez-faire* econômico era investido com uma auréola de santidade positivista. O liberalismo facultava o desabrochar da concorrência. Essa livre-iniciativa individual, garantida pelo regime democrático que procurava reduzir o papel regulador e interventor do Estado, assegurava, automaticamente, o mais rápido e mais extenso progresso. Empiricamente, a crença do século XIX foi confirmada no século XX. O capitalismo efetivamente proporcionou as mais eficientes condições de progresso, e a teoria da evolução integrou-se ao desenvolvimentismo industrial contemporâneo como uma gaveta bem encaixada no armário científico que contém o mito universal do progresso. Foi essa crença, em suma, que alimentou a racionalização capaz de justificar a má distribuição da renda, a existência de favelas, a mortalidade infantil das classes pobres e a miséria rural. No Brasil, sabemos que o desenvolvimentismo explica, aos olhos das classes empresariais e dos tecnocratas, as injustiças existentes, consideradas como *um mal necessário, porém passageiro, a ser sobrepujado pela própria dinâmica da expansão industrial*.

Já havia Darwin compreendido, em 1837, muito antes de publicar seu livro famoso sobre a origem das espécies, que “minha teoria conduzirá a uma filosofia completa”. Ele partira com a bagagem intelectual de uma raça viril, a inglesa, a qual sempre empiricamente enfatizara o “estado de natureza”. O empirismo era, de fato, a grande criação filosófica dos ingleses. No

“estado de natureza”, o homem não é um “bom selvagem”, segundo a imagem romântica proposta por Rousseau. O homem é, mais claramente, o lobo do homem de conformidade com o princípio da luta de todos contra todos, avançado por Hobbes. Esse estado de natureza lamentável só podia ser corrigido por uma ética adequada.

Ora, os ingleses se haviam precisamente distinguido na elaboração de uma ciência política sofisticada em que a liberdade e os direitos humanos do homem se firmavam solidamente numa moral coletiva, profundamente enraizada nos sentimentos religiosos. O realismo e o rude empirismo inglês combinavam-se assim com o idealismo de uma estrutura social enraizada na ética puritana. Calvinismo, empirismo, utilitarismo e moralismo, essas características manifestam-se no discurso de Darwin e no de seus primeiros grandes seguidores, Thomas Huxley e Herbert Spencer. O princípio da mecânica evolucionista segundo o qual “qualquer variação, por mais pequena que seja, *sendo útil ao indivíduo*, é preservada” simboliza o encaixe de Darwin na tradicional filosofia utilitarista britânica. O mecanismo é cruel, absolutamente frio e inexorável, mas não era a educação espartana da *public school* inglesa destinada, justamente, a preparar o jovem para os embates da vida? A ética calvinista e metodista pregava a disciplina racional do trabalho, a coragem perante os males da existência, a obediência à lei, a virtude austera do súdito fiel de Sua Graciosa Majestade. Tornara-se a norma da classe média que, sob a aristocracia dos *gay cavaliers*, dominou a Inglaterra a partir das revoluções do século XVII.

Quando Darwin malthusianamente escreve:

As espécies procuram crescer tanto quanto possível, mas há sempre obstáculos que impedem a propagação (...) Em consequência dessa colisão entre multiplicação, de um lado, e condições desfavoráveis, do outro, a seleção torna-se necessária. Os indivíduos que exibem variações adequadas são preservados, os outros morrem

nada está propondo que contrarie o predestinacionismo dos puritanos. Os que são preservados são predestinados, são os “eleitos” da seleção, são os “mais aptos” à salvação, são os que estabelecem uma família e geram descendentes. Os que morrem estão “danados”, são os réprobos da luta pela vida. Sobrevivência do mais apto, em biologia, equivale à predestinação do mais virtuoso à salvação, em religião.

Em razão da luta pela vida, escreve Darwin no 3º capítulo de *A origem das espécies*,

as variações quando são, de algum modo, benéficas ao indivíduo de uma espécie, nas suas relações infinitamente complexas com os outros seres orgânicos e com suas condições físicas de existência, tendem a preservar esses indivíduos e geralmente são herdadas pela prole. Os descendentes terão assim maiores probabilidades de sobreviver pois, entre os muitos indivíduos nascidos de qualquer espécie, apenas um pequeno número sobrevive. Denominei esse princípio pelo qual cada pequena variação, quando útil, é preservada, de Seleção Natural, a fim de acentuar sua relação com o poder humano de seleção. Mas a expressão muitas vezes usada pelo Sr. Herbert Spencer de Sobrevivência do Mais Apto é mais exata e, às vezes, mais conveniente.

Em seu livrinho *D'Aristote à Darwin et retour*, o filósofo tomista francês Étienne Gilson repara, muito corretamente, que o imenso sucesso popular de um livro tão árido, tão pesado e maçudo quanto *A origem* só pode ser atribuído a razões de ordem não científica. Na verdade, creio, o sucesso deve-se a motivações filosóficas e morais, o que também quer dizer a causas religiosas. Devemos supor que a controvérsia científica que se sucedeu à publicação encobria pressupostos ideológicos, o que explica o impacto imenso do darwinismo sobre o pensamento ocidental. A polêmica sempre estimula a edição e, além disso, o ataque direto ao que representava então um dogma religioso – o da criação total e simultânea das espécies e sua fixidez, num período de tempo arbitrariamente estipulado, na base dos textos bíblicos, em 6 mil anos – alimentou a disputa. Nela intervieram não apenas biólogos, mas teólogos (o bispo de Wilberforce), filósofos (especialmente Spencer), cientistas sociais e políticos (Marx e Engels) e, finalmente, o grande público. A descendência do homem a partir do macaco passou a constituir tema de conversa sofisticada nos salões londrinos, de onde atravessou a Mancha e o Atlântico.

Na controvérsia distinguiu-se, particularmente, um grande cientista e polemista extraordinário, Thomas Huxley. Avô de Julian Huxley, assim como de Aldous, o influente romancista que é autor da famosa distopia *O admirável novo mundo*, Thomas Huxley nunca procurou provar empiricamente a certeza da tese de Darwin. Antepassado de uma família de gente eminente, ele

apenas afirmou que “devia estar certa”, ponto, finalmente concedendo que, se a teoria demonstrasse um dia ser falsa, Darwin continuaria sendo um cientista tão eminente quanto Copérnico e Newton – uma afirmação de caráter afetivo que nada tem de científica. Na defesa intransigente, com enorme talento retórico e o uso da ironia, Thomas transformou-se num verdadeiro buldogue (*Darwin’s bull-dog*, como foi chamado). Em certa ocasião, quando uma dama da alta sociedade, seguindo Wilberforce, alegou que muita gente comum podia ter antepassados símios, mas sua família não, Huxley retrucou, numa reunião na Universidade de Oxford, com a acusação de estarem lançando o ridículo numa ciência séria. Acrescentou que preferia ser descendente de macacos a desonesto.

Não era necessário haver visitado as ilhas Galápagos ou um jardim zoológico, nem reconhecer um osso de dinossauro ou contemplar o *gynoecium* de uma orquídea, ou estar informado sobre as subdivisões da ordem dos primatas à qual pertence o homem, para entrar ardentemente na peleja, como se atreveu Huxley. Também nela nos envolvemos, embora absolutamente primários sejam nossos conhecimentos de biologia, botânica, paleontologia ou zoologia. Perguntar quantos, entre aqueles que dele falam, leram o livro *A origem das espécies*, comenta Gilson, “seria uma questão indiscreta”. Mas o fato é que são as implicações filosóficas do pensamento de Darwin aquelas que temos o direito de abordar, muito embora o sábio, com sua estupenda honestidade científica, sempre haja insistido no dever de manter-se num terreno estritamente positivo e empírico.

Em *Darwin, Marx, Wagner* (1959), Jacques Barzun observa que Darwin não foi um grande pensador e não concebeu as idéias por ele usadas:

Vacilou, adicionou, retratou-se e confundiu seus próprios traçados. Logo que cruzou a linha divisória entre o reino dos acontecimentos e o reino da teoria, tornou-se “metafísico” no mau sentido da palavra. O poder de salientar as implicações de suas teorias nunca foi muito notável, mas, quando chegou à ordem moral, desapareceu quase por completo como observou, com desprezo, esse agudo evolucionista que foi Nietzsche.

Na verdade, fora Darwin, inicialmente, muito circunspecto. Afirmara apenas que, como resultado de sua teoria da seleção natural, “muita luz seria derramada sobre a origem do homem e sua história”. A pretensão era

modesta. Pouco a pouco, contudo, a “teoria do macaco do senhor Darwin” precisou-se e floresceu no segundo grande livro do biólogo, *A descendência do homem e seleção em relação ao sexo*. Então, que fazer? Em carta de janeiro de 1844 a Joseph Hooker, um botânico seu amigo, ele confessa que, ao se convencer de que as espécies não são imutáveis, sentiu o efeito de revelar um assassinato. Ora, o crime é sempre boa notícia... Darwin teve um impacto colossal e somos obrigados a examiná-lo. Em que pese os protestos do biólogo, foi, afinal de contas, um gigantesco filósofo *malgré lui!* Ocorreu com o darwinismo o mesmo que com o marxismo e o freudismo: aquilo que em *The liberation from right reason* (1969), o professor Erwin Scheuch chama o favorecimento pela técnica da *publicidade parasítica*. Uma idéia torna-se uma novidade da moda porque interfere numa problemática emocional, considerada de importância coletiva.

Gilson também defende a tese de que, senão a doutrina, pelo menos o termo *evolução* não foi concebido por Darwin, mas adotado de Lyell e sobretudo de Spencer. É verdade que Darwin, a princípio, referiu-se apenas ao “transformismo” ou o que definia como a *theory of modification through natural selection*. Outras expressões ocorrem: *theory of descent with subsequent modifications*, *mutation of species*, etc. A palavra “evolução” não desponta nas cinco primeiras edições de *A origem das espécies*. O termo talvez não tenha sido usado porque, dadas as suas conotações, não possui lugar certo nos estudos puramente científicos do biólogo. À medida, porém, que foi perdendo a fé religiosa, Darwin adotou-o como substitutivo, de modo que o conceito de evolução está hoje tão intimamente ligado a seu nome que não é mais possível conceber o termo como criação de Spencer.

Em *A descendência do homem*, publicado em 1871, Darwin esperava que “alguma luz seria lançada sobre a origem do homem e da sua história”. Nessa obra, que coroa seu trabalho, Darwin refere-se à evolução como um “grande princípio”. Usa o termo constantemente. Trata-se de uma nova concepção do mundo ou cosmovisão fundamental, destinada a substituir a cosmologia bíblica. Entre a *Origem* e a *Descendência*, Darwin deve, provavelmente, ter admitido a existência de um “grande partido” evolucionista que rejeitava as crenças religiosas criacionistas e fixistas, culpadas de ataques tão acerbos e, na aparência, tão “obscurantistas” contra as suas teorias. O evolucionismo preparava-se para se transformar numa espécie de ideologia metafísica, e podemos acreditar que tenha ela sido submetida, pela controvérsia, ao mesmo tipo de processo mental reativo que levou Freud, no fim da vida, a postular

seus “instintos de morte” e a dedicar-se, em crescente destempero, a um ataque frontal à religião, à figura do Deus-Pai Jawêh, que ele desejava liquidar, e à hipocrisia moralista da sociedade burguesa da época vitoriana. É evidente que a nós todos interessa saber qual é nossa origem. Somos como crianças que, ao primeiro despertar da curiosidade intelectual, deseja descobrir de onde vem, da barriga da mãe ou transportado por uma cegonha, como ouviu dizer. Seremos descendentes de Adão ou de uma espécie mais avançada de macaco? Será Adão (que, em hebraico, quer dizer simplesmente *Homem*) o nome do primeiro macaco, o paradigma ou arquétipo dos primatas, “modificado” e dotado de inteligência superior? E, de qualquer forma, como se processou a evolução desde o aparecimento primordial da vida no planeta?

Naquele livro de valor decisivo, escreveu Darwin (I, cap. II):

Alguns daqueles que admitem o princípio de evolução, mas rejeitam a seleção natural, parecem olvidar, ao criticar meu livro, que eu tenha em vista esses dois objetos. Se portanto errei ao atribuir uma grande eficácia à Seleção Natural, o que estou longe de admitir; ou ao *exagerar seu poder, o que em si é provável*, espero, pelo menos, haver prestado um bom serviço ao contribuir para derrubar o dogma das criações separadas.

Comentando o orgulho altaneiro revelado nesse trecho, a satisfação de haver arruinado o criacionismo na biologia, salientemos que assim foi estabelecida uma opção, não exatamente correta, entre a *Bíblia* e o transformismo. Acrescentemos à observação que só Teilhard de Chardin tentou sobrepujar essa opção, em elucubrações poético-místicas suspeitas e nem sempre muito claras. Tendo sido a encarnação suprema do espírito científico e de uma honestidade acima de qualquer suspeita, Darwin transformou-se, para a opinião pública do Ocidente, no próprio símbolo do século XIX. Integrado ao mito do progresso, o princípio da evolução é o século XIX. Darwin é a evolução. E é também um paradoxo que o homem que construiu toda a sua filosofia sobre o princípio da evolução, Spencer, haja sido quase inteiramente esquecido.

A fusão do termo “evolução” com o darwinismo ocorreu de todas as maneiras, qualquer que tenha sido a má vontade de seus dois autores. Levando em conta a indiferença de Darwin por questões de prioridade e os vivos ressentimentos de Spencer a respeito, devemos aceitar os comentários de Gilson:

“A filosofia de Spencer perdeu hoje grande parte de seu crédito, suas reclamações provocam o sorriso quando se pensa que aquele contra o qual reivindica o que lhe é devido se tornou o herói epônimo do século XIX, o qual foi chamado o século de Darwin”. É paradoxal, escreve Gilson,

que dois homens tão diferentes sob todos os pontos de vista, o modesto, o sempre ausente das reuniões científicas consagradas à discussão de sua obra, tenha colhido a glória por haver ensinado uma doutrina de que ele próprio – bem sabendo não ser ela sua – hesitava em dividir a responsabilidade. Foi Darwin e não Spencer que teve as honras do enterro em Westminster...

A conclusão de Gilson é que Darwin nunca realmente desejou substituir por uma palavra – evolução – a doutrina científica objetiva e empírica da seleção natural pela sobrevivência do mais apto e pela seleção sexual. Gilson tem razão: é fácil para qualquer pessoa compreender as implicações do fato de um leão atacar, esfaquear e comer um antílope; ou de um grande veado derrotar seu rival, em luta singular, pelas atenções da fêmea; ou de um jequitibá abafar com sua massa a vegetação rasteira. Mas quem se interessaria pelo princípio abstrato da passagem do homogêneo ao heterogêneo sem dissipação do movimento? Que significa isto? Admitindo, portanto, o que assevera o tomista francês, podemos acrescentar que o importante para o século XIX não foi a idéia da evolução, já que esta apenas refletia em termos científicos positivistas, levando-o para a biologia, o mito do progresso concebido no Século das Luzes. Progresso e evolução, em suma, são idéias paralelas como é hoje desenvolvimento. São idéias-mães, idéias-chaves. Trata-se, verdadeiramente, de uma criação da *Aufklärung*. Mas o importante é que a teoria especificamente darwiniana da seleção pela sobrevivência do mais forte e mais capaz sacramentaliza a ética da luta pela vida, explicando o sucesso histórico de seu autor que, nesse ponto, sempre foi consistente, enquanto Spencer não. Spencer generalizou, com enormes contradições internas, uma tese filosófica abstrata; Darwin documentou, cientificamente, uma teoria, e o século XIX privilegiou o cientista sobre o filósofo. O século foi o século da ciência, não o século da filosofia. O mesmo, de certo modo, ocorreu com Freud, cuja psicologia do inconsciente já havia sido postulada antes, mas que dominou o século XX porque sua teoria, também “científica”, forneceu uma doutrina revolucionária no terreno da nova moral que emergia com a revolução sexual.

Explicando mais uma vez seu pensamento ao amigo Lyell, Darwin escreveu:

À medida que cada espécie se desenvolve e o número de formas aumenta, se olharmos para todo o curso do tempo, a condição orgânica da vida para as outras formas se tornará mais complexa e haverá necessidade para as outras formas se desenvolverem, pois de outro modo serão exterminadas; e não posso ver qualquer limite a esse processo de desenvolvimento, sem a intervenção de qualquer outro princípio direto de desenvolvimento.

Em outras palavras, a exterminação das formas menos aptas significa também a exterminação dos mansos, dos fracos, dos famintos, dos humildes, dos inferiores, dos puros e dos pobres – significa, em suma, o extermínio do amor de Deus!

A imensa perplexidade imediatamente gerada levou Darwin a escrever a Asa Gray, botânico americano, amigo, crítico, opositor do darwinismo e obediente aos austeros preceitos das seitas evangélicas do protestantismo:

Não tinha eu intenção de escrever ateisticamente. Mas confesso que não posso ver tão claramente quanto outros, e tanto quanto desejaria, evidências de propósito e beneficência de todos os lados. Parece-me que há demasiada miséria no mundo. Não me posso persuadir que um Deus misericordioso e onipotente possa haver deliberadamente criado os *Ichneumonidae* com o propósito expresso de que eles se alimentem nos corpos vivos das lagartas – ou de que um gato brinque com um rato antes de matá-lo. Não acreditando nisso, não vejo necessidade de crer que o olho tenha sido expressamente desenhado. Por outro lado, não posso considerar este maravilhoso universo e, especialmente, a natureza do homem, e concluir que tudo isso é o resultado da força bruta. Estou inclinado a *considerar tudo como resultado de leis finalistas*, com os detalhes, bons ou maus, deixados ao mecanismo do que chamamos o Acaso.

A carta é de 1860. É, a nosso ver, da maior relevância filosófica. Tem corolários gigantescos. O problema moral e teológico que se colocava para Darwin, como escreve John C. Greene em *The death of Adam* (Iowa State

University, 1959), consistia em que as leis da natureza implicavam, presumivelmente, a existência de um Deus legislador (*lawgiver*) que tivesse estabelecido tais leis de seleção e de sobrevivência na luta pela vida. Mas que espécie de legislador é esse que, estupidamente, alcançaria a adaptação da estrutura à função biológica esbanjando de tal modo o esforço vital? Fazendo proliferar aleatoriamente milhões e milhões de variações? Deixando ao ambiente o cuidado diabólico de eliminar aqueles que não se adaptam? Que espécie de Deus é esse que permite a enorme soma de desperdício e sofrimento que é evidenciada pela natureza?

Darwin previu, atordoada e confusamente, as conseqüências de sua teoria no livrinho de notas que rabiscou em 1837. Admitiu que sua tese afetaria todo o campo da metafísica e se, de um lado, dava o golpe de morte à teologia natural, por outro levava às suas últimas conseqüências a cosmologia mecanicista newtoniana por meio do mecanismo da seleção natural. Foram essas conseqüências teológicas ou metafísicas de sua doutrina que tanto o angustiaram e perturbaram. Podemos mesmo supor que os sofrimentos físicos que, ao voltar da América do Sul, o atormentaram quase a vida inteira tenham sido de origem psicossomática e inconscientemente provocados por tais conflitos interiores entre a fé tradicional de sua infância e o caráter revolucionário da doutrina que pregava. Na *Autobiografia* acabou confessando-se “agnóstico” – termo aliás, pela primeira vez empregado por Huxley. Mas crescia em pessimismo à medida que envelhecia, o que muito lembra a mesma reação que atormentou Freud. Acabou desabafando com a frase terrível que colocamos como epígrafe desta obra: “Que livro poderia um capelão do diabo escrever sobre as obras grosseiras, desperdiçadoras, estouvadas e horrivelmente cruéis da natureza!”

Depois de especular sobre os pensamentos éticos de uma abelha que sentiria “satisfação, insatisfação e até miséria” ao obedecer aos impulsos que a levassem a matar suas irmãs, irmãos ou filhas, Darwin postulou o valor da sobrevivência para o grupo na moralidade e na solidariedade social. Vê-se que já para ele surge um novo problema igualmente fundamental – qual seja, o de reduzir a ética a um princípio científico explicado pela própria evolução.

Uma tribo, incluindo muitos membros que, por possuírem em alto grau o espírito de patriotismo, fidelidade, obediência, coragem e simpatia, sempre estivessem prontos para se ajudarem mutuamente e se sacrificarem para o bem comum, seria vitoriosa sobre a maior parte das outras tribos – e isso seria seleção natural. Em todas as épocas, no

mundo, tribos sobrepujaram outras tribos; e como a moral é um elemento importante de seu sucesso, os padrões de moralidade e o número de homens bem aquinhoados assim tenderão por toda a parte a crescer e elevar-se.

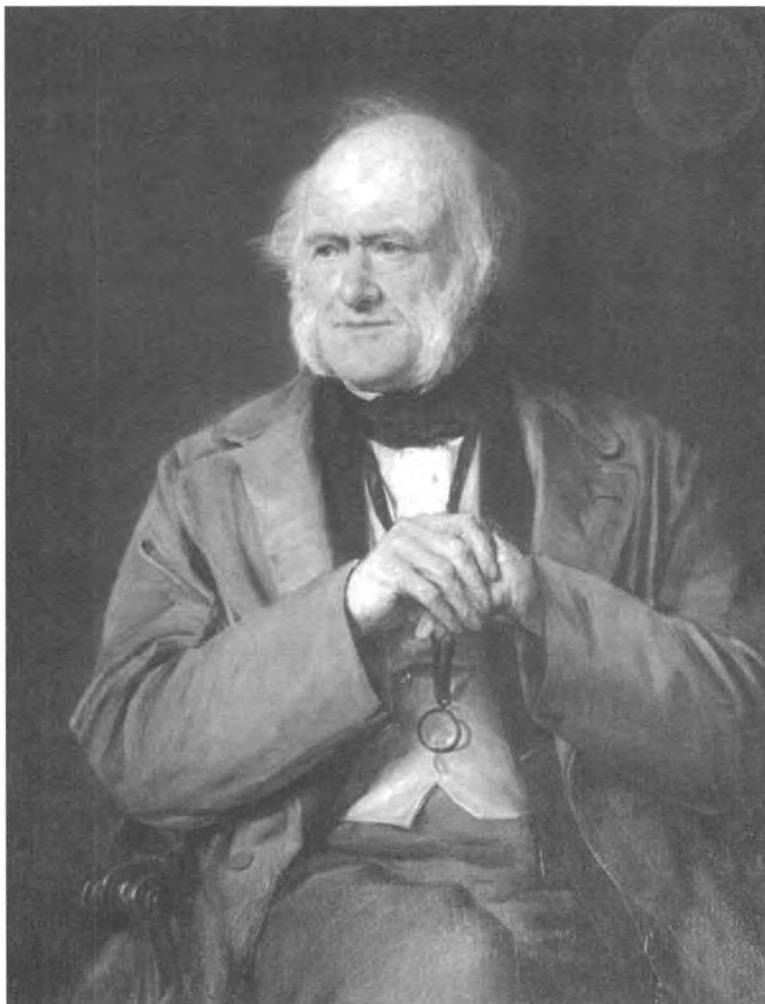
Todavia, considerando sua neurastenia fundamental – que poderia ter sido citada por Schopenhauer –, Darwin já matutara melancolicamente, em sua grande obra anterior, sobre a natureza lamentável da condição humana. Em certo momento, escreve:

Quão fugazes são os desejos e os esforços do homem! Quão curto é seu tempo! E, conseqüentemente, quão pobres serão seus resultados, quando comparados com os que a Natureza acumula durante longos períodos geológicos! Não devemos então nos admirar que as produções da Natureza sejam muito mais “verdadeiras” no caráter do que as do homem; que elas estejam infinitamente mais bem adaptadas às mais complexas condições da vida, e que claramente carreguem a marca de um acabamento muito superior?²

Parece-me evidente que Darwin tenta transcender as conseqüências tenebrosas de sua cosmovisão no campo da ética.

Eis a questão a que, a seguir, se dedicará nosso ensaio.

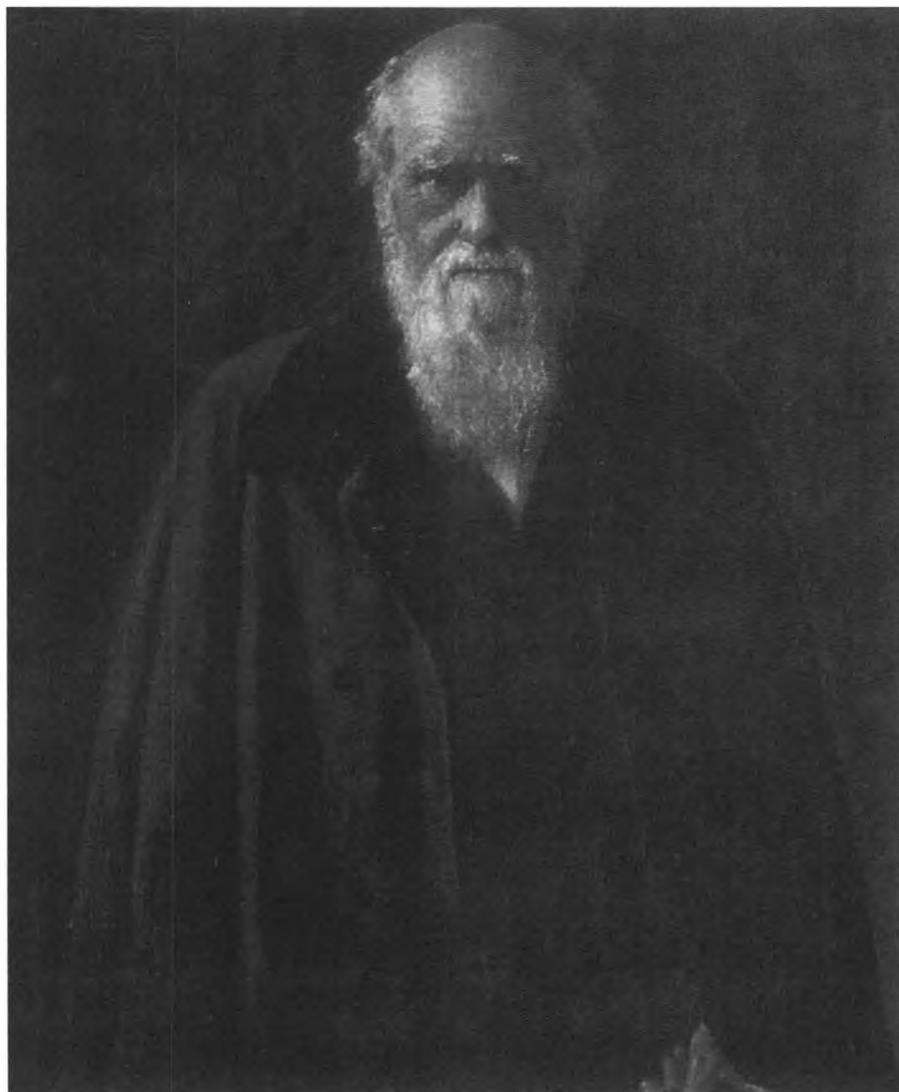
² *How fleeting are the wishes and efforts of man! How short his time! And consequently how poor will be his results, compared with those accumulated by Nature during whole geological periods! Can we wonder, then, that Nature's productions should be far 'truer' in character than man's productions; that they should be infinitely better adapted to the most complex conditions of life, and should plainly bear the stamp of far higher workmanship?*



Sir Charles Lyell (1797-1875), cujos princípios de geologia concederam a Darwin os milhões de anos de que necessitava para assegurar tempo suficiente ao mecanismo de transformação e seleção das espécies. Imagem extraída de *A origem das espécies*, Editora Universidade de Brasília, 1982



Charles Darwin, ainda jovem, na época em partiu no *Beagle* para as ilhas Galápagos onde teve a sua primeira intuição criadora da teoria da evolução pela seleção natural. Imagem extraída de <http://darwinhp.vilabol.uol.com.br/>



Charles Darwin na época em que terminava *A descendência do homem*. Imagem extraída de <http://www.uvv.br/heliosantos/fotosdarwin.htm>



Alfred Wallace, outro biólogo que, simultaneamente com Darwin, “descobriu” o evolucionismo pela seleção natural. Imagem extraída de <http://www2.uol.com.br/cienciahoje/chdia/n668.htm>



Thomas Huxley (1825-1895), grande cientista e defensor do evolucionismo darwiniano, foi cognominado “o buldogue de Darwin”. Imagem extraída de <http://www.ucmp.berkeley.edu/history/thuxley.html>

CAPÍTULO 6

REAÇÕES IMEDIATAS AO DARWINISMO

Como *sir* Julian Huxley costumava acentuar, a seleção natural é onipresente. Se não é onipresente, possui certamente imenso poder. Ela proporciona a força dinâmica e a direção geral das mudanças e transformações das espécies num sentido evolutivo. A seleção também é flexível. Exerce-se de várias maneiras e podemos destacar a seleção determinada pelo meio ambiente inorgânico, o clima, o ar, as águas, os minerais presentes na alimentação, a temperatura, os raios do sol, etc. A cor negra da pele dos africanos resulta da pigmentação apropriada à violência da luminosidade solar e, do mesmo modo, as largas narinas pela necessidade de, por meio de uma respiração mais intensa, expelir calor e restabelecer a temperatura do corpo. Os olhos azuis e os cabelos louros dos nórdicos são determinados, inversamente, pela diminuta luminosidade do ambiente natural, frio e brumoso, onde essa etnia se teria especializado durante alguns milhares de anos de isolamento provocado pelas geleiras da Era Glacial, o que quer dizer, até 15 mil anos antes de Cristo. Os olhos amendoados dos asiáticos representam traços adaptativos aos ventos arenosos que incomodam a visão na Mongólia e no Turquestão, de onde, presumivelmente, se originam.

Outro tipo generalizado de seleção processa-se pela concorrência extra-específica, isto é, pela competição entre espécies. As mais aptas e mais bem adaptadas eliminam, pouco a pouco, as menos adaptadas que com elas convivem dentro de um mesmo território, rivalizando na conquista do alimento. Nessa circunstância, cabe destacar que a espécie mais fraca, fisicamente, isto é, aquela que serve de alimento à mais forte e devoradora, tende a compensar a inferioridade por meio da rápida multiplicação. Os ratos e os coelhos, por exemplos, que são pequenos e servem de alimento a carnívoros,

são imensamente prolíficos e assim se mantêm, felizes, diante do sangrento extermínio que constantes ataques mortíferos determinam em suas fileiras. Escrevendo em princípios do século XIX, o pintor, poeta e místico inglês William Blake já proclamava a existência de dois tipos ou classes de homens, os fecundos ou prolíficos, que se reproduzem rapidamente, e os devoradores (*devouring*) que absorvem em si a substância alheia. A religião, afirma Blake, seria um esforço para reconciliá-los (“*religion is an endeavour to reconcile the two*”). Jung descobriu o dualismo de prolífico e devorador na poesia de Spitteler e adotou-o para ilustrar sua própria distinção entre o tipo extrovertido, o prolífico, e o tipo introvertido, o devorador.¹ A tese aplica-se à esfera humana. Os países subdesenvolvidos são prolíficos, os industrializados devoradores; os pobres são prolíficos, os ricos devoradores; a Europa ocidental e a América do Norte são ricas e seu poder se projeta sobre a África e a América Latina, mais pobres. No Brasil, ainda não percebemos que a maneira de alcançar mais rapidamente o desenvolvimento almejado não consiste em manter altas taxas de crescimento demográfico, mas em baixá-las, elevando o padrão cultural médio individual. Controle da natalidade e desenvolvimento são fenômenos paralelos. O Norte e o Nordeste do Brasil são pobres, e ali os índices de crescimento demográfico são superiores aos registrados nos estados ricos do Sul, onde mais costumeiro é o *planejamento familiar* com sua restrição à natalidade. Mas que se interprete corretamente o argumento quando diria que o Sul do Brasil é “devorador” e o Nordeste “prolífico” nesse sentido da dicotomia de Blake. Espero não estar ofendendo as partes quando diria que São Paulo e o Sul são “devoradores” da economia brasileira, porque produtivos, e o Nordeste “prolífico”, pois talvez com exceção do Ceará e de Pernambuco sua principal indústria é a de bebês...

Clara e taxativamente, Darwin confessava que “a variação das espécies não admite provas diretas”. Seu raciocínio indutivo almejava, apenas, oferecer a mais larga explicação possível dos fenômenos de seleção intra e extra-específica observados na natureza. Darwin era modesto e objetivo, e dir-se-ia que lera antecipadamente as lições de Karl Popper sobre as teorias científicas que devem ser “falsificáveis”, sendo admitidas apenas como hipóteses de trabalho à espera de teorias melhores. Como lição biológica, o darwinismo mantém-se vivo até hoje, embora apresente dificuldades insuperáveis em alguns pontos e guarde, em

¹ Tratei do assunto em meu livro *Em berço esplêndido*, para a caracterização do tipo psicológico brasileiro.

outros casos, o silêncio discreto do dogma indiscutível. O que é relevante, no contexto de nosso debate, são as implicações do que Darwin escreveu para uma vasta visão filosófica do mundo, compatível com as tradições morais da cultura ocidental. As objeções de ordem ética contra a teoria da seleção natural surgiram imediatamente após a publicação de sua obra.

Acontece que as dificuldades na aceitação literal do mito de Adão e Eva residem, ao contrário do que pensavam os fundamentalistas religiosos que se opuseram e continuaram se opondo a Darwin, no fato de que o mito vétero-testamentário parece atribuir exclusivamente ao homem a culpa pelas conseqüências do “pecado original”. Seríamos nós próprios, como herdeiros e descendentes de Adão, responsáveis pelas precárias condições de nosso destino neste mundo. A constatação moral implícita na doutrina da evolução é que, ao contrário, *o mal reside na Natureza e precedeu o homem. O homem, em outras palavras, é apenas vítima de uma mancha sombria anterior à própria criação.* Não é culpado de nascença, sendo herdeiro involuntário da culpa alheia ou, simplesmente, das condições naturais insuperáveis que se descobre na natureza, com sua generalizada violência. O título deste livro, *Polemós*, foi deliberado. A guerra heraclitiana é a condição da seleção natural e do progresso. Em seu patrimônio genético, o homem certamente possui ímpetos carnívoros e assassinos que, pela primeira vez, se manifestam em Caim – mas esses instintos agressivos estão inscritos na constituição hereditária cuja origem é anterior ao estupendo e glorioso aparecimento do primeiro exemplar da espécie *Homo* no planeta. O espetáculo da vida vegetal e animal demonstra que a luta, a violência e o sofrimento surgiram com a própria vida, impondo-se na aurora deste pequeno planeta Terra, filho de uma medíocre estrela perdida na imensidão do universo sideral, ocasião em que falamos em termos de bilhões de anos. O mito de Lúcifer, o maravilhoso e perverso “fazedor da luz”, qualquer que seja sua verdadeira essência, identidade e procedência, configura a imagem da “culpa” pela longa e abominável crônica do planeta – não por haver tentado nossos avós, mas por haver instituído a Carta Magna da natureza muito antes de qualquer sonho de um jardim edênico. Se em nossas veias corre o sangue do terrorista renitente que por Lúcifer é personificado em sua ofuscante clareza, então a origem do mal não pode ser procurada no mito infantil do fruto proibido. Foi a história polêmica através da qual, em centenas de milhões e bilhões de anos, evoluiu a ameba nas águas primordiais da vida, até atingir o nível soberbo e patético do rei da criação, o que coroou o homem com um cérebro privilegiado. Sentado no

trono de seu corpo escultural e manuseando, como brinquedos, as armas tecnológicas de seu poder crescente, *Homo sapiens* carrega o mal em suas próprias fibras porque, no DNA de seu plasma genético, está inscrito esse destino. Mas nem pode o homem, dessa constatação científica, se servir para a alegação de qualquer álibi que o beneficie, tampouco ignorar que a brutalidade e a morte existem objetivamente – como condições inseparáveis de toda vida natural.

Nesse debate, uma idéia nos vem à mente. Consideramo-la de certa relevância filosófica e mesmo teológica. Insistimos no fato de que, na doutrina ortodoxa segundo a linha de Paulo de Tarso e Agostinho de Hipona, que tentaram interpretar em profundidade o mito da queda, o homem está irremediavelmente corrompido pelo pecado. O pecado é “original” porque inerente à condição humana. Nascemos com o pecado. Herdamos-lo do primeiro homem e da primeira mulher, tanto assim que, para os cristãos, é pelo batismo que tentamos lavá-lo, sem deixarmos, porém, de lhe sofrer as conseqüências na idade adulta. O pecado é, precisamente, o egoísmo. A ele podemos reduzir todo o mal inseparável de nossa luta pela existência. Em termos modernos, secularizados e científicos, o pecado original de egoísmo vital explicita-se no instinto e constitui uma herança genética, carregada na molécula de DNA após 3 ou 4 bilhões de anos de evolução pela seleção natural do mais apto e mais eficiente. Foi precisamente o egoísmo pecaminoso que determinou a evolução. Graças à *felix culpa* do egoísmo, o bacilo primordial chegou a tornar-se *Homo sapiens*. A interpretação moderna do mito propõe apenas que o que fizeram Adão e sua mulher Eva, tentados por Lúcifer (“aquele que faz a luz”), foi simplesmente *tomarem consciência* dessa condição original que corrompe toda a criação. Em suma: julgaram, discriminaram, conheceram o bem e o mal e, além disso, “conheceram-se” um ao outro, reproduziram-se e “tornaram-se como Deus”.

Como já aludimos acima, o que Agostinho chamava o *amor sui*, o amor-próprio, é justamente o egoísmo seletivo que preside à vida na cidade terrena, sem possibilidade de escape, em contraste com o que o filósofo cristão identificava como *amor Dei*, o amor divino que caracteriza a Cidade de Deus celestial e transcendente. O egoísmo é o traço genético essencial à sobrevivência na luta pela vida (*polemos*) sobre a terra. Sem egoísmo não haveria evolução. A nova sociobiologia do professor de Harvard Edward Wilson pretende demonstrar a existência de genótipos altruístas no homem, mas o argumento parece-me contraditório à luz do que pretende, precisamente, o

neodarwinismo oficial do eminente cientista. O mesmo princípio seletivo não pode explicar, simultaneamente, dois comportamentos contraditórios, o egoísta e o altruísta. Agostinho é muito claro em sua psicologia quando postula os dois amores opostos que orientam, respectivamente, a cidade terrena e a *Civitas Dei*. O amor *sui*, egoísta, é aquele que nasce com o homem não redimido, é aquele que configura nossa herança adâmica ou simiesca, é o traço fundamental do gorila, do chimpanzé e do orangotango em nós, é nosso patrimônio natural, definido biologicamente como o instinto de sobrevivência, de conservação e reprodução na necessariamente áspera concorrência vital. Nele, sem dificuldade incluiríamos o instinto sexual, a famosa libido freudiana. A libido nada mais representa, como Schopenhauer sobre ela tão perfeitamente teorizou, que o instinto de sobrevivência da espécie – instinto também egoístico pois, graças ao mecanismo do princípio do prazer, se serve discretamente do egoísmo humano para seus fins que transcendem o destino mortal do indivíduo. Nesse sentido, não há dificuldade alguma em explicar, naturalisticamente, o amor de um homem por uma mulher ou da mãe por seu filho, do mesmo modo que o sacrifício do pai em defesa de sua família, ou o de um guerreiro em combate contra os inimigos de sua tribo ou grupo social. Todos eles estão obedecendo às exigências da conservação da espécie.

O problema da teodicéia, da existência do mal na natureza humana e na natureza como um todo, assim como o da justificação da onipotência divina, perturbou decisivamente homens como John Stuart Mill, contemporâneo de Darwin, e intranquilizou muitos outros pensadores da época. Darwin criou, de fato, um obstáculo insuperável na conciliação da existência de um ser onipotente e misericordioso com o espetáculo tenebroso de discórdia, esbanjamento inútil de energias, sofrimento injusto, agonia e morte apresentado pela realidade empírica indubitável. O problema estava aí. Não podia honestamente aceitar a escapatória de alguns pensadores teístas que, imediatamente, procuraram absorver o conceito de seleção natural e instaurá-lo como instrumento do Criador, *Dominus Deus Sabaoth*, para atingir seus fins obscuros. Na célebre controvérsia de 1860 entre Thomas H. Huxley e Samuel Wilberforce, bispo de Oxford, não se tratava apenas de saber se Adão era ou não um macaco mutante, tampouco de interpretar literalmente o que diz o *Gênese*. O problema muito mais grave era explicar o pecado do mundo. Obviamente, o mal é anterior a Adão, anterior ao seu comer do fruto proibido, anterior à falta e à desobediência. Não podia, por conseguinte, ser explicado pela queda do homem. De onde as perguntas óbvias que os leitores faziam: qual a origem do mal na

natureza e a quem caberia a responsabilidade? Aqueles que objetavam de maneira mais séria e mais profunda notavam apenas, corretamente, a incompatibilidade entre a própria tese de uma luta universal pela existência, luta tétrica e sem misericórdia, e a soberania de um princípio de justiça transcendente. Como colocar-se, na verdade, entre a teoria da concorrência implacável entre os indivíduos, em face da hostilidade global do meio ambiente, e o princípio de superior benevolência, compaixão, solidariedade e altruísmo, promovido por um Deus de amor, sem o qual nenhuma sociedade poderia sobreviver? Um dos que entraram nesse debate, dado seu próprio caráter contraditório e polêmico, foi o biólogo Saint George Mivart (+ 1900), que se convertera ao catolicismo, lecionara em Louvain e conseguira a proeza de romper tanto com a Igreja como com Darwin e Huxley. Na obra de 1871, *On the Genesis of species*, Mivart sustentou a tese de Wallace sobre a autonomia da mente e da razão humana, o que irritou Darwin e seus amigos. Sua experiência é típica da angústia que o conflito entre fé e ciência, ou seja, entre o mito de Adão e Eva e a teoria da seleção natural, podia causar aos mais dispostos à polêmica.

Filósofo, economista e político alemão, adversário de Engels, Eugen Dühring fundamentava sua ética na existência de um “instinto de simpatia”. Adam Smith já havia falado nisso ao explicar como funciona a simpatia no mercado, mesmo se o padeiro que nos fornece o pão está à procura de seu interesse egoísta quando no-lo vende. Seria admissível a existência de um tal instinto num cenário sombrio de duelo, de rivalidade, de guerra sangrenta e ódio racial, de luta de classes e perfeita injustiça? Dühring liderou, durante algum tempo, a resistência “socialista” ao darwinismo, uma resistência romântica que contrastava com as dúbias e contraditórias tentativas de Marx de absorver o darwinismo, superando o mal pelo método primário, absolutamente tolo e, em última análise, perverso, da socialização dos meios de produção.

Foi nessa conjuntura que Darwin empreendeu, hesitante e contraditoriamente, desenvolver uma teoria da moral como produto da própria evolução. Alegou que os elementos de simpatia originam-se na seleção natural. Parece lógico: os grupos em que tal simpatia existe obtêm vantagem de sobrevivência sobre os grupos em que inexistente. A resposta salvadora teria sido encontrada. Como súdito leal de Sua Graciosa Majestade Britânica, Darwin procurava, desesperadamente, preservar a decência da sociedade nessa época do apogeu vitoriano. Os que melhor conheciam teologia davam-se conta de que a tradição paulínea-agostiniana considera o amor (*ágape*, *cáritas*) como configu-

rando uma graça. É, literalmente, um *dom* do Espírito Santo, um princípio transcendente, empiricamente inexplicável. O amor ao próximo, superando o egoísmo até o sacrifício próprio, ou “amando o próximo como a si mesmo”, não é inato. Depende, para o cristão, do rito de purificação batismal e, para o judeu, da integração na linhagem de Abraão. A graça é gratuitamente outorgada ao homem, a certos homens e em certas circunstâncias especiais, sem nenhuma explicação plausível dos motivos do favorecimento de uns em detrimento de outros.

Vale acentuar que, para os católicos, esse dogma é válido no sentido de que a graça desce sacramentalmente por intermédio *exclusivo* da Igreja. Os sacramentos são os veículos de carisma, próprios para a superação do egoísmo. Na versão calvinista dessa doutrina, vai-se mais longe. Afirma-se que o predestinado, aquele que é salvo do pecado pelo *dom* gratuito na eternidade da onisciência e onipotência divinas, salvo pela *charis* salvífica de Cristo no ato exclusivo de fé, é um verdadeiro mutante. O amor como graça é algo sobrenaturalmente concedido por Deus a seus eleitos. Favorece esses eleitos do mesmo modo que a mutação ocorre aleatoriamente, ao acaso, atingindo uns indivíduos e não outros, e aos primeiros concedendo a capacidade de superar “naturalmente” seu egoísmo... Os outros continuam pecadores, criminosos e “danados”, ou “condenados”.

Vale observar, no entanto, que na heresia de Pelagius, o monge britânico do início do século V contra o qual se levantou Agostinho, o papel da graça é depreciado. O homem não nasce com o pecado, seria absolutamente livre para escolher entre o bem ou o mal, pois possui um livre-arbítrio incondicionado e *sua tendência natural seria escolher o bem*. O mal inato seria afastado. Na época moderna, o pelagianismo corresponde à concepção romântica de Jean-Jacques Rousseau relativa à bondade natural do homem, ao mito do bom selvagem iniciado pelos *Ensaio*s de Montaigne e, por extensão, à teoria da existência de “direitos naturais” e “instintos sociais naturais” no homem, o qual se tornaria, *naturalmente*, inclinado a cooperar com a lei e com a ordem que estruturam seu grupo social. Curiosamente, o mal que essa falsa convicção causou à humanidade no século XX foi proporcional à extensão de seu utopismo contraditório. Algumas centenas de milhões de pessoas pagaram com a vida a aberrante fantasia de Marx.

No capítulo III da *Descendência do homem*, ao tratar do “sentido moral” na evolução, Darwin proporia como solução provisória à controvérsia uma tese, francamente pelagiana e lamarckista, de que o homem pode

adquirir suficiente império sobre si para que suas paixões e desejos cedam, finalmente, às simpatias sociais. A impressão estranha que deixa esse trecho é que Darwin acredita ser “a simpatia” tão natural quanto a fome ou a ira. Tendo fome, não pensará o homem em roubar o alimento de outrem; sendo vingativo, não tenderá a satisfazer sua cólera se um faminto lhe arrancar o pão; sentindo tesão, não se locupletará da mulher do próximo. Darwin pretende acreditar que o “hábito” de se comandar a si próprio é hereditário, como os outros hábitos. Comparem essa teoria ilusória com o que nos ensina São Paulo sobre a famosa luta interior, no capítulo sétimo da *Epístola aos Romanos*!

Assim, o ponto levantado por Darwin da existência de um “instinto persistente e inato, ou em parte adquirido, servindo de guia, ainda que podendo ser desconhecido ou desobedecido”, instinto implícito na obediência à palavra imperiosa de *dever*, está em contradição com toda a tradição cristã que é também a formulação de Kant – cuja herança luterana e calvinista é evidente.

Ao propor o caráter intuitivo do imperativo categórico, Kant estaria salientando que o homem adquire a consciência do dever (*Pflicht*) por uma intuição *transcendente* de algo que, natural e empiricamente, não se encontra dentro dele. Ter a intuição do imperativo categórico também representa uma dádiva divina. É um inexplicável postulado da razão prática que se autojustifica, eis que a razão possui uma natureza transcendente. Mas nem por isso desaparece a perversidade ambiental da natureza e da sociedade, continuando de pé toda a exasperante problemática da justificação de Deus perante a realidade do mal.

Ao serem alcançados pela polêmica, outros pensadores, ainda na Alemanha, fundiram o darwinismo com o hegelianismo, postulando que o que é real é de qualquer forma racional. Há uma insistência na tese de Leibniz de que este é o melhor de todos os mundos possíveis. Os pensadores mais lúcidos e realistas, como Hobbes e Schopenhauer, por exemplo, dos quais Nietzsche se tornou seguidor, melhor penetravam na essência da questão. A conversão do darwinismo numa doutrina de cínica afirmação do poder e do direito do mais forte e mais eficiente iria ali se desenvolver em ambiente extremamente favorável. Terminaria por justificar o poder do Leviatã soberano, o racismo e o conflito entre os Estados-nação. A guerra seria, em última análise, o grande teste na competição pela vida na dialética da história entre as raças e as nações rivais.

Outros, porém, fascinados pela idéia de evolução, que tão admiravelmente enriquecia o postulado otimista do progresso irreversível, desdenharam a seleção natural ao enfatizar a cooperação na escala biológica. Uma coesão fraterna como a que vigora entre os insetos sociais – pois as abelhas de uma colméia, os cupins de um tapeçum ou as formigas de um formigueiro são todos irmãos, descendentes coesos de uma mesma rainha da colméia ou rainha do formigueiro – serviria de exemplo de solidariedade social. Foi essa a linha dos socialistas seguidores de Marx e dos anarquistas da escola de Kropotkin.

Não obstante, ao insistir no princípio *natura non facit saltum*, o darwinismo descartava a noção dialética de saltos catastróficos e revolucionários que Marx e Engels adotaram de Hegel e impuseram ao socialismo. A tese do conflito e da concorrência na luta de classes, tanto quanto a ética da solidariedade numa organização totalitária, poderia ser aberrantemente derivada do evolucionismo, mas não exatamente da doutrina da seleção natural propagada pelo pacífico sábio inglês, salvo que podia ser transferida para a concorrência entre grupos humanos bem policiados, mantendo esses grupos *internamente* coesos pela supressão da competição individual. Basicamente, o princípio da solidariedade socialista, que implica a extensão universal do altruísmo, configura uma postura coletivista que conduz a um evolucionismo diferente, o da seleção natural não mais individual, porém coletiva. Nesse caso, ela se processaria entre os grupos – por exemplo, entre classes, ou raças, entre grandes corporações econômicas, entre escolas filosóficas ou entre seitas religiosas – sempre que adotassem regras de comportamento civilizado condizentes com os códigos morais da Inglaterra vitoriana...

Para conveniência de nossa pesquisa, vamos, nos capítulos seguintes, percorrer dois caminhos distintos. Em primeiro lugar, trataremos dos debates propriamente ligados aos aspectos biológicos do darwinismo, as objeções à teoria e as teses evolucionistas mais recentes que têm sido propostas. Feito isso, voltaremos um pouco atrás e ocupar-nos-emos dos contrachques do darwinismo na sociologia, filosofia da história, economia política e filosofia, cogitando de sua influência na elaboração das ideologias do século XX. E, desde logo, registremos as primeiras faces do debate dentro da própria teoria da seleção natural.

Foi Alfred Russell Wallace, que morreu aos 90 anos em 1913, um homem muito diferente de Darwin. Relativamente humilde, solitário e introvertido, o co-inventor da teoria da seleção natural não mereceu as mesmas honras que cercaram seu amigo e rival. Não foi enterrado em Westminster.

Não deu seu nome à própria teoria. O caminho de suas especulações desviaram-se, no final da vida, daquele seguido pelo célebre colega. Wallace também começara a carreira de biólogo com uma viagem à América do Sul, percorrendo o Amazonas e o Rio Negro e publicando suas observações num livro de 1853. Pouco depois, embarcou para a Ásia sul-oriental, onde permaneceu por alguns anos. Foi também ao ler o ensaio de Malthus e sofrendo de ataques de malária em 1858, na ilha de Ternate, que, conforme mais tarde confessaria, “subitamente raiou em minha mente a idéia da sobrevivência do mais apto”. A febre terçã elevou o ardor de seu sangue. Despertado pela angústia, encontrou a coragem para enfrentar os preconceitos e a inércia da ciência biológica. Na velhice, Wallace tendeu para o misticismo e o espiritualismo. Sua postura um tanto ou quanto romântica é o que mais contrasta com o sólido e seco empirismo de Darwin. Desse posicionamento também resultou a sua insistência no papel que o cérebro deve ter desempenhado na evolução do homem. O ponto é interessante e vale abordá-lo agora, com base nos comentários pertinentes de Loren Eiseley, no capítulo XI de seu livro *Darwin's century* (1958).

O problema da função do cérebro na evolução e na descendência do homem foi curiosamente levantado, em desafio a Darwin e Wallace, por um político e aristocrata escocês que, nas horas vagas, se ocupava de biologia qual rico diletante. George Douglas Campbell (+ 1900), oitavo duque de Argyll, teve uma carreira de distinção na vida política inglesa, carregando algumas pastas ministeriais nos gabinetes de Aberdeen e Palmerston. Sua preocupação obsessiva, porém, era reconciliar os dogmas do cristianismo com as novas descobertas científicas que pareciam contradizê-los, ameaçá-los ou destruí-los. Uma base comum é o que procurava. Em 1869, Argyll publicou *Primeval man* e, em 1884, *The unity of nature*. O fato é que, por essa época, havendo Darwin e Wallace alcançado o ápice de seu prestígio com a teoria evolucionista, a questão da origem da inteligência humana e, especialmente, a “essência divina do espírito” começaram a aparecer insistentemente nas especulações de sábios e filósofos, paralelamente à consideração de problemas de transcendência. O próprio duque de Argyll observara que a mão de um macaco e a mão de um homem registram poucas diferenças anatômicas. Entretanto, serve a primeira para trepar em árvores e apanhar bananas, enquanto a outra, correlacionada com o gênio inventivo de nossa espécie, permite escrever *Hamlet*, pintar a Capela Sistina, “medir o peso da Terra e a distância do Sol” e criar a teoria da relatividade.

Escreve Eiseley que “o clima intelectual de nossos dias mudou de tal modo que é possível alguém ser totalmente mal-interpretado por gente culta que presume esteja implícito, em qualquer exame sério das idéias darwinianas, o repúdio da evolução ou do princípio da seleção natural”.

Na realidade, não é isso que se objetiva com a crítica. Ninguém, a não ser um fundamentalista do *Bible Belt* americano ou um padre absolutamente retrógrado da Igreja ortodoxa grega, curva-se hoje ao ímpeto temerário de se empenhar num debate *contra* o darwinismo. Nem o próprio Papa! Quando se submetem algumas das idéias darwinianas a uma crítica minuciosa não se está, de maneira alguma, desafiando a validade da principal tese de Darwin e de Wallace, segundo a qual o homem pertence a uma linhagem animal e é descendente de algum tipo primitivo na ordem dos primatas, sendo, portanto, aparentado aos chimpanzés, gorilas e orangotangos. E isso a partir de uma data que não se mede pelos cálculos do *Gênese*, de alguns milhares de anos antes de Cristo, porém na base das idades geológicas que recuam ao Pleistoceno e a centenas de milhares ou milhões de anos.

O duque de Argyll sentia-se preocupado com o papel especial do homem na escala evolutiva, o caráter hegemônico de seu domínio terreno. Insistia sobre a nossa inteligência. Apontava para o fato de que o homem é fisicamente fraco, quando comparado com os animais com os quais foi obrigado a conviver. Não é rápido, não possui grande força muscular, não dispõe de uma carapaça defensiva, nem de órgãos de ataque poderosos – unhas ou dentes carnívoros, como os dos bugios – e, a não ser por seu cérebro, não poderia haver enfrentado as duras circunstâncias da luta pela vida no ambiente natural da savana ou da floresta africanas onde nasceu. Teria sido condenado à destruição inevitável. O que o fez triunfar no processo de seleção natural foi o cérebro e somente o cérebro. E surge então o primeiro e grande mistério que o desafio luciferino propôs à nova ciência.

Na verdade, é um tanto ou quanto estranho e motivo de perplexidade, entre alguns biólogos, que o cérebro humano se tenha desenvolvido de maneira a *exceder* as meras necessidades da sobrevivência. É sabido que o homem, mesmo o homem moderno, utiliza apenas uma ínfima parte de sua capacidade mental. Com mais forte evidência, o homem primitivo, o Neanderthal, possuidor de um cérebro semelhante ao do homem moderno, desperdiçava na rotina de sua vida miserável um patrimônio extraordinário de poder. Se o cérebro humano – o de Platão, Júlio César, Shakespeare, Nietzsche, Einstein ou Jorge Luís Borges – é sempre igual, tem sempre o

mesmo poder, quer se trate de um gênio como aqueles, quer de um humilde caçador de Cro-Magnon ou de um aborígine da Amazônia – evidentemente ficamos perplexos com a questão: por que existe um órgão que só alguns seres excepcionais, entre milhões, dele sabem fazer uso? Não se percebe como possa a seleção natural ter dado nascimento a um prodígio desse tipo. Nietzsche notou que a diferença entre um Platão, um Miguelângelo, ele próprio, Nietzsche, e um homem comum, é tão grande quanto a que existe entre um homem comum e um macaco. Como então, geneticamente, se originou um órgão de tão estupendas potencialidades, *ultrapassando o que exigia a seleção natural?*

A pergunta decisiva é a seguinte: pelo simples acaso, pode um chimpanzé, depois de 1 milhão de anos, escrever as tragédias de Shakespeare e conceber a fórmula da energia de Einstein, se lhe dermos um computador para trabalhar?

A mesma atenção a esse tema era dirigida por Wallace, e foi por isso que, depois de uma admirável colaboração, passou a divergir seriamente de Darwin a respeito do ser misterioso que é o homem, com seus dons enigmáticos de abstração, criatividade, cultura e moralidade. Darwin observara que o homem não precisava “possuir grande tamanho, força e ferocidade”. Antes, sendo fraco, devia ser social, o que é uma vantagem apreciável. Mas, afinal de contas, gorilas, chimpanzés e bugios também são sociáveis e nem por isso desenvolveram uma cultura cerebrina. Darwin tampouco recuou diante de uma hipótese paradisíaca, talvez por nostalgia daquilo que sua babá lhe havia ensinado na infância: o homem se pode haver desenvolvido em alguma ilha isolada, a Austrália, por exemplo, desprovida de grandes animais ferozes que o pudessem incomodar.

Contrariando os preconceitos dos europeus civilizados de sua época, arrogantes no sentimento da própria superioridade tecnológica, Wallace acreditava na unidade fundamental da natureza humana e na ausência de diferenças radicais entre o civilizado e o selvagem. Num artigo de 1864 na *Anthropological Review*, intitulado “A origem da raça humana e a antiguidade do homem deduzida da teoria de seleção natural”, ele salienta pela primeira vez que todo o mecanismo complexo de seleção natural ficou profundamente alterado com o aparecimento do cérebro humano. Como escreve Eiseley, Wallace foi o primeiro evolucionista a perceber clara e conscientemente que, com a emergência dessa especialização física que é o cérebro humano, as outras especializações corporais tornavam-se obsoletas. Spengler salientou o

papel da mão, mas a mão é um instrumento do cérebro. Um gênio como Stephen Hawkins pode trabalhar sem suas mãos, mas um Hércules nada significa se desprovido de inteligência.

A Natureza havia finalmente, ao invés de delimitar por meio de suas partes criaturas confinadas a uma prateleira estreita da existência, produzido um organismo potencialmente capaz de inventar e abandonar incessantemente novas partes, graças ao recurso de um órgão especializado cujo propósito primário consistia, paradoxalmente, em *evadir* a especialização.

O que Wallace descobriu é, simplesmente, que, no longo caminho da evolução, o cérebro passou a ser o grande selecionador. É essa a tese que deve hoje merecer a atenção mais aguda dos biólogos e antropólogos. Wallace notou ainda outra coisa extremamente importante. Observou que entre os selvagens mais primitivos, com vocabulário menos copioso, a capacidade de pronunciar uma variedade de sons articulados não é de modo algum inferior à das raças mais avançadas. Todos os homens são suscetíveis de cultura, do mesmo modo que são todos capazes de criar uma linguagem. E conclui então: “Um instrumento foi desenvolvido de tal forma *que se encontra muito à frente das necessidades de seu possuidor*”. Visitemos por acaso o filho de um ianomâmi da selva amazônica. Esse índio está perfeitamente adaptado às condições de sobrevivência em seu ambiente, fala uma língua com um reduzido vocabulário, anda nu, caça e pesca com flechas e habita uma maloca de folhas de palmeira. O filho desse mesmo índio, se levado para a civilização desde criança e estimulado por uma educação adequada, pode aprender matemática avançada, efetuar um cálculo integral, enfrentar um computador e contribuir para a construção de uma bomba de hidrogênio. Nada em sua vida primitiva, adaptada às condições de seleção natural no mato grosso, pode explicar como chegou a possuir um cérebro afeito ao tratamento de abstrações matemáticas e à manufatura de um veículo espacial. Se o órgão atende à função, como explicar que o cérebro de um índio botocudo seja capaz de arcar com as complexidades da tecnologia moderna? Temos aí um órgão que não depende da função, mas *cria* a função. Eis o grande mistério, eis o que, pelo menos na nossa humilde perspectiva, conduz-nos a acreditar que *o mistério da consciência humana guarda um segredo qualquer em virtude do qual somos levados a usar repetidamente o termo “transcendente”*.

A sentença de Wallace é da maior relevância. Darwin não gostou da idéia. No capítulo IV de *A descendência do homem*, ele acentua: “Não posso portanto compreender por que o Senhor Wallace sustenta que a seleção natural não poderia dotar o selvagem de um cérebro que não fosse apenas um pouco superior ao de um macaco”. Wallace voltou à carga, retorquindo que o poder intelectual do homem vai bem mais além do que poderia ter sido alcançado pela seleção natural. O homem possui “poderes latentes” que de muito ultrapassam as necessidades de sua sobrevivência – tanto assim que pode mesmo, por curiosa convergência dialética, ameaçar com seus engenhos tecnológicos sua própria sobrevivência, a de sua civilização e a de toda a vida do planeta! Wallace particularizava entre esses poderes latentes os dons musicais e a aptidão para um alto comportamento ético.

Essa tese dos “poderes latentes” no cérebro atrai hoje a atenção dos que se dedicam ao estudo de antropologia e fisiologia, pois é bem evidente que, mesmo em nossas mais avançadas civilizações e nas maiores metrópoles da América e da Europa, utilizamo-nos de uma percentagem mínima de nossa capacidade intelectual. Do mesmo modo, os grandes pensadores da atualidade já não rapidamente chamado nossa atenção para o fato agourento de que o potencial técnico acumulado pela inteligência humana não parece mais controlável pelas suas inibições morais. Temos mais cabeça e menos coração. É como se o cérebro tivesse avançado mais rapidamente do que seria aconselhável à luz dos “poderes latentes” de natureza moral. Subempregado moralmente ou superempregado tecnologicamente, nosso cérebro de qualquer forma se desenvolveu antecipadamente. Como explicar que tenha evoluído sem o estímulo da seleção natural? A pergunta é tão pertinente que Darwin se dirigiu a Wallace, indagando com um sentimento de angústia e mau humor: “Espero que vc. não tenha assassinado completamente seu filho e o meu...”

Como assinalou John Fiske em *A century of science* (Boston, 1899), Wallace “abria um mundo novo à especulação”. Era o reconhecimento de que o homem transferira às suas ferramentas e apetrechos mecânicos a evolução especializada que envolve o mundo das plantas e dos animais. *A evolução virou progresso*. O transformismo biológico possui hoje um propósito, um fim histórico. A tecnologia é a forma moderna do avanço do poder do homem. Se por um lado se tornou claro que o cérebro possui uma história evolutiva que se estende longinquamente para trás no passado dos animais, salienta-se agora que alguma coisa ocorreu, em certo momento misterioso da evolução dos primatas, algo semelhante a uma verdadeira explosão, concedendo-nos

gigantescas potencialidades intelectuais e surpreendente consciência moral. Um grande geneticista moderno, Theodosius Dobshansky, em sua obra *The biological basis of human freedom* (Columbia U. P., 1956) recua e confessa “serem as causas que provocaram o desenvolvimento da espécie humana apenas confusamente discernidas”. Na verdade, o mistério aprofunda-se cada vez mais. A conclusão final é que a intervenção demoníaca no curso da evolução parece inexplicável do ponto de vista da pura mecânica seletiva, concebida por Darwin e os darwinistas – uma mecânica que exerce seus efeitos de modo puramente negativo, pela rejeição do fraco, do doente, do imbecil, do não-adaptado. O duque de Argyll, cioso dos privilégios de um lorde britânico e da manutenção da dignidade de um súdito leal de Sua Graciosa Majestade a Rainha Victoria, apontara para um fato pertinente. Wallace reagiu porque ele próprio acreditava nos privilégios do cérebro humano. Como ele, John Stuart Mill e Thomas H. Huxley insistiram então estar a mente humana livre da lei de seleção natural.

Eiseley na obra anteriormente citada, termina com belas palavras seu capítulo sobre Wallace:

Talvez haja algo de apropriado, ao final, no fato de que Wallace fora um pesquisador de aves-do-paraíso e um caçador de borboletas entre as ilhas do Mar de Coral. Amava a beleza. Entre as muitas raridades que apreciava está a beleza moral latente do homem. Encontrou-a entre gente simples e isso nunca mais deixou de impressionar seu coração.

Acrescentemos que, na concorrência cruel da sociedade, inclusive das sociedades científicas, também vigora o princípio da seleção: Darwin estava mais bem adaptado do que Wallace para se impor como sábio de prestígio, para se tornar célebre e ser enterrado em Westminster, mas a intuição de Wallace era superior à de seu colega...



O julgamento final, de Rogier van der Weyden (1443), no painel central de um altar de igreja. A expressão dos condenados bem reflete os sentimentos que nos atingem quando damos conta da crueldade da natureza, tal como pesquisada por Darwin. Imagem extraída de <http://www.fafich.ufmg.br/~memoradum/artigos07/campos01.htm>

CAPÍTULO 7

SURGEM AS OBJEÇÕES – EM PRIMEIRO LUGAR, AS DE POPPER

O monumental edifício darwiniano sente-se hoje abalado. O crescimento do conhecimento científico, sobretudo no terreno da genética e da etologia, bem como a crítica filosófica demonstraram que as coisas são bem mais complicadas do que inicialmente pensava Darwin. Como em *The social contract* (Collins, 1979) escreve Robert Ardrey, as certezas biológicas do século XIX foram substituídas pelas grandes dúvidas do século XX. Não temos mais confiança em dogmas. Mark Twain afirmava sarcasticamente, sem se referir especificamente ao darwinismo, que “as pesquisas de muitos comentaristas já lançaram suficientes trevas sobre o assunto e é provável que, se assim continuarem, muito em breve nada saibamos a respeito...”

Embora teorias dogmáticas como o marxismo, o freudismo e o behaviorismo continuem a dominar os currículos universitários e os meios científicos quase sempre ligados a instituições de pesquisas, sabemos que as universidades, contrariamente ao que geralmente se pensa, são instituições com mais tendência ao conservadorismo que à rebeldia. O marxismo nas universidades brasileiras não é sinal de progresso, por exemplo, é sinal de atraso. Avançado é o *libertarianism* de Friedman, Mises e Hayek, até hoje jamais integralmente experimentado. Comentando a desordem que, no terreno da ciência, foi provocada por novas teorias que põem em dúvida o mecanismo simplista da seleção natural, Francis Hitching, que voltaremos a citar, opina que “aqueles que nesse tumulto (*turmoil*) vêem a agonia do darwinismo poderão estar subestimando a capacidade de sobrevivência do monstro”.

Todas as cogitações que a seguir vou inconsideradamente apresentar sobre a desordem – perdoe-me o leitor! – são as de um leigo. Não tenho base de

conhecimentos científicos especializados para conduzi-las. São questões filosóficas, entretanto, que licitamente podem ser levantadas, pelo menos para quem quer que no fundamento da curiosidade e do senso comum se pergunte a respeito. Os biólogos estão na obrigação de respondê-las ou então, caso não o façam, devem, com louvável humildade, confessar sua ignorância e reduzir a audácia de suas “teorias”, “hipóteses” e “extrapolações”.

Darwin havia definido a seleção natural com “a preservação das variações favoráveis e a destruição das desfavoráveis”. Mas o que é favorável e o que é desfavorável? Favorável é aquilo que sobrevive, desfavorável é aquilo que não deixa sobreviver. A seleção age pela sobrevivência do mutante mais apto e a prova da aptidão desse mutante é que sobreviveu. A lógica é estupenda! John C. Greene, no final de seu estudo já citado, *The death of Adam*, assinala que, “em última análise, a seleção natural não significa a sobrevivência do mais apto, mas a sobrevivência daquele que sobreviveu. A sobrevivência é um fato bruto, não é uma vitória moral”.

As explicações sobre a “seleção sexual” também se revelam carentes. De certo modo, a lógica de Darwin é circular. Se um macho escolhe a fêmea em virtude de suas feições mais atraentes e a fêmea seleciona o macho em virtude de sua força (física e intelectual), continua inexplicado o *porquê* de serem a beleza e a fortaleza nos dois sexos, respectivamente, as aptidões mais seletivas. O homem escolhe a mulher mais bela. Muito bem! Mas a única prova de que ela é mais bela é de caráter absolutamente subjetivo – ou seja, a mulher mais bela é mais bela porque, geralmente, aquela que eu ou uma maioria de outros homens julgamos bela.

Darwin não lera a estética transcendental de Kant... O caráter circular de certos argumentos já estava presente no raciocínio de pensadores gregos. Vejamos o seguinte diálogo:

- Por que o mar está hoje tão encapelado?
- Porque Netuno está de mau humor...
- Como pode você saber que Netuno está zangado?
- Ora, não é evidente que o mar está encapelado? O mar está sempre bravo quando Netuno revela sua ira...

Isso me faz lembrar Molière (creio que em *Les femmes savantes*), uma de cujas personagens cômicas afirma, convicta: “*L’opium fait dormir parce qu’il a une vertu dormitive...*” É o que se chama uma tautologia. A primeira

objeção que, ao darwinismo, podemos levantar é que um de seus arrazoados essenciais é, de certo modo, contaminado por um raciocínio tautológico: a evolução processa-se pela seleção do mais apto e a prova que isso ocorre é que o mais apto sobrevive...

Encontramos na obra de um autor bastante popular, Francis Hitching, uma das críticas mais acessíveis ao grande público. Em *The neck of the giraffe – or where Darwin went wrong* (Pan Books, 1982), publicado no mesmo ano do centenário da morte do grande biólogo, Hitching observa que a teoria da evolução, tendo-se tornado um dogma firmemente estabelecido como base da moderna biologia, está hoje submetida a um assalto maciço. O renascimento do criacionismo nas escolas americanas, sob o governo de Reagan, constitui apenas um sintoma da crise. O autor chama nossa atenção para as polêmicas que cercam a teoria, indo de um extremo de ataque radical à “retórica vazia” do princípio de seleção natural à alegação de que tais críticas são frutos da ignorância e do preconceito político.

A ciência não desconhece a freqüência de preconceitos que ora lhe impedem os avanços, ora a comprimem na recusa a sair de posições dogmáticas. Ainda no século XIX, por exemplo, considerava-se tipicamente supersticiosa a crença na queda de meteoritos provenientes do espaço. A teoria de Wegener sobre a transladação das massas continentais foi também, inicialmente, ridicularizada como fantasista. Temos hoje o exemplo de resistência às hipóteses de Jung quanto aos arquétipos do inconsciente coletivo e às múltiplas experiências relacionadas com os fenômenos parapsicológicos. O professor Charles Richet, Prêmio Nobel de Medicina por sua descoberta do choque anafilático e suas pesquisas sobre alergia (que eu conheci em Paris em minha infância porque era amigo de minha mãe), dedicou-se no final da vida (anos 1930) ao que chamou “Metapsíquica”, sendo por isso ridicularizado e acusado de misticismo senil – a mesma pecha que, pelos mesmos motivos, afetou Jung. O temor do charlatanismo contribui, muitas vezes, para a recusa em aceitar novas aberturas que poderiam conduzir a notáveis avanços científicos. No caso de Darwin, a própria simplicidade insólita do mecanismo de seleção é tal que os sábios criaram um novo tribunal da Inquisição contra aqueles que apontam para a insuficiência das teses de Darwin e de Wallace em explicar a imensa complexidade das formas e comportamentos dos seres vivos.

O que um consenso moderado poderia concluir é que *a evolução e a transformação das espécies é um fato incontestável*. Aceitamos hoje com

facilidade a idéia de que todas as formas vivas são, de maneira ou outra, aparentadas. O homem pertence ao grande reino animal que teria surgido na Terra há 3 ou 4 bilhões de anos. Os hindus e os budistas sempre intuíram essa idéia. Não é mais possível ouvir, passivamente, a tese de que Adão foi criado há apenas 6 mil anos, após seis dias de ação divina. Entretanto, não obstante todos os nossos esforços, é igualmente difícil engolir sem crítica a explicação simplista dos biólogos sobre o acaso das mutações e a necessidade determinista absoluta da seleção natural, como único mecanismo de evolução. O darwinismo não se sustenta mais tão solidamente, nas cátedras científicas, digamos, como a teoria de Copérnico e de Galileu sobre o movimento da Terra ao redor do Sol, ou a Lei da Gravitação Universal de Newton. Copérnico, Galileu e Newton foram sucedidos, após nova revolução nos paradigmas, por Einstein, Planck, Heisenberg e Hubble.

Já se procurou demonstrar, por exemplo, a impossibilidade matemática da coincidência de um número fenomenal de fatores que são necessários para sintetizar, sincronicamente, os aminoácidos a partir da matéria inanimada – condições de temperatura, presença de oxigênio e ozônio, pressão atmosférica, intensidade de raios cósmicos, etc. As perspectivas teóricas desse primeiro estágio da evolução – “o mistério dos mistérios” do ponto de vista da probabilidade de coincidências favoráveis são inconcebíveis. Frank Salisbury, em *American biology teacher*, conclui que as probabilidades de aparecimento espontâneo, ou por acaso, de uma proteína composta de trezentos aminoácidos é da ordem de 10 a 600ª potência, ou seja, 1 seguido de seiscentos zeros – cifra que se coloca totalmente além de qualquer possibilidade eventual estatística. A formação da primeira célula é descrita do seguinte modo pelo professor William Thorpe, da Universidade de Cambridge:

Penso ser correto afirmar que todas as especulações fáceis e discussões publicadas durante os últimos 10 ou 15 anos, explicando o modo de origem da vida, foram expostas de modo excessivamente simplista e desprovido de peso. O problema, na verdade, parece tão longe de solução como jamais esteve. A origem da célula, mesmo a mais simples, levanta um problema pouco menos difícil. O tipo mais elementar de célula constitui um “mecanismo” inconceivelmente mais complexo do que qualquer máquina até agora imaginada, e muito menos construída pelo homem.

Ao repudiarem o reducionismo absoluto dos neodarwinistas que tudo atribuem aos genes e às mutações, prescindindo de indagar como surgiram os genes, como são afetados pelas mutações, como contêm o “plano” do organismo, etc., os biólogos apenas procuram oferecer uma “visão evolucionista”, a grande síntese moderna que se apresenta como um verdadeiro mito. A síntese é bela como imagem descritiva, mas totalmente desprovida de base empírica. Em *Space, time, form: the biological synthesis*, (1962), nota Leon Croizat, com razão, que a “seleção Natural é ao mesmo tempo a explicação de tudo e de coisa alguma... Em toda minha vida, nunca encontrei um texto que ofereça tantas dificuldades de todo jeito quanto *A origem das espécies*”. Gertrude Himmelfarb confirma esse ponto de vista. Em *Darwin and the Darwinian revolution* (NY, 1959, citada por Francis Hitching, opus cit.), escreve ela que

a seleção natural pode haver triunfado por ausência de adversários (*succeeded by default*), simplesmente porque nenhuma explicação estava disponível. A ciência, como se sabe muito bem, detesta ausências (*gaps*), do mesmo modo como abomina saltos pelas mesmas razões. A uniformidade da natureza e o *continuum* da teoria científica estão ambos ameaçados por tais ausências e saltos. O modo de conhecimento da ciência e sua própria existência se sentem em perigo. Os cientistas não podem conviver com o desconhecido durante muito tempo – e uma centúria de pesquisa é um período excessivamente longo, do ponto de vista da história da ciência moderna, particularmente quando o desconhecido reside no coração do assunto.

A seleção natural é uma espécie de mantra, como salienta Hitching. É uma frase eternamente repetida e corporifica um poder espiritual, uma espécie de encantação. T. H. Morgan, primeiro na pesquisa genética sobre as moscas *Drosophila*, escreveu o seguinte no princípio do século XX: “Será pouco mais do que um truísmo asseverar que os indivíduos que são mais bem adaptados para sobreviver possuem maiores probabilidades de sobrevivência do que aqueles que não se encontram tão bem adaptados à sobrevivência”. Cientista americano que morreu em 1945 e recebeu o Prêmio Nobel, Morgan é o autor, acima de qualquer suspeita, da teoria dos cromossomos na hereditariedade e foi um dos maiores biólogos do século – sua crítica sendo por isso relevante. O resultado dessa atitude dos cientistas e do público que lhes

segue a orientação é que um sentimento de triunfo e de “eureka!” definitiva percorre as fileiras cerradas da ciência, cada vez que uma descoberta importante e um salto qualitativo é dado, no lento e penoso caminhar da humanidade em direção ao conhecimento. Vejam o choque criado por Copérnico e por Galileu com a teoria do movimento da Terra: ela certamente contribuiu para abalar os alicerces da Igreja quando coincidiu com a Reforma protestante. A partir desse momento ninguém mais levou Roma a sério, nem a ameaça de anátema, não obstante os perigos da Inquisição, quando o clero decidia, arbitrariamente, proibir essa ou aquela pesquisa da natureza com o fogo do ato da fé.

A euforia darwinista, que reinou até a Primeira Guerra Mundial, passou a declinar a partir de julgamentos mais críticos e é nesse ponto que entra em cena Popper. Num capítulo de seu livro *Inquérito inacabado*, sir Karl Popper (+ 1994) põe em dúvida o darwinismo na base do condicionamento científico daquilo que é testável, daquilo que pode ser provado empiricamente, daquilo que é suscetível de comprovação pela observação e pela experiência. Segundo esse critério, *o darwinismo não é uma teoria científica*. Popper qualifica-o de “programa de pesquisa metafísica”. Confessando que, durante muito tempo, sentia relutância em admitir sua legitimidade científica, escreve sir Karl em sua *Autobiografia*: “Cheguei à conclusão que o darwinismo não é uma teoria científica testável, mas um programa metafísico de pesquisa – uma estrutura possível para teorias científicas suscetíveis de serem submetidas a teste”. Em suma: não é a teoria da evolução em si, a qual possui um tamanho poder de explicação e oferece tantas soluções para problemas de paleontologia, embriologia, anatomia, zoologia, geologia, botânica, etc., que dificilmente pode hoje ser contraditada. *É o mecanismo darwiniano da “seleção natural” que se torna passível de julgamento porque arredio a toda prova empírica*. A própria infinita querela entre lamarkistas e geneticistas e entre geneticistas, ambientalistas, sociobiólogos e comportamentalistas é o que depõe contra as pretensões dogmáticas do darwinismo radical. Se quase nada sabemos sobre os mistérios da sexualidade; se desconhecemos como funciona uma molécula de DNA; se não podemos até hoje avaliar o peso relativo da hereditariedade e do meio ambiente (eu não posso nem mesmo julgar quando comparo, por exemplo, os meus três filhos e oito netos, descobrindo como são diferentes, não obstante as condições idênticas de ambiente familiar e social em que foram criados), como postular determinismos estritos ou aleatórios cujos mecanismos, na verdade, inteiramente ignoramos?

Acentua Popper, corretamente, que o determinismo é muito pobre como explicação quando verificamos a enorme riqueza do repertório possível de reações de um organismo perante os problemas e desafios que enfrenta. “Creio que o darwinismo” – escreve Popper – “deve amplamente ceder lugar à idéia de que, em quase todos os estágios da vida, existe um repertório inteiro de reações concebíveis perante uma determinada situação”. Popper compara o efeito do darwinismo nas mentes do século XIX ao que o marxismo e o freudismo causaram no século XX, “o efeito de uma conversão ou revelação intelectual, abrindo os olhos a uma nova verdade, escondida dos ainda não iniciados”. Uma teoria que pretende explicar tudo nada explica, pondera Popper. Os pacientes de Freud tornam-se conscientes de seu “complexo de Édipo”: os de Adler, de seu “protesto viril”; os de Jung, da incidência dos “arquetipos”. Os pesquisadores darwinistas descobrem por toda a parte indícios da seleção natural; os lamarckistas, indícios da hereditariedade dos caracteres adquiridos; os católicos convictos, da mão de Deus. “Uma visão errônea da ciência se revela na ânsia de estar com a razão”, rebate Popper.

Popper demonstra que a prova ou a certeza, em ciência, só imperam nas matemáticas e na lógica. As conclusões em tais terrenos já estão implícitas nas premissas. O pensamento matemático é assim mecânico, frio, não deixando espaço para a emoção. Não pode haver dúvida quando seguimos um raciocínio como este: “Todos os homens são mortais; Sócrates é um homem, conseqüentemente Sócrates é mortal”. A ciência distingue-se da não-ciência, da superstição, da metafísica e do mito não pela prova, mas pela possibilidade de contraprova ou refutação. As teorias científicas são científicas na medida exata em que suas conseqüências podem ser falsificadas pela observação ou pela experimentação. Um cientista digno do nome é aquele que está pronto a abandonar sua mais querida teoria quando fica vulnerável à falsificação ou à refutação. Os mitos e as teorias pseudocientíficas não são susceptíveis de refutação desse tipo. Certo: em sua autobiografia, Darwin sustentou haver sempre se empenhado em manter sua mente livre, de maneira a abandonar qualquer hipótese, por mais afeiçoado que dela fosse (e não podia resistir em formar uma hipótese sobre qualquer assunto), tão pronto os fatos demonstrarem a ela estarem opostos. Darwin era um homem honesto. Era um cientista sob muitos aspectos admirável em sua humildade, em sua capacidade de aceitar a concorrência de outras idéias e em sua modéstia no reconhecimento do mérito de rivais, como no caso de Wallace. Não obstante,

temos que reconhecer que sempre se recusou a aceitar qualquer hipótese que contrariasse a teoria da seleção natural – a própria pedra angular de todo o edifício da evolução por ele magnificamente construído. A visão errônea da ciência, afirma Popper, traiçoa-se no ímpeto de estar sempre certo, sempre com razão e com prova indiscutível.

O darwinismo é, indiscutivelmente, um dos maiores triunfos da ciência, mas isso não quer dizer que explique TUDO. Em seus estudos sobre a lógica da descoberta científica, sustenta o filósofo anglo-vienense que o método correto para os avanços do conhecimento humano consiste em escolher, entre hipóteses concorrentes, aquelas que melhor passem no teste empírico da concordância com os fatos. Em vez de discutir a “probabilidade” de uma hipótese, “devemos tentar estabelecer que teorias, que provas ou testes (*trials*) suportou – i. é, devemos procurar aquilatar em que medida foi capaz de provar sua aptidão (*fitness*) de sobrevivência ao enfrentar os testes. Ou seja, até que ponto tal teoria pode ser corroborada”. As teorias estariam também assim, como as formas vivas, sujeitas à prova da seleção natural. Popper argumenta, por exemplo, em *Objective knowledge, an evolutionary approach*, e no artigo “*Scientific problems, aims, responsibilities – proceedings of American societies for experimental biology*” (vol. 22, 1963), que uma teoria só pode ser aceita se for sensível a objeções. Ela só é válida, cientificamente, se literalmente provável, o que quer dizer que seja obediente à prova (*testable*). Provar ou “testar uma teoria significa procurar encontrar seus pontos fracos, significa tentar refutá-la. Uma teoria é testável se é refutável”. “Ser refutado não implica perigo algum, mas perigo implica não ser entendido”, afirmou Kant no prefácio da segunda edição da *Crítica da razão prática*. Devemos, por conseguinte, tentar pôr em dúvida toda e qualquer teoria, pois o que permanece, após a crítica, sai reforçado em sua aproximação à verdade e fica mais bem entendido.

Disso concluímos que o darwinismo encontra dificuldade precisamente nesse terreno de sua “intestabilidade” e “irrefutabilidade”. “Longe está de clareza quanto ao que devemos considerar uma refutação possível da teoria da seleção natural” assinala Popper. “Se, mais especialmente, aceitamos aquela definição estatística da aptidão (*fitness*) que define a aptidão pela sobrevivência real (*actual survival*), então a sobrevivência do mais apto torna-se tautológica e irrefutável”.

Ao final das contas, todas as teorias são, na perspectiva de Popper, meramente hipotéticas. Todas podem ser derrubadas. Uma teoria irrefutável, como

aquela que entra em argumento circular, deixa de ser uma teoria científica e passa à categoria de metafísica, mito ou ideologia. O filósofo austro-britânico, um dos mais eminentes pensadores do século, alega que a função argumentativa da linguagem criou o que talvez seja a mais vigorosa ferramenta de adaptação biológica que tenha emergido nos milhões de anos da evolução orgânica. A linguagem argumentativa age como a *seleção natural*, na luta pela vida das idéias. A função reguladora determina o que é verdadeiro (e sobrevive) e o que é falso (e é liquidado). Uma discussão tem como propósito criticar o argumento, analisar uma hipótese, determinar a validade de uma idéia. A idéia verdadeira passa a prova de fogo e sobrevive. A idéia falsa não agüenta o teste e falece. Ocorre aí como na velha alternativa bipolar dos maniqueístas, quando a verdade corresponde à vida e à luz, enquanto a mentira à escuridão e à morte. O argumento crítico é um meio de controle, um fator seletivo que derruba os preconceitos, um ordálio que arrebenta os dogmas não adaptados ao meio ambiente da realidade mental coletiva. Resolvemos nossos problemas ao propor tentativamente hipóteses e teorias concorrentes, como se fossem balões de ensaio, e escolhendo entre tais hipóteses e teorias aquelas que melhor nos convêm segundo critérios predeterminados. Assim avança a cultura!

Os grandes exemplos que Popper oferece, além do neodarwinismo, são a psicanálise e a astrologia. Sobre a astrologia podemos aqui fazer um pequeno parêntese, para tocar num tema delicado no qual prefiro não me aprofundar. É sabido que Jung muito se interessou pela astrologia, a tal ponto que a matéria faz parte do currículo do Instituto de Psicologia de Zurique e que a *era de Aquarius*, mercê de Jung, entrou para o folclore universal da música rock e do estilo hippie. Jung, entretanto, tentou dar uma sustentação matemática à astrologia, recorrendo a seu amigo W. Pauli, Prêmio Nobel de Física e colega na famosa Escola Politécnica de Zurique (E.T.H.). Ele propôs um novo método de verificação, que foi o seguinte: Jung e Pauli examinaram um número considerável de conjunções astrológicas em casamentos, chegando aparentemente à conclusão de que essas conjunções de marido e mulher eram mais freqüentes do que um simples cálculo de probabilidade teria permitido prever. Com isso procuraram provar a *probabilidade matemática* de um fator astrológico no matrimônio. Pessoalmente, acho esse trabalho ocioso. O mesmo se pode dizer das teses marxistas que Popper ataca com certo vigor em sua obra famosa *A sociedade aberta e seus inimigos*, publicada logo ao término da Segunda Guerra Mundial.

Critica Popper também as teorias de Freud no sentido de que não são refutáveis, não podem ser submetidas a testes, não podem ser corroboradas pela prova empírica. Qualquer explicação freudiana da realidade complexa da psique é sempre redutivista, circular e totalitária. Freud tudo reduziu ao complexo de Édipo, dito complexo nuclear da psicologia. É um *Abre-te, Sésamo* de aplicação universal. Mas nunca explicou claramente como pode se adequar às crianças do sexo feminino, pois pareceria ridículo pretender que as meninas sintam ímpetos secretos de eliminar seus pais ou de copular com suas mães. Ora, o número de mulheres na espécie humana é sensivelmente igual ao de homens, salvo quando ocorre, como na China atual, uma tendência bastante clara para o aborto de fetos do sexo feminino.¹ A explicação psicanalítica é viciosa. Do mesmo modo, como entender a presença do complexo de Édipo em órfãos de pai? Como falar, como o faz Melanie Klein, em “seio bom” e “seio mau” numa criança alimentada com mamadeira? As aberrações do freudismo radical ilustram supinamente a metafísica ou a mitologia que, às vezes, se faz passar por ciência. Suponhamos o seguinte diálogo:

- Esse rapaz é neurótico porque sofre de um complexo de Édipo não superado...
- Como pode você provar que ele sofre de tal complexo?
- Ora, você não percebe que ele é neurótico? Toda pessoa que sofre de um complexo de Édipo não superado é neurótica. A prova de que o complexo de Édipo é nuclear na constituição da psique é que toda pessoa neurótica sofre de um complexo de Édipo...

Uma história divertida ilustra o ridículo a que pode atingir a mania redutivista dos freudianos, como pseudocientistas ou como ideólogos fanáticos, absolutamente fanatizados por seu guru. Discutiam certa vez vários discípulos do mestre de Viena sobre a simbologia sexual do charuto, enquanto o próprio fundador do movimento ouvia o debate num canto, fumando calmamente seu Havana. “Não”, gritava um, “o charuto é obviamente um símbolo da libido em seu estágio oral. O prazer por ele proporcionado aos fumantes se concentra na boca”. Contestou-lhe outro discípulo, argumentando com a maior ênfase que a cor, as cinzas, o aspecto de um charuto, tudo aponta para

¹ As estatísticas indicam haver, na China, 16% a mais de homens, como resultado da legislação draconiana de controle da natalidade.

o estágio anal da libido. O charuto é um símbolo da matéria fecal. Replicou um terceiro, indignado: o charuto é muito claramente um símbolo fálico, o que é de tal evidência que ele solicitou o mestre a intervir na disputa e dissuadir os dois hereges, tão claramente equivocados. Freud, que às vezes também se cansava da monotonia das explicações irrefutáveis, pensou um pouco e declarou, com um sorriso nos lábios: “Vocês sabem, às vezes um charuto é simplesmente um charuto...” E continuou dando suas baforadas.

O caráter irrefutável do freudismo, que o compromete como ciência na perspectiva do bom-senso empírico de Popper, pode ser ilustrado pelas intermináveis discussões psicanalíticas em torno de *Hamlet*. Ernest Jones, um dos mais fiéis seguidores do mago do sexo e seu biógrafo, escreveu mesmo um livro intitulado *Hamlet e Édipo*. No caso da tragédia do príncipe da Dinamarca, assistimos ao herói matar o padrasto, que era seu tio e um usurpador, para vingar o assassinio do rei seu pai, a quem muito amava, e matar a mãe, acusada de cumplicidade no regicídio. Isso quer dizer que o comportamento de Hamlet é exatamente o oposto do de Édipo. Jones se serve, entretanto, do enredo da peça de Shakespeare para “provar” que Hamlet sofre de um complexo de Édipo. Uma teoria desse tipo, que pretende oferecer uma explicação universal irrefutável e que não se torna susceptível de sofrer testes de corroboração, é o que leva Popper a colocá-la de lado como meramente metafísica ou tautológica.²

No marxismo encontramos exemplos clamorosos dessa espécie de raciocínio claudicante, circular, defeituoso e aberrante. A teoria marxista foi testada no crivo da história e sua falsidade ficou demonstrada. Mas os intelectuais de esquerda, movidos não pela razão científica, mas pela cega paixão ideológica, teimam em manter seus preconceitos. O poder da mentira e da ilusão é inacreditável quando alimentado pelos impulsos de inveja, de ressentimento e ódio. Enfim, se fico, o bicho come, se corro, o bicho pega... Não há escapatória. Para Freud e Marx, realmente, não há solução popperiana...

O mesmo tipo de ataque que se dirige a Freud e a Marx pode atingir Darwin. O caso simplesmente é que, ao apreciarmos a teoria darwinista, cabe adotar uma postura de julgamento crítico. De acordo, aliás, com os sábios e prudentes princípios aceitos pela melhor filosofia da ciência. Uma postura crítica que não implica, de forma alguma, na negação da teoria da evolução pela seleção natural, mas apenas numa sábia dose de ceticismo. Em nossa

² Em *The Biological basis of human freedom*, Columbia U. P., 1956.

postura de dúvida podemos, felizmente, continuar seguindo o caminho trilhado por Popper. Ele foi, provavelmente, um dos mais esclarecidos e notáveis filósofos contemporâneos e em *The logic of scientific discovery* (1959) inicia seu argumento desafiando o determinismo físico. Com mais ardor, porque ainda sob o impacto da Segunda Guerra Mundial e da intensificação da Guerra Fria, ele ataca o determinismo histórico em *The poverty of historicism*, o que quer dizer, as teorias historicistas que emergiram de Hegel, como as de Marx, Spengler e Toynbee. Na verdade, Popper acredita que “a tempestade num copo d’água” – para usar a expressão de Charles Raven a respeito do conflito em torno do darwinismo na época vitoriana – resultou de um encontro sensacional entre uma hipótese científica, brilhante, sobre a história das várias espécies vegetais e animais, e uma teoria metafísica mais velha que fazia parte da fé religiosa estabelecida. Popper sustenta que os darwinistas, eles próprios, tornaram-se “religiosos” e inquisidores. Interpretamos essa opinião como significando que os darwinistas se tornaram fiéis de uma religião luciferiana... Comprometidos emocionalmente com a teoria, recusam-se a aceitar o tipo de seleção crítica que toda ciência merece, inclusive a mais objetiva e fria como a física.

Na verdade, ao apreciarmos a teoria darwinista tal como hoje se apresenta na ortodoxia acadêmica, cabe notar uma postura de julgamento crítico – de acordo, aliás, com os sábios e prudentes princípios aceitos pela melhor filosofia da ciência. Uma postura crítica não implica, de forma alguma, a negação da teoria da evolução pela seleção natural. Ela nos aconselha apenas a cultivar uma sábia dose de ceticismo quanto a declarações de ortodoxia dogmática triunfalista como a de sir Julian Huxley quando este declara, com certa arrogância, que *não há sinais de que a biologia evolucionária não vá permanecer indefinidamente darwiniana...* Na postura de dúvida no que diz respeito, pelo menos, à tese da seleção natural pela sobrevivência do mais apto, podemos, felizmente, continuar seguindo o caminho trilhado por Popper. Para o filósofo anglo-vienense, o método científico correto consiste em estabelecer a evidência a qual não serve tanto para confirmar uma hipótese, quanto para refutá-la. A doutrina da evidência é negativa. Em *The logic of scientific discovery* (1959), ele inicia o argumento desafiando o determinismo físico. Numa conferência realizada na Universidade de Washington em abril de 1965, sob o título *Of clouds and clocks (A respeito das nuvens e relógios)*, ao lembrar os nomes de Peirce, Bohr, Bettalanfy e Elsässer, o filósofo atacou o determinismo físico com o argumento de que este subiu à cabeça dos cientistas após as grandes descobertas de Kepler e de Newton e a invenção dos relógios modernos.

Na verdade, podemos adiantar que o determinismo é fruto do mecanicismo que se desenvolveu como prelúdio à Revolução Industrial, num momento crucial da história da mente humana em que era necessário prepará-la, intelectualmente, para o trabalho complexo e metódico a ser realizado no campo da tecnologia. Não estou longe, nesse ponto, de aceitar a tese mirabolante de Spengler que propõe uma correspondência morfológica, nesse estágio particular de florescimento da “cultura fáustica” – um momento que exigia, por assim dizer, a mecanização de relojoaria no espírito humano para adaptá-lo, racionalmente, ao desafio das conquistas tecnológicas que estavam por aparecer. Estamos hoje diante de fenômenos mais complexos que a ciência se propõe estudar, pois podemos sempre antecipar o movimento de um relógio com horas, dias e anos, mas não podemos predizer a forma que terá uma nuvem dentro de três minutos... Heisenberg descobriu o princípio do indeterminismo.

Declarando-se francamente indeterminista, observou Popper que os sonhos totalitários de erguer as ciências humanas ao nível de precisão e determinismo das ciências físicas, ou o ímpeto obsessivo de aplicar métodos matemáticos ao comportamento humano (o behaviorismo), se já não são sérios do ponto de vista científico, tornam-se mais perigosos quando contemplados politicamente. É esse comprometimento do darwinismo com a política e a ética o ponto que me parece mais relevante e que representa o motivo central deste livro.

Foram Hume e seus discípulos que introduziram o reino do absoluto determinismo probabilístico nas ciências humanas e, particularmente, na psicologia. Nossas ações, nossas volições e gostos, nossas preferências e paixões seriam psicologicamente determinados por nossas experiências, motivações e, em última análise, hereditariedade e meio ambiente. O determinismo metafísico é, aliás, antigo. Podemos atribuí-lo a Demócrito, o qual, segundo Plutarco, teria declarado que desde os tempos infinitos todas as coisas foram, são ou serão antecipada e exatamente ordenadas pelo acaso e pela necessidade. O velho filósofo acentuava, segundo testemunho de Diógenes Laertius, que tudo acontece por força da necessidade (*anankê, anageh*), mas a causa da origem de todas as coisas é o turbilhão (*dinos*) e este, segundo Simplicius, seria concebido por Demócrito como gerado por acidentes ao acaso (*kata tyken, kata tuchn*). Recordemos que Jacques Monod retirou o título de sua obra, *Le hasard et la nécessité*, de um dos fragmentos de Demócrito. Não é de admirar, nem por acaso, nem por necessidade, que

Monod tenha sido comunista, e que Demócrito seja considerado um dos fundadores da teoria atômica, sustentáculo do materialismo clássico.

A suposição de que é o homem uma máquina – *L’homme machine* de Lamettrie (1747) – e de que não passa o cérebro de um relógio extremamente aperfeiçoado, ou de que o pensamento é “produzido” pelo cérebro do mesmo modo como o suco gástrico pelo estômago, permanece hoje muito arraigada nos círculos que se proclamam materialistas. Cem anos depois de Hume, a idéia introduziu-se na biologia graças a Darwin, uma vez que seu núcleo é o “mecanismo” determinista da seleção natural e adaptação. Sua forma mais recente é a crença de que o cérebro não passa de um supercomputador de modelo mais avançado.

Ora, o determinismo físico constitui um pesadelo. Um pesadelo filosófico, mas também um pesadelo científico, isto porque, diz Popper, “destrói a idéia de criatividade, a idéia de que a mente humana é capaz de produzir algo inteiramente novo no universo”. Acrescente-se que – como adiantou René Dubos por volta de 1983, numa memorável conferência na Universidade de Brasília pouco tempo antes de morrer – o número de combinações genéticas possíveis entre os mais de 6 bilhões de seres humanos é de uma ordem de grandeza matemática tal que excede a quantidade total de partículas atômicas e subatômicas existentes no Universo. Assim, obtemos uma visão aproximada das possibilidades criadoras do homem, que são praticamente infinitas. Um bebê que nasce representa uma novidade absoluta no universo. É esse o tipo de cogitação que leva Popper a declarar-se, mesmo em física, mais indeterminista do que Werner Heisenberg, o físico alemão autor do famoso princípio de indeterminação. Isso é o que leva Popper a duvidar, em biologia, do mecanismo introduzido pela teoria darwiniana da seleção natural, sem o uso devido de um refinado senso crítico. Para ele, a evolução consistiria simplesmente num sistema hierárquico crescente de controles plásticos que os organismos incorporam.

Na verdade, toda explicação necessita uma explicação mais geral. Dizem que duas questões matam um matemático. Mas se não perseguimos um problema com uma série de questões sucessivas que se encaixam umas nas outras, jamais chegaremos a uma solução. Newton, ele próprio, nunca se submeteu ao determinismo estrito de sua própria mecânica e considerou o sistema solar *imperfeito* e, por conseguinte, suscetível de perecimento. Nesse sentido, repudiou o determinismo matemático absoluto de uma Providência legisladora que tudo houvesse estabelecido para toda a eternidade,

sendo então acusado de impiedade, embora sempre se confessasse membro fiel da Igreja anglicana. Henry Pemberton, citado por Popper (opus cit.), afirmou em *A view of sir Isaac Newton's philosophy* (1728) que isso aconteceu porque Newton teria “lançado uma sombra sobre a sabedoria do autor da natureza”...

A constatação da imperfeição do mundo – desde quando Galileu anunciou a existência de manchas no sol ou de satélites em Júpiter – sempre representou, de parte da mente científica, um ataque à visão ortodoxa e dogmática da religião. O que é interessante no debate sobre o determinismo científico é que, contrariamente à crença banal que o associa ao materialismo ateu, suas origens filosóficas e teológicas são estritamente monoteístas. Deus é o criador e o instituidor das leis universais. Ele é o grande legislador do cosmos. Foi Deus, em sua onipotência e onisciência, que estabeleceu o estrito cumprimento das leis naturais que determinam todas as coisas e conduzem todos os destinos. O determinismo, em outras palavras, é uma versão secularizada do puro fundamentalismo calvinista. Qualquer intervenção do acaso irracional, qualquer indeterminação, qualquer ruptura da lei natural de causa e efeito por Deus estabelecida constitui uma violação da obra do Criador. O Supremo Legislador é um deus racional, o *Logos* perfeito, um determinista absoluto, um divino Hume. O fenômeno aleatório ou *quantum* de indeterminação configura uma imperfeição e representa, portanto, uma criação do diabo – sinal de uma presença luciferiana na Criação.

A imperfeição do mundo está ligada à liberdade do homem e vice-versa. A liberdade é um dom limitado, concedido pelo diabo. Entre a Necessidade e o Acaso, como entre o Bem e o Mal, possui o homem uma pequena margem de escolha, um *quantum* quase infinitesimal de liberdade, sendo seu privilégio excepcional que *esses* quanta *podem ser acumulados no processo de cultura*. Em seu *Conjectures and refutations*, Popper conta a história de uma mãe solteira que, diante da “prova irrefutável” de seu pecado pela presença da criança recém-nascida, alegou, arrependida: “... mas é um bebezinho tão pequeno!”. Popper repudia a *tiny baby theory* – a teoria do bebezinho que descreve a mente como um *quantum* mínimo de vontade indeterminada. O *quantum* de indeterminação envolveria, contudo, mais do que uma mera desobediência ao imperativo de não gerar filhos ilegítimos. O *quantum* de liberdade envolve a penetração do eu consciente na quarta dimensão do tempo, o que lhe permite fazer uso dos recursos da memória do passado, da

observação do presente e da antecipação do futuro com a intuição supra-racional quanto a uma combinação desconhecida de causas e efeitos. O *quantum* – que Jung e Pauli descrevem como o princípio da *sincronicidade* – interrompe o encadeamento estrito da lei da causalidade e faculta um livre salto absoluto na dimensão do tempo, para a abertura do futuro.

Kant assegura-nos que a intuição é fonte de conhecimento. A idéia de um conhecimento intuitivo surge com Platão e prossegue com Plotino, os estóicos, Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes e Leibniz, até Bergson em nossos dias. Jung concede à intuição direito de cidadania na psicologia analítica moderna, uma vez que a coloca em pé de igualdade, senão em posição privilegiada junto às três outras funções da consciência – o pensamento, o sentimento e a sensação ou percepção. O mundo de idéias, de conceitos inteligíveis, permanece, segundo Kant, vazio e “analítico”, a não ser que, conforme sustenta em sua *Estética transcendental* (1788), sejam “conceitos construídos em nossa pura intuição de espaço e de tempo”. Na verdade, a intuição do espaço é aquela que adquirimos por meio dos sentidos, particularmente da visão. E a intuição do tempo é aquela que, mais exatamente, corresponde à noção psicológica de consciência e, como salienta Agostinho, consiste na capacidade do eu consciente de se locomover através do tempo, desde o passado, pela memória, até o futuro, pela antecipação e pela profecia. É assim legítimo que, também pela intuição, tentemos a abordagem do problema da vida na dimensão do tempo, isto é, na evolução.

Mas retornemos às dúvidas de Popper quanto a Darwin. Dirigindo-se mais drasticamente ao edifício do darwinismo, *sir* Karl argumenta no sentido de que uma parte considerável da idéia de seleção natural não constitui uma teoria empírica, mas um *truísmo lógico*. O “programa de pesquisa metafísico” que seria o darwinismo não impede que seja do mais alto valor e, em sua teoria de adaptação, o darwinismo contribuiu poderosamente para o avanço científico, o próprio Popper adotando o método darwinista em sua epistemologia evolucionária. A biologia demonstra que o sucesso biológico de certas espécies no passado não assegura seu sucesso no futuro. Em certa época, há 70 milhões de anos, o *Tyranosaurus Rex* parecia dominar a terra, mas foi eliminado e substituído por uma linhagem de pequenos mamíferos que, eventualmente, produziria o homem. De modo semelhante, teorias que foram bem-sucedidas no passado não estão certas de manter seu triunfo no futuro – uma tese popperiana que contraria frontalmente a ingênua fé de Julian Huxley quanto à “permanência indefinida” do darwinismo.

Confirmando Popper, Collin Patterson, diretor do prestigioso Museu de História Natural de Londres, argumenta que a teoria da evolução não é realmente uma teoria científica, é uma teoria de explicação *histórica*. A história se distingue da ciência na medida em que, por definição, se refere a acontecimentos singulares que não se repetem e não podem, por consequência, ser submetidos a um teste de correção. Você pode não gostar da derrota dos brasileiros na batalha de Ituizangó, nem da vitória dos americanos na Segunda Guerra Mundial, mas não pode corrigir o resultado, nem sugerir alternativas. Acontecimentos históricos, não repetitivos, não representam constâncias susceptíveis de ser teorizadas em forma de leis. Os historiadores não podem predizer o futuro, precisamente porque não há repetição em acontecimentos históricos. A história não possui leis, como, com certa indignação e uma pequena dose de fúria, Popper não se cansa de repetir em sua obra *The poverty of historicism*. Não se pode predizer o futuro, mas apenas antecipar algumas tendências.

Os profetas recebem intuições, mas essas são necessariamente vagas e impressionistas. O passado pode ser descrito, mas toda explicação histórica se sustenta *ex post factum*. O argumento histórico conduz freqüentemente à falácia lógica configurada no princípio *post hoc, ergo propter hoc*: como isso aconteceu depois daquilo, deduz-se que aquilo provocou isso... De qualquer forma, à luz da análise de Popper, Collin Patterson chega à conclusão de que

a teoria da evolução não é (...) nem inteiramente científica como a física, por exemplo, nem não-científica como a história. Conquanto não tenha leis, possui regras e faz algumas predições sobre as propriedades dos organismos. Abre assim o flanco à prova em contrário. Darwin citou vários tipos de observações que poderiam, de seu ponto de vista, destruir a teoria e nesta atitude era certamente, com candura, mais sincero do que alguns de seus opositores.

Ao assinalar todas essas objeções e considerações em torno da tese de Popper sobre o que merece e o que não merece o título de teoria científica, diríamos que as mais graves fraquezas do darwinismo se situam, precisamente, no terreno da ética, o que quer dizer, na tentativa de explicar pelo mesmo mecanismo de mutação e seleção natural um comportamento altruístico diametralmente oposto ao egoísmo implícito no princípio de luta pela vida com a sobrevivência do mais eficiente.

Admite Popper, entretanto, que o darwinismo tenha exercido uma profunda influência filosófica porque demonstrou ser possível reduzir a teleologia da ciência clássica à causalidade pura de um mecanismo da natureza. Popper toca aí no ponto central do debate. É aquele que provoca o grande impacto da nova visão do mundo sobre a estrutura moral de nossa cultura: há ou não sentido na existência do mundo e da vida sobre a terra, e do destino do homem neste mundo? Se a teoria da causalidade seletiva explica em termos puramente físicos ou mecânicos a inexistência de finalidade e propósito no mundo, o aparelho de seleção natural darwiniana pode, *em princípio*, simular a ação do Criador. Se a criação passa a constituir apenas um simulacro para o mecanismo natural (o que quer que signifique aí o termo “natural”), a vida fica *ipso facto* desprovida de sentido e a ética perde seu sólido alicerce existencial. Viver é uma mera técnica de sobrevivência. A única lei moral racional seria então a lei do mais forte. Surge uma ética nietzschiana, um comportamento de soldados SS ou de guardas do *gulag*: quem tem uma metralhadora na mão ganha e sobrevive, quem não tem, morre!

Consideremos sobretudo, ao apreciar a moderna sociobiologia, que, até hoje, nenhum darwinista, neodarwinista, geneticista ou sociobiólogo conseguiu oferecer uma prova cabal – daquelas que são “testáveis” e “refutáveis” – de uma causalidade na evolução do comportamento de qualquer organismo ou na função de qualquer órgão. Façamos nossas as palavras com que Darwin, ele próprio, termina *A origem das espécies* (na tradução de Aulyde Soares, Editora Universidade de Brasília):

É interessante observar uma ribanceira coberta de plantas de todos os tipos, com pássaros cantando nos arbustos, vários insetos voando e vermes se arrastando na terra úmida, e refletir que essas formas, elaboradamente construídas, tão diferentes umas das outras e dependentes entre si de modo tão complexo, foram todas produzidas por leis que agem à nossa volta (...).

Depois de recapitular as leis que examinou, Darwin conclui, em tom lírico:

Assim, da guerra na natureza, da fome e da morte, forma-se diretamente o mais nobre objeto que somos capazes de conceber: a produção de animais superiores. Há grandeza nesse modo de ver a vida com

seus poderes, tendo originalmente sido soprada pelo Criador em algumas formas ou em sua forma; e verificar que, enquanto este planeta girava de acordo com a lei fixa da gravitação a partir de tão simples começo, evoluíram inúmeras formas mais belas e mais maravilhosas.

A essas palavras, acrescentaríamos, que a própria biologia não pode “explicar” a origem da vida. A vida é um mistério e Darwin não pretendeu explicá-la. Limitou-se a propor um modelo para a origem das espécies. Todos os sábios estão de acordo de que os fatores estatísticos necessários para o aparecimento das primeiras formas vivas na Terra são altamente improváveis, infinitamente improváveis. Mas o acaso tem que operar com altas probabilidades para se tornar explicativo, o que forçou os biólogos a recorrer a enormes extensões de tempo. Charles Darwin tinha razão de cogitar, em suas reminiscências: “Tanto no espaço quanto no tempo, parece que somos levados a nos aproximar um pouco desse fato – *desse mistério dos mistérios – o primeiro aparecimento de novos seres no planeta*”. O mistério dos mistérios de que falava é a própria célula primária da vida, ou a primeira molécula orgânica cuja natureza e origem ignoramos.

A vida é um milagre porque ele se confronta com a morte, a partir do momento exato em que surge. Em aforismo célebre, o biólogo francês François Xavier Bichat (+ 1802) definia a vida como “o conjunto de funções que resistem à morte”. Karl Popper mais recentemente, em *The proscript to the logic of scientific discovery*, (Londres, 1982), acreditava que “podemos descrever a vida como uma solução constante de problemas, e os organismos vivos como as únicas entidades capazes de solucionar problemas no universo”. O próprio materialista francês Jacques Monod, em *Le hasard et la nécessité* (Seuil, 1970), avança a hipótese de que a vida surgiu neste planeta como resultado de uma combinação “extremamente improvável” de circunstâncias oriundas de um acaso. E isso não pode haver sido um acontecimento de probabilidade muito baixa, mas, como acentua Popper, de probabilidade zero. Na verdade, um acontecimento *único*. Popper considera ainda que a hipótese da unicidade da origem da vida nos códigos genéticos da molécula de DNA poderia ser refutada em condições experimentais bem definidas, mas isso implicaria um círculo vicioso pois o código do DNA compreende, como assinala Monod, “pelo menos cinquenta compostos macromoleculares, *eles próprios codificados no DNA*. O código não poderia ser traduzido senão por certos produtos de sua própria tradução – o que se torna logicamente contraditório”.

Tão crítico dos elementos tautológicos “irrefutáveis” ou não científicos do darwinismo, Popper desenvolve sua teoria epistemológica como símile da evolução. As soluções experimentais ou ensaios que os animais e as plantas incorporam à sua anatomia e a seu comportamento constituem analogias biológicas de teorias e hipóteses criadas pelo homem. Ou vice-versa: as teorias correspondem a órgãos endossomáticos e à sua maneira de funcionar. Do mesmo modo que as teorias, os órgãos e suas funções são adaptações experimentais ao mundo em que vivemos e assim também exercem influência no “primeiro mundo” da realidade objetiva, mundo em que podem contribuir para transformar. Uma tentativa de solução nova, ou uma nova maneira de comportamento permitirá descobrir um novo nicho ecológico virtual, transformando-o em um nicho real. Desse modo, podem promover a emergência de novos valores biológicos ou de um novo *ethos*.

Popper acentua, em sua *Autobiografia*, que principiou o trabalho filosófico tentando temerariamente combater o método indutivo. Não haveria indução: só argumentos a partir de fatos para as teorias, por meio de refutação ou “falsificação”. Esse ponto de vista científico é seletivo, é darwiniano. Os métodos indutivos seriam tipicamente lamarckistas: acentuariam a *instrução* em vez da *seleção* pelo meio. A evolução pode ser interpretada como um duplo processo de gambitos acidentais, de tipo prova e erro (*trial and error*), que são as mutações. O controle de tais mutações pela eliminação dos erros corresponde à seleção natural. Os organismos estão envolvidos, dia e noite, na solução de problemas. A vida representa um constante esforço no sentido de enfrentar os desafios existenciais. Cada organismo individual carrega os controles desenvolvidos por seu filo, no correr da evolução. O indivíduo é a ponta de lança da seqüência evolutiva do filo a que pertence e seu comportamento representa, aqui e agora (*hic et nunc*), uma proposta de solução, uma hipótese inteiramente nova, uma experiência absolutamente original que ou é bem-sucedida, ou eliminada como constituindo um erro. O que poderíamos chamar o “darwinismo das idéias” seria uma das melhores definições da filosofia de Popper, especialmente de sua teoria sobre o desenvolvimento da ciência, pois há um elemento indiscutivelmente darwinista na filosofia popperiana da ciência. Em sua conferência *Das nuvens e dos relógios*, Popper declara que “a atitude crítica pode ser descrita como uma tentativa consciente de fazer com que nossas teorias e nossas conjecturas sofram em nosso lugar, na luta pela sobrevivência das mais bem adaptadas. Oferece-nos a oportunidade de sobreviver à eliminação de uma hipótese inadequada – quando uma atitude mais dogmática a eliminaria ao eliminar-nos”.

Se também transferirmos essa concepção filosófica metodológica para o terreno da política, compreenderemos por que é Popper um filósofo liberal. A liberdade consiste na possibilidade de experimentar opções diferentes e sucessivas, selecionando aquelas que parecem mais adequadas e eliminando as que se revelam inadequadas ou mal-adaptadas ao ambiente social. É isso que faz o mercado e não pode fazer o Ministério do Planejamento. Quando se opta por um determinado comportamento, está-se darwinicamente optando pela mais bem-adaptada solução ao problema pessoal enfrentado. Vale notar que essa concepção de uma sucessão de experiências – tentativas e erros, sucessos e fracassos sucessivos – se acrescenta naturalmente ao método experimental introduzido na ciência por Bacon, ao qual devemos os extraordinários triunfos que alcançou essa nova atividade sistemática da mente humana. As formas vitais sucessivas que se apresentam no correr da evolução poderiam ser comparadas a “experiências” da divindade.

Na concorrência econômica o mesmo ocorre: o comerciante ou industrial começa apresentando seu produto à venda por um determinado preço. Os preços vão variando, para cima ou para baixo, até ele encontrar um nível em que, de um lado, satisfaz seu desejo de lucro e, do outro, encontra comprador. Os preços diversos são experiências feitas pelos vendedores no mercado, do mesmo modo que o comprador faz a experiência de vários produtos comercializados até encontrar aquele que o satisfaz no preço e na qualidade. O método da seleção experimental seria assim, metafisicamente falando, válido na filosofia da ciência, na biologia, na economia e no próprio mecanismo mental de seleção de idéias e hipóteses. Em todos os casos, a seleção se faz entre experiências várias.

Poderia parecer que a tentativa de Popper não evita o perigo de tautologias que ele tanto denuncia. Todavia, atacando a hipótese do monismo genético, Popper sugere a viabilidade de sua teoria dualista que permite, até mesmo, aceitar um “lamarckismo simulado”. Sobretudo o que Popper oferece é uma saída para a arrogância dos biólogos que, diante de um mundo irracional ou de um universo impervio à razão em seus limites humanos, teimam insistentemente em encontrar explicações mecânicas e causalistas, de um racionalismo antropocêntrico, para todo comportamento animal. Na perspectiva popperiana, a interação do corpo e da mente reflete-se na consciência humana e essa consciência constituiria, finalmente, o verdadeiro órgão de controle da “seleção natural” de idéias, hipóteses e teorias sobre a própria biologia.

O problema foi analisado originariamente por Heráclito. O universo é cambiante. Popper adotou uma postura heraclitiana de mudança e evolução, contrária à de permanência e determinação que atribui a Einstein e aos físicos da linha de Parmênides. Se Deus tivesse desejado tudo colocar no mundo desde o princípio, teria concebido uma Criação sem mudanças, sem organismos, sem evolução, sem o homem e sua experiência de mudança. Parece que Deus preferiu um universo mais interessante onde os acontecimentos são inesperados e originais. A própria consciência é luciferina. Ela elabora a realidade a partir de suas imperfeições, o que quer dizer, a partir do reconhecimento da presença do mal e, ao eliminar essa parte da realidade, o eu consciente age com violência sobre o elemento imperfeito, negando-o.

Popper ironiza as “modas” científicas. O determinismo, que reinou ditatorialmente até princípios do século passado sobre a ciência positiva e o “mito da ciência materialista”, começou a ser considerado obsoleto e antediluviano a partir de 1927. Isso a tal ponto que até os criadores da relatividade e dos *quanta* – Einstein, Planck, Schrödinger – foram acusados de ser reacionários por não exagerarem a nova obsessão, na física, com a indeterminação e o acaso. O acaso introduziu-se na biologia com as mutações genéticas. Em 1927 reinavam, nas artes, o impressionismo, o surrealismo, o cubismo, o fauvismo, o abstracionismo, a irracionalidade estética. Entretanto, essa atmosfera “indeterminista” não parece ainda haver completamente arejado a biologia... A fantasia de que um instrumento, como o computador, por exemplo, é o modelo para o cérebro humano e, por conseguinte, mais importante do que esse cérebro, pode conduzir a conclusões absurdas. Einstein observava com humor: “Um lápis é mais inteligente do que eu”. Um sofista poderia realmente chegar a provar que o lápis de Einstein é mais inteligente do que o próprio Einstein, uma vez que, sem o lápis, ele não poderia haver escrito a fórmula básica da energia, igual à massa pelo quadrado da velocidade da luz...

Como pseudopositivista de bom-senso, Popper desconfia de todas as construções filosóficas totalitárias. Para ele, toda filosofia deve ser progressivamente construída e melhorada pela crítica, uma vez que as cosmovisões, boas ou más, trazem às vezes um impacto devastador sobre nossas ações, bastando aqui lembrar as conseqüências do darwinismo totalitário tanto sobre o marxismo como sobre o racismo modernos. Isso leva Popper a ridicularizar o que chama a “teoria do balde” – a teoria segundo a qual a mente é uma tábula rasa que se vai progressivamente enchendo, como um balde, com aquilo que lhe é

fornecido pelos sentidos. Essa teoria de Hume, ao negar a existência de um patrimônio genético trazido pelo homem ao nascer e combinado com a cultura, teve um efeito lamentável sobre o behaviorismo e sobre a teoria dos reflexos condicionados, escolas ainda dominantes nos departamentos de psicologia de nossas universidades. Contra a teoria da tábula rasa, que Popper considera pré-darwiniana, o filósofo sustenta o que já foi designado como uma “epistemologia evolucionária”. Segundo essa nova visão, torna-se claro que todo homem carrega disposições inatas, no sentido também de que o processo de maturação e desenvolvimento é conjurado pelas reações ao ambiente. Popper argumenta que, além do primeiro mundo da realidade objetiva e do “segundo mundo” de nossa interioridade subjetiva, existe o que ele chama um “terceiro mundo”, que é o mundo das idéias, o mundo da linguagem escrita, o mundo dos livros e das bibliotecas, dos problemas em si, das teorias, dos argumentos, do conhecimento que cresce. Diríamos nós que esse “mundo 3” popperiano é simplesmente o mundo dos arquétipos, o mundo descoberto por Platão no *Fédon*, (100 c.) quando afirma que o conceito de Idéia, como, por exemplo, a idéia da beleza absoluta, “aplica-se a tudo”. A Idéia é um universo em si. Um universo arquetípico separado do universo das coisas objetivas e do universo da nossa própria interioridade psíquica. O mundo 3 é autônomo, ainda que criado pelo homem. É o mundo super-humano, o mundo das verdades eternas que são virtuais, como, por exemplo, o mundo em que $2 + 2 = 4$, mas que se tornam verdadeiras na realidade da mente humana.

Se aceitamos a teoria da evolução, alega Popper, se consideramos que houve uma época em que entidades abstratas e não físicas – tais como teorias, argumentos, conhecimento científico, fórmulas, planos, regras de gramática e contraponto, e todos os outros produtos da cultura humana – não existiam e não podiam ter efeito sobre o universo, então se torna bastante difícil entender como o universo físico pode haver produzido entidades abstratas tais como as acima referidas, de maneira que o próprio universo tenha podido cair sob influência dessas regras e teorias, as quais, comprovadamente, exercem um efeito palpável sobre o universo físico. Popper alega que essa espécie de ceticismo por ele proposto não é a mesma coisa que o ceticismo pessimista daqueles que negam toda possibilidade de crescimento ilimitado do conhecimento. Sugere então um cenário para ilustrar sua tese. Suponhamos que uma catástrofe qualquer, de efeitos destruidores, eliminasse a civilização, com ela desaparecendo todas as máquinas, fábricas, ferramentas, instrumentos, construções, edifícios e veículos – mas preservasse uma biblioteca, uma

só e única biblioteca completa. Mesmo reduzida a essa situação penosa, a humanidade conseguiria, ao final de um certo número de anos, reconstituir toda a cultura e toda as técnicas perdidas. Se todas as bibliotecas e todos os livros, no entanto, fossem suprimidos, a reemergência de nossa civilização após tal catástrofe poderia demorar milênios.

Popper acredita que o fenômeno do conhecimento humano é o mais milagroso do universo. Para ele, desempenha o conhecimento o mesmo papel soberano que, para Kant, é o imperativo ético. Na verdade, o conhecimento há sempre de se manifestar por um conhecimento do bem e do mal, sem o qual não é possível a alternativa de escolha. Mas o filósofo possui o mérito especial de reconhecer as limitações da mente humana. Seu repúdio ao método indutivo nas ciências, sua teoria do “realismo do bom-senso” e a tese do conhecimento essencialmente conjectural representa uma contribuição valiosa à filosofia.

Combatendo o indutivismo, Popper, que possui muita ironia e *sense of humor*, apresenta três exemplos – padrões de induções que foram posteriormente desmentidos. O primeiro é de que o Sol se levanta todas as 24 horas; o segundo, de que todos os animais são mortais; e o terceiro, de que o pão alimenta. No primeiro caso, a indução foi refutada pelo navegador Pytheas de Marselha que, tendo alcançado o círculo ártico, revelou ao mundo antigo, surpreendido, o sol da meia-noite, sendo por isso acusado de charlatão e mentiroso. No segundo caso, a indução foi refutada pela aparente imortalidade de organismos unicelulares, de plantas e de um coração de galinha que, mergulhado num líquido suficientemente nutritivo, continuou batendo durante anos. No terceiro caso, finalmente, um exemplo favorito de Hume, a indução foi refutada quando, numa aldeia francesa, a população foi envenenada por uma epidemia de ergotismo na farinha de trigo. Com esse arrazoado, ele pretende demonstrar que o crescimento do conhecimento humano é o crescimento do poder – de acordo com o que afirmava Bacon sobre ser o conhecimento poder. O homem, em teoria, cresce em poder e cresce no poder de enfrentar contradições. *Polemos* é isto. É a cultura que transmite esse poder – e nesse sentido aproxima-nos cada vez mais da divindade. O ponto ômega da evolução seria o ponto ideal no futuro em que o homem – ou o super-homem – se tornará onisciente e, conseqüentemente, onipotente, confirmando assim a promessa de Lúcifer: “Sereis como Deus”...

Popper não o proclama. Espero, contudo, que sua teoria contribua para as mais avançadas tentativas de erguer a consciência moral como instância

suprema da evolução, no estágio humano. Para além das divagações da sociobiologia com seu conceito contraditório de um *altruísmo* genético, a hipótese de Popper parece-me perseguir mais de perto o mistério do papel do homem no contexto da vida universal. Ele salienta que não devemos ser apenas dualistas. Devemos ser pluralistas e reconhecer que grandes mudanças foram trazidas ao universo físico e biológico por leis abstratas e idéias metafísicas, e algumas delas, embora intuitivas e parcialmente entendidas, podem mover montanhas. Os propósitos do homem são, às vezes, apenas subsidiários da sobrevivência e amiúde até opostos à sobrevivência. Entretanto, a ambição de excelência na coragem, ou de subir o monte Everest, ou de descobrir novos continentes, ou de ir à Lua, ou de investigar novas verdades morais e filosóficas, ou de intuir novas sínteses religiosas, ou sugerir como a vida evoluiu pela seleção natural – esses propósitos podem tornar-se autônomos e adquirir vida própria que transcende os indivíduos.

A crença na existência de um plano, de um esquema qualquer na evolução, a fé num *telos* para as nossas vidas, fé que surge intuitivamente do mais profundo de nosso coração para justificar nossos sofrimentos, alegrias e esperanças, pode não ser uma consequência da evolução, mas certamente concede a ela um sentido novo, previamente inexistente. *O mundo objetivo é um sistema aberto*. Nesse universo e para além do Acaso e da Necessidade, exerce-se a liberdade humana de experimentar e optar. A criatividade do homem não seria mera ilusão. Ela realmente traria ao universo, como um todo, algo de novo, algo totalmente original e indeterminado. Nesse sentido, poderíamos dizer que Deus ao homem concedeu a liberdade de contrariá-lo e limitar Sua onipotência.

CAPÍTULO 8

OUTRAS CONJETURAS, DÚVIDAS E REFUTAÇÕES¹

Uma das perspectivas mais favoráveis em que nos colocaríamos para a apreciação dos problemas levantados pela biologia neodarwinista seria o que podemos chamar “o paradoxo do antropocentrismo”. Esse paradoxo possui várias facetas. O homem considera-se ou define-se, desde Aristóteles, como um animal racional, um ser racional em contraste com a irracionalidade dos bichos. É também um animal político, *zoon politikon*, um animal que vive em sociedades organizadas. A razão ou a inteligência representaria, segundo o acordo geral, o apanágio da nossa espécie e ela se auto-identifica, sem grande modéstia, como *sapiens*, o que quer dizer como “sabida”, “conhecedora”, “científica” ou “bem informada”.

A partir de uma postura racional, a biologia, que se desenvolveu notavelmente nos séculos XVII e XVIII, na chamada Idade da Razão, exige um esquema racional, lógico e inteligível para explicar a vida e a evolução. Não podemos esquecer as origens racionalistas da ciência da vida – disciplina cujos métodos devemos procurar nas matutações de Bacon, Descartes, Spinoza, Locke, Buffon, Hume, Voltaire e outros pró-homens do Iluminismo europeu. O esquema mais simples de explicação é o mecânico. Foi aquele precisamente que realizou, como constatamos no capítulo anterior, o seu primeiro e extraordinário triunfo com a mecânica cósmica de Newton e que se estendeu graças aos relógios, máquinas-símbolo, e às primeiras máquinas a vapor e de tecelagem,

¹ Alguns textos deste capítulo foram publicados no Suplemento Caderno de Sábado do dia 20/3/91 e de novo em 6/4/91 do *Jornal da Tarde* de São Paulo, intitulados, respectivamente, “A vida contra Darwin” e “As críticas de Popper”.

inventadas para desencadear a Revolução Industrial. A expressão filosófica dessa cosmovisão fora perfeitamente explicitada por David Hume, quando escreveu:

Olhem a seu redor no mundo, contemplem todas e cada uma de suas partes: verão que nada mais é do que uma imensa máquina subdividida num número infinito de máquinas menores que, de novo, admitem subdivisões, num grau tal que transcende tudo que os sentidos e faculdades humanas possam registrar e explicar. Todas essas várias máquinas, e mesmo suas partes mais minúsculas, estão ajustadas umas às outras com uma exatidão que exalta em admiração todos os homens que jamais as contemplaram.²

Newton e Hume não podiam, evidentemente, imaginar o que viria duzentos anos depois, com as descobertas da física moderna, a relatividade e os *quanta*. Darwin tampouco. Ele aplicou esse esquema racional mecânico à sua teoria da transformação das espécies e da descendência do homem. Entretanto, como todo mecanismo parece possuir um propósito, ficou difícil abstrair um fim, no sentido teleológico, um plano qualquer à evolução – termo que, certamente, implica a idéia de uma roda que gira (*volvere*) num progresso para melhor, para um objetivo mais complexo e mais perfeito. Mesmo uma máquina sem utilidade, como as esculturas absurdas de Tinguely, teria teleonomia – expressão de Monod. De qualquer forma, se não há teleologia em obediência ao princípio das causas finais de Aristóteles, procura-se sempre explicar o comportamento dos animais em sua luta pelo alimento, em seu esforço de sobrevivência e em sua estratégia sexual, por uma fórmula qualquer de propósito racional que, a nós homens, nos faça sentido. O antropocentrismo da biologia funciona pelo menos nesse âmbito: queremos sempre entender a *razão* de um determinado comportamento. Surgem então, imediatamente, as contradições: a *razão* de uma espécie agredida não é a mesma *razão* de uma espécie predadora. Qual das duas razões é mais válida? “*La raison du plus fort est toujours la meilleure*” – prevenia-nos La Fontaine em uma de suas célebres fábulas. Uma fábula antecipadamente darwiniana. Mas, e daí?

² Cf. *Ensaio sobre o entendimento humano*.

Obviamente, a barata, a *Blatta orientalis*, a *Periplaneta americana* ou qualquer outra das 1.600 espécies existentes de baratas, não é um animal forte, não é um animal predador, nem é mesmo um animal que nos mereça consideração por sua aptidão para qualquer coisa – a não ser que seja uma aptidão especial de viver na imundície. A verdade é que a barata existe, aparentemente, há 350 milhões de anos – *é, provavelmente, o mais antigo e primitivo dos insetos alados*. A velhice da espécie confirma obviamente uma boa razão existencial darwiniana, uma razão bastante impressionante e indiscutivelmente venerável. Ou será a imundície uma razão? Seríamos forçados a considerar a importância do lixo no processo de evolução das espécies, ou talvez perscrutar a razão transcendente da barata em relação ao continente latino-americano que, para alguns, lhe deveria tomar o nome de Cucaracholândia... *La cucaracha, la cucaracha, /ya no puedo caminar...*

Há uma outra pergunta cínica que se poderia verbalizar a esse propósito: teria a natureza produzido tantas espécies, tantas variedades contraditórias de comportamento com o único intuito de permitir aos cientistas, biólogos, botânicos, etólogos, sociólogos e filósofos disputarem e se agredirem mutuamente num processo de seleção natural? Existiria um antropocentrismo preciso no desejo de impor à natureza formas lógicas, humanas, demasiadamente humanas, de solução a problemas de sobrevivência? Proporíamos uma Teoria da relatividade biológica como acréscimo ao princípio antrópico de que falam os físicos e cosmólogos modernos – princípio segundo o qual o universo existe, com suas leis milagrosamente adaptadas para o aparecimento do homem na Terra, de maneira a poder por ele ser observado.

A loteria do acaso monodiano invoca a própria irracionalidade dos fenômenos biológicos, particularmente no nível das mutações. A seleção sendo em parte lotérica, não seria possível nela encontrarmos uma racionalidade suficiente para a formulação de uma lei, tal qual a concebida por Darwin? Para não cair em tautologias, como sói ocorrer amiúde – e não perdermos oportunidades de apontá-las! –, a biologia não deveria, por ventura, limitar-se à descrição do comportamento dos animais e das plantas, sem avançar em explicações antropocêntricas suscetíveis de se tornarem “irrefutáveis”, no sentido de Popper, e, por conseguinte, não científicas? A teoria da evolução seria neste caso, como já acentuamos, uma simples história da vida no planeta Terra. O darwinismo seria uma história natural, simplesmente, e não uma teoria científica.

Na física teórica já se ultrapassou o estágio do antropocentrismo racional: os *quanta* e a relatividade são válidos matematicamente, porém não racionalmente. A matemática admite números irracionais e resultados irracionais. Os números negativos não existem na natureza. A luz, por exemplo, ora se manifesta como onda, ora como partícula. É uma contradição: o fóton é o *quantum*, a unidade teórica de energia radiante, mas sua existência é teórica, pois não possui dimensão alguma; só como tal representa uma quantidade racional. Mas, então, não é a própria matemática antropocêntrica e misteriosamente relacionada com o funcionamento do cérebro humano?

O homem, diríamos, está dando e tem dado, historicamente, provas crescentes de sua irracionalidade. Leiam os livros da historiadora americana Barbara Tuchman, especialmente *The path of folly*. Houve dois exemplos bem claros de psicopatologia coletiva na história: as Cruzadas na “Terra Santa” e as duas Grandes Guerras do século XX, com sua ideologia nacional-socialista. Leiam Arthur Koestler, que sustentou a nossa esquizofrenia de origem, argumentando-a com algum defeito formativo nos dois hemisférios do cérebro humano. Os comportamentos estranhíssimos determinados por nossa sexualidade encham milhões de volumes de literatura romântica. Poder-se-ia porventura registrar algo mais absurdo e ridículo que o amor humano, em alguns de seus aspectos? E o que dizer da posição que tomamos para reproduzir? Finalmente, onde poderíamos descobrir racionalidade e finalismo lógico nos atavismos tribais evocados pela exacerbação ideológica, atavismos que podem conduzir a uma sociedade presidiária nacional-socialista ou ao cataclismo atômico – de conseqüências potencialmente ainda mais graves para o planeta que as do meteorito genocida do período Cretáceo, há 60 milhões de anos, com a diferença de que seria endógeno e não exógeno, deliberadamente provocado por uma entre as espécies animais? Certo: o demônio está manobrando detrás da cortina – como Mefistófeles. Podemos não acreditar em Deus, mas é excessivamente difícil deixar de acreditar na existência do diabo.

O “animal racional”, o *Homo sapiens*, o *zoon politikon*, quer explicar racionalmente o comportamento dos animais irracionais, enquanto ele próprio se comporta irracionalmente. Não faz muito sentido! Menos sentido ainda faz certos cientistas positivistas não aceitarem razão alguma na Criação – nem fim, nem propósito, nem plano divino algum na existência do universo –, mas insistirem na racionalidade da natureza que estabelece leis racionais de seleção natural e sexual sem que, entretanto, se possa perceber a *razão* da

existência de tais leis. Ao ouvir isso, preferimos os argumentos do pessimismo existencialista de Camus, a quem prestamos aqui respeitosa homenagem póstuma à sua lógica do absurdo, da mesma forma que apreciamos o teatro do absurdo de Ionesco.

No capítulo anterior, expusemos as objeções lógicas de *sir* Karl Popper, pela crítica à teoria mecanicista da seleção natural proposta por Darwin e por Wallace. No presente capítulo, prosseguindo nessa linha negativa, anotaremos uma série de outras dúvidas, conjecturas, contestações, réplicas e tréplicas mal-humoradas que têm marcado o desenvolvimento da grande “síntese moderna” do darwinismo dito filosófico.

A teoria da evolução, segundo o neodarwinismo, dirá apenas que a seleção natural funciona, uma vez que, se a seleção natural favorece os mais eficientes, os mais inteligentes, obviamente os mais aptos sobreviverão. Até aí, morreu o Neves. Outras causas estão sendo, no entanto, procuradas para explicar a evolução, em que pese o gênio de Darwin, Wallace e Huxley. Entre essas causas, fala-se hoje na *deriva genética*, nas mutações dos “monstros esperançosos”, na *point mutation* de Gould, etc. O que se deseja não é apenas testar propriamente o darwinismo, mas provocar um confronto com outras teorias competitivas, a fim de verificar qual a que melhor poderá enfrentar a prova da “aptidão” e assim sobreviver no consenso científico. Todas têm de ser submetidas a julgamento na “luta pela sobrevivência da teoria mais apta”. O campo está aberto. Se o progresso é constante, então os novos problemas “se diferenciarão dos velhos problemas, os novos problemas estarão em nível radicalmente diferente de profundidade”, afirma Popper. *Polemós*, polêmica, sempre a luta!

Nosso propósito, já o dissemos, não é contestar o que a ciência biológica oficial propõe como dogma explicativo para os profundos mistérios da vida, mas acentuar apenas com base nas críticas que foram feitas por pensadores respeitáveis, que, apesar de tudo, o darwinismo continua a ser uma hipótese fundamental, nada mais. Toda hipótese merece críticas e refutações, e é isso o que vamos registrar. Nosso objetivo final é salientar a importância imensa da visão biológica moderna, pela primeira vez descortinada por Darwin, no quadro das especulações filosóficas que marcam nossa época de transição, de crise política, de violência coletiva, de ameaças apocalípticas, de extraordinário aumento do conhecimento científico, de fantástico progresso tecnológico e de consideráveis transformações sociais, particularmente na perspectiva em que abordamos o sexo.

O que supomos, em suma, é que o darwinismo, em todas as suas ramificações na sociobiologia e, até mesmo, fora do campo propriamente científico, deverá contribuir de modo decisivo para a “nova síntese”, o novo “mito” ou a imagem do mundo que o homem do século XXI poderá construir para definir sua nova postura religiosa perante os mistérios da vida e da morte. O debate inicia-se com a lembrança de que uma das principais objeções que encheu volumes de disputas, favoráveis e contrárias a Darwin, logo no princípio da elaboração da teoria da seleção natural, diz respeito à ausência de formas específicas intermediárias ou de transição. O próprio Darwin logo reconheceu o problema. Ele esperava que novas pesquisas arqueológicas e paleontológicas fossem enchendo as lacunas, especialmente na transição entre os peixes e os répteis; entre os répteis e os mamíferos; e entre os macacos antropóides e o homem. O chamado *fossil gap*, ou seja, a ruptura entre os fósseis, contudo, persiste. Não nos cabe participar da controvérsia sobre os motivos dessa ausência de fósseis de transição em todos os pontos e momentos importantes. Escapa ao âmbito deste discurso. Mas devemos registrar a opinião dos *experts* e mencionar a nova teoria de Niles Eldredge e Stephen Jay Gould, de Harvard, conhecida como *equilíbrio pontuado*, que postula ter havido rápidos e sucessivos saltos evolutivos seguidos de longos períodos de milhões de anos de *stasis*.

Há alguns anos, um imenso estardalhaço foi criado pela descoberta, ao largo da costa de Madagascar, de uma espécie excepcional, o *Coelacantho*. Hoje não se reconhece mais nesse peixe uma forma de transição para os répteis terrestres. O mesmo desapontamento ocorreu com o *Archaeopteryx*, um dinossauro voador que hoje dificilmente é aceito como uma forma fóssil de transição para o pássaro ou para os mamíferos voadores, como morcegos e lemures. Gould qualifica a ausência de fósseis de transição o “segredo de marca da paleontologia”. O material fóssil, sustenta também o professor Herbert Nilsson da Universidade de Lund, é hoje tão completo que “a falta de séries transicionais não pode mais ser explicada pela escassez de material” a ser potencialmente descoberto: “As deficiências são reais e não podem ser preenchidas”. Darwin sentiu os perigos de casar inextricavelmente sua teoria com a idéia de um gradualismo universal, expresso na frase latina *natura non facit saltum*. Thomas Huxley preveniu-o: “Você se carregou com uma dificuldade desnecessária”... É a dificuldade que Eldredge e Gould procuram superar com seu “equilíbrio pontuado”.

Uma das grandes e súbitas transições, de caráter realmente catastrófico e revolucionário, ocorreu no início do Cambriano, há 600 milhões de anos.

Depois de cerca de 3 bilhões de anos de existência de bactérias, algas e plantas aquáticas primitivas, surge subitamente uma imensa variedade de trilobitas, conchas, caracóis, crustáceos vários, ouriços-do-mar e outras formas primitivas de vida. Gould considera o enigma dos enigmas paleontológicos a ausência de fósseis de animais ou plantas multicelulares abaixo da era Cambriana. Na sua obra *Ever since Darwin. Reflection in natural history* (NY, Londres, 1978), ele sustenta que a teoria sintética da evolução está hoje “efetivamente morta, não obstante sua persistência como um livro de texto ortodoxo”. Por sua vez, é Hitching que observa que “quando o mais velho e talvez o mais prestigioso Museu de História Natural do mundo (o de Londres) começa a bater em retirada quanto ao darwinismo, uma marcha fúnebre está a caminho”. Em outras palavras, pelo menos o lento gradualismo de Darwin parece superado, merecendo um belo réquiem. Na nova teoria do cladismo, por exemplo, o relacionamento entre as espécies é estabelecido pelas suas semelhanças mensuráveis. Não se fala mais em árvore genealógica. Não se mencionam hipotéticas relações genéticas entre as espécies. Como acentuam Collin Patterson e Hitching, não se faz nenhuma tentativa de reconstruir a evolução do homem a partir de uma ascendência determinada. Domina uma atmosfera de silêncio e expectativas.

No contexto da crítica que se avoluma, vale atentar para uma questão particularmente interessante que ilustra o mecanismo da evolução em ação concreta e que pareceria satisfazer a exigência quanto à capacidade de ser testada – o da mariposa da Inglaterra, de nome científico *Biston betularia*. Tanto Leakey, em sua versão ilustrada de *A origem das espécies*, quanto Collin Patterson, do Museu de Londres, na exposição oficial e simplificada da teoria da evolução, descrevem o notável caso dessa mariposa. A história é a seguinte: em sua forma típica, o inseto possui asas claras e manchadas que lhe permitem uma perfeita camuflagem durante o dia, quando, desesperada, descansa de ser caçada por pássaros famintos, nos troncos das árvores e nas paredes cobertas de musgo. A partir de meados do século XIX, porém, nas cidades de Liverpool e Manchester, a enorme poluição provocada pelas indústrias que funcionavam com carvão depositou uma camada de fuligem escura sobre essas mesmas árvores e paredes. Apareceu então uma forma nova de mariposa, dita *carbonária*. Com asas quase pretas, esta se tornou igualmente bem adaptada ao ambiente. Sua camuflagem lhe permitia proteger-se. A mutação melânica e o agente seletivo que causou a rápida extensão dessa variedade escura, na região industrial, transformaram-se em prova excepcional da

realidade da teoria de Darwin. A mutação foi realmente rápida e espantosa – de 1% da população em 1849, quando o fenômeno foi pela primeira vez observado, até 98% em 1900, no auge da poluição pelo carvão. Leakey explica que o melanismo industrial, como é chamado, foi observado também em algumas regiões da América do Norte e na Europa continental, mas, com a introdução de leis antipoluição, as formas melânicas tornaram-se menos comuns e os tipos mais normais decidiram voltar a certas áreas. “O aparecimento da forma melânica da mariposa *Biston betularia*”, sustenta Leakey,

é um dos melhores exemplos da evolução ocorrendo por variação, combinada com a seleção natural, em um ambiente transformado. Não deixa de ser uma ironia o fato de que esse exemplo notável de seleção natural em ação – exatamente a evidência de que Darwin carecia – estivesse acontecendo no momento mesmo em que *A origem das espécies* prosseguia em suas várias edições, sem que ninguém então dele tivesse conhecimento.³

É evidente que o tipo de mutação favorável para proteger a mariposa contra seu inimigo natural, os pássaros, constitui a prova admirável da ação seletiva que parece confirmar a teoria darwinista *sem possibilidade alguma de contradição*.

Contudo, uma nova dúvida nos assalta. Darwin falara em milhões de anos para explicar a ação de mutações aleatórias que, pouco a pouco, no correr das gerações, favorecem as formas mais bem amoldadas – como seria o caso da variedade carbonária num ambiente poluído pelo carvão. Mas o problema é que a modificação do melanismo industrial apontado aconteceu em menos de cinquenta anos! Como explicar então que, entre milhões de possíveis mutações genéticas, surgidas sob o efeito do acaso e susceptíveis de haver afetado a cor da mariposa, tenha lotericamente triunfado precisamente aquela que determinou o aparecimento das asas pretas? Coincidência demasiadamente feliz? Coincidência verdadeiramente milagrosa? A fada protetora das mariposas tocou a sua varinha de condão e... eis que, coincidindo exatamente com a Revolução Industrial em Manchester e em Liverpool, no vale do Ruhr, na Bélgica, em Pittsburgh e em Detroit, as asas das mariposas se enegreceram. Por que não houve mutações vermelha, azul, amarela,

³ Cf. *The making of mankind*.

alaranjada, verde, cor-de-rosa? Por que não mutações nas pernas, nas antenas, nos olhos? Por que não mutações no comportamento? Onde estão os milhões de anos do gradualismo dogmaticamente proposto por Darwin? Não parece um pouco forte nos obrigarem a aceitar de mão beijada a explicação? Chegamos então à idéia de que algo como o *besoin*, de que falava o malfadado Lamarck, ou um propósito qualquer, misteriosamente teleonômico, teria induzido a mutação extraordinariamente vantajosa, oportuna, imediata e adequada, em benefício da pobre mariposa, eternamente angustiada com o perigo mortal que corria durante o dia. Permanece aí a questão...

Um caso também interessante a questionar é o de um pássaro, o picapau tentilhão (família dos Picidae), das ilhas Galápagos. Esse bichinho genial (como tive a sorte de observar ao visitar o arquipélago em 1978) usa um espinho de cacto, preso ao bico, para procurar fisgar os insetos escondidos nos troncos das árvores. Parece óbvio que a “variação” que determinou o aparecimento dessa espécie entre as 180 que, aproximadamente, existem na dita família, não foi uma variação física. A mutação não ocorreu no bico da avezinha, pois constitui apenas um comportamento instintivo. O uso de ferramentas ou armas pode ser encontrado, freqüentemente, entre os animais superiores. O mais notável é o caso dos castores, que devem ser colocados entre os mamíferos mais inteligentes e que, admiráveis arquitetos, constroem barragens e abrigos onde se protegem contra o inverno e contra animais predadores. Parece provável que a “idéia” de usar um espinho de cacto para apanhar insetos ou a idéia de construir pequenos itaipus nos riachos deve ter ocorrido a um determinado indivíduo da espécie – um mutante genial – e, sendo útil e vantajosa, conservou-se e alastrou-se, hereditariamente. Poder-se-ia então falar de uma “variação” mental, comportamental ou cultural? Ou de uma “idéia” que foi naturalmente selecionada e se transmitiu segundo as leis da genética? O ponto levanta, no meu entender, questões filosóficas bastante importantes.

Ao comentar a obra-mestra de Darwin, assinala Richard Leakey que

os hábitos, como outras características adquiridas durante a vida de um indivíduo, não podem ser passados aos filhos. Portanto, os instintos verdadeiros só podem evoluir por seleção natural ou variações espontâneas e ocasionais dos instintos já existentes. É preciso mencionar, contudo, que nos animais superiores algumas formas de comportamento que parecem devidas ao instinto na verdade dependem do que é chamado de transmissão cultural. Por exemplo, pássaros

de várias espécies nascem com instinto para um padrão característico de canto, mas precisam aprender os detalhes da melodia ouvindo outros da mesma espécie.

Na *Origem*, Darwin afirmava que “alguns instintos são tão maravilhosos que o leitor talvez interprete seu desenvolvimento como uma objeção suficiente para destruir toda a minha teoria”. Hoje, o biólogo não precisa se alarmar. Cabe à etologia ainda muita pesquisa para dar uma explicação satisfatória à “transmissão cultural” entre os animais, uma transmissão cujo segredo se encontra bem guardado no cérebro dos bichos... Não nos adiantemos: o segredo da cultura é um dos grandes mistérios guardados na cabeça do bicho-homem.

Os biólogos são também, às vezes, irritantes e provocam polêmica, seguindo nisso o exemplo dos antropólogos, por sua mania metódica de tudo reduzir aos mecanismos de seleção natural sem prescindir de argumento falsificável. O homem nada mais seria que uma espécie animal como outra qualquer e, como tal, estaria similarmente sujeito aos efeitos da seleção natural. A lógica desse tipo de argumento é bastante primária. Se o homem manifesta egoísmo, ah! eis a prova da seleção darwiniana. Se, ao contrário, revela altruísmo, bravos! é também prova de que a seleção natural está agindo. Se o *Homo sapiens* se comporta desse modo, é porque o código genético exige que o faça desse modo. Mas, se de outro modo se comporta, novamente foi o código genético que o impôs, e tudo continua como dantes no quartel-general de Abrantes... É esse o motivo pelo qual tantos críticos e pensadores modernos se enfadam com tais alegações, repetidas *ad nauseum*, e acabam desconfiando do caráter falacioso de todo o arrazoado.

Vejam a seguinte questão. Existem três sistemas usuais de acasalamento: a monogamia, a poligamia (sendo mais freqüente a poliginia do que a poliandria, inclusive na espécie humana) e a promiscuidade, o que quer dizer, o acasalamento ao acaso, sem permanência de laços conjugais. Todos os três sistemas, informam-nos os biólogos, foram desenvolvidos pela seleção natural. Mas surge aí de novo uma explicação que não satisfaz. Uma generalização desse tipo perde força quando invoca a mesma causa para satisfazer três comportamentos absolutamente contraditórios e, sendo assim, falar em seleção natural perde todo o sentido. A problemática levantada pelo esforço de certos animais que se dedicam a preservar a prole de filhotes que não são seus é outra que tem intrigado, com razão, os biólogos. Como exemplo um tipo de

chupim (*Molothus bonariensis*), ave conhecida no Brasil como vira-bosta, que deposita seus ovos em ninhos de outras aves. Em *Pássaros do Brasil*, o ornitólogo Eurico Santos enumera os vários nomes aplicados a esse pássaro em diversas regiões do país. Entre outros, gaudério, vira-bosta e parasita, acrescentando que

põe um ovo, ora mais, e, por vezes, chega a jogar fora do ninho os ovos do legítimo proprietário e não raro luta com ele para fazer a indesejável postura. Quando nasce o filhote do intruso, quase sempre maior que os do seu hospedeiro, estes estão irremediavelmente perdidos. Valendo-se do direito da força, não tem escrúpulos em lançar fora do ninho os seus “irmãos de leite” (...) e toma todo o alimento que lhe traz a mãe adotiva, a qual vê os filhos legítimos desmedrarem e morrerem de inanição.

O problema desse animal, que valeu a Emil Farhat a oportunidade de sabiamente compará-lo aos parasitas da política e da burocracia brasileira, é a interpretação darwinista do comportamento de seu hospedeiro. Tais casos contrariam o imperativo categórico de egoísmo que está implícito na seleção natural – pois os animais que ajudam os filhotes de seus adversários estão, *ipso facto*, reduzindo suas próprias perspectivas procriadoras e seletivas.

Outro caso curioso é o de um pequeno mamífero do deserto de Kalahari, na África do Sul. Esse animal, um mangusto (*mongoose*) que os ingleses chamam de *suricate*, caracteriza-se por gostar de ficar em pé sobre as patas traseiras, o que lhe proporciona uma cômica semelhança com a nossa postura humana normal. Eles formam comunidades de até 25 animais, bem organizadas e regulamentadas, onde as funções reprodutoras ficam reservadas a uma minoria de participantes. Os que não recebem o privilégio sexual são destinados a servir como guardas, empregados domésticos ou *baby-sitters* para a pequena tribo, fazendo, como diríamos, voto de castidade. Enquanto os pais vão à caça, os *baby-sitters* permanecem na toca para defender a filharada contra chacais e pássaros predadores. O preço do serviço altruístico prestado é diminuto. Em geral, alimentam-se mal e tendem a emagrecer. O mistério, para os evolucionistas, é explicar como um tal comportamento é possível, eis que os guardas ou empregados não se reproduzem, nem muito bem se percebe que vantagem tiram em proteger a linhagem genética dos outros. Pela racionalidade da seleção, esse comportamento já devia ter sido naturalmente eliminado.

Outro problema é levantado pelo caso do cuco, do cuco europeu especialmente, o *Cuculus canorus* que diverte os fabricantes de relógios suíços. Esse pássaro também conserva o mau hábito de depositar seus ovos nos ninhos de outros pássaros, às vezes muito menores do que ele próprio. O pintinho de cuco, ao quebrar e sair do ovo, mata os filhotes do hóspede e este, sem reconhecer o crime cometido, alimenta fielmente o enteado postiço, não se dando conta de que está prestando assistência ao assassino de sua própria prole. Gould confessa que nenhuma cena de atividade orgânica lhe desperta tanta fúria contra as injustiças do mundo. Mas permanece a pergunta filosófica: qual o interesse, *naturalmente selecionado*, do pássaro hóspede em alimentar e criar a ninhada do cuco? Qual o benefício desse pássaro altruísta em favorecer os interesses reprodutores do detestável parasita social que é o cuco? O fenômeno cria assim um quebra-cabeça para a sociobiologia... senão para os suíços que homenageiam o personagem em seus relógios-despertadores.

Uma opulenta série dos mais variados hábitos na arte de sedução é evocada pela ciência, nos conflitos da rivalidade e dos ciúmes; no uso de elementos coloridos ou sonoros ou perfumados para atrair a atenção das fêmeas; nos recursos tecnológicos para a proteção da prole; nas posições para o acasalamento; enfim, na extrema complexidade dos comportamentos que, às vezes, pouca relação possuem com a postura da espécie considerada na hierarquia da evolução. É um dos aspectos mais fascinantes da natureza – o que a zoologia moderna tem observado graças à paciência, ao trabalho verdadeiramente beneditino e ao esforço extraordinário de centenas e milhares de pesquisadores. Já salientamos a importância que teve o *Ensaio sobre a população*, de Malthus, na própria geração do conceito de evolução darwiniano. Voltemos ao problema do contraste entre as espécies prolíficas e as espécies devoradoras, questão enfatizada por *sir* Karl Popper. O filósofo anglo-austríaco nota com pertinência que o aumento da fertilidade de um organismo pode compensar uma inferioridade na luta pela vida, obtendo um efeito de sobrevivência tão valioso quanto um acréscimo de força, inteligência ou astúcia. Na verdade, uma vez que os fatores que determinam a fertilidade de um organismo são ainda pouco conhecidos e que as análises estatísticas de população – biologia populacional – caem muitas vezes no círculo vicioso tautológico que tão freqüentemente compromete esse tipo de explicação, cabe a pergunta sobre os motivos pelos quais o relacionamento entre a fecundidade de determinadas espécies e o instinto devorador de outras não é examinado mais a fundo.

De fato, toda espécie ameaçada em sua sobrevivência poderia reagir ao desafio pelo aumento de sua fertilidade. O darwinismo não explica o problema. “Por que não seriam eliminadas todas as espécies, exceto as mais férteis?” – pergunta Popper. Por que então, perguntamos nós, não é o mundo entregue às baratas ou, pelo menos, às moscas, ratos e coelhos, se são as espécies mais prolíficas? Popper aponta para a quase cegueira dos darwinistas quanto a uma dificuldade fundamental como esta.

Vejam um caso bastante curioso, relatado por Edward Wilson em sua *Sociobiology* (Harvard U. P., 1975). Royale é uma ilha de uns 500 km² no Lago Superior, entre os Estados Unidos e o Canadá. Trata-se de uma reserva animal mantida pelo serviço competente do US National Park Service. No princípio do século XX foi ocupada por grandes veados de uma espécie nativa da América do Norte, os *moose*. Eles prosperaram de tal modo que, em certo momento, a vegetação existente na ilha não pôde mais manter a população do animal: a fome reduziu drástica e malthusianamente seu crescimento demográfico, que subira a perto de 3 mil indivíduos. Um novo ciclo recomeçou, seguido de uma nova catástrofe por volta do início da década de 1950. Nessa ocasião, no inverno, lobos famintos atravessaram o gelo, vindos do Canadá, e passaram a alimentar-se com carne de veado. A consequência foi que, em poucos anos, estabeleceu-se um perfeito equilíbrio ecológico. Estabilizaram-se os números entre a veadagem, que daí por diante variou entre 600 e 1.400 indivíduos; a população de lobos, que permaneceu estável entre 20 e 25 indivíduos; e a vegetação ambiental, que também se equilibrou. O fenômeno em seu conjunto foi cuidadosamente observado, pesquisado e analisado por biólogos americanos e canadenses – especialmente D. A. Allen e Rolf Peterson, da Universidade Purdue. Estes eram tão tenazes na pesquisa quanto pioneiros do Klondyke e tão atentos a resultados quanto garimpeiros da Serra Pelada. Os cientistas concluíram que o rebanho de veados fornecia uma presa, em média de três em três dias, aos ferozes carnívoros, com o resultado cotidiano de quatro quilos de carne. A estabilização da relação veado *versus* lobo e veado *versus* vegetação ambiente tornou-se perfeita. Um dos efeitos curiosos desse equilíbrio predador-presa, apontado por Wilson, é que o rebanho de *moose* mantém-se em boas condições físicas, uma vez que são geralmente os animais mais jovens e fracos, ou mais idosos e decadentes, ou os doentes, que caem nas garras e dentes dos lobos. O episódio é admirável para ilustrar o funcionamento do princípio malthusiano de população em correlação com o princípio darwiniano de seleção natural e o que chamamos

equilíbrio ecológico. Entretanto, não obstante o brilhante e real cenário que é assim construído na Isle Royale, para gáudio de botânicos, zoólogos e conservadores darwinistas do National Park Service, uma dúvida secreta continua a nos assaltar. Perguntaríamos com Popper: por que o bando de lobos devoradores – que tão equilibradamente mantinha sua média de sucesso na caça (77 confrontos observados em 131 ocasiões separadas, com a média de seis vítimas) – não poderia pouco a pouco aumentar sua fertilidade? Se o fizesse, o maior número de lobos caçadores dentro da área fechada da ilha amplificaria, forçosamente, a média de sucessos na caça, reduzindo progressivamente o número da espécie vitimada. Por outro lado, por que não podem os veados, similarmente, incrementar sua natalidade, para compensar o efeito predatório do *canis lupus* circunvizinho? O problema, na realidade, é bem mais complicado. Foi descoberto (vide *National Geographic Magazine*, vol. 167, n. 4, abril de 1985) que os lobos da ilha estavam divididos em três bandos rivais, dominando seus respectivos territórios. Esses bandos entraram em luta e um deles foi eliminado. A constatação de Rolf Peterson é que o canibalismo entre os lobos é outro fator a levar em conta no equilíbrio ecológico da área estudada. Os biólogos especializados em população tomam o equilíbrio demográfico e ambiental que se estabeleceu na Isle Royale como uma via régia para suas explicações triunfalistas – quando, creio eu, são as bases seletivas do próprio equilíbrio que merecem ser provadas, contestadas, testadas e postas em dúvida. Pois permanece a pergunta: por que os lobos se comem entre si, quando há veados para comer?

Nas Galápagos, mostraram-me o curioso ninho de outra espécie de pássaro, da família dos Sulidae, conhecido em inglês como *booby*. As ilhas estão cobertas dessas aves. Gould conta a história do *booby* que produz dois pintinhos de cada vez e mata um deles para poder alimentar satisfatoriamente o que sobra. O próprio Gould parece cético quanto às explicações usuais darwinistas sobre os motivos desse comportamento, denominado siblicídio, equivalente ao nosso infanticídio. A irracionalidade do comportamento parece-me imune à lógica da adaptação e seleção natural. Mas quem sou eu para discorrer sobre o episódio? Basta registrar o ceticismo e referir o leitor interessado ao livro de Gould, *Hen's teeth and Horse's toes*, (NY, 1983).

Acrescentemos que o infanticídio é comum em certas sociedades humanas. Quando não o infanticídio, o abandono e, mais modernamente, o aborto. São formas usuais, criticáveis e paralelas de controle da natalidade e supressão da prole indesejada. Nenhum biólogo até hoje surgiu para dar

explicação darwinista racional à prática, embora se lhe possa atribuir as mesmas razões ecológicas ou demográficas. Na China antiga, recém-nascidos do sexo feminino eram freqüentemente dados de comer aos porcos. Em certas regiões primitivas daquele vasto e prolífico país, a prática ainda é provavelmente seguida. Hoje, na China, há 116 homens para cada 100 mulheres em média. O Japão, nos trezentos anos do Shogunato Tokugawa, manteve pelo infanticídio, além de outros métodos, uma população mais ou menos estável. Em Esparta e na Roma republicana praticava-se um infanticídio com fins eugenistas, eliminando-se recém-nascidos que demonstrassem ser portadores de taras ou defeitos físicos. Na sociedade moderna, em que a prevenção da natalidade é relativamente fácil, o infanticídio é um crime, mas o aborto cada vez mais considerado permissível e legal – o que, evidentemente, parece incoerente (4 milhões de abortos por ano é o que se calcula no Brasil). É curioso, mas um comportamento humano reconhecidamente passível de acusação de irracionalidade apresenta-se, na esfera animal e no caso especial do *booby* das Galápagos, como oriundo de um propósito racional de controle de natalidade. Pode-se perguntar: por que a natureza não selecionou uma linhagem racional de Sulidae que pusesse um só ovo em cada postura, em vez de dois?

Outra polêmica da mais alta pertinência. O olho sempre constituiu um dos maiores obstáculos a serem transpostos na aceitação da teoria da evolução, lenta e gradual, segundo os mecanismos propostos por Darwin. Em *A origem das espécies*, escreveu Darwin: “Se puder ser demonstrado que qualquer órgão complexo existe, o qual não poderia de forma alguma haver sido formado por leves modificações sucessivas, minha teoria seria absolutamente destruída”. Ora, se é verdade que ninguém até hoje propôs uma tese aceitável para a maneira como, subitamente, se formou o olho, tampouco existe uma explicação satisfatória para a formação do olho por um processo lento e gradual. Um olho ainda malformado não vê. A seleção gradual desses órgãos não faz sentido: é como se um montão de destroços lentamente se constituísse em um Boeing 147... Será possível, mesmo esperando milhões de anos?

No que diz respeito à frase de Darwin, caberia notar que aos darwinistas compete demonstrar de início a correção das suas hipóteses, e não seus críticos. Ninguém melhor do que Bergson levantou essas questões. O problema do olho é um dos trechos mais interessantes de *L'Évolution créatrice*. A pergunta que se pode fazer é como milhares e milhares de pequenas mutações sucessivas tenham podido formar, sincronicamente, esse órgão de extrema perfeição e

complicação, com sua córnea, íris, lente, retina e sistema nervoso, elementos que não podem de maneira alguma trabalhar independentemente uns dos outros. Stephen Gould, que foi um dos mais influentes biólogos americanos, pergunta: “Para que servem 5% de um olho?”. É uma pergunta certa: revela o embaraço. Darwin também reconheceu o problema e escreveu a seu amigo americano, o botânico Asa Gray (1860): “Até hoje, o olho me apavora”... Em outra carta, observou: “Lembro-me do tempo em que, pensar no olho, tornava-me frio por todo o corpo. Mas consegui sobrepujar a queixa”. Contudo, os evolucionistas fanáticos como Julian Huxley preferem não mencionar o olho, um terreno perigoso, pois as probabilidades de evolução coordenada do órgão são, estatisticamente, da ordem de um contra bilhões... Deixemos de lado o enigma do olho que, realmente, só serve para aprofundar nossa cegueira...

O mesmo se pode dizer do ouvido dos mamíferos. Esse órgão, que também é definido como “intricado além de qualquer imaginação”, é composto de ossinhos internos – *malleus*, *incus* e *stapes* – que teriam evoluído a partir de ossos do maxilar inferior dos répteis, sem que existam formas de transição extintas conhecidas. A mesma pergunta pode ser feita: para que servem 5% de um ouvido? Outra pergunta pertinente: como é possível três ossos se haverem transladado lenta e gradualmente da queixada de um réptil para o ouvido de um mamífero, por mutações lotéricas, até que coordenadamente hajam formado um perfeito aparelho de audição?

Outro fenômeno que a ciência é ainda incapaz de compreender é a tendência das espécies de, geralmente, aumentar de tamanho. Na verdade, sabe-se que somente uma minoria diminuiu de estatura na história natural da Terra. Discute-se se essa tendência constitui uma transformação favorável, por aumentar o poder físico na luta brutal pela sobrevivência, a rapidez de locomoção na procura de alimentos e a capacidade craniana para proporcionar cérebro mais desenvolvido – mas, nesse caso, fica sem explicação o motivo da diminuição em certas espécies excepcionais. Os dinossauros desapareceram depois de aumentar extraordinariamente de volume. Em compensação, as baleias, que são mamíferos, configuram também os maiores animais que jamais habitaram o planeta. Algumas baleias azuis chegam hoje a medir 30 metros de comprimento e a pesar 60 toneladas. Se constituem agora uma espécie ameaçada, é por causa dos homens, circunstância sem relacionamento com esse acréscimo de peso. Será necessário qualificar a pesca predatória, exercida principalmente por russos e japoneses, como argumento de “seleção natural”?

O homem também tem aumentado de tamanho. *Homo sapiens* é bem maior do que *Homo habilis* ou *Homo erectus*. O exame das armaduras medievais parece sugerir que, há quinhentos ou mil anos, éramos mais baixos. Os americanos e europeus estão crescendo, mas também os japoneses, provavelmente não em virtude de algum fator seletivo natural, mas simplesmente por uma melhora geral na alimentação, hábitos mais atléticos e melhor saúde. Mesmo no Brasil nota-se uma modificação significativa na estatura das novas gerações – em que pese o contínuo tamanho enfezado das populações interioranas, flageladas por deficiências dietéticas e condições sanitárias medíocres.

Novo tipo de dúvida surge como o problema crítico da geração espontânea, também chamada abiogênese. É curioso notar que a crença supersticiosa na geração espontânea perdurou até bem tarde no século XIX. Pasteur destruiu-a e Pasteur era cristão, e mais curioso ainda é o fato de que era perfeitamente admitida pela ortodoxia da Igreja, muito embora em flagrante contradição com o dogma da fixidez, da imutabilidade e da segregação das espécies, todas elas criadas simultaneamente no quinto dia do *Gênese*. Entretanto, será legítima a idéia de que, em certo momento, digamos há 3 ou 4 bilhões de anos, nas profundidades do oceano primordial do período Arqueano, a vida tenha surgido *espontaneamente*? Ela brotou milagrosamente de uma ou de muitas células que, *se não foram criadas por Deus, se geraram espontaneamente*. Por que então, a partir de um certo momento, cessou o processo? A explicação usual é que, iniciando-se o mecanismo de seleção natural tão logo essas formas primitivas originárias tenham sido dadas à luz e evoluído, qualquer outra matéria viva que despertasse nas condições especiais, físicas, químicas e meteorológicas do período Arqueano seria imediatamente destruída. A modificação do meio ambiente originário, propício ao aparecimento da vida, teria posteriormente eliminado a possibilidade de geração espontânea de novas formas. A hipótese de que a semente da vida tenha provindo de outras partes do universo cósmico não reduz a dificuldade, mas apenas a transfere sem proveito de um ponto na galáxia para outro. É uma hipótese inútil e tola.

Passemos agora a uma outra ordem de fenômenos. Evoquemos o mistério dos marsupiais, essa ordem de bichos cujos filhotes, nascendo imaturos e diminutos, se refugiam logo ao nascer numa bolsa (*marsupium*) na barriga da mãe. A evolução paralela dos marsupiais da Austrália é um estranhíssimo fenômeno que o neodarwinismo está em grandes penas para explicar. Como pode haver ocorrido que, pelo simples acaso das mutações, se tenham desenvolvido naquele também estranhíssimo continente lobos, gatos, castores, ratos,

tamanduás e outros mamíferos marsupiais extraordinariamente parecidos com os mamíferos placentários mais aperfeiçoados de outras partes do planeta? A coincidência do desenvolvimento paralelo é surpreendente. Se essas linhagens de animais tiverem de ocupar cada uma o seu mesmo nicho ecológico, o fato que, por exemplo, o lobo do Canadá e o lobo marsupial da Tasmânia tenham o mesmo estilo de vida e o mesmo aspecto físico não explica, em absoluto, a semelhança entre as duas espécies, salvo que uma é placentária e outra marsupial. Por que a coincidência e qual o mecanismo que a provocou? Por que só a Austrália é marsupial?

Um outro problema complica as “certezas” do darwinismo dogmático. Lewis Thomas, biólogo e escritor americano de fino estilo e refinado *humour*, conta em seu livro *The medusa and the snail* (New York, 1979), no primeiro capítulo que lhe deu título, a história extraordinária da medusa e da lesma – um molusco gastrópode marítimo de nome *Nudibranchia*, da baía de Nápoles. É uma história confusa para ser descrita, e ainda mais confusa como objeto de cogitações. As duas criaturas, assevera-nos Thomas, parecem desenhadas propositalmente para se encontrarem, marcadas individualmente de modo que se possam unir amorosamente nas águas azuladas dessa famosa baía, tão bela, dizem os italianos, que se deve vê-la e morrer... A colaboração entre o celenterado e a lesma marítima – se a isso se pode chamar uma “colaboração” – é inteiramente específica. É somente *essa* espécie de medusa e somente *essa* espécie de gastrópode que podem juntar-se e viver da maneira descrita pelos biólogos. E, ainda o que é mais surpreendente, não podem viver de nenhuma outra maneira pois dependem, para sua sobrevivência, uma da outra. A coincidência não revela nenhum elemento seletivo natural.

Há muitos outros tipos, talvez não tão complexos, de formas simbióticas de vida. O simples fato de convivência de duas espécies, às vezes muito afastadas na escala animal ou vegetal, que dependem uma da outra para sobreviver, lança uma dúvida atroz sobre a concepção de uma concorrência geral entre as espécies, combatendo-se e selecionando-se por meio do terrível processo natural. Pelo menos nesses casos, a seleção natural não funciona. E o que é pior, são exceções que *não* confirmam a regra. Thomas nota que essas formas simbióticas, descobertas por toda a parte na vida do planeta, são tais que ainda não possuímos regras para torná-las inteligíveis: “Nenhum Darwin emergiu ainda para explicar esse crescimento ordeiro, coordenado e a diferenciação de todo o surpreendente sistema; e muito menos sua aparente sobrevivência permanente”. Problema interessante (acrescenta o biólogo): “Como

é que mecanismos que parecem governados inteiramente pelo acaso e escolha aleatória trazem, para a existência, novas espécies que se adaptam, fina, precisa e utilmente, como se fossem células de um organismo? Este é um maravilhoso *puzzle*”, conclui Thomas.

O enigma das formas simbióticas é vasto e sobre ele não nos demoraremos. Existe entre as borboletas, entre os corais, os fungos, nos pequenos animais que vivem da limpeza de animais maiores, assim também no reino vegetal, nas leguminosas, nos musgos e, de modo geral, no parasitismo. Alguns casos poderiam ser simplesmente explicadas por meio dos pressupostos do evolucionismo darwiniano. Mas há outros que lhe escapam absolutamente. É ainda Lewis Thomas que, num artigo de fevereiro de 1974 no *Intellectual Digest*, se refere à “membrana milagrosa”. Ele nota que a constituição das membranas nos animais e vegetais, e mesmo da membrana de oxigênio e azoto na atmosfera, é de uma complexidade tão maravilhosa que, realmente, sua composição parece o resultado improvável de uma fantástica quina da loto – algo mais facilmente concebível, em nosso espanto, como o resultado de um milagre...

Perturbando a magnificência do edifício darwiniano, temos agora o problema da *orthogenesis*, ou da evolução linear. É o fenômeno pelo qual os representantes sucessivos de uma linha evolutiva, em série, se transformam e evoluem numa única direção. Na linha ortogênica não gozamos da imagem de uma árvore genealógica, com vários ramos se esgalhando frondosamente de um lado e do outro. Parece mais uma “palmeira genealógica”. Um único tronco, sem galhos. Dir-se-ia que as formas que, porventura, se desviaram da idéia básica da espécie e tentaram espalhar-se foram imediatamente suprimidas. Por quê? A ortogênese serviu para inspirar muitas concepções finalistas e até mesmo “místicas”. A evolução linear teria ocorrido por força de um “impulso interior”, “com o fim de” alcançar uma forma futura, predestinada. Confessa o professor Alfred S. Romer, de Harvard, que nenhuma razão clara e positiva existe para o fenômeno que dificilmente se encaixa na mecânica seletiva de Darwin. A chamada lei de irreversibilidade da evolução é baseada no fenômeno da ortogênese. Essa lei também se enquadra na teoria – de origem judeo-cristã – de um processo linear irreversível que domina a história, não obstante os organicismos cíclicos de Hegel, Spengler, Danilevski, Toynbee e outros historicistas. Precisaríamos aqui do Guilherme Merquior para nos falar da “natureza do processo”, com a ironia que lhe era própria...

Acrescente-se a tudo isso que as formas *atuais*, as formas existentes, são sempre as mais bem adaptadas. A seleção natural deve, conseqüentemente,

favorecer o normal, e não o excêntrico, o variável, o diferente. Isso parece argüir em favor da fixidez e não do transformismo das espécies. Temos ainda o problema de formas que não se justificam seletivamente, mas antes atrapalham a sobrevivência do indivíduo. Muito podemos falar sobre isso. Um belo exemplo é o dos imensos galhos em certas espécies de alces ou veados que tendem a estorvar seus movimentos. Por mais que suas fêmeas os possam atraí-lo, não se percebe exatamente o interesse que pode acariciar um alce macho em possuir chifres desse tamanho... Há aí um esteticismo caprichoso que escapa ao jugo naturalista.

Por outro lado, também é difícil perceber os motivos das limitações que atingem a evolução de certas formas. Tomemos o caso das girafas. Alfred Wallace alegara admiravelmente que esses animais não haviam adquirido seus enormes pescoços graças a um “desejo” lamarckiano, num esforço contínuo de extensão para alcançar as folhas mais altas das árvores nas savanas da África. Não, argumentava. Em seus tipos primitivos, as variedades que ocorressem com um pescoço mais comprido do que o normal garantiam-se, imediatamente, com uma maior quantidade de pasto do que suas irmãs de pescoço curto. E tão logo ocorresse uma escassez de alimento, também maiores probabilidades de sobreviver àquelas, assim gerando maior prole. O que falta compreender, no darwinismo, é por que todos os quadrúpedes, sem exceção, não se selecionaram com um pescoço mais comprido e se tornaram girafas. O que Wallace não explicava é por que motivo outros ruminantes – digamos, os antílopes, os veados ou os bois – não cresceram também pescoços do mesmo respeitável tamanho. Não explicava por que o pescoço das girafas não cresceu mais ainda, para comerem as folhas das palmeiras mais altas e atingir um tamanho tal que não pudessem ser vítimas dos carnívoros predatórios; nem por que as fêmeas e os filhotes se satisfazem com menor altura. Não explicava, finalmente, o mecanismo pelo qual as vértebras do pescoço da girafa se alongaram desmesuradamente em período muito curto, pois não se conhecem formas de transição. Sobre essa questão é intrigante, ver, de Francis Hitching, *The neck of the giraffe*.

Cada espécie encontra seu nicho. Darwin afirmava que um cavalo com pernas um pouco mais compridas tinha maiores chances de sobreviver, numa época em que a espécie *equus* era ainda pequena. Assim evoluiu o cavalo. Muito bem! Mas por que, pergunta Hitching, os lobos ou os leopardos não comeram esse cavalo quando ainda era jovem e dispunha de pernas curtas? Ou por que não comeram cavalos velhos e cansados, de maneira que inúteis

seriam as pernas mais compridas dos outros? Ou por que os cavalos de pernas longas, que corriam mais depressa, não morreram em ataques cardíacos depois da fuga desenfreada? Por que não quebraram os tornozelos? Esse tipo de explicação darwinista se parece freqüentemente com as definições amiúde encontradas no *Pequeno Dicionário da Língua Portuguesa*: “*Biologia* é a ciência estudada pelos biólogos” (...) “*biólogo* é o estudioso da biologia”. Ou, de maneira poética, à Gertrude Stein: “A evolução é a evolução...”

Um animal que viola as regras da evolução é a hiena pintada (nome científico: *Crocuta*). Viola de duas maneiras. Em primeiro lugar, as fêmeas são maiores do que os machos, contrariando o que acontece entre todos os demais mamíferos. Possuem além disso órgãos sexuais tão parecidos com os dos machos que, outrora, se pensava que o animal fosse hermafrodita. As fêmeas são também dominantes no grupo. Aristóteles já falava nessa propriedade da hiena fêmea de possuir pênis e escroto. Alegava-se então que a famosa risada do animal constituía uma forma sarcástica de proclamar, ostensivamente, sua capacidade de mudar de sexo, apelando para o interesse particular de bichas e lésbicas. O folclore apossou-se da versão. Hans Krunk, que escreveu um livro sobre o bicho (Chicago U.P., 1972), argumentou daquela maneira irritante, própria dos darwinistas fanáticos e intelectualmente preguiçosos, que essas peculiaridades das hienas foram elaboradas por seleção natural para favorecer o reconhecimento mútuo nos encontros sexuais. Posteriormente, descobriu-se que as hienas fêmeas possuem, já ao nascer, uma percentagem excepcional de hormônios masculinos no sangue. Qualquer que seja a explicação do comportamento e do aspecto dessa paraíba-mulher-macho-sim-senhor, dessas “feministas” entre os mamíferos, é inaceitável por simplista o recurso ao argumento da “seleção natural”. O que caberia ao biólogo esclarecer é o seguinte: se entre todos os mamíferos a seleção natural contribuiu para tornar os machos dominantes no grupo, maiores e mais fortes do que as fêmeas e com órgãos sexuais conspícuos, por que motivo extravagante essa mesma pressão adaptativa se exerceu sobre as hienas com um efeito diametralmente oposto?

Quando nos deparamos com a “Lei da Batalha” e “seleção sexual”, tal como propostas por Darwin em *A descendência do homem*, constatamos certas formas e comportamentos que parecem entrar em contradição com o princípio da procura egoísta de vantagens na luta pela vida – princípio que constitui a própria essência do mecanismo de seleção natural darwiniano. A contradição

surge entre as exigências da seleção natural, no conflito entre membros de uma espécie, e as da seleção sexual no conflito entre machos (ou às vezes entre fêmeas) de uma mesma espécie. Prossegue assim o nosso registro de dúvidas, conjecturas e objeções. A lista é longa e rogo a paciência do leitor.

Diante dos mistérios do comportamento de animais e plantas, Darwin se estende, com o característico fascínio de um naturalista “tarado”, sobre a pugnacidade de machos de pássaros no cortejo das fêmeas. Chama a isso “Lei da batalha” na “luta pela vida”. Deve haver assistido, como eu também, a um duelo desse estilo entre a enorme variedade de aves das ilhas Galápagos. Fala então na *teterrima belli causa*... Entre beija-flores, a espécie *Machetes pugnax*, os galos-de-briga são todos exemplos de pássaros que freqüentemente morrem no duelo por suas amadas. Mas, pergunta-se: se há milhões de anos essas espécies pelejam, selecionando-se pela eliminação dos mais fracos, mais preguiçosos, mais covardes ou menos inteligentes, deveríamos supor que, de geração em geração, teria ocorrido uma rápida transformação dos caracteres genéticos, com o constante e acelerado surgimento de formas especializadas que não morram na luta. Seria uma seleção rápida. Por que isso não aconteceu?

É preciso lembrar que Darwin pertencia à corrente filosófica britânica do utilitarismo. É certo que, em sua obra, repetidamente cita as “vantagens” e as “desvantagens” dos caracteres que são adquiridos por mutação genética e selecionados nos conflitos vitais, em benefício da evolução das espécies. A racionalidade utilitária – e diríamos “capitalista” – do processo de seleção do mais apto que propõe baseia-se na preponderância das qualidades lucrativas sobre os prejuízos, porventura acarretados pelos mecanismos seletivos, que determina a sobrevivência do mais bem adaptado. Nos capítulos XII a XIV da *Descendência do homem* apresenta uma profusão monumental de exemplos de caracteres sexuais secundários e ritos nupciais entre peixes, anfíbios, répteis e pássaros. Nos capítulos seguintes falará dos mamíferos, para terminar nos macacos e nos homens. Ora, o interessante e aquilo que mais nos intriga é que, nessas descrições, não se pode perceber qual a vantagem que Darwin considera possa o animal obter na luta pela vida. Se eu fosse Bentham, perguntaria, intrigado, onde está a “maior felicidade para o maior número”? Muitos caracteres não oferecem vantagem alguma aparente e persistem através das gerações sem nenhuma utilidade. Outros são francamente desvantajosos. Pelo menos na aparência, prejudiciais à sobrevivência da espécie. Desmentem o utilitarismo. Seriam, porventura, kantianos? Assim, por exemplo,

certas espécies de carapáos (*Gasterostens trachurus*) são tão ferozes que, na luta dos machos pela posse das fêmeas, costumam ferir-se mortalmente. O mesmo ocorre com certas espécies de salmão. Será vantajoso um tal comportamento? Se nos duelos mortais o que realmente determina o resultado fosse uma vantagem distinta do macho vencedor, e não um resultado meramente alcançado pelo acaso da luta, a espécie deveria progredir rapidamente. Como isso não ocorre, pergunta-se: para que o duelo mortal que, se generalizado, terminaria por eliminar a espécie?

Outro enredo. Os veados avermelhados da Europa, *Cervus elaphus*, entregam-se a pejeas de extrema violência em disputa pelos favores das fêmeas, a tal ponto que as feridas provocadas pelos galhos são às vezes fatais. Mas isso não irá satisfazer o vencedor. De exausto pela luta, este poderá não resistir à severidade do inverno e um terceiro macho, menos aquinhoado em galhos, tomará o lugar deixado pelos dois patetas. Essa história me lembra um conto de Joseph Conrad, *O duelo*, que serviu de tema para um belíssimo filme: dois oficiais do exército francês, na época das guerras da Revolução e do Império napoleônico, enfrentam-se estupidamente em uma série de desafios em que, por milagre, nenhum dos dois é mortalmente ferido. A motivação é que um deles é um briguento incorrigível enquanto o outro não quer correr o risco de ser dado por covarde, perdendo a honra ao recusar o desafio. Conrad faz ressaltar a falta de sentido inerente a essa velha prática ou rito da aristocracia européia. Mas haverá mais racionalidade em tais encontros biológicos, comuns em certas espécies animais? No caso de uma espécie de escaravelho, *Lucanus cervus*, por exemplo, em que as tenazes dos machos são realmente terríveis e mortais, Halliday propõe a tese de que seria muitas vezes mais prático para os dois machos que concluem um acordo conciliatório: o mais forte dos dois insetos abriria mão de um certo número de fêmeas que poderia emprenhar, mas correria menores riscos de sair ferido ou prejudicado no duelo. A solução cartesiana e benthamita seria interessante. Não é só o homem, porém, que é qualificado de “animal racional”. Muitos animais costumam dar demonstrações de ferocidade – rugem, mostram os dentes, franzem o sobrolho – e assim afugentam os mais covardes. E fica por isso mesmo. Mas então, perguntamos nós, onde está a famosa seleção? E como se selecionou a demonstração fictícia de agressividade?

Assisti certa vez a um confronto interessante entre dois cães: um velho vira-lata, presumivelmente experiente, e um enorme filhote de dinamarquês, muito maior e mais forte que o primeiro. Brigaram, creio, por um pedaço de

carne. O vira-lata facilmente afugentou o dinamarquês que, em certo momento, covardemente se atirou ao chão e a seu adversário ofereceu a jugular. Esse rito de rendição é muito freqüente entre carnívoros. Mas seria crível tal comportamento na herança genética de um enorme dinamarquês? Não obtive até hoje explicação satisfatória, do ponto de vista darwiniano, para um comportamento desse tipo que, se levamos em conta os paralelismos antropomorfos, quer significar a rendição e o apelo à misericórdia do inimigo, mais fraco porém vitorioso. Dirão os sociobiólogos primários que o vira-lata da minha história possuía um gene misericordioso e o dinamarquês tudo menos uma coragem cavalheiresca. Um dos mistérios da biologia e um mistério de particular interesse para as ciências humanas, conforme sugere Halliday, é a possibilidade teórica de que os animais escolham de uma maneira ou outra os seus parceiros para o acasalamento – uma teoria, contudo, que não seja simplesmente circular como é o dogma da seleção sexual darwiniana.

Num artigo de 1956 no *Scientific Montly* (82/3, p. 112-120), Garrett Harding denominou com o termo *panchreston* o que classifica como falácia, o hábito de afirmar antecipadamente o conseqüente. O *panchreston* é um conceito que cobre um largo espectro de fenômenos diferentes e é carregado de significados diversos para cada usuário. É um conceito que procura tudo explicar e acaba não explicando coisa alguma. Nesse terreno de conflitos entre machos, sua utilização é abusiva.

O elefante marinho (*Mirounga angustirostris*) é um mamífero, uma espécie de foca em que particularmente extrema e violenta é a competição entre os machos pelos favores da fêmea. O macho é enorme, pesa três vezes mais que a fêmea. Lutas sangrentas precedem, sobre os rochedos à beira-mar, o encontro sexual. No duelo, às vezes os filhotes descuidados são esmagados. Como resultado, somente um macho em cada dez candidatos consegue acasalar-se e reproduzir-se, ocupando a cúpula da hierarquia dominante e condenando os vencidos ao duro exílio e à abstinência. É de se supor que o macho dominante, senhor do harém, produza dez descendentes em média, contra nenhum para seus rivais menos felizes. O otário vencedor, aliás, também costuma sair tão exausto e enfraquecido do ritual agressivo que não merece muitos encômios do ponto de vista da seleção darwiniana. A lógica da seleção deveria, parece-me, ter conduzido os elefantes marinhos a produzirem mais machos que fêmeas para compensar essa proporção considerável de perdas na disputa sexual. O quadro amoroso da mironga, em suma, não parece muito racional. Mas se não procuramos racionalidade num animal,

pelo menos a ciência tentou coroar de racionalidade cartesiana o mecanismo de seleção natural ou sexual. Aceitemos o álibi criado pelo darwinismo para justificar o imenso e trágico desperdício da natureza e o fato, comprovado, de que muitas vezes não se processa seleção alguma e a espécie simplesmente desaparece, tragada pelo cruel absurdo da existência... Desse absurdo muitas vezes a teoria compartilha.

Darwin nota também que, tentando impressionar as fêmeas para fins de galanteio, certas espécies de peixes adquirem coloridos ruidosos que têm como efeito indireto torná-los vulneráveis a seus inimigos. De novo, qual a vantagem? Estaria a seleção natural agindo contraditoriamente? Num determinado caso, como de uma espécie de carpa da Índia da família Cyprinidae, Darwin cita um autor que propõe, como explicação “racional” para esse peixe possuir coloração espalhafatosa, o propósito definido de atrair os pássaros predatórios, alciones e outros, que assim forçam um controle drástico da população. O paradoxo chega aí ao máximo! A proposta constitui como que um finalismo do absurdo e estaríamos, por intermédio da biologia, entrando no teatro de Ionesco. Esse tipo de explicação paradoxal é bem característico do frenético empenho de certos naturalistas em bolar soluções sem perceber as contradições lógicas a que tais raciocínios podem muitas vezes conduzir.

Mais um exemplo de teoria deliberadamente inventada para responder a questões cabulosas é a que se refere ao sucesso ou insucesso de pássaros extravagantes. É a chamada teoria da “presa desvantajosa”. Vejamos: quando um pássaro dispõe de uma plumagem exibicionista, dir-se-á que a utiliza para competir com outros machos da mesma espécie na seleção sexual. Mas são machos espalhafatosos que vivem em savanas ou campos abertos e escapam facilmente de animais predadores porque os podem ver de longe – diz a teoria que a plumagem serviria para indicar aos predadores que não adianta atacar, porque o pássaro fugirá primeiro... A pergunta que argumentos como esse desperta é a seguinte: que mais vale ao pássaro, do ponto de vista da seleção natural, ser espalhafatoso para competir na disputa sexual, com risco de ser vitimado por predadores; ou ser espalhafatoso e fugir na savana, para indicar aos predadores que não adianta tentar; ou ser espalhafatoso de maneira a ser mais facilmente caçado e assim controlar a população? No fundo, acabo me perguntando se não existe uma pequena dose de “livre-arbítrio” num animal de pouca inteligência...

Na mesma ordem de idéias podemos apontar para o caso de um tipo de rã, exibicionista não por sua aparência colorida, mas por seu canto estridente. Ao alardear talentos orfeônicos sibilantes, no empenho de cortejar e

galantear a sedutora fêmea, o macho pode tornar-se vulnerável a pássaros predadores. Daí resulta uma contradição: aquele que é mais barulhento é também mais vulnerável. Nesse caso, os dois tipos de seleção, o polêmico e o sexual, passam a agir em sentido contrário. Ora, como a sobrevivência pessoal é exigência prioritária, custa-nos entender como possa a seleção haver favorecido o comportamento suicida. Afinal de contas, quem determina em última análise a perspectiva de sobrevivência: a sorte da cruel concorrência entre espécies ou os caprichos da fêmea? Outro exemplo, na categoria em apreço, é o de uma variedade de sapinho da América Central com nome grandiloqüente, o *Eleuthero dactylus fitzingeri*, que é comido por um morcego, *Trachops cirrhosus*, avisado pelo canto nupcial do primeiro. Acontece que o sapo, além disso, não possui veneno como outras espécies que sofrem os mesmos riscos (erro imperdoável da seleção!). Eis aí um caso em que o desenvolvimento de um comportamento é sugerido pela seleção sexual proposta por Darwin, em contradição com as necessidades mais imediatas e essenciais de preservação da vida individual.

Ilustração também interessante do problema, porém em terreno diferente, é o de duas espécies de pirilampos, o *Photinus* e o *Photuris*, o segundo dos quais imita o sistema de sinalização fosforescente da fêmea do primeiro, assim atraindo o macho *Photinus* que se aproxima para o amor e por ele é comido. O comportamento das duas espécies em seu relacionamento é deveras esquisito. As acrobacias dos zoólogos para explicar essa contradição é que me causam admiração, mas não me induzem a acompanhá-los... Chego então a duvidar do zoólogo, acreditando que sua inteligência não é maior que a do pirilampo.

Outro exemplo curioso de paradoxo é oferecido por Darwin, citando Wallace. Refere-se a certas cobras corais do Brasil. A maioria dessas serpentes não é venenosa. Consta mesmo, no Butantã, que os acidentes provocados por ofidismo desse tipo são bastante raros. Ora, sugere Wallace que as corais não venenosas adquiriram a sua esplêndida coloração por “imitação”, de maneira que, parecendo-se com as corais venenosas, seus inimigos naturais evitem atacá-las. A objeção lógica que se poderia levantar é a seguinte: se é tão fácil a uma cobra coral não venenosa adquirir, por seleção natural, a pele arlequina de suas primas perversas, não seria ainda mais aconselhável que adquirissem o próprio veneno? Não haveria nisso maior “vantagem” por menor preço, ou seja, acompanhando Bentham – “maior felicidade para o maior número” de cobras corais?

Examinemos agora o paradoxo do comportamento animal que diz respeito aos leões. Segundo se sabe, o rei dos animais, *Panthera leo*, vive em grupos matriarcais, dois ou três machos em torno de algumas fêmeas com seus filhotes. Periodicamente, os machos socializados são atacados e desafiados por outro grupo de machos, solteiros, concupiscentes, mais jovens e mais fortes, e provavelmente irmãos ou primos dos primeiros. Vindos de fora do grupo, os desafiantes invasores, se vencerem a luta, expulsam os mais velhos e tomam conta das fêmeas, matando e comendo os filhotes de seus predecessores. Esse comportamento lembra um pouco o que se passava nas cortes dos déspotas orientais, como acontecia na Turquia otomana ou na Délhi dos grão-mongóis. Quando um príncipe queria apossar-se da coroa, mandava assassinar o sultão, seu pai, e eliminar seus irmãos concorrentes, juntamente com os filhos que porventura estes houvessem gerado com as odaliscas do harém. Após o entrevero, os leões recém-chegados provocam as fêmeas a entrar novamente em cio. Copulando um número considerável de vezes, os novos senhores da tribo geram novos filhotes que substituem os suprimidos. Esse sistema de infanticídio na luta entre machos ocorre em várias espécies animais. Na discussão sobre infanticídio, os zoológicos parecem crer que os animais reconhecem os próprios rebentos e os filhos dos outros. O problema é que os homens primitivos não reconheciam seus filhos, nem estabeleciam conexão lógica entre dois atos (coito e parto), ocorridos com nove meses de intervalo. A idéia de que machos em disputa eliminam deliberadamente os filhotes de seus adversários por motivos genéticos me parece levantar problemas não facilmente explicáveis. Se, como explica Halliday, os leões machos, irmãos ou primo-irmãos em uma mesma linhagem matrilinear, se protegem uns aos outros e se permitem pacificamente partilhar as fêmeas, isso não poderia ser explicado pelo propósito teleonômico de favorecer a propagação dos genes que possuem em comum. Pois como sabem os leões do grupo que seus genes são comuns? Quanto à explicação de que as leas não reproduzem com a freqüência que seria de desejar, para não enfraquecer a estabilidade social e a coesão do grupo, então por que entram logo em cio ao término da agressão violenta dos invasores? Eis aí um tipo de raciocínio vicioso em que incidem muitos biólogos obstinados: se há competição entre machos e infanticídio é porque há seleção; se não há competição entre machos, nem infanticídio, é também porque há seleção... Sempre há seleção, seleção, seleção...

Ao observar os paradoxos e as contradições da natureza – paradoxos e contradições que constituem a tortura do naturalista empenhado em descobrir as “motivações” ou os “propósitos” de certas formas, certos comportamentos,

certos traços genéticos, certos rituais de luta, certos modos de cortejo sexual e reprodução – seria o caso de perguntarmos se Schopenhauer não estaria, nesse ponto, mais próximo da verdade do que Darwin. E não caberia a um novo Kant fazer a *Crítica da razão biológica*? Pois, afinal, é quase impossível abandonar um conceito finalista na noção de “Lei da Batalha” – eis que toda batalha tem um propósito que é a vitória e, como disse Napoleão ao matutar sobre sua próxima batalha, é “feio perder”...

Sendo um cientista associado à corrente utilitarista inglesa, devia Darwin naturalmente procurar a finalidade “utilitária” de determinadas formas, formas que apareceram por mutação e seriam conservadas por seleção. Mas talvez as formas vivas de combate ou de amor, os equipamentos bélicos ou estéticos dos animais não tenham propósito algum. Eles existem simplesmente porque existem. Inútil procurar explicação na racionalidade prática do mecanismo seletivo. A *Lebenswille* seria a única lição, uma lição romântica ou, como pensava Schopenhauer, o verdadeiro *noumenon* do fenômeno observado. A forma desenvolve-se porque o animal que a imaginou simplesmente *tem vontade de viver* com essa forma, com esse comportamento, com esse adereço. A vontade de viver não necessita de outro objetivo senão o que é imanente ao próprio *élan vital*.

Prêmio Nobel de Medicina, o professor *sir* Ernst Chain em *A responsabilidade e o cientista na sociedade ocidental moderna* (Conselho de Cristãos e Judeus, Londres, 1970), acentua drasticamente o seguinte:

Postular o desenvolvimento e a sobrevivência do mais apto como consequência exclusiva de mutações lotéricas parece-me uma hipótese que não é baseada em qualquer evidência, e irreconciliável com os fatos. Essas teorias evolucionárias clássicas constituem uma simplificação grosseira de uma coleção maciça de fatos imensamente complexos e intrincados. E me espanto que sejam engolidas com tanta pressa, sem espírito crítico, por tantos cientistas e por tanto tempo, sem um murmúrio de protesto!

Acrescentemos a essa sábia opinião a do professor Steven Stanley da Universidade John Hopkins (*National Academy of Science*, USA, fev. 1975), citado por Hitching. Stanley afirma:

A visão reducionista de que a evolução pode em última análise ser compreendida em termos de genética e biologia molecular está

claramente errada. Devemos nos dirigir não para o estudo da genética de população de espécies estabelecidas, mas para o estudo da especialização e extinção, a fim de decifrar o processo de alto nível que governa o curso geral da evolução.

O título do livro de um antigo advogado e professor da Universidade de Berkeley, na Califórnia, Phillip E. Johnson, já é explicativo: *Darwin on trial*, “Darwin no tribunal” ou “Darwin submetido a processo” – o que é uma certa maneira de julgar os méritos e os deméritos da obra monumental do cientista inglês. Além de bastante objetivo e imparcial, o trabalho de Johnson possui o valor de apimentar a leitura com um tom levemente irônico na crítica. Ele cita o debate entre Stephen Jay Gould e Irving Kristol, um dos principais pensadores ditos “conservadores” americanos, chegando à conclusão, como esses dois, que “o darwinismo está efetivamente morto” (*effectively dead*), mesmo em sua versão de “síntese neodarwinista”, embora continue a existir na dogmática ortodoxa de livros universitários. Johnson adiciona a seu ceticismo a própria teoria de Gould de *punctuated equilibrium*, mencionada acima. Ele se detém com aguda atenção nas objeções de Popper sobre se, realmente, a hipótese de descendência das espécies com modificações pode ser confirmada ou “falsificada”; assim como nas do contemporâneo, amigo e opositor de Darwin, o grande cientista suíço-americano Louis Agassiz, que era religioso. Acumulando os argumentos de ceticismo que se amontoam na ausência de “formas intermediárias”, na incapacidade de encontrar “provas” tiradas das teorias moleculares relativas ao aparecimento e à evolução da vida, o autor põe em dúvida as condições geralmente exigidas de qualquer “teoria” que se queira realmente proclamar científica, no que a ela diz respeito – a saber: 1) que seja orientada pela lei natural; 2) que dependa em suas explicações da lei natural; 3) que seja capaz de ser submetida a testes; 4) que suas conclusões sejam apenas tentativas; e 5) que seja “falsificável”. A conclusão é que o darwinismo não é uma ciência; seria uma pseudociência que se transformou em religião dogmática, incapaz de aceitar desmentidos e responder a objeções. Foi Darwin ele próprio que afirmou não ser possível explicar certas coisas que chamaríamos transcendentais e cujo sentido último não podemos alcançar, com nossa limitada inteligência: “Um cão também pode em vão especular quanto à mente de Newton” (*A dog might as well speculate on the mind of Newton*).

Na verdade, o que devemos fazer é, com muita paciência e tolerância, questionar, duvidar, criticar, falsificar, desmentir e matutar, matutar, matutar...

CAPÍTULO 9

SOBRE O ACASO, O FINALISMO E O NOMINALISMO

O darwinismo foi comprometido no âmbito das ciências sociais pelo uso abusivo que dele fizeram os chamados “darwinistas sociais”, os eugenistas e os racistas. Até hoje, um debate polêmico como o que se seguiu à publicação de três obras sobre o relacionamento entre raça, cultura e inteligência (a *Bell curve* de Richard Herrnstein e Charles Murray; a *Race and culture* de Thomas Sowell; e a *The end of racism*, de Dinesh D’Souza¹) demonstra como a sensibilidade continua à flor da pele cada vez que são tocados temas suspeitos de estar contaminados de darwinismo social. Essa teoria envolveu-se na mesma medida em que toda a ciência sofreu com os horrores de duas guerras mundiais, genocídios e maior número ainda de revoluções totalitárias. Mas sobretudo o que houve de grave nas doutrinas científicas de Darwin, um cientista honesto e venerável empirista que odiava a controvérsia, são suas implicações morais, sobre as quais – com todo o respeito devido à figura gigantesca do biólogo inglês – ele não estava capacitado para opinar. Ora, muita gente, como fazemos neste livro, trata do darwinismo em termos de suas implicações, não apenas meramente científicas, mas éticas, políticas e religiosas. O relativismo das idéias morais extraídas do darwinismo era condizente, num período de inédita e extraordinária expansão econômica capitalista, com as éticas naturalistas e utilitaristas então em moda em certos setores. Ignorava, porém, com soberbo desdém, todo o trabalho levado a cabo durante mais de dois milênios para estabelecer em sólidas bases filosóficas e psicológicas o imperativo categórico do dever e a ética da compaixão.

¹ Discuto esses três livros no capítulo *Obsessão igualitária* de minha obra *O espírito das revoluções*, Editora UniverCidade.

Valeria recordar em tal contexto que tanto Darwin quanto Marx, Nietzsche e Freud haviam sido educados sob princípios rígidos no período de sua formação como adolescentes. Darwin estudou para o sacerdócio em Cambridge. Nietzsche era filho de um pastor luterano e neto de dois outros; Marx, de “cristãos novos”, ardentes em sua conversão, e Freud, de judeus ortodoxos da Morávia. Esses pais impingiram aos filhos, em tenra idade, o “medo e tremor” de uma disciplina religiosa. Se dela se libertaram num esforço moral que determinou sua criação científica e filosófica, mantiveram, não obstante, em toda a vida, um padrão relativamente alto de comportamento pessoal, em flagrante contraste com as doutrinas naturalistas revolucionárias que pregaram. Deve-se realmente estudar, pela psicologia, em que sentido souberam sobrepujar o conflito psicológico que os dilacerava. Nietzsche não resistiu e viveu louco os dez últimos anos de sua vida. Darwin e Freud sofreram de sintomas neuróticos, indicadores dos processos contraditórios que fervilhavam em suas mentes. Em carta ao amigo Hooker, de 1844, antes da publicação da *Origem*, Darwin escreveu que “era quase como confessar um assassinato (*it is like confessing a murder*) estar convencido de que as espécies não são imutáveis”. Vê-se por aí a intensidade, embora reprimida, da angústia do sábio diante do terreno onde ia penetrar.

Pondo de parte as preocupações religiosas e uma vez ultrapassado o estágio de mera resistência dogmática ao transformismo em si, o que tinha Darwin de enfrentar era uma questão filosófica mais complexa: a do mecanicismo e do acaso – contra a tenaz convicção, sustentada por argumentos também positivos mas sobretudo epistemológicos, de um finalismo no desenvolvimento da vida. A insuficiência e as contradições em que, freqüentemente, caía a teoria radical da seleção natural foram as fontes das dúvidas. Não é difícil admitir que o problema do finalismo tenha poderosas conotações metafísicas e religiosas e é atrás dessa questão que vamos caminhar na presente seção.

Negando a realidade de um “plano criativo” na natureza, *sir* Charles Lyell, o geólogo que sustentara a antiguidade do homem na Terra e, ao fazê-lo, fundamentara no tempo pré-histórico as novas idéias de Darwin de evolução a longo prazo, fora levado a negar a “deificação das causas secundárias” (variações genéticas e seleção natural) com que se pretendia liquidar as “causas primárias” (Deus) na nova metafísica do progresso. No desenvolvimento da vida orgânica, Lyell descobria, contra Darwin, a ação secreta de algum princípio que chamava de “transcendente”. Em *Principles of geology* (1831), ele postulava

uma lei de desenvolvimento de ordem tão alta que poderá colocar-se na mesma relação quanto a própria Divindade e a compreensão finita do homem; uma lei capaz de juntar novas e poderosas causas, tais como as faculdades morais e intelectuais da raça humana, ao sistema da natureza que se processou durante milhões de anos, sem intervenção de qualquer causa análoga.

Citando um cientista do início de seu século, John Bird Xumane, Lyell declarou que a natureza “deu poderes ao homem e obrigou-o a ser o artífice de sua própria estatura na escala dos seres, através da dádiva peculiar da razão, não suscetível de provas”.

Outros argumentavam que a seleção natural e o princípio geral da evolução não podiam explicar a origem da vida consciente do homem. Aliás, até hoje eles não podem. Os argumentos eram em geral muito débeis. Eles irritavam Darwin, mas o fio da idéia era justo. John Russell Wallace também postulava que o homem evoluíra não por efeito da seleção natural, mas da cultura, pela adaptação ao ambiente por outros meios do que a variação hereditária. Essa tese é hoje geralmente admitida. “A verdadeira grandeza e dignidade do homem”, acentuava Wallace, “era sua capacidade única de transcender a lei da seleção que domina o destino de todos os animais inferiores”. Aos olhos dos céticos, as explicações sobre a “seleção sexual” também se revelavam carentes. De certo modo sua lógica era circular, como vimos. Se o homem escolhe a mulher em virtude de suas feições mais atraentes e a mulher escolhe o homem em virtude de sua força física e intelectual, continua indefinível o critério estético do “mais atraente” e do mais “forte”. O homem escolhe a mulher mais bela, mas a única prova de que é ela mais atraente é de caráter absolutamente subjetivo. E ninguém (pelo menos, por enquanto...) usa um computador e um índice de Q.I. para escolher seu parceiro matrimonial.

Thomas Huxley tentou escapar das ambigüidades, contradições e tautologias que se acumulavam no que diz respeito ao “propósito” da Criação, argumentando que as assim chamadas “variações ocasionais” eram, na realidade, resultado de leis fixas. Comentando a *Origem*, ele escrevia em

A teleologia que supõe ser um olho, tal como o descobrimos num homem ou num vertebrado, feito com a estrutura precisa que exhibe o propósito de permitir a visão ao animal que o possui, recebeu indubitavelmente seu golpe de morte. Entretanto, é necessário lembrar

que existe uma teleologia mais larga, que não é tocada pela doutrina na evolução, mas *baseada na verdade sobre o propósito da evolução*.²

Em outras palavras, a evolução seria o *propósito* supremo do universo. O jesuíta francês Teilhard de Chardin introduziu idéia em sua teologia. Mas que provas empíricas existem dessa teoria?

Na obra *Man's place in nature*, que é de 1863, proclama Huxley sua fé na existência de “termos coordenados da grande progressão da Natureza, do informado ao formado, do inorgânico ao orgânico, da força cega ao intelecto consciente e à Vontade”. Curiosamente, as relações entre lei, acaso e finalidade se mesclam. O acaso é mais radicalmente revolucionário do que a lei. A lei podia ser atribuída a um Criador legislador (*lawgiver*), o acaso dificilmente. O acaso é uma idéia pagã que os gregos atribuíam às Parcas, senhoras do destino (*tyché*) e mais poderosas que os deuses. Ora, esse elemento de acaso na doutrina de Darwin estava destinado a um imenso futuro filosófico. Preparava o terreno para a teoria do caos, que é hoje estudada na ponta de lança da especulação metafísica. O conflito entre acaso e determinismo na biologia, com implicações, quer espiritualistas, quer materialistas, é justamente o tema do livro de um dos mais “modernos” biólogos, Jacques Monod, cuja obra tem como título, precisamente, *Le hasard et la nécessité*.

Era essencial que, na doutrina de Darwin, as variações das formas biológicas se processassem ao acaso (*at random*). Era nisso que o darwinismo se distinguia do lamarckismo. Mais de uma vez afirmara Darwin com firmeza que não via propósito ou finalidade na ação da natureza porque a variabilidade que ocorre aleatoriamente é o que permite a seleção. A teoria das mutações genéticas, posterior à sua obra, confirmou essa intuição. As mutações seriam provocadas por processos químicos ou físicos (as radiações) ocorrendo fora da ação de qualquer “lei” biológica. Uma lei natural – ainda é possível atribuí-la ao Criador e, na verdade, a existência de leis universais, vigentes desde os primórdios da Gênese, sempre constituiu um poderoso argumento ou prova da existência de Deus. O acaso, ao contrário, parece desprovido de meta e dificilmente poderá ser oferecido como instrumento da intervenção divina – isso, não obstante o problema de que uma lei como a da seleção natural, em toda a sua crueldade e desperdício, represente como que um atentado terrorístico à teodicéia, uma bomba contra o dogma da infinita misericórdia divina. O acaso,

² Cf. *Evidence as to man's place in nature*.

para um “teólogo” gnóstico como Jung, provaria quando muito a completa inconsciência do Deus Criador ao pôr mãos à obra nos seis primeiros dias.

Foi justamente esse aspecto aleatório do processo que chamou a atenção do filósofo americano Charles Peirce (+ 1914). Peirce acalentou uma concepção “estatística” da lei, concepção destinada a brilhante futuro entre os físicos modernos pois substitui a causalidade rígida do mecanismo de relojoaria, em voga na Idade da Razão, pelas “probabilidades” de uma época como a nossa, de instabilidade, jogo, desordem e imprevisíveis desastres. Para o americano pragmático, o rígido determinismo do universo mecânico de Newton, Hume e Laplace fora quebrado. Peirce confessava-se decididamente impressionado com a “tremenda subversão” (*upheaval*) ocorrida em 1860, na biologia, pela teoria das variações fortuitas a serem selecionadas. O princípio evolutivo implicava o crescimento gradual da razão, agindo por meio do aleatório, de maneira que sempre “um elemento de puro acaso sobrevive e permanece até que o mundo se torne um sistema absolutamente perfeito, racional e simétrico no qual, finalmente, em futuro absolutamente distante, a mente se cristaliza”.³ Por um admirável paradoxo, a metafísica darwiniana dava uma volta completa e o acaso se transformava, não na negação, mas numa possibilidade de reverter ao finalismo. Na verdade, os economistas liberais modernos da linha de von Mises e Hayek, ao respeitarem o conceito de “mão invisível” inventado por Adam Smith, que traduzem agora pelo de “ordem espontânea”, concebem o mercado como um sistema também imprevisível de bilhões de ações individuais diárias de índole estocástica, como resultado das quais ele funciona com maior ou menor equilíbrio em benefício de todos. Cabe ainda destacar que, também no terreno da física moderna, o princípio da indeterminação de Heisenberg é freqüentemente invocado para quebrar os preconceitos do determinismo materialista. A filosofia de Peirce seria uma oposição moral pragmática à necessidade pagã, à grande deusa *Anankê*, cultuada e imposta pelo materialismo científico que surgiu à época do Iluminismo; seria também uma posição semelhante à que tomariam William James, Whitehead e especialmente Bergson com sua noção de “evolução criadora”. Acresce que, como sustenta Frank Press, antigo presidente da Academia de Ciências dos Estados Unidos, “a Humanidade tornou-se um agente mais importante sobre o ambiente do que a natureza”. Com nosso número crescente, os homens, tornamo-nos o curinga da natureza.



³ Cf. *Studies in the Philosophy of Charles Santrers Peirce*, in WIERNER, Philip e YOUNG, Frederic (Ed.).

Costumamos ridicularizar a Idade Média a propósito dos séculos que, inutilmente, perdeu a filosofia escolástica na chamada Querela dos Universais. Se a questão entre os realistas e os nominalistas nos parece hoje mal colocada, quem sabe se, em séculos futuros, nossas próprias disputas em torno da necessidade, do acaso e da finalidade no terreno da biologia oferecerão o mesmo aspecto de bizantinismos vãos, deturpando, evitando ou contornando o verdadeiro problema? Tais questões mais parecem inspiradas pelo espírito de porco do demônio...

Nos intrincados argumentos, silogismos e sofismas da Querela dos Universais, que encheu de discussões e acessos de raiva as escolas da Idade Média, descobre-se, entretanto, alguma relevância. Isso se verificou no século XVIII quando, com Lineus e outros, se tratou de classificar as espécies vegetais e animais. Uma posição meramente nominalista não satisfaz: o conceptualismo de Abelardo é melhor. Temos de aceitar a realidade conceptual e científica das noções de variedade, espécie, gênero, família, classe, ordem, etc., pois tais noções possuem uma base empírica. É importante saber se dois indivíduos semelhantes, digamos um burro e um cavalo, ou ainda um *Dachshund* e um *São Bernardo*, pertencem ou não à mesma espécie. Se a resposta é positiva, isso quer dizer que podem cruzar-se e sua prole não será estéril. O nominalismo não é correto nesse terreno: a espécie cavalo e a espécie burro, assim como a variedade *Dachshund* e a variedade *São Bernardo*, dentro da espécie *canis*, existem realmente como objeto legítimo de estudo. A reação nominalista contra as Idéias de Platão e as “formas substanciais” de Aristóteles conduziu a resultados nefastos como, por outros motivos, apontou Gustavo Corção em sua obra *Dois amores, duas cidades*. Nefasta mesmo, para a ciência dos séculos XVIII e XIX, foi a rendição ao materialismo histórico. É assim de certo modo paradoxal que Aristóteles, Buffon, Cuvier e grande número de outros pensadores que se ativeram ao *fixismo* das espécies hajam negado o transformismo ao duvidar da própria realidade dessas espécies. Desse modo, o que parece estranho é a atitude de um pensador tão eminente quanto Étienne Gilson, quando em *D’Aristote à Darwin, et retour* se baseia em Aristóteles para apontar as contradições, as insuficiências e os descaminhos da teoria de Darwin.

Seria um curioso excesso de nominalismo, dadas as diferenças notáveis que podem existir entre indivíduos – digamos, entre um grande cão dinamarquês e um chihuahua – se afirmássemos que só estes teriam existência real. Quem duvida que ambos pertencem, realmente, a uma espécie determi-

nada, *Canis familiaris*? Se fertilizarmos uma fêmea de dinamarquês com o sêmen de um macho chihuahua, os filhotes serão talvez horrendos vira-latas, mas não deixarão de ser cães. O conceito de espécie faz sentido em biologia, não obstante, segundo os nominalistas radicais, sirva a noção de espécie apenas para efeitos classificatórios. Essas classificações, assim como as divisões e subdivisões que apresentam, são “meios absolutamente artificiais” – quem escrevia isso era Lamarck; e Darwin também: “Ver-se-á pelas observações anteriores, que considero o termo *espécie* como um nome dado arbitrariamente, por comodidade, a um grupo de indivíduos que se assemelham uns com os outros estreitamente”. Não deixa de ser surpreendente que tenha Darwin estudado, durante quase cinqüenta anos com aquela erudição maciça, honestidade exemplar e cuidado meticuloso que o caracterizam, a origem de algo que considera apenas o nome arbitrário de um grupo de indivíduos. A idéia de “semelhança” é válida, mas num sentido que deve ser definido: um cão dinamarquês e um chihuahua, para alguém desinformado, terão a aparência de animais completamente diversos. Mas uma pessoa educada saberá que são semelhantes em estrutura básica, em ascendência genética e em muitas outras características anatômicas e fisiológicas. (Várias vezes tive a experiência, ao passear pela rua com meu *caniche* preto em Brasília, de ouvir broncos candangos me perguntarem se o bicho era um carneirinho...) O fato de darmos a animais tão diferentes quanto um são bernardo e um chihuahua o mesmo *nome* e a mesma classificação científica, não é de modo algum arbitrário: em última análise as dúvidas são tiradas por uma análise do DNA...

Essa questão de forma e aspecto não é ociosa. Na época em que Darwin combatia ferozmente todos os pontos de vista “subjetivos”, tais como os que consistiam em “crer que muitas estruturas foram criadas por sua beleza, a fim de encantar os olhos do homem ou do Criador ou simplesmente tendo em vista sua variedade”, acreditava também que tais pontos de vista, se verdadeiros, “seriam absolutamente fatais à minha teoria”. Em sua visão utilitarista e empirista, em consonância com a filosofia então favorita em sua terra, Darwin limitava-se a explicar as variações ditas estéticas, digamos: a cauda do pavão, as pétalas de uma flor ou as asas de uma borboleta, numa perspectiva quase exclusivamente sustentada na teoria da seleção natural e sexual. Talvez seja fácil compreender a atitude de quem acredita ser a forma bem adaptada à sua função necessariamente bela. Esse princípio é aceito mesmo na estética da arquitetura moderna, que considera a beleza de um edifício

mera função de sua utilidade.⁴ Também é possível aceitar a tese de que muitas aparências coloridas possuam uma clara função defensiva, constituindo a camuflagem uma característica vantajosa na luta do animal contra adversários de espécies predatórias. Seria o caso das borboletas, de inúmeros insetos, das zebras e dos esquilos que mudam de pêlos conforme as estações.

Acontece que Darwin tenta explicar o fenômeno da beleza de modo claudicante. Acentua que, se as flores, as borboletas, os pássaros e os outros animais se tornaram belos, “isso se produziu graças à seleção sexual, eis que os machos mais belos são continuamente preferidos pelas fêmeas e não para agradar aos olhares humanos” (*Origem*, cap. 5). O biólogo fala constantemente na “beleza das formas” e, ao comentar, por exemplo, um tipo particular de orquídea, exclama “nunca vi nada tão belo!”. Aceitamos o fato de que as reações emocionais de Darwin – de ordem estética, além de científica – tenham sido poderosamente estimuladas quando, de passagem pelo Rio de Janeiro, subiu ao Alto da Tijuca e, pela primeira vez, contemplou a exuberância da floresta tropical. Em sua *Autobiografia* ele salienta que “a beleza da adaptação das partes me parece incomparável”. Mas que idéia platônica, que forma substancial é essa, de um animal que procura outro (ou de um inseto que procura uma flor) na base de um ideal socrático abstrato de *kalokagathia*, “belo e bom”?

Comparando os efeitos da seleção sexual à seleção artificial conduzida pelo homem nas espécies domésticas, conclui Darwin: “Não vejo razão alguma para duvidar que os pássaros fêmeas, ao escolher, durante milhares de gerações, os machos mais melodiosos e mais belos, segundo o gênero de beleza que lhes agrada, tenham podido produzir um efeito marcante”. Ora, esse tipo de consideração é puro subjetivismo, é puro antropomorfismo! Não é ciência, é literatura. Em que sentido a fêmea escolhe, em benefício da seleção, o mais apto que seria também o mais belo? Que idéia, *a priori*, de aptidão e de beleza possui a fêmea do batráquio, no segredo de sua inteligência rudimentar? O argumento de nosso venerável biólogo levanta questões filosóficas bem difíceis! A cauda extravagante de um pavão não tem utilidade alguma, a não ser atrair a fêmea (além de encantar os olhos dos homens, e quiçá os olhos de Deus). Então, se a fêmea X prefere o macho A ao macho B porque acha a cauda de A mais bela e mais apta que a de B, trata-se, de qualquer maneira, de explicar o que quer dizer “mais

⁴ Um arquiteto como Mies van der Rohe seria, nesse sentido, um perfeito darwinista, enquanto Oscar Niemeyer pareceria mais lamarckista. Sendo comuno-leninista, Niemeyer deve ter sido seguidor de Lysenko...

belo”. Que seja definida a idéia universal de beleza! O raciocínio de Darwin é simplesmente circular, pois a única prova subjetiva que temos de ser A mais belo que B, do ponto de vista de X, é que X escolheu A, e não B, para com ele se conjugar. Se as abelhas preferem colher seu mel numa orquídea, em vez de numa outra qualquer flor banal do cerrado, não será porque devemos, nas abelhas, reconhecer um senso estético que, por mais estranho que pareça, é paralelo ao do homem? Também nós achamos a orquídea mais bela que um cravo de defunto. Isso implica admitir a realidade de um padrão universal de beleza, uma idéia arquetípica *to kállos* que transcenda a diversidade das espécies, mesmo as mais distantes quanto uma orquídea, uma abelha e um *Homo sapiens*. E constituiria, de fato, uma noção “sobrenatural” em que, com suas idéias universais, entra Platão em cena. Não vemos como dela escapar...

A escolha pelas fêmeas de machos “belos” (e num número considerável de espécies, especialmente entre os pássaros e também entre os leões, são os machos mais “belos” que as fêmeas) conduz à consideração de que, em tais espécies, ocorre o fenômeno de *hypergamia*. Este é comum na espécie humana: o hábito das fêmeas de procurar casar acima do próprio *status* social. Na sociedade humana, sabemos que a hipergamia tende a concentrar a riqueza, o poder e as mais belas mulheres nas classes altas. São excluídos os machos pobres e feios. Em tudo isso vemos uma noção de finalidade aristocrática que estaria implícita na própria seleção. Quando Julian Huxley acentua que a seleção “trabalha, com a ajuda do tempo, para produzir *melhorias* no mecanismo da vida e, assim agindo, engendra resultados de uma improbabilidade mais que astronômica, que não poderiam ser produzidos de qualquer outra maneira” (em John Greene, *opus cit.*), baseia o argumento no termo *melhoria*, que destacamos para enfatizar o caráter finalista de um bem que é procurado, mesmo que, para isso, recorra ao criticável vício da loteria durante tempos astronômicamente longos. Maior mistério nos perturba quando constatamos que animais tão distantes um do outro quanto um inseto e um mamífero reagem de modo semelhante diante da beleza de uma orquídea!

Lembrando Empédocles e repleto de emoção, Darwin espantava-se diante da grandeza trágica de um sistema tal que, “a partir da guerra da natureza, da fome e da morte, tenha diretamente resultado o objeto mais alto que sejamos capazes de conceber, a saber, a produção dos animais superiores”. Quer ele dizer com isso, porventura, que a evolução se explica ou se justifica porque produziu o animal superior a todos, o homem? Trata-se de uma opinião certamente antropocêntrica... A relação da idéia da evolução com

o mito do progresso foi assim natural, ainda que ambígua e paradoxal. O progresso é uma idéia otimista, uma idéia finalista. A evolução deveria ser uma idéia pessimista e, de qualquer forma, automóvel e lotérica – mas as duas se associaram e, não obstante os protestos indignados de seus paredros, a evolução adquiriu tons de extremado finalismo.

A carnificina que constitui o espetáculo da vida no planeta não deveria, certamente, induzir a sentimentos de entusiasmo otimista pela glória das obras da natureza. Além de cruel e implacável, a natureza desperdiça esforços de maneira inacreditável. Considerem o seguinte fato: o homem produz, no decurso de uma vida de duração normal, e caso não haja motivos especiais que perturbem sua função sexual, algo como um trilhão de espermatozoides, todos eles portadores do código genético de uma espécie cuja origem data de mais de três bilhões de anos. Talvez tenha a natureza também produzido um trilhão de estrelas galácticas para obter apenas um planeta habitado. Serão os cinco a sete milhões de ovos de bacalhau, dos quais só uma diminuta percentagem sobrevive, argumento válido contra um Deus criador? Gilson responde que o *gâchis*, o esbanjamento, o desperdício, nada prova! Chegamos a um ponto que os problemas que se colocam não dependem mais da biologia, mas da metafísica e da teologia – por maior repugnância que os biólogos manifestem em relação a essas respeitáveis disciplinas. Aceitando, assim, o que nos ensina a ciência oficial, devemos convir que se trata de um preço horroroso que cobra a vida em sofrimento e em desperdício, para chegar ao que chegou – ao Homem – ao *Homo sapiens*! Sempre que tenha sido esse seu propósito, e não o fruto de um mero acaso...

Nisso, incidentalmente, reside a dificuldade da teologia do padre Teilhard. A fria selvageria da natureza cria problemas de consciência muito graves. Estamos diante de uma obra luciferina. Repitamos: a explicação clássica da dogmática que atribuía o mal existente na natureza ao próprio pecado original, o qual, com a desobediência do homem, conspurcou toda a criação, passa a ser desconsiderada, uma vez que se reputa à criação do *Homo sapiens* como não simultânea à criação dos reinos vegetal e animal, mas como problemático resultado posterior da evolução desses mesmos reinos.



Quando Thomas Huxley pronunciou suas célebres *Romanes lectures*, em 1893, Darwin já havia falecido. Em livro publicado ainda mais tarde, em 1910,

poria Huxley em confronto a ciência e a tradição hebraica, citando as injunções do profeta Miquéias (6:8): “Ó homem, fizeram-te saber o que é bom; o que reclama o Senhor de ti, senão que pratiques a justiça e ames a bondade, e andes humildemente com teu Deus?”. Elogiando o profeta hebraico e citando esse trecho como expressão mais alta do dever ético, intentava Huxley conciliar o mandamento supremo com a lei do mais apto, mais eficiente, mais belo e mais forte que vigora no mato grosso da realidade natural. Se o homem é descendente aleatório e mecânico de macacos, cuja origem se deve aos esforços da natureza, com a ajuda do tempo, para produzir melhorias infinitesimais com improbabilidades astronômicas – se é isso, simplesmente, sem nenhuma parcela de finalidade transcendente – que razão então temos para crer que os “instintos de morte” freudianos não sejam mais poderosos que o “processo ético” contraditório de justiça, benevolência e humildade postulado por Miquéias? Huxley estimula nossa perplexidade. Se a agressividade constitui o verdadeiro patrimônio de nosso código genético, herdado através de milhões de gerações, pela sobrevivência do mais apto na concorrência vital despropositada, que razão temos para nos horrorizarmos com os massacres de Genghiz Khan, com Auschwitz, com o arquipélago Gulag ou com o ataque terrorista às torres gêmeas de Nova York? Se a guerra de todos contra todos foi o que permitiu ao homem atingir a culminância biológica de seu cérebro maravilhoso – que ultrapassa em volume o de um gorila –, por que não terão Hobbes, Hegel, Marx ou Nietzsche mais razão que o profeta Miquéias? Por que devemos preferir Francisco de Assis, Gandhi, Albert Schweitzer ou a irmã Tereza de Calcutá a Tamerlão, Stálin, Hitler ou a um *capo* da máfia?

Acentua *sir* Peter Medawar, grande biólogo inglês, que uma pessoa que acredita vir o ovo antes da galinha, isto é, que um ovo surgiu *antes* da nova galinha, é um mendelista ortodoxo. Até recentemente ele seria classificado na Rússia soviética como um vilão fascista, dedicado a derrubar o trabalho da Revolução proletária, ao passo que a pessoa que acredita vir a galinha antes do ovo é um lamarkista, um michurinita ou um lysenkoista, e, em certo momento nos Estados Unidos, podia ser suspeito de *Unamerican activities* e estar conspirando para subverter a Constituição americana. Assim está a biologia contaminada de ideologia.

Eis o tipo de contradição em que caíram Darwin, Huxley e seus seguidores: “A emergência da filosofia da evolução, avançando na atitude de um pretendente ao trono do mundo do pensamento” – escrevia com grandiloquência o veemente e emotivo Thomas Huxley – “(...) constituiu o acontecimento

mais rico de promessas do século XIX”. Muitas dessas “promessas” foram, sem dúvida, cumpridas no século XX, com o resultado que sabemos! Incidentalmente, em um ensaio sobre a genealogia dos animais, ao condenar os antigos “finalismos”, como no tão discutido e célebre caso de saber se o olho foi desenvolvido ou não, tendo em vista a “intenção” de permitir ao animal *ver* – Huxley admite que um certo tipo de teleologia foi deixado intacto, “repousando na evolução como sobre seus alicerces”.⁵

Valemo-nos da oportunidade de perguntar se, no fenômeno da seleção natural, um elemento teleológico se faz valer, ao menos a partir de um certo estágio de desenvolvimento na escala animal, pelo simples exercício da atividade mental. O finalismo não residiria no mecanismo puramente fisiológico que promove a sobrevivência, mas nas escolhas que, condicionadas ou não em seus reflexos, todo animal exerce, mesmo alguns dos mais primitivos. Recordemos o que nos disse Peirce sobre a improbabilidade de certa reação afetar uma necessidade imposta pela lei, a qual não passa de um cálculo de probabilidades. Tomemos o exemplo de um veado na floresta. Ele livrou-se de seus inimigos predatórios, de um urso ou de um tigre, fazendo uso das pequenas opções, livres ainda que estreitamente abertas por suas características físicas – musculares e perceptivas –, a rapidez de suas reações nervosas e a perfeição do mecanismo de seus reflexos condicionados, dentro do código genético que herdou e determina seus instintos. No momento da reprodução, esse macho também predominou. Ao lutar contra o rival, revelou mais astúcia ou maior força física, fez novas pequenas opções com os poucos recursos que lhe permitem seu cérebro. A fêmea, finalmente, escolheu-o entre machos rivais que competiam por seu favores. Ela também usou de pequenas escolhas estéticas, facultadas sempre pela função mental que, ela sim, é de natureza eminentemente teleológica. Nesta hipótese, o sistema nervoso em geral e o cérebro em particular representariam, nos animais, o fator teleológico ou telenômico que afeta o processo de seleção natural. No exemplo clássico de Lamarck sobre as girafas, não é apenas aquela que nasceu com o pescoço mais comprido que é favorecida, mas também aquela que é mais “inteligente”, aquela que melhor soube aproveitar as pequenas variações ocorridas no tamanho de seu pescoço. Essa hipótese implica a concessão de uma dose mínima de livre-arbítrio mesmo entre os irracionais. Explica também por que foram o sistema nervoso e o cérebro privilegiados no desenrolar

⁵ Cf. *Evidence as to man's place in nature. Collected essays* (1. ed. 1894).

da evolução animal, tendo como resultado final o cérebro monstruoso de nosso amigo *Homo sapiens* – que somos nós mesmos.

Ao nascer quarenta dias depois de ser concebido, o canguru é um ser insignificante cujo tamanho não ultrapassa dois centímetros. Já possui, entretanto, um sistema nervoso e um pequenino cérebro. Graças a esses dons, deixa-se guiar nas explorações interesseiras que rapidamente empreende sobre o corpo da mãe. Valendo-se de suas patinhas como de garras, anda de um lado para o outro até topar com o que procura: o saco onde encontrará proteção, calor e alimento. O cérebro é o órgão específico graças ao qual o canguruzinho se dirige a um objetivo, um *telos* muito determinado: a bolsa natural onde os marsupiais protegem e alimentam seus filhotes prematuramente nascidos. Seja feita a ablação do cérebro, e o bichinho não saberá atingir seu desiderato. Máquina ou não, o sistema nervoso do canguru é nitidamente finalista: procura um objetivo.

Asa Gray, o botânico americano de fortes convicções evangélicas a que já aludimos, afirmou certa vez: “Reconheçamos o grande serviço prestado por Darwin à ciência natural, restituindo-lhe a teleologia, de maneira que, em vez de possuímos a morfologia contra a teleologia, teremos doravante morfologia casada com teleologia”. Gray estava pensando no conceito de *função*, e é difícil falar em função de um determinado órgão ou tecido sem, perigosamente, encostar numa idéia de “finalidade natural”. Respondeu-lhe Darwin alegremente: “Aquilo que disse sobre teleologia me agrada particularmente e não creio que ninguém haja antes notado esse ponto”. O próprio Darwin sofria de perplexidades insuperáveis nesse terreno da finalidade e a prova está em sua correspondência com W. Graham, autor de um livro sobre *O credo da ciência*. Depois de confessar não ter o hábito de raciocinar em termos abstratos (bom empirista que era), Darwin não admite que a existência do que chama “leis naturais” implique finalidade. Mais adiante, porém, com igual ênfase, afirma que “o universo não é fruto do acaso”. E continua, ainda pouco depois, confessando suas “dúvidas atroztes” e perguntando se “as convicções do pensamento do homem, que se desenvolveu a partir do pensamento do animal, têm algum valor, merecem alguma confiança?”. “Poder-se-ia ter confiança” – conclui – “nas convicções do pensamento de um macaco?”

Muitos biólogos, contemporâneos de Darwin, ao aceitar as teses transformistas e concernentes à adaptação ao meio natural pelo jogo exclusivo do acaso genético e da seleção necessária, sentiam iguais dificuldades no que diz respeito ao problema da finalidade. O grande Claude Bernard, por

exemplo, em França (1853), insistia ser a finalidade “uma lei racional do espírito”.

Em *The place of value in a world of fact*, argumenta Kohler, o psicólogo da Gestalt, que as pesquisas biológicas não contribuem para as análises psicológicas de conceitos como “valor” e “interesse”. O positivismo científico moderno e o behaviorismo estão unindo suas forças e permitindo a este refazer suas energias. Os dados fenomenais, segundo declaram os positivistas, constituem o material primário de onde parte qualquer empreendimento científico. É verdade que vivemos no meio de fenômenos. Os poetas, juntamente com os filósofos, que, segundo lamenta Kohler, parecem ser considerados pelos biólogos ramos inferiores da espécie humana, vivem permanentemente no meio de tais fenômenos. Mas a ciência não pretende senti-los e sabê-los, mas sim explicá-los. Nessas condições, os dados fenomenológicos não ocupam a verdadeira ciência. Prossegue Kohler, acentuando que a teoria do valor em geral, do valor genérico, tem que usar o método fenomenológico. Não haveria de fato qualquer outro método, já que o que Kohler chama “requisito” (*requiredness*) e “interesse”, aquilo que é agora exigido em virtude de um fim, não ocorrem entre os dados de qualquer ciência da natureza. Todos esses dados são estranhos ao assunto de nossa pesquisa. Se tentarmos usá-los logo de início, rapidamente perder-nos-íamos. Se perguntarmos a um físico, ele contestará que o “requisito” não pertence à série de noções que se aplicam à natureza. “Os químicos não usam tais conceitos”, acentua ainda o mesmo autor, “quando descrevem as substâncias e suas reações. Alguns biólogos, é bem verdade, hão começado a titubear. É difícil discutir certas fases da existência orgânica sem usar conceitos que impliquem requisito. E assim especulam se a razão desse fato é meramente uma atitude antropocêntrica em nossa observação de fatos orgânicos ou se é um aspecto genuíno da própria vida. No segundo caso, o requisito ocorreria como um lado real e efetivo dos processos orgânicos”.

Conforme vimos anteriormente, na concepção ortodoxa neodarwinista que domina a biologia moderna, processar-se-ia a evolução pela seleção natural entre formas vivas que se modificam lentamente, por força de mutações genéticas ocorridas ao acaso.

A ambigüidade dialética do acaso e da necessidade parece haver sido confirmada pela física nuclear moderna. Se o determinismo estrito pode servir de tese que vigora no mundo macrofísico das grandes massas, descobrimos que, no mundo das partículas elementares, só funcionam leis estatísticas aleatórias. A descoberta na física quântica do princípio da indeterminação, devida

ao sábio alemão Werner Heisenberg, revolucionou a filosofia científica precisamente porque, sustentando Demócrito, se compreende hoje que o acaso domina o mundo microfísico ou subatômico. Mas quais são os preconceitos que devem ser destruídos, se é verdade, como pretendia Einstein, que é mais fácil desintegrar o núcleo de um átomo do que um preconceito? O problema filosófico supremo que se coloca é o de saber se, pelo jogo estatístico do mero *acaso* genético ao nível molecular, podemos, ao correr de cinco bilhões de anos de vida neste planeta Terra, imaginar uma evolução *necessária* da bactéria mais primitiva em direção ao homem. O homem: “Que quimera é ele então?” perguntava Pascal em uma de suas *Pensées* (434): “Que novidade, que monstro, que caos, que objeto de contradição, que prodígio! Juiz de todas as coisas, verme imbecil, depositário da verdade, cloaca de incertezas e erros, glória e rebotalho do universo!”

Muitos autores fora da ciência oficial não explorado a ambígua dialética do acaso e da necessidade – acaso que representa a incidência de um fator luciferiano acidental na ordem eterna do universo. Poderíamos considerar esse fator de natureza heraclitiana, enquanto configuraria a necessidade determinista um elemento de ordem e permanência parmenidiana, essencialmente conservador. Monod fala do acaso em biologia. Outros nele falam em física e em psicologia.

Jung trabalhou sobre os acasos existenciais juntamente com um grande físico teórico, Wolfgang Pauli. Judeu austríaco refugiado na Suíça, prêmio Nobel e seu colega em Zurique, Pauli tornou-se amigo de Jung e com ele colaborou na elaboração do princípio de *sincronicidade*. Tal princípio seria válido no terreno da psicologia do inconsciente e da parapsicologia. Em célebre ensaio com esse título, Jung e Pauli postularam a existência de um fator de *coincidência significativa* que não dependeria da lei da causalidade, nem de qualquer inflexível determinismo. O exemplo mais incrível de sincronicidade seria a história, contada por Jung em seu ensaio sobre sincronicidade,⁶ ocorrida no momento em que estava prestes a aconselhar uma de suas pacientes a desistir do prosseguimento de sua análise, por se negar teimosamente a reconhecer seu próprio temperamento frio, metódico e compulsivo. No que deveria ser a última sessão do tratamento analítico, a mulher entrou no consultório de Jung em estado de grande nervosismo, informando ao psicólogo que tinha sonhado com um escaravelho dourado, objeto de uma

⁶ Vol. 8 das *Obras completas de Jung, A estrutura e dinâmica da psique*, 1982.

jóia que acabava de receber. Jung considerava que essa senhora, muito inteligente, sofria de uma pretensão de “sabe-tudo”, arquitetada em torno de um racionalismo cartesiano altamente ilustrado. Enquanto estava ela ainda relatando o sonho – o qual, obviamente, muito a impressionara –, Jung ouviu um ruído na vidraça da janela, como a batida de um inseto de grande tamanho que tentasse entrar no quarto. Ele abriu a vidraça e pegou o bichinho, de nome científico *Cetonia aurata*. Depois de examiná-lo, surpreso de descobrir esse inseto em pleno inverno, entregou-o à distinta dama cartesiana, dizendo: “Eis aqui seu escaravelho dourado”. O choque com a extrema improbabilidade do evento afetou tão poderosamente a mulher neurótica que ela, conta Jung, mudou de atitude perante a vida, reconhecendo suas irracionalidades e acontecimentos imprevistos e entrando assim no caminho da cura no tratamento psicanalítico.

A história parece um tanto quanto extraordinária, como muitas das contadas pelo pensador de Zurique. Podemos ou não aceitá-la como verídica ou considerar Jung, como muitos de seus críticos fazem, como um mistagogo que não deve ser levado a sério. Podemos igualmente reconhecer a sabedoria do aforismo de Nietzsche – “Não há verdades, apenas interpretações”; o mesmo tipo de ceticismo irônico que ilustrou o político mineiro J. M. Alckmin, “Não há fatos, apenas versões”. (Eu tendo a me alinhar nessa postura.) Em matéria de ciência, o ceticismo vale dos dois lados, tanto contra os dogmáticos, como contra os excessivamente imaginativos...

Grande escritor, romancista, diletante e divulgador científico, Arthur Koestler levantou igualmente a questão do acaso em psicologia e biologia em seu ensaio *The roots of coincidence* (1972). Koestler propõe uma hipótese não-lamarckista da hereditariedade dos caracteres adquiridos a fim de conciliar o acaso genético com o mecanismo da evolução. Argumentando favoravelmente à realidade dos fenômenos de parapsicologia como telepatia, *clairvoyance*, antecipação do futuro, etc., salienta Koestler em livros como *The ghost in the machine*, *The case of the midwife toad* (o relato do caso trágico do biólogo austríaco Paul Kammerer, um lamarckista que se suicidou, em 1926, ao ser descoberto falsificando experiências com sapos), e *The roots of coincidence* acima aludida, que os biólogos atuais revelam uma crescente desconfiança em relação à ortodoxia neodarwinista. Parte Koestler dessa constatação para propor um relacionamento entre o acaso e a hereditariedade adquirida segundo os princípios lamarckistas. A hereditariedade poderia, ocasionalmente, provocar acontecimentos raros, aleatórios, problemáticos, porém altamente significativos,

sincronísticos... Ao continuar combatendo a “insistência quase fanática” da ortodoxia científica contra a doutrina teleológica de Lamarck, Koestler sugere que a presença do acaso nas mutações, as quais são elaboradas pela seleção natural, teria precisamente um efeito teleológico.

Em conclusão: o grande enigma do darwinismo é a dialética do acaso e da necessidade – enigma que, excluindo a liberdade, já se evidencia nas primeiras balbuciações metafísicas de Demócrito, com seu determinismo atômico. A biologia ortodoxa e sua intolerância dogmática satisfazem-se com o esquema dessa dialética sem nela se aprofundar, em obediência a preconceitos positivistas. Acabam chegando a um impasse tautológico, como acentuou *sir* Karl Popper: a sobrevivência do mais apto na seleção natural significa que aquele que sobrevive é o mais apto e mais bem selecionado...

Talvez no terreno da biologia pura o campo de estudo possa ser limitado por esse medíocre esquema materialista. Mas quando alcançamos o problema do homem, seria isso admissível? Por mais que tenha a evolução durado milhares, milhões, bilhões de anos para deixar funcionar as leis estatísticas, podemos filosoficamente admitir que, pelo mero jogo do acaso das mutações genéticas, selecionadas durante 20 ou 30 milhões de anos na luta pela vida dos primatas, um chimpanzé evoluído seria capaz de pronunciar o “Sermão da Montanha”? Ou um gorila de dialogar com Platão sobre *A república*, ou um orangotango de pintar a Capela Sistina? Ou mesmo outro macaco, com a mesma cara simiesca de Emanuel Kant, tenha sentido a necessidade inflexível de elaborar a *Crítica da razão pura*? Repito, pode o acaso explicar por que tenha um dia um outro macaco, de nome Shakespeare, nascido, crescido e sentido a urgência indeclinável de escrever *Hamlet*? Repito, pode a loteria explicar a *Nona Sinfonia* de Beethoven? Pode ela “dar” a teoria da relatividade, ainda que tenha o próprio Einstein acentuado seja pouco provável que Deus jogue dados com o universo?

Werner Heisenberg, grande físico alemão que foi um dos criadores da mecânica quântica e que propôs o princípio de indeterminação, conta a história de uma conversa a que assistiu entre um biólogo neo-darwinista fanático e o grande matemático János von Neumann, americano nascido na Hungria – que contribuiu durante a Segunda Guerra Mundial para o desenvolvimento da bomba atômica graças a seus estudos sobre o mecanismo de “implosão” e que também foi um dos principais agentes no desenvolvimento da moderna informática, com a tecnologia dos computadores. Ao discutir com o biólogo diante de uma janela, Neumann chamou-lhe a atenção para uma casa branca,

na vila de uma fazenda que se podia descortinar no meio da bela paisagem. Argumentou então que aceitava a tese de que, durante milênios e milhões de anos, a vida no planeta teria evoluído pelo jogo mecânico de variações aleatórias e seleção das formas mais eficientes. Mas os processos acidentais produzem, por meio dos *eons*, resultados muito diferentes do que ocorre com os processos culturais. Pois, nessa ocasião, aparecera subitamente uma casa branca no local, gente que ali vivia se movimentara naquele exato momento, e Heisenberg se declarara, ele próprio, cético quanto à validade universal dos princípios do neodarwinismo. O descobridor do princípio da indeterminação acentuou então, com certa ironia, que ao biólogo não agradou a linha de argumentação que o ilustre matemático von Neumann seguia. A explicação determinista para a existência dos organismos mais complexos não parece adequada – eis a conclusão que tirou Heisenberg do incidente.

Em suma, seria realmente válida a teoria ortodoxa neodarwinista moderna ao propor que, pela seleção natural, o acaso conduz necessariamente ao progresso do ameba primitivo ao *Homo sapiens*, e do *Homo sapiens* a gênios como Platão, Shakespeare, Kant, Beethoven, Einstein ou Neumann? Configurar-se-ia um gigantesco acaso se isso assim exatamente acontecesse...

Na verdade, a ciência biológica moderna parece-nos grandemente calvinista. O calvinismo domina-a tão vigorosamente como se exerce sobre a economia da sociedade capitalista moderna. Para Calvino, são os predestinados arbitrariamente escolhidos por Deus, do alto de sua inexpugnável e inexplicável onipotência. A escolha dos eleitos é um ato gratuito, aleatório. É um acaso ou uma *graça*. Sendo um predestinado necessariamente fadado à salvação e ao progresso material, está o eleito virtuoso desempenhando seu papel no palco horrível de combate e concorrência que é este mundo, ou será entregue às forças diabólicas de Lúcifer? Acaso e necessidade: eis a contradição humana. Em que medida, em suma, gozamos de liberdade nesse conflito existencial entre o aleatório e o determinado?

Surpreendentemente, entretanto, Monod introduz o termo *teleonomia* – “termo que podemos empregar se, por pudor, preferimos evitar *finalidade*”. O organismo, acentua o pudibundo Monod, é um mecanismo. É uma máquina química capaz de reconhecer outras moléculas (inclusive outras proteínas) segundo sua *forma*. A esse respeito, nota Gilson que uma “teleonomia” imanente na matéria viva e análoga ao conhecimento não difere da finalidade clássica, salvo no nome. É uma questão puramente semântica. Quando Monod oferece o exemplo do transeunte morto por um acaso aleatório, quando na

cabeça lhe cai uma telha, pergunta Gilson se, nesse acaso, o aleatório poderia também explicar a reconstrução do telhado pelas próprias telhas... Como conciliar, contudo, as “*performances* teleonômicas das proteínas e suas propriedades estéreo-específicas” com o acaso? Monod denuncia o vitalismo de Elsässer, biólogo americano, mas acaba confessando que “é perfeitamente exato que o desenvolvimento embrionário seja um dos fenômenos mais milagrosos na experiência de toda a biologia”. Milagre em biologia?

Em *Les êtres vivants*, outro naturalista francês, Paul Lemoine (Paris, 1937), afirma que o tomo IV da *Encyclopédie française* marcará uma data histórica de nossas idéias sobre a evolução: deduz-se de sua leitura que essa teoria surge nas vésperas de ser abandonada. Assinala Lemoine que a seleção natural, sobre a qual procurava Darwin assentar definitivamente a variabilidade das espécies, não acarreta esse resultado, pelo contrário. A seleção natural tem efeito conservador e limita a variabilidade das espécies; são os indivíduos mais fiéis ao tipo que a seleção favorece, deixando-os sobreviver. Mesmo outro entusiasta do darwinismo, Jean Rostand, chega à triste conclusão em *L'évolution des espèces*, (Paris, 1932) que “as grandes explicações de Lamarck e Darwin em parte considerável chegaram à falência”. Gilson conclui a esse respeito que o evolucionismo darwiniano se fundou como ciência absolutamente empírica. Entretanto, nunca pôde demonstrar, nem nunca observou o surgimento de uma nova espécie. Ora, “o indemonstrável é o contrário da ciência, o inobservável o contrário de um fato”.

O que queremos salientar ao mencionar este discurso crítico é que o problema existe e não parece a biologia próxima de lhe dar resposta. Nem é nossa intenção sugerir soluções: para os fins deste modesto inquérito, ambicionamos apenas a posição confortável daquele que pergunta, com um certo sorriso de ceticismo sarcástico, sem esperar ser atendido, fazendo o papel do advogado do diabo, somos discípulos de Lúcifer. Basta-nos notar que os primeiros passos de uma espécie são os mais difíceis de conceber, e mais difíceis que tudo, foram os primeiros passos da vida no planeta.

É por isso que mesmo os “crentes” que aceitam a evolução e/ou aqueles que admitem, como é o caso do próprio Gilson, a existência de uma finalidade *imane*nte na natureza – noção misteriosa e de cunho panteísta que poderia ser aceita, independentemente de qualquer crença em Deus – mesmo estes, dizíamos nós, exigem um tipo de intervenção transcendente como uma necessidade imposta pela razão humana. Essa mão invisível seria exigida em, pelo menos, três estágios ou “dias” bem determinados da história do universo: 1) o do *big-bang*,

a explosão original que, há aproximadamente doze bilhões de anos, deu nascimento ao universo; 2) o do surgimento da primeira molécula viva no planeta Terra, há três ou quatro bilhões de anos, uma molécula capaz de reproduzir-se e multiplicar-se; e 3) o do aparecimento da consciência moral no antropopiteco que efetuou a momentosa transição do ser macaco para o ser homem. Em todos os três momentos ou dias da “Criação” uma intervenção transcendente parece requerida – em qualquer sentido, kantiano ou não, em que possa ser o termo transcendente ou trascendental ser utilizado. Uma transcendência, além do acaso e da necessidade, em que devemos invocar o álibi proposto pelo famoso cardeal Nicolau de Cusa, de *docta ignorantia*. Porque a pergunta é sempre e necessariamente feita, por irresistível injunção metafísica: com que finalidade? Por quê? Para quê?

CAPÍTULO 10

SCOPE E A LUTA CONTRA O CRIACIONISMO

O “processo Scope”, ocorrido em Dayton, estado de Tennessee, em 1925, demonstrou ser filosoficamente mais relevante do que até hoje parece. Na época do episódio, 1925, amplamente explorado pelos órgãos de imprensa e rádio, falou-se em uma aberração de obscurantismo religioso. Parecia algo semelhante à condenação de Galileu, há 400 anos, por haver difundido a “heresia” do movimento da Terra. O fato, porém, é que as questões morais levantadas naquela pequena cidade do sul dos Estados Unidos, quanto às implicações éticas do darwinismo, não foram até hoje resolvidas – e é isso que procuraremos demonstrar na presente seção. Recordemos o caso. Jovem professor no liceu de Dayton, John Thomas Scope fora acusado por “fundamentalistas” bíblicos – isto é, por protestantes fanáticos do chamado *Bible belt* americano que acreditam na interpretação literal dos textos das *Escrituras* – de ensinar as teorias evolucionistas de Darwin. Com isso, Scope teria violado uma lei do estado de Tennessee, a qual proibia o ensino de qualquer doutrina “contrária à história da criação divina do homem”. Scope foi acusado por um político e orador de imenso renome, William Jennings Bryan – conservador, calvinista estrito, três vezes candidato à presidência dos Estados Unidos e secretário de Estado de Wilson; e defendido por outro grande advogado, Clarence Darrow – liberal de tendências socialistas e livre-pensador. O processo de Scope se transformou assim em *cause célèbre*. Ele ia atrair escandalosamente a atenção da opinião pública, como sói comumente acontecer na América.

A causa possuía um caráter simbólico. Envolveria problemas que ultrapassam muito as condições limitadas, provincianas e, até certo ponto, grotescas, que a cercaram. Se considerarmos que toda a estrutura política e social da nação possui um fundamento religioso, como bem assinalou

Tocqueville em sua obra famosa sobre a democracia americana, não eram vãos os argumentos de Bryan segundo os quais as conotações morais da doutrina darwinista abalariam esse edifício. Aliás, muitos neoconservadores estão novamente levando em consideração o argumento quando exigem o ensino do “criacionismo” bíblico ao lado do evolucionismo, nas escolas do país. Desde 1970, por uma decisão da *Board of Education* da Califórnia, outros estados americanos têm incluído o criacionismo no currículo das escolas elementares. Com o apoio do presidente Reagan, interessado em atrair para seu partido as simpatias da chamada “maioria moral”, essa teoria representa hoje um dos movimentos que mais crescem nos Estados Unidos, o que é, aliás, lamentável, porque deturpa o esforço necessário de crítica filosófica ao neodarwinismo e de pesquisa sobre as origens da vida.

Cabe aqui um parêntese para lembrar o papel que, na controvérsia que cercou o darwinismo em seus primórdios, desempenhou o naturalista suíço-americano Louis Agassiz (+ 1873). Agassiz foi o último e heróico defensor de renome do criacionismo. Movido nessa luta não só por suas profundas convicções religiosas, mas também por considerações científicas, Agassiz acreditava – e é isso uma intuição contra a qual não é fácil resistir e confesso minha própria susceptibilidade a ela – que cada espécie na natureza corresponde a um “pensamento de Deus”. Cada forma de vida seria, de certo modo, o produto de uma idéia experimental no *logos* transcendente que dá sentido à idéia de criação pelo *big-bang*. Trata-se de uma concepção platônica que poderá um dia ressurgir sob novo prisma, ao menos quando passar a moda atual dos vastos edifícios mecanicistas ainda influenciados pelo frio racionalismo dos séculos XVII e XVIII (Descartes, Spinoza, Hobbes, Newton, Hume, etc.). Agassiz é também interessante para nós, brasileiros, pela simpatia que manifestou por nosso país, onde esteve em 1865 e 1871, mais de trinta anos depois da passagem de Darwin, e numa época em que a vida política brasileira muito progredira e se estabilizara. Tornou-se amigo de dom Pedro II, com o qual manteve longa correspondência. Foi numa carta ao imperador, de junho de 1873, que Agassiz afirma: “não haveria senão desespero” caso o universo não seja orientado por uma inteligência superior, de essência divina, que regulamente todos os passos da história da vida de acordo com um plano transcendental. Tudo parece confirmar a sugestão de Stephen Gould de que a angústia de Agassiz na sua derradeira viagem – uma excursão às ilhas Galápagos onde, sob péssimas condições de conforto e saúde, foi tentar observar, para poder impugná-los, os fatos registrados por Darwin –

tenha contribuído para a morte do grande naturalista pouco tempo depois, já de retorno aos Estados Unidos.

Outro ponto a considerar é que, nas definições generalizadas da evolução como as que encontramos em Julian Huxley e Theodosius Dobzhansky, seguindo aliás as idéias mais antigas de Spencer, trata-se de “um processo irreversível, ocorrendo no tempo, dando nascimento a uma variedade crescente e a um nível de organização cada vez mais alto de seus produtos” (Huxley, *What is man?* ed. J. R. Newman, NY, 1955). A definição de Spencer é de um processo de complexidade crescente e homogeneidade decrescente. Ora, essa definição tem o inconveniente de contraditar a segunda lei da termodinâmica, lei de aceitação geral na física, a qual propõe o crescimento irreversível da entropia num sistema fechado. Nesse sentido, as definições procuradas para um evolucionismo radical e universal entram em conflito com as leis da física, como aliás muito criacionista reacionário não deixou de observar.

No processo *Scope* a questão, além disso, incidia, como ainda incide, no problema delicado do relacionamento entre a Igreja e o Estado, associado ao da tolerância de todas as crenças não ofensivas à ordem pública e aos bons costumes. No momento culminante do processo, como advogado de defesa, efetuou Darrow uma manobra esperta e, ao conseguir levar o próprio Bryan a sentar-se perante o tribunal como testemunha, obteve vitória decisiva. Dirigiu-lhe Darrow uma série de perguntas em que a interpretação literal da *Bíblia* era posta em dúvida, colocando o adversário de encontro a parede ao perguntar-lhe, por exemplo, quanto tempo duraram os “dias”, os seis dias do *Gênese*. Ao ceder e confessar que esses “dias” poderiam se haver prolongado por milhões de anos, Bryan de certo modo entregou os pontos.

A “letra mata, o espírito vivifica” – é São Paulo quem o proclama. E não podemos senão seguir esse prudente conselho quando enfrentamos algumas das dificuldades intelectuais que a história sagrada levanta. Há muito que a teologia se habituou a recorrer à alegoria e ao simbolismo para a compreensão de certos trechos nas *Escrituras* que desafiam nossa razão pura, quando a fé já aí não mais se encontra, para aceitá-los sem raciocínio.

Onde cessa a versão literal e onde começa a alegoria e o símbolo? Em *Principles of organic evolution*, (St. Louis, 1962) nota Arthur Ward Lindsey que muitos dos santos padres da Igreja, inclusive Gregório de Nissa (+396), Basílio (+379), Agostinho (+430) e Tomás de Aquino (+1274) manifestaram opiniões que não estão, de modo algum, em desacordo com uma concepção

evolucionista da matéria orgânica. Orígenes (+ 254) foi um dos que levaram mais a sério a interpretação alegórica das *Escrituras*. Fê-lo para agradar aos pagãos de grande cultura que desejava converter. Todos exprimiram crenças relacionadas com o caráter simbólico da história bíblica da criação. Os “seis dias” de *Gênese* não são realmente seis dias de vinte e quatro horas cada. Trata-se de uma imagem de períodos sucessivos de criação – por sinal correspondentes a determinada visão correta da cosmologia moderna. Podemos também observar que muitas das idéias científicas que influenciaram os santos padres mencionados originam-se na filosofia de Aristóteles e seriam, por conseguinte, idéias aristotélicas, e não necessariamente condizentes com os estritos princípios da fé judeo-cristã. Incidentalmente, Aristóteles postulava a eternidade do universo e esta crença não está de acordo, em absoluto, com os postulados bíblicos, nem tampouco com a hipótese mais em voga atualmente em matéria de cosmologia.

O conflito da razão e da fé apaixonou os filósofos dos séculos XVIII e XIX e culminou no ceticismo, no positivismo, no materialismo e na apostasia quase generalizada da passada centúria. A situação está agora mudando. Começamos a duvidar da própria razão e da própria dúvida. Para chegar ao ponto que procurava, Darrow dirigiu a Bryan outras perguntas, difíceis para um fundamentalista. Questionou-o sobre o literalismo de histórias como a de Josué, que fez o Sol deter-se até que fosse assegurada a vitória dos hebreus sobre os canaanitas; ou de Jonas, engolido por uma baleia em cujo estômago se demorou três dias. É fácil tergiversar com a interpretação alegórica dessas anedotas. O Sol que se imobiliza no céu simboliza o apoio divino à campanha de conquista da *Terra Prometida*. O estômago da baleia seria uma imagem do arquétipo da *grande mãe* ou uma versão do mito universal da aventura na noite, no mar e nas entranhas da terra (*Night-sea-journey*). A hermenêutica baseada na análise psicológica do mito, segundo o método junguiano, produz hoje resultados muito profícuos. Podemos, além disso, explicar o dilúvio como uma imensa inundação da Mesopotâmia, provocada pelo derretimento das geleiras ao final da Era Glaciária. O mito do dilúvio ocorre num número tão considerável de mitologias, distribuídas por toda a superfície do globo, que não podemos evitar a hipótese de que corresponda a algum fenômeno natural, imensamente antigo na memória da humanidade, que teria crescido em volume graças à fértil imaginação coletiva do homem primitivo. A passagem do Mar Vermelho pelos hebreus sob a liderança de Moisés se presta, do mesmo modo, a explicações naturalistas que transformam as águas afastadas

pela mão do profeta em um fenômeno excepcional de maré, coincidindo extraordinária e significativamente com o evento histórico da perseguição pelo exército egípcio. Mas que dizer da arca de Noé? Como seria possível nela abrigar dois exemplares – macho e fêmea – de *todas* as espécies de animais que vivem sobre a superfície da terra?

As coincidências significativas são hoje objeto de estudo científico. Jung propôs a noção de *sincronicidade* e já falamos nisso. Seria um princípio não causal para explicar tais ocorrências, contempladas como “milagrosas”: teriam seu fundamento na estrutura arquetípica do inconsciente coletivo. A parapsicologia é ainda uma ciência controversa. Os positivistas ferrenhos levantam-se, furibundos, contra o que denunciam como remanescentes irracionais das superstições da Idade Média, incentivadas pelo “obscurantismo” clerical. Contudo, queremos crer deva o bom-senso racional sempre repetir, com Hamlet, que “há mais coisas no céu e na terra, Horatio, do que são sonhadas na tua filosofia”.¹ É mais prudente aceitar esse conselho shakespeariano do que simplesmente negar fenômenos cuja explicação científica nos pareça misteriosa.

Dissemos que Karl Popper estabelece em filosofia e em ciência um princípio extremamente saudável: *Não sei nada, não sabemos nada*. É um princípio que herdamos de Sócrates, de Bacon, de Descartes e de Voltaire. Um princípio que Nicolau de Cusa consagrou na sua *docta ignorantia*. O melhor de nossos conhecimentos nos é dado pelo método tateante e titubeante da ciência que se submete não a verdades consagradas, mas a *hipóteses de trabalho*. O cientificismo é, por conseguinte, falso, quando dogmático e rebelde à crítica. A comprovação da nossa ignorância perante os mistérios é da maior importância por consolidar uma ética de humildade e de bom-senso na ciência, que consiste no reconhecimento do fato de não existir autoridade consagrada, suprema e decisiva, e não cessarmos de cometer erros. A aceitação da crítica, da dúvida e da constante experimentação configura a verdadeira virtude da ciência. À medida que progride essa nossa amiga, os mistérios da vida e da natureza parecem crescer em número e profundidade, ao invés de diminuir – de modo que a crença generalizada segundo a qual essa mesma ciência nos dará, em breve, todas as soluções definitivas indica apenas um estado primário de arrogância da inteligência humana, deslumbrada com suas conquistas recentes. É um defeito da adolescência.

¹ No *Hamlet* de Shakespeare 1. V. 166.

Convenhamos que o milagre não mais é facilmente aceito pelo homem moderno. O milagre transformou-se numa metáfora: ele indica uma surpreendente conquista da ciência e da técnica. Falamos, por exemplo, que o transplante de coração é milagroso. Que a eletrônica nos trouxe invenções milagrosas. Que o desembarque do homem na lua é um milagre. Milagroso o bebê de proveta. Milagres econômicos são também proclamados. O Brasil teve seu próprio “milagre” nos anos 1970, milagre de economia. Quando aparecem Ovnis, não mencionamos milagres ou mistérios, mas supomos que se trata de veículos espaciais de inconcebível tecnologia, procedentes de algum planeta perdido na imensidão sideral e tripulado por homenzinhos verdes com inteligência milagrosamente descomunal. Encolheríamos, porém, o ombro com um sorriso se alguém ainda vier insistir no significado literal da maré de Moisés, do sol de Josué ou da baleia de Jonas. Mas como todo mundo tem o direito de acreditar no que deseja, seria considerado absolutamente de mau gosto discutir problemas de fé religiosa. A noção de superstição é sempre relativa. (Assisti certa vez na televisão à cena de um romano se atirando ao Tibre do alto de uma ponte, em cumprimento a um velho ritual de fim de ano. O saltador fez o sinal da cruz antes de se atirar. O comentarista falou na “superstição” do sujeito. Mas logo em seguida foi exibida a imagem da lavagem da escadaria da Igreja do Senhor do Bonfim, em Salvador: o comentarista falou então na *autêntica* religiosidade brasileira dos lavadores de escadas.)

As ideologias, essas perversões coletivas, essas aberrações do pensamento, intitulam-se científicas para se tornarem epidemias malélicas que carregam em torrente povos inteiros. A República marxista do Yêmen pretendia-se “científica”, além de democrática e popular. Jung acentua, com muita razão, que um fenômeno “sobrenatural” só é hoje aceito pelo preclaro e distinto público e se transforma em objeto de acalorado debate se possui um caráter que se quer “científico”. O impacto do mito moderno dos Ovnis consiste, precisamente, no fato de que está relacionado com certos avanços extraordinários da ciência e da tecnologia modernas como a astronomia, a astronáutica e a cosmologia – sem falar no substrato emocional proporcionado pelo terror generalizado de armas secretas e de guerra nuclear. O sucesso dos “milagres”, nessas condições, são estrondosos. Ora, se os fundamentalistas americanos ficam em dificuldade quando – em confronto com a hipótese darwiniana – propõem a aceitação literal do mito de Adão e Eva, é o caso de perguntar em que ponto deve cessar a conveniência, do ponto de vista da fé cristã, de acolher

a interpretação alegórica, mitológica ou simbólica; e onde começa a necessidade de um conformismo literal?

Existe um finalismo antropocêntrico associado ao criacionismo fundamentalista. Todos os animais teriam sido criados em benefício do homem, como consta da *Gênese*, cap. 1:20 a 26. Foram criados para que “eles (Adão e Eva) dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”. O criacionismo bíblico não hesitará em compreender esses textos literalmente. Haverá quiçá impedimentos em encontrar espaço para um milhão de espécies conhecidas na arca de Noé – para não falar nas espécies vegetais que nem são mencionadas no capítulo pertinente do livro. Num finalismo absoluto, associado ao criacionismo, os pássaros teriam sido criados para induzir no homem a idéia de voar. Se não houvesse aves, não teríamos inventado a aviação, nem nos teríamos lançado aos espaços. A águia existe para oferecer ao homem um símbolo imperial; o leão, um símbolo real, além de desafio à fortaleza e a coragem dos príncipes que ousavam enfrentá-lo. Para que existem os peixes, senão para sugerir a aventura marítima, o invento do barco, a expansão sobre todos os continentes, o próprio esporte da natação e a invenção do submarino? Os animais de carne comestível, peixes, pássaros, mamíferos, servem para nos alimentar. As abelhas foram criadas para nos presentear com mel e as galinhas para pôr ovos comestíveis. Os animais domésticos mencionados em grupo na *Bíblia* são de utilidade tão evidente que não vale sobre ela insistir. Para que serviriam os insetos sociais senão para doudas elucubrações filosóficas sobre os méritos respectivos do socialismo e do individualismo – e para inspirar a sociobiologia? E para que existem os animais e os insetos daninhos – mosquitos, moscas, baratas, aranhas, escorpiões, serpentes venenosas – senão para nos aporrinhar? Na Idade Média se acreditava que tais bichos haviam sido criados, não por Deus, mas pelo demônio e posteriormente à expulsão do paraíso – o que quer dizer, por culpa indireta do próprio homem.

O livro de Hans Kung *Ser cristão* (Londres, Collins, 1977) é obra erudita de imenso sucesso, em que esse teólogo “progressista” suíço pretende tornar o cristianismo acessível e aceitável à mentalidade dita “moderna”. É verdade que Kung foi censurado pelo santo padre e proibido de lecionar como porta-voz de uma teologia *católica*. Em outra época teria sido queimado a fogo lento em praça pública, com lenha seca, depois de lhe cortarem a língua. Hoje, é defendido pela opinião pública liberal como uma vítima da

arbitrariedade da Santa Sé. O fato é que Kung, cuja *bête noire* é o dogma da infalibilidade papal, teria todo o direito de lecionar como protestante liberal, como deísta, como naturalista, como ateísta, como positivista, até mesmo como budista ou *Hare Krishna*, se quisesse – o que não tem direito é de se apresentar como algo que não é, como católico. Há muitos pontos que Kung levanta em seu livro de leitura indiscutivelmente agradável e enriquecedora, que criam resistências bem mais consideráveis. A virgindade de Maria é um milagre significativo ou uma mera alegoria? Não há dúvida de que o assunto poderia ser discutido à luz dos próprios textos evangélicos, bastante ambíguos nesse particular, e dos paralelismos, de que hoje temos conhecimento graças à história comparativa das religiões, com “mitos” partenogênicos muito frequentes na época em toda a área do Mediterrâneo. Mas não é fácil atinar com o propósito de Kung de expurgar e “desmitologizar” inteiramente o dogma: “ser cristão” não implica a exigência de não acreditar na virgindade de Maria...

Vejam então a questão do “milagre”. Kung acentua que “esse mais querido filho da fé” – como o chamava Goethe – se tornou hoje seu mais fraco e vulnerável elo. O autor discute com profundidade e habilidade o problema do milagre. Debate corretamente sobre o significado do ato sobrenatural que, na vida de Cristo, “viola as leis da natureza”. Mas o fato é que, fraco, vulnerável ou não, permanece o milagre como problema central da fé cristã. Se ouvimos de s. João (20:29) que “bem-aventurados são aqueles que não viram mas acreditaram” – a dúvida de São Tomé demonstra que, mesmo para os apóstolos mais chegados a Jesus, não eram vãs as indagações, as dúvidas e os conflitos interiores que a constatação do milagre exacerbava. Ao desacreditar a importância do milagre no contexto da “madureza” racional e científica do homem do século XX, não parece Kung perceber que *todo o cristianismo* se sustenta na crença em um milagre central, absoluto e formidável: o da filiação divina de Jesus, que teria ressurgido de entre os mortos. São Paulo afirmou-o expressamente: “Nossa fé seria vã se Cristo não ressuscitou” (I Cor 15:17). Que Kung me desculpe, mas não é possível “ser cristão” sem acreditar, pelo menos, nesse milagre... Se ele não acredita nesse milagre, não tem direito de ser padre católico. É um hipócrita.

Se a letra mata e o espírito vivifica, um terreno talvez tenha de ser encontrado entre o “espírito” do mito criacionista, com seus milagres tão abundantes no *Gênese*, e a “letra” do darwinismo que é hoje criticado pela própria ciência em um sem-número de seus aspectos. Teilhard de Chardin procurou encontrar um meio-termo. Empenhou-se, confusa e heroicamente, em construir

uma “ponte” entre a religião e a ciência. Tal foi também a ambição de Jung quando concebeu os seus arquétipos exatamente no meio da ponte, arcando-se perigosamente sobre o abismo. As idéias de Chardin descortinam alguns ângulos admiráveis, mas o fato é que muito mais jóias de poesia mística encerram do que clarões de filosofia profunda. Elas nos satisfazem numa perspectiva estética, mas dificilmente nos convencem numa meditação fria. Os arquétipos de Jung parecem mais sérios: Jung sempre insistiu em seu empirismo!

Na resistência a Darwin e ao darwinismo por parte dos cristãos fundamentalistas, há um outro ponto a considerar. O judeo-cristianismo constitui uma religião monoteísta fundamentada na fé em um gesto original por parte de um único Deus todo-poderoso, criador do Céu e da Terra, que fez o homem à sua imagem – o que quer dizer, à imagem de Seu poder e justiça. Herdada particularmente pelas seitas protestantes mais radicais, a tradição judaica insiste na resistência a qualquer contaminação pagã – o que inclui o repúdio às imagens –, assim provocando conflitos entre os iconoclastas e os católicos brasileiros, notórios por venerarem imagens. O *Velho Testamento* abunda em episódios de violento repúdio à penetração de idéias religiosas oriundas dos povos vizinhos dos hebreus. Os cultos pagãos, como os dos egípcios, dos babilônios, dos fenícios, dos filisteus e dos cananeus, incluíam muitas divindades femininas, centradas na *grande deusa* ou *deusa-mãe* do Mediterrâneo, com ritos agrários e mitos naturalistas. Contra a concepção de justiça, de ordem e de lei que se consubstancia na figura austera e ciumenta de Yaweh, proliferavam as crenças supersticiosas, acompanhadas de cultos muitas vezes obscenos e sangrentos, em deusas que reinavam sobre o destino, sobre o acaso irracional, sobre a magia, sobre os desatinos da paixão erótica e sobre os mistérios da doença e da morte. Eram Ishtar, Inana, Ashtarot, Isis, Anahit, Tanaís, Afrodite, Diana, Tellus, Ceres, e Maia, e de mil outros nomes, adoradas como eram em todas as cidades, em todas as aldeias e recantos do litoral daquele mar. Essas divindades constituíam expressões variadas de uma só *grande mãe natureza, a terra mãe*, manifestações de ímpetos e de condições da existência *natural*.

Ao derrubar o criacionismo literal do *Gênese*, atentou Darwin, de certo modo, contra a autoridade revelada do Deus pai todo-poderoso e reinstalou no trono o poder das *mães*. Contra a lei, a justiça e a ordem moral reinvestiu com força essas instâncias mágicas do acaso, do imprevisível, do aleatório, do lúdico e do funéreo. É a grande senhora da natureza, da vida e da morte, a *De-Meter*, deusa mãe da matéria (materialismo = de *mater, matris*, a mãe)

que reassume, com Darwin, o real domínio da ciência. Foi contra essa reação naturalista, pagã e politeísta que se levantaram, indignados como outrora os profetas de Israel, aqueles que descobriram no darwinismo um desafio inaceitável e sacrílego aos dogmas da criação *paterna*. Para estes, os transformistas e materialistas eram, literalmente, filhos da *mãe*...

O que o processo Scope provou, em todo caso, de maneira primária e imediata, é que a teologia tem doravante de levar em consideração as hipóteses científicas naquilo que afetam os dogmas essenciais da criação do mundo, da origem do homem e do nosso destino sobre a Terra. A teoria da evolução acabou invadindo a própria astronomia. Fala-se hoje em estrelas jovens e estrelas antigas e na “evolução sideral”. Curiosamente, chegou-se, por uma conversão extraordinária na história das idéias, à percepção bastante clara de que a própria doutrina da evolução seria inconcebível sem um entendimento do postulado do desenvolvimento linear da história, a partir de um princípio absoluto, de uma “criação” num ponto alpha no tempo. E esse postulado (que se transformou num artigo de fé, pois não há maneira alguma de ser provado ou testado cientificamente) é essencial à visão do mundo judeo-cristã e por ela estabelecido. Acentuemos que a cosmogonia moderna, graças à hipótese do *big-bang* ocorrido há 13 bilhões de anos e do universo em expansão, assim como à teoria da relatividade que o torna ilimitado, porém não infinito, e à segunda lei da termodinâmica no que diz respeito à entropia, não somente nada propõe que contrarie fundamentalmente aqueles postulados religiosos, mas com eles mais descobre afinidades eletivas do que com a venerável crença pagã oriental e aristotélica na infinidade e na eternidade cíclica do universo, outrora partilhada por tantos ilustres mestres. O que é visceralmente pagão e anticristão é o mito da eterna recorrência, num universo eterno e infinito. Nietzsche bem o compreendeu. Foi genial! O círculo da dúvida deu uma volta inteira e Nietzsche é por isso o grande herói da modernidade. O curioso no que diz respeito à postura do filósofo alemão é que, em sua crítica ao biólogo inglês, ainda vivo ao tempo em que escrevia suas *Meditações extemporâneas*, Nietzsche claramente concede à natureza um objetivo teleológico na evolução do *Homo sapiens*. Ora, isso é algo não apenas incompatível com o mecanismo cego de variação estocástica e seleção natural inerente à teoria em causa, mas com a própria doutrina absurda do eterno retorno do mesmo que Nietzsche propunha como o ponto culminante de sua meditação metafísica. A verdade é que o filósofo jamais se preocupou com as contradições que persistentemente introduzia em seus argumentos em forma de aforismos. O finalismo é uma heresia, na perspectiva da biologia

dogmática, mas não deixa de ser o que torna tautológico seu argumento. Nietzsche acentuava que, “se toda a natureza parece exercer pressão em direção ao homem, ela por este meio sugere que o homem é elemento crucial para sua redenção da maldição da existência animal”, de tal modo que “a existência segura um espelho para si própria em que a vida não mais aparece, diante de si própria, como desprovida de sentido, mas, pelo contrário, se sente realçada em seu significado metafísico” (opus cit., §5). Na verdade, na perspectiva de Nietzsche, cada ser, cada animal, fixa seu próprio objetivo. A luta pela vida consiste, precisamente, nesse conflito entre finalidades opostas. O homem é o único ser que disto está consciente e é, neste sentido, que fixamos nossas metas derradeiras. Seria essa paradoxal “emoção, desprovida de agito”, como acentuava Nietzsche, “a grande iluminação” que enche a realidade terrena de brilho e beleza.



Retornemos ao ponto de partida e perguntemo-nos se não é mais Adão, mas o macaco de Darwin que se tornou problemático... Se o literalismo fundamentalista do mito de Adão é hoje posto de lado, com um encolhimento de ombros, permanece o problema entre o criacionismo genésico e o darwinismo literal, na chanfradura do destino de Adão. Admitamos que *Adam*, na etimologia original da palavra hebraica, significa simplesmente *homem*, em sentido genérico. É só a partir do quarto capítulo do *Gênese* que a palavra parece designar, com um artigo, um homem particular, um indivíduo histórico, o primeiro homem, o pai de Caim e Abel. Do mesmo modo, o nome Eva (em hebraico *Hawwah*) teve sua etimologia relacionada com a palavra que designa *vida*. O simbolismo do mito tem que ser admitido. Sem ele perdemos o fio que nos conduz a uma possível compreensão, sobretudo quanto a seu conteúdo moral particular no contexto da mitologia cosmogênica dos povos do Oriente antigo. Mas admitamos também que se dê o nome de Adão ao primeiro ser hipotético, um mutante, filho de macacos superiores que, por hipótese, foi dotado de consciência moral. Não importa. A questão hoje não é mais saber se Adão existiu ou não, ou se Eva foi tirada da sua costela – mas se o mecanismo da seleção natural darwiniana, combinado com o “acaso” mutacionista da genética moderna, são suficientes para explicar o homem como ser moral. Pedimos, nós também, mais que uma interpretação literal fundamentalista de *A descendência do homem*.

Que o problema da origem do imperativo moral estava implicado no processo Scope, há poucas dúvidas. William Jennings Bryan tinha algo de um d. Quixote. Como secretário de Estado procurara tingir de idealismo a conduta da política externa americana. Como político defendera outras belas causas consideradas progressistas, como a eleição direta dos senadores, o voto das mulheres, o imposto de renda e a “proibição” (de bebidas alcoólicas), etc. Sua entrada no processo de Scope objetivava manter os valores mais tradicionais da América, que julgava ameaçados. Em contraste, os advogados de Scope eram suspeitos aos calvinistas estritos por suas idéias, sua coerência e seu passado. Dudley Field Malone era um católico divorciado que se especializara, em Nova York, no trato de divórcios. Clarence Darrow não escondia suas convicções materialistas de livre pensador. Era propugnador de causas socialistas ou consideradas extremamente “liberais”. Defendera e salvara da cadeira elétrica dois jovens judeus ricos, Nathan Leopold e Richard Loeb, dois degenerados pederastas que haviam assassinado um menino “de brincadeira”, simplesmente para testar a idéia do “crime perfeito” a ser cometido com suficiente inteligência para não ser descoberto. Darrow invocara o álbi romântico tradicional, tão em evidência na atual época de criminalidade generalizada de que o criminoso não é culpado, a culpa sempre cabe à sociedade, às “estruturas”, às instituições, ao capitalismo, às “formas dominantes de repressão”, ao ambiente social, econômico e cultural, etc.

Em seu livro de recordações, *Center of storm* (NY, 1967), o próprio Scope acentua que “Clarence Darrow passou sua vida alegando, ensinando realmente que o homem é a soma de sua hereditariedade com seu ambiente”. Essas doutrinas de determinismo genético e comportamental estavam então na vanguarda do pensamento universitário americano e não levavam em conta o acaso, os aspectos aleatórios da existência, os *quanta* de liberdade e de indeterminação que tornam a sociedade humana inadequada ao estudo pelos métodos arrancados da ciência física. Quando Darrow alegou que os dois jovens criminosos eram meras vítimas de sua educação, de seu meio, das influências externas que sofriam e que, por conseguinte, não eram responsáveis, já estava transferindo para o quadro essencialmente moral da sociedade os preconceitos deterministas de esquerda que haviam sido vulgarizados pela biologia. Não nos espantemos, nessas condições, que um pastor evangélico tenha se referido a Darwin como responsável pelos quatro “P” que corrompem a sociedade moderna: prostituição, perversão, pornografia e permissividade. O pastor, de seu lado, não exagerava mais do que Darrow, do outro.

No combate jurídico entre Darrow e Bryan, o primeiro desempenhou o papel do agnóstico cínico, ardentemente empenhado em sua ideologia liberal pelagiana, ao passo que o segundo representou o velho conservadorismo agostiniano, cansado e um pouco ingênuo, incapaz de arcar com os desafios da Idade Moderna, inflexível, porém, em suas convicções éticas. E assim a acusação dos fundamentalistas cristãos ao darwinismo fundamentalista continua válida. O sentido moral não encontra guarida numa teoria que propõe o mero mecanismo da seleção natural por meio da luta pela vida. O Imperativo Categórico não pode ser explicado por leis sócio-biológicas de adaptação, de genética ou de reflexos condicionados. Não pode ser explicado por Julian Huxley, Skinner ou Edward Wilson. Sem alma, sem um sentido transcendente do papel do homem no universo, a América e o mundo moderno perderiam sua bússola, indo catastróficamente de encontro aos rochedos.

Em suma, após a morte simbólica de Bryan com seu fundamentalismo, foi o darwinismo social que se sentou no banco de réus. Ele seria responsável, também simbólico, pelos desastres incomensuráveis do mundo moderno, privado de bússola moral...



Enfim, recapitulemos o problema. Em declaração de certo impacto, em nome da Igreja, o papa João Paulo II aceitou, oficialmente, a teoria da evolução. Sua Santidade não mais considera a evolução como uma mera hipótese a ser pesquisada no mesmo nível de outras teorias, mas respeita o darwinismo como um postulado científico incontroverso. Ao mencionar o processo de Scope, lembremos com certa insistência que o criacionismo é ainda ensinado no Islam, em meios protestantes estritos e em círculos católicos ultraconservadores.

Verificamos, pois, que a teoria darwiniana foi um capítulo importante no desenvolvimento da revolução científica, mas mais relevante ainda foi a de Copérnico sobre o movimento da Terra em volta do Sol, que abalou os alicerces veneráveis do universo estável, aristotélico, defendido pela Igreja. É importante notar que tanto Lutero quanto Calvino se revoltaram contra as teorias de Copérnico. Lutero chamou-o de tolo, um astrólogo que queria apenas mudar toda a ciência da astronomia por amor da novidade. E Calvino citou as *Escrituras*, lembrando que Josué havia feito parar o Sol e não a Terra e negando pudesse a autoridade de Copérnico prevalecer sobre a do

Espírito Santo. O salmo 94/93 acentua que o mundo está estabelecido e não pode ser mudado.

A controvérsia entre religião e ciência, entre fé e razão perdura desde então. Ainda em 1983 foi editado em Nova York um livro com o título *Is god a creationist?*, em que pensadores católicos, protestantes e judeus procuram demonstrar a possibilidade da fé religiosa com a aceitação da teoria evolucionista. Tese similarmente conciliadora é defendida no Brasil pelo dr. Paulo Nogueira Neto, ilustre biólogo e antigo secretário especial do Meio Ambiente em sua obra *O comportamento animal e as raízes do comportamento humano*; e pelo dr. Newton Freire-Maia no livro *Teoria da evolução: de Darwin à teoria sintética*. Ao apresentar essas teorias, sustentadas em Teilhard de Chardin, Freire-Maia afirma suas convicções religiosas.

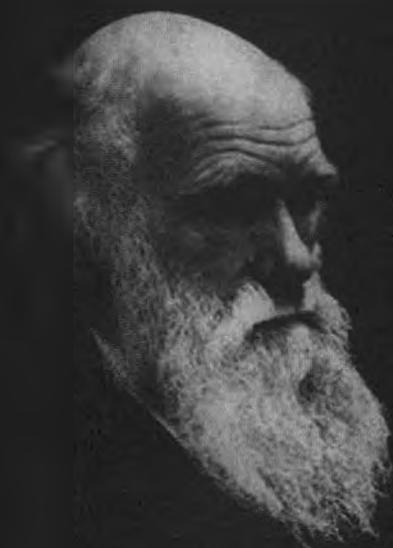
Enfim, a controvérsia sobre o evolucionismo, geralmente passada de modo mais discreto sob silêncio nos meios católicos esclarecidos, talvez seja agora eliminada graças à declaração papalina. A verdade é que o relacionamento entre religião e ciência tece uma eterna dialética que, ao longo dos séculos, não necessariamente opõe fé e razão, sempre com a vitória desta última. Pode ocorrer que a intuição religiosa abra caminho para ulteriores descobertas revolucionárias da ciência oficial. Um mito cosmogônico adequado freqüentemente sintetiza ambas. A antítese surgiu na Renascença e se consolidou no Iluminismo racionalista e no positivismo lógico dos séculos XIX e XX. Tanto no terreno da biologia como no da física, vivem hoje os cientistas menos convencidos da cosmovisão materialista do que na época em que fora formulada por Laplace com sua famosa réplica de que “não precisava da hipótese de Deus”. É a mesma postura hodierna, digamos, de um Richard Dawkins ou um Edward Wilson, evolucionistas radicais.

Consideremos, no entanto, que, implícito em *Gênese* e na crença da redenção, foi o mito judeo-cristão filosoficamente elaborado por Agostinho ao postular o tempo histórico irreversível. Com essa idéia, deu o bispo de Hipona um salto metafísico/existencial transcendente sobre a ciência clássica. Se consolidada na crença de Aristóteles em um universo infinito, permanente, estável e “parmenidiano”, a ciência teria estagnado. Sem a concepção dinâmica do tempo histórico, introduzida por Agostinho na base da cosmovisão bíblica, nem a teoria da evolução, nem a cosmologia mais moderna do *big-bang*, da relatividade einsteiniana e do universo em expansão teriam sido possíveis. Em suma, melhor se coaduna a ciência moderna com o mito judeo-cristão de um princípio do tempo evolutivo que com a doutrina aristotélica

clássica. Na verdade, o que poderíamos presumir ao final destas considerações é que, dos pressupostos “criacionistas” implícitos em *Gênese*, devidamente reduzidos a seu conteúdo simbólico, e das modernas teorias científicas quando desprovidas de seu caráter dogmático para atender às objurgações de Popper, poderá surgir uma nova cosmovisão, um novo mito que integre e ultrapasse tanto o fundamentalismo bíblico quanto o fundamentalismo da teoria sintética darwinista.

PARTE II

*Ética e genética:
“Ao vencedor, as batatas”*



CAPÍTULO 11

HEGEL, LAMARCK E MARX

A famosa dialética de Hegel do ser e do não-ser, do subjetivo e do objetivo, do senhor e do escravo, cria um verdadeiro cenário darwiniano de concorrência vital e sobrevivência do mais apto, o que quer dizer, do mais competente no debate – no caso, concorrência e triunfo da idéia ao final da evolução dialética de teses e antíteses. Parte-se de uma realidade determinada, parte-se da categoria do *Dasein*, do “ser aqui e agora”. Essa realidade determinada só pode ser essencialmente definida em oposição ou contraste com outra realidade que lhe é antagônica e incompatível. Toda realidade determinada contém em si mesma sua negação ou contradição – do mesmo modo como toda forma vital cria, por seu próprio *Dasein* no cenário horrendo da natureza, formas vitais que se lhe opõem em “luta de vida e de morte”. Quem quer que enfrente as condições onerosas da existência se depara, *ipso facto*, com as perspectivas do próprio desaparecimento. Pode ser senhor ou servo, rei ou escravo, ou mais para um ou mais para outro. Tal processo dialético é vulgarmente descrito como de tese, antítese e síntese. O ser eu, finito, está sempre em contradição com o mundo e, por reação ao mundo, em contradição com si mesmo. E dessa contradição antitética surge uma síntese, uma *lysis* em nível mais alto e anteriormente não antecipada. A lógica de Hegel – quer a aceitemos ou não, ou a julgemos, como o fez Schopenhauer, como o produto psicopático de um charlatão que se comprazia em um mero jogo metafísico do tipo dos que agitavam as querelas bizantinas ou as disputas escolásticas – é assim, em certo sentido, evolucionista. Contudo, como nota C. Taylor em *Hegel and modern society*, o filósofo prussiano não encampou, antes de Darwin, uma teoria da evolução. Ele poderia haver conseguido efetuar o passo momentoso se houvesse transposto a dialética da

história humana para a “história natural”. Para Hegel, entretanto, só o *Geist*, só o espírito, poderia possuir uma história e funcionar de acordo com as regras lógicas da dialética. Em sua elaborada *Filosofia da história*, a concepção evolucionista de uma seqüência progressiva de estágios do homem primitivo para o civilizado, do despotismo oriental para a limitada liberdade dos gregos, e dos gregos para a total liberdade dos modernos é suficientemente clara – mas ele foi incapaz de transpor esse esquema para a natureza. Pensava que a história havia terminado na Prússia... Foi Engels quem realizou a façanha ao propor uma “dialética da natureza”, com resultados, todavia, bastante medíocres, não imaginando tampouco uma idéia geral evolutiva. A história terminava no proletariado prussiano...

Em Hegel encontramos os ingredientes românticos de uma concepção orgânica da comunidade que influenciou a biologia. Essa concepção, de modo curioso, era potencialmente “desenvolvimentista” e implicava uma transformação progressiva das formas. Na biologia dominada por Darwin vamos encontrar, assim, tanto uma orientação mecanicista, no jogo aleatório da seleção natural, quanto uma dialética organicista de inspiração originariamente romântica em que o hegelianismo desempenhou modesto papel. Vários autores notaram os ingredientes de romantismo dos princípios do século XIX na obra de Darwin, que se coloca já no terceiro quarto da centúria.

Escreveu Aldous Huxley em *O admirável mundo novo* (*Brave new world*) que toda descoberta da ciência pura é subversiva. Toda ciência deve, às vezes, ser tratada como um inimigo possível. Representando uma corrente totalmente independente do darwinismo, porém lhe devendo alguns elementos relevantes de raciocínio, o marxismo deve ser mencionado no seu relacionamento com a biologia, pois a dialética entre o socialismo marxista e o darwinismo muito explica o que ocorreu na filosofia social do século XIX. Marx faleceu poucos meses depois de Darwin. Comemoramos, em 1982 e 1983, o centenário do desaparecimento desses dois pensadores que se colocam entre os mais influentes do século XIX, mas de cujas falhas ou relevância só agora estamos começando a tomar plena e terrível consciência. Desejamos, nesta seção, explorar rapidamente certos aspectos do relacionamento existente entre as respectivas doutrinas, o que poderia contribuir para um melhor entendimento de ambas. O confronto entre os dois homens, o sociólogo judeu alemão e o biólogo inglês, é interessante, eis que se pode apreciar a grande controvérsia sociopolítica de nosso século entre o capitalismo e o socialismo como resultante de um desenvolvimento, muitas vezes abusivo e sempre

excessivo, das premissas sobre as quais fundamentaram seus respectivos edifícios filosóficos.

Salientemos que Darwin considerava-se um cientista eminentemente adstrito aos requisitos da observação empírica. Marx também proclamou as suas teorias como “científicas”, mas era um teórico que se movimentava com teorias abstratas, a partir de um *a priori*. Quis distingui-las das dos socialistas por ele desdenhosamente classificados como “utópicos”: Owen, Fourier, Saint-Simon, Proudhon, etc. Entretanto, o fato é que pertence Darwin à tradição do empirismo liberal britânico, ao passo que Marx à do idealismo romântico totalitário franco-alemão – duas perspectivas radicalmente opostas. Eis, portanto, o paradoxo: que Marx tenha admirado e elogiado Darwin quando o darwinismo se apresenta como um corolário biológico da concepção empirista, descrita por Marx como “capitalista burguesa”, de livre concorrência, competição empresarial e ordem espontânea, estabelecida pelo livre jogo das leis do mercado segundo as premissas de Mises e Hayek.

É verdade que Marx teria desejado dedicar uma de suas obras a Darwin. No *Das kapital* procurou construir os fundamentos metodológicos de sua visão materialista da história, acentuando que “Darwin despertou nosso interesse na história da tecnologia natural, isto é, na formação dos órgãos das plantas e dos animais, como instrumentos de produção para sustentar a vida”. A partir desse ponto, Marx argumenta se o desenvolvimento dos órgãos produtivos do homem, dos que serviriam de base material à organização social, não mereceria atenção especial. Aparentemente, o que aconteceu é que apenas se entusiasmara com o potencial revolucionário da doutrina do biólogo inglês, sem levar em conta seu fundamento na realidade. O darwinismo parecia comprometer a religião e atingia em cheio o “ópio do povo”, reforçando uma concepção paralela à dialética hegeliana que adotara e transformara numa “dialética materialista” – o que quer que queira isso dizer. Bastava esse paralelismo aparente para lhe merecer os mais calorosos aplausos. Não percebia que suas conseqüências não se encaminhavam, logicamente, para um objetivo condizente com a substituição do capitalismo pelo socialismo – o qual, por definição, procura justamente eliminar a concorrência e o “egoísmo” inerente à “luta” entre os produtores individuais, eliminando qualquer possibilidade de seleção natural.

Além disso, em Darwin encontrava Marx argumentos para sustentar suas convicções tenebrosas a respeito da luta de classe, a qual, necessariamente,

terminaria numa revolução sangrenta com o triunfo da classe mais capaz – ou seja, do proletariado. Após essa vitória final, cessaria como por encanto todo conflito social e a história encontraria seu final glorioso. Se melhor houvesse lido *A origem das espécies* e *A descendência do homem*, teria compreendido que a tese da evolução por meio da seleção natural, com a sobrevivência do mais apto, não só ofusca a perspectiva de um paraíso proletário em que cessaria a luta de classes, mas consagra, permanentemente, um tipo de concorrência em que o mais forte, o mais astuto, o mais inteligente, o mais trabalhador e o mais rico mantém, indefinidamente, qualquer que seja o regime, seu domínio sobre a massa compacta dos boçais, dos pobres, dos burros, dos fracos e dos trabalhadores braçais. O aparecimento de uma “nova classe” de burocratas e *aparatchiks* profissionais, que preencheram os vários níveis elitistas da *Nomenklatura*, nos países ditos “socialistas”, explica-se muito melhor por Darwin que por Marx. Assim também os grandes empresários, os aventureiros imperialistas, os capitães ou tubarões da indústria, os banqueiros e os financistas internacionais que já prosperavam na sociedade burguesa da época podiam explorar o veio de ouro aberto pela nova hipótese científica para justificar suas andanças, de um modo muito mais apropriado que o dos promotores de uma fraternidade e camaradagem proletária, sempre desmentida pelo triste espetáculo da realidade natural, assim como pela própria história humana.

Em carta a Engels de 19 de dezembro de 1860, um ano depois da publicação de *A origem das espécies*, Marx informa a seu dileto amigo que, “durante meu tempo de provações, nas quatro últimas semanas, li toda espécie de coisas. Entre outras, o livro de Darwin sobre a seleção natural. Malgrado seu inglês pesado, esse livro contém o fundamento natural de nossa teoria”. O que Marx deseja aí salientar, sem se estender sobre as conseqüências últimas de sua afirmação, é que o “fundamento natural” do darwinismo seria a justificação do princípio que consta logo no início do *Manifesto Comunista* de 1848: “A história de toda sociedade até hoje existente é a história da luta de classes”. Dois pontos, nesse sentido, seriam essenciais na simpatia de Marx por Darwin: o de que o biólogo confirmava a sua tese geral do conflito – *polemos* – como constituindo o princípio central da vida em sociedade; e o de que a teoria da evolução contribuía para derrubar o criacionismo cristão e toda espécie de fé religiosa. A visão é extremamente estreita. A comunidade filosófica entre ambos seria, unicamente, o materialismo ateu. A partir daí, tudo divergia entre as duas linhas de pensamento.

Em *Darwin, Marx & Wagner* (NY, Doubleday, 1958) acredita Jacques Barzun que,

numa idade de darwinismo social, a combinação das idéias de luta, de evolução histórica e de progresso demonstrou ser irresistível. Os marxistas tornaram-se simplesmente uma seita numa igreja mais ampla(...) Ao proporem essas lições, Marx e Engels ofereceram o padrão de todas as polêmicas marxistas subsequêntes, usando o que se poderia chamar o duplo padrão de julgamento dos evolucionistas: quando *vocês* fazem isso, estão errados porque vocês são o passado; quando *nós* fazemos isso, é correto porque nós somos o futuro. O pendor – emprestado à ciência – é o de uma poderosa falta de compaixão. A história, como a natureza, é brutal.

Assim também, opina George Cottier, em *Du romantisme au marxisme*, que o vitalismo romântico, herdado por Marx de Hegel, foi o que os levou – a ele e a Engels – a procurarem sustentar suas idéias nas teorias biológicas de Darwin. Os conceitos de evolução, de luta pela vida, de sobrevivência do mais apto, de triunfo do mais forte, conceitos que eram duramente empíricos, influenciaram Marx em sua teoria, mas não a ponto de obrigarem-no a abandonar a esperança bíblica, patética e utópica de sobrepujar o conflito no reino final messiânico do proletariado – na liberdade, na justiça e na paz.

Em outra carta a Engels, de agosto de 1866, Marx comenta um livro de P. Tremaux, *Origine et transformation de l'homme et des autres êtres* (Paris, 1865), achando que se trata de um “progresso muito considerável sobre Darwin” – uma afirmação deveras surpreendente. Tremaux, um antropólogo francês pouco conhecido, tratava dos *croisements* que considerava produtores, não das diferenças, mas da unidade típica das espécies; e pretendia que o progresso não era accidental, mas baseado nos períodos de evolução do globo terrestre. Marx considerava que, “em sua aplicação histórica e política, Tremaux é muito mais importante que Darwin” – uma afirmação ainda mais surpreendente, pois, pelo menos em algumas outras ocasiões, refere-se ao francês, achando que as nacionalidades possuem uma simples base natural. Obviamente, o ponto para ele importante seria certificar-se se a concorrência e a seleção natural se processam no nível dos indivíduos ou no nível dos grupos. A segunda hipótese era evidentemente a que mais lhe convinha. Em nova correspondência, de outubro do mesmo ano, também endereçada a

Engels, que o estava sustentando financeiramente, Marx volta a elogiar Tremaux no que diz respeito à influência do solo sobre a nacionalidade e a raça. Inútil observar que a teoria da raça e do solo (*Blut und boden*) seria aquela que iria dominar, por uma aberração futura do “darwinismo social”, a Alemanha de Hitler...

Essas poucas citações em que se encontram referências a Darwin na correspondência de Marx parecem confirmar que o grande economista, profeta e pensador da “ciência” socialista muito pouco entendeu, em última análise, das implicações filosóficas do darwinismo. O mesmo iria acontecer com a maior parte dos discípulos de Marx. Estes só perceberam no darwinismo o seu conteúdo revolucionário, como doutrina dirigida contra os preconceitos religiosos da burguesia conservadora vitoriana. Em fins do século, um criminologista italiano, E. Ferri, ao elogiar a teoria marxista do determinismo econômico, acentuaria que “o socialismo científico é simplesmente a aplicação lógica dos postulados de Darwin e de Spencer ao campo da economia política e da sociologia”. O mal-entendido é total, a ingenuidade da *sancta simplicitas* do mesmo modo.

Entretanto, como finalmente manifestou a Engels, chegou Marx a perceber que o darwinismo era um reflexo da sociedade inglesa capitalista com seu culto da livre empresa e da concorrência individual – culto esse que Marx, tendo vivido antes de Max Weber, não relacionou à ética econômica do puritanismo protestante, nem tampouco ao substrato do individualismo liberal. Na visão inglesa e americana do mundo, os indivíduos lutam livremente contra outros indivíduos, dentro da lei (*rule of law*). A garantia de liberdade no *laissez-faire* democrático constitui, precisamente, a condição para o pleno amadurecimento da concorrência econômica. A economia de mercado capitalista é a expressão, na economia política, daquilo que seria o darwinismo o fundamento biológico. A ética puritana não seria sua “superestrutura” filosófica e religiosa, porém muito mais claramente sua infra-estrutura moral. Os indivíduos lutam, competem e concorrem dentro da lei para enfrentar o desafio do meio social, o qual jamais lhes pode assegurar a satisfação igualitária de suas necessidades vitais. Os mais ricos são os que vencem na competição universal por recursos escassos. Machado sempre tem razão: ao vencedor, as batatas...

Marx apontou mais ainda para a dívida de Darwin em relação a Malthus. Mas Marx detestava Malthus. Negava-se teimosamente a reconhecer a correção da tese malthusiana de que existe e existirá sempre uma pressão inexorável da população, em determinado território, em relação ao espaço e aos recursos

escassos. Marx não foi a ponto de associar a concepção de Malthus à de Darwin – o primeiro um pastor protestante e o segundo, filho de pastores – com o substrato religioso do pensamento de ambos. Mas podemos acentuar que tal dependência existe. O contraste filosófico entre Darwin e Marx se prende, assim, à postura existencial inconscientemente calvinista do primeiro, segundo a qual o mundo é um campo de prova ou de batalha em que a alma se tempera no sofrido exercício da virtude, ao passo que o segundo, sem o saber, mergulha as raízes de sua doutrina no apocaliptismo soteriológico e profético da tradição judeo-cristã. O mundo é efetivamente o cenário diabólico e perverso da luta e da injustiça. Mas ele, Marx, anuncia profeticamente o reino messiânico que vai transformar o mundo, com a supressão do conflito, da violência e da alienação.

Há outro corolário interessante dessa diversidade de posturas. Se Marx propôs uma solução pseudocientífica ao problema da injustiça e da alienação, por meio de um salto existencial catastrófico – que seria a Revolução – muito burguesemente e muito britanicamente e com a maior tenacidade, defendeu Darwin uma doutrina evolucionista, o que quer dizer, lenta e gradual para a transformação da realidade. Em suma: gradualismo reformista *versus* totalitarismo revolucionário. A evolução progressiva por meio da seleção dos indivíduos mais capazes na concorrência vital seria a proposta de progresso empírico – proposta liberal; a revolução catastrófica, rompendo com a luta de classes, transformando a natureza humana e estabelecendo a sociedade sem classes, a proposta utópica do absolutismo dialético marxista. Duas idéias que consubstanciarium o confronto filosófico entre Darwin, como liberal, e Marx, como socialista revolucionário – confronto finalmente concluído em 1989-1991, com a eliminação do desafiante.

A ruptura entre ambos é intransponível. A tese de Darwin levaria aos extremos do darwinismo social e seria elaborada filosoficamente por Nietzsche, com sua visão alucinante do super-homem como *telos* glorioso da evolução; a tese de Hegel e Marx terminaria no postulado totalitário de uma sociedade coletivizada, estagnada, esclerosada, empedernida, sem perspectivas de transformação. Hoje, com o liberalismo, triunfa Darwin, enquanto o cadáver de Marx, de fedor já insuportável, é finalmente enterrado no descalabro da ex-União Soviética e no novo desafio de um totalitarismo religioso imprevisito, o do Islã.

Na conjuntura, podemos observar que, se Darwin traduziu em uma estrutura científica a constatação de que o mundo é cenário perverso da

violência e da luta, no qual o homem “virtuoso” está predestinado a triunfar, enquanto o pecador (o mais fraco e menos adaptado) é condenado ao limbo da danação eterna, Marx procurou transcender esse reconhecimento empírico do mal na terra pela promessa milenarista de uma salvação secularizada que transformaria a própria natureza humana. Na terra mesmo, na história, o homem deveria encontrar uma solução aos males do mundo, mercê de uma fórmula soteriológica que se consubstancia no projeto de supressão da propriedade privada e na socialização dos meios de produção. Donde se pode concluir que o relacionamento de Darwin com Marx é profundamente paradoxal.

A teoria de Darwin propõe um processo de avanço que se chama seleção natural. Na concepção evolucionista rival de Lamarck, os caracteres são adquiridos e transmitidos aos descendentes. Na época de Marx, a hereditariedade dos caracteres adquiridos ainda era largamente admitida nos meios científicos, e o próprio Darwin a princípio a aceitou. Constatou como elemento de sua complexa doutrina. Marx e, sobretudo, Engels acreditavam piamente que a possível modificação e sua posterior transmissão hereditária assegurariam a perfectibilidade indefinida da raça humana, por meio de manipulações socialistas. A noção de *hábito* constitui a chave do lamarckismo: o hábito que se adquire para satisfazer a uma nova necessidade (*besoin*) e é transmitido à prole. A educação é, no fundo, um processo lamarckista – de *ex-duco*, conduzir para fora das condições primitivas. Os novos órgãos surgem, crescem e se formam por si mesmos, nas variações que ocorrem dentro da espécie, a fim de mitigar as precisões do organismo. O pescoço de uma girafa, por exemplo, foi crescendo de geração em geração, à medida que o animal despendia esforços hercúleos para satisfazer ao *besoin* de comer as folhas das árvores mais altas. É, similarmente, por querer voar, fossem quais fossem as circunstâncias, que os pássaros criaram asas. Por querer nadar que patos e marrecos adquiriram nadadeiras. Cuvier, que era um antievolucionista impenitente, ridicularizou essas idéias ingenuamente finalistas de Lamarck justamente num *elogio fúnebre* que pronunciou no Instituto de França em homenagem ao defunto rival.

Há, evidentemente, nas teses de Lamarck, uma tensão apreciável entre o naturalismo positivista extremado e o reconhecimento de um fator teleológico, semifinalista, no mecanismo da evolução orgânica. Talvez seja esse o motivo da tendência dos marxistas a estimar com maior apreço e respeito as teses do filho do Senhor de Bazantin em Picardie, Jean Batiste Antoine de Monet, marquês de La Marck, do que as do mero burguês Charles

Darwin... – pois, em sua mente, convivem o materialismo histórico radical e o finalismo idealista da práxis revolucionária utópica.

Ademais, para Lamarck, a psicologia do homem é mero ramo da zoologia. Corretamente foi o lamarckismo adotado como ortodoxia biológica soviética na época de Stálin. O ditador soviético pretendia que se poderia “domesticar” o homem, mentalmente, como se domesticam os animais, como se domesticava nas montanhas do Cáucaso onde ele nasceu. Emile Guyénot, um marxista francês citado por Lucien Brubelle em *Les classiques du peuple* (Paris, 1957), defendeu o lamarckismo marxista porque a “explicação racional” da evolução lhe parece “dever antes passar pelo aprofundamento da adaptação do que pela seleção natural”.

No caso de Lamarck, um outro fator poderia haver contribuído para a popularidade que obteve na União Soviética. Lamarck nutria um ódio profundo à religião, especialmente ao cristianismo, e esses sentimentos foram, provavelmente, alguns dos motivos pelos quais Marx e Engels por ele se apaixonaram. O lamarckismo servia à idéia de modificar uma vez por todas a natureza humana, na terra e não no céu, segundo o figurino que Marx propunha. A famosa crença de Marx era essa: a de que se trata, justamente, de “transformar” a natureza humana.

Galileu é o grande mártir da Inquisição. Até hoje é seu nome venerado como herói da ciência. Teria sido covardemente perseguido por suas novas idéias astronômicas por uma Igreja obscurantista e reacionária. Ninguém se lembra, entretanto, de denunciar a democracia porque, em 1794, o governo da República francesa mandou guilhotinar Lavoisier sob o pretexto de que “a República não precisa de químicos”. Lavoisier é menos conhecido que Galileu, mas é o fundador da química moderna. Deveria porventura o regime republicano ser responsabilizado por esse crime, fruto do fanatismo político? Mais característico ainda é o caso de Nikolai Ivanovitch Vavilov, vitimado pelo lamarckismo oficial. Esse famoso geneticista russo foi perseguido pelo infame Lysenko, o charlatão amigo de Stálin, e atirado num campo de concentração onde não se sabe como morreu. Seu crime era defender o mendelismo, uma teoria da hereditariedade hoje universalmente aceita pela ciência.

O lamarckismo já foi descrito como uma “superstição sempre verde”. A penúltima tragédia que provocou também ocorreu na Rússia, em 1926, quando o sábio Paulo Kammerer, com o apoio da Academia de Ciências soviética, anunciou a prova experimental da transmissão dos caracteres adquiridos e, sendo denunciado no Ocidente por haver falsificado os resultados,

suicidou-se. Após a Segunda Guerra Mundial, o agrônomo Trofim Lysenko, havendo conquistado pela bajulação as simpatias de Stálin, tornou-se o ditador da biologia russa, impondo à agronomia as fantasias lamarckianas que muito melhor pareciam assimilar-se à ortodoxia marxista dominante. Ele pretendeu, como dizia, “alterar a natureza das plantas na direção desejada, por meio de treinamento adequado”. As “leis de desenvolvimento” que se adaptavam a esse desiderato eram as de Lamarck. A acusação contra os seguidores de Vavilov era a de violarem os princípios do materialismo dialético, de serem idealistas e de localizarem o princípio da evolução dos organismos não na interação dialética do organismo com o ambiente, mas no seu sistema genético. Sabemos que, detrás da polêmica bizarra de cunho escolástico, o que estimulava Lysenko era a luta pelo poder. Numa célebre sessão da Academia de Ciências Agrícolas de 1948, o homem pronunciou um discurso triunfal, de retórica vazia e ardorosa diatribe contra seus inimigos, terminando a fala com o grito: “Glória ao grande amigo e protagonista da ciência, glória ao nosso líder e mestre, o camarada Stálin!”

Nesse caso, o “crime” de Vavilov era puramente ideológico. O coitado não estava presente, fora condenado como “espião inglês” em 1943 – quando a Inglaterra já era aliada da Rússia contra Hitler. Seria membro de uma “organização direitista clandestina” e “agente de círculos cosmopolitas britânicos”, com os quais mantinha contato desde o tempo em que estudara na Inglaterra. A partir daí, os comunistas passaram a se referir a um “darwinismo soviético criador” que se oporia ao “darwinismo reacionário” do capitalismo ocidental. É também fácil de compreender por que os nazistas denunciaram o lamarckismo como uma “mentira bolchevista”, uma vez que a doutrina do sábio francês teria comprometido todo o fundamento genético porventura existente nas “raças humanas superiores”, particularmente a ariana germânica. Se os soviéticos se fanatizavam pelo lamarckismo, os nazistas, esses, haviam sido fanatizados por um racismo extraído do darwinismo, como veremos mais adiante.

Sendo o homem o animal agressivo e selvagem que é – o *homo hominis lupus* de Hobbes – não nos devemos admirar se, com facilidade, se torna louco por idéias políticas e religiosas, estando então pronto, tanto na subversão quanto na repressão, a torturar, queimar, decapitar, guilhotinar, enforcar, estripar, esquartejar, fuzilar, bombardear para impor a própria opinião em nome dos mais belos ideais de amor cristão, de liberdade ou de justiça. Ora, é precisamente o cristianismo o que procura abrandar essas paixões

sádicas. Foi são Bernardo de Clairvaux, um dos maiores santos da Igreja medieval, quem declarou em defesa da tolerância: *Fides suadendo, non imponendo* (“A fé deve ser persuadida, não imposta pela força”). Um ideal que ainda hoje muito longe estamos de compreender e apreciar, na luta darwinista entre as teorias – o que não impediu que o próprio Bernard de Clairvaux pregasse e estimulasse as Cruzadas, as quais se tornaram expedições de uma crueldade obscena, dirigidas contra os inimigos do cristianismo que ocupavam Jerusalém.

De qualquer forma, além do fato de que o lamarckismo privilegiava o ambiente social e permitia assim argumentar com a possibilidade de afetar decisivamente a natureza humana, criando um “homem novo” graças à simples manipulação do modo de produção econômica e do controle “social” de educação, podemos salientar que a biologia atraiu Marx por outros motivos. Desde sempre os insetos sociais têm fascinado os biólogos e os cientistas sociais; eis que abelhas, formigas e térmitas demonstram, empiricamente, a ação do princípio “de cada um segundo suas possibilidades e a cada um segundo suas necessidades”, sendo as colméias, formigueiros e os montículos de cupim verdadeiras sociedades comunistas. Ali não existem discrepâncias de opinião. Não vigora a propriedade privada. A forma de vida desses insetos himenópteros e isópteros aparece como uma das mais eficientes e mais complexas que a natureza jamais desenvolveu por seleção. No Brasil, segundo assinala Edward Wilson, o peso de todas as formigas e cupins existentes equivale a 20% do peso total de todas as espécies de animais terrestres juntos, inclusive tapires, onças, jacarés, ratos, animais domésticos, vacas e homens. A divisão do trabalho, a inteligência da organização, a extraordinária dedicação ao que Maeterlinck, liricamente, descreveu como “o espírito da colméia” motivaram a atenção quase religiosa dos socialistas mais radicais e mais convictos. Maeterlinck, que não era aliás um socialista, argumentou que o espírito da colméia “dispõe sem misericórdia da riqueza e da felicidade, da liberdade e da vida de todo esse povo alado; no entanto, com tamanha discricção, como se governado por algum grande dever”.

A sociabilidade totalitária desses insetos e o controle genético de seus instintos alarmaram, entretanto, os pensadores mais lúcidos, inspirando as grandes distopias de ficção científica, do tipo *Os primeiros homens na Lua*, de H. G. Wells, ele próprio de simpatias socialistas, e o *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley. As conseqüências da submissão da sociedade à ciência e à tecnologia de biólogos, etólogos, behavioristas e geneticistas são aí

antecipadas em seus aspectos mais tenebrosos. Bergson teve a sociedade dos insetos em mente quando, em sua obra célebre *Les deux sources de la morale et de la religion*, contrastou a sociedade fechada com a sociedade aberta. Colméias, termiteiras e formigueiros são paradigmas das sociedades trancadas e fechadas por cortinas de ferro. O sacrifício total do indivíduo ao grupo oferece o modelo de uma ética de disciplina, obediência e dedicação absolutas – e as perspectivas de um controle do comportamento pelas técnicas behavioristas desenvolvidas em laboratório constituem um quadro ominoso que se abre diante da humanidade, se determinadas tendências políticas e sociais totalitárias não forem suprimidas. Uma análise irônica compacta, divertida e perfeita da questão encontra-se no ensaio de Og Leme, *Dos cupins e dos homens*, publicado pelo Instituto Liberal do Rio de Janeiro.

Podemos acrescentar que essa escola de evolucionismo naturalista lamarkista também pretende explicar a ética por meio do processo mecânico da dialética de conflito e reconciliação num plano mais elevado de síntese. A moralidade é então reduzida a uma mera disciplina de classe ou de grupo, sem que seus corifeus jamais se tenham envolvido com entusiasmo em tentativas de explicar como se desenha uma ética de classe. Jamais nos forneceram respostas admissíveis à pergunta que faríamos, por exemplo, no sentido de esclarecer por que o membro de uma classe determinada, a dominante – digamos Marx ou Engels, que eram burgueses –, se pode envolver, por força de um irresistível sentimento subjetivo de justiça, ressentimento ou revolta, na defesa dos interesses de outra classe, a dominada, a proletária que o próprio Engels empregava em suas indústrias. Tampouco nos facilitaram dados que permitam compreender por que, numa sociedade socialista teoricamente sem classes nem propriedade, persistem indivíduos imorais e criminosos do ponto de vista do próprio socialismo. Por que há ladrões, se a propriedade privada não existe? Por que há políticos corruptos, e prostitutas, e contrabandistas, e agressores e traidores? Por que centenas de milhões foram mortos, se o ideal é de justiça social?

Em sua obra *O Estado e a Revolução* (capítulo V, seção 2), numa das suas raras manifestações nesse terreno movediço inadequado aos dogmatismos e sofismas ideológicos, Lênin declarava que

não somos utópicos e de modo algum negamos a possibilidade e inevitabilidade de excessos por parte de *pesoas individuais*, nem a necessidade de suprimir tais excessos. Mas, em primeiro lugar,

nenhuma máquina especial, nenhum aparelho particular de supressão é necessário para isso; isso será feito pelo próprio povo armado, tão simples e prontamente quanto uma multidão de gente civilizada, numa sociedade moderna, interfere para deter uma briga ou prevenir que uma mulher seja assaltada.

O argumento leninista insere-se num trecho em que propugna e profetiza o desaparecimento final do Estado numa sociedade sem classes. Ele se diz não-utopista. Mas não se vislumbra muito bem uma multidão civilizada prevenindo um crime de estupro em praça pública, pelo simples motivo de que tais crimes não são geralmente cometidos em praça pública. E será método adequado de castigo para um assassinato o linchamento, tal como tem ocorrido amiúde nos subúrbios cariocas, nas favelas paulistas ou no agreste baiano, em virtude de uma longa frustração diante da ineficácia da política e do aparelhamento judicial de coerção e punição penal?

Podemos então concluir, como ponto a considerar e da maior relevância, com o seguinte. Quando Marx, em *Teses sobre Feuerbach* de sua *A ideologia alemã*, sustentou que “os filósofos até agora só interpretaram o mundo (ou a natureza) e o que é preciso, doravante, é transformá-lo”, estava, sem dúvida, acreditando na possibilidade da transmissão hereditária dos caracteres adquiridos. Nisso defendia a tese de Lamarck e não a de Darwin. O episódio de Lysenko, o charlatão protegido de Stálin que, negando as estritas leis da genética em benefício de um lamarckismo radical, pretendeu explodir a produtividade da agricultura soviética, é um exemplo entre muitos das cruentas imbecilidades geradas pela práxis marxista na passada centúria. Na época, os autênticos geneticistas soviéticos foram parar na Sibéria. Nikolai Vavilov, um grande botânico de prestígio internacional que, em 1943, desapareceu num campo de concentração siberiano é o exemplo mais notável. A referência ao “pensamento da Direita” no *Dicionário soviético* é tanto mais extravagante e característica da idiotice universitária esquerdizante quanto se sabe que Marx pretendeu dedicar seu *Das Kapital* a Darwin e utilizou a teoria da seleção natural como fundamento do “materialismo histórico”, uma vez que se aplicaria à “luta de classes”, quando a classe mais bem adaptada ao momento histórico e à evolução dos meios de produção sucederia à classe anteriormente dominante. Além disso, contribuindo para dissipar a fumaça alucinatória do “ópio do povo” – a religião –, o darwinismo encontrava em Marx um entusiasta admirador na coorte dos pensadores “materialistas”.

Em outras palavras o darwinismo foi francamente um “pensamento de esquerda” no século XIX. Isto porque era “revolucionário”, “progressista”, “anticlerical”, “materialista”. Herbert Spencer era admirado por nossos “progressistas” de esquerda, e o professor comunista Leônidas de Rezende, de quem fui discípulo ao final da década de 1930, colocava-o entre os “monistas” que tanto elogiava e exaltava. Considerar hoje esses homens como reacionários, conservadores ou fascistas revela, na verdade, uma estranha distorção do sentido real do movimento científico tal como evoluiu na modernidade.

CAPÍTULO 12

DA LEI DA BATALHA AO EUGENISMO

De Galton a Carrel

Em seções anteriores discutimos as idéias de Darwin e dos darwinistas em termos de suas implicações políticas e sociais em nosso século. O intuito era apontar o relacionamento que se estabeleceu entre o darwinismo, de um lado, como mera teoria biológica, e o eugenismo, o racismo, o fascismo, o nazismo, o anarquismo, o marxismo e o socialismo, do outro, naquilo em que a seleção natural desempenha papel relevante no contexto daquelas ideologias. A questão assim levantada não é gratuita. Ela toca em pleno na problemática da gênese dos sentimentos morais.

Os regimes totalitários mantêm ou pretendiam manter uma forte coesão interna. Eles explicam de certo modo naturalística ou biologicamente os sentimentos de solidariedade e fraternidade que unem entre si os membros do grupo social. A seleção natural ou a concorrência vital deixam de existir na estrutura de tais regimes. Para os nazistas, os laços de solidariedade dos que pertencem à raça ariana, particularmente em seu ramo nórdico louro, são inatos. Não é necessário explicar sua presença entre os alemães por outro fator que não seja – *heil Hitler!* – o impulso espontâneo de camaradagem que congrega numa coorte guerreira os membros do *Herrenvolk*. Todos marcham, ao passo de ganso,

Im gleichen Schritt und Tritt...

A nação é que cria esses laços místicos ou transcendentais postulados por Mussolini. Nesse caso, seriam terrivelmente aplicáveis ao grupo nacional totalitário as teses dos sociobiologistas sobre o caráter inato dos sentimentos de “altruísmo”. No caso, sentimentos de solidariedade e camaradagem patriótica

entre os concidadãos, compensados por sentimentos igualmente ardentes de ódio e agressividade contra o adversário. O nacionalismo, em sua essência destilada, implica realmente uma comunidade biológica de sangue, língua e terra que torna coeso o grupo nacional. Sabemos que os marxista-leninistas explicavam do mesmo modo “científico” a coesão interna das nações comunistas. Essa coesão seria a de classe: a fraternidade dos camaradas unidos pelo trabalho e pela posse em comum dos meios de produção. Seria uma coesão explicável sem necessidade de recurso a argumentos burgueses “espiritualistas” sobre a natureza transcendente das motivações éticas. A ética da sociedade nacional-socialista tal como vigorou praticamente em todo o Segundo e Terceiro Mundos na segunda metade do século XX é uma ética “altruísta”, um imperativo de coesão fraterna no grupo social por força de fatores inatos ou de adaptação natural às circunstâncias da vida em comum. Poderíamos apenas acentuar que uma distinção válida entre o nacional-socialismo de “direita”, isto é, fascista, e o nacional-socialismo de “esquerda”, isto é, marxista-leninista, é que o primeiro revelou tendência a enfatizar o elemento genético e hierárquico na determinação do comportamento individual, ao passo que o segundo enfatizou o ambiente ou meio social como determinante igualitária principal. Em outras palavras – se me permitam a generalização –, diria que a “direita” fascista tende para o darwinismo, ao passo que a “esquerda” marxista para o lamarckismo.

Uma sociedade totalitária ideal, estruturada segundo o modelo de uma colméia, de um formigueiro ou uma termiteira, não registraria, pelo menos em teoria, nenhuma tensão *interna* resultante da ação da concorrência, da luta pela vida ou da seleção natural – ação que Darwin propõe como dominante evolucionista na existência meramente em nível biológico. O objetivo de tais sociedades é mesmo, especificamente, abolir tal concorrência, eliminar a competição individual, evitar a luta interna e prevenir o rompimento da coesão social. Onde se esconde então, em tais sociedades, a teoria de Darwin? O que acontece com a seleção natural e a luta pela vida? Como pode a sociobiologia conduzir à própria negação do seu dogma fundador? Podemos considerar que, do ponto de vista darwiniano, só pode e deve haver dois tipos de mecanismos de seleção natural: a seleção pela concorrência entre indivíduos isolados de uma mesma espécie ou a “seleção natural que surge da competição de tribo com tribo”. Quando a seleção ocorre entre indivíduos, não há problema. Todos nós sabemos como funciona a concorrência numa democracia liberal, com economia de mercado capitalista e liberdade de expressão e organização. Num

Estado nacional-socialista a organização tribal implica, necessariamente, o conflito com outras tribos. O problema pertinente é então o de compreender o mecanismo que dentro de cada tribo, grupo social ou nação soberana permite eliminar a competição livre entre indivíduos em favor da colaboração e da organização coesa, em proveito da sobrevivência coletiva do dito grupo social, tribo ou nação em face de seus adversários. A transferência do mecanismo seletivo do nível individual para o nível tribal, com a concorrência entre os grupos, seria o objeto da sociobiologia. O princípio da seleção natural por meio da concorrência ou da luta pela vida deve persistir *não mais no interior* do grupo coeso, senão *no conflito e concorrência entre grupos rivais*. Esses grupos sociais rivais, em competição e luta pela sobrevivência, foram, no século XX, as nações totalitárias, representando classes e culturas indígenas que se opõem entre si ou contra a burguesia individualista “decadente” das nações democráticas capitalistas do Ocidente. Isso quer dizer que o darwinismo, útil como explicação da competição entre *indivíduos* coexistentes numa sociedade democrática capitalista, de economia de mercado, não é mais válido entre membros de uma sociedade totalitária coesa, permanecendo, contudo, toda a sua relevância na perspectiva da luta universal entre nações diferentemente desenvolvidas e desigualmente avançadas no caminho do socialismo científico.

Uma das mais perfeitas intuições de George Orwell em sua distopia *1984* foi antecipar que a sociedade totalitária do futuro, por ele imaginada sob a direção de um Grande Irmão, deveria necessariamente manter os seus cidadãos a um nível econômico de míngua e constante tensão bélica para justificar a tirania. Oceania luta com Eastasia e com Eurásia, em guerras permanentes e jogos de alianças transitórios, pela própria lógica de sua monolítica estrutura interna. A relevância da sociobiologia torna-se assim evidente, no âmbito das ciências sociais e políticas, por um motivo que imediatamente salta aos olhos: a pesquisa da seleção natural com competição de tribo com tribo.



Ernst Mayr, um conhecido zoólogo alemão nascido em 1904 e associado a Harvard, acentuou num artigo na revista *Science*, de junho de 1972, que a revolução darwiniana de 1859 “foi talvez a mais fundamental revolução

intelectual na história da humanidade. Não só eliminou o antropocentrismo do homem mas, se aplicada consistentemente, afeta todos os conceitos metafísicos e éticos”. Mais adiante, salienta Mayr que as causas naturais postuladas pelos evolucionistas separaram completamente Deus da criação, para todos os efeitos práticos. O novo modelo explanatório trocou a teleologia planificada pelo processo aleatório de seleção natural, e isto exigiu um novo conceito de Deus e uma nova base para a religião.

Um outro evolucionista, Theodosius Dobzhansky, famoso geneticista, também em artigo na *Science*, de janeiro de 1967, sustenta com mais entusiasmo, porém menos base filosófica, que “a evolução compreende todos os estágios do desenvolvimento do universo: o cósmico, o biológico e o humano ou cultural. Tentativas para restringir o conceito de evolução à biologia são gratuitos. A vida é o produto da evolução da natureza inorgânica, e o homem um produto da evolução da vida”.

É de crer que o problema que empolgava a biologia na época de Darwin – e que, em breve, ia estender-se à sociologia, à filosofia e à política ideológica – tenha excitado a mente de Thomas Henry Huxley (+ 1895). Darwin, enfermo, deprimido, hipocondríaco e semi-invalído, perseguido pelos fantasmas que se locomoviam na sombra de seu inconsciente, deixou quase que exclusivamente ao amigo a defesa de suas teses nas controvérsias violentas que o assaltavam. Huxley foi cognominado o “*bulldog* de Darwin”. Era um tipo curioso, aparentemente vítima de um complexo de Édipo mal elaborado que o levava a negar em si qualquer herança com o próprio pai, a não ser a tendência passional para a controvérsia, controvérsia que implicava o “agnosticismo” e, em última análise, a “morte de Deus”. No contencioso contra o bispo Wilberforce, o *soapy Sam*, “o untuoso Sam”, era todo o imenso edifício da teologia e da ética cristã que estava sendo posto em questão, toda a concepção de um “plano de Deus” na Criação, a própria idéia de Criação e de um propósito transcendente na mesma. Ardente, irritadiço, agressivo, Huxley acabou perdendo a paciência e, em sua obra *Evidence as to man’s place in natuyre* (1863), alegou que preferiria um macaco a um selvagem, acrescentando que também preferia o macaco como antepassado do que seres como Wilberforce. Declarou:

Vou responder-lhe, meu *Lord* bispo. Um macaco pode parecer-lhe uma criatura um tanto ou quanto miserável, de pouca inteligência e andar corcunda, que berra e ri quando passamos. Mas eu preferiria ter um

macaco como antepassado do que um homem que está pronto para prostituir seu inegável dom de elegância e cultura, a serviço do preconceito e da falsidade.

As palavras eram fortes. Huxley acrescentou: “Teólogos extintos escondem-se à volta dos berços de toda ciência, como serpentes sufocantes à volta do berço de Hércules”. O cirurgião e antropólogo francês Paul Broca veio então reforçar as hostes evolucionistas, afirmando que preferia ser um macaco transformado a um Adão degenerado.

Há alguns comentaristas que negam a Darwin a sua famosa imparcialidade e desprendimento, a sua modéstia e honestidade em relação aos colegas – em relação a Wallace por exemplo. Em *Darwin's place in history* (Londres, 1959), C.D. Darlington lembra que “Darwin condenou Lamarck e também seu avô, Erasmus Darwin, por serem pessoas malvestidas, no mesmo momento em que estava dedicando a roubar-lhes as roupas”. A crítica é forte! Na realidade, o certo é que não foi a teoria da evolução em si – idéia que já se tornara familiar ao pensamento europeu desde os princípios do século XIX – o que lhe deu celebridade, mas a maneira consistentemente polêmica com que aplicou à biologia, cobrindo-a com o manto venerável e santificado da ciência, as noções de “luta pela existência” e “sobrevivência do mais bem adaptado” – ambas criadas, juntamente com o termo “evolução”, por Herbert Spencer. Não será um dos episódios mais curiosos da história da ciência o fato de que Erasmus Darwin, Lamarck, Wallace e Spencer tenham sido praticamente postos de lado no panteão dos grandes sábios, enquanto Darwin continua reinando do alto de seu pedestal sobre o firmamento científico por obra da vigorosa propaganda de Huxley? Charles S. Blinderman, num artigo no *Scientific Monthly* de abril de 1957, acentua que Huxley sentia uma espécie de pendor messiânico e acabou sendo reconhecido como um profeta em seu país. Ele aplicou à tarefa de evangelização uma energia incansável e vastos recursos de conhecimento, astúcia e humor para a controvérsia. Podemos dele dizer que foi realmente o São Paulo do darwinismo.

Consciente das implicações do conflito, Darwin confessou que sua teologia estava confusa. Andava deprimido pela moléstia que o atingira desde a viagem no *Beagle* ou talvez neurotizado em consequência das implicações religiosas que vislumbrava em sua doutrina. Na *Autobiografia* acabou confessando-se “agnóstico” – termo aliás que foi, pela primeira vez, empregado por Huxley. Crescendo em pessimismo à medida que envelhecia, o que muito

lembra a mesma reação que atormentou Freud, desabafou: “Que livro poderia um capelão do diabo escrever sobre as obras grosseiras, desperdiçadas, estouvadas, baixas e horripelantemente cruentas da natureza!”. Afinal de contas, o capelão do diabo era ele mesmo, Darwin...

Outro grande admirador e defensor de Darwin, o biólogo G. J. Romanes (+1894), asseverou que “as fontes desse grande abismo [de ignorância] foram rompidas pelo poder de um homem e nunca na história do pensamento uma mudança, de uma ordem comparável de grandeza, foi realizada”. Romanes, que escrevera uma obra sobre a evolução mental do homem (1893), popularizou as idéias darwinianas e evolucionistas sem jamais perder seu interesse pela religião, balançando como um pêndulo doido entre o protestantismo ortodoxo e o agnosticismo. Deixaria em homenagem à nova doutrina as famosas *Romanes lectures*, que serviram de veículo às discussões eruditas sobre as idéias de Darwin.

As dúvidas dos mais fiéis discípulos concorriam para criar uma atmosfera de pessimismo. O pessimismo estendeu-se a Huxley. Darwin havia meditado sobre a questão: a moral iria resultar do próprio mecanismo de seleção; os padrões sociais de moralidade agiriam de tal maneira que concederiam superioridade aos grupos sociais que demonstrassem maior capacidade de coesão nessa esfera. Essas conseqüências morais foram extraídas por Huxley que, a princípio, as repeliu, mas depois as defendeu com unhas e dentes. O avô de Aldous e Julian, em seu artigo “A luta pela existência na sociedade humana”, manifesta uma espécie de tragédia cósmica quando descreve a vida como uma batalha contínua e sem remorsos, do homem contra o homem, lembrando o *homo hominis lupus* de Hobbes. Notai que a idéia é profundamente protestante. É estranhamente calvinista. Ela corresponde perfeitamente à tese que enfatiza a predestinação num mundo voraz de miséria e pecado – ao contrário do catolicismo, que procura superar o pecado pela magia dos sacramentos e impor uma moral individual erótica, de caráter emocional e familiar, caracterizada por tolerância bom-mocista, confissão, penitência e perdão.

Profundamente preocupado com o problema, Huxley acabou definindo a lei moral como “restrições” (*restraints*) à luta pela existência entre os homens em sociedade. Nas *Romanes lectures* de 1893, em Oxford, insistiu no sentido de que o que chamou o “processo cósmico” não tem nenhuma espécie de relação com objetivos morais. “De propósito moral, não descubro sinal algum na natureza”. Descobria, isso sim, a brutalidade, a astúcia, a traição, a agressão, a voracidade, a morte e todas as qualidades incompatíveis com

princípios de justiça e moralidade. A natureza era “rubra nas garras e nos dentes”, segundo os versos célebres de Tennyson, o poeta consagrado da era vitoriana, em *In memoriam* – como se fosse “o Tempo um maníaco, levantando poeira, e a Vida lançando chamas”:

*Nature, red in tooth and claw
And Time, a maniac scattering dust
And Life, a fury slinging flame.*

Outro poeta, americano este e certamente mais cínico, Wallace Stevens (+1955) exprimiu a mesma idéia num aforismo poético gozador, advertindo que os sapos comem as borboletas, as cobras comem os sapos, os porcos comem as cobras e o homem, no final da cadeia, come os porcos...

*Frogs eat butterflies. Snakes eat frogs.
Pigs eat snakes. Men eat pigs.*

A miséria da concepção darwinista jaz precisamente nessa dúvida existencial. Se o imperativo constitui um artigo exclusivo de manufatura humana, como submeter sua transcendência à imanência do processo evolutivo? Se a natureza humana implica uma herança selvagem de garras e dentes, sedentos de sangue, num ser agressivo que deve comer carne para alimentar-se e matar para sobreviver, como colocar dentro de um contexto filosófico-científico, naturalista ou positivista, a lei moral que corrige e reprime esses ímpetus animalescos? Observai que as imagens devoradoras de um macaco antropofágico, recém-descido das árvores e misteriosamente favorecido por um cérebro excepcional, sem por isso perder seus instintos bestiais, dominam o pensamento filosófico nestes dois últimos séculos escarmentados, após as calamidades políticas que nos atingiram. Por intermédio de Freud, elas invadiram a psicologia moderna, sob o impacto também de etólogos como Konrad Lorenz, sociólogos como Hannah Arendt e pensadores de ficção como Kafka, Orwell, Aldous Huxley e uma infinidade de outros.

A transcendência essencial do imperativo categórico de Kant, havendo sido recusada pelo “calvinismo científico” do primeiro Huxley, como recuperá-la num mecanismo evolutivo absolutamente cego e sensível apenas às leis acidentais do acaso? Huxley assim se definira: “No mundo vivo, um dos aspectos mais característicos do processo cósmico é a luta pela

existência, a concorrência de todos contra todos, como resultado da qual ocorre a seleção, isto é, a sobrevivência daquelas formas que, de um modo geral, estão mais bem adaptadas às condições que vigoram num período dado e que, por conseguinte, são a esse respeito, e somente a esse respeito, mais capazes”. O mecanismo “cósmico” comporta a produção de uma enorme variedade de formas. Todas as coisas vivas tendem a multiplicar-se sem limite, enquanto limitados são os meios de subsistência no planeta. A produção de descendentes em maior número que os progenitores causa uma pressão crescente sobre esses meios – foi aí, como notamos, que Malthus serviu de grande inspiração – e o resultado é o conflito que termina pela eliminação do mais fraco, do mais humilde, do fracassado, do enfermo, do pobre, do miserável. Abordando, em seus Prolegomena a *Evolution and Ethics*, o problema na esfera humana, Huxley considera que a imposição de paz e ordem sobre um grupo determinado impede o prosseguimento da luta seletiva na qual o mais forte, simplesmente porque é mais forte, priva o mais fraco de meios para sobreviver. O triunfo do “estado de arte” sobre o “estado de natureza” implicaria a cessação das condições terríveis existentes no início – o que faz lembrar a tese de Hobbes segundo a qual o estado inicial de natureza é corrigido por um contrato social racional que impõe o poder ordenador do Leviatã soberano.

Utilizando os conceitos utilitaristas de Hartley e Adam Smith, Huxley denomina “processo ético” a evolução de sentimentos em virtude dos quais a sociedade humana se organiza, com a simpatia personalizada que chamamos “consciência moral”. Ele constata, em suma, que os métodos de luta pela existência usados pelos macacos ou pelos tigres não se reconciliam com princípios éticos saudáveis, do tipo daqueles que são aceitos por um *proper gentleman*, um respeitável burguês vitoriano de raça branca e residente em Londres – o que, em Boston, se denomina um *Wasp* (vespa), um *White Anglo-Saxon Protestant*. Ele acaba, portanto, admitindo e declara expressamente que, “uma vez que a lei e a moral constituem restrições à luta pela existência entre os homens em sociedade, o processo ético se encontra em oposição ao princípio do processo cósmico e tende à supressão das qualidades mais bem adaptadas ao sucesso de tal luta”. E acrescenta que, do mesmo modo como a agressividade egoísta, se for deixada absolutamente livre, acabaria destruindo a sociedade, assim também o processo ético, essencial a qualquer entidade política, seria ruinoso por excesso. Deveria, assim, ser considerada a possibilidade de um meio-termo ideal na concorrência.

Em suma, a criação de condições artificiais de vida, no meio termo civilizado, corrige o estado de natureza. O biólogo oferece-nos a comparação metafórica de um jardim onde a proliferação das formas vegetais é estritamente controlada pela inteligência. Por meio do processo ético, a todos os membros da sociedade deveria ficar assegurada a subsistência, suprimindo assim a luta. O ideal, em suma, é o do estado social-democrático previdenciarista ou o da democracia liberal sob o império da lei. Huxley admite que as sociedades mais altamente desenvolvidas atingiram esse estado – o que é verdadeiro, até certo ponto. Se observarmos algumas das nações modernas da Europa ocidental onde domina a social-democracia, todos possuem os mesmos direitos de sobrevivência, o aumento da população é estritamente controlado por métodos de restrição à natalidade e todos os recursos para a defesa dos desfavorecidos (velhos, doentes, mentecaptos, desempregados) são absolutamente assegurados pelo *Welfare*. A concepção de justiça é essencial aos sistemas éticos. O acordo no sentido de respeitar as regras justas, preestabelecidas, é fundamental. Os lobos não poderiam caçar em matilhas se não existisse um entendimento tácito, porém muito real, de que não se atacariam uns aos outros durante a caça. O fiel discípulo de Darwin confessa, porém, que o problema dos efeitos da competição militar ou industrial, isto é, das guerras e da concorrência internacional, do ponto de vista de sua influência seletiva, é muito complicado. A experiência do século parece haver provado, na Inglaterra e na Escandinávia pelo menos, que um socialismo previdenciário excessivo acaba desestimulando a economia e interrompendo o progresso.

Huxley admitia, entretanto, que a luta pela vida tende inexoravelmente a eliminar os menos adaptados. O mais forte, o mais agressivo ou o mais esperto é sempre incentivado a oprimir o mais fraco. O caminhão tende a esmagar o fusca e o fusca a atropelar o pedestre. Tal constatação é o que o levava a conceber um dualismo entre o “processo cósmico” e o “processo ético”. No plano humano, o mínimo que se poderia aceitar é que a influência do processo cósmico é tanto maior quanto mais rudimentar for a civilização. O progresso social consiste em controlá-lo. No final, o processo ético faz com que sobrevivam não aqueles que, porventura, sejam pragmaticamente os mais capazes ou eficientes, mas aqueles que são eticamente os melhores.

Essa conclusão de Huxley é muito fina, muito bela e edificante, bravos! – mas o fato é que a explicação biológica dos imperativos morais permanece confusa e contraditória. Se, como acentua nosso cientista, o processo cósmico não possui espécie alguma de relação com fins morais, e se sua imitação pelo

homem é inconsistente com os primeiros princípios da ética - em que pé ficamos com a teoria darwinista da seleção natural? Como explicar, por exemplo, que os velhos, os enfermos, os mentecaptos e os incapacitados sejam preservados quando constituem, obviamente, um peso e um *handicap* para a sobrevivência, na luta pela vida, do grupo que deles se responsabiliza? Perguntas como esta os biólogos evolucionistas se têm teimosamente recusado a considerar, contentando-se em afirmar, gratuita e perfunctoriamente, que a proteção e a preservação dos velhos e dos incapazes constitui uma manifestação da superioridade do comportamento civilizado numa sociedade evoluída. Em suma, as idéias de T. H. Huxley sobre ética, juntamente com as de seu neto Julian publicadas num livro de 1947, *Touchstone for ethics*, representam uma tentativa fracassada de encaixar o imperativo ético no darwinismo, não obstante o indiscutível alto teor da obra. Uma tentativa que é renovada em nossos dias pela sociobiologia – como veremos mais adiante.

Numa carta a Lyell, de 1860, Darwin registrou em *post-scriptum*: “Notei, num jornal de Manchester, um comentário, aliás um bom comentário, mostrando que eu provei o direito da força (*might is right*) e que, por conseguinte, Napoleão está com toda a razão e qualquer negociante desonesto também está certo”. O amigo do biólogo, Joseph Hooker, sugerira-lhe certa vez que “a moral e a política seriam interessantes, se discutidas como quaisquer ramos da história natural”. Darwin concordou com entusiasmo e, numa outra carta de 1859, também endereçada a Lyell, defendeu teses concretas do que viria a ser chamado de “darwinismo social” e, direi mesmo, de racismo: “Não posso achar nenhuma dificuldade”, escrevia, “em que os indivíduos mais intelectuais de uma espécie sejam continuamente selecionados; e o intelecto da nova espécie, assim melhorado (*improved*), tenha sido, provavelmente, *ajudado pelos efeitos do exercício mental herdado*. Veja o processo que agora se desenvolve com as raças do homem: as raças menos intelectuais vão sendo exterminadas”.

De um ponto de vista moderno, tal opinião de Darwin é politicamente incorreta, eu diria mesmo *incorretíssima*. Além disso, sugerir que os efeitos do exercício mental possam ser herdados é puro lamarckismo – é uma heresia na perspectiva do darwinismo. Darwin seria expulso aos berros pela estudantada indignada se fosse hoje explicitar teses desse calibre, digamos, perante um auditório da Universidade de Harvard, ou mesmo da USP, da UERJ ou da UnB. Vejam, a título de exemplo, os protestos que se levantaram após a publicação da obra *The bell curve* do sociólogo Charles Murray,

porque este ousa associar os coeficientes de inteligência, I.Q., com fatores genéticos.¹

O amigo e co-autor da teoria da evolução, Wallace, dela estava deduzindo conclusões ainda mais racistas, ilustradas com sua experiência nas colônias tropicais do Império Britânico. Em sua viagem no *Beagle*, Darwin congratulara-se com si próprio de ser inglês, satisfeitamente – ao comparar o progresso das colônias britânicas da Austrália e Nova Zelândia com o atraso das que, na América do Sul, haviam sofrido séculos de domínio espanhol ou português. A Austrália era, certamente, melhor do que a Argentina. Sua impressão do Brasil fora desastrada. Visitara o Rio de Janeiro em escala a caminho das ilhas Galápagos, no período de desordem da época mais tenebrosa da Regência, abril de 1832. Resultara do infeliz encontro com autoridades portuárias burocráticas que Darwin qualificou de “tão desprezíveis no espírito como miseráveis no corpo” porque lhe haviam levantado toda sorte de objeções estúpidas ao projeto de percorrer a Floresta da Tijuca.

Em *A descendência do homem e a seleção sexual*, que apareceu pela primeira vez em 1871, Darwin expressa opiniões similarmente notáveis que resumem sua postura filosófica quanto ao problema da seleção e da contra-seleção, aplicadas ao homem. O eugenismo aí está implícito. O eugenismo e a crítica a certos efeitos anti-seletivos da civilização moderna – argumentos que serão, futuramente, aproveitados de modo peculiar. Vejamos o que diz o biólogo:

Com os selvagens, os indivíduos fracos de corpo e de espírito são prontamente eliminados e os sobreviventes não tardam, ordinariamente, a se fazer notar por sua saúde vigorosa. No que diz respeito a nós, homens civilizados, fazemos pelo contrário todos os esforços para deter a marcha da eliminação; construímos hospitais para os idiotas, os achacados e os doentes; fazemos leis que prestam assistência aos indigentes; nossos médicos esforçam-se com toda a sua ciência para prolongar ao máximo a vida de cada um... Os membros mais débeis podem assim reproduzir-se indefinidamente. Ora, quem quer que se tenha ocupado da reprodução dos animais domésticos sabe, sem dúvida, como essa perpetuação dos seres débeis deve ser prejudicial à raça humana. Nosso instinto de simpatia nos induz a socorrer os infelizes.

¹ Tema de que tratei em minha obra *O espírito das revoluções*.

A compaixão constitui um dos produtos acidentais que adquirimos, no princípio, do mesmo modo como os outros instintos sociais de que faz parte. A simpatia, aliás, tende sempre a tornar-se mais larga e mais universal. Não saberíamos restringir nossa simpatia, mesmo se admitirmos que a razão inflexível disso fizesse uma lei, sem prejudicar a parte mais nobre de nossa natureza... Devemos portanto sofrer, sem nos queixar, os efeitos incontestavelmente perversos que resultam da persistência e da propagação dos seres débeis. Parece, contudo, que existe um freio a essa propagação, no sentido de que os membros malsãos da sociedade se casam menos facilmente do que os membros sãos. Esse freio poderia ter uma eficácia real se os fracos de corpo e de espírito se abstivessem do casamento. Mas é isso uma situação que é mais fácil desejar do que realizar.

Em outros trechos, parece Darwin lamentar que o homem civilizado procure anular, graças à medicina, o processo de eliminação dos inferiores. A vacina descoberta por Pasteur e Jenner estava preservando milhares cuja constituição franzina teria sucumbido à varíola ou à peste. “Assim os membros fracos da sociedade civilizada se propagam” e “ninguém duvida que isso é prejudicial à raça do homem”.

Comparando essa prática com a iniciativa inteligente do próprio homem quando domestica os animais, Darwin estava, sem se dar conta, lançando as bases de uma concepção de eugenismo radical que encontraria sua suprema e mais terrível expressão no racismo nazista. Não seria Hitler darwinista? E Himmler, e Rosenberg, e Mengele e os SS também?

Aliás, o próprio Nietzsche, tão infenso ao nacional-socialismo estatizante alemão, também escreveria na coletânea do *Wille zur Macht* que, para gerar o super-homem, seria necessário “formar o homem futuro pela educação seletiva (*Züchtung*) e, por outro lado, aniquilar milhões de malogrados”. Naquela obra, em seus aforismos 397 e 398, Nietzsche volta repetidamente ao tema eugenista. Sabemos que o eugenismo hitleriano adotou metodicamente o programa e que, mesmo antes do Holocausto e do início da guerra em 1939, já estava esterilizando e, mais tarde, assassinando em massa os imbecis, os mentecaptos, os doentes incuráveis, os homossexuais e os incapacitados de várias espécies. A eugenia justificou o genocídio: os cálculos variam entre 11 e 26 milhões de massacrados das raças ditas “inferiores” – judeus, russos, poloneses, ciganos, iugoslavos, etc.

Um episódio de humor negro que ilustra o resultado tétrico de tais doutrinas, quando aplicadas literalmente, encontra-se no início do romance *A vigésima quinta hora*, do romeno Virgil Ghiorghiu, quando a vida de um homem se torna menos importante do que a de um cavalo de raça. O postulado do darwinismo social de Sumner, Spencer, Spengler e o dos racistas alemães está na frase “*deve haver competição livre entre todos os homens, e os mais capazes não devem ser impedidos pelas leis e costumes de obter maior sucesso e procriar seus descendentes*”. Este trecho encontra-se na página 618 de *A descendência do homem* (segunda edição, Nova York, 1886). Quando se adotam “quotas raciais” nas universidades americanas ou brasileiras não é certamente Darwin que inspira essa legislação, mas é um darwinismo às avessas...

Darwin nunca pareceu avaliar, na justa medida, a contradição entre os princípios de seleção *à outrance*, assim defendidos, e suas próprias sugestões fantasiosas quanto à evolução dos sentimentos morais de solidariedade, benevolência, simpatia, compaixão, etc., assim como a substituição do princípio da sobrevivência do mais apto pelo imperativo kantiano de “agir para com os outros da maneira como queres que eles possam agir em relação a ti”. Não descobriu a antinomia nietzschiana entre “darwinismo” e sua própria crença irracional de que as tendências altruístas se tornariam hereditárias e que “a virtude sairá triunfante”. Como podem, com efeito, triunfar as virtudes cristãs num ambiente em que age o princípio da eficácia dos mais bem adaptados, dos mais fortes e inteligentes? No darwinismo não se cogita possam os últimos serem os primeiros... Cogita-se, isso sim, do princípio heraclítico de que *polemos* de uns faz senhores e de outros escravos...

O fato é que, ao contrário de Spencer, Thomas Huxley compreendeu a contradição essencial do argumento moral originado na seleção natural. Denunciando “o fanático individualismo” dos darwinistas sociais, que já começavam a levantar a crista e procurar justificar as crueldades da concorrência no capitalismo selvagem – e, mais tarde, no bolchevismo, no racismo e no nazismo –, o primeiro Huxley aconselhava “que entendamos, uma vez por todas, não depender o progresso ético da humanidade da imitação do processo cósmico, menos ainda de dele fugir, mas de combatê-lo”. Na verdade, esses sábios vitorianos eram homens atormentados pela contradição e alienados pela ciência. Sua voracidade contra a tradição moral e religiosa do Ocidente era, em parte, incoerente, e esse conflito interior explica, talvez, os vários tipos de neurose de que sofriam. Seus sintomas eram psicossomáticos... O tormento e a alienação estão hoje crescendo diante de seu acréscimo de responsabilidade, resultante da

expansão do poder alcançado graças à ciência. Tem razão John Greene quando termina sua obra, *The death of Adam*, observando que “o Adão histórico morreu, vítima do progresso científico. Mas o Adão no qual todos nós morremos, continua vivendo, a criatura e o criador da história – um ser moral cujos triunfos são todos eles, ao mesmo tempo, uma tentação para o mal e um poder para o bem”.

A idéia de que se pode descobrir as virtudes ou os vícios da inteligência humana por meio do aspecto físico da cabeça – dolicocefalia, braquicefalia, prognatismo – ou da cor dos olhos ou dos cabelos constitui outra falácia que prosperou ao mesmo tempo que a anterior. Um de seus principais promotores foi o médico alemão Joseph Gall (+ 1828), célebre inventor da frenologia. Segundo sua obra *Os segredos da natureza*, as bossas ou protuberâncias cranianas permitiriam ao entendido reconhecer as características e faculdades mentais dos indivíduos. Até hoje, como nos indica o Aurélio, o termo *bossa* carrega o sentido de “atributo, qualidade peculiar da pessoa”. É usado, por exemplo, para designar um movimento da música popular brasileira, a “bossa nova”. (Lembro-me, quando criança, de haver um amigo de meu pai elogiado seu filho pela “bossas” que descobrira em minha testa, prognosticando-me uma esplêndida carreira pública.)

Um primo de Darwin e filho de *Quakers*, sir Francis Galton (+ 1911), foi o primeiro a servir-se das idéias evolucionistas do biólogo para, em seu livro *Hereditary Genius*, de 1869, defender a tese de que, pela seleção consciente dos melhores e a esterilização dos inferiores, poderia o homem dirigir seu futuro evolucionista conforme critérios conscientes de valor previamente estabelecidos. Foi assim criada a ciência da eugenia. Escrevera Darwin ao final de *A descendência do homem* que “ambos os sexos devem coibir-se de casar se são de qualquer modo inferiores de corpo ou mente; mas uma tal esperança é utópica e não será nem parcialmente realizada enquanto as leis da hereditariedade não forem completamente conhecidas”. Ele aí propunha, claramente, não apenas o controle malthusiano da natalidade dos casais “inferiores”, como também a seleção consciente, para “melhorar a raça” pelo casamento, de acordo com as idéias eugenistas de Galton e com a velha tradição aristocrática que, durante 1.500 anos, dominou a Europa feudal e preservou as famílias nobres do que consideravam *mésalliance*, ou seja, casamento com membros inferiores do chamado Terceiro Estado. Darwin sempre teve em mente o exemplo dos animais domésticos, artificialmente selecionados.

Galton fez outras observações que Darwin elogiou, sobre “a luta entre o bem e o mal na natureza do homem”. Ora, como pode o homem possuir em sua natureza e *herdar* a capacidade de escolha entre o bem e o mal? O que ensina o cristianismo é que o homem nasce manchado pelo mal e só pela Graça pode ser redimido, sendo o bem e o mal conceitos subjetivos de valor, no sentido de que o mais alto valor na virtude é o amor ao próximo. Se para Kant, escrevendo quase cem anos antes de Darwin, devemos agir de modo que a norma de nosso comportamento se possa tornar um princípio universal, vemos a contradição com o “bem” natural darwiniano que é exclusivamente aquilo que, egoisticamente, é vantajoso ou útil para a sobrevivência do indivíduo, do grupo ou da espécie. Como pode ser então vantajoso, do ponto de vista da seleção natural, ajudar o rival, perdoar o inimigo, colocar o último em primeiro lugar e sacrificar a própria libido em benefício de um propósito religioso que ultrapassa o indivíduo? Obviamente, Galton não se dava conta da discrepância.

Darwin admirou Galton – Galton, o eugenista que propunha a procriação de gênios por meio de métodos seletivos artificiais – na mesma página em que exaltou o calibre moral do homem que estende sua simpatia aos indivíduos de todas as raças, aos enfermos, aos imbecis, aos mentecaptos e a outros membros inúteis da sociedade. Teria percebido a contradição? O princípio com que termina o capítulo III de *A descendência* – “faz aos outros o que desejas que te façam a ti mesmo” – é uma regra dourada da filosofia, a base do princípio proclamado no Sermão da Montanha. É certamente um aforismo apodítico que Darwin deve ter ouvido muitas vezes, em criança, de seus pais e avós, mas se porventura fosse o “princípio fundamental na constituição moral do homem”, como poderia o *Homo sapiens* se haver elevado na escala da evolução, do chimpanzé e do gorila, até Sócrates, Jesus Cristo, o Buda Gautama e São Francisco de Assis, por meio da “seleção do mais apto na luta pela vida”? Em sua *Contributions to the theory of natural selection*, de 1870, sustenta Wallace, entretanto, que “algum poder inteligente guiou ou determinou o desenvolvimento do homem”. O finalismo da evolução parecia-lhe bastante certo e claro – o que também tenho certa tendência a admitir como hipótese de trabalho, com prejuízo do respeito pela ortodoxia científica. Só esse finalismo transcendente poderia conciliar, no eugenismo, o egoísmo do indivíduo e a preocupação pelo destino comum da raça humana.

O termo *eugenia* procede do grego *eugenes*, “bem-nascido”. No livro *Inquiries into human faculty and its development*, de 1883, Galton propõe

“a ciência do aperfeiçoamento da raça humana mediante um melhor cruzamento”. Esse preceito do melhor cruzamento, que é fundamental na estrutura de toda aristocracia e, durante séculos, esteve implícito na endogamia da nobreza feudal – para não dizer até hoje, nas considerações matrimoniais dos príncipes de Casas reais, da elite em qualquer sociedade, aristocrática, burguesa e até mesmo comunista – tornou-se extremamente impopular em virtude do princípio democrático populista de igualdade, não-discriminação, miscigenação e exogamia ecumênica. Mas talvez um dia a atitude do distinto público venha novamente a mudar... Talvez um dia o eugenismo consciente implique o sacrifício voluntário e espontâneo do direito de procriar – entenda-se direito de procriar quando defeituosa ou tarada seria a prole. O ideal da paternidade ou, melhor ainda, da maternidade responsável me parece que será, no futuro, um dos princípios básicos de toda a ética social.



Darwin proclamara: “A seleção natural (...) é uma força incessantemente pronta para agir e é incomensuravelmente superior aos fracos esforços do homem – do mesmo modo como as obras da natureza são superiores às obras de arte”. Nesse ponto, Darwin introduz um elemento de filosofia liberal. Adam Smith já falara na “mão invisível”. Friedrich Hayek é evolucionista e também combate o “construtivismo” dos socialistas e estatizantes, acreditando que o mercado conduz a uma ordem espontânea. “Nada é mais fácil”, disse ainda Darwin, “do que admitir com palavras a verdade da luta universal pela vida; nada mais difícil, porém, do que ter constantemente essa verdade em mente. Vemos uma face da natureza brilhante de alegria, com superabundância de alimentos. Não vemos ou esquecemos que os pássaros, cantando despreocupados, alimentam-se em sua maior parte de insetos e sementes, destruindo assim constantemente a vida; ou não nos lembramos de que esses cantores, ou seus ovos, ou seus filhotes são destruídos por aves de rapina e por feras; nem sempre pensamos que, embora seja superabundante o alimento, não o é em todas as estações do ano”.

Com seu estilo pesado e seco, Darwin discorria página após página na apresentação de dados objetivos monstruosamente amontoados em descrições indigestas e atinge subitamente as alturas da literatura filosófica trágica. O humor converte-se em pessimismo schopenhaueriano. Está implícito que o que afirma em *A origem das espécies*, sem nunca mencionar o homem,

é também válido para nós, como tornará claro em *A descendência do homem*. A insistência na expressão “luta pela vida” torna-se obsessiva. A emoção do naturalista frio e neurastênico rompe a dura carapaça fleumática de sua *persona* de pesquisador científico e, no baixo austral, à beira da depressão, está possuído por uma ânima negativa e devoradora... Nesse ponto, Darwin parece prevenir o presidente Luiz Inácio Lula da Silva sobre as dificuldades de sua Campanha contra a Fome...

Uso esse termo de “luta pela vida”, em sentido amplo e metafórico, incluindo a dependência entre os seres e (o que é mais importante) não apenas a vida do indivíduo, mas a capacidade de deixar descendentes. Dois animais carnívoros, em tempo de fome, realmente lutam entre si para determinar qual terá direito ao alimento e à vida. Mas uma planta na orla do deserto luta pela vida contra a seca, embora mais apropriadamente devêssemos dizer que ela é dependente da umidade. Uma planta, que produz anualmente mil sementes das quais, em média, apenas uma chega à maturidade, está sem dúvida lutando contra as plantas da mesma espécie e das espécies diferentes que já vivem no mesmo solo... Vários brotos de visco, crescendo juntos no mesmo ramo, sem dúvida lutam entre si. Como o visco é disseminado pelos pássaros, deles depende sua vida; e podemos dizer, metaforicamente, que lutam com outras árvores frutíferas, tentando atrair os pássaros para as devorarem e assim disseminarem suas sementes. Nesses vários sentidos é que uso a expressão luta pela existência.

É no capítulo XIII de *A descendência do homem* (número aziago!) que Darwin utiliza por vez primeira a expressão “lei da batalha”. Ele está discutindo os caracteres secundários dos pássaros, no processo de seleção sexual, e discorre sobre vários instrumentos, órgãos e armas que utilizam no duelo, muitas vezes mortal, pela conquista da fêmea na estação apropriada de reprodução. Quase todos os machos de pássaros, observa Darwin, são de extrema pugnacidade, em contraste com o aspecto geralmente lírico, suave, espiritualizado do animal. Usam asas, bicos, patas, garras e esporas para brigar. Matam e morrem. É realmente espantoso que animais que, como os pombos, simbolizam a paz e o Espírito Santo sejam a tal ponto ferozes no “combate sexual”.

Darwin também discute o canto das aves. Este não é sempre e necessariamente uma comunicação para fins defensivos, ou uma espécie de aviso ou indicação de proximidade de alimento. Mais frequentemente é um canto nupcial, uma “cantada” no sentido popular da expressão. Além disso, aborda Darwin o complicado relacionamento entre a beleza e a força ou ferocidade na lei do combate entre machos pela conquista da fêmea cobiçada. No capítulo XV, entra na discussão enfadonha, como ele próprio confessa, da transmissão de caracteres genéticos para a fêmea ou para o macho, por intermédio de um ou outro. O problema é complexo e técnico, fugindo ao objeto precípuo de nosso ensaio. Darwin opina também no sentido de que é pouco provável que o relacionamento sexual em estado de natureza seja promíscuo. Em todas as espécies uma certa estabilidade matrimonial permanece, pelo menos durante o cio, o alvoroço, o período de reprodução. Em algumas espécies, a monogamia vigora e a fidelidade conjugal não é violada. Darwin sustenta que o homem primitivo deve ter vivido em pequenas comunidades ou clãs familiares de um macho velho e forte com algumas fêmeas e seus filhos, clã de onde eram excluídos os outros machos, menos fortes ou menos belos, ou menos saudáveis. Freud iria usar essa hipótese para sua famosa teoria de *Totem e tabu*. Nessa obra (cap. IV, 2, b e c), o fundador da psicanálise argumenta o surgimento da exogamia na espécie humana com a hipótese de Darwin de que, à semelhança dos gorilas, o homem primitivo estabelecia sua clã familiar apossando-se de um certo número de fêmeas e expulsando, por ciúmes, os outros machos mais jovens e mais fracos. Estes seriam então obrigados a procurar suas companheiras fora do grupo consanguíneo.

Revelando-se machista ou *male chauvinist*, de acordo aliás com os preconceitos da era vitoriana em que viveu, Darwin sustenta que as mulheres seriam “diferentes” em poder mental. Teriam maior ternura e altruísmo, o que compensaria sua inferioridade intelectual. Só os homens podem ser gênios. Isso, justamente, porque só eles possuem a paciência, a coragem e a persistência para empreender os grandes edifícios da ação. O homem teria adquirido maior coragem, perseverança e energia através da seleção sexual, o que quer dizer, na concorrência pelos favores da mulher e no conflito de ciúmes contra seus rivais. Darwin não menciona casos históricos de mulheres que foram grandes soberanas, governantes e mesmo fortes chefes de guerra como Cleópatra, Déborah em Israel e, em seu país, a rainha Boadicéia, Elisabeth I e, podemos hoje acrescentar, a Dama de Ferro, *lady Margaret Thatcher*.

As observações de Darwin são mais interessantes quando se dedica à influência no casamento dos fatores de beleza, artifício, riqueza e prestígio. É assim que se processa a seleção sexual na espécie humana. O macho dominante certamente procura a mulher mais bela e a fêmea procura o macho mais forte, inteligente e audacioso – mas, como notamos, o próprio sentido de beleza é subjetivo e indefinível. Os conquistadores quase que invariavelmente tomavam para si as mais belas princesas das nações conquistadas. Assim o fizeram Alexandre na Pérsia, Júlio César e Marco Antonio no Egito, Cortez no México e os nossos primeiros descobridores com as filhas dos caciques das tribos encontradas – Paraguaçu para lembrar um caso, e Pocahontas na América do Norte. O fenômeno de seleção sexual é digno de atenção no relacionamento entre as raças. No Brasil, pode-se notar que os senhores brancos da época colonial escolheram, privilegiadamente, as mais belas escravas negras e índias. Até hoje são em geral os homens de cor socialmente mais bem-sucedidos os únicos que conseguem, por seu talento, casar com mulheres mais claras. É raro ver um negro como marido de uma branca, se ele não goza de uma posição social mais elevada do que a esposa. Esses fatos conhecidos serão abordados no capítulo em que analisamos o darwinismo no Brasil. Os fatores darwinistas sempre tiveram uma influência ponderável na composição racial do país no período colonial, deixando até hoje resquícios importantes em sua estrutura.

O homem sempre prefere uma bela mulher para o casamento, salvo se, sendo feia, é rica ou de família influente. A mulher desenvolve, por sua vez, o mais extraordinário talento na procura de um “bom partido”. É estupendo observar como a mulher é capaz de controlar friamente seus sentimentos na perseguição da melhor solução para o importante papel que desempenhará na vida, ao fundar, gerar e educar uma família. A escalada social (*social climbing*) é feita pelo matrimônio. Na tradição aristocrática, o crime imperdoável é a *mésalliance*. Um episódio ilustrativo e admiravelmente descrito por Proust em *Em busca do tempo perdido* é o da sedução e conquista de Charles Swann por Odette. O genial psicólogo que foi Proust deve ter conhecido as teses de Darwin para aplicá-las à sociedade francesa da *tournée du siècle*. Na história política da Europa, não há exemplo mais extraordinário do processo de seleção sexual, para fins de engrandecimento territorial, do que o levado a cabo pela família Habsburgo, a Casa d’Áustria. Seu moto era esplêndido:

Bella gerant alii, Tu felix Austria nube...

Finalmente, com Carlos V, os Habsburgos quase se tornaram donos da Europa inteira. O imperador herdou a Espanha e o império espanhol por sua mãe; os Países Baixos por seu pai e, pelos avós paternos que eram Habsburgos, os domínios da Casa de Borgonha, assim se tornando dono da Áustria e imperador do Sacro Império. Os Habsburgos chegaram a esse resultado pelo simples recurso de casamento com princesas que, como precioso dote, traziam nações inteiras para a família triunfante, não pela guerra, mas pelas núpcias.

Darwin acreditava, provavelmente com razão, que os membros da aristocracia européia seriam mais atraentes, segundo os padrões de beleza ocidentais, do que os das outras classes. A nobreza ter-se-ia tornado esteticamente superior ao Terceiro Estado pelo hábito do nobre de, além de seguir uma vida mais saudável de exercício, preferir casar-se com belas mulheres. Acrescenta-se que muita filha bonita de camponês miserável era também fecundada pelo senhor feudal, não só violentada pelo *droit du seigneur* em ocasião fortuita, mas em virtude do *jus primae noctis*, o direito do senhor feudal de dormir a primeira noite com a noiva do pobre camponês. Na Turquia, os sultões assim como as famílias de vizires e pachás gostavam de escravas circassianas, famosas por sua beleza e atrativos sexuais, o que tornou a classe alta otomana esteticamente mais agradável e loura do que a massa da população de origem racial turaniana e armênia (braquicéfalos). O conceito de aristocracia implica a luta para transmitir não apenas o patrimônio material da família, seu poder e riqueza, inclusive a idéia abstrata da *nome e título* a ele legado, duque, marquês, conde, barão (e, no Brasil, o título de “seu doutô” como o “dr.” Getúlio e o “dr.” Ulysses), mas os próprios genes selecionados.

O grande problema que Darwin levanta – e não resolve – é o do conceito de beleza, o da interpretação biológica dos atrativos estéticos. A dúvida em que permanecemos, após a leitura do capítulo final de *A descendência do homem*, gira em torno do lamarckismo – ou seja, a herança dos caracteres adquiridos na preferência pelo belo e pelo bom. Estamos aparentemente de volta às Idéias platônicas. Darwin porventura admitiria que os animais são também sensíveis ao arquétipo do *Kalokagathos*? A capacidade estética das fêmeas, como ele declara, “tendo sido desenvolvida pelo exercício ou hábito, do mesmo modo como o nosso gosto é gradualmente melhorado”, conduziria porventura à realização progressiva, na forma geneticamente transmitida, do ideal de beleza e de bondade?

Se esse conceito de beleza e bondade é relativo; se certas mulheres da tribo Padaung, na Birmânia, afinam o pescoço graças a colares rígidos de

cobre, a ponto de o alongarem como o pescoço de uma avestruz; se as chinesas, outrora, reduziam desde criança os pés para torná-los minúsculos; se as *ladies* da época de Darwin comprimiam a cintura com espartilhos, para se assemelharem a vespas, ao passo que as odaliscas turcas engordavam suas bundas com guloseimas para agradar ao sultão; se as índias e as africanas usam tatuagens, deformações, perfurações nos lábios, bochechas e orelhas, às vezes de efeitos estranhíssimos, como se poderia falar num conceito objetivo de beleza? Quais são os padrões ideais, os da Afrodite de Praxíteles, os da Vênus de Rubens, das modelos da moda, sofrendo de anorexia, ou os da esteatopigia de uma mulher hotentote?



Podemos aqui abrir um parêntese para fazer referência a Alexis Carrel. Médico e cientista eminente que trabalhou no Instituto Rockefeller, nos Estados Unidos, onde se tornou amigo íntimo do aviador Charles Lindberg, favorecido com o Prêmio Nobel por descobertas em sua área de pesquisas, particularmente pelas experiências em transplantes de órgãos, Carrel foi um dos pioneiros da cirurgia vascular moderna. No fim da vida, dedicou-se às ciências humanas, ocasião em que publicou *L'Homme, cet inconnu* (1935). A obra causou grande impacto no período entre as duas guerras. Lembro-me do entusiasmo com que, ainda adolescente, li esse texto. A tese era certamente eugenista e Carrel propunha, simplesmente, a fundação de uma *nova ciência do homem*, o desenvolvimento planejado, consciente e racional de seres humanos completos, física e espiritualmente integrados, pois considerava que a sociedade democrática industrial moderna contribuía para a degenerescência das virtudes humanas ao não selecionar os tipos superiores. Ele exaltava o papel dos gênios. Embora possam ser indivíduos desequilibrados ou desarmonicos, os gênios representam marcos essenciais ao progresso da civilização. Entrava aí, é bem verdade, numa certa contradição em que também incorreu Darwin. Sabemos que, muitas vezes, os tipos mais extraordinários que, nas artes, no pensamento, no misticismo ou mesmo na política, contribuem para os avanços da cultura, são aqueles que os princípios da seleção natural darwiniana deveriam haver eliminado. A verdade é que o *gênio não pode ser selecionado*. O gênio é como um mutante, é aleatório. Seu impacto não se exerce através da linhagem genética aristocrática. Conta-se a história de uma conversa entre Bernard Shaw e Isadora Duncan, quando esta famosa

bailarina, de excepcional beleza, saúde plena e poucos preconceitos propôs ao famoso escritor que gerassem um filho de grande formosura e inteligência. O autor de *Man and superman* teria declinado o convite, argumentando que o rebento eventual poderia herdar a beleza dele, Bernard Shaw, e a inteligência de Isadora... A história registra, repetidamente, a genialidade de indivíduos fisicamente e, às vezes, mentalmente defeituosos. Rousseau, Kierkegaard e Nietzsche morreram loucos. Homossexuais notabilizaram-se nas artes e nas letras como Leonardo da Vinci, Miguelângelo e Oscar Wilde. Dostoievski e Machado de Assis foram epiléticos. Houve mesmo um eunuco, Narcez, que se tornou um dos melhores e mais valorosos generais do imperador Justiniano. O talento obviamente pouca relação possui com a capacidade física, considerada como trunfo para a seleção natural. O gênio também raras vezes deixa descendentes geniais, sendo a família de Darwin e a família de Huxley duas notáveis exceções, que apenas confirmam a regra.

De caráter um tanto ou quanto místico em suas idéias políticas e sociais, Carrel insistiu na importância das funções adaptativas na vida humana. Salientou seu valor para a preservação da saúde e alcance de idade avançada e criticou, ardentemente, as condições da vida contemporânea, precisamente porque reduzem ou mesmo suprimem a ação de tal função adaptativa. Notou como o alcoolismo, a libertinagem, a moleza e a ociosidade provocam um enfraquecimento da energia vital no enfrentamento do meio físico e social. No ambiente das grandes cidades, perde-se o esforço de vontade e o exercício físico contra os obstáculos naturais, suscetíveis de estimular a luta pela vida. Com os recursos da medicina, do conforto e da técnica os homens tendem a erodir sua disposição para o ajuste e acomodação a situações adversas – a capacidade que constitui, precisamente, a própria condição da evolução. A medicina poderia, nesse sentido, exercer um efeito involutivo. Carrel denuncia a redução do vigor físico pelo excesso de comodidades e anuncia, com antecipação, a nova ênfase higiênica no exercício muscular, nos esportes e numa alimentação mais equilibrada, a fim de evitar as enfermidades das coronárias. Saúde, afirma Carrel, é a capacidade de adaptação – adaptação ao clima, adaptação à diversidade de alimentos, aos desafios do ambiente e, nesse sentido, ele pode haver exercido alguma influência nos hábitos mais saudáveis de exercício, alimentação e abstenção de vícios como o fumo, que fazem hoje parte do cardápio de uma pessoa atenta à sua saúde.

O homem é uma realidade única, acentua Carrel, retomando a velha Querela dos Universais. A vida moderna conduziria à uniformidade, à

arregimentação das massas, a uma população de brutamontes não diferenciados. Sua tese reenfatiza a natureza do homem como um indivíduo concreto e singular, enquanto, na civilização das massas, perde-se de vista a noção do paradigma, só se acentuando a multiplicidade holística da multidão cinzenta. O que deve valer, para Carrel, é a singularidade do indivíduo em sua absoluta e única identidade humana, idéia que o coloca imediatamente na linhagem ilustre da filosofia perene ocidental. Não nos devemos admirar se Carrel tenha salientado a desigualdade inata dos indivíduos, em contraste com o princípio abstrato da igualdade dos homens perante a lei. Ele propôs uma teoria das elites que ofende o igualitarismo populista do moderno “politicamente correto” e edificou uma utopia científica de hierarquia social no momento exato em que Aldous Huxley escrevia sua famosa distopia *Admirável mundo novo*. “Os povos modernos podem salvar-se pelo desenvolvimento dos fortes. Não pela proteção dos fracos... Isso seria uma etapa importante para a solução dos grandes problemas da hora”. A criação de uma *biocracia* implicaria uma nova ética eugenista, sugerindo, em suma, a “construção de homens civilizados” – um retorno ao velho sonho contido na *República* de Platão. De certo modo, a tese de Carrel constitui o reverso otimista do elitismo científico pessimista do *Admirável mundo novo* huxleyano. “Nossa civilização pela primeira vez descobre, em seu declínio, as causas do mal que a atinge, mas graças à ciência pode corrigir esse mal e novamente avançar”.

Carrel insiste que é o desenvolvimento das funções morais, estéticas e religiosas o cerne de sua proposta elitista, e não a seleção pelo poder bruto. Infelizmente, foi este último tipo de seleção por baixo que dominou catastroficamente a rebordosa nazista, ocorrida pouco depois da publicação de seu livro. Havendo servido em caráter estritamente científico o governo de Vichy, Carrel foi, em 1944, demitido de suas funções, perseguido pelo sábio Pasteur Vallery-Radot, um comunista, e morreu pouco tempo depois. Sobreviveu, contudo, um de seus projetos que consistia em deter a queda demográfica que se registrou na França durante quase cem anos. A população francesa principiou novamente a crescer no período de governo do general De Gaulle. O ponto a salientar nesse episódio é que, não obstante as aparências e a retórica dos seus líderes, o movimento fascista da década 1930 não era elitista, era populista e socialista: era um dos sintomas mais detestáveis daquela *Rebelión de las masas* que, também na mesma época, era denunciado por Ortega y Gasset.

O populismo do “homem comum”, que dominou o mundo ocidental depois da Segunda Guerra Mundial, abalou o renome de Carrel, que caiu no

esquecimento. Em 1973, por ocasião do centenário de seu nascimento, um livro de Roberto Soupault e, no ano seguinte, outro, de J. J. Autier, com o título sugestivo de *Carrel, cet inconnu*, procuraram reviver o prestígio do sábio. Acredito, porém, que Carrel tenha sido um verdadeiro profeta, daqueles que sua própria nação desconhece.

CAPÍTULO 13

O DARWINISMO SOCIAL: KROPOTKIN, SPENCER E SUMNER

O século XIX prosperou no ambiente cálido e otimista do mito do progresso, gerado na Idade das Luzes. A Revolução Francesa e a epopéia sangrenta de Napoleão constituíram uma curta tempestade como no quarto movimento da Sexta Sinfonia de Beethoven – uma mera interrupção provocada por um gênio, predatório mas excepcional, num desenvolvimento bucólico de perspectivas róseas para a humanidade. O otimismo de Leibniz assegurava o direito à procura da felicidade – não obstante o ceticismo de Voltaire, em seu *Cândido* e nos versos melancólicos sobre o terremoto de Lisboa. O mecanicismo de Newton garantia a racionalidade que ordenava o mundo ocidental – em que pese a crítica kantiana da razão pura. A rebordosa romântica promovida por Rousseau apenas restabelecia um necessário equilíbrio emocional na existência pacífica e policiada da burguesia triunfante.

Darwin, Marx, Nietzsche e Freud iam desequilibrar esse mundo. Foi subitamente revelado um substrato semiconscente de concorrência feroz, impulsos instintivos de agressão e violência que vieram à tona ao troar dos canhões no quente verão de 1914. As panacéias utópicas promovidas em mil receitas diversas por pensadores coletivistas das mais diversas índoles e calibre, como Saint-Simon, Proudhon, Owen, Comte, Fourier, Marx, Kropotkin e Tolstoy, exprimiam a crença geral na proximidade do milênio que, aplicadas à Revolução industrial, a nova ciência positivista e a nova tecnologia certamente iam assegurar às nações civilizadas da Europa e às suas herdeiras esperançosas no “Novo Mundo” do outro lado do Atlântico. O século XIX lembra a época do esplendor do “milagre grego”, os séculos, com seus sofistas, filósofos e sábios que vão de Tales e Platão ao crepúsculo helenístico da

Antiguidade clássica; ou o das “mil escolas” antagônicas que na China do quarto século antes de Cristo prepararam a fundação do Império Central. Lúcifer não dormia. O demônio da história estava de sobreaviso e pronto para dar seu bote fatal, novamente intervindo no curso dramático da história.

Criada como uma mera hipótese científica para explicar a transformação, a seleção e a evolução das espécies vegetais e animais, irrompeu a teoria de Darwin como o terremoto de Lisboa. No cenário idílico, Darwin solicitava nossa atenção para as tenebrosas implicações filosóficas de um homem que descendia da besta e, como a besta, estava pronto para lutar e matar por sua sobrevivência, na expressão de impulsos fundamentais de agressão e reprodução. Uma bomba! Rapidamente assimilada, porém, a teoria simultaneamente legitimava o liberalismo na luta que, entre si, travavam as escolas filosóficas, todas empenhadas em fornecer a estrutura intelectual para o novo mundo que, evidentemente, estava nascendo na prenhez dolorosa do imenso trabalho de parto. Elas iam pelejar umas contra as outras. iam agredir-se com armas cerebrinas, discursos, livros, ensaios, artigos, conferências, aulas e, nesse embate, as menos eficazes seriam eliminadas e esquecidas. “As idéias têm conseqüências”, acentuou Richard Weaver, um dos grandes conservadores americanos. Mas um outro corrigiu: “Na guerra das idéias, são os homens que são mortos”.

O darwinismo evoluiria assim, naturalmente, para um darwinismo filosófico e deste para um darwinismo social. Os descendentes de Darwin eram, como mandava a teoria genética, irmãos inimigos, estavam todos dedicados à eliminação mútua. Não houve quartel nesse conflito de ideologias. Vamos nos consagrar ao exame superficial de apenas algumas das numerosas versões, interpretações ou doutrinas cujos elementos, em boa parte, foram influenciados pelo grande biólogo inglês. Essa curta pesquisa visa ressaltar certas facetas de uma herança intelectual que se metamorfoseou de maneira mais surpreendente nestes últimos cem anos, permitindo-nos, ao mesmo tempo, um aprofundamento singular na problemática moral ora enfrentada pela consciência humana.

O primeiro pensador de alguma relevância que cabe registrar nesse breve resumo é o do anarquista russo príncipe Pedro Alekseevich Kropotkin. Fundador de um “movimento” político-social disposto a oferecer uma receita específica para a salvação da humanidade, sua obra *Ajuda mútua: um fator de evolução* foi publicada em 1902 e, nela, o autor reconhece, para combatê-las, sua dívida a Darwin. Respeitável e culto aristocrata, Kropotkin estudara

geografia e servira na corte do czar Alexandre II. Exilou-se contudo, voluntariamente, na Sibéria, onde durante cinco anos se dedicou à observação dos animais em estado de natureza e, dessas observações, concluiu pela incorreção das teses darwinianas. Ele pretendia haver descoberto a fraternidade e a cooperação entre os bichos selvagens. Vale dizer que, afora seu apoio tardio às idéias anarquistas violentas de Bakunin, outro colega aristocrata, o sábio príncipe possuía um temperamento inocente, cordial e quase místico que permite compreender sua hostilidade à concepção darwiniana da história como uma luta constante do homem contra o homem e dos grupos sociais entre si. Bakunin previa, por sua vez, que o darwinismo dos ricos e poderosos iria inaugurar uma era de “racionalidade técnica” que seria a mais tenebrosa e cruel da história – arrazoado que permanece ainda fértil entre os jovens agitadinhos que, em suas badernas, denunciam o “capitalismo selvagem”, o “neoliberalismo” e a globalização como um próximo apocalipse. Acontece que, inimigo de Marx e detestando qualquer valorização do Estado, o anarquismo de Mikhail Alexandrovitch às vezes se aproxima do radicalismo libertário contemporâneo – o “anarcocapitalismo” de um David Friedman, por exemplo.

A idéia de uma bondade inata dos animais, em confronto com a crueldade dos homens, é uma antiga e venerável fantasia filosófica que podemos descobrir desde a alta Antiguidade nas fábulas da Grécia e de Roma. Não é crível que todas as histórias contadas nesse sentido tenham sido aceitas como verdadeiras. O intuito de tais fábulas é de crítica à espécie humana, com enredos morais; um bom exemplo dessa tendência é oferecido por Montaigne. Em seu *Elogio de Raymond Sebond*, nos *Ensaio*s, Montaigne nota que os elefantes são dedicados uns aos outros, cita o exemplo da sociabilidade das abelhas e relata uma série enorme de histórias sobre bichos, raposas, chacais, cavalos, bois e tartarugas, para demonstrar “quanta superioridade têm os bichos sobre nós, e como débil é nossa capacidade de imitá-los”, tentando provar que os animais cultivam a amizade com uma intensidade que não se compara à dos homens. Montaigne acentua: “*Quant à l'amitié, elles l'ont, sans comparaison, plus vive et plus constante que n'ont pas les hommes*”. Exemplifica com Hircanus, o cão do rei Lisímaco, que tantas saudades sofria do dono morto que se atirou no fogo onde ardia seu cadáver. A gratidão é ilustrada com a lenda de Andrócles e o leão, famosa na Antiguidade. Condenado à arena, o escravo foi reconhecido por um leão que, muitos anos antes, quando Androcles fugira do dono, encontrara numa caverna e socorrera, tirando um estilhaço de madeira

de sua pata ferida. Serve-se Montaigne de tais argumentos para fazer a apologia dos selvagens do Brasil. O ensaio sobre os canibais desenvolve a doutrina da bondade do homem natural, mito funesto que teria singular sucesso, dois séculos depois, no movimento romântico encetado com a obra de Rousseau. A tese do “bom selvagem” é deduzida da semelhança entre o índio e o animal. *“Ce qu’on nous dit de ceux du Brésil, qu’ils ne mourraient que de vieillesse, et qu’on attribue à la sérénité et tranquillité de leur air, je l’attribue plutôt à la tranquillité et sérénité de leur âme, déchargée de toute passion et pensée et occupation tendue ou déplaisante, comme ceux qui passaient leur vie en une admirable simplicité et ignorance, sans lettres, sans loi, sans roi, sans religion quelconque”*. Hélas, se assim fosse, o Pantanal com seus xavantes e botocudos, sem leis, sem letras, sem reis e sem religião alguma, seria realmente uma utopia selvagem como aquela com que sonhou nosso estupendo Darcy Ribeiro.

No século XVIII, Shaftesbury pretendeu contrariar Hobbes ao acentuar, igualmente, que o homem não é um ser solitário, mas possui um pendor natural ético ou altruístico, o que não impediu o filósofo inglês de comentar o *homo homini lupus*, observando que o apotegma é injurioso para os lobos, pois os homens são bem mais cruéis e predatórios uns com os outros. Diga-se em favor desse anarquismo romântico que a natureza revela, efetivamente, casos notáveis de simbiose que parecem contradizer a concepção de seleção natural através da luta pela vida. Pelo menos em tais casos, não é a luta mas a fraternidade que domina, facilitando a sobrevivência de ambas as espécies. Existem realmente formas simbióticas cuja origem não pode, de maneira alguma, ser explicada por meio dos critérios popularizados pela dogmática evolucionista. É o caso da medusa e da lesma da baía de Nápoles, descritas pelo sábio médico e biólogo americano Lewis Thomas em *The medusa and the snail* (1974). Não é de admirar que Thomas cite Montaigne. Sem ser um Pangloss de otimismo gratuito, mas sempre insistindo que devemos conhecer mais antes de avançar hipóteses, Thomas observa que: “Precisamos de mais ciência, de mais ciência e melhor, não para sua tecnologia, nem para o prazer ou mesmo a saúde e a longevidade, mas para a esperança de sabedoria que nossa espécie de cultura deve adquirir tendo em vista sua sobrevivência”.

Há um imenso número de espécies que, presumivelmente, se diferenciaram sem necessidade alguma de seleção, pelo simples jogo das mutações e da separação geográfica, com suave adaptação ao meio. Indivíduos de um grupo separam-se à procura de alimento ou por outras causas e vêem-se

subitamente segregados do grupo primitivo, em virtude de algum inesperado obstáculo geográfico. Nesse caso, as mutações irão pouco a pouco diferenciando o novo grupo que, com o correr das gerações, se caracterizará especificamente. Foi o que ocorreu com as espécies da América que se desprenderam das do Velho Mundo quando o istmo de Bhering se transformou em estreito. Um bom exemplo é o da família andina das lhamas, alpacas e vicuñas, originária do grupo dos camelos.

Seria o caso também das espécies que habitam hoje as Galápagos, aparentemente carregadas desde o litoral da América do Sul por correntes marítimas e desenvolvendo-se especificamente em seu isolamento. É curioso que o espetáculo dos animais nesse arquipélago exótico à primeira vista mais sustenta Kropotkin e Thomas do que Darwin. As espécies de pássaros, tartarugas, iguanas, caranguejos e focas coexistem pacificamente e prosperam, sem que se note sinal algum de conflito. Foi o homem que dramaticamente perturbou esse ambiente paradisíaco, com seus hábitos predatórios e a introdução de espécies, também predatórias, como cabras, ratos, cães, gatos, etc.

Kropotkin e Bakunin eram lógicos em seus postulados. Se consideravam que os instintos de solidariedade e fraternidade predominam tanto nos homens como nos animais sobre os ímpetos de agressão e domínio, deviam necessariamente desvalorizar o Estado. Como utopistas românticos que eram, ao considerar o homem fundamentalmente bom, acreditavam não haver por que submetê-lo à autoridade – pois o Estado só se justifica para coibir os impulsos predatórios e agressivos dos seus súditos. Se o homem é bom, o mal vem da sociedade hierárquica. As concepções biológicas do príncipe russo explicam seu anarquismo. No fundo, estariam todos de acordo com os pais fundadores americanos, com Thomas Paine em particular e com Madison, que explicava: “Se os homens fossem anjos, não haveria necessidade de Estado”. O Estado era definido por Paine como um “mal necessário”.

A comuna utópica de Kropotkin; sua condenação do Estado sob qualquer forma; sua “prova científica” de que os lobos, contrariamente ao famoso axioma de Hobbes, caçam em conjunto e nunca se agredem e se matam – o que foi posteriormente desmentido pela pesquisa empírica no Canadá e nos EUA – e sua expectativa de que, uma vez livres do capitalismo, os homens viveriam felizes na harmonia do trabalho saudável e no gozo dos bens desse mundo, tudo isso antecipa muito lucubração contemporânea idealista dos *hippies* marcusianos, dos teólogos da libertação e dos fantasistas deprimidos como os nossos Mauro Santayana e Darcy Ribeiro. O éden de um Terceiro

Mundo que não seria darwiniano só serve mesmo para as arruaças dos antiglobalizantes de nossos dias, manifestando-se em Seattle, Porto Alegre, Davos ou Mumbai...

Vale mencionar mais um eminente biólogo. Conhecido geneticista e *scholar*, acentua Theodosius Dobzhansky no artigo “*Evolution at work*” da revista *Science* (maio de 1958) que

o evolucionismo biológico exerceu uma influência crescente sobre as ciências naturais e sociais, do mesmo modo como sobre a filosofia e a política. Nem todas essas repercussões extrabiológicas foram sadias ou elogiáveis. Basta mencionar os darwinistas sociais que, freqüentemente, tentaram justificar a desumanidade do homem em relação ao próprio homem; e o racismo biológico que forneceu uma sanção científica fraudulenta para as atrocidades cometidas pela Alemanha de Hitler e em outras partes.

Em sua forma liberal radical, o “darwinismo social” combate o Estado como fizeram Paine, Kropotkin, os anarquistas e os libertários radicais da linha de Ayn Rand e Rothbard. Nos Estados Unidos, ele serviu igualmente como justificação científica e explicação biológica para a desenfreada livre-concorrência no alegado “capitalismo selvagem” ao tempo dos indigitados *robber barons* da grande expansão industrial do século XIX. Na Inglaterra, com Herbert Spencer, essa forma de darwinismo pretendeu cobrir, enciclopedicamente, todo o saber humano. Spencer combateu o Estado no momento preciso em que este crescia para corrigir, em nome da igualdade e da justiça, os alegados excessos da livre concorrência econômica. Uma segunda corrente, porém, alemã, considerava a luta pela vida não em termos individuais, mas de um conflito de grupos, de classes, de estados, raças ou nações. Os nomes de Marx, Treitschke e Spengler, assim como os dos filósofos da guerra, podem ser aqui lembrados. A corrente germânica do darwinismo social lança as bases ideológicas do arrazoado marxista, racista, fascista e nazista. Finalmente, o darwinismo influencia de modo decisivo, muito embora ele próprio negue, o pensamento caleidoscópico de Nietzsche cuja obra se projetou como uma sombra gigantesca sobre o atormentado e belicoso século XX.

Um dos expoentes mais radicais do darwinismo social nos Estados Unidos foi William Graham Sumner. Sociólogo, economista, professor de Yale e

pastor da Igreja episcopal, pensador um tanto ou quanto heterodoxo, Sumner (+ 1910) está sendo hoje carinhosamente recordado, depois de longo eclipse, porque propugnou pela completa liberdade individual como símbolo triunfante do espírito dos EUA no apogeu de seu progresso, e pelo absoluto *laissez-faire* econômico que associamos ao sistema capitalista. Compreendeu, entretanto, o que nem todos os liberais conseguem fazer: que um dos aspectos lógicos desse ponto de vista radical é a aceitação das desigualdades inatas entre os indivíduos. Num livro que se tornou célebre, *Folkways*, Sumner acentuou o caráter irracional dos *mores*, isto é, dos costumes populares que refletem os impulsos instintivos de sexo, fome, medo e domínio. Como sacerdote anglicano que era, exaltou a ética do trabalho e propôs as virtudes da coragem, da poupança e da austeridade de comportamento que associamos como inseparáveis da grandeza da classe média ianque. A intervenção do Estado conduziria ao paternalismo do *Welfare State*, e isso contrariava sua aceitação prazerosa da concorrência vital. A pobreza seria o resultado de uma inferioridade de nascença e deveria ser combatida pela eliminação do pobre, como indivíduo menos adaptado ao ambiente social – mas eliminação não no sentido concreto que provocou os protestos históricos de nosso santo Betinho, ao denunciar a própria política de planejamento familiar como implicando o “genocídio dos pobres”, mas no sentido de desaparecimento da pobreza pelo desenvolvimento e enriquecimento geral da população, graças à economia de mercado livre.

A concorrência ou competição capitalista, pelo lucro, a propriedade, a iniciativa empresarial e o *status* social representam um mecanismo eficiente de seleção dos melhores e de eliminação dos incompetentes, estimulando o desenvolvimento da raça e o progresso da cultura. Sumner sugeria, em suma, uma opção preferencial pelo enriquecimento de todos.¹ Se seus princípios parecem-nos hoje obsoletos e escandalosos, após um século de propaganda socialista e “doutrinas sociais da Igreja”, toda a retórica austera de pastor protestante e uma certa ingenuidade tão típica de sua raça, foi Sumner quem se atreveu a levar mais longe, dentro da moralidade dos “evangélicos”, as inexoráveis conseqüências lógicas do darwinismo, adaptado à economia política e às ciências sociais. Ele já foi qualificado de “darwinista social absoluto” mas, em certas correntes neoconservadoras ou “libertárias”, se pode agora registrar um renovado fulgor da tese. É o caso de Ayn Rand. Russa que emigrou

¹ É o tema de minha obra *Opção preferencial pela riqueza*.

para os Estados Unidos após a revolução bolchevista e se tornou autora de gigantesco sucesso com suas novelas antioletivistas como *The fountainhead* e *Atlas shrugged*, Rand criou uma filosofia “objetivista” de livre comércio e alma livre, propondo a tese de que o homem só existe para o seu próprio interesse, sendo a procura da felicidade individual o mais alto valor moral. Nietzscheana em suas mais profundas lucubrações, a romancista converteu-se ao apostolado da moderna economia “libertária”, antiestatal e anti-socialista. Um de seus títulos mais “escandalosos” já foi traduzido pelo Instituto Liberal de Porto Alegre, *A virtude do egoísmo*. A idéia de que o egoísmo é uma virtude nos agride como um escândalo, um sacrilégio ou, pelo menos, um exagero, possuindo, porém, o mérito simples de desmascarar o cinismo e a hipocrisia dos políticos e intelectuais do romantismo esquerdista que, em nome de uma pseudojustiça social e de solidariedade altruísta entre os “kamaradas”, acabam impondo o domínio corrupto e tirânico de sua política estatizante. *A Nomenklatura* é barulhenta em sua condenação dessas teses, mas, simultaneamente, o melhor exemplo do egoísmo hipócrita da nova classe burocrática que, cinicamente, nos domina sob um regime de corporativismo patrimonialista.

O grande representante inglês dessa mesma tendência foi Herbert Spencer, ao qual novamente fazemos referência. Gozou Spencer, em sua época, de enorme prestígio na Europa e também no Brasil. Hoje está a tal ponto esquecido que Bertrand Russell, embora, como ele, positivista, nem chega a mencioná-lo em sua *História da filosofia ocidental*. Possuía, no entanto, um forte *background* protestante como descendente de uma família de não conformistas. Com um pai metodista, foi Herbert em parte educado por um tio, anglicano liberal e wesleyano. Toda a sua obra, maciça e enfadonha, objetivou aplicar as idéias de Darwin para as quais contribuía com uma concepção total, enciclopédica e definitiva do evolucionismo, particularmente no campo da moral. O positivismo e o empirismo de suas teses deveriam permitir alcançar uma solução feliz ao aparente conflito entre o mecanismo da evolução e os requisitos da ética do Sermão na Montanha. A filosofia configurava a idéia de uma evolução do homogêneo para o heterogêneo, segundo um princípio único de desenvolvimento complexo cujos desdobramentos abstratos encheram nove imensos e maçudos volumes de uma obra indigesta que, em nosso país, prosperou por intermédio do positivismo. Seguindo a tradição da ética utilitarista no radicalismo filosófico de Bentham e Mill, o “sistema sintético” especulativo que associava psicologicamente ao prazer e à sobrevivência biológica pretendia, não sei se por arrogância ou por ingenuidade, cobrir

todo o conhecimento da natureza, apreciada sob o novo prisma evolucionista. Foi uma obra monumental, tenazmente publicada durante 35 anos com uma obstinação exemplar. O princípio cósmico que propunha seria aplicável desde a criação das galáxias até a ética, passando pela biologia e pela sociologia – e esse empreendimento é um dos mais absurdos e fantásticos “sistemas” que o século XIX nos oferece. Nesse contexto, a norma social que deve permitir alcançar as condições adequadas a um tipo perfeito de vida é a benevolência. Se a benevolência é considerada o acme da evolução do homem, o fato é que Spencer não perde muito tempo para explicar como isso ocorre num mundo de competição generalizada pela sobrevivência. Admite como provado, mas não oferece argumento algum. Na verdade, Spencer nos deixa às vezes a impressão de reconhecer a impossibilidade de alcançar uma verdadeira teoria da ética por meio de pressupostos científicos evolucionistas. Ao argumentar em favor de um método racionalista que nada devesse ao intuicionismo transcendental de Kant, acreditava que o sistema nervoso humano fora modificado ao longo de milhares de gerações, a ponto de criar faculdades inatas de escolha emocional entre o bem e o mal, o direito e o errôneo, o justo e o injusto, assim propondo uma psicologia determinista e genética.

Veremos repetidas vezes no curso de nossa modesta disquisição – até mesmo ao examinar o altruísmo da moderna sociobiologia – que esse problema insolúvel eliminou, uma após outra, as várias teorias que se enfrentaram na “luta pela sobrevivência” da evolução do pensamento filosófico. Elas continuam se renovando, mas acredito que, mais dia, menos dia, serão eliminadas de modo radical pelo tremendo agente seletivo que é o imperativo inflexível da lógica, da veracidade, do bom senso e da prova empírica. A consistência não sendo uma virtude sempre encontrada entre os filósofos, Spencer combatia entretanto, com muito senso comum, o princípio de justiça do comunismo “a cada um segundo suas necessidades”. Esse princípio só seria válido no círculo estreito da família. Nenhuma sociedade maior poderia sobreviver se o impusesse. A única justificação para um tal princípio seria a infantilidade do povo que lhe desse guarida. Na maturidade, o valor de cada um é medido pela adaptabilidade (*fitness*) às condições de existência. “Os mal-adaptados devem sofrer os males da incapacidade e os bem-adaptados aproveitar-se de sua capacidade. São essas as leis com que se deve a espécie conformar, se deseja preservar-se e sobreviver”. É difícil crer que a grande massa dos pobres menos favorecidos e menos aptos estivesse disposta a se conformar com esse ponto de vista. Spencer esquecia Robespierre e não antecipava Lênin, Mao

Dzedong ou Fidel. Mas dir-se-ia que, naquela sentença, já são as sonoras trombetas nietzschianas que se fazem ouvir do outro lado do canal da Mancha... Essencialmente liberal, enfatizando o *laissez-faire* e a livre concorrência e combatendo o Estado – que só deveria intervir para manter a ordem pública – alinhava-se o spencerismo, disciplinadamente, pela tradição do utilitarismo liberal anglo-saxônico, de que foi uma das expressões mais sistemáticas. Não percebeu, contudo, a contradição num programa político que reivindicava para o Estado o dever de proteger os cidadãos pacatos contra a força física associal, mas negava a esse mesmo Estado o direito de intervir no sentido de proteger a maioria dos cidadãos pacatos contra os excessos de um poder econômico ou político monopolístico. Como observa ironicamente Will Durant em sua *História da filosofia*, “sua política era mais darwiniana do que sua biologia”.

Foi de Spencer que Darwin adotou a expressão “sobrevivência do mais apto” (*survival of the fittest*). Como esse termo *fitness* (capacidade, aptidão ou eficiência), Spencer gerou uma grande dose de confusão entre um princípio puramente natural e mecânico de seleção e uma categoria de valor ético, estético ou civilizacional. Daí também o problema criado com a identificação de evolução e progresso, que constitui a base de sua filosofia. Como Marx e Comte, que foram seus contemporâneos, ele tentou criar um sistema evolutivo global que cobrisse todos os aspectos da natureza. Sua obra transformou-se assim numa espécie de proposta totalitária para o capitalismo liberal, como expressão suprema do mito do progresso. É bem sintomática da decadência do mito que este, que foi por alguns considerado “o maior filósofo inglês do século XIX”, tenha sido completamente olvidado... até começar a renascer, como fênix, nos meios do pensamento “libertário” americano.

O esforço constante dos grandes pensadores da era vitoriana era construir complicados sistemas que proporcionassem um substitutivo racional e cientificamente positivo para a velha moral cristã cujos fundamentos estavam sendo atacados de todos os lados. O código de comportamento da época era estritamente puritano, mas as convicções mais íntimas bastante duvidosas. Reinava uma enorme dose de hipocrisia. Quem sabe se o tartufismo, tão comumente atribuído à sociedade burguesa durante o reinado da Sua Grande e Graciosa Majestade Britânica, a *bouboisie*, como a chamava sarcasticamente o jornalista e crítico Henry Mencken, ao se referir ao equivalente americano da mesma classe – não se deve à contradição evidente que se criara entre as veleidades metafísicas, inspiradas na crença evangélica tradicional, e o

estupendo sucesso da ciência positivista em plena era de pesquisas de laboratório, invenções tecnológicas e desenvolvimento industrial? Como outros contemporâneos seus, tentou Spencer descobrir um terreno de conciliação para o conflito iminente. A “filosofia evolucionista” devia proporcionar-lhe muitos panos quentes para a tarefa ingrata. Tranqüilizantes para os chiliques acadêmicos.



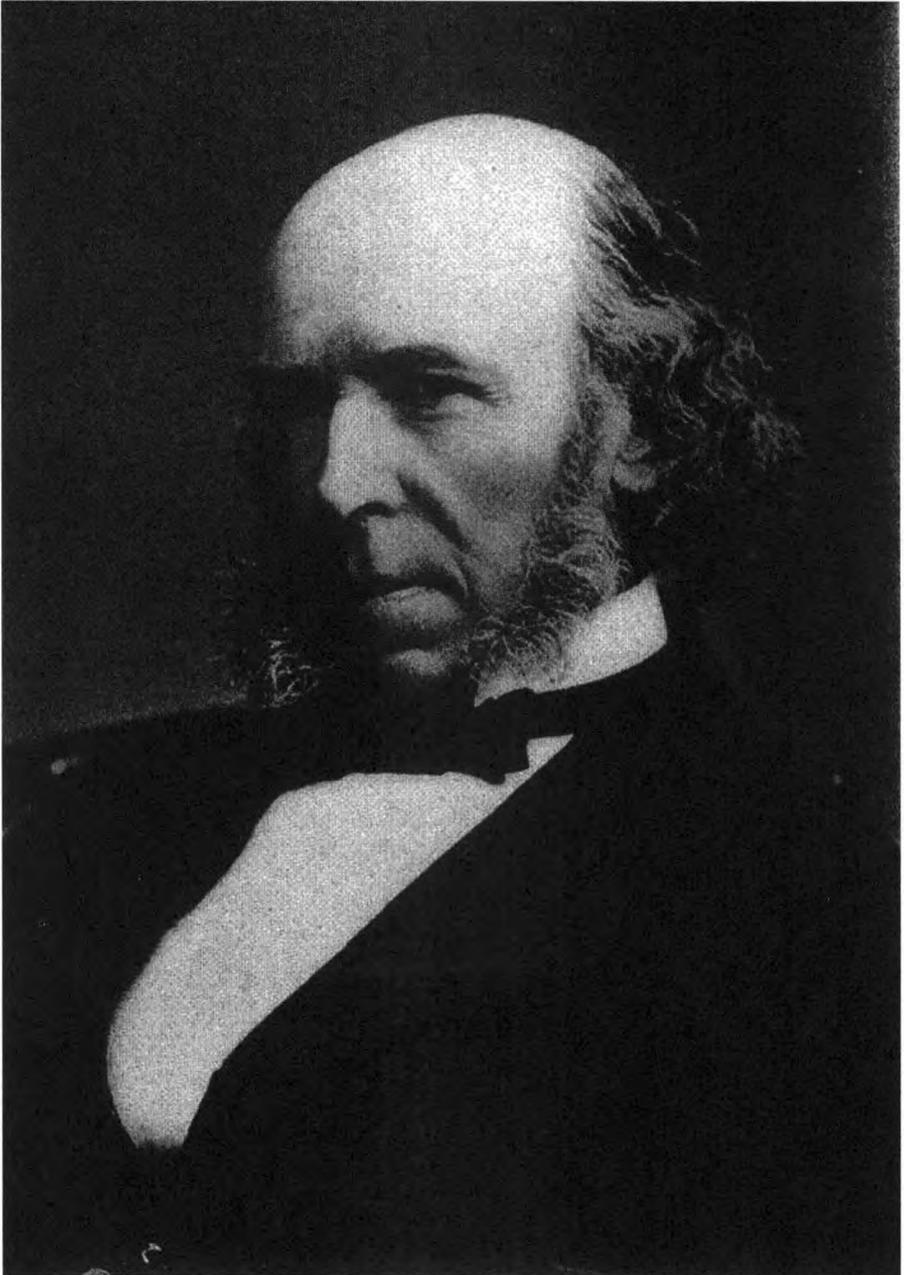
Seria necessário o aparecimento de Nietzsche para repelir tais recursos indignos e abrir escancaradamente as portas do escândalo, com uma nova filosofia que anunciava novos valores a explodir como dinamite...² Mas o realismo de Nietzsche e dos chamados “darwinistas sociais” continua enfrentando os sonhos nefelibáticos da esquerda festiva. Em nossa terra, o positivismo de Comte e Spencer cedeu lugar ao esquerdismo igualitário e confuso de tipos como o “frei” Beto. Um de seus textos sobre supostos “direitos humanos” à comunização da propriedade privada é encabeçado por um desenhinho curioso em torno de um peixe, grande, forte e mau, que persegue uma porção de peixinhos. Um outro desenho mostra os peixinhos que se revoltam e, todos juntos, perseguem o peixão e o põem a correr. Lembrai-vos que a Igreja católica é uma comunidade cujos membros, no primeiro século de nossa era, se identificavam como peixinhos. Eles eram colhidos na rede do grande pescador Simão, mais conhecido pelo pseudônimo de Pedro (*Kephas, Petros, Petra*) – o que justificou o trocadilho de Cristo (em Mateus 16:18) “és Pedro e sobre esta pedra...”, etc.

A parábola dos peixinhos que são comidos por um peixe maior é banal. Numa das menos conhecidas peças atribuídas a Shakespeare, *Pérides*, um personagem se espanta com as injustiças da vida e pergunta: “*Master, I marvel how the fishes live in the sea*”. Responde o Mestre: “*Why, as men aland: the great ones eat up the little ones*”. Numa geração posterior, o político e escritor liberal Algernon Sidney, que morreria executado em 1683, repetiria a idéia de outra forma: *Men live like fishes; the great ones devour 'd the small*. Se na terra os grandes comem os pequenos, do mesmo modo como fazem os peixes no mar, a vigência da lei natural é comprovada em nossa sociedade humana. No desenho da CNB do B se depreende, pelo texto explicativo, que o peixe grande e mau é o capitalista. Acontece que, para se

² O que discuto em meu livro *Nietzsche e a loucura*, Editora UniverCidade, Rio, 2004.

unirem, os peixinhos têm de ser conduzidos. Eles o foram pelo clero, tendo na cúpula o papa, ao tempo do domínio político da Igreja católica. No passado recente, nos países que surgiram da “Revolução” totalitária, os líderes foram Robespierre e os jacobinos de 1793, em França; a vanguarda do proletariado (o PC), ao tempo de Lênin e Stálin na Rússia; Hitler e os nazistas na Alemanha; os maóistas na China; Kim Nãoseiquantos, na Coréia, e Fidel Castro em Cuba. O que os padres da CNB do B pretendem em nosso país, contrariando, aliás, as recomendações taxativas de seu verdadeiro chefe, o papa, é serem os pescadores desses pobres “peixinhos” adolescentes, na atual conjuntura brasileira.

Entretanto, em sua primeira versão, a origem da fábula encontra-se no diálogo *Górgias*, de Platão. Nesta, que é uma das obras mais consideráveis do filósofo ateniense, destaca-se a figura de Cálicles, um indivíduo muito mais inteligente e afetado do que os que redigiram o folheto acima aludido. Também muito mais autêntico do que o pseudofrei. Cálicles não argumenta apenas como o retórico Trasímaco que se destaca nos diálogos de *A república* ao alegar que a justiça é a lei do mais forte. Cálicles medita mais profundamente: “A natureza revela, penso eu, que o que é mais justo é que aquele que possua valor maior domine quem menos valha, e aquele que tenha capacidade superior subjugue o de menor capacidade”. Em seu debate polêmico com Sócrates, defende o sofista, com argumentos cada vez mais sofisticados, a tese de que os inferiores mais numerosos, os “peixinhos”, quando unidos são mais fortes que os “superiores”, os quais, como elite, constituem necessariamente uma minoria. Foi assim, precisamente, que Marx antecipou a eventual derrota da burguesia capitalista pelo imenso proletariado. O argumento de Sócrates contra Cálicles é longo e complexo – e também é o nosso, nele inspirado. Em qualquer rebelião das massas, aparece sempre o líder que se transforma em tirano e cria sua própria guarda pretoriana. O domínio da nova classe tem como resultado final que os peixinhos continuam sendo comidos, mas em maior quantidade ainda do que antes. Neste ponto, porém, saímos da biologia para entrar no campo da filosofia política.



Herbert Spencer, que foi um filósofo enciclopédico e desfrutou de grande prestígio no século XIX, inclusive no Brasil, está hoje quase completamente esquecido

CAPÍTULO 14

ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA DA GUERRA¹

Numa coleção de ensaios publicados durante a Segunda Guerra Mundial, *On living in a revolution* (Londres, 1944), sir Julian Huxley – que foi o primeiro diretor-geral da Unesco, neto do famoso Thomas Huxley, que serviu de cão de guarda a Darwin e irmão de Aldous Huxley, renomado romancista – estuda a “guerra como fenômeno biológico”. Num dos capítulos conta a história de dois pássaros, o pavão e o faisão *argus*, em cuja existência o *business* de ostentação para fins de sedução da fêmea se torna tão importante e pesado que sobrepuja o de voar. O mesmo acontece com certos tipos de caribus, rangíferos ou renas de regiões árticas que parecem haver desenvolvido imensos chifres como que de propósito para desmentir a teoria da seleção natural. Nesses casos, a luta intra-específica pura entre machos e rivais produziu resultados que não são apenas inúteis, do ponto de vista seletivo, são mesmo prejudiciais à espécie como um todo em seu esforço pela sobrevivência, diante de inimigos e das forças hostis da natureza. Confesso que sou incapaz de compreender como as características das caudas do pavão e do faisão possam haver sido “naturalmente selecionadas”, de acordo com os princípios darwinistas invocados nas pegadas do avô de sir Julian.

Compreendo, porém, o apólogo: *A guerra tornou-se, para a espécie Homo sapiens, um mecanismo de seleção às avessas que lhe ameaça a própria sobrevivência coletiva. Lembra-me a história do sapo que ajuda um escorpião a atravessar um rio, depois de receber do escorpião a promessa de*

¹ Este texto foi publicado no *Digesto Econômico* da Associação Comercial de São Paulo, março/abril 2000.

não-beligerância. No meio do rio, entretanto, o artrópode ferra o seu agulhão no anfíbio. O sapo protesta: “Mas agora, seu louco, imbecil, vamos ambos morrer!” O escorpião responde: “É verdade, meu caro, mas o meu instinto é este mesmo, matar”... No momento em que escrevo, a fábula aplica-se perfeitamente aos fanáticos terroristas suicidas, os *haxixim* (assassinos) de inspiração nacionalista, religião islâmica no ramo xiita cujo propósito de matar e morrer não revela tipo algum de racionalidade, a não ser um psicopático ódio aos judeus, aos americanos e ao feminismo.

O estudo da natureza irracional da agressividade humana parece apropriado quando a consideramos como um reflexo, no século XX, da noção de seleção natural por Darwin revelada no século anterior. A pesquisa abarca não apenas o espetáculo da violência prática, guerras, revoluções, opressão estatal, terrorismo e criminalidade, mas também o culto da imagem da violência bruta indiscriminada que invadiu a literatura, o cinema e a televisão. O motivo direto do fenômeno seria o trauma causado pela Segunda Guerra Mundial e pelas barbaridades genocidas do totalitarismo. A violência seria uma contrapartida, psicologicamente necessária, do erotismo promovido pela revolução sexual das décadas de 1960 e 1970. A constatação da agressividade humana também desmentiu as ilusões românticas do “bom selvagem” e do “homem bom”, despertadas por Montaigne no século XVI e por Jean-Jacques Rousseau no século XVIII, assim como pela teodicéia otimista de Leibniz, de que resultou a atribuição à sociedade da culpa de nossa maldade inata. Ao álbi confortável e perigosamente falso devemos imputar a explosão de criminalidade, assim como a tolerância com o criminoso, a que assistimos em nosso país e em alguns outros mais civilizados.

Ora, o que a antropologia está revelando é o passado animalesco do homem. A espécie possui as características genéticas do caçador carnívoro cuja inteligência presumivelmente se desenvolveu, durante centenas de milhares de anos, por meio de expedições coletivas para enfrentar animais maiores ou mais ferozes. Um tal atavismo não é facilmente sobrepujado. Os teóricos *à la Rousseau*, insuflando o marxismo da esquerda festiva, continuam tentando exonerar essa herança genética, colocando toda a responsabilidade pela agressividade no ambiente social. Com esse jogo, esquecem convenientemente ser esse ambiente social também criação do homem. Quando se sabe que até os machos de serpentes cascavéis medem força entre si, na disputa das fêmeas, mas não mordem pois a mordida seria fatal ao adversário, verifica-se que não possuímos, no mesmo grau, as inibições lacradas no código genético da maioria das espécies animais.

Contradizendo o romantismo de Rousseau, nem por isso se fortaleceram as convicções racionalistas da Idade das Luzes. Descobriu-se que nem o bom senso nem a própria inteligência humana são capazes de controlar as explosões homicidas, individuais ou coletivas. Recordo a frase memorável pronunciada em 1967, nas Nações Unidas, pelo ministro do Exterior de Israel Abba-Eban, segundo a qual “os homens usam a razão como *última ratio*”.

A primeira metade do século conheceu uma enorme produção de obras sobre o tema da guerra, o qual, depois do conflito mundial de 1937/45, foi substituído pelas pesquisas de etologia concernentes à agressão, ao “imperativo territorial” e à ordem hierárquica nas sociedades de animais sociais que dá precedência àquele que belisca primeiro (*pecking order*). A antropologia tem sentido um fascínio extremo pelo assunto. Certamente em função do trauma que, sobre uma civilização orgulhosa de suas conquistas, causaram os horrores da primeira metade do século, o fascínio persiste, mudando de sinal positivo para formas às vezes ridículas de pacifismo e de proclamações inúteis e verbosas dos “direitos do homem”... acompanhadas de violentas badernas.

Um nome interessante a lembrar no período entre as duas guerras é o do antropólogo e anatomista escocês *sir* Arthur Keith (+ 1955). Foi Keith um dos grandes pesquisadores do homem primitivo e um darwinista *enragé* na sua interpretação dos fatores de concorrência vital na evolução humana. Pertencia à escola “do dente e da garra”. Aplaudia calorosamente as rivalidades raciais e nacionais, a luta entre as nações e os conflitos de interesses entre grupos humanos que seriam inatos, irremediáveis e favoráveis à seleção natural. Em 1948, *sir* Arthur publicou *Uma nova teoria da evolução humana*. Escreveu, por exemplo, que

se é o propósito final de nossa existência; e o que trabalhou e está sendo trabalhado sob a disciplina da lei evolucionária, então, mesmo que não tenhamos consciência do resultado final, devemos (...) ajudar aquilo que contribui para promover o curso último da evolução. Se fazemos isso, *temos então que abandonar a esperança de jamais atingir um sistema universal de ética (...)* Os caminhos da evolução natural, tanto no passado quanto no futuro, são cruéis, brutais, inexoráveis e sem misericórdia.

Em outro trecho, *sir* Arthur observa haver sido freqüentemente afirmado que “em 1914, a doutrina de Darwin gerou a Grande Guerra na Europa,

particularmente na Alemanha”. Em 1935, um comitê de psicólogos, representando trinta nações, publicou um manifesto no qual asseveram que “é a guerra o resultado natural da doutrina de Darwin.” Keith conclui que “a lei da evolução, tal como foi formulada por Darwin, proporciona uma explicação das guerras entre as nações, a *única explicação razoável que me seja conhecida*”.

Essas opiniões de um eminente antropólogo são curiosas tanto pelo que afirmam quanto por suas contradições lógicas. Teria Keith percebido a possibilidade de apodioxer, rejeitando como absurdo o mesmo argumento com que iniciou o discurso? O cientista fala na “consciência” do homem e naquilo que “devemos” fazer para ajudar os caminhos da mesma evolução que afirma serem sanguinolentos e sem misericórdia. A introdução de um sistema de valores em considerações que se querem objetivamente positivas e científicas é comum nesse tipo de incursão de antropólogos nos terrenos movediços da filosofia moral. São acompanhados amiúde de adjetivação inapropriada. Se o homem possui consciência livre e conhece a que resultados desastrosos “os caminhos da evolução” podem conduzir, isso quer obviamente dizer que pode escolhê-los racionalmente. Deve controlar seus apetites se achar, por exemplo, que tais caminhos são suscetíveis de terminar num cataclismo atômico, numa catástrofe ecológica ou numa epidemia de terrorismo suicida.

A noção de concorrência, de luta pela vida e de sobrevivência do mais forte deu nascimento a uma “sociologia da guerra” que prosperou sobretudo na Alemanha. Mas mesmo em França, no período anterior à Primeira Guerra Mundial, a exaltação emocional e romântica da luta e da morte caminhou conjuntamente com os ímpetos de *révanche* que iam contribuir para o genocídio bélico. Místico católico que morreria no insano massacre mútuo iniciado em agosto de 1914, Charles Péguy ruminou sobre os valores supremos do heroísmo guerreiro. Ouçam estes versos:

Heureux ceux qui sont morts dans une juste guerre!

Heureux les épis mûrs, et les blés moissonés...

Trinta milhões de “felizardos” foram sacrificados como trigo maduro, ceifados pela foice de Bellona, no conflito e em suas seqüelas. Um milhão só nesse fatídico mês de agosto. Comandando um pelotão na primeira fila de um regimento de infantaria e observando o inimigo com binóculos, suas calças vermelhas facilitando a identificação pelas metralhadoras alemãs, o magnífico poeta recebeu em plena testa a bala dos *boches*... Centenas de milhões seriam

abatidos no período de cinqüenta anos que se seguiu – o preço cobrado pela horrenda ideologia coletivista do Estado-nação soberano e da fraternidade socialista... O extraordinário nos versos de Péguy, que sempre gosto de citar, é que era um católico fervoroso e sua paranóia belicista coincidiu com a crise mística de que estava sofrendo. Mas duvido que muitos se sentissem felizes com os eventos...

Konrad Lorenz é o mais renomado dos etólogos no domínio da agressividade humana. Não obstante terminar a obra *Zur Naturgeschichte der Aggression* confessando a esperança que o poder da seleção natural conduza a humanidade no caminho da obediência ao mandamento de amor e fraternidade, o Prêmio Nobel austríaco estuda esse “instinto homicida” cuja história descreve como paralela no homem e na besta. Em sua autobiografia, *Naturalist* (Penguin, 1995), Edward Wilson confessa a impressão decisiva que, na Universidade de Harvard e sendo ele, Edward, ainda jovem estudante que trabalhava em seu doutoramento, causou o impacto das idéias de Lorenz sobre etologia na formação de sua idéias, encaminhando-o para a criação da nova ciência da sociobiologia.

A palavra grega *ethos* significa “uso”, “costume”, “caráter” e está, similarmente, na raiz de nosso termo ética (do grego *ethike*). Vê-se então como parece inevitável a flagrante contradição entre a afirmação entusiástica dos métodos brutais com que age a seleção natural e a crença, igualmente vigorosa, na existência de um altruísmo inato na espécie humana. É a existência dessa contradição o que me conduz a aceitar a tese de Kant sobre o *caráter transcendente do imperativo moral*. Em outras palavras, a tese de não ser possível sustentar, em termos empíricos e naturalistas, a existência de um mandamento do tipo “ama o próximo como a ti mesmo” ou o princípio “siga um comportamento que se possa tornar uma norma de aplicação universal”...

Freud também evoluiu em seu pensamento após a experiência da Primeira Guerra Mundial. O reaparecimento do anti-semitismo na Europa e sua própria luta incessante contra o câncer durante dezesseis anos, forçaram-no a abandonar uma concepção romântica de redenção pelo erotismo não reprimido, em favor de uma postura pessimista que se traduziu na noção ambígua de um instinto de morte (*Eros versus Thanatos*). Freud já havia, de qualquer forma, proposto que todo o desenvolvimento da cultura e da religião entre os homens se origina na pré-história pelo massacre do pai primitivo da horda de antropopitecos. A violência sangrenta do parricídio teria sido seguida, nessa hipótese extravagante da obra *Totem e tabu*, por um festim canibalesco

em que os filhos ingeriram a carne do pai. Foi esta, pelo menos, o que me parece haver sido a tese sociológica central do fundador da psicanálise. Mas creio que a aventura de Freud num terreno para ele parcialmente desconhecido foi como entrar num campo minado. Raramente é o livro hoje citado, mesmo pelos maiores admiradores do médico vienense. É uma fantasia aberrante de um genial pensador especulativo.

Embora superficial, foi o psicanalista Eric Fromm quem melhor desenvolveu a tese da belicosidade humana em *The anatomy of human destructiveness*. A grande popularidade de que gozam hoje os antropólogos especializados na agressividade e no comportamento violento produziu uma plêiade de outros estudiosos. Queremos mencionar William Durham, o qual se interessou pelos hábitos belicosos dos índios mundurucus do Brasil. Esses primitivos do rio Tapajós se colocam (ou se colocavam antes da assimilação) entre os mais guerreiros que a antropologia conhece, usando a mesma palavra para designar a caça e os índios de outras tribos: *Pariwat* é a presa a ser caçada e é o inimigo. Vivendo em combates constantes contra seus vizinhos, de tal modo que sempre conseguem manter uma densidade demográfica ideal no território que ocupam, notabilizam-se os mundurucus igualmente por colecionar cabeças mumificadas. O problema que interessou aos etólogos é o da dedicação dos guerreiros aos interesses de sua tribo, pois não esperam benefícios diretos para si ou para seus parentes e descendentes dos sacrifícios que sempre estão prontos a fazer em benefício da coletividade. A tribo que sobrevive cresce ao aumentar o número absoluto dos guerreiros ardorosos, muito embora o “tipo genético” decline, durante a campanha, relativamente aos outros membros do grupo. Duas hipóteses devem então ser levantadas. Na primeira, as tradições culturais da guerra primitiva evoluíram por um processo de seleção do grupo, de modo que favoreceram as tendências para o auto-sacrifício de alguns combatentes. Na segunda, essas tradições culturais determinaram a retenção seletiva de traços que aumentam a aptidão genética dos membros da tribo. O dilema não é provavelmente solúvel. Enquanto a sociobiologia teimar em sua procura redutivista dos traços ditos “altruístas” que levam os mundurucus a sacrificar-se em detrimento de suas próprias possibilidades darwinianas de sobreviver e procriar sem a guerra constante contra tribos concorrentes, não teremos uma resposta satisfatória ao enigma que o próprio darwinismo criou.

Vê-se que o problema não é de hoje. Em *A origem das espécies*, já havia Darwin notado que o uso da expressão “luta pela vida” era lato e metafórico.

Ela incluía “não somente a dependência de um ser em relação a outro, mas também, o que é mais importante, a vida do indivíduo e ainda seu sucesso em deixar descendência”. Nesse contexto, acrescentava Darwin, a expressão “luta pela vida” compreendia a reação geral de defesa ou instinto básico de conservação, e não apenas o ato de exterminar ou eliminar os organismos adversários. Muitos biólogos, psicólogos e sociólogos ilustres negam a generalização do conceito, tal como foi adotado pela sociologia da guerra. Eles acentuam que se trata apenas de uma hipótese útil. Tudo leva a crer que existem, efetivamente, outros fatores, ainda desconhecidos, tendentes a estimular a evolução ou a explicar o desenvolvimento histórico pois, como bem escreve o sociólogo Pitirim Sorokin em sua obra sobre as doutrinas sociológicas contemporâneas, devemos rejeitar como falsos, porque sofismáticos, o que quer dizer porque contaminados pelo princípio *pars pro totus*, conceitos e axiomas do tipo: “A história de toda a sociedade humana até hoje é a história da luta de classes” (Marx e Engels); ou “A lei da luta é uma lei universal” (Novicow); ou “A luta pela existência é uma lei inerente à história da humanidade, como à de todos os seres vivos” (E. Ferri); ou “A lei da luta é uma lei fundamental da natureza” (von Bernhardt). Todos nós reconhecemos o fato de que conceitos desse tipo cobrem, infelizmente, grande parte da experiência humana. É a tragédia da *humana conditio*. Não cobrem, porém, toda a nossa experiência. Em mais consiste nossa vida do que em apenas matar e fornicar..

No darwinismo social tal como se desenvolveu na Alemanha, foram o racismo e o nacionalismo pangermânico gerados nas teorias dos filósofos ressentidos da época napoleônica – Fichte, Hegel e seus epígonos, todos eles havendo sido testemunhos da vergonhosa derrota do exército prussiano na batalha de Iena, em 1806. As conclusões foram deduzidas diretamente da teoria das diferenciações genéticas, selecionadas pela luta vital. Proclamou-se que o “povo de senhores” da “raça superior” germânica – o *Herrenvolk* – possui uma capacidade inata de coesão e uma vocação especial para o sucesso na competição bélica com as demais raças – dando como deplorável resultado as guerras de 1868/70, 1914/18 e 1939/45. O “imperativo territorial” de que falou Lorenz no contexto da agressividade passou a ser invocado para superar as restrições demográficas malthusianas, conduzindo à geopolítica dos espaços vitais. A Alemanha precisava de mais *Lebensraum*, de mais “espaço vital”. De certo modo, a ideologia nazista, que nunca foi filosoficamente bem elaborada e nunca ultrapassou algumas idéias primárias, pode em parte ser atribuída a deduções falaciosas do darwinismo em sua aplicação social.

Enquanto o darwinismo social americano permaneceu individualista e, portanto, liberal, florescendo num regime econômico de livre-empresa, o alemão propôs a solução coletivista radical da guerra. A ética guerreira comporta a coragem física, a solidariedade entre os membros do grupo nacional, a camaradagem da soldadesca, a cega obediência ao superior hierárquico, a fidelidade ao *Führer*, líder ou condutor da comunidade racial, a belicosidade agressiva e genocida contra as demais nações – em suma, o dever de matar. É uma filosofia obcecada pela morte. O lema *Ein Volk, ein Reich, ein Führer* implica a guerra total.

É interessante, mas nos enche de tristeza, lembrar que o próprio austero e eminente filósofo moral, Emanuel Kant, pensava em moldes paralelos. Kant reconhecia que, “com os homens, o estado de natureza não é um estado de paz, mas de guerra” e admitia que a cultura era o que nos permitia transcender o estado de natureza. Mas num trecho de sua obra *Elementos da ética*, aquele que Nietzsche chamou “o grande chinês de Königsberg” escreveu o seguinte: “A própria guerra, sempre que conduzida com ordem e um respeito sagrado pelos direitos dos civis, tem em si algo de sublime (sic) (...) Por outro lado, uma paz prolongada favorece o predomínio de um espírito mais comercial e, com ele, um egoísmo aviltante, a covardia, a efeminação e a tendência a degradar o caráter da nação”. Perdoemos Kant: ele era prussiano. Reflete a opinião geral de sua época, antes que o tratamento dos civis nas guerras modernas deixasse de ser sagradamente respeitado e o desenvolvimento econômico colocasse com vantagem o “espírito mais comercial” e industrial acima do espírito militar... Talvez haja uma explicação para esse pronunciamento surpreendente do filósofo que, alguns anos depois, escreveria uma maravilhosa proposta para a paz perpétua, numa perspectiva cosmopolita. Durante a Guerra dos Sete Anos, Königsberg foi ocupada pelos exércitos do czar que, no momento, era inimigo do rei da Prússia. Entretanto, o renome de Kant estendera-se tão largamente por toda a Europa que os oficiais russos vieram, respeitosamente, visitar Kant em sua residência e solicitar lhes proporcionasse lições de filosofia... Quase duzentos anos depois, foi o porto novamente conquistado pelos russos. Dessa vez, porém, a cidade foi quase arrasada, suas mulheres estupradas, seus soldados fuzilados e o grosso da população obrigada a seguir o caminho do exílio, de modo que a velha aglomeração urbana pudesse ser rebatizada com o nome de Kaliningrad. Hoje, vive a antiga Königsberg do turismo saudosista de alemães que vêm respeitosamente visitar o túmulo de Kant na abandonada Igreja luterana local.

Os pensadores que defenderam o ponto de vista pessimista e unilateral das virtudes da guerra foram procurar seus argumentos no postulado darwiniano. É o ponto que desejamos enfatizar. J. Novicow, por exemplo, estendeu a noção de eliminação e absorção, que descreve a maneira pela qual um ser vivo se alimenta, do campo fisiológico para o econômico, o político e o intelectual. Mas acabou, surpreendentemente, criticando o darwinismo social ao manifestar a convicção de que as guerras tendem a desaparecer, sendo substituídas pela concorrência comercial e intelectual, ou seja, a competição em sentido abstrato. Para sua felicidade, Novicow morreu antes de assistir às guerras do século XX. De modo geral, não se pode afirmar que, entre as três formas de “luta pela vida” propostas por Gabriel Tarde – a guerra, a concorrência e a polêmica –, haja alguma tendência sensível de progresso no sentido de abandonar a primeira forma em benefício das duas outras. É difícil argüir se somos hoje, em matéria de competição armada, mais ou menos selvagens do que os mundurucus da Amazônia. A literatura dos dois últimos séculos produziu, desde Joseph de Maistre a Spengler, passando por Steinmetz, Gumplowicz, Sombart, Ratzenhofer e von Bernhardi, numerosos e imensos volumes em defesa do corolário darwiniano de que a guerra e a luta sempre foram os principais fatores do progresso humano, exercendo um efeito criativo no desenvolvimento da civilização. O argumento paradoxal é que matar estimula a vida...

Antes de mais nada vale mencionar o nome famoso de Carl von Clausewitz. Este general prussiano foi o primeiro e mais célebre teórico da guerra. Escrevendo antes de Darwin, pois morreu em 1831 na mesma epidemia de cólera que matou Hegel, ele ainda é um produto do Iluminismo, mais um técnico do que um filósofo. É um claro produto da mentalidade do Grande Estado-Maior prussiano e seu famoso apotegma, “a guerra é a condução da política por outros meios”, transforma a guerra em instrumento racional de política na tradição de Frederico, o Grande, e de seu próprio patrono, o ministro Scharnhorst. Clausewitz não entra em pesquisa sobre o sentido filosófico profundo da luta, do conflito e da agressividade humana, aspectos da vida coletiva que são aceitos como óbvios, satisfazendo-se com o conceito racionalista de que o conflito bélico constitui apenas um ato de violência, perfeitamente frio e planejado, com o simples objetivo de forçar o adversário a se curvar ante nosso desejo. Acontece que, vivendo num período de transição e tendo tido sua experiência bélica nas guerras da Rússia e da Prússia contra as forças revolucionárias francesas e a *Grande Armée* de Napoleão, Clausewitz

antecede a concepção da mobilização geral dos exércitos de massa, do conflito entre povos legitimado por ideologias belicosas e guerra total. Por isso mesmo, o pensador prussiano faz mais sentido na atualidade quando, havendo a guerra fria sido superada, o confronto eliminatório com os exércitos totalitários não mais se coloca, nem o objetivo da destruição total da nação inimiga. Talvez por esse motivo tenham os conspiradores desesperados que tentaram assassinar Hitler em seu *bunker* se inspirado nas teorias de Clausewitz. A obra *Von Krieg (Da guerra)* repudia a idéia da “guerra pela guerra” como expressão de um impulso instintivo de agressão que não receba guarida na mentalidade racional, civilizada e aristocrática desse homem ainda nascido e educado no elegante e sofisticado século XVIII. De qualquer forma, os alemães a tal ponto exageraram a prática de “condução da guerra por outros meios” que acabaram punidos com a perda de grande parte de seu território. A Prússia foi eliminada da geografia e a partícula *von* desapareceu do nome dos generais alemães, junto com o monóculo, a arrogância e o sadismo frio...

Autor suspeito por ser simpatizante da União Soviética, acentua Anatole Rapoport, no prefácio à edição brasileira do *Vom Krieg* (Editora Universidade de Brasília), que o eclipse temporário da filosofia bélica de Clausewitz foi substituído pela filosofia messiânica, apocalíptica e cataclísmica dos Estados totalitários marxistas. Na atualidade liberal, deixou a guerra de ser um instrumento apropriado para a consecução de objetivos políticos – salvo quando se trate de conter perigosos marginais do cenário internacional. A verdade é que a idéia de guerra como “continuação da política por outros meios” parece haver caído de moda, exceto na área periférica do ex-Terceiro Mundo subdesenvolvido. As nações mais civilizadas concebem-na apenas como meras “ações de polícia” em âmbito internacional. As intervenções armadas da Inglaterra nas Falklands em 1982; da França no Tchad, para deter as ambições do coronel Gadafi; assim como a guerra do Golfo de 1991 e a do Iraque em 2003, empreendidas pelos aliados sob direção dos EUA, para romper as ambições pan-árabes de Saddam Hussein; e os horrendos episódios da Bósnia e de Kosovo, com a intervenção da Otan para pôr termo à “limpeza étnica” dirigida pelo sérvio Milosevitch, são exemplos de tais propósitos, limitados à segurança coletiva.

O princípio de *law and order* também parece começar a ser válido nas relações internacionais e, segundo se pode prever, a América será cada vez mais chamada a exercer as funções de xerife ou *gendarme* da comunidade democrática, no sentido de reprimir as aventuras de energúmenos internacionais. Os EUA estão se habituando à aventura desde 1917 e 1941. O “mito do mocinho”,

que se constitui como o principal arquétipo da mitologia popular americana, está sendo transposto do faroeste para o mundo – eis que o planeta parece, de modo geral, ser considerado pelos americanos como uma espécie de faroeste, todo ele passível de “progresso” democrático. Ao “mocinho” cabe eliminar as “nações bandidas” a que se referiu o presidente George Bush.

Com essa transposição consolida-se a tese de que a concorrência econômica e a competição industrial, sob uma ordem internacional controlada pelas “grandes potências”, deverão progressivamente substituir o confronto bélico no relacionamento entre os grupos humanos. A restrição relevante que se pode fazer a essa noção de uma Nova Ordem Internacional é que a eliminação da guerra e do serviço militar obrigatório, com o enfraquecimento do Estado policial, tem provocado uma transferência da agressividade natural do homem para o terreno da criminalidade comum organizada. Nos países adiantados, não se mata mais em guerras nacionais, mata-se cada vez mais em crimes individuais. É o preço da eliminação do coletivismo totalitário sob todas as suas formas. Estamos saindo da Idade das Guerras e entrando na Idade do Crime... O receio paranóico da bomba atômica foi deixado para trás, mas em seu lugar surgiu o do terrorismo internacional.

Um exemplo curioso é o da Índia, sempre respeitada como “a maior democracia do mundo” e exaltada por seu suposto “espiritualismo” ou “misticismo”. Na verdade, Calcutá, que é uma das cidades mais miseráveis do mundo, registra índices muito baixos de criminalidade, como que para provar que não é a criminalidade produto da pobreza mas de condições sociais e culturais de outra natureza. Em compensação, a nação que produziu Gandhi e a teoria da não-violência, *ahimsa*, é a mesma cuja crônica recente apresenta os mais sanguinolentos conflitos comunais, a mesma que já fez cinco guerras desde que entrou para as Nações Unidas e a mesma que, em vez de tentar solucionar seu problema de miséria generalizada, prefere armar-se com bombas atômicas para ameaçar os vizinhos ou não ser por eles ameaçada.

Mas retornemos aos filósofos da guerra propriamente ditos. Um dos mais eminentes a que nos podemos referir é o austríaco Gustav Ratzenhofer (+ 1904). Era um militar e chegou ao posto de marechal de campo, sendo também um sociólogo, e foi presidente do Superior Tribunal Militar do Império Austro-Húngaro. Como outros da mesma estirpe, sua preocupação foi aplicar as teorias de Darwin tal como formuladas por Herbert Spencer ao terreno das ciências sociais, argumentando que o relacionamento humano em nível político e internacional é dominado pelo ambiente, que descrevia como de “absoluta hostilidade”.

Seu temperamento duro, sua profissão e a experiência pessoal de uma lenta elevação de uma família de origem modesta para os mais altos cargos do Império confirmaram-lhe a convicção de que o materialismo e o positivismo das formas mais elementares de darwinismo social corresponderiam à realidade do relacionamento humano. Todos esses filósofos da guerra alinham-se por um monismo de agressividade e violência. Esquecem-se de que Empédocles também postulava a *philia*, o amor, como contraponto a *eris*, a hostilidade ou o ódio.

O alemão Friedrich von Bernhardi (+1912) foi outro dos grandes teorizadores e propugnadores das virtudes civilizacionais da guerra. A inevitabilidade, o idealismo e os benefícios da guerra constituem uma condição indispensável e estimulante do desenvolvimento da *Kultur*. Como ele morreu três anos antes, não pôde comprovar se os milhões de cadáveres enterrados nas próprias trincheiras muito contribuíram para a cultura universal. A luta pela existência, dizia em sua obra *Vom Krieg (Da guerra)*, “é, na Natureza, a base de todo desenvolvimento saudável. Todas as coisas existentes demonstram ser o resultado de forças em conflito. Assim também, na vida do homem, a luta não é apenas o que destrói, mas o princípio que gera a vida (...) A guerra fornece uma decisão biologicamente justa, pois se sustenta na própria natureza das coisas”. O conceito é de puro darwinismo social. Desse argumento parte von Bernhardi para concluir pelo nacionalismo, pois, para que haja guerra e luta, é necessário que existam grupos humanos em conflito, isto é, nações em estado de guerra. “Qualquer ação em favor da humanidade coletiva fora dos limites do Estado e do nacionalismo é impossível. Tais concepções pertencem ao largo domínio das utopias”. Mesmo em outros ramos do conhecimento, os alemães martelaram nessa hegemonia do poder e da guerra, em perfeita harmonia com a *Kultur* do período do *Kaiser* Guilherme II. O grande geógrafo e etnógrafo Friedrich Ratzel (+1904), por exemplo, também inventaria o conceito de espaço vital, *Lebensraum*. O sueco Rudolf Kjellén aplicaria essas idéias à política e, já no período de Hitler, o general Karl Haushofer conduziria a ciência geopolítica, que o inglês *sir* Holford Mackinder havia desenvolvido em defesa da segurança das democracias, para teorias destinadas a justificar a expansão da Alemanha em direção a leste, de maneira a dominar o *heartland*, o coração do continente eurasiático. A operação fatal de invasão da Rússia em 1941, a “Operação Barbarossa”, partiu de uma teoria desse porte.

Uma versão curiosa do darwinismo aplicada à sociologia foi-nos oferecida pela obra do judeu polonês Ludwig Gumplowicz, que morreu em 1909.

Em certa época, suas obras gozaram de imensa popularidade, tendo sido até mesmo citado por Euclides da Cunha. Embora sem grande brilho, não se pode negar que as teses de Gumplowicz se aplicam como uma luva à paranóia sangrenta que se apossou da Europa cinco anos depois de seu suicídio, numa espécie de tentativa de auto-destruição coletiva. Partindo de um sociologismo totalitário, segundo o qual “o espírito e o pensamento do homem são produtos de seu meio social, do elemento social de onde saiu e no qual vive”, avançou Gumplowicz o princípio extremado, paralelo ao de Ratzenhofer, de um ódio inerente e mortal nas relações entre os grupos étnicos ou nacionais. O resultado previsto é uma luta inevitável e terminal entre as raças (*Rassenkampf*). Por meio dessa luta ou guerra, o grupo mais forte vence o mais fraco e o absorve, aumentando seu âmbito territorial e reduzindo os vencidos à categoria de escravos ou súditos. Os Estados, as leis, o direito, as estratificações sociais se explicam à luz desse fenômeno, ao qual se reduzem as explicações. É provável que Gumplowicz não tenha sido aplaudido por Hitler simplesmente porque era judeu. Suas idéias, porém, eram nazistas. E a aplicação delas deu como resultado o Holocausto, a *shoa* anti-semítica com seis milhões de vítimas...

De outro calibre é Oswald Spengler. A ocasião de comentar suas teorias coincidiu com a publicação do livro de João de Scantimburgo sobre a técnica e seus efeitos sobre a civilização moderna. A obra de Spengler enche-nos de espanto. Do mesmo modo como nos quedamos admirados e nos sentimos quase aterrorizados quando nos damos conta de que um país tão civilizado quanto a Alemanha, uma nação que produziu obras tão maravilhosas no domínio das artes e do pensamento – a terra de Goethe, Bach, Beethoven, Dürer, Meister Eckart e mesmo de Frederico, o Grande (que era um conquistador, mas também tocava flauta e se correspondia com Voltaire) – é a pátria de Hitler, Goering e Himmler. Assim também nos surpreende que a mesma terra de Leibniz, Kant, Humboldt, Schopenhauer, Husserl e Wittgenstein haja gerado um pensador tão temerariamente extravagante quanto Spengler. Que falta de bom senso! E, simultaneamente, que espantosa pretensão! Poder-se-ia dizer o mesmo de Hegel e de todos os filósofos do idealismo romântico. Faltam-lhes senso comum, senso de equilíbrio, senso crítico. Faltam-lhes a clareza e a lógica cartesianas. Parece-nos que as aberrações da política na primeira metade do século correspondem às aberrações do intelecto no período anterior. Não sabemos se o prazer desses cavalheiros era simplesmente escandalizar-nos, embasbacar-nos com o destempero de suas teorias (*pour épater le bourgeois!*) ou se verdadeiramente nelas acreditavam! Trata-se de uma surpreendente salada

rusa de intuições profundas e revoltantes extravagâncias. Como em Wagner: acordes de uma sublime melodia que nos transportam para além da realidade, num mundo supraterrâneo de pura e beatífica sonoridade – e, de repente, o estardalhaço de trombetas de uma banda do corpo de bombeiros de espantosa vulgaridade! Em Spengler há de fato um claro desequilíbrio. As contradições, os axiomas absurdos, as generalizações fantasistas, os postulados temerários, tudo entremeado de pérolas de intuição finíssima. O mesmo ocorre com Hegel, Schelling, Fichte e, mais recentemente, com esta última abencerragem do idealismo germânico, transformada em materialismo dialético na produção dos judeus germanificados da escola de Frankfurt, traduzidos para o português pelo embaixador Sérgio Rouanet. Toda essa gente, como o próprio Spengler assinala, não possui um *grande estilo* de pensamento, mas é admirável como estimuladora da crítica. Embora haja muitos pontos de conflito entre a filosofia de Spengler e o nazismo, conflito que lhe afetou os últimos anos de vida (ele morreu em 1936), ele foi, juntamente com Carl Schmitt, o maior pensador político que a Alemanha produziu entre as duas guerras, refletindo o ambiente neurótico reinante e o messianismo inseparável do espírito da época. Não nos cabe aqui comentar a idéia básica de seu livro famoso, *A decadência do Ocidente* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918/22)), espécie de “morfologia” historicista que interpreta as “culturas” como seres vivos, sujeitos a leis de desenvolvimento e morte, posição da qual partiu para o projeto de *prever* a história. Nesse ponto, referimo-nos a Karl Popper e a seu *The poverty of historicism*. Popper debica todos esses autores semilunáticos.

O “holismo” de Spengler e de outro pensador político nazista, Carl Schmitt, é por Popper considerado produto de uma “intuição totalitária”. Schmitt divide a humanidade entre “amigos” e “inimigos”, descurando da imensa maioria que não é nem uma coisa, nem outra. Spengler valoriza o fator da terra, do solo, da paisagem, do ambiente natural, em suma, sobre o fator racial propriamente genético. Nessa perspectiva, critica repetidamente a estreiteza, o mecanicismo e a grosseria dos conceitos genéticos dos sociodarwinistas.

Darwin havia introduzido o conceito de tempo histórico que adotou a partir das idéias de seu amigo e grande geólogo Lyell. O tempo histórico havia surgido na filosofia de Hegel, mas com antigas raízes no *Velho Testamento* e na filosofia de Agostinho, estendendo-se então aos domínios da biologia.² Muitos

² Neste sentido, leiam *Time's arrow, time's cycle* (Harvard UP, 1987), do eminente biólogo Stephen Jay Gould.

críticos do darwinismo já observaram que a evolução não constitui, propriamente, uma teoria científica e, sim, uma teoria histórica, um método de observação histórico, uma crônica que procura explicar as transformações que afetaram as espécies no correr da “história natural” por um mecanismo automático de diferenciação, adaptação e seleção. Isso melhor define o sentido biológico das teorias historicistas de Spengler (e de Toynbee em sua primeira fase) do que qualquer outro elemento, oriundo do romantismo vitalista na longa linhagem do pensamento idealista alemão. Os elementos darwinianos e nietzschianos da “filosofia de vida” de Spengler são, entretanto, os que aqui especialmente nos interessam. Ao final da *A decadência do Ocidente* e ao citar o velho adágio hegeliano, tirado de Schiller, de que “a história universal é o tribunal do mundo” (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*), afirma, como Cálicles do *Górgias* platônico, que

a história sempre deu razão à vida mais forte e mais plena, mais segura de si mesma; sempre conferiu a essa vida o direito à existência, sem se importar se isso é justo ou não do ponto de vista da consciência. Sempre sacrificou a verdade e a justiça ao poder, à raça, e sempre condenou à morte os homens e os povos para os quais a verdade era mais importante do que a ação e a justiça mais essencial do que a força.

É característico o desprezo de Spengler pelos ingleses e seu famoso empirismo. Eles são repetidamente acoimados de “mesquinhos”. Para uma mentalidade teórica como a dos filósofos germânicos, amantes dos grandes quadros sistemáticos, arbitrários, teatrais, wagnerianos, a constante obediência anglo-saxônica às contingências práticas da experiência real sempre deve, efetivamente, aparecer como tímida e estreita. O que Spengler e seus compatriotas mais apreciavam, até a catástrofe de 1945, é a extravagância, o exagero, a aberração arbitrária. O homem que principia a sua obra anunciando, grandiloqüentemente, que “acomete por vez primeira predizer o futuro”, escrevendo quatro grandes volumes para demonstrá-lo, é bem punido do seu descaso pelo empírico quando se atreve a uma desastrosa descrição da física moderna. Qualificando-a de falida e decadente, suas considerações sobre a “física fáustica” são bastante típicas da arbitrariedade. “É possível predizer o momento em que o pensamento físico do Ocidente terá alcançado o limite de seu desenvolvimento”, afirma ele levemente. Nessa base, chega à conclusão

absurda de que tal pensamento físico terminou e que ele se limitará, doravante, à “produção industrial de hipóteses”. Depois de afirmar que Hertz é o último e mais importante físico judeu, refere-se desdenhosamente à teoria da relatividade como uma “despreocupação cínica”.

Spengler foi totalmente incapaz de prever o caminho gigantesco aberto por Einstein e por outros judeus no desenvolvimento da energia nuclear e do armamento atômico. Einstein não se enquadrava em seu esquema despótico do que devia consistir a “física fáustica”, a qual, aliás, não define. Ademais, não podia incluir Einstein na “física mágica” de uma cultura que não mais existe. Spengler prediz sábios “pequenos, mesquinhos, estreitos, infecundos”, justamente no momento em que o Ocidente ia produzir suas mais espantosas descobertas científicas, inclusive na própria Alemanha com Werner Heisenberg, por exemplo. No final da “teoria física e sua dissolução num sistema de afinidades morfológicas”, Spengler antecipa sua substituição por “um sistema de imagens incompreensíveis e impermeáveis – o idioma do espaço infinito”. Com total incoerência chega desse modo, no argumento, à conclusão de que tudo termina em números funcionais. O número passa a ser a realidade transcendente. Ora, a física teórica é, realmente, número e fórmula pura, mas número e fórmula cuja face concreta é simplesmente a energia nuclear e a bomba de hidrogênio... E quanto ao “espaço infinito”, ele poderia se haver informado, antes de escrever seu livro, de que a teoria cosmológica do universo em expansão, um universo ilimitado mas finito, já começava a ser formulada pelo americano Hubble.

Hegeliano e totalitário, o historicismo de Spengler adapta-se tanto à ideologia marxista quanto ao nazismo e ao fascismo. Ele profetiza a próxima emergência do cesarismo após um período de grandes guerras e grandes revoluções. Seu existencialismo heróico propõe uma absoluta rendição da consciência moral a essa necessidade histórica. “Não somos livres de conseguir isto ou aquilo, senão de fazer o necessário ou de não fazer coisa alguma. Os problemas que coloca a necessidade histórica se resolvem sempre com o indivíduo ou contra ele. *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt*”. Assim termina a obra.

Em *Jahre der Entscheidung* (Anos decisivos), publicado em 1933 e de grande influência sobre o pensamento fascista, inclusive no Brasil imediatamente antes da guerra, o filósofo elaborou suas idéias em face da conjuntura, na verdade decisiva, considerando as perspectivas oferecidas por diversos povos de estabelecerem o “império do mundo” graças à guerra ou

às guerras que se aproximavam. Lembro-me de uma conferência promovida por Gilberto Amado, seguida de debates apaixonados no Centro Oswald Spengler da antiga Faculdade de Direito da Universidade do Brasil, na Rua do Catete. A expressão “império do mundo” tornou-se popular por essa época. Em 1953, na Assembléia-Geral da ONU, um dos delegados brasileiros a que fui obrigado a servir de assessor, o professor Sampaio Dória, antigo ministro da Justiça e catedrático ilustre da Faculdade de Direito da USP, saiu-se com um bestialógico que denunciava a ONU como o novo “império do mundo”. Durante o período da Guerra Fria, não se falou muito nisso porque havia um equilíbrio de poder condicionado pelo “equilíbrio do terror”, e muitos pensavam que isso era bom para evitar uma nova guerra mundial, servindo ao mesmo tempo para malabarismos diplomáticos mais parecidos com chantagem. Hoje, são os nacionalistas de esquerda, aliados a militares da antiga “linha dura”, que voltam a denunciar esse “império do mundo” como escondendo o “imperialismo” americano. A tolice evolui, mas seu espírito pernicioso é sempre o mesmo...

Na década dos trinta, a vontade de Spengler era de que a Alemanha participasse da concorrência bélica universal, tendo em vista esse supremo propósito de alta política. À Alemanha deveria caber o *imperium mundi*. Mas Spengler não deixava de levar em grande consideração a candidatura da Rússia e, em menor grau, a dos Estados Unidos. Antecipava, porém, a próxima desintegração da América do Norte, que admitia como provável, e duvidava do Japão, “entregue à anarquia militar”. Curiosamente, não atribuía importância alguma à China, que considerava um “povo de felás” destinado a *sofrer* a história, não a fazê-la – assim provando que era muito menos perspicaz do que Napoleão, o qual, cem anos antes e encarcerado na ilha de Santa Helena, havia profetizado “*quand la Chine s’éveillera, le monde tremblera*”. Spengler terminou *Anos decisivos* com um resumo de sua visão da história mundial, no futuro, imaginando uma luta de césares que disputarão entre si o império mundial. “Aquele cuja espada ganhar a vitória, será o senhor do mundo. Eis os dados do imenso jogo. Quem ousará jogá-los?”. Os historiadores profissionais repudiaram quase que unanimemente essas construções fantasistas, acusando Spengler de mal interpretar os fatos históricos, alguns dos quais registrava de modo fraudulento. Ele não era certamente um pensador metódico e cuidadoso e se deixou levar por uma imaginação desenxabida.

Publicado em 1931, a contribuição de Spengler para uma filosofia da vida em *O homem e a técnica* é importante no sentido de que expande as idéias

de Darwin no que diz respeito à aplicação do conceito de luta vital à esfera humana, contemplando nossa espécie como um animal predatório que utiliza sua inteligência e técnica para o domínio da natureza. Afirma então que sua filosofia nietzscheana de *amor fati* enobrece a vida, ao contrário da *miséria* pessimista que conduz à teoria de Darwin. A obra é talvez a contribuição mais positiva de Spengler ao pensamento do século. A vida seria uma batalha e “a batalha é de fato a vida, no sentido nietzscheano, uma terrível batalha sem quartel e sem misericórdia da vontade de poder” (*Wille zur Macht*): esse seu princípio existencial. Em contraste com a existência passiva da plantas, a vida do animal que se move livremente é luta e apenas luta; e são as *táticas* de sua existência, sua superioridade ou inferioridade em face do “outro” (quer seja esse “outro” um homem, um animal ou a natureza inanimada), que decidem a *história* dessa vida, resolvendo se o destino é sofrer a história dos outros ou configurar a própria história. A técnica representa a tática da existência. “É a forma interna da qual o *processo* de conflito – o conflito que se identifica com a própria vida – constitui a expressão externa”. Spengler critica então as formas superficiais e covardes que se negam a contemplar, face a face, o fato da mortalidade inevitável de toda vida. Seu sarcasmo derrama-se sobre o progressivismo otimista e cor-de-rosa, espezinhando as flores amontoadas da literatura atrás das quais se escondem os ideais humanos que não desejam reconhecer a triste realidade. Sendo a vida individual tão perecível e transitória quanto a dos animais e das plantas, assim como a dos povos e das culturas, devemos nos curvar perante a história como destino, como um fado inexorável cuja trajetória conduz para baixo. Estamos destinados, sentenciados, a certos pontos de vista, situações e ações dos quais não nos podemos livrar. A concepção determinista adquire o caráter de uma *hubris*, como na tragédia grega. É evidente que toda ética, toda consciência livre do Bem e do Mal, todo amor e paixão desaparecem no Apocalipse tenebroso de estilo hitleriano.

Que seja o homem um animal predatório, no sentido da *bête de proie* de Montaigne ou da *besta loura* de Nietzsche, eis uma verdade que os pensadores teutônicos da primeira metade do século XX repetiram sem cessar, assim gerando o nazismo. O ceticismo e o pessimismo são assim as únicas atitudes filosóficas possíveis na idade atual, impedindo-nos de evadir as questões decisivas. A vida do animal predatório consiste em matar. Trata-se, evidentemente, de uma filosofia adequada às divisões de infantaria da batalha de Stalingrado, às tropas de choque dos SS, aos guardas do Arquipélago Gulag, aos assassinos da máfia italiana ou aos *haxixim* suicidas atuais. O espetáculo da natureza

que eles nos ofereciam é o de um campo de batalha, uma guerra universal, *Polemos*, um pântano encharcado de sangue, um amontoado de cadáveres apodrecendo. O animal predatório representa, porém, a forma mais alta de vida. Implica o máximo de liberdade, de responsabilidade em relação a si próprio, de singularidade e extrema necessidade em que o *Selbst*, o si-mesmo, só pode sobreviver e resistir combatendo, vencendo e destruindo. Isso concede ao *Homo sapiens* a alta dignidade de animal de rapina.

O olho é o principal órgão desse animal, continua Spengler. No homem também a mão que fabrica o instrumento manuseia a arma. A cultura humana nasce, em última análise, porque o mundo é a presa que o homem procura apanhar e dominar. O animal de presa é também solitário. A idéia verdadeiramente real de propriedade, acentua Spengler, recai no objeto ou na área de domínio em que o animal exerce seu poder ilimitado. Neste ponto, nosso filósofo intuiu as idéias modernas sobre o “imperativo territorial” proposto pelos etólogos. O que é postulado é o contraste entre a ética dos carnívoros e a ética dos herbívoros – o que corresponderia, de certo modo, à tese de Nietzsche em sua obra célebre *Genealogia da moral* quanto a uma distinção entre a moral dos senhores (*Herrenmoral*) e a moral do rebanho (*Herdenmoral*). Spengler não o proclama, mas é evidente, pelo silêncio que dedica ao cristianismo, que considera a religião um aspecto daquela segunda ética, a ética do rebanho de cordeiros...

O filósofo belicista adota, naturalmente, uma postura catastrófica em relação à geologia, do mesmo modo como em relação à história. As mutações genéticas de De Vries são catástrofes, pois o mundo se move de catástrofe em catástrofe. Para o homem, a grande mutação é o aparecimento da mão. A mão dá nascimento ao instrumento técnico, à ferramenta, à arma. Cérebro, olho, mão... A intoxicação da besta de rapina manifesta-se, então, quando a arma penetra no corpo do inimigo e o cheiro do sangue atinge sua alma exultante. Arre, que delícia, matar! A história do mundo e o princípio da tragédia do homem nascem com esse desafio lançado à natureza pelo animal racional armado da técnica. A luta contra a natureza dá nascimento à cultura que é, ela própria, uma tragédia, uma derrota e uma catástrofe. O homem torna-se escravo dos próprios pensamentos pois insiste, conscientemente, em estender a superioridade além dos limites de seus poderes físicos.

Passando ao exame do Estado, insiste Spengler nas diferenças entre os povos e glorifica aqueles que possuem o caráter de animais de rapina, amantes da luta, os dominadores que deixam a mera contenda econômica contra a natureza aos seres inferiores, reduzidos à escravidão. Ocorre então uma separação

entre os aspectos políticos e os econômicos da vida – aqueles que são dirigidos para o *poder* e aqueles que são dirigidos para os *despojos*. Os leões e os chacais. Spengler obviamente ao escravo prefere o senhor, na dialética do senhor e do escravo da fenomenologia de Hegel. As conclusões são pessimistas, muito no espírito paranóico do século em que escreveu. O homem cria a máquina e acaba sendo por ela dominado. A técnica desenvolve-se de modo diabólico. “Com o aparecimento, finalmente, do racionalismo, a crença na técnica quase se torna uma religião materialista (...) E o adorador da máquina é o filisteu do progresso na idade moderna que vai de Lamettrie a Lênin”. O próprio poder militar torna-se dependente do poder industrial e técnico. A intensidade e eficiência da indústria determinam o resultado. Spengler acentua uma realidade que Hitler e os soviéticos ignoraram solenemente, para seu maior dano, ao desafiar o poder americano. Por outro lado, “os povos industrialmente pobres são completamente pobres; não podem sustentar um exército ou uma guerra; conseqüentemente, são politicamente impotentes e seus operários, dirigentes e dirigidos, do mesmo modo, são peões nas políticas econômicas de seus opositores”. Identificando o otimismo com a covardia, Spengler termina seu livrinho pontificando o dever de mantermo-nos em nossas posições, sem esperança e sem socorro. O símbolo do supremo heroísmo existencial seria o soldado romano cujos ossos foram encontrados em frente a um portal, nas ruínas de Pompéia. Durante a erupção do Vesúvio, a sentinela morreu em seu posto porque se haviam esquecido de rendê-lo na guarda. Isso é grandeza, exclama Spengler com o trágico entusiasmo de seu existencialismo peculiar – o existencialismo estóico que caberia a um nazista frustrado. Um fim honrado é a coisa única e valiosa que não se pode arrancar de um homem!

Não me estenderei aqui sobre o papel de Nietzsche em toda essa literatura alemã de entusiasmo guerreiro que terminou em 1945, nos destroços fumegantes das cidades arrasadas pelos bombardeios e dos campos de concentração onde dez milhões de seres humanos haviam sido industrialmente triturados. A interpretação correta da obra de Nietzsche não pode ser reduzida a fórmulas simplistas. Um dos maiores conhecedores da obra desse filósofo, Walter Kaufmann, acentua que os aplausos de Nietzsche às virtudes guerreiras seriam derivadas de um sentimento comum entre os autores do século XIX de que a guerra seria um recurso instrumental limitado, sem alcance universal. Nietzsche antecipou, certamente, “guerras de alcance tal que pessoa alguma jamais poderá realizar” – as guerras do século XX. Profetizou, bem ao seu estilo, “trinta anos de glória, com fanfarras e tambores, e trinta anos para

cavar os túmulos”. Na realidade, tivemos mais de cinquenta anos de coveiros e 200 milhões de cadáveres... Mas, para um pensador altamente sofisticado como Nietzsche, que condenava o nacionalismo e o socialismo, desprezava a cultura alemã de sua época e definia o Estado negativamente como “o mais frio dos monstros frios” – é evidente que teria sentido náuseas diante da histeria guerreira que contaminou sua pátria.³

Notemos ainda, ao término dessa disquisição, que a tendência de tais pensadores e de muitos leitores incautos a legitimar a agressividade homicida pela invocação do nome ilustre de Nietzsche não tem qualquer fundamento. É verdade que às tropas da *Wehrmacht* no princípio da Segunda Guerra Mundial foram distribuídos centenas de milhares de exemplares do *Assim falou Zarathustra*. Não é culpa de Nietzsche se Hitler, Goebbels, Rosenberg ou qualquer outro dos líderes intelectuais do hitlerismo não tenham, de modo algum, compreendido o alcance das criações do gênio filosófico. Nietzsche não pode ser responsabilizado por teorias que, deturpando seu pensamento, levaram as idéias “super-humanistas” para o terreno das ideologias de índole coletivista e nacionalista. O coletivismo contradiz diametralmente sua pretensão de oferecer à humanidade novos valores de engrandecimento essencialmente individual e moral.

Nesse mesmo contexto, não posso aceitar tampouco a tese de Mário Vieira de Mello em seus últimos livros, *O cidadão* e *O humanista*, de que existem nações orientadas por “estruturas de poder”, tais como os Estados Unidos (que Mário detesta), e nações orientadas por “estruturas de cultura”, tais como a Inglaterra clássica, de religião anglicana (que Mário muito admira). Na realidade, poder e cultura, ou por outra, o abuso do poder por parte de povos de alta cultura, são características que, infelizmente, têm acompanhado a vida de todas as grandes nações ao correr da história. Darwin foi contemporâneo de *sir Cecil Rhodes*, *lord Curzon* e outros *empire builders*. Na França também o rei Sol e sua arrogância imperial coincidem com a estupenda criatividade do “século de Luís XIV”. A própria Atenas de Péricles, de incomparável brilho, registra tanto os nomes dos maiores trágicos, filósofos e artistas do “milagre grego” quanto a “estrutura de poder” que provocaria a fatalidade da Guerra do Peloponeso e o horrendo episódio da destruição de Melos, cuja população foi submetida a um tratamento verdadeiramente hitlerista. E da própria Alemanha já falamos: as “estruturas de poder” nela acabaram eliminando as “estruturas

³ Faço aqui referência a meu livro *Nietzsche e a loucura*, Rio de Janeiro, UniverCidade Editora, 2004.

de cultura” no dia em que Goering declarou solenemente levar a mão à cintura para apanhar a pistola, cada vez que ouvia pronunciar o termo *Kultur*...

Um número idêntico ou maior de obras pacifistas pretendeu provar exatamente o contrário do que avançavam os filósofos germânicos da hostilidade, do conflito e da guerra antes mencionados. O darwinismo social está sendo hoje expurgado dos excessos e das deturpações que engendrou. A transposição correta para a economia e para as ciências sociais dos princípios de concorrência vital, seleção, adaptação e evolução, à luz das novas condições resultantes do triunfo global do liberalismo democrático após 1989, conduz a teorias mais equilibradas e de bom senso, ainda que continue não sendo fácil tomar partido no debate, com os dados empíricos que a histórica e a ciência nos fornecem. Incontestável apenas é a experiência histórica de que a luta e a guerra têm invariavelmente acompanhado a expansão das nações civilizadas em seus momentos de maior vitalidade e criatividade cultural. Progressos científicos e técnicos formidáveis foram realizados sob a pressão do esforço guerreiro, mas nada indica, nessa constatação, que a guerra em si tenha sido um fator positivo de progresso. Nada prova que não seja apenas um epifenômeno, um mal evitável, um vício da civilização que o progresso eventualmente eliminará. Sabemos hoje, igualmente, que a alternativa contrária abre perspectivas catastróficas para a própria sobrevivência da civilização.

A perfeita idiotice não é privilégio de nosso continente latino-americano. A referência aqui é à obra *Manual do perfeito idiota latino-americano*, tradução brasileira do livro de Apuleyo Mendoza, Alberto Montaner e Luis Vargas Llosa. Não nos devemos admirar se o pessoal de pensamento totalitário, reprimindo complexos de culpa ou nostalgia do passado, escreva contra o liberalismo, a economia de mercado e a globalização, usando um arrazoado que Orwell ilustrou supinamente em sua famosa distopia *1984*, cunhando os termos *novilíngua* e *duplo-pensar*. Legítimas viúvas da Praça Vermelha, derrotadas após a queda do Muro de Berlim, o colapso do totalitarismo, o esfacelamento da URSS e o fim da Guerra Fria, elas não querem dar o braço a torcer. Em dois livros dos anos 1990, o americano R. J. Rummel apresenta provas históricas convincentes da natureza perversa do Estado nacional e socialista que reivindica soberania absoluta ao concentrar o poder nas mãos de um líder carismático, sustentado por uma burocracia militarizada e inspirado por ideologias belicistas. Em *Death by government* (1994) e *Power kills*, o professor na Universidade de Havaí analisa 33 guerras importantes ocorridas entre 1816 e 1991 – conflitos que envolveram 198 pares de nações não-democráticas, 155 pares de nações democráticas ou

não; e nenhum que atingiu duas nações que possam ser classificadas como integralmente democráticas e liberais.

Sem dúvida, a coincidência de tais instituições com o nacionalismo agressivo e o imperialismo registrou-se até o século XX – uma herança quiçá do jacobinismo revolucionário francês e da subsequente epopéia napoleônica. A Inglaterra, a quem devemos a partir da “Revolução Gloriosa” de 1689 formas liberais de convivência e tolerância mútua, ergueu nos séculos XVIII e XIX o maior império da história. O último capítulo desse crescimento imperial foi a guerra contra os bôeres da África do Sul, nos primeiros anos do passado século, conflito em que a submissão dos camponeses racistas de dialeto holandês foi realizada graças à invenção do campo de concentração. Mas a exceção confirma a regra. Poucos anos depois, o império concedeu à União Sul Africana o estatuto de domínio independente, dirigido por um dos principais comandantes bôeres, o marechal Smuts. Em seu enérgico crescimento na centúria passada, os Estados Unidos também revelaram pendores imperialistas, moderados, contudo, em face do poder que já detinham. Rummel está com toda a razão quando acentua que “a democracia é um método de não-violência”. Certamente é um método de governo que procura conviver com todas as opiniões, tendências e convicções. Como acentua Popper, a democracia liberal é o único sistema político suscetível de mudar sem recurso à força – e esta seria a questão fundamental.

Foi em oposição lógica ao liberalismo, e olvidando a experiência original do jacobinismo, que a esquerda socialista tem alegado em seu proveito ser a paz uma criação sua. Não é verdade. *Todos os partidos socialistas europeus, sem exceção, votaram os orçamentos de guerra reivindicados por seus respectivos governos em agosto de 1914.* Jaurès, que era germanófilo, foi assassinado por não concordar com a postura guerreira de seus correligionários. O maior morticínio foi causado, aliás, não por conflitos nacionais, mas por guerras civis e genocídios internos – os “democídios”, como os qualifica Rummel. Stálin matou mais russos que Hitler; Mao dez vezes mais chineses que o general Tojo; e o cambojiano Pol Pot cem vezes mais do que os *Khmers Rouges* carregados pela Guerra do Vietnã. Dos milhões de vítimas, mais da metade morreu nos massacres, repressões e fome provocados por regimes totalitários de “direita” e “esquerda” – aqueles que gosto de chamar “nacional-socialistas” porque representam a conjugação das duas ideologias peçonhentas que desgraçaram a centúria. O ideal de paz sempre esteve implícito nas idéias do liberalismo clássico de Locke, Adam Smith, Kant, Burke, Paine e dos pais

fundadores da América. Cobden e Bright na Inglaterra associaram o movimento pela paz ao livre comércio e à abertura global da economia. O próprio Keynes, reconhecendo essa tendência do capitalismo em trocar fuzis, bombas e canhões por arados, usinas e comércio, observou que mais vale um indivíduo oprimir sua conta bancária do que tyrannizar milhões de seus concidadãos.

Considerando a agressividade da natureza humana que, desde a transição evolutiva dos macacos para os hominídeos, deu provas de prezar a violência e a guerra, é notável que, ao se aproximar de uma situação que ameaçava a própria sobrevivência da espécie pelos progressos tecnológicos, tenha a humanidade se dado conta de que é melhor livremente competir pela produção, num mercado global, do que pelo porrete, pela faca, a flecha, a bala e a bomba. A chamada “Revolução de Veludo” neoliberal de 1989 é o sinal dessa transformação inédita na história do mundo.

CAPÍTULO 15

O ALTRUÍSMO NA SOCIOBIOLOGIA DE EDWARD WILSON

Um quebra-cabeça atormenta os biólogos: a existência de ímpetos ditos “altruístas” no comportamento dos animais sociais. De modo mais geral, o quebra-cabeça cobre toda a problemática dos mamíferos sociais, entre os quais o *Homo sapiens*. No homem, o contraponto de tais preocupações é o problema filosófico do imperativo ético e da presença de sentimentos compassivos, numa espécie notória por sua agressividade polimórfica. Em relação à tese de uma seleção natural pela sobrevivência do mais apto, surgiu este *puzzle* na obra do próprio Darwin, um enigma que até hoje perdura. Vamos examiná-lo.

Discutiremos principalmente, neste capítulo, a posição de um eminente biólogo contemporâneo, Edward Wilson, que alguns consideram um segundo Darwin, o mais importante biólogo da atualidade. Entomologista e polêmico professor de Harvard, Wilson dedicou-se às formigas as quais, como confessa, colocou como foco de uma quase obsessão. E, como disse, a obsessão sob controle psicológico se justificaria como virtude na pesquisa científica. Autor de obras como *Sociobiology: the new synthesis* (1975), *On human nature* (1978), *Genes, mind and culture* (1981), *Promethean fire* (1983) e *Biophilia* (1984), além de outras e um número considerável de artigos que obtiveram considerável repercussão – inclusive no Brasil onde ouvi, certa vez, o antigo ministro do Planejamento e economista Delfim Neto a ele se referir com entusiasmo. Wilson reconhece haver sido aprovado por um número considerável das maiores sumidades em várias ciências sociais, citando Lewis Thomas, ao qual já nos referimos anteriormente; Marshall Sahlins; Margaret Mead, famosa antropóloga; Paul Samuelson, prêmio Nobel de

economia; Napoleon Chagnon, etnógrafo e maior autoridade a respeito dos nossos índios ianomâmis, e outros de grande renome. O contencioso tem outras origens, a que nos referiremos a seguir.

Wilson, que pessoalmente conheci em seu laboratório de Harvard, entre 1983 e 1986, fez descobertas sensacionais na biologia. Por exemplo, no estudo da comunicação dos insetos não pela visão ou pelo som, mas pelo cheiro e pelo movimento. Ou ainda, aproveitando-se de uma sugestão de Douglas Hofstadter – com referência à sua obra original de título *Gödel, Escher, Bach – um entrelaçamento de gênios brilhantes*¹ – para associar a espécie de superorganismo constituído por um formigueiro à suprema complexidade do cérebro humano. Ao enfatizar os fatores genéticos no comportamento dos animais, ele insistia que as descrições comportamentais e análises populacionais eram produtos históricos da seleção natural no processo de evolução. A biologia populacional, a etologia e a teoria evolucionista darwiniana constituiriam desse modo o tripé para o estudo sistemático da organização de sociedades complexas no qual se estava progressivamente aprofundando. Pouco a pouco, entretanto, Wilson foi estendendo essa convicção à constituição mental do homem e a seu comportamento como animal social – o “animal político” de que falava Aristóteles. Foi o salto das formigas para os macacos resos do norte da Índia o que lhe facultou a evolução no próprio pensamento, da entomologia para a nova ciência da sociobiologia.

Um passo decisivo ocorreu em 1964 quando William D. Hamilton publicou o que Wilson chama de teoria seminal sobre a seleção pelo parentesco – *kin selection*. Richard Dawkins, como notamos em capítulo anterior, havia-se referido ao caráter egoísta de toda unidade genética, de todo gene. Efetivamente, como também insistimos neste trabalho mais filosófico e sociológico do que biológico, a seleção implica a escolha privilegiada de tipos cada vez mais aptos, tipos que lutam pela sobrevivência e são determinados por instintos egoístas de sobrevivência, predominando, em detrimento dos outros tipos concorrentes, inferiores ou menos aptos por definição, que acabam eliminados. *A evolução darwiniana é isso mesmo, a luta egoísta pela sobrevivência no processo seletivo, uma loteria cruel.* A relevante contribuição de Hamilton na teoria de *kin selection* consiste em demonstrar que *a seleção pode-se processar por meio de parente mais próximo.* Ele assim enriquecia a

¹ Publicado pela Editora Universidade de Brasília em 2000, com tradução do embaixador José Viegas Jr.

genética com os elementos extremamente felizes da teoria das populações e do estudo do comportamento animal. Despertado e excitado pela “anfetamina da ambição”, Wilson tratou de aplicar a nova teoria não apenas às 750 mil espécies até hoje conhecidas de insetos, mas às 43 mil de vertebrados, nelas incluindo, evidentemente, os primatas e o *primus inter pares*, o homem.

Biólogo inglês que trabalhou nos Estados Unidos e, sofrendo de insegurança e perplexidades quanto às próprias teses, Hamilton acabou lecionando e pesquisando na Universidade de Oxford onde, do mesmo modo como Wilson, evoluiu de um estudo sobre parasitas para os problemas intratáveis da evolução da sexualidade. Ele foi um dos grandes amantes da Floresta Amazônica em cujo fechado mato grosso de espécies metaforicamente encontrava a mesma complexidade de sua ciência e dos computadores, que utilizava para enfrentar problemas inicialmente tidos como insolúveis. O salto dos parasitas para a sexualidade e para a seleção parental ocorreu depois de se haver dado conta de que a extravagante plumagem dos machos entre as aves-do-paraiso da Nova Guiné tem como objetivo persuadir as fêmeas permissivas que estão livres de parasitas. Contudo, Hamilton não faz referência alguma aos motivos pelos quais os machos não dispõem do mesmo talento de diagnóstico quando sexualmente procuram as fêmeas.

Ainda relativamente moço, Hamilton morreu em 2000 de uma crise grave de malária depois de uma expedição científica à África. Richard Dawkins considerou-o um bom candidato para o título de mais ilustre darwinista desde Darwin, e Wilson é de opinião que ele proporcionou os elementos empíricos mais relevantes para um avanço real da sociobiologia. Incomodado a vida toda, como qualquer biólogo, com o problema do altruísmo, Hamilton procurou guiar-se por uma fórmula matemática de parentesco – calculada justamente como “coeficiente de parentesco” – tida como elemento crucial na evolução genética do altruísmo. Como assinala Wilson ironicamente, você pode estar disposto a oferecer sua vida por um irmão, mas o provável é que, para um primo no terceiro grau, você se limitará a dar-lhe, simplesmente, um bom conselho na emergência fatal em que se encontra. Vê-se que a idéia se aplica com facilidade a um formigueiro, uma vez que, nessa sociedade, toda a casta de “trabalhadoras” é formada de irmãs, todas procedem de uma mesma “rainha-mãe”. Lendo um artigo de Hamilton no trem de Boston para Miami, Wilson convenceu-se de que o colega de Oxford havia realizado uma “revolução no paradigma” como aquelas que, segundo Thomas Kuhn, ocorrem ocasionalmente nas ciências, raras mas determinantes – lamentando que seus

outros colegas na ciência da entomologia, que havia sido como que “balcanizada”, não se dessem conta disso.

Desde logo, cabe assinalar que a solução do enigma do altruísmo não é imediatamente bem-sucedida. Wilson nota que Robert Trivers, outro colega de Harvard, polêmico, meio neurótico e ex-membro do grupo terrorista Black Power, desenvolveu uma teoria de *altruísmo recíproco* que alteraria a hipótese de Hamilton. Como escapa ao tema de nosso principal interesse, não entro na ordem dessa discussão. Noto apenas² o ponto essencial que Wilson considera o determinismo genético como base da sociobiologia – ponto no qual se concentram as objeções que foram levantadas contra sua teoria e com muitas das quais, aliás, ousou concordar.

Na verdade, Wilson evoluiu progressivamente em seu trabalho. Evoluiu não só no nível de interesse que, de exclusiva atenção às formigas, passou para as outras espécies animais sociais até atingir os mamíferos, inclusive os mais próximos do homem na ordem dos primatas – mas na extensão da metodologia aplicada. Os fatores de população e geografia entraram em linha de conta e, por meio de pesquisas sobre extinção, diferenciação e colonização por novas espécies em áreas fechadas ou facilmente determinadas, as ilhas por exemplo, ele foi criando uma estrutura metodológica para uma nova disciplina no contexto da biologia. Como ele acentua, seu propósito era na verdade a criação de uma nova ciência que se estendesse desde os insetos de sua preferência aos chimpanzés. A ordem de grandeza também mudava. Segundo os cálculos de Wilson, existem hoje aproximadamente 10 trilhões de formigas vivendo sobre a terra desde quando as milhares de espécies de himenópteros formicídeos apareceram há 50 milhões de anos. Constituem uma presença ponderável, pois, como afirma, deve ser equivalente ao peso da totalidade dos 6 bilhões de membros da nossa espécie dominante.

A chamada “teoria sintética” afirma, como acentuamos nos capítulos anteriores, que a evolução se processa pela “seleção natural”, ou seja, mecanicamente, pela sobrevivência e reprodução do tipo mais eficiente, mais bem adaptado, mais belo e mais forte. O acaso e a necessidade de Demócrito e Monod. A seleção é não apenas inter-específica mas, igualmente, intra-específica

² Em minha obra *Da moral em economia* (2002), sugiro um desenvolvimento da praxeologia da ação humana proposta por von Mises, na base dos três comportamentos básicos do homem – *tomar*, *doar*, *trocá* – determinados respectivamente pelo *egoísmo* agressivo, pelo *altruísmo* e pela *racionalidade do relacionamento de reciprocidade*, comum entre pessoas desconhecidas e emocionalmente indiferentes umas às outras, nas grandes sociedades em que vivemos.

e pode ocorrer entre concorrentes da mesma espécie. O caso mais comum desse tipo é a seleção sexual entre adversários do mesmo sexo, com o exemplo clássico da luta entre dois machos pela posse de uma fêmea fértil; ou a competição entre as fêmeas para a sedução do macho. Tal tipo de concorrência vital é comum entre herbívoros e entre pássaros, assim como entre macacos de um mesmo grupo social. A concorrência é, obviamente, registrada na espécie *Homo sapiens*. Finalmente, a seleção pode ser pré-natal, ou intra-uterina, entre indivíduos de uma mesma ninhada dentro do ventre materno. Prolonga-se, nesse caso, pela competição entre recém-nascidos pelas tetas da mãe. A mulher que, na maior parte das vezes, é unípara, não teria evoluído pela ação deste último processo. A humanidade ilustra, em compensação, em sua vida individual e social todos os outros modos de seleção – e mesmo por meio da luta, do homicídio e da guerra entre grupos sociais ou étnicos diversos.

Como teoria que *explica tudo*, materialística e naturalmente, a transformação, a seleção e a evolução das espécies, foi o darwinismo poderosamente assistido e completado pela genética de Mendel, De Vries, T. H. Morgan e Weismann – especialmente no que diz respeito ao fenômeno das mutações aleatórias e à transmissão hereditária do código de genes, hoje investigadas microscopicamente e quimicamente até os limites da molécula de DNA (ácido desoxirribonucléico) que carrega o genoma, isto é, a constituição genética completa de um indivíduo. Graças à genética, o darwinismo eliminou seu mais forte concorrente vital, o lamarckismo, triunfando nos meios oficiais da ciência, não obstante as dúvidas e a perplexidade que crescentemente continua causando aos espíritos mais rebeldes, mais céticos, mais exigentes ou talvez mais curiosos. Deixando de parte apenas a física, a química e a astronomia para o estudo da matéria inanimada – o evolucionismo darwinista passou a concorrer vitalmente com todas as demais ciências naturais, tendendo a eliminá-las ou a absorvê-las por seleção natural.

Podemos desse modo compreender o que sucedeu nas universidades americanas, escarmentadas ainda pelos distúrbios originados na crise de 1968/69 – crise que acumulou a revolução sexual com a reação provocada pela Guerra do Vietnã e com o processo vitorioso de abolição da discriminação racial, contida na legislação ainda existente. Mas, antes de avançar ao próprio centro do debate, vale salientar outra questão de suma importância. As teses de Wilson sobre sociobiologia provocaram grande celeuma na esquerda americana dos anos 1970 porque desafiavam, ao mesmo tempo, o fundamento mesmo das crenças religiosas ortodoxas e a ideologia de protesto e rebeldia

adolescente então em voga. Ao desenvolver o que se tornaria uma nova ciência, batizada como sociobiologia e da qual foi um dos principais fundadores, o biólogo passou a sofrer toda espécie de despautérios e ataques dos que pretendiam defender um pensamento “politicamente correto”. Foi acusado de racista e nazista, foi boicotado por outros prestigiosos colegas de tendências marxistas como Stephen Jay Gould e Richard Lewontin, e, num auditório de Washington, chegou a ser fisicamente agredido. Denunciado como fascista, senão como hitlerista, Wilson foi quase impedido de lecionar livremente em Harvard. Em certa ocasião, encaminhando-se em Washington para a mesa de um painel onde devia pronunciar uma conferência, derramaram-lhe um jarro de água gelada na cabeça. Segundo outra versão, o que recebeu foi um penico cheio. Os estudantes que faziam a demonstração gritaram “Wilson, você está todo molhado” – não obstante, ele conseguiu expor o que tinha a dizer.

As teorias genéticas são consideradas suscetíveis de conduzir ao racismo e ao machismo chauvinista. Podem atingir os negros, as mulheres e os excepcionais em seu esforço de se libertarem dos resquícios da discriminação. As teses *behavioristas* ou de influências do meio social favorecem, ao contrário, a convicção de que se pode mudar a natureza humana por meio de manipulações institucionais impostas pelo governo. Mudar o homem por decreto. Já Marx pregara a necessidade de não apenas interpretar ou pesquisar a natureza humana, mas de mudá-la. É a idéia de Rousseau. Também na Rússia soviética, ao tempo de Stálin, repudiou-se o darwinismo por ser “capitalista”, com favorecimento do lamarckismo que admite a hereditariedade dos caracteres adquiridos. Combinado com a doutrina da hegemonia do meio ambiente, o lamarckismo serviu de sustentáculo “científico” a um marxismo que, nesse particular, procede de Rousseau.

Nos dois últimos capítulos de suas fascinantes memórias, intituladas *Naturalist* (Penguin, 1994), Wilson descreve com indisfarçável orgulho as circunstâncias em que desenvolveu a nova ciência, deixando claro que ela já estava em formação e de outras pessoas recebera o nome. As obras de Erwin Schrödinger *O que é a vida?* e de Ernst Mayr sobre a *Sistemática da origem das espécies* exerceram um tal fascínio que o fizeram pender para a biologia e para o estudo dos insetos sociais. Mas foi muito cedo que se interessou pela polêmica em torno das teses do grande charlatão estalinista Trofim Lysenko – um tipo de demagogo científico semelhante ao nosso Josué de Castro, criador da *Geografia da fome*. Mais tarde, a pesquisa mais profunda das

populações de animais em áreas fechadas, como ilhas, por exemplo, conduziu Wilson a imaginar uma biologia geográfica em que a escassez de recursos constitui, evidentemente, um dos fatores da equação da seleção evolutiva. Em 1977, a sociobiologia foi tema de capa da revista *Time* e, no mesmo ano, Wilson recebeu do presidente dos EUA a medalha nacional de ciência, a mais alta condecoração oferecida a seus cientistas. Esta última obra do biólogo é interessante porque revela a imagem de um temperamento compulsivo de pesquisador, obcecado com suas idéias e disposto a enfrentar qualquer obstáculo natural ou humano na persecução dos objetos de sua curiosidade científica. Seu interesse básico era, na verdade, o estudo das formigas – insetos que o interessavam desde criança. A descoberta de novas espécies e o estudo de seus hábitos sociais encheram mais de trinta anos de trabalho, realizado no quadro da Universidade de Harvard onde se tornou professor ainda muito moço. Entretanto, pondo de parte os diversos episódios de sua carreira, podemos supor que o principal ponto que conduziu Wilson do darwinismo ortodoxo à sua novel interpretação da biologia evolucionista foi a introdução do conceito de um altruísmo, de natureza genética, como cimento das sociedades.

Em *Ever since Darwin*, Stephen Gould, um dos mais influentes biólogos e divulgadores da ciência, suspeita que, de modo inconsciente e só vagamente percebido, o hábito de desviar ou distorcer a verdade é encontradiço, endêmico ou inevitável numa profissão que concede *status* e poder para descobertas limpas e não ambíguas. Alguns outros comentaristas têm observado as paixões intensas, as ciu-meiras e as rivalidades de poder que a biologia e a antropologia despertam. Seria sinal das implicações religiosas, filosóficas e políticas do darwinismo, de seu sucesso ou de seu declínio – sem que as pessoas disso se possam dar conta. A seleção darwiniana se processa entre idéias, entre autores, entre escolas. Livros recentes como os de Edward Wilson constituem um exemplo da ambição dos biólogos, geneticistas, sociobiólogos, etólogos e antropólogos de invadir e dominar as ciências sociais. Não se satisfazendo com os limites estreitos de seu território, são imperialistas. Se os antropólogos já agrediram a ciência política em que pontificam, às vezes grosseiramente, justificando sua ideologia partidária com argumentos tirados de uma ciência mal-assimilada, também os biólogos atacam por baixo: sua intenção é *reduzir* as ciências sociais aos fenômenos suscetíveis de ser investigados nas provetas e nos microscópios de seus laboratórios. Visitemos o laboratório de Wilson em Harvard e vê-lo-emos

cercado de formigueiros de diversas espécies na família dos *Formicidae*, multiplicando-se entre as paredes de plástico que permitem observar seu comportamento e deduzir teses que ele aplica à espécie humana. As artes, a moral, a religião, a política, a cultura em geral seriam, em tal perspectiva, explicáveis nos termos do determinismo de códigos genéticos. Combatendo o postulado de uma descontinuidade fundamental entre as ciências e as humanidades, Edward Wilson chega a propor a “fusão” das ciências físicas e das ciências humanas, fusão do que até hoje se desenvolveu separadamente como duas culturas na vida intelectual do homem. A implicação seria também a eliminação final da tradição religiosa judeu-cristã na dicotomia ética em vigor há 2 mil anos. O coração da teoria social seria “a estrutura biológica profunda da natureza humana, um fenômeno essencialmente biológico que é também o foco primário das humanidades”. Essa biologia prepotente considera obscurantista uma tese como a de Theodore Roszak, que sugere um mapa da mente em que, de um lado, teríamos as luzes brilhantes da ciência fornecendo informações; no centro, os coloridos sensuais das artes, dando uma bela forma estética ao mundo; e, no extremo oposto, as vozes tênues da experiência religiosa, sombreando em comprimentos de onda que transcendem toda percepção, mas na qual encobrimos os significados secretos das coisas.

O reducionismo radical da biologia no estilo de Wilson é contestado por sir Karl Popper e discutido por Charles P. Snow em *The two cultures and the scientific revolution*. Wilson mantém, entretanto, ser o reducionismo o instrumento tradicional da análise científica. Afastando as teses de Popper de crítica a essa espécie estreita de materialismo, o entomologista reduz o comportamento humano às leis da biologia. Com isso, perde a humanidade seu caráter singular. A natureza humana tem de ser procurada nos 5 milhões de anos desde o aparecimento dos hominídeos nas savanas da África oriental, os quais eram carnívoros, e não nos 10 mil anos desde a origem da agricultura, da construção das cidades e do florescimento da civilização. É na antropologia, mais do que na sociologia ou na economia, que deveríamos edificar a base do estudo do que já se denomina a *sociobiologia*. Não é difícil descobrir detrás de tais opiniões um certo pendor totalitário que poderia ser observado tanto à direita quanto à esquerda – o que explicaria as polêmicas geradas.



O problema que se cria com o reducionismo biológico é, na verdade, de suma gravidade. Em seu livro *O lugar do valor num mundo de fatos*, queixa-se Wolfgang Kohler, já mencionado mais acima, que a ciência moderna tem tido tendência a limitar-se às áreas puramente empíricas, da evidência irreduzível das percepções e experimentação – mantendo a ciência inteiramente alheia aos valores, considerados quer como irrelevantes, quer como desprovidos de sentido. Isso encerra, igualmente, graves perigos. Acentua Kohler que, ao argumentarem que os problemas de valor, no campo da política por exemplo, não são de sua responsabilidade, os cientistas acabam permitindo a invasão desse campo por demagogos políticos desprovidos de valor e dignidade, atraídos pelo uso do termo “científico” para a defesa de seus programas partidários. A crise da ciência (*Krise der Wissenschaft*) ocorre nas ciências humanas. As conquistas da ciência caem num nível muito baixo quando se aproximam dos negócios do homem e provocam então um sentimento profundo de desapontamento. Estamos desiludidos em relação à incapacidade da ciência de oferecer uma orientação na presente conjuntura dramática em que se encontra a humanidade, para a qual contribuiu a própria ciência em não pequena medida. Toda ordem mental foi contestada, subvertida, e o homem sente-se desprovido de convicções sólidas, salvo aquelas de natureza política e material. O desequilíbrio provoca a reação natural daqueles pensadores para os quais a ética constitui a própria estrutura do edifício da sociedade.

O argumento crítico de Kohler aproxima-se do de Jung, particularmente no ataque ardente à postura científica consubstanciada na expressão “*não é senão isto*”... (*this is nothing but*). Como exemplos: o homem não é senão sexo em Freud; a história da sociedade não é senão a da luta de classes em Marx; a civilização não é senão obra da raça superior ariana que a criou em Gobineau e Hitler. Vejam a definição que nos oferece Edward Wilson quando afirma que *a mente não é senão “um epifenômeno da maquinaria neuronal do cérebro”* e “essa maquinaria é, por sua vez, o produto da evolução genética pela seleção natural agindo sobre as populações humanas, durante centenas de milhares de anos em seus antigos meios”. Não se deve então conceder valor algum aos propósitos e objetivos religiosos da humanidade? E, nesse caso, não passam estes de expressões de um antropomorfismo obsoleto? Os objetivos morais ou estéticos “*não são senão*” aspectos subjetivos de fenômenos que devem, apenas, ser estudados no nível experimental do materialismo científico?

O fato é que o darwinismo contemporâneo oferece alguns exemplos característicos da postura “não é senão isto”. Quando os seguidores de Darwin, como Wilson, começam a aplicar os princípios evolucionistas à natureza do homem, como animal pensante e racional que é, não tardam em tomar uma atitude negativista e de redutivismo totalitário. Se a idéia geral de evolução muito contribuiu para alargar novos horizontes, devemos ser menos entusiasmados quanto aos princípios especiais que os sociobiólogos impuseram à nossa vida mental. As mutações determinadas pelo acaso no plasma germinativo, que conduzem às variações correspondentes na estrutura orgânica do adulto, confrontam-se com as condições porventura vigentes no ambiente circundante, em virtude das quais as variantes aptas são conservadas e as não-aptas eliminadas. Esses efeitos acidentais afetam, não há dúvida, características anatômicas e fisiológicas dos indivíduos. Mas devemos daí concluir que afetam também o pensamento, a alma humana, a cultura? Uma bela argumentação contra as teses “materialistas” simplísticas encontra-se na obra de Karl Popper e John Eccles, *The self and its brain*.

Os evolucionistas propõem, naturalmente, não ser a inteligência do homem senão um produto da evolução na ordem dos primatas. Uma cópia extraordinária de ardentes zoólogos e esforçados etólogos dedica-se hoje a observar formigas, cupins, porquinhos-da-índia, ratos, camundongos, golfinhos, bugios, gorilas e chimpanzés com a intenção de recolher valiosos ensinamentos para “explicar” o comportamento humano. O empenho é admirável! Foi a superioridade da inteligência do homem racional que assegurou sua diferenciação dos símios. Se não fosse a diferenciação misteriosa do *Homo sapiens*, Lamarck, Darwin, Hamilton, Gould e Wilson não estariam aqui para pesquisar, lecionar em Harvard, receber prêmios do presidente americano ou do rei da Suécia, escrever livros admiráveis e propor teorias ainda mais extraordinárias. Mas os sábios dedicados não pretendem descobrir na razão, no pensamento e naturalmente na moral senão uma variação a mais, uma macaquite determinada pelo acaso na máquina biológica dos antropopitecos.

A desvalorização da consciência do “eu” é uma consequência necessária da teoria. O pensamento, o *cogito ergo sum* cartesiano só é válido na medida que possui um valor para a sobrevivência. O que representa então o sacrifício? O que vale um ato induzido pela consciência do dever, o que vale uma inspiração genial ou um ímpeto sublime de amor? Seria uma mera aberração biológica? Wilson quer, justamente, provar que o amor, a compaixão, a simpatia, a amizade, o altruísmo não seriam outra coisa do que produtos naturais da

seleção darwiniana. Por que o egoísmo, o altruísmo e a reciprocidade racional seriam a mesma coisa, produtos da seleção – se constituem comportamentos contraditórios? Vejamos: o pensamento “apto” é, em termos de seleção natural, aquele que favorece o indivíduo na luta pela vida. O indivíduo que pensa correta e eficientemente é inteligente, vence e sobrevive. Aquele que não pensa bem, definha e morre sem reproduzir. Arre! Mas bastaria isso para compreendermos o mundo do arbítrio humano onde sempre estamos, permanentemente, diante de uma opção correta, em termos de sobrevivência, e de outra incorreta que pode nos levar à falência, ao desastre e à morte? Para compreendermos a natureza do homem, não devemos compreender os atos de heróis, santos, sábios e gênios e, sobretudo, nos compreender a nós mesmos? A verdade, afirmava Agostinho, está em nós mesmos – *in interiore homini habitat veritas*. A verdade está em nós ou dentro de um formigueiro?

Podemos argumentar que o julgamento não é apenas racional, é também intuitivo. Pela intuição também alcançamos a verdade *a priori* como acentuava Kant. Não é por uma intuição de justiça que julgamos um ato correto ou criminoso? Não é por uma intuição estética que apreciamos a feiúra da Ópera da Bastille, em Paris, ou a beleza da Vênus de Praxíteles no Vaticano? Não é por um julgamento intuitivo que determinamos se esta ou aquela reação de comportamento é apta ou não, quando decidimos por um critério fatal de sobrevivência? Podemos, assim, converter inteiramente o raciocínio darwinista em seu oposto e acentuar que não é o pensamento que satisfaz a exigência de sobrevivência, mas é a consciência do “eu” racional que determina o que é correto e/ou errado numa decisão deontológica seletiva cujo objetivo pode ser a sobrevivência, mas pode também ser o sacrifício. As palavras “aptidão” e “capacidade” não são neutras. Tampouco as palavras “sobrevivência” e “sacrifício”. Elas possuem um conteúdo de valor. O que é que determinou Edward Wilson a enfrentar os estudantes cafajestes, depois de ser agredido, e continuar até a mesa do presidente para pronunciar sua palestra? É assim um paradoxo que cientistas que se dizem objetivos, positivos e desprovidos de critérios subjetivos raciocinem com o uso de termos que implicam exatamente o contrário do que pretendem. Kohler analisa os aspectos naturalístico, relativístico e céptico da posição darwinista. Sua posição é naturalista porque os conceitos de aptidão intrínseca e intuição são substituídos pelo mero valor de sobrevivência de certos fatores mentais, relativamente ao meio ambiente em que vive o indivíduo pensante. Ela é céptica porque o que pode ser verdadeiro num meio torna-se errôneo em outro.

A palavra intuição (*insight*) adquiriu uma conotação levemente escandalosa para os psicólogos do comportamento, os *behavioristas*, que resolveram argumentar, exclusivamente, em termos de reflexos condicionados pela hereditariedade em face de um meio determinado. A mente humana passou a ser observada e julgada com noções frias de fatos indiferentes. O paradigma supremo de comportamento é formulado pela cadelinha de Pavlov, que reage a uma campainha, e os ratinhos brancos de Skinner, perseguindo famigeradamente seu pedacinho de queijo. Ora, o “valor”, o “sentimento” e a “intuição” constituem a essência da vida mental. Isso porque só a intuição, ou o que chamam os franceses *l'intelligence du coeur*, é sensível ao valor moral, ao padrão intelectual, ao critério estético e ao propósito a longo prazo da intenção subjetiva. O relativismo invadiu agora a história e a sociologia, de modo que as convicções morais se tornam meros subprodutos irrisórios ou epifenômenos de circunstâncias históricas, variando de acordo com as mudanças ocorridas nessas circunstâncias. “O que seria então a verdade?” – perguntava Pilatos, com um sorriso. Pilatos, meus senhores, era sem dúvida um espírito avançado: era progressivista, behaviorista e darwinista...

Como enfaticamente assevera *sir* Karl Popper em *The open universe: an argument for indeterminism*,³ meu problema central é examinar a validade dos argumentos em favor do que chamo de determinismo “científico”, o que quer dizer, a doutrina segundo a qual a estrutura do mundo é tal que qualquer evento pode ser racionalmente antecipado com qualquer grau desejado de precisão, se possuímos uma descrição suficientemente precisa de eventos passados, junto com todas as leis da natureza. O determinismo científico é tratado por Popper, no capítulo II de seu ensaio, com suficiente amplitude para não requerer desenvolvimento de minha parte, de modo que nada de melhor posso fazer que recomendar a leitura desse livro, que me parece ter sido o melhor a expor a tese com que me arregimento. Popper fala inclusive em Darwin e alega que *A origem das espécies*, com a teoria da evolução, podia permitir aos reducionistas usar o problema da finalidade ou propósito (*design*) em benefício do próprio reducionismo. Sobretudo depois da biologia molecular de Watson e Crick (Popper não faz menção da sociobiologia de Wilson), o reducionismo biológico tornou-se tão bem-sucedido que quase se

³ Routledge, Londres e Nova York, 1982. Também traduzido para o francês, *L'Univers Irrésolu*, Paris, 1984. Não sei se existe tradução portuguesa ou brasileira.

transformou numa ideologia. Sem tocar no famoso “princípio antrópico” que, em sua época, não havia ainda sido suficientemente discutido e que, aliás, continua sujeito a graves controvérsias, o filósofo anglo-austríaco que, pessoalmente, considero um dos maiores do século, termina sua tese lembrando que o universo, onde surgiu a vida, é amplamente criativo no melhor sentido. É ele que abriga os grandes poetas, os grandes artistas, os grandes músicos tanto quanto os grandes matemáticos, cientistas e inventores. Entre os grandes físicos e matemáticos ele colocou, entre outros, Heisenberg e Pauli. Ora, Pauli publicou, juntamente com Jung, um ensaio sobre o que chamam a sincronicidade como um princípio que independe da lei determinista de causa e efeito. E Heisenberg é autor do princípio da indeterminação que Popper analisa e critica no capítulo mencionado de seu livro. Mas o argumento popperiano é suficientemente sofisticado e complexo para, no contexto especial da teoria dos *quanta*, colocá-lo dentro da física teórica matemática mas fora da ciência propriamente biológica. O que poderíamos afirmar, e o filósofo talvez aceitasse como fórmula, é que todas as versões atualmente existentes de determinismo científico, inclusive os *quanta* e a relatividade de Einstein, devem ser rejeitadas em bases de lógica. Portanto, o determinismo sociobiológico de Wilson do mesmo jeito. Além disso, não há maneira cientificamente provada de determinar, na imensa variedade de genes carregados pelos milhões de espermatozóides ejaculados por um homem, de uma só vez, que o seu resultado, depois de fertilizar um entre as centenas de óvulos de uma mulher, será criar um ser cujo caráter seja passível de determinação. Isto seria uma espécie de aplicação à biologia do princípio de indeterminação de Heisenberg. Em outras palavras, cada ser apenas possui um *quantum* de indeterminação totalmente imprevisível – o que vem a ser o mesmo que dizer que nossa natureza é indeterminada.

Ora, com razão insistem igualmente os cientistas nos requisitos morais de sua atividade de pesquisa, na objetividade, na verificação experimental, cuidadosa e metódica, na consistência lógica, na sinceridade, na autenticidade e na veracidade dos fatos anunciados. Insistem também na liberdade de pensamento, no direito de pesquisa e expressão que o Estado totalitário lhes nega. Mas, imediatamente depois de emocionalmente proporem esses valores, preciosíssimos, manifestam seu desprezo pelas “especulações metafísicas” concernentes à ética que se sustenta no livre-arbítrio. Há evidentemente aí um problema de lógica, cujo indispensável teste não é passado a limpo. Se os princípios da psicologia do comportamento conduziram, como já estão conduzindo em certos meios intelectuais

marxistas, à manipulação das consciências pela burocracia “científica” dominante, esses cientistas serão os primeiros a sofrer as conseqüências do despotismo, de que os romances famosos de Aldous Huxley, *Admirável novo mundo*, e de Orwell, 1984, nos antecipam uma pálida imagem.

Alguns antropólogos e biólogos nos querem forçar pela garganta sua visão do mundo, colhida no estudo dos “reduzidos de crânio” (*headshrinkers*) da Nova Guiné ou mundurucus botocudos, caçadores de cabeças da Amazônia, se não mesmo no estudo do comportamento das vespas, formigas e cupins. Alguns outros, como Wilson, nos desejam comparar a formigas. O grande profeta desse modo de ver foi, no Brasil, nosso conhecido professor Claude Lévi-Strauss, que lecionou em São Paulo onde se tornou célebre após enfrentar os *Tristes trópicos* de nosso Mato Grosso. Os antropólogos “pós-modernos” de esquerda – essa que pretende apresentar-se como a nova deplorável “elite” ideológica, hoje tão comumente triunfante nas cátedras de nossas universidades federais, estaduais ou “pontifícias” – têm uma tendência romântica em ver, nos primitivos e selvagens das florestas tropicais, homens bons que foram corrompidos e maltratados pelos brancos. A Amazônia seria destinada a transformar-se num imenso e riquíssimo “jardim antropológico” sob sua bem-remunerada direção... As teses políticas e sociais desses magníficos professores são deduzidas de tais interpretações. Pretendem ignorar que os régulos africanos foram canibais. Que os maoris da Nova Zelândia se aproveitaram da introdução das armas de fogo para se empenharem em guerras fratricidas tão mortíferas que quase os eliminaram daquelas duas ilhas. Que os aztecas sacrificavam anualmente 15 mil vítimas, arrancando-lhes os corações em seus ritos bárbaros. Cento e trinta e seis mil caveiras foram encontradas em Tenochtitlán, com mais de cem mil na praça da cidade de Xocotlan. Nesses casos, também não eram os chefes, a nobreza e os sacerdotes que morriam, mas os prisioneiros de guerra e os súditos de tribos inferiores – e o que reinava, soberba e irredutivelmente, era a lei cruel do mais forte na seleção darwiniana.

Tal antropologia, contraditoriamente romântica e positivista, pretende-se herdeira do áspero empirismo darwiniano determinista. Onde ficamos então? Os *Tristes trópicos* não serviram ao professor Lévi-Strauss, que é judeu, para escapar em momento oportuno dos fornos crematórios de um totalitarismo que também se pretendia darwinista? René Dubos, o admirável biólogo franco-americano que visitou Brasília em 1982, pouco antes de morrer, afirmava que “a maioria das pessoas esclarecidas aceita hoje como um fato que tudo que existe no cosmos – desde os corpos celestes aos seres humanos – desenvolveu-se e

continua a desenvolver-se por meio de processos evolucionários” (*American Scientist*, março de 1965). De fato, a maioria das pessoas passavelmente informadas admite como correta uma teoria de “progresso” geral do cosmos. Posso acrescentar que, como bem já salientaram diversos filósofos da história, essa crença, embora secularizada, tem raízes profundas na tradição filosófica greco-judeo-cristã de um tempo irreversível, o qual registra um princípio (a criação no *big-bang*) e um fim, zelosamente escondido na mente do criador ou num propósito do ponto ômega porventura existente. Atrevo-me, com toda humildade, a me arremeter na “maioria esclarecida”. Contudo, é também verdade que uma tradição não menos respeitável e igualmente enraizada em mitos judeo-cristãos e gregos acredita num caminho irreversível do universo e da humanidade para uma deterioração progressiva, para um fim cataclísmico, para a destruição cósmica, o apocalipse final. Uma forma científica dessa crença é a lei da entropia. Ou, o que está agora mais em moda, na atração geral de toda a matéria das galáxias e seu desaparecimento em buracos negros. Mas e daí? Como sairemos “cientificamente” da contradição?

A idéia de que a biologia é a chave da natureza humana já constitui, de *per se*, uma declaração de princípios materialista. Em contraposição e para fixar desde logo o teor do debate, acredito que a chave da natureza humana se encontra na psicologia, isto é, no estudo da psique – um de cujos métodos é irredutivelmente subjetivo. Para mim, a psicologia cultural, em última análise, revelar-se-á irredutível à biologia. A biologia, segundo o naturalista Howard Evan, é o estudo da vida “num pequeno planeta pouco conhecido”. Invertendo o sentido do ditado popular brasileiro “tamanho não é documento”, ilustro a minha reação a essa idéia humorística: um único espermatozóide, entre bilhões injetados no útero de uma mulher chamada Mary, em uma única ejaculação, produziu William Shakespeare. A discrepância relativa entre o tamanho microscópico do espermatozóide, ou seja, da molécula de DNA por ele carregada, e a estatura do dramaturgo inglês é da mesma ordem de grandeza do que a que separa o pequeno planeta pouco conhecido de todas as estrelas da galáxia. E a probabilidade de um espermatozóide singular fertilizar um ovo e produzir o homem chamado William Shakespeare é também da mesma ordem de grandeza do que a probabilidade de que o pequeno planeta pouco conhecido, girando em torno do Sol, seja o único habitado na nossa galáxia.

Assim também, quando Wilson me fala de determinismo biológico, repito a famosa questão: qual é a probabilidade matemática, em 10 ou 20 milhões de anos, de um chimpanzé ou um gorila genial (ou talvez um golfinho,

que é um animal ainda mais inteligente) escreverem a obra de William Shakespeare; ou comporem uma cantata de Bach; ou desenvolverem a teoria de Darwin; ou a relatividade de Einstein? Vinte milhões de anos seria a extensão de tempo que transcorreu para o homem se separar, específica ou geneticamente, dos primatas superiores, hoje cuidadosamente pesquisados pela família Leakey, que habita o Quênia. Escrevendo em tom oracular, afirma Wilson que “as respostas emocionais humanas e as práticas éticas gerais nelas baseadas foram programadas em grau substancial pela seleção natural através de milhares de gerações”.⁴ É assim que ele pretende reduzir a ética a um simples cálculo aritmético de probabilidades na seleção natural, gravado por meios ainda impenetráveis no código genético da espécie. Do gorila genial a Emanuel Kant, por exemplo, quantas gerações selecionadas?

A sociobiologia compara as espécies sociais e o homem. Cada forma viva é uma experiência evolutiva, o produto de milhões de anos de interação e de experiências entre os genes e o meio ambiente. Os biólogos adoram falar em milhões e bilhões de anos porque quando se estende, a perder de vista, uma extensão de tempo tão colossal, temos a impressão de que tudo pode acontecer. De fato, pode. É uma pergunta que me lembra a famosa questão de saber se, na série infinita do pi – a relação entre um círculo e seu diâmetro, que é 3,14159265..., ocorre uma sucessão de dez números (iguais). Depois de 3 bilhões de anos, numa linha genética que se reproduziu bilhões ou trilhões de vezes, a seleção natural veio dar neste humilde personagem que escreve estas linhas idiotas, para a consideração de leitores que avalio como supremamente inteligentes. Mas aí voltamos ao anedotário já mencionado e insistimos: em 20 milhões de anos, pode um gorila elaborar a *Kritik der reinen Vernunft*? Pode um chimpanzé pintar o teto da Capela Sistina? Pode um orangotango compor a *Nona Sinfonia*? Pode um babuíno conceber a teoria da gravitação universal? A discussão é ociosa e perde todo caráter científico.

Apoiando a idéia de que o comportamento e a mente possuem uma base fundamentalmente materialista, pelo determinismo genético, acredita Wilson que podem ambos ser sujeitos à análise experimental. Sua tendência, entretanto, bem moderna, é enfatizar o elemento genético sobre o elemento de influência ambiental. Estaria experimentalmente demonstrado, diz ele, que o homem herda certa capacidade de aprendizagem das línguas. A linguagem não seria assim uma aquisição meramente cultural, mas também

⁴ Cf. WILSON, Edward, *Naturalist*.

um traço genético. A rapidez com que as crianças aprendem a falar prova que nascem com certa predisposição para o beabá. Do mesmo modo, certos temores instintivos ancestrais, como a vertigem das alturas, o medo das cobras e aranhas, a fobia dos espaços fechados (claustrofobia), seriam herdados de um imenso passado de perigos incorridos na ansiedade de nossos ancestrais. E daí? Essas observações de nosso biólogo são interessantes e servem de estímulo à meditação. Mas que enorme significado metafísico carregam? Nenhum. Mais interessante e proveitosa parece-me a concepção de Jung que esses traços são transmitidos pelos arquétipos do inconsciente coletivo – mas não sabemos se são inatos ou virtualidades culturais ou, até mesmo, de natureza telúrica, produtos da adaptação muitas vezes secular de uma população a um determinado meio ambiente.

Já em outros terrenos, as conclusões de Wilson extrapolam indevidamente o que a ciência pode afirmar. De modo geral, avançam o sinal quando acentuam que, se nossos genes são herdados e se o meio ambiente representa apenas uma sucessão de acontecimentos estritamente determinados antes de nosso nascimento (determinismo mecanicista), então não é possível que haja um agente livre em nosso cérebro. Esse agente também seria criado pela interação dos genes e do meio. *Ergo*, o livre-arbítrio é uma ilusão. Ora, exatamente quando Wilson nos fala na necessidade de “escolha consciente entre os guias emocionais alternativos que herdamos”, está avançando, contraditoriamente, a *tese da possibilidade de uma escolha consciente e livre entre o Bem e o Mal*. Isso é exatamente a famosa alternativa de Kierkegaard, o *Enten Eller (Ou isto, ou aquilo)*. A escolha, consciente e livre, é algo que não se encaixa de modo algum nos pressupostos do determinismo biológico que estabelece. *Ou* existe uma consciência livre para fazer escolhas conscientes em benefício da ecologia ou da biofilia, *ou* vigora um determinismo inexorável na interação entre hereditariedade e ambiente. Conciliar as duas coisas num monismo naturalista me parece contraproducente, logicamente incorreto e metafisicamente estéril e ineficaz. Creio que Wilson, além de biologia, deveria estudar um pouco a lógica de Aristóteles. Pois, de fato, como pode, logicamente, um processo que não tem propósito, nem finalidade, nem liberdade, gerar um ser em que propósitos e finalidades orientam decisivamente a capacidade de fazer escolhas livres e conscientes entre alternativas de egoísmo ou amor, de falsidade ou verdade?

Wilson partiu de projetos desse tipo para revelar sua pretenciosa ambição de explicar as religiões tradicionais pelos modelos mecanicistas da biologia

evolucionista. O propósito de tais exercícios é, simplesmente, o de eliminar a ética. Trata-se de provar que tudo não passa do produto de um estágio determinado na evolução do cérebro. Como Freud, ele pensa que a religião é uma ilusão. Já superamos o estágio infantil. Somos adultos, estou de acordo. Como Comte, ele pensa que é necessário um novo mito, o do progresso e do materialismo científico. Acredita que esse mito é mais forte do que o religioso e vencerá na seleção entre as “ideologias”. O “mito épico” do materialismo científico inicia a evolução cósmica com o *big-bang* da explosão do universo. Na sua concepção totalitária e universalista, o cientista de Harvard ora insiste que cabe, apenas, eliminar as diferenças e os espaços incógnitos existentes entre as ciências físicas, as ciências biológicas e as ciências sociais ou humanidades, fundindo-as todas no *continuum* do pressuposto materialista; ora aceita o que diz o geneticista Theodosius Dobzhansky, em *The biological basis of human freedom*, com a tese que, de certo modo, “os genes humanos abandonaram sua supremacia na evolução a um agente inteiramente novo, não biológico ou superorgânico, a Cultura”. Bravos! É pena, no entanto, que Dobzhansky restrinja logo em seguida sua conclusão monumental ao acentuar que tal agente depende inteiramente do genótipo humano. O que essa restrição quer exatamente sugerir, pergunto eu? A cultura do homem é uma cultura que depende do genótipo humano e o genótipo humano é aquele que pode ser caracterizado pela capacidade de cultura – o argumento parece-me circular. O genoma de *Homo sapiens* é muito semelhante ao do chimpanzé, mas nem por isso a cultura do chimpanzé é parecida com nossa cultura. Eu estaria disposto a mandar esses senhores lerem um pouco de Kant e Popper.

Sem o fio de Ariadne, perdemo-nos num labirinto sem saída. Cabe aos biólogos, a meu ver, demonstrar positivamente que o comportamento social possui uma fundação genética *exclusiva*. O aparecimento de traços de sociabilidade semelhantes aos do homem, entre os macacos, não impede que haja uma distância entre macaquice e cultura. Cabe aos biólogos o ônus da prova. Cabe-lhes o imperativo de se aprofundarem na lógica aristotélica... Se, como pensa ainda *sir* Julian Huxley, pode o homem tornar-se “gerente do processo cósmico de evolução” ao aprender a manipular as moléculas de ácido desoxirribonucléico (DNA) que carregam o código genético - quem nos garante que, abstraindo um imperativo moral cujo fundamento ultrapassa nossa inteligência, ele não escolherá um admirável novo mundo tal como o descrito pelo próprio irmão de *sir* Julian, o Aldous, que teve a honra de acompanhar quando visitou o Brasil em 1958 e que pensava de modo diverso? Afinal,

esse mundo admirável seria bem mais eficiente e bem mais darwiniano do que aquele que agora conhecemos.

De qualquer forma, o problema se coloca num triângulo ambíguo, enigmático, cujas três pontas são: o eu consciente com sua capacidade de livre-arbítrio, a cultura como dado de uma coletividade de “animais políticos” e o determinismo alegado por Wilson. Discorramos sobre esse terceiro ponto.

Em nosso debate, vamos agora nos restringir ao tema específico do altruísmo. Já nos referimos à convicção de que o ponto mais fraco do arrazoado naturalista é o que tenta explicar a gênese dos sentimentos morais. Entre esses sentimentos morais, destaca-se particularmente o altruísmo, que também podemos chamar de compaixão, amor, *ágape* ou a caridade na terminologia do cristianismo primitivo. Na presente seção discutiremos, com prioridade, a hipótese wilsoniana da transmissibilidade dos impulsos “altruísticos” por linha colateral.

A hipótese é evidentemente bem montada. Ela parece suficiente para superar a forte objeção de que o herói e o santo, aqueles que, movidos por seu altruísmo, se sacrificam em benefício do grupo, normalmente não deixam prole. Dessa maneira, o suposto “gene altruístico”, misteriosamente originado por mutação, desaparece do plasma genético pela morte de seu portador. O sociobiólogo de Harvard afirma, simplesmente, que a ontogenia do desenvolvimento moral terá sido, com toda probabilidade, assimilada pelo parentesco próximo de modo que, doravante, fará parte do processo automaticamente dirigido do desenvolvimento mental. Muito insiste Wilson nessa sua *kin-selection hypothesis*. Alguns exemplos que oferece talvez sejam infelizes. Ele faz a apologia da homossexualidade, assinalando que os bichas, portadores da programação genética que os conduz a essas *amitiés particulières*, carregariam genes altruístas. Mas não apenas eles, homossexuais sem descendência, porém seus parentes próximos. Os genes homossexuais proliferariam por meio de linhas de descendência colateral. Digo que o exemplo de Wilson é infeliz porque a história de modo algum confirma o caráter necessariamente altruísta do homossexual. Além dos ambivalentes, pederastas ou bissexuais como César, Frederico II da Prússia e Atatürk, por exemplo, grandes homens de Estado e formidáveis capitães de exércitos que não foram exatamente “altruístas” no sentido normal da palavra, há os gênios das artes como Leonardo e Miguelângelo; ou da literatura como Proust ou Oscar Wilde, ou os da filosofia, como talvez Platão, que não deixaram descendência, e igualmente muito déspota oriental sanguinário a quem foi atribuído o que então se chamava o

“pecado nefando”. Serão altruístas os travestis brasileiros do Bois-de-Boulogne? O homossexualismo constitui um problema fisiológico, psicológico e social que parece, pelo menos, totalmente independente de considerações éticas. Se, de acordo com os padrões modernos, não teria em si nada de reprovável, não passa por isso a ser recomendável por seu “altruísmo”, é o mínimo que se pode pedir...

Em outra parte de seu livro, observa Wilson que, também sendo o sexo um agente seletivo, criador de diversidade genética e oferecendo novas oportunidades adaptativas contra mudanças imprevisíveis no meio, deduz-se que, seletivamente, mais vale ao macho ser agressivo porque cria, assim, maiores oportunidades transformadoras e, inversamente, mais vale à fêmea ser esquiva, dengosa, tímida e cuidadosamente discriminadora, pois é assim capaz de identificar o macho possuidor de melhores genes. No final, ficamos sem saber se Wilson considera o macho agressivo ou o macho efeminado, “altruísta” e passivo, como representando o mais alto espécime no processo seletivo de evolução da espécie *Homo*.

Para enfrentar a discussão que se aguça – e especialmente, o argumento que invoca o caráter em última análise egoísta do próprio impulso de sacrifício altruísta – evoquemos, inicialmente, alguns problemas empíricos. O primeiro é o que nos é oferecido pelos insetos sociais – abelhas, formigas e cupins. Nossas dúvidas aí não parecem muito sérias. As obreiras, os soldados e mesmo as princesas e os zangões são totalmente subservientes aos interesses do grupo. O sacrifício do indivíduo à colméia, ao formigueiro ou à termiteira é total e absoluto. Composto inteiramente de irmãos, filhos e filhas de uma mesma rainha, o grupo constitui uma sociedade “totalitária” fechada cuja energia comunitária é, indiscutivelmente, altruísta – pois todos os membros do grupo se sacrificam pela sobrevivência e fertilidade da rainha. Acontece, evidentemente, que obreiras e soldados são estéreis. O instinto de trabalho, de serviço e sacrifício que demonstram não é transmitido por esses escravos da sociedade, mas pela rainha que é, ela só, a fertilíssima e prolífica matriarca. Não parece haver dificuldade em aceitar a explicação genética desse tipo de altruísmo. É, porém, bem mais árduo elaborar uma hipótese sobre a forma especial de como ocorreu, do ponto de vista da seleção natural, a geração dessas espécies de insetos sociais, inclusive por partenogênese. Wilson não fala coisa alguma sobre esse enigma.

O caso mais notável do dom total do indivíduo em prol da comunidade é-nos oferecido por uma espécie de abelha (*Melipona tataíra*), conhecida no Brasil como caga-fogo. Esse inseto, quando descobre estar a colméia em perigo, morde

o atacante com tamanha violência que, na ferida, deixa as próprias vísceras e logo morre. O veneno exala um cheiro fétido. O fedor atrai outras abelhas que se precipitam num insano ataque suicida ao inimigo. O vôo camicase termina pela eliminação das defensoras da colméia, do mesmo modo como os terroristas do Al-Quaeda e do Hezbollah – mas provoca, presumivelmente, a retirada do atacante, com grande proveito para o grupo que é assim preservado. Outro exemplo do mesmo tipo é o dos térmitas ou cupins africanos, cientificamente classificados sob o nome altissonante de *Globitermes sulfurens*. Seu comportamento nipônico é comparável ao das abelhas. Explodem, literalmente, em seu ataque coletivo ao animal ou ao homem que ameace a segurança do cupinzeiro. A explicação darwinista e positivista é simples: o instinto suicida é transmitido, de geração em geração, não pelas obreiras ou pelos soldados, que são estéreis, mas pela rainha, a única depositária do DNA que contém os traços hereditários de heroísmo e sacrifício total. Essa é a tese de Wilson. Em suas cogitações sobre a natureza humana, o cientista de Harvard alega que a seleção natural foi, nesses casos, alargada para incluir a seleção por meio dos parentes – *kin selection*. Ele próprio confessa que a hipótese não representa mais do que um conjunto de sugestões ou indicações e que uma grande pesquisa adicional é necessária (“*Little more than a set of clues. A great deal of additional, careful research is needed*”).

Exemplos de altruísmo em animais superiores são raros, mas existem. Entre os golfinhos – mamíferos entre os mais inteligentes conhecidos – parece que alguns ocasionalmente ajudam seus semelhantes, enfermos ou velhos, a subir à superfície do mar a fim de respirarem. Sem forças para tal, os indivíduos “cronologicamente favorecidos” de outro modo morreriam por falta de oxigênio. Entre os chimpanzés, acontece que indivíduos menores ou mais fracos supliquem ao macho dominante a concessão de um pedaço de carne de sobra. O macho da classe Alpha permite às vezes ao colega inferior, proletário ou favelado, locupletar-se com o pedaço. Observaram-se casos em que o mais forte arranca um bom bocado e o entrega ao mais fraco.

O exemplo mais interessante e mais citado nos livros de vulgarização científica parece-me o seguinte. Um grupo de macacos da família dos bugios (*baboon* ou *Papio ursinus*) da África oriental notou que a tribo estava sendo subitamente atacada por um leopardo. Como se encontravam em espaço aberto, longe de qualquer árvore ou rochedo onde pudessem refugiar-se, o problema da sobrevivência do grupo colocou-se de maneira dramática. Sua extinção parecia iminente. Mas eis que dois machos, precisamente os mais fortes e agressivos, destacaram-se e enfrentaram o carnívoro com gritos selvagens, saltos e a

exibição ostensiva de seus poderosos caninos. A luta desigual não durou muito: o leopardo hesitou um instante, mas acabou esfaqueando os dois heróis. Entretanto, o sacrifício teve o efeito desejado, pois o tempo ganho no entrevero permitiu à tribo refugiar-se nas encostas de uma colina próxima. O episódio levanta algumas questões interessantes de biosociologia moral. Os bugios são conhecidos como macacos excepcionais pela coesão de seus laços sociais. É um traço distintivo de sua herança genética. Uma raça que possui uma tal característica – dirão os darwinistas – está bem aparelhada para a luta pela vida e saberá cumprir os requisitos da evolução. Entre vários grupos de monos da mesma espécie, aquela variedade que demonstrar maior coesão também tenderá a sobreviver mais facilmente e ser selecionada do que outros grupos menos coesos e menos ricos em indivíduos dedicados aos interesses coletivos – sempre supondo que altruísmo signifique intenção de defender os interesses coletivos mesmo à custa da própria vida. O episódio parece configurar um exemplo clássico da ação das regras epigenéticas do altruísmo. O problema lógico, porém, permanece. Se o “sentimento de dever”, que inspirou os dois guaribas a se sacrificarem pelo bem da bugiganga, reflete um autêntico instinto que pode ser analisado pela etologia, justificando a explicação “naturalista” das tendências morais conforme as idéias de Darwin, há outros mistérios tão profundos que não foram desvendados.

Para começar, podemos perguntar se os covardes não terão maiores perspectivas de sobrevivência do que os heróis? Enquanto os heróis morreram pelas garras do carnívoro, os covardes refugiaram-se na montanha e são *eles* que se irão reproduzir com as fêmeas restantes. Como explicar então que sejam os elementos genéticos “heróicos” os que deverão determinar a evolução da espécie de bugios? O incidente parece-me levar a um arrazoado de bom-senso evolutivo mais favorável à genética dos covardes espertos do que à intensificação do genoma dos heróis dedicados. Há, no meu modesto entender, uma falha no mecanismo proposto que julgo insuperável. Se é fácil admitir que o mecanismo de seleção natural tende a favorecer o indivíduo mais forte, mais esperto, mais inteligente e mais egoísta no sentido de preservação da própria vida e descendência, como cogitar crie a natureza heróis altruísticos mais prontos a se sacrificar pelos mais fracos, mais humildes e pobres de espírito? *Uma mesma explicação não pode ser invocada para dois processos ou dois comportamentos diametralmente opostos. Em que pé fica o selfish gene de Dawkins?*

Argumenta Wilson que a perda dos genes positivos, sofrida pela morte dos indivíduos disciplinados e devotados, pode ser mais do que compensada

pelo ganho de genes obtido graças à expansão posterior do grupo beneficiado. O cálculo de probabilidade decrescente na base das tabelas matemáticas de proximidade no parentesco de Hamilton exige dos macacos uma capacidade de trabalho mental que, confesso, é muito superior à minha própria. Mesmo lendo Hamilton, eu não entendi exatamente como funciona. Será que os bugios possuem essa inteligência pelos números, inclusive de cálculo de probabilidades, cálculo integral, etc.?

Note-se que a seriedade da questão já fora levantada na época do próprio Darwin quando este defendeu a evolução genética das predisposições morais. O argumento neodarwinista em Edward Wilson ou Julian Huxley é de que um traço altruístico que demonstre maior adaptabilidade à vida social teria tendência a espalhar-se pela população. O indivíduo possuidor de tais traços genéticos gozaria também de maiores probabilidades reprodutivas de transmitir seus genes às futuras gerações. Teria, em suma, maior aptidão genética. Ora, como segundo o postulado inicial da doutrina é sempre o mais egoísta, mais forte, mais astuto, mais inteligente, mais sonso aquele que é capaz de reproduzir-se, não será difícil acusar esses biólogos neodarwinistas do tipo de antropocentrismo ou subjetivismo ingênuo contra o qual vivem deblaterando. O sociobiólogo alega que a seleção do indivíduo e a do grupo não são mutuamente exclusivas. Uma pode reforçar a outra, o sacrifício sempre revertendo em benefício egoístico do grupo. O problema de saber se a unidade de seleção natural é o indivíduo ou o grupo não se colocaria. No início do darwinismo, a ênfase era no indivíduo, mas a “sociobiologia” surgiu, precisamente, para dar uma resposta, digamos nacional-socialista, a essa problemática levantada. Além de William Hamilton, o assunto é estudado, entre outros, por Donald T. Campbell e Milton Gordon. Ao propor a tese naturalista de que “o homem que defende a honra e o bem-estar de seu grupo étnico é o homem que se defende a si próprio”, Gordon generaliza o que sempre constituiu o arrazoado dos filósofos utilitaristas, servindo de base à tese hoje triunfante do liberalismo capitalista e consagrando Jeremy Bentham (+1832), o homem do “maior bem para o maior número”, como um dos maiores pensadores morais de todos os tempos e genial antecipador da sociobiologia. É um arrazoado cuja falha, todavia, não somos nós, mas filósofos de muito mais alto calibre que acharam pobre e insuficiente.

O próprio Darwin acreditava numa “moralidade mais alta” entre os homens – uma moralidade que impunha a compaixão em relação aos velhos, aos incapacitados, aos mentecaptos, aos pobres e aos viciados. Mas será que

percebia ser uma tal moralidade, nos termos em que levantava o problema, necessariamente *involutiva*? O “altruísmo” com que os biólogos darwinistas enchem a boca não contribui, certamente, para o progresso futuro da espécie em seu nível biológico. O altruísmo preserva aqueles que a lei fria da ciência manda serem eliminados. Os darwinistas não parecem se dar conta de que, com seus pressupostos biológicos, quem tem razão são os nazistas e, particularmente, os SS com suas teorias de eugenismo pela eliminação dos “inferiores”; o dr. Mengele, que fazia experimentos de vivissecção em judeus condenados; os militares japoneses que faziam experiências em chineses e prisioneiros americanos; ou os *Khmers Rouges* da Cambodja, que selecionaram sua ideologia na base de um vasto genocídio.

Edward Wilson baseia sua hipótese em três princípios alternativos: 1) maior sobrevivência pessoal; 2) mais reprodução pessoal; e 3) *maior potencial de sobrevivência e reprodução dos parentes próximos que participam do mesmo patrimônio genético por descendência comum*. Ora, a hipótese darwiniana implica um ciclo de causalidade muito estrito. Como funcionaria essa causalidade? Como o comportamento altruístico, que implica sacrifício da sobrevivência e reprodução pessoal, seria transmitido pelos parentes próximos que não revelaram tal tendência comportamental, mas podem, pelo contrário, ser terrivelmente egoístas e gozadores frios? O jogo com um caráter recessivo demonstraria, apenas, a tendência desse caráter a ser eventualmente eliminado. Em nosso exemplo com os bugios africanos, constantes ataques de leopardos reduziriam constantemente a proporção de heróis em proveito de covardes. Assim, se devo considerar respeitável e astuciosa a hipótese de que o comportamento altruísta “evolui” por meio da “seleção parental” ou “seleção natural, operando sobre unidades de parentesco familiar ou tribal competindo pela sobrevivência como um todo” – confesso que não estou convencido porque o argumento implica a hipótese duvidosa de que a unidade hereditária seja a família e não o indivíduo.

A hipótese, repito, é hábil. Pergunto-me, no entanto, se a ginástica filosófica não é de tal modo audaciosa que acaba derrubando o próprio princípio básico do arrazoado mecanicista de evolução pela *sobrevivência do indivíduo* mais apto ou eficiente.

Aplicado ao homem, o argumento utilitarista acaba invocando o caráter egoísta do próprio sacrifício altruísta, o que constitui um sofisma. Wilson cita a frase de Tertuliano “o sangue dos mártires é a semente da Igreja”. A citação sugere a idéia de que o propósito último do sacrifício nada mais é que elevar

um grupo acima dos outros. Santificaríamos o martírio com o intento de recompensá-lo, tornando-o menos verdadeiro, mas, desse modo, promovendo-o como modelo de outros comportamentos legítimos. O altruísmo humano estaria, em suma, impregnado até a medula de egoísmo coletivo, sempre levando em conta a esperada ambivalência dos mamíferos. Pondo de parte a observação elementar de que os mártires certamente não contavam com recompensa terrena – a única que o positivismo materialista possa admitir – e acrescentando que a reciprocidade almejada é a da transcendência da imortalidade celestial em que Wilson não acredita – caberia ainda notar que os dois macacos bugios da nossa história, ao se sacrificarem, presumivelmente não esperavam um benefício celeste no paraíso dos macacos. No nível da religião dos macacos, seu comportamento é, portanto, misterioso e incompreensível. E é essa, também, a reação da maior parte dos etólogos que lidam com problemas desse tipo.

Os prodígios de dialética não me farão compreender, por exemplo, a lógica de um Rubachov no romance de Koestler *O zero e o infinito*. O velho bolchevista que está pronto a aceitar a violência injusta e sacrificar não somente a vida, mas também a honra, o amor-próprio e o nome, em benefício de um movimento, de um partido e de um grupo humano que não reconhece em si próprio transcendência alguma e nega a imortalidade da alma – onde teria encontrado a justificação genética para seu comportamento? O absurdo do sacrifício torna-se, nesse caso, ainda mais evidente. É esse, precisamente, o fascínio do romance de Koestler. Mais absurdo ainda é o comportamento dos terroristas suicidas islâmicos que matam seus correligionários, sem que se possa imaginar qual o propósito de seu programa, a não ser simplesmente a irracionalidade do caos a que se dedicam os haxixim.

Em suma, não vejo por que deverá o sujeito aceitar a legitimidade do ato altruístico de sacrifício em favor de um processo de seleção biológica materialista cuja falta total de propósito, de valor, de sentido ou de finalidade é enfaticamente proclamada em alto e bom tom. Altruísmo num mundo de seleção egoísta do mais sem-vergonha?

Duas outras séries de cogitações são sugeridas pelo tema. Há muito que se denuncia a guerra como *involuntiva*. Na guerra, os mais fortes, os mais jovens, os fisicamente mais capazes e mais corajosos vão para a linha de frente e, nessa posição de risco, são os que se sujeitam a ser mortos. As cruces de guerra, a *Victoria Cross*, a *Pour le Mérite*, a Medalha de Honra do Congresso, a Cruz de Ferro com diamantes e as cinzas depositadas no santuário

de Yashikuni, em Tóquio, são amiúde concedidas *post mortem*. Compensado com a distinção por seu sacrifício é aquele que se atirou sobre uma granada para salvar os companheiros; aquele que se arriscou fatalmente entre as trincheiras para socorrer um ferido; aquele que, temerariamente, levou a dinamite até o *bunker* do inimigo e com ele voou pelos ares; aquele que, em ataque camicase, se atirou com o avião contra o cruzador adversário; aquele que explodiu com o próprio carro, repleto de dinamite, num atentado terrorista em Gaza, Jerusalém ou Bagdá. O processo psicológico que determinou um ato dramático dessa natureza parece-me demasiadamente complexo para ser simplesmente explicado na base de um reflexo condicionado ou de um comportamento instintivo, geneticamente determinado ou reciprocamente cogitado pela felicitosa esperança de terminar no jardim de Allah onde o esperam doze virgens que, diariamente, renovam sua virgindade.

O fato é que, durante as guerras, os covardes, os mais fracos e os enfermos (senão também os egoisticamente mais finórios) são os que permanecem na retaguarda. São eles que, ao terminar o conflito, sobrevivem e casam para gerar descendentes. O efeito sobre a evolução é negativo. Esse discurso em favor da covardia interesseira é forte e tem impressionado os estudiosos. Os evolucionistas responderão que a conhecida predileção das mulheres pelos heróis, sua entrega fácil ao soldado vitorioso que voltou da batalha, exerce um efeito compensatório, eis que os valentes veteranos mais abundantemente reproduzirão que os tímidos, restaurando as perdas sofridas pelos seus camaradas. Não existem, contudo, pesquisas suficientes para comprovar a hipótese.

Outro exemplo. Diz-se comumente que a regra de castidade imposta ao clero pela Igreja católica (inclusive para as freiras) possui um efeito involutivo. Na Idade Média, os homens e as mulheres mais inteligentes, dedicados, suaves e temperamentalmente mais refinados, geralmente não pertencentes à nobreza militar, procuravam no sacerdócio ou nas ordens monásticas um refúgio para a brutalidade da época, não deixando prole. A seleção sexual não agia, obviamente, em favor dos mais inteligentes e menos rudes. Não quero tomar partido nesse debate. Contento-me apenas em salientar, uma vez mais, que existe uma dúvida, ou seja, um problema extremamente difícil, tendente a obscurecer as certezas da teoria da seleção natural, puramente mecanicista, na natureza do fator ético.

A segunda série de cogitações a que desejo referir-me diz respeito à observação empírica elementar de que um grupo que qualificaríamos de

eticamente coeso – isto é, um grupo, uma classe, uma sociedade, um povo, uma nação cujos membros revelem um alto grau de moralidade e civismo em seu comportamento e relacionamento habitual – deve, na concorrência vital, possuir vantagens evidentes de domínio sobre grupos menos coesos. O desenvolvimento implicaria um alto padrão geral de comportamento ético. Seria essa a explicação mais simples e, no meu entender, menos discutível para a superioridade em força, riqueza e progresso das nações avançadas da Europa ocidental e América do Norte em relação aos nossos países subdesenvolvidos. Força nacional = coesão social; coesão social = moral e civismo. Esse aspecto do darwinismo social deveria sobremaneira nos impressionar. Sua relevância é notável na explicação das desigualdades políticas, econômicas e sociais entre as nações. Se é verdade que a coesão interna de um grupo o torna mais eficaz, mais eficiente e mais poderoso na luta seletiva que caracteriza o relacionamento internacional, então é fácil entender a superioridade política, social e econômica das nações do Hemisfério Norte. Os povos latinos subdesenvolvidos nunca foram capazes de perceber essa circunstância. Seu ceticismo amoral é sintoma de subdesenvolvimento.

O argumento aponta, como sempre, para a relevância da tese de Weber sobre a superioridade da ética protestante em termos de desenvolvimento – embora deva ela ser corrigida na perspectiva atual de progresso registrado em países como a Itália, Espanha, Portugal e Chile. Na concorrência brutal da *Realpolitik* da esfera internacional, a vantagem no desenvolvimento industrial, na riqueza e no poder político favorecerá, necessariamente, os povos que demonstrem possuir mais rígidas virtudes sociais. O homem forte é também o homem que sabe autodisciplinar-se. A sociedade coesa é mais bem policiada e nela se nota menor atrito, desgaste mais reduzido na convivência sempre contenciosa dos indivíduos. Quando os cidadãos são mais capazes de integrar-se em seu grupo numa disciplina de comportamento social, não há dúvida de que esse grupo adquire melhores perspectivas de sobrevivência. No arrazoado acima, não se trata de dar uma explicação biológica ao surgimento dos traços de coesão moral. A ética, vale insistir, é um fenômeno cultural, não é um fator biológico e racial. Não há raças que, por força de características genéticas, sejam mais “morais” ou mais “imorais” que outras. Há, sim, nações que, por motivos históricos transitórios de natureza cultural, demonstram uma estrutura mais resistente de moral e civismo, adquirindo, exatamente por esse motivo, maior coesão e maior vocação para o desenvolvimento e o domínio. Nesse sentido, se a natureza implacável das relações internacionais

comporta uma seleção entre os países mais ricos, mais vigorosos e cultos – que terão tendência a conduzir e se sobrepôr aos menos ricos e menos cultos – é na capacidade de coesão moral interna que devemos procurar a fonte da superioridade dos primeiros.

Outra consequência de tal perspectiva, estendida ao campo da sociobiologia, é que existem duas maneiras de enfrentar o problema da concorrência vital: a da qualidade do indivíduo e a da quantidade dos que compõem o grupo – a população. Cabe aqui recordar a referência feita à distinção, proposta pelo poeta, pintor e místico inglês William Blake, entre os *devoradores* e os *prolíficos*.

Finalmente, uma terceira linha de considerações que podemos seguir, a partir de tais premissas relacionadas com a sociobiologia, diz respeito à possibilidade de abolição da concorrência vital *dentro* do grupo, ou seja, a cessação dos conflitos internos graças aos projetos utópicos de socialização dos meios de produção, supressão da propriedade privada e concentração do poder nas mãos de um Estado absolutista. A proposta nacional-socialista, que consiste em abolir a livre competição darwinista no terreno da economia, terá necessariamente como consequência a intensificação da concorrência política e luta pelo poder entre os grupos sociais em confronto. O socialismo conduz, inevitavelmente, ao “nacional-socialismo”, o que quer dizer, à opressão e à violência estatal. Essa tese ficou profusamente comprovada no século XX.



Poderíamos então, ao final deste discurso, fazer uma revisão das teses que foram abordadas nesta obra. A questão essencial em pauta, se bem posso compreender corretamente os argumentos de Hamilton e Wilson sobre a *kin selection*, é que os indivíduos tenderão a comportar-se altruisticamente em relação a outros indivíduos que carreguem, pelo parentesco, genes semelhantes aos seus. Se os indivíduos são mais suscetíveis de atos altruísticos em relação a parentes seus; se tais indivíduos ajudarão preferencialmente seus filhos, do mesmo modo como irmãos, primos e sobrinhos; e se tal comportamento prevalece porque, ao fazê-lo, estarão contribuindo para a sobrevivência dos próprios patrimônios genéticos, não encontro argumento para contrariar a tese. Até aí, nada de extraordinário. Quando um rei deixa a coroa para o filho mais velho ou, na falta deste, para um neto, um bisneto, um sobrinho ou um primo; quando um presidente da República arranja um

bom casamento para a filha ou uma sinecura para o genro ou o cunhado da filha, todos nós reconhecemos, imediatamente, a reação normal de um homem afetivo. Os reis europeus do período da monarquia absolutista consideravam-se primos uns dos outros. François I, rei de França, comentava ironicamente que tinha os mesmos desejos do que seu amigo e primo, o imperador Habsburgo Carlos V, pois ambos ambicionavam a mesma coisa, Milão. Mas a herança dinástica não existe apenas nas monarquias. Famílias republicanas surgem nos Estados Unidos como, por exemplo, os Adams, os Roosevelt, os Bush. Existem nas ditaduras orientais. Kim Songil herdou o poder de Kim Ilsung. Indira Gandhi de seu pai, Nehru, e por sua vez o deixou ao filho. Na América Latina a prática também é comum, como no caso de Carlos Antonio e Francisco Solano López. Fidel pretende deixar o poder para seu irmão mais moço. Assad, na Síria, é outro que criou uma dinastia e Kabila, no Congo. Estranharíamos se o comportamento fosse diverso.

Uma moralidade desse tipo se enquadra, perfeitamente, no argumento de filosofia moral conhecido como utilitarismo. Nesse sentido, seria a sociobiologia uma versão mais recente, com fonte na ciência biológica, de uma velha escola de filosofia ética, historicamente relacionada com a cultura anglo-saxônica. A utilidade desse tipo de altruísmo é que fornece coesão e força ao grupo em que tal comportamento foi selecionado como ideal, em sua luta ou competição contra outros grupos. Em filosofia política, porém, sabemos que a evolução para a democracia liberal implica a contenção e a supressão da confusão entre o interesse público e o interesse privado. Quando as duas esferas se confundem, estamos diante do sistema dito “patrimonialista” ou clientelista, em que o político privatiza em benefício próprio o que, por definição, seria o patrimônio público.

É verdade, todavia, que poderíamos seguir uma linha de raciocínio oposto. Poderíamos desmentir as conclusões da sociobiologia, no caso registrado acima do grupo de macacos bugios, e alinhar exemplos de comportamento animal diferente daquele registrado com esses símios. Em muitas espécies, os indivíduos mais velhos e mais fracos, inclusive os adolescentes, são mantidos na periferia da tribo, por ser essa periferia mais vulnerável aos ataques de predadores. Os próprios bugios poderiam haver empurrado os mais velhos, mais fracos ou mais jovens membros da tribo para a frente do leopardo. Enquanto o carnívoro os devorasse, os demais se safariam. E podemos, finalmente, apontar para uma enorme quantidade de espécies, particularmente as vegetarianas que coexistem com leões e leopardos nas savanas

africanas, nas quais o comportamento normal dos indivíduos mais fortes, rápidos e bem-adaptados é fugir desavergonhadamente das incursões predatórias dos carnívoros, num “salve-se quem puder” onde claramente é o egoísmo individual o imperativo dominante.

Nesse sentido, o argumento da sociobiologia enfraquece-se pois não consegue explicar por que motivo uma espécie é covarde e outra é heróica. Se ambas estão bem-adaptadas na luta pela sobrevivência, tanto assim que sobrevivem, em que base se sustentaria a alegação de que o altruísmo constitui um traço genético suscetível de ser selecionado como favorecendo a adaptação da espécie como um todo? Covardia e heroísmo são traços genéticos. Ambos comportamentos são instintivos; ambos são selecionados no correr da evolução; ambos contribuem para a sobrevivência da espécie; ambos são comprovados empiricamente pelos etólogos. E então, onde fica a seleção natural? Para onde vamos, a partir daí, num arrazoado que parece circular? Estou tentando enfatizar o impasse a que se chega nesse tipo de argumento.

Ao alcançarmos a área das ciências sociais e políticas humanas, a postura “expansionista” de que fala Wilson não parece justificada. Há grupos que são conhecidos por sua coesão, graças ao altruísmo. Há grupos que não são coesos e também sobrevivem. Há grupos em que o infanticídio é largamente praticado, ainda que a criança carregue a herança genética dos pais matadores. Na China, por exemplo, há 116 homens para cada 100 mulheres, porque maior é o aborto e infanticídio feminino do que o masculino. Há grupos notáveis pelo fratricídio, ainda que mais próximo esteja o patrimônio genético de um irmão do que o dos próprios pais. Há grupos que demonstram tendência para a agressão, outros para a convivência pacífica. Os homens parecem particularmente condicionados tanto pela simpatia quanto pela agressão. O amor e o ódio já haviam sido postulados pelo velho filósofo grego Empédocles como as duas faces do comportamento da humanidade. Somos todos descendentes de Caim, o Caim que matou o irmão Abel. E se aceitamos os princípios darwinianos, temos de constatar que grupos altamente coesos e integrados, dentro dos quais os mecanismos de altruísmo recíproco estão funcionando suavemente, são também grupos que competem e atacam outros grupos similarmente integrados, de tal modo que o princípio da luta egoísta pela vida, longe de ser corrigido, parece ficar exacerbado.

Tomemos como exemplo o caso dos japoneses. Trata-se de um povo altamente homogêneo. Depois de 2 mil anos de relativo isolamento em seu arquipélago e não obstante longos períodos de crônica guerra civil e anarquia

feudal, a nacionalidade nipônica conseguiu evoluir valores morais de cooperação e convivência social com extraordinária consistência. É certamente hoje a sociedade mais bem disciplinada entre as mais desenvolvidas. Através dos séculos, essas tendências de solidariedade mútua e respeito pelos líderes da classe Alpha dirigente se manifestam por uma disciplina cívica excepcional sob todos os pontos de vista. A ética da lealdade, do patriotismo, da hierarquia, do culto ao imperador como símbolo do Estado e de obediência às normas sociais é invejável traço da mentalidade nipônica. Uma nação como essa gera, contudo, uma espécie de poderoso egoísmo coletivo. Este provoca uma competição exagerada com outras nações, quer na guerra, quer no comércio pacífico, em obediência estrita aos princípios evolucionistas de seleção natural. O altruísmo que se pretendia assim enaltecer como uma base naturalista para a ética depara-se, subitamente, com um impasse.

O genoma egoístico numa sociedade humana é chamado de nacionalismo. Conhecemos muito bem o fenômeno em nosso mundo moderno: o problema da territorialidade e do tribalismo que Wilson aborda em sua obra *Sociobiologia* pode ser geralmente definido com o termo impopular de “nacional-socialismo” – de um tipo ou de outro. Essa ideologia causou no passado século mais de sessenta guerras horrendas, pequenas e grandes, locais e mundiais, acompanhadas de massacres e genocídios, comumente apontadas como a causa de mais de 200 milhões de mortes. Se o nacionalismo é o resultado de uma *kin selection* de índole sociobiológica, trata-se de um fenômeno lamentável que poderia até mesmo desencadear o suicídio coletivo de toda a espécie.

Mas o que dizer de sociedades que são jovens e racialmente complexas ou heterogêneas como a americana e a brasileira? Não parece haver muito lugar para a possibilidade de processos de seleção familiar, de índole a gerar altruísmo, digamos, entre um negro americano e um americano WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*), ou entre um gaúcho de origem alemã e um mestiço do Piauí. Como se poderia explicar, sociobiologicamente, que um *marine* negro na guerra do Vietnã sacrifique sua vida para ajudar um camarada seu, branco, ferido pelos vietcongues? E será mais difícil ainda conceber, na base de argumentos de *kin selection*, a presença de um gene altruístico num soldado coreano que arriscou a vida para salvar um G.I. americano que combate seus aparentados, coreanos do Norte ou chineses.

Invocando a autoridade de Schopenhauer, Joseph Campbell, um *scholar* americano que, sob influência das idéias de Jung, estudou as mitologias e o

problema do simbolismo, chamou a atenção para a contradição entre nosso egoísmo inato e o impulso altruísta que conduz um soldado a se sacrificar para salvar um companheiro. O filósofo pessimista alemão, que tanto salientou a importância da compaixão como virtude presente na alma humana, argumentou, na base de sua invocação do misticismo hindu, com a grande intuição metafísica de que nos devemos dar conta de que Eu e o Outro somos um só, pois na realidade somos os dois aspectos de uma única vida.

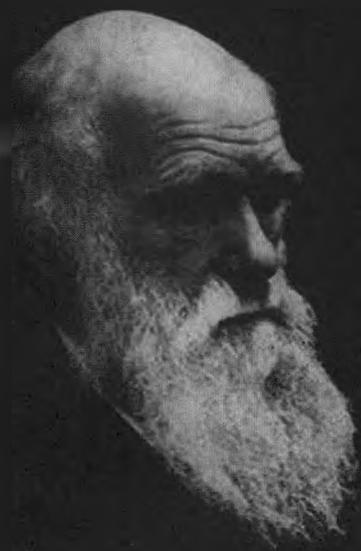
Wilson assinala que o comportamento altruístico é freqüentemente dirigido em benefício de parentes próximos. É no entanto bastante conhecido, nas estatísticas e crônicas policiais, que uma alta proporção de crimes ocorre dentro da unidade familiar. O fratricídio, como já notamos, constitui um percalço da vida em família. Do mesmo modo, são as guerras civis geralmente mais ferozes do que as guerras externas. Como podem tais fatos históricos evidentes se encaixar na teoria sociobiológica? Será que o sentido de “dever” e de “direito” que obriga um negro a ajudar um branco, ou vice-versa, com risco da própria vida, ou o sentimento altruístico de companheirismo entre soldados de uma mesma tropa – um sentimento que admitimos esteja acima do instinto individual egoísta de autoconservação – poderá jamais ser explicado pelas regras epigenéticas observáveis em processos sociobiológicos? Duvido um pouco. Repito que é contraditória a tese de o mesmo princípio biológico de seleção natural e sobrevivência do mais eficiente poder, simultaneamente, explicar comportamentos opostos, um egoísta, o outro altruísta. As alegações empíricas avançadas pelos biólogos costumam a convencer-me porque parecem sustentadas em sofismas e tautologias. A tese de que as regras epigenéticas predispõem as pessoas a tomar certas decisões de ordem moral e a seguir certos comportamentos, de acordo com distinções morais entre o bem e o mal, esbarra diante da constatação de que o mais comum é o conflito dos deveres, a contradição dos princípios morais, a confusão dos impulsos inconscientes de amor e ódio, a antítese entre a compaixão e a indiferença, entre a ambição e o medo, a agressão e a covardia. O “altruísmo recíproco” avançado pelos sociobiólogos constitui uma racionalização demasiadamente complexa para um homem, numa emergência em que, instantaneamente, reconhece serem as probabilidades da própria morte ou da desgraça muito maiores que a esperança de preservação recíproca.



Biólogo e entomologista da Universidade de Havard, Edward Wilson é o verdadeiro e controverso fundador da sociobiologia, uma nova ciência que estuda o impacto do coletivo sobre a seleção. Hoje, alguns o consideram o maior biólogo desde Darwin

PARTE III

Darwin e o Brasil



CAPÍTULO 16

TOYNBEE REVISITADO

Em seu formidável *Estudo da História*, com a ambigüidade que caracteriza a postura desse ensaísta entre o historicismo organicista e a liberdade humana, o professor Arnold Toynbee começa negando tenham a raça ou o meio ambiente (*environment*) influência preponderante sobre o aparecimento da civilização (II.IV. 2 e 3). Admite, entretanto, no terreno sobre o qual se debruçou com tão espantosa erudição, que a gênese das civilizações pode resultar de um tipo qualquer de interação entre os fatores biológicos e os geográficos, os quais, separadamente, não desempenham nenhum papel. O historiador inglês parece hesitar na aceitação das teses deterministas, geográficas ou racistas de Buckle, do conde de Gobineau e H. S. Chamberlain, entre outros. Tem-se a impressão inevitável de que sua obra representa um tremendo esforço para transcender, na filosofia da história, a tradição biológica inglesa de que foi Darwin o grande mestre e promotor.

Inspirando-se no *Antigo Testamento* e em relatos mitológicos ou lendas como a de Fausto, quanto àquela influência complexa do meio e da herança genética, constrói Toynbee a dialética de *challenge and response* (Desafio e Resposta) que constitui a sua mais importante, ainda que grandemente controvertida, contribuição à filosofia da história. É uma espécie de hegelianismo edulcorado. Estudando sucessivamente, com uma pletora de detalhes, o surgimento das várias civilizações que configuram o material de seu estudo – a egípcia, a sumeriana, a siríaca, a sínica, a minoana, a clássica e a ocidental –, Toynbee verifica, em todos os casos, uma resposta adequada ao desafio que o meio, quer sob a forma de clima ou vegetação, quer sob a forma de configuração ou posição geográfica, facilidades de comunicação, contatos, etc. ou qualquer outro fator no gênero, levantou à população estabelecida na

área determinada. Há virtudes na adversidade que, caso seja suficientemente forte num meio-termo dourado (*golden mean*), pode proporcionar o estímulo necessário de adaptação que desperta o fogo brilhante da civilização. O estímulo de terras ásperas é apontado com exemplo, assim como o dos grandes rios chineses (Hoang Ho e Yang-tsé), ou do Nilo cujo dom foi o Egito. Nesses termos, fala Toynbee da Ática e Beócia, de Bizâncio, de Israel, do Brandenburgo, da Escócia e da América do Norte. O estímulo de terras novas, recentemente conquistadas e colonizadas; o estímulo de golpes e derrotas no princípio da história de um povo jovem; o das pressões externas como as que sofreu a Europa com as invasões de bárbaros, árabes, tártaros e otomanos; o estímulo das inferioridades sociais impostas de qualquer tipo – Toynbee dedica longas páginas aos judeus, pelos quais nunca sentiu simpatia –, tudo isso é analisado exaustivamente nos dez volumes da obra monumental.

É no capítulo em que estuda a dose ideal ou meio-termo dourado do estímulo do ambiente que Toynbee se refere ao Brasil (II.VIII.(2)). Ele se deteve para fazer uma comparação em três termos, por exemplo, Islândia, Noruega e Groenlândia; ou Dixieland, Massachusetts e Maine, para demonstrar que o meio-termo foi bem-sucedido, os extremos não, ou porque o ambiente não foi suficientemente estimulante (Islândia e Dixie), ou porque foi demasiado (Groenlândia e Maine). O Brasil, La Plata e Patagônia são então oferecidos para ilustrar a tese. Em *Estudo da História*, escreve Toynbee: “No Brasil, por exemplo, a maior parte da riqueza nacional, equipamento, população e energia estão concentrados na pequena fração desse vasto território que se encontra ao sul do paralelo de 20 graus de latitude”. Além disso, o Sul do Brasil é inferior em civilização às regiões mais meridionais de cada lado do estuário do Prata, a República do Uruguai e o que Toynbee denomina “o Estado argentino de Buenos Aires”. A influência aí determinante, pensa o historiador, é o clima. No Brasil é quente demais, é tropical. Na Patagônia, ao contrário, é frio demais. Com seu clima temperado e suas condições geográficas perfeitas para a penetração fluvial, o estuário do Prata teria constituído o estímulo ideal para o desenvolvimento da civilização na América do Sul. A Argentina e o Uruguai seriam assim superiores ao Brasil em grau de civilização e desenvolvimento.

Em nossa excursão, não nos vamos estender sobre outros aspectos da tese do renomado filósofo inglês. Este que aí está nos basta para os propósitos desta curta análise. Fica desde logo evidente que Toynbee adaptou à história

das civilizações e à sociologia da cultura idéias de origem nitidamente darwinianas, combinadas com as teses do historicismo dialético de Hegel. A interação do fator raça e meio ambiente e a noção de concorrência vital dos vários povos, em seu esforço de adaptação, transpõe para a história dos grupos humanos as explicações de seu compatriota Darwin quanto à evolução das espécies por força da interação de sua constituição genética, com variações no código hereditário, e da seleção natural em determinado meio ambiente em que se adapta. É curioso que Toynbee não faça muitas referências a Darwin. Além de apontar para a influência que Malthus e sua concepção de uma luta pela vida, sob o agulhão da pressão demográfica contra limitados recursos alimentícios, exerceram sobre o pensamento de Darwin, o historiador só menciona o nome do biólogo famoso ao discutir, em suas *Reconsiderations* (Oxford 1961, pp. 37 e 255), as críticas que foram dirigidas à tese do desafio e resposta. Toynbee revela que os termos *challenge* e *response* lhe foram inspirados por versos do poeta Robert Browning. A idéia em si procede do *Velho Testamento*. Toynbee considera dominante (*overwhelming*) o impacto da Bíblia sobre todo o pensamento ocidental, e, na verdade, o *leit-motiv* do *Velho Testamento* é esse constante desafio de Deus que o homem é obrigado a responder.

P. Bagby considerou a tese de Toynbee uma “versão adolescente (*schoolboy version*) do Cristianismo muscular do Victorianismo tardio” (p. 254, nota 4, op. cit.). O historiador rebate, porém, os pontos de vista de vários outros críticos que consideram a ciência da biologia como fonte de sua tese. Alguns daqueles autores definem a dialética do desafio e resposta como “fundamentalmente biológica”. Ao rejeitar as analogias mecânicas, teria Toynbee caído “nas muito mais perigosas analogias biológicas”. Reafirmando, porém, seu ponto de vista antropomórfico, insiste Toynbee que sempre se opôs às teorias de Spencer e Spengler de serem as sociedades humanas verdadeiros organismos. Mas a essa altura podemos reparar que, por serem antropomórficas como deseja Toynbee, as analogias do desafio e resposta não deixam, por isso, de serem biológicas, eis que o darwinismo se aplica tanto às formas animais e vegetais em competição na natureza quanto ao próprio homem, convivendo em sociedades concorrentes.

A mais grave das críticas que se pode dirigir à tese toynbeana é, a meu ver, a de que se trata de um argumento de certa forma tautológico ou circular. Tomemos como exemplo o caso dos esquimós (II.VIII.(1)). A primitiva cultura esquimó representa uma árdua resposta ao desafio das temperaturas frígidas do Círculo Ártico. Mas o que prova, então, que o Círculo Ártico não constitui

um desafio suscetível de criar uma resposta civilizacional adequada? A prova é que a cultura esquimó não prosperou. Que lógica admirável! No caso do Brasil, a prova de que o clima tropical, mesmo o do Sul de nosso país, não configura um desafio apropriado é que o Brasil – assim pensa Toynbee – “não está tão avançado em civilização quanto o estado argentino do Rio da Prata”. Infelizmente, o que é estranho nessa tese é que, sendo a de um historiador e não de um geógrafo, um meteorologista, um biólogo ou um antropólogo, ela não leva em consideração as variações históricas nas reações de uma sociedade a um meio ambiente que, por definição, é estável, constante e permanente. No século XVII tinha o Brasil sua civilização concentrada em Pernambuco e na Bahia. O Nordeste possui um clima ainda mais quente que o Sul do Brasil. Naquela época, se bem não me falha a memória, quase sem auxílio da metrópole luso-espanhola repelimos uma invasão do que era então uma das grandes potências navais, militares e comerciais da época, a Holanda. As Províncias Unidas ou Países Baixos haviam enfrentado com sucesso, em terra e no mar, a Espanha, a Inglaterra e a França. Não foram, porém, capazes de conquistar e manter um trecho de território nordestino contra a guerrilha pernambucana. Naquela época, também, o Sul do Brasil, inclusive São Paulo, ainda se encontrava em situação de grande atraso quando comparado com o Nordeste. A Argentina e o Uruguai praticamente não existiam. Como é, então, que o mesmo meio ambiente tropical teve um efeito positivo de estímulo sobre o Brasil, no século XVIII, e um efeito negativo na época em que Toynbee escreveu? Podemos ainda acrescentar que, nos dias que correm, considerar o Sul do Brasil como “inferior em civilização” ao Uruguai e à Argentina não me parece muito correto. Será São Paulo inferior à Montevideú? E em que sentido inferior a Buenos Aires? O PIB paulista é hoje maior que o da Argentina. Dentro de um mesmo meio ambiente, com a mesma raça e as mesmas condições geográficas, o dinamismo das civilizações ora levanta uma sociedade, ora outra. Uma sobe, outra desce. Toda a obra de Toynbee consiste, justamente, em estudar esse dinamismo. Como é possível então que avance uma tese tão medíocre quanto esta, em contradição com tudo que vai escrever depois?

A relatividade dos determinismos racial e geográfico – determinismos que o próprio Toynbee muitas vezes contesta – pode ser exemplificada pelo seguinte fato histórico. Se fôssemos há quarenta séculos, do alto das pirâmides, contemplar não os soldados de Napoleão Bonaparte, mas o Egito dos faraós, verificaríamos que aquele meio ambiente semitropical e árido era governado por uma dinastia de negros sudaneses. O desafio, na época, parece

haver sido francamente favorável às regiões tropicais e às raças morenas mediterrâneas, pois, além do vale do Nilo, prosperavam civilizações na Mesopotâmia e no vale do Indus. Há quarenta séculos, os louros e barbudos antepassados de Toynbee apenas emergiam da Idade da Pedra lascada e, nas brumas das ilhas britânicas, nas florestas espessas da Germânia ou nos fiordes da Noruega, levavam uma vida árdua e primitiva, tão reveladora de uma resposta inapropriada ao desafio de seu clima frio e úmido como é hoje a dos esquimós. Imaginem o que teriam pensado os faraós da Núbia, o faraó Shabaka, por exemplo, um núbio negro ou mulato escuro da 25ª dinastia que reinou oitocentos anos antes de Cristo, se lhe tivessem informado que os bárbaros de cabelos vermelhos da Idade da Pedra, habitantes das ilhas britânicas, os celtas canibais ou os misteriosos povos neolíticos que ergueram Stonehenge, eram “superiores” aos construtores das pirâmides – as mais maciças estruturas arquitetônicas jamais levantadas pelo homem!

Se, como “reconsidera” Toynbee, “acredito que o resultado de uma resposta a um desafio não é casualmente predeterminado, não é necessariamente uniforme em todos os casos e é, por conseqüência, intrinsecamente imprevisível” (p. 257, op. cit.) – então a teoria cai por terra. Ela é inútil ou tautológica. Não temos meios de saber se a resposta de uma sociedade será ou não adequada aos desafios que enfrenta senão *ex post facto*. Cinquenta anos depois de escrever o *Study of history*, a resposta do Sul do Brasil ao *challenge* que lhe colocou Toynbee é inteiramente diferente do melancólico quadro de inferioridade por ele pintado. A teoria biológica, fantasiada de antropomórfica, de seleção natural pelo mecanismo do desafio e resposta obviamente não possui aplicação alguma à sociologia da cultura e à filosofia da história em que tantas esperanças depositava nosso ilustre historiador.

Na *Sociological Review* (vol. XXVIII, 1936), escreveu M. Postan que se houvesse ele (Toynbee) respondido ao desafio de sua terminologia, teria tentado enfatizar os fatores que tornam desafiantes um desafio. Ter-nos-ia oferecido uma análise das sociedades desafiadas e teria tentado descobrir por quais dispositivos sociais, por quais mudanças em seu equipamento espiritual e material, algumas sociedades foram levadas a reagir a certo fenômeno como a um desafio moderado, enquanto outras não foram por ele desafiadas de modo algum, ou então excessivamente desafiadas. K. D. Erdmann julga, por outro lado, que Toynbee tentou traduzir sua idéia em termos científicos e, ao fazê-lo, caiu numa tautologia que não esclarece verdadeiramente coisa alguma. Toynbee continua acentuando que essa falha científica não esvazia

a idéia de desafio e resposta de nenhum significado, enquanto o crítico se deve lembrar que a origem da idéia não é empírica. A observação de que o argumento de Toynbee é circular foi feita por H. Werner, outro alemão, ao comparar o inglês a Spengler. Observa Werner que “um desafio é aquilo que tem a capacidade de evocar uma civilização, e uma civilização é aquilo que se segue a um desafio”...

Podemos assinalar, para concluir esta seção, que uma idéia histórica do tipo sugerido por Toynbee tem, necessariamente, de ser empírica. Se tomamos o caso do Brasil, sabemos perfeitamente que o meio tropical constitui um desafio, é propriamente *O desafio* da civilização brasileira. Por força dos obstáculos de toda ordem que o chamado “inferno verde” levantou à colonização portuguesa, foram nossos avós obrigados a recorrer à escravidão de índios e de africanos, estes mais bem adaptados ao calor, às moléstias, às pragas, à floresta virgem que era mister derrubar, desbravar e cultivar para sustentar a população imigrada da Europa. A escravidão e a sociedade patriarcal açucareira constituíram o preço terrível que tivemos de pagar. Criou-se uma raça mestiça de baixo nível cultural e, além disso, outro desafio resultava do fato de estarmos sendo colonizados por uma nação pequena, já em decadência, quando ao final do século XVIII, por exemplo, estavam os anglosaxões no fulgor de sua força e de sua cultura, lançando as bases do que viriam a ser os Estados Unidos. O desafio tropical brasileiro não foi, como pensa Toynbee, insuficiente. Foi excessivo. Resultou no atraso de nosso desenvolvimento e na criação de novos desafios – escravidão, patriarcalismo, paternalismo, gigantismo do Estado patrimonialista, mercantilismo econômico, baixo nível cultural e moral – *handicaps* que até hoje não foram superados. É indiscutível, porém, que o clima mais ameno do Sul permitiu que para ali se dirigissem as correntes migratórias européias e japonesas, mais cultas, mais enérgicas e necessárias ao estímulo do impulso da civilização e do desenvolvimento econômico.

A abertura do país à imigração de elementos já dotados de alto nível cultural constituiu, há 150 anos, uma estupenda e sábia resposta dos estadistas do Império às contingências negativas do primeiro estabelecimento de uma civilização industrial mestiça em ambiente tropical. Os progressos da medicina e da técnica permitiram, posteriormente, vencer os mais flagrantes obstáculos apresentados pelo clima e pelo meio áspero e absorvente. As decisões que determinaram o curso de nosso desenvolvimento diante dos aludidos desafios constituem elementos imponderáveis que, como assinala o próprio Toynbee,

são absolutamente indeterminados. A concepção de uma dialética de desafio e resposta representa, portanto, uma simples maneira subjetiva de apreciar o que obviamente ocorre na gênese de toda decisão humana, individual ou coletiva, e como tal é imprestável à elaboração de qualquer causalidade histórica *a priori*. Devemos pensar em termos da ação humana, como faz Mises, e de evolucionismo indeterminado como aconselham Popper e Hayek. Aliás, em sua obra *The poverty of historicism*, Popper enterrou definitivamente o historicismo, uma perversão da filosofia da história tão em moda na primeira metade do século XX...



Friedrich Nietzsche (+1900), o filósofo alemão cujas teorias e aforismos geniais foram, em muitos pontos, interpretados como inspirados pelo darwinismo negou, entretanto, que sua tese sobre a Vontade de Potência (*Wille sur Macht*) tivesse algo a ver com as teorias do biólogo inglês. Poderíamos sugerir tenha havido um paralelismo no desenvolvimento das idéias dos dois pensadores

CAPÍTULO 17

O DARWINISMO NO BRASIL

No desenvolvimento do pensamento filosófico brasileiro, é extremamente interessante notar que as idéias de Darwin, dos biólogos e dos “darwinistas sociais”, em matérias de seleção natural violenta e adaptação ao meio, foram, século passado, praticamente ignoradas em nossa terra no puro terreno da ciência biológica. Falou-se muito, nos círculos modestos de nossas especulações filosóficas e científicas, em Spencer, em Comte, em Haeckel – raramente em Darwin. Referindo-se ao “surto de idéias novas” na década de 70 do século XIX, em sua *História das idéias filosóficas no Brasil* (1984), acentua Antonio Paim que as obras de Comte, Renan e os chamados hegelianos de esquerda começam a ser conhecidas no Brasil, numa repercussão indireta das doutrinas de Darwin. Lia-se, aliás, francês e traduções do alemão, mas pouca literatura inglesa. Não ocorre, na obra de Paim, nenhuma referência a um desenvolvimento mais considerável da pesquisa filosófica direta em torno do darwinismo, do ponto de vista biológico ou sociológico. E na *História da inteligência brasileira* de Wilson Martins, encontramos referências esparsas ao impacto que o evolucionismo exerceu sobre alguns de nossos intelectuais – mas são quase sempre Spencer e Haeckel, divulgadores secundários do evolucionismo, e não o biólogo autor da doutrina, os mais citados. A própria obra principal, *A origem das espécies*, só foi traduzida e publicada em 1982, pela Editora Universidade de Brasília com a Editora Melhoramentos, com introdução de Richard Leakey.

Na divulgação do darwinismo em nosso país, podemos lembrar nomes como o de Herculano Bandeira, que se referiu ao “belo triunvirato do século XIX: Strauss, Comte e Darwin”; Bulhões Jardim, que declarou terem sido as

idéias do positivismo brasileiro hauridas “em grande parte, das obras do mais profundo pensador da atualidade, Herbert Spencer”; Dario Veloso e seu “Cenáculo” de Curitiba que penetram “corajosamente em Darwin, Haeckel, Letourneau, Comte, Spencer” (quem foi Letourneau, nunca consegui descobrir); Clovis Bevilacqua e sobretudo Silvio Romero, mais conhecidos e mais profundos como pensadores de influência. Wilson Martins lembra citações grandiloqüentes de Herbert Spencer, algumas inteiramente fora de contexto e errôneas, feitas em discussões na Câmara dos Deputados. O deputado Luis Murat, por exemplo, proclamaria da tribuna que “Herbert Spencer é incontestavelmente o pai espiritual de todos nós”. A suspensão das sessões da Câmara foi proposta quando Spencer morreu. Fausto Cardoso (1906) exaltou Darwin por haver “aniquilado o antropocentrismo”, do mesmo modo como Spencer e Haeckel “aniquilaram” o dualismo. Em que consiste esse aniquilamento do antropocentrismo por parte de um biólogo cuja principal preocupação foi explicar a evolução e a ascendência biológica da espécie humana, eis que justificaria certa perplexidade. De qualquer forma, no prefácio ao livro de Fausto Cardoso exaltando a “concepção monística do Universo”, afirmava Graça Aranha sobre as teorias de Darwin que “talvez não haja síntese mais fecunda em resultados para a sistematização uniforme e científica de todos os departamentos cósmicos e históricos da vida”.

Um curioso e excepcional exemplo da utilização das idéias de Darwin para explicar os problemas sociais brasileiros – ou, pelo menos, seus aspectos negativos – é mencionado por Wilson Martins na obra de Manuel Bonfim *A América Latina: males de origem*, de 1905. Esse autor tudo reduziu à noção de parasitismo na colonização ibérica da América do Sul, insistindo nos aspectos biológicos dessas arraigadas formas de parasitismo social em nosso meio. A idéia é interessante. Certamente certos aspectos negativos da classe patrimonialista de políticos e burocratas que vivem do Estado têm sido salientados por autores recentes, porém de um ponto de vista sociológico. Quando muito, falam alguns no “vira-bosta”, um besouro que se locupleta do trabalho de outros insetos, como símbolo de nosso funcionalismo público.

No entanto, certos pormenores sobre a influência de Darwin merecem menção. Em 1881, Isidoro Martins Jr. publicou as *Visões de hoje*, o que chamava uma “poesia científica”, pretendendo refletir os “sentimentos filosóficos de nossa época, especialmente Darwin”. Isidoro Martins não parece, entretanto, haver percebido a diferença entre Erasmus Darwin e Charles Darwin. Avô do grande cientista e ele próprio biólogo e poeta, Erasmus Darwin

foi um racionalista dos fins do século XVIII (morreu em 1802) que escreveu em versos seu *Botanic garden*, o que talvez explique a confusão. Mas de modo algum antecipou a doutrina de seleção natural que notabilizaria o neto.

Mais curiosa ainda é a preeminência de Haeckel no Brasil, um simples vulgarizador secundário com idéias filosóficas primárias. O sucesso de Haeckel não depõe em favor de nossa cultura. Haeckel foi um falsificador contumaz, uma espécie de charlatão sempre pronto a forjar “provas” de suas teorias e modificar tendenciosamente dados científicos, tornando-se absolutamente inconfiável, sobretudo no que diz respeito à sua teoria da recapitulação filogenética. Sir Gavin de Beer, antigo diretor do Museu Britânico de História Natural, opinou que “raramente uma asserção como a da teoria de Haeckel, largamente aceita sem exame crítico, causou maiores danos à ciência”. Pelo que se deduz, os “monismos” fanáticos de Haeckel apenas serviram para manifestações ateístas e anticlericais, dirigidas contra a fé católica. Havendo introduzido o darwinismo na Alemanha, pelo que lhe ficou Darwin muito grato, Haeckel, que passou a ser chamado de seu “buldogue alemão”, insistiu na teoria de que o desenvolvimento ontogenético reproduz o desenvolvimento filogenético da espécie. Isto não o preservou, contudo, do total esquecimento. Wilson Martins assinala que “mais do que um tratado de história natural, o livro de Haeckel foi, antes de tudo, uma arma na luta anticlerical e está no centro (...) de todas as transformações sociais e políticas, até um momento avançado do século XX”. Clóvis Bevilacqua também salientou que o positivismo de Comte no Brasil foi sendo, aos poucos, substituído pelo de Spencer e Haeckel. Fui pessoalmente testemunha de um entusiasmo ingênuo por Haeckel nos idos de 1935. Isso ocorreu nas aulas de Introdução à Ciência do Direito do professor Leônidas de Rezende, catedrático na antiga Faculdade de Direito da Universidade do Brasil. Leônidas de Rezende nutria uma *dada* especial. Além de realizar o estranho matrimônio do positivismo de Comte com o socialismo de Marx, vivia obcecado em dividir, maniqueisticamente, toda a filosofia universal entre monistas, “os bons”, e dualistas, “os maus” filósofos. Entre os “bons” dominavam Haeckel, Comte, Marx e Freud. Entre os maus, Platão, Santo Tomás, Descartes e Kant. Nunca percebeu que ele próprio era uma espécie de dualista passional. Getúlio Vargas demitiu-o da cátedra em 1937 sob suspeita de comunismo e assim Leônidas pereceu em sua Termópilas.

A única possível exceção no que diz respeito à falta de compreensão das teorias de Darwin em nossa terra se descobriria numa referência de Nina

Rodrigues, quando o eminente antropólogo critica Tobias Barreto por haver destacado a consequência fatal de seus princípios filosóficos. Nina Rodrigues mencionou a “seleção espartana” de Darwin. A expressão “seleção espartana” não é má e merece ser resguardada.

Augusto Cezar de Miranda Azevedo, falecido em 1907, que foi médico e professor da Faculdade de Direito de São Paulo, é provavelmente o mais importante darwinista brasileiro no século XIX. Sobre esse pensador e sobre a divulgação feita pela chamada Escola de Recife cabe atentar para o livro de Terezinha Alves Ferreira Collichio, *Miranda Azevedo e o darwinismo no Brasil* (Belo Horizonte: Itatiaia, 1988). Acentua a autora que, no século XIX, a posição darwinista refletia ao mesmo tempo a independência intelectual dos adeptos e sua intenção comum de desmoralizar, antes de derrubar, um regime político, o do Império – que acreditavam representar idéias e instituições insustentáveis em face do progresso da ciência. Como corolário, tencionavam desmascarar a “sociedade burguesa decadente” que pactuava com o imperador, o clero e o militarismo por negligência ou venalidade. A combatividade e a exuberante criatividade com que fundamentaram sonhos políticos e sociais, por meio de teorias científicas e pseudocientíficas, impeliram à luta forte contingente de jovens intelectuais que engrossaram as fileiras dos partidos responsáveis pelas mudanças políticas que se seguiram. A autora acredita que foi essa a importância maior do darwinismo no Brasil, confirmando assim tanto a impressão de Wilson Martins quanto a de Antonio Paim.

Mais recentemente, podemos citar, como estudioso do darwinismo e entre as mais importantes presenças nessa área indefinível entre a ciência, a filosofia e a religião, o professor Newton Freire-Maia cuja contribuição se encontra no livro *Teoria da evolução: de Darwin à teoria sintética* (Belo Horizonte: Itatiaia, 1988). Tornou-se mais um discípulo de Dobzhansky e começou na carreira científica trabalhando em genética da *Drosophila*. Posteriormente foi Freire-Maia contratado pela Universidade do Paraná, onde iniciou seus trabalhos sobre genética humana. Foi o primeiro cientista a ter a idéia de usar os registros da Igreja para estudar as frequências dos vários graus de consangüinidade nos casamentos ao longo da nossa história. A partir daí dedicou-se à genética humana, produzindo extensa obra de alto nível e tornando-se um dos melhores geneticistas do Brasil. De inspiração religiosa, Freire-Maia escreveu principalmente a história dos conhecimentos sobre evolução, sobre os seus conceitos e mecanismos e sobre suas implicações para o homem.

Finalmente, é importante mencionar a obra de Paulo Nogueira Neto, *O comportamento animal e as raízes do comportamento humano* (São Paulo: Nobel, 1984). Sendo a principal autoridade brasileira em matéria de meio ambiente, Nogueira Neto é também católico. Nesse sentido, tanto ele quanto Freire-Maia procuram abordar o darwinismo num sentido crítico, tentando encontrar, como Teilhard de Chardin, um terreno de conciliação entre o darwinismo e a religião – o que não é fácil. Nogueira Neto dedica-se especialmente à crítica da sociobiologia de Edward Wilson. No prefácio da obra mencionada, ele escreve:

Este livro estava planejado para ser um trabalho voltado apenas para a vida dos animais. Contudo, em 1975 apareceu o polêmico livro *Sociobiologia* do prof. E. O. Wilson. Seguiram-se outros trabalhos desse autor, só ou em co-autoria com Lumden. Ambos formularam importantes teorias sobre as bases do comportamento humano. São idéias que precisam ser debatidas por todos os etólogos. Acredito que essa discussão sobre o papel do inato no ser humano é o desdobramento lógico dos estudos feitos sobre a vida dos animais. Tendo isso em vista, escrevi também alguns capítulos sobre as bases do comportamento humano cujas raízes freqüentemente podem ser reconhecidas no mundo animal. Wilson é um velho amigo, desde que o visitei em Harvard em 1958. Em 1982 estive comigo em Brasília. Temos discordância em certos pontos de vista, mas também concordamos em outros assuntos.

E conclui:

Não sou autoridade no campo da Teologia, mas acredito que o estudo do comportamento pode oferecer sugestões muito interessantes, algumas das quais apresento ao exame dos teólogos. Afinal, como disse São Tomás de Aquino (apud Rodrigues, 1983:69), “o modo próprio da Natureza Humana é chegar ao conhecimento da Verdade, é investigar discorrendo de conceito para conceito.

Miguel Reale, em *A filosofia na obra de Machado de Assis*, e Gilberto de Mello Kujawski, apoiando o mesmo ponto de vista, sustentam que nosso maior romancista foi, também, o único que teve uma intuição filosófica

verdadeiramente maravilhosa, correta e profunda do pensamento de Darwin. Barreto Filho já propusera, em 1947, a tese de que o “Humanitismo” de Machado constitui uma sátira ao naturalismo evolucionista, mas salientava sobretudo que é uma sátira “ao positivismo que se infiltrava no Brasil” – sem mencionar o darwinismo. O enredo de *Quincas Borba* pode ser interpretado como abordando um exemplo clamoroso de luta pela vida, no caso sob a forma de seleção sexual. A crueldade da sorte que destrói Rubião é refletida na fina interpretação psicológica de uma neurose depressiva ou de uma paranoia e me pergunto se, porventura, não tenha Machado de Assis, nessa obra publicada em 1891, sido influenciado pelas notícias que começavam a circular, nos meios cultos da Europa, sobre a recente loucura de Nietzsche – Nietzsche, um filósofo que, em forma aberrante, era por muitos considerado o expoente máximo das idéias de Darwin no modelo do super-homem.

É em *Memórias póstumas de Brás Cubas* (capítulo CXVII) que Machado apresenta a figura de Quincas Borba e de sua filosofia inventada, que chamou “Humanitismo”. Miguel Reale notou perfeitamente que o Humanitismo nada tem a ver com a filosofia de Augusto Comte, a não ser no sentido de debicá-la. No lema “ao vencedor, as batatas” concentra-se, ironicamente, toda a brutalidade da *struggle for life* darwiniana. É uma noção que também descobrimos em Nietzsche. A *Wille Zur Macht* comporta o conflito sob suas formas inexoráveis de concorrência profissional, de luta econômica, de seleção sexual na sociedade burguesa, de guerra e criminalidade num drama existencial em que uns vencem e recebem as batatas, ao passo que muitos são vencidos, humilhados e vexados de si mesmos. Machado é sarcástico, é cético e pessimista, porém não cruel. Em *Three sad races* (Cambridge UP, 1983) o professor David Haberly, da Universidade da Virginia, acredita que Machado tenha desejado descrever o mau uso que do darwinismo faria a classe dominante brasileira, de cor branca, para justificar sua superioridade e seus preconceitos.

Para nosso grande romancista, com efeito, não é verdade que a vida consista numa concorrência inexorável em que uns são eliminados e outros, os mais bem-adaptados, levam os proveitos. *A vida não tem vencedores*. O gênio literário de Machado procurou despertar em nós um sentimento crítico quanto ao absurdo da teoria do Humanitismo de Quincas Borba e, ao correr da leitura do romance, sentimos crescer um sentimento de profunda compaixão pela sorte de Rubião, muito embora o suposto relator pareça concordar com o cinismo da fórmula de Quincas Borba. Identificamo-nos finalmente, sem querer, com a angústia do abandono, da loucura e da morte do anti-herói. Machado não

seria, em suma, nietzscheano, mas schopenhaueriano. É a compaixão o nosso único recurso contra a miséria existencial da *humana conditio*.

O processo de seleção espartana, em parceria com o de seleção sexual, pode com certeza ser deduzido da observação da natureza, especialmente nos grupos de macacos superiores. Na hierarquia animal, o domínio do grupo pelo macho mais forte constitui, em si mesmo, um sistema de distinta desigualdade. O animal dominante é mais livre em seus movimentos, come melhor, vive mais tempo, goza de melhor saúde e dispõe de melhores e mais numerosas oportunidades de conjugação sexual. De certo modo, dispõe também de maior segurança, pois são os jovens machos inferiores, expulsos para a periferia do grupo, os primeiros a enfrentar os ataques de serpentes venenosas e carnívoros predatórios. A observação cuidadosa dos primatas demonstra que o mais forte é, psicologicamente, mais equilibrado. O indivíduo hegemônico é, em suma, feliz! A elite dominante é uma elite satisfeita e reprodutora – uma constatação brutal da ciência que nada tem a ver com nossas belas ilusões filantrópicas, igualitaristas, democráticas e solidárias, pois o que prevalece na natureza é o egoísmo mesmo, o egoísmo feroz, a injustiça. Na natureza, não há dúvida, ao vencedor cabem as batatas...

A expressão *well bred* que, em inglês, quer dizer nobre, fino, bem-educado, significa também que o nobre é aquele que reproduz (*breeds*). *Well-bred* quer dizer, literalmente, bem-reproduzido. A aristocracia humana constituiria uma expressão de antigos requisitos biológicos de seleção natural e sabemos que, na Idade Média, o senhor feudal dispunha de incontestáveis vantagens reprodutivas, não apenas gozando de melhor saúde e maiores possibilidades de escapar das epidemias, pois vivia isolado em castelos no campo, dispunha de comida abundante e levava uma vida de exercícios constantes – e se furtava, sem grande ansiedade, às imposições monogâmicas da Igreja. Na alta Idade Média, o senhor gozava do “direito da primeira noite” com as mais jovens e belas camponesas virgens, recém-casadas. Por mais indignação que nos possa causar, o *jus prima nocte* teria um efeito positivo do ponto de vista das teorias do eugenismo de Galton...

Nenhum melhor exemplo que o da própria história do Brasil podemos oferecer da ação dos mecanismos selecionadores e evolutivos considerados pela biologia. É sabido que, nos quinhentos anos de nossa história, um maior número de negros africanos, escravos, entraram no país do que brancos imigrantes de qualquer origem. Alguns estudiosos estimaram em até 16 milhões

a cifra de seres trazidos da África pelo tráfico negreiro. Em 1500, 1 milhão de índios, 3 milhões no máximo talvez habitassem a terra de Santa Cruz, não mais. Ora, não é hoje o Brasil nem uma nação inteiramente mulata, nem tampouco cabocla. Embora borbulhem muitos negros, mulatos, cafuzos, caboclos, pardos e morenos escuros em nosso caldeirão racial, a maioria da população parece ser de origem européia. Nessas condições, como então se explica que 3, no máximo 4 milhões de europeus (pois apenas a tanto se elevou a imigração na época da colonização e desde a independência) tenham predominado sobre os indo-americanos e os africanos? Desde a obra fundamental e pioneira de Gilberto Freyre conhecemos os motivos darwinianos desse resultado extraordinário que prevalece nas condições primitivas do latifúndio açucareiro do Norte, cafeeiro do Sul ou pecuário do Centro. O patriarca-chefe de origem européia, fazendeiro ou criador, possuía perspectivas muito mais largas e positivas de impor sua herança genética que o escravo africano ou o índio nativo. O branco gerava filhos brancos de sua mulher européia e gerava filhos mestiços ao copular com suas escravas negras ou índias, e a prole era sempre imensa. A “seleção sexual” (mas chamaríamos a isso “seleção”?) e a seleção natural “espartana” – que eliminava pela doença e pela violência os mais frácos, os pobres e os escravos dominados – agia em favor da raça dominante. O próprio Darwin escreveu, certa vez, que a expressão “luta pela existência” era de certo modo metafórica e seria preferível dizer “luta pela reprodução”. O que quer que tenha ocorrido no Brasil foi, de fato, uma ingrata concorrência pela reprodução, e o resultado temos hoje aí, quer isso satisfaça ou não os ressentimentos românticos dos partidários do *black power* e ofenda até a medula nossas profundas convicções anti-racistas e sentimentos de simpatia cristã. Sei que essa tese é politicamente incorretíssima, mas, creio, corresponde à verdade.

Uma expressão ridícula e tola da reação do romantismo ideológico brasileiro contra as teorias de Darwin encontra-se num *Dicionário crítico do pensamento da direita*, publicado pela Mauad Editora, ano 2000. Nessa coletânea, aberrante de toda coerência e bom-senso em que até Mônica Lewinski, o pato Donald, o feminismo, a Aids, a “baderna” e as “Frentes Populares Antifascistas no Brasil” figuram como itens do “pensamento da direita”, aparece o darwinismo em três artigos. São eles assinados, respectivamente, pelos professores Flávio Silva Farias, do Departamento de Genética da UFRJ no que diz respeito à teoria; Francisco Salzano, do Departamento de Genética da UFRGS, a propósito da evolução propriamente dita; e João Azevedo

Fernandes, do Departamento de História da Universidade Federal de João Pessoa. Considerar a teoria da evolução como um produto ideológico da “direita” pode ser qualificado, à primeira vista, como o resultado vulgar de fanatismo marxista, ignorância crassa ou simples tolice. Os que escrevem essas teses merecem figurar com palmas de ouro no Cadastro da Imbecilidade Coletiva mantido por Olavo de Carvalho.

Haveria, porém, uma explicação mais séria, à qual já fizemos referência quando discutimos o lamarckismo. A esquerda marxista sempre procurou combater as bases genéticas da “teoria sintética” da evolução em sua versão ortodoxa, a ela preferindo – como tivemos oportunidade de constatar – o lamarckismo ou o simples comportamentalismo, *behaviorismo* ou ambientalismo que melhor se adaptam, supostamente, ao rígido marxismo boçal que contamina nossa *burritzia* tupiniquim. Marx, afinal de contas, não estava satisfeito com a pura contemplação da natureza humana. Pretendia transformá-la, como proclama no *Manifesto* de 1848. O ideal utópico desatinado é uma das explicações possíveis para as inacreditáveis violências e morticínios de que o comunismo se tornou responsável no século XX, particularmente na Rússia, na China, na Coreia e no Camboja.



Uma vítima – diríamos, simbólica – do darwinismo social em nossa terra foi o poeta Cruz e Souza. O professor “brazilianista” Haberly chama a atenção (op. cit.) para a influência de Darwin no humor melancólico e revoltado do “Cisne Negro”. Cruz e Souza teria acreditado que seu casamento com Gavita Rosa Gonçalves, uma mulher excepcionalmente culta e inteligente de origem africana e socialmente modesta, representava um triunfo de seleção natural. Iriam produzir filhos negros, talentosos, que seriam capazes de sobrepujar os preconceitos de cor e se afirmar triunfalmente na sociedade brasileira. Cruz e Souza entretanto morreu cedo, de tuberculose, e antes disso Gavita ficou louca. O desespero pessimista do poeta, obcecado na doença com a filosofia de Schopenhauer, revela a força dos princípios darwinistas sob os quais finalmente pereceu.

Vale acrescentar que os melhores elementos brancos desde os tempos da colônia em termos de inteligência, cultura e moralidade, eram os jesuítas. Ora, estes não se reproduziam, pois haviam feito voto de castidade. O que registra assim a história do Brasil foi um episódio clamoroso do que se

chama de “darwinismo social” agindo, num ambiente social e climaticamente tão hostil quanto era o Brasil colônia, em favor do “mais forte”, mais “bem adaptado”, do dominador político, do sexualmente mais exigente, *do mais imoral* em suma. Quando, nas décadas medianas do século XX, baixou fortemente a mortalidade geral da população graças à medicina moderna e à extensão da higiene, ocorreu a “explosão demográfica” que chegou a registrar um índice absolutamente inédito de 3% de crescimento populacional anual.

Isso também explica por quê, com os 3 ou 4 milhões de imigrantes europeus, 1 milhão talvez de índios na época de Cabral e um mínimo de 6 milhões de africanos (estimativa conservadora) – o que quer dizer, ao todo, com aproximadamente 12 milhões de membros originais da nação – tenhamos hoje uma população equivalente a mais da metade da dos Estados Unidos, em cujo território entraram 60, talvez 80 milhões de imigrantes europeus, asiáticos e “latinos” desde o primeiro estabelecimento britânico em 1620. Acontece que os que se estabeleceram na América do Norte eram austeros pioneiros puritanos, vergavando sob uma estrita moralidade monogâmica, homens da estirpe dos padres peregrinos de Plymouth no Massachussets. É evidente a ilação de que os eróticos imorais do Brasil foram prolíficos e muito mais atenderam a um dos mandamentos do *Gênese*, “Crescei e multiplicai-vos,” do que os primeiros colonizadores ingleses da América. Foram também mais darwinianos.

No Brasil, o núcleo da sociedade foi a grande família prolífica.¹ Essa grande família é também o centro da implacável luta pela vida e é ela que, na “aritmética dos coelhos”, reproduz-se de maneira espantosa, protege ciumentamente seus membros, defende-se e amplia-se com sua enorme filharada, compete com as demais sem misericórdia, às vezes à bala, e é vitimada pelos assaltantes e os assassinos profissionais; além disso, quanto mais pobre, mais gera molequinhos, como para compensar pelo número sua imensa inferioridade econômica. A solidariedade familiar no combate pela existência explica o personalismo, o clientelismo, o espírito de clã, o patrimonialismo e o nepotismo entranhados na vida política e, na verdade, de toda a vida coletiva brasileira.

O amoralismo brasileiro prende-se às mesmas circunstâncias do egoísmo darwiniano. Nosso estudo consistiu justamente em demonstrar a incompatibilidade

¹ Estudei o assunto em minha *Psicologia do subdesenvolvimento*, incluída na segunda edição da obra *Em berço esplêndido* (Topbooks, 1999).

da filosofia a que se pode dar o nome de darwiniana, com uma ética superior sustentada em princípios de moralidade compassiva, fraternidade cristã e racionalidade de regime político. O herói brasileiro bem pode ser o Macunaíma – a formidável personagem arquetípica do romance de Mário de Andrade. O herói sem caráter, o faceto maquiavélico irresponsável e egoísta que vence pela astúcia e o esperto “jeitinho”, na árdua competição vital, e que se curva apenas aos imperativos de solidariedade entre os membros de sua grande família, a qual se transforma numa verdadeira *Cosa Nostra* mafiosa, avança com a agilidade de um macaco no conflito biológico que configura a sociedade. Não pensemos que o brasileiro seja um “homem bom”, como sustentava Cassiano Ricardo. Poucas cidades do mundo são hoje tão violentas quanto o Rio ou São Paulo. Setenta mil são assassinados anualmente. O brasileiro talvez seja “o homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda ou o “homem da delicadeza” de Keyserling, mas a concorrência brutal homicida se pode também desenvolver em termos de cordialidade. A cordialidade seria, neste caso, o que entre nós abranda a luta feroz pela existência dentro do grupo, enquanto nas nações mais adiantadas do Ocidente, é ela disciplinada pela moralidade e a lei.

A meu ver, a formação antropológica do Brasil, tal como revelada por Gilberto Freyre e por outros sociólogos, conduz à tese incontestada de que em poucos países do mundo tão ingrata e impiedosa foi a seleção entre as raças: mortalidade infantil e explosão populacional nas classes inferiores prolíficas, bem-estar, saúde e controle da natalidade na elite dirigente.

É também assim que nosso extraordinário desenvolvimento industrial nos últimos cinquenta anos se tem processado sob o estímulo feroz de uma concorrência que alguns, ressentidos com o fenômeno, já definiram com a expressão espúria de “capitalismo selvagem”. A compreensão clara dessas rudes condições de desenvolvimento contribuiria para um mais justo equacionamento do problema social no Brasil.

A cultura consiste, justamente, num longo processo educativo. É uma paidéia que visa não somente a preparar os indivíduos para a concorrência que consubstancia a vida, mas regulamentar e limitar essa competição natural dentro de formas morais e legais estritas de convivência e cooperação social.



Darwin ensinando as bases da teoria da evolução pela seleção natural a um macaco subdesenvolvido do Terceiro Mundo. Caricatura inglesa da época

CAPÍTULO 18

SELEÇÃO SEXUAL E POPULAÇÃO

Foi em 1982 que, pela primeira vez, um ministro do governo brasileiro, no caso o ministro da Justiça, valeu-se da ocasião para declarar, perante uma CPI do Senado, que o planejamento familiar “acaba impondo-se como medida irrecorrível”. O ministro, segundo entendi pela leitura dos jornais, teria associado a questão da violência urbana às altas densidades populacionais numa cidade como o Rio de Janeiro. O problema resultaria tanto da intensa urbanização, com migrações internas, quanto do fenômeno da explosão demográfica. O notável nessa opinião é que, após vinte anos, a situação da criminalidade carioca piorou ainda mais.

Essas conclusões, em boa hora alcançadas pelas altas autoridades nacionais, me chamaram a atenção para um fato que há muito está sendo estudado pelos cientistas sociais, antropólogos e etólogos, a saber, a estranha correlação entre fenômenos tais como criminalidade, neurose, suicídios, vícios, acidentes e outras mazelas das grandes metrópoles modernas, de um lado, e a explosão populacional que sofre o mundo, em geral, e o Brasil em particular. Experiências com ratos têm sido, por exemplo, realizadas para provar que, acima de certa densidade num espaço fechado, os animais começam a agir de modo psicótico, sofrendo de uma espécie de paranóia.

Devo dizer que a irracionalidade demonstrada pela espécie humana encontra paralelo singular nos hábitos de um pequeno roedor da Escandinávia, o *lemming*. O paralelo é impressionante. Com efeito, poucas espécies animais se dedicam a empreendimentos coletivos de caráter tão curioso em matéria de população quanto os *lemming*. O caso é aqui apresentado como pequena contribuição para o tema da maternidade responsável. Na maneira

como alguns defendiam a explosão demográfica, argumentando com a necessidade de povoar o vasto sertão do Brasil, muito embora seja notório que as migrações internas não se dirigiam para o interior até o momento da construção de Brasília, mas provocavam uma acumulação de migrantes como “caranguejos presos às praias”, verificava-se a indiferença dos governos e da opinião pública com a gravidade do problema. Massas consideráveis de favelados concentraram-se nas cidades costeiras e penemaráritimas, provocando a crise de criminalidade em que vivemos. Paralelamente ao fenômeno, nota-se uma indiferença suicida e contraditória da população que maltrata e ofende a polícia, que é nossa protetora, privando-a de recursos, de bons salários, de efetivos, de popularidade, de disciplina e de dignidade. De modo paralelo, constata-se uma situação semelhante na estranha tendência de considerarmos a pena de morte como uma aberração legal, incompatível com nossa tradição humanista e liberal. Ao mesmo tempo, porém, amiúde recorremos ao linchamento em praça pública e aos atos de misteriosas mãos brancas de policiais assassinos que matam em lugar ermo e fuzilam os meliantes nas prisões. Em outras palavras, na circunstância, como observava nosso saudoso amigo Roberto Campos, *privatizamos a pena de morte*. Estatísticas, aliás suspeitas, registram pelo menos 150 mil homicídios no Rio e em São Paulo nestes últimos dez anos – três vezes o que sofremos na Guerra do Paraguai e dez vezes o que teria custado a pior guerra civil de nossa história, a do Rio Grande do Sul após a Proclamação da República. Nestes e em outros curiosos traços de comportamento coletivo, que mereceriam a atenção dos etólogos, oferecemos exemplos de irracionalidade bem semelhantes à dos *lemming*. Ouçamos, pois, sua história!

Roedores que habitam a Escandinávia, a Sibéria, o norte do Canadá e as regiões polares, esses bichinhos, *Lemmus lemmus*, que pertencem a várias espécies, intrigam há tempos a ciência em virtude de seus curiosos hábitos migratórios e ciclos populacionais. O lemingo pertence à mais numerosa família dos mamíferos, a mesma a que se juntam os ratos e as cobaias – raças cuja forma especial de sobrevivência não é a agressão, mas o gozo de uma estupenda capacidade prolífica. Os coelhos também pertencem a essa categoria de animais *hippies* que preferem fazer amor a fazer a guerra. Dir-se-ia que foram gerados em 1968! O número de lemingos nas vastidões árticas talvez possa exceder não apenas os bilhões, mas os trilhões. Sendo extraordinariamente prolíficos, é natural que hajam atraído a atenção nessa época de explosão demográfica humana. Produzem ninhadas de três a nove

filhotes, depois de um curto período de gestação de três semanas, e não hesitam em reproduzir-se em pleno inverno. Como consequência da intensidade surpreendente na multiplicação, atingem em períodos cíclicos uma excessiva abundância que leva a densidade a níveis estratosféricos. Então, de três em três ou quatro em quatro anos, literalmente explodem. Destroem as colheitas, invadem tudo, precipitam-se numa verdadeira fúria agressiva contra qualquer obstáculo que encontrem às suas incursões. A crise cíclica e misteriosa tem sido registrada tão freqüentemente que levantou a hipótese de uma ausência de controle natural no relacionamento entre densidade, território, alimento e meio ambiente – o que constitui uma falha excepcional entre os mamíferos.

As pesquisas científicas ainda não conseguiram atinar com as razões do processo cíclico. Embora normalmente não apreciem a água, preferindo a travessia de riachos através de passagens secas, a atividade migratória do bichinho se transforma, na Noruega por exemplo, numa espécie de pânico e impulso cego. Acreditava-se, até recentemente, que eles avançavam em massas compactas e, enfrentando um lago ou o oceano, mergulhavam aos milhares, nadavam e morriam afogados. Criou-se o mito do suicídio coletivo – uma aberração do ponto de vista darwiniano. O pânico das multidões de lemingos poderia ser entendido com uma reação patológica à excessiva multiplicação diante da escassez de alimentos. A crença popular falava de fato em auto-destruição em massa. Não é, porém, o caso. Estudos recentes, completando pesquisas de mais de quinze anos por biólogos e etólogos da Universidade de Helsinki, na Finlândia, não negam o caráter cíclico do fenômeno, mas explicam a eliminação em massa pela ação de grupos predadores, como pássaros marinhos de certas espécies particularmente agressivas, raposas árticas, doninhas da família dos mustelídeos e corujas das neves. As explosões demográficas seriam seguidas de catastróficas reações mortíferas que restabelecem o equilíbrio. Contraditório e incompreensível como possa ser a reprodução descontrolada do lemingo, trata-se apenas de um impulso sem justificação racional. Como explicá-lo em termos darwinianos de sobrevivência do mais apto na seleção natural? Certo, um ímpeto auto-destruidor não se poderia configurar no código hereditário do genoma e transmitir-se como uma característica genética. Um suicida não pode transmitir a seus descendentes a própria tendência à autodestruição.

Permanece então a pergunta de como seria possível um ciclo demográfico rítmico como consequência de uma característica inata de

comportamento, desenvolvida pela seleção natural no correr da história da evolução. Estamos obviamente diante de um impasse que desperta sérias indagações filosóficas e científicas, em que pesem as pesquisas dos especialistas finlandeses. Como escreve Robert Ardrey em *The social contract*, “a cadeia de investigações iniciada pelo comportamento bizarro dos bichinhos está tomando um curso de flecha em direção ao objetivo da aflição humana”. Projetando o fenômeno animal sobre as condições de nossa espécie, descobrimos uma relação, aparentemente similar, entre a extraordinária urbanização ocorrida em nosso país na segunda metade do século XX – quando se inverteu a relação entre os habitantes das cidades e a população rural, de 20 para 80 e mesmo 85% – e a explosão de criminalidade antes mencionada.

O mais curioso – fato que foi observado na Suécia em 1963, particularmente notório pela migração do animalzinho – é que *frequentemente há abundância de alimento e ausência relativa de predadores. A fome não configura o motivo aparente do pânico*. Os que emigram são também animais jovens e fortes, lançados à aventura antes da reprodução. Por que então o fazem? Darwin, que conhecia o fenômeno e que com ele se sentiu bastante intrigado, supôs que era causado por epidemias periódicas. Mas se o fenômeno específico de ímpeto migratório que torna o pequeno animal vulnerável aos predadores marítimos, aéreos e terrestres, pode ser atribuído a um mecanismo natural de procura do restabelecimento do equilíbrio malthusiano entre densidade e alimento disponível em determinado território; se o “suicídio” em massa está hoje desmentido, permanece a outra história, ainda mais enigmática, a do ciclo de predação. Ardrey observou com extremo interesse a fatalidade que atingiu zoólogos e etólogos dedicados no estudo do lemingo, notando que ela também atingiu Thomas Robert Malthus. O morticínio não seria, em outras palavras, motivado por um imperativo malthusiano. O que não se diz é que não somente o malthusianismo, mas o próprio darwinismo estariam seriamente postos em questão pela curiosa propensão suicida do rústico roedor.

Como acentua o mesmo autor, “as certezas da biologia do século XIX estão sendo substituídas pelas questões abertas no século XX”. Se não são os ciclos climáticos de alimentos, que outro fator poderia então determinar a estranha depressão e *crash* da população dos roedores das zonas nórdicas? A resposta é críptica. Ela está, de qualquer forma, relacionada com um problema de densidade em determinada área, já que a maior parte das espécies parece possuir um mecanismo cujo funcionamento constitui outro mistério, o

qual regula automaticamente a fecundidade de acordo com a mortalidade vigorante para manter o equilíbrio demográfico. A nova ciência da dinâmica populacional procura investigar o assunto. Certas espécies, porém, e esse é um caso especial, não possuiriam esse mecanismo admirável. O equilíbrio não é assegurado geneticamente por meio dos órgãos de reprodução e, conseqüentemente, o controle cíclico se efetuará da maneira brutal e irracional, senão pelo “suicídio” coletivo, pelo menos pela entrega espontânea à violência predadora. Ardrey é sarcástico quando escreve que o mistério da morte e da vida, tendo a atenção despertada pelo insignificante lemingo, não foi resolvido por uma bula do Vaticano. A sugestão de todo o argumento é que o problema da explosão demográfica humana pode ser semelhante ao do lemingo. Não serão as extremas densidades que estão adquirindo as áreas metropolitanas do planeta responsáveis pelos fenômenos de mortalidade suicida – a criminalidade, as neuroses, a homossexualidade, as drogas, os acidentes de tráfego, as guerras internacionais, as guerras civis e o terrorismo árabe – que corrigem ou corrigirão o excesso de nossa população? Afinal de contas, durante talvez meio milhão de anos vivendo da caça e da coleta de frutos, a espécie *Homo sapiens* manteve-se no nível aproximado de 1 milhão de indivíduos sobre todo o planeta. A descoberta da agricultura, ocorrida há uns 10 mil anos, permitiu o crescimento geral da população até atingir cem milhões. O Império Romano, que dominou o mundo antigo (ocidental), contava talvez cem milhões de habitantes, enquanto a China, naquela época, talvez registrasse o mesmo número ou pouco mais. A Revolução Industrial e os progressos da técnica, dos quais os mais relevantes na matéria são os que ocorreram na agricultura e no transporte, acoplados à descoberta de vacinas e antibióticos e às modernas regras de higiene, reduziram drasticamente a mortalidade e permitiram à espécie alcançar 6 bilhões, dobrando aceleradamente em menos de cinquenta anos. Até meados do século XXI talvez atinja 7 bilhões, antes de conseguir deter o crescimento, como já se impõe nas duas maiores populações do planeta, as da China e da Índia, ambas como mais de 1 bilhão. É o caso de perguntarmo-nos se a explosão populacional humana já não constituía uma maneira, misteriosamente antecipatória, de corrigir os claros que provocaria uma guerra nuclear; ou se uma epidemia mundial resultante da iniciativa de um grupo terrorista não seria um método adequado à correção da presente calamitosa situação demográfica? Alternativas ominosas! Escarmentados pelos acidentes, os assaltos, os assassinatos em massa nas prisões, cabe-nos, cariocas e paulistas, descobrir meios mais

racionais de reduzir o crescimento e a concentração populacional brasileira do que o praticado pelos bichinhos da Escandinávia. A China dá-nos um exemplo fortemente autoritário de planejamento familiar – o caso único em que, como liberal, compreendo e aceito a intervenção estatal em assuntos de âmbito puramente individual e doméstico.



Na sua edição condensada, ilustrada e comentada de *A origem das espécies*, Richard Leakey apresenta fotografias de uma mulher masai, do Quênia, com as orelhas deformadas por perfurações; assim como de uma mulher nuba, do Sudão, com o corpo nu inteiramente tatuado de cicatrizes. Darwin admite que “homens de raças diversas admiram padrões completamente diferentes de beleza em suas mulheres”. Refere-se também ao choque que a pele branca, a pele “pálida” dos europeus, causou ao sentido estético dos negros quando, pela primeira vez, os encontraram em África. Conclui observando que “como esse sentimento de beleza se desenvolveu na mente do homem e dos animais inferiores é um assunto bastante obscuro”. O amor é cego, pensam os franceses com muita sabedoria. “*Un crapaud aime sa crapaude*”, uma perereca macho acha uma perereca fêmea o cúmulo da formosura, do mesmo modo como uma fêmea de perereca considera o canto de um macho de perereca como a mais perfeita criação sonora de Deus. Uma fêmea de iguana das Galápagos pode babar-se de admiração amorosa por um macho de sua espécie, esquentando ao sol sua horrível máscara de pequeno dragão antediluviano... E quem somos nós para decidir o contrário? O hábito tem muito a ver com isso, a ideologia do mesmo modo. Depois de viver dois anos na China também comecei a achar que as mulheres caucasianas ostentam narizes compridos demais. Eu estava começando a apreciar os narizinhos pequenos e achatados das asiáticas. Para os chineses, aliás, o nariz pontiagudo é sugestivo da imagem de um demônio e a expressão que usam para designar os ocidentais – *ta pi tzê* – constitui um trocadilho entre “demônio” e “homem do Ocidente”. No Brasil, os homens apreciam os bumbuns arredondados das gatinhas. Nos EUA, são os vastos seios preferidos aos pequenos. *Beauty is altogether in the eye of the beholder*, “a beleza está sempre nos olhos do observador” escreveu o poeta americano Lee Wallace. Se o conceito de beleza é relativo, torna-se tautológico alegar que a seleção sexual pode fazer-se pela escolha da “mais bela fêmea” ou do “mais belo macho”.

A tese de Darwin de que, por força da seleção sexual, sejam as mulheres escolhidas privilegiadamente por sua beleza, de modo que a transmissão dos dons de beleza corporal se faça sobretudo pela descendência feminina, é de fato “bastante obscura”. É também duvidosa. Os gregos, ao que parece, mais admiravam o corpo do homem que o da mulher – Apolo seria mais belo que Afrodite.

Referindo-se à seleção sexual e aos seus caracteres secundários no *Homo sapiens*, Darwin adiantou outras noções francamente machistas. A mulher, a fêmea, é desde tempos imemoriais a causa das guerras entre tribos, entre as cidades, entre as nações. Ela intervém de modo sutil na história. A história e o mito registram conflitos intermináveis assim provocados. *Cherchez la femme...* previnem os franceses. A Guerra de Tróia é o mais célebre. O rapto das Sabinas um outro episódio, no início da história de Roma. A guerra civil entre Otaviano Augusto e Marco Antonio por causa de Cleópatra, outro confronto gigantesco no apogeu do Império. Toynbee lembra mesmo, em seu *Estudo da história*, que a concepção da história universal como uma antítese perene entre o Oriente e o Ocidente surge por vez primeira na consciência da Europa quando, na introdução ao monumental relato das Guerras Médicas, Heródoto procura descobrir a origem das guerras entre as cidades gregas e o Império dos Persas numa série de conflitos provocados por raptos e vendetas de motivação sexual. Pretendendo repetir o que teria ouvido dos persas, assevera o Pai da História que “os fenícios teriam iniciado a briga” ao raptarem Io, a infeliz princesa que daria seu nome ao Mar Jônico e atravessou o Bósforo no local onde, mais tarde, cresceria a esplêndida Bizâncio-Constantinopla-Istambul. O touro do Zeus helênico, em represália, fugiu com a fenícia Europa. Os aqueanos de Jasão excederam-se na sua atrevida expedição, destinada a reaver o Velocino de Ouro, ao carregarem também Medéia, princesa do Cáucaso. Em seguida, Páris, príncipe de Ilium, raptou Helena, mulher do rei Menelau, por cuja causa mil navios velejaram para Tróia, numa guerra que durou dez anos:

Nam fuit ante Helena mulier teterrima belli causa...

E assim se inicia, com a epopéia homérica, o primeiro grande embate armado entre a Europa e a Ásia, quando começamos a sair das penumbras lendárias para a história verdadeira.

Mas pretender que as guerras modernas tenham tido sua origem em motivações semelhantes, na base de um retorno a explicações redutivistas, não seria correto. Nem Freud se atreveu a alegar que as causas da Guerra Mundial devam ser investigadas no inconsciente sexual. Contudo, a evolução

exerce-se não mais no terreno do concreto, mas do abstrato, do religioso e do cultural. A permissividade sexual do Ocidente, onde domina o feminismo exibicionista, seria um dos fatores estimulantes do xiismo islâmico. Os fundamentalistas são patriarcais e puritanos: detestam mostrar suas mulheres e acham obscena não apenas a vista de uma mulher nua, mas seu próprio rosto e seus cabelos. As guerras continuam a ser desencadeadas por conflitos em torno de figuras femininas arquetípicas, figuras metafóricas. Combate-se e morre-se pela Pátria, pela Democracia, pela República, pela Liberdade, pela Justiça, sobretudo pela Glória, e essas damas belicosas, *alumeuses* perigosas, são sempre representadas sob a forma de Belona, uma matrona peituda com ares de poucos amigos, freqüentemente armada de capacete, couraça e lança em riste.

É curioso notar que a idéia de uma luta pela reprodução, de uma “lei da batalha” entre machos e uma “seleção sexual” em todos os níveis da biologia exerceu pouca influência sobre a moderna psicanálise ou psicologia das profundezas. Não é uma idéia central em Freud. Só indiretamente pode ser deduzida da insistência de Adler sobre os “complexos de inferioridade” e o instinto de poder, com a problemática da luta entre irmãos. Vou me permitir, ao correr do discurso, introduzir conceitos da psicologia profunda de Jung para um julgamento dos aspectos psicológicos do problema. Mas acredito que tenha sido uma das intuições mais profundas do pensamento de Nietzsche.²

Em outra ocasião alega Darwin – e com isso podemos ficar inteiramente de acordo – que um baixo nível de raciocínio é perfeitamente compatível, tanto nos pássaros quanto nos homens, com afetos ardentes, percepção aguda e gosto pelo belo. Os pássaros teriam uma grande capacidade de apreciação estética, embora não sejam animais que manifestem aguda inteligência, descendentes que possam ser dos dinossauros. O problema do estético entre os animais não é fácil. Certamente a relatividade do conceito do belo entre os animais pode ser mantida, muito embora existam certas outras considerações que parecem conduzir à admissão de parâmetros universais de beleza, terror, fúria, domínio, argúcia, placidez, agressividade e outras emoções que se revelam na expressão fisionômica e corporal dos bichos. A expressão fisionômica de uma águia ou de qualquer outra ave de rapina, seu ar de soberania e feroz majestade, seria reconhecível pelo homem como por qualquer outro bicho. O leão é proclamado o Rei dos Animais pela

² Em meu livro *Nietzsche e a loucura*, tento uma interpretação filosófica e psicológica do tema.

magnificência de seu aspecto. Do mesmo modo, a indiscutível e selvagem perversidade de uma piranha está estampada na cara desse pequeno peixe. Há evidentemente uma comunidade de reação ante a expressão fisionômica e compreensão entre todos os animais, inclusive o homem – mas estamos aí num terreno em que ainda absolutamente elementar é nosso conhecimento. Em outras palavras, a *expressão* fisionômica de uma piranha corresponde a uma realidade objetiva, ou será apenas uma falsa *impressão* antropocêntrica de nossa parte? Darwin fez observações da maior argúcia em seu capítulo sobre a sensibilidade estética dos animais, mas não chega, infelizmente, a nenhuma conclusão segura nesse terreno.

Uma problemática interessante que surge amiúde, no discurso sobre a evolução, é o da nudez do *Homo sapiens* e dos motivos pelos quais se veste, salvo entre algumas tribos do Sudão, do Congo e do Brasil. Darwin aborda a questão nos capítulos II e XX de *A descendência do homem*. O biólogo observa que a principal diferença entre nós e os mamíferos e animais inferiores é o desnudamento de nossa pele. Isso deve ter ocorrido bem cedo no processo de diferenciação da espécie. Notando apenas que há exceções como a dos cetáceos, do hipopótamo e também do elefante, Darwin inicialmente avança a hipótese de que o homem perdeu o pêlo por habitar aboriginariamente áreas tropicais do planeta. Ele supõe que o cabelo caiu antes de a espécie haver adquirido a postura erecta. Aceita, entretanto, a objeção de que os outros membros da ordem dos primatas, que também habitam as florestas tropicais úmidas, são muito peludos, como por exemplo os gorilas, os chimpanzés e os orangotangos. Passa então a sugerir que o homem poderia ter perdido os pêlos do corpo por motivos ornamentais ou estéticos no decurso da seleção sexual. Digamos, desde logo, que a “seleção sexual” parece ser um alibi ou escusa de que freqüentemente se serve Darwin para abandonar posições cientificamente débeis.

No capítulo XX, Darwin aborda longa e minuciosamente a questão da nudez e da capilaridade nas diversas raças humanas. Sustenta, taxativamente, que a falta de pêlos não constitui vantagem direta apreciável na luta pela sobrevivência, pelo contrário. Tudo indica que pode prejudicar a adaptação, sobretudo à medida que o homem vai expandindo seu hábitat e alcançando áreas de clima frio. Darwin denota espanto quando, na viagem do *Beagle*, descobriu a resistência espantosa dos fuegianos que viviam praticamente despidos no clima bastante rude da Tierra del Fuego. Ora, se é verdade que algumas raças que vivem em climas tropicais são quase imberbes, como os

sudaneses, os bantus e os índios brasileiros, outras são muito peludas, como os aborígenes da Austrália e da Nova Guiné. Ademais, habitantes de zonas frias e mesmo gélidas, como os ainus do Japão, podem ser muito peludos, enquanto outros, como os esquimós e os escandinavos, se notabilizam por relativa falta de pêlo.

Darwin parte então para uma discussão mais complexa, notando que as fêmeas humanas e as crianças, inclusive do sexo masculino até a puberdade, têm menos pêlos que os machos. Lembra a nudez colorida, espalhafatosa e obscena da bunda de certos macacos, como o mandril macho e o resos fêmea. Do exame de todos os abundantes exemplos oferecidos que parecem contraditórios, chega à conclusão de que a nudez humana foi selecionada, em primeiro lugar, nas fêmeas de nossos antepassados pré-humanos, por motivos de seleção sexual. Em outras palavras: o homem primitivo lembra a história do Paulinho que gosta de ver mulher nua e é por isso que a mulher se desnudou. Evidentemente, outra explicação mais científica teria de ser oferecida para a persistência de pêlos em todas as raças, na cabeça (cabeleira), na axila e nas chamadas “partes pudendas” (púbis).

Observando que nenhum ponto de vista seu encontrou tanta oposição quanto este, insiste Darwin que a nudez humana foi adquirida por seleção sexual. Não parece até hoje haver sido oferecida uma explicação alternativa adequada para o fato de que *Homo sapiens* tenha feito um *strip-tease* no correr da evolução. Dada a relatividade dos conceitos de beleza e a abundância realmente inacreditável das aberrações e deformações decorativas a que se dedicam homens e mulheres primitivos ou civilizados, para se tornarem mais belos aos olhos do outro sexo, por que então não poderíamos, em outras circunstâncias do processo evolutivo, embevecer-nos diante da beleza de uma mulher peluda em vez de pelada, do mesmo modo como admiramos, digamos, a beleza da peliça de uma gata angorá, uma raposa *argentée*, uma égua de corrida ou uma fêmea de tigre? A cabeleira da mulher é um de seus dons mais maravilhosos e um “caráter sexual secundário” entre os mais excitantes para muitos homens. Não podemos, contudo, chegar ao círculo vicioso ou tautologia antropocêntrica desse tipo: a mulher nua é excitante porque o homem se excita à vista da mulher nua, razão pela qual a mulher se desnudou de sua pelugem. A explicação é gratuita. Sobre esse tema cabeludo vale chamar a atenção para uma obra que alcançou enorme sucesso quando foi publicada: *The naked ape*, de Desmond Morris. Esse antropólogo e biólogo, que é também um pintor surrealista, oferece um exemplo lamentável da

irresponsabilidade, charlatanice e demagogia que às vezes atinge a profissão. A grande venda do *best-seller* de Morris, como se pode presumir, deve-se em parte à capa que mostra um homem e uma mulher, em pêlo, segurando pela mão um chimpanzé; e à descrição tão minuciosa quanto possível do ato de cópula. Este trecho elaborado do livro é apresentado como se se tratasse de um estudo científico dos hábitos sexuais de uma espécie animal desconhecida, quando, na realidade (salvo para uma criança antes da puberdade, e assim mesmo!) é de crer que os leitores do *Naked ape* conheçam perfeitamente, por experiência própria, como se faz... Vestir de cunho científico um texto vagamente pornográfico é um truque só utilizado por cientistas desonestos – mas o foi amiúde nas décadas de 1960 e 1970 nos Estados Unidos, como manifestação desafiante de permissividade marcuseana.

Mas o mais extraordinário do livro é a explicação que Morris oferece para a nudez do homem. Diz ele que, havendo descido das árvores onde se alimentava de frutas e locomovendo-se erecto pelas savanas africanas à procura de caça, os antepassados do *Homo sapiens* perderam os pêlos pela necessidade de súbito e extremado esforço, com enorme dispêndio de calor na corrida para alcançar a presa. A pelugem reduziria a eficiência do caçador primitivo, prejudicando-lhe o equilíbrio térmico. Mas o único inconveniente desse tipo de explicação primária é o seguinte: a caça, como Morris, ele próprio, sustenta, é *função principalmente dos homens*. As mulheres ficavam em casa, ou melhor, permaneciam nas grutas onde se refugiavam para proteger os rebentos e o alimento recolhido. Assim, pelo mecanismo invocado, quem deveria haver perdido totalmente os pêlos seria o macho, esfalfando-se sob o sol abrasador na perseguição de algum antílope, e não a fêmea, sentadinha e calma na gruta fria. Ora, foi exatamente o contrário que aconteceu.



No início do capítulo XVII de *A descendência*, observa Darwin que os mamíferos parecem muito mais frequentemente conquistar suas fêmeas pela “Lei da Batalha” (*Law of Battle*) do que pela exibição de encantos particulares. “Os animais mais tímidos”, diz ele, “e não munidos de armas especiais para a luta, empenham-se em conflitos desesperados durante a estação do amor”. Lebres, esquilos, duelam por suas favoritas como não o fariam cavaleiros medievais, a ponto de se ferirem, de se causarem graves danos, de deixarem cicatrizes, de se matarem sem misericórdia. O mesmo comportamento

sanguinário se nota entre baleias, focas e outros mamíferos marinhos. Darwin descreve justas mortais entre touros e as armas complicadas que a genética introduziu, utilizadas para a batalha: dentes, presas, garras, unhas, chifres, galhos, patas. As armas às vezes existem nas fêmeas, porém mais regularmente nos machos, de tal modo que o biólogo sugere tenham os órgãos respectivos sido transmitidos a partir de uma mutação no macho.

Nessa linha de pensamento, devemos considerar as armas que só aparecem nos machos como havendo sido sexualmente selecionadas pela Lei da Batalha entre os machos – a luta pela reprodução. Vale lembrar que a mesma idéia fora introduzida por Schopenhauer e que Darwin a cita em um artigo no *Journal of Anthropology* de janeiro de 1871. Schopenhauer aí acentua que “o objetivo final de todas as intrigas de amor, sejam elas cômicas ou trágicas, é realmente mais importante que quaisquer outros fins na vida humana. O que importa nisso tudo é nada mais, nada menos, do que a composição da geração seguinte (...) Não é o bem-estar ou o mal de qualquer indivíduo, mas os da raça humana futura o que está em jogo”.

O biólogo inglês observa que as armas que existem em ambos os sexos, como por exemplo as garras e os dentes dos leões e dos tigres, teriam sido selecionadas para a luta contra outras espécies na luta pela vida, para a defesa e a alimentação. Nada têm a ver, portanto, com a seleção natural. Um caso em que ele se detém longamente é o dos veados rangíferes e antílopes, animais em que a fêmea ora possui, ora não possui galhos ou chifres, segundo as espécies. Digamos que, diante dos exemplos descritos, a posição de Darwin parece hesitante. É pouco segura. Confesso ignorar se os zoólogos europeus e americanos já desenredaram esse problema confuso. Mas vale dar um exemplo da dificuldade encontrada por Darwin no desenvolvimento de sua tese de uma “seleção sexual” em virtude da qual certos caracteres se transmitem, ora por um sexo, ora por outro. É o caso de um belo antílope do deserto da Arábia, o *Oryx leucoryx*. O macho desse animal possui dois chifres pontiagudos, com duas lanças curvas e a tal ponto dirigidas para trás que quase tocam na nuca. Não apresentam assim vantagem alguma, porém prejuízo para a luta. O *Strepsiceros kudei* da África do Sul apresenta a mesma bela contradição nos chifres. Qual pode ser a explicação de haverem sido selecionadas? O termo “selecionado” parece aí mal colocado e, no final do capítulo XIII, Darwin também já havia reparado que alguns galos-de-briga possuem ornamentos que são tão prejudiciais às suas manobras combativas que os amantes desse esporte sangrento costumam cortar os atavios de seus

pássaros para torná-los mais eficientes no combate. Por que então existe o ornamento? O próprio Darwin reconheceu que o aparecimento dos chifres do veado e da cauda do pavão é o produto, não da seleção natural tendo em vista reforçar o aparelho adaptativo na luta pela vida, mas de uma preferência, aparentemente aleatória, da fêmea seduzida por esses atributos do macho. Mas o que é “preferência”? Como integrar o conceito subjetivo de preferência no mecanismo objetivo de seleção natural? A preferência parece emanar do próprio animal, sem nenhuma referência ao ambiente. A preferência é subjetiva, é um mistério, é como a decoração dos capacetes de certos cavaleiros da Idade Média e do período das guerras napoleônicas, ou dos nobres samurais nipônicos, que atrapalhavam o soldado em combate ao invés de proteger sua cabeça. Esse tipo de “seleção” contraproducente pode ser observado frequentemente nos apetrechos bélicos da espécie humana. Às vezes parece que as preocupações decorativas sobrepõem as exigências defensivas, mas o ponto que permanece para dificultar a explicação darwiniana é a presença de armas irracionais: certos porcos selvagens, como o *Babirusa* da Ilha de Célebes, na Indonésia, possuem presas tão longas e tão curvas na dentadura superior, que não apresentam nenhuma utilidade como arma de combate. Algumas alabardas da Renascença, como as que ainda armam os guardas suíços do Vaticano, são muito pouco eficientes. Em agosto de 1914, também a infantaria francesa, com suas calças de vermelho berrante, atacava selvagemmente os alemães que estavam armados de metralhadoras e com uniformes *feldgrau*, confundindo-se com o terreno. A seleção brutal da guerra acabou ceifando esses infantes, mas só depois de algumas centenas de milhares morrerem em ataques heróicos e estúpidos é que o Estado-Maior resolveu modificar os uniformes para um colorido menos vulnerável, o azul. A camuflagem dos paraquedistas e combatentes da selva modernos, essa sim possui explicação seletiva.

No final de *A descendência do homem*, assevera Darwin que “não nos devemos surpreender se caracteres ligeiramente prejudiciais possam ser adquiridos”, exemplificando com as plumas de certos pássaros, os chifres de certos veados e antílopes e a nudez do homem. Das observações de Darwin, contudo, ganha-se a impressão de um conflito entre os efeitos da seleção “natural”, motivada pela luta pela vida, e os da seleção sexual, permanecendo aí, obviamente, uma contradição ou fraqueza no argumento total. Podemos entender, com relativa facilidade, um mecanismo que favorece as “vantagens” adquiridas na luta pela sobrevivência como fator seletivo, mas o

que querem exatamente dizer esses elementos “estéticos” desvantajosos que seriam determinantes na seleção sexual?

Um caso estranho é o do emú ou casoar, uma ave australiana (*Dromoetus irroratus*) – uma das espécies peculiares desse continente tão cheio de extravagâncias biológicas. O casoar fêmea é bem maior e mais agressivo que o macho. É o macho que incuba os ovos depois de serem postos e, em seguida, é também o macho que protege os pintinhos contra a fúria assassina da mãe que os procura destruir. Disso resultam brigas familiares homéricas entre pai e mãe casoar. Os instintos filicidas da galinha dessa espécie deve representar um dos mistérios da biologia, contradizendo tudo que se divulga sobre a força quase universal do instinto materno. Como explicar que um impulso tão contraditório tenha sido “selecionado” segundo os conceitos darwinianos? Se uma mutação determinou o censurável comportamento da primeira fêmea do *Dromoetus irroratus*, levando-a a atacar a própria prole, temos de supor que uma mutação simultânea e diametralmente oposta também tenha ocorrido no comportamento do macho, induzindo-o a chocar e defender os filhotes de sua não tão digna consorte. Estranho fenômeno na verdade! Estranha coincidência! Poderíamos falar na estupidez da natureza? Os porcos selvagens e os antílopes mencionados anteriormente são belos, sem dúvida, mas não facilmente aceitamos a explicação de que seus chifres tão incômodos foram elaborados sob a ação de alguma lei natural logicamente incompreensível. Darwin é muito honesto e cita esses casos excepcionais. Admite que, às vezes, “não há vantagem alguma seletiva” que possa ser descoberta. Mas são exceções que entram em conflito com sua teoria e, então, como explicá-las? Como “explicar”, por exemplo, as máquinas absurdas de Tinguely? Os estuendos mecanismos irracionais do artista suíço bem ilustram os casos apresentados pela evolução darwiniana que contrariam os próprios pressupostos da teoria da seleção dos mais aptos. A impressão final é de que Darwin usa o conceito de “seleção sexual” para dispor de um álibi para fatos que a seleção natural não resolve.

CAPÍTULO 19

DARWIN E O RACISMO NO BRASIL

Na presente seção proponho-me discutir vários aspectos da influência de Darwin no Brasil, assim como a inspiração darwinista de personalidades que estudaram nosso país de um ponto de vista relacionado com a problemática da evolução pela seleção natural. Antes de avançarmos, poderíamos mencionar alguns resultados paradoxais do eugenismo e do proto-racismo nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha que aqui tiveram reflexos. O estudo das teorias de Darwin leva-nos à conclusão de que o cientista inglês não exerceu apenas uma influência decisiva sobre a biologia. Ele não é simplesmente o criador da teoria da evolução pela seleção natural. Suas idéias exerceram um imenso impacto sobre as ciências sociais e, por meio delas, sobre as ideologias do século XX, com graves repercussões políticas no último século. Vale recordar no início do argumento que, em sua viagem do *Beagle* até as ilhas Galápagos, o jovem Darwin congratulara-se com a satisfação de ser inglês – ao comparar o progresso das colônias britânicas da Austrália e Nova Zelândia com o atraso das que, na América do Sul, haviam sofrido séculos de domínio espanhol e português. A Austrália era, certamente, melhor que a Argentina. Sua impressão do Brasil fora desastrosa. Visitara o Rio de Janeiro em abril de 1832, escala no caminho das ilhas do Pacífico, no período de desordem da época mais tenebrosa da Regência. De tal circunstância resultou um encontro infeliz com autoridades portuárias que Darwin qualificou de “tão desprezíveis no espírito como miseráveis no corpo”, porque lhe haviam levantado toda sorte de objeções estúpidas ao seu projeto de visitar a Floresta da Tijuca. Não sabia que a burocracia é burra mesmo, aqui como em qualquer outra parte do globo, com poucas variações: um problema de seleção natural que, no Brasil, não funciona do mesmo modo como na Nova Zelândia.

Nesse contexto, assinalemos o aspecto dito “capitalista” do darwinismo social que, nos Estados Unidos, se desenvolveu a partir das conjecturas de Herbert Spencer e de Graham Sumner, assim como registrar o prestígio que granjeou na mente de Marx. Abrindo-lhe a perspectiva de uma manipulação científica do meio social, com o paradigma dos insetos sociais em mente, Marx se sentiu estimulado pelo darwinismo como instrumento de polêmica contra a religião e o criacionismo judeo-cristão. Com a publicação de *A origem das espécies*, Marx escreveu a Darwin, felicitando-o por sua obra mas não recebeu, ao que consta, resposta alguma.

O racismo de origem darwiniana exerceu outrossim influência não só entre os escritores e cientistas brasileiros, desafiados pelas teses evolucionistas, mas muito particularmente entre os críticos estrangeiros de nossa terra e nosso povo. A verdade é que os pensadores suscetíveis de serem qualificados de racistas – e entre eles eu colocaria o próprio Darwin, por algumas sentenças que escreveu – se sustentaram na teoria da seleção natural para racionalizar “cientificamente” as desigualdades étnicas existentes e propor programas políticos que teriam conseqüências ominosas no século que se seguiu ao seu.

Deixo aqui de lado o pensamento de Nietzsche. Se, por muitos lados, a produção daquele que deve ser considerado o maior filósofo do século XIX sofreu indiscutível influência do ambiente criado pelo biólogo inglês nas ciências de sua época, não seria lícito, contudo, atribuir ao pensador alemão a responsabilidade pelos desastres ocorridos em sua pátria na primeira metade do século XX. Em termos de pressupostos darwinianos, é mister acentuar, de início, que foi Nietzsche quem, em primeiro lugar, apontou para vários pontos fracos do que hoje se chama a teoria sintética da evolução. Nietzsche agrediu-a com pertinácia. Similarmente, debicou o racismo e, como individualista obsessivo, teve a intuição suprema de que é da ética da seleção individual entre homens de talento que pode a humanidade esperar o surgimento do homem superior, aquele a quem deu o nome de *Übermensch*. É por tais motivos que me atrevo a colocar Nietzsche, não obstante sua soberba indiferença a qualquer ciência política ou econômica, como um dos principais antecipadores do liberalismo moderno.



Vale salientar que a problemática racial, com conseqüências sobre políticas brasileiras, foi em primeiro lugar colocada em termos práticos e

objetivos nos Estados Unidos. Fácil é explicar as razões. Como nação em formação e já enfrentando como nós, em princípios de sua vida independente, a situação criada pela presença de várias raças em seu território, inclusive os africanos sujeitos à escravidão, podiam os americanos determinar, pela seleção de imigrantes, a qualidade dos elementos que desejassem admitir na vasta panela (*cauldron*) que se tornava essa imensa nação.

Notem que o mesmo raciocínio deve haver influenciado os patriarcas de nossa Independência. Os estadistas brasileiros da metade do século XIX, ao se darem conta de que era mister deter o tráfico de escravos e abrir as portas, a imigrantes europeus, pelas exigências de mão-de-obra, tinham em conta a relevância do problema étnico do país. Até fins do século XIX, a imigração para a América do Norte – uma imigração colossal, cujo volume fenomenal deve haver ultrapassado, até os dias que correm, os 60 ou 70 milhões de pessoas, umas dez a quinze vezes o volume da imigração em nosso país – era composta principalmente de indivíduos de origem inglesa, irlandesa, alemã e escandinava. O conceito, formulado solenemente na Declaração de Independência, de que “todos os homens foram criados iguais” tinha de dificilmente conviver com a “instituição peculiar” – a escravidão. Convivia também, desde logo, com a presença incomfortável dos antigos donos da terra, os índios. A consciência de uma incongruência moral e legal determinaria o trauma terrível da guerra civil. Suas conseqüências contraditórias se estenderiam nos cem anos seguintes, até a “Segunda Revolução Americana”, a dos anos 60 e 70 do século XX.

Além dos europeus ocidentais, entretanto, começaram a chegar, a partir de 1890, levadas crescentes de outras procedências: italianos, gregos, portugueses, árabes, eslavos e chineses. Juntamente com os eslavos, apareceram os judeus. No século XX viriam os asiáticos – coreanos e vietnamitas – e os “hispânicos”, em sua maior parte mexicanos, porto-riquenhos e centro-americanos, para completar a panela, o *melting pot*. Os judeus concentrar-se-iam em Nova York, em Brooklyn. Eles constituem hoje, com seus 8 milhões de membros, a mais importante comunidade israelita do mundo – pouco menos da metade da população judaica mundial. Abandonando a vasta área da Europa oriental sob domínio russo czarista, ou seja, a reserva claramente limitada (*shtetl*) onde haviam sido autorizados a residir e onde se concentrara seu grupo mais considerável, os judeus fugiam dos efeitos trágicos do anti-semitismo. Os pogroms da Rússia antecipavam o eventual Holocausto nazista. A globalização étnica se apresentou pela primeira vez, nos Estados Unidos,

como a imagem do mundo futuro e, do mesmo fenômeno nos estamos conscientizando no Brasil, onde ainda mais sensível é ela.

Aconteceu, entretanto, que fortes sentimentos racistas na América emergiram precisamente nessa época. Não obstante ser esse continente, teoricamente, a terra da liberdade que abria suas portas aos refugiados de todo o mundo, o influxo de gente tão diferente em religião, língua, cultura e raça dos antigos pioneiros da Nova Inglaterra e da Virginia causava espécie aos de mentalidade conservadora e algo farisaica. Os judeus foram considerados inferiores, de modo não muito diverso daquele que atingia a moralidade, a inteligência e o aspecto físico atribuído aos meridionais, orientais e latinos em geral.

H. H. Goddard, um cientista que se especializara em testes de inteligência (QI) em correlação com a origem racial e fora o inventor do termo *moron*, para caracterizar um mentecapto, viu-se convidado pelo *U.S. Public Health Service*, em 1912, a identificar os morons. Eram os que se encontravam entre os imigrantes europeus recém-desembarcados em Nova York e, pela primeira vez, contemplavam a Estátua da Liberdade. Os resultados das pesquisas de Goddard foram surpreendentes: a maioria dos imigrantes judeus, russos, húngaros e italianos deviam ser considerados deficientes mentais! Na Inglaterra, um professor de eugenismo na University College de Londres, Karl Pearson, também estudou a imigração judaica na década de 20, preocupando-se com o baixo índice de inteligência dos israelitas. É interessante acentuar que *as comunidades judaica e italiana – aquelas que relativamente mais sofreram com tais restrições imigratórias – colocam-se hoje entre as mais prósperas e mais cultas que compõem essa imensa sociedade multirracial que são os Estados Unidos*. Na verdade, como comunidades e em termos estatísticos, as pessoas de ascendência judaica e italiana são, em média, mais ricas e ocupam mais postos de comando do que os de descendência anglo-saxônica.

Uma descrição divertida e séria do que ocorreu pode ser encontrada na obra *The mismeasure of man* do antropólogo Stephen Jay Gould (1987), conhecido por suas obras de divulgação científica e suas novas teorias evolucionistas. O curioso a notar nesse terreno é que a primeira metade do século XX foi, indiscutivelmente, o grande momento de glória intelectual do judaísmo. Em todos os países da Europa, uma parte considerável dos maiores nomes na ciência, na literatura, na filosofia, nas finanças, na política e mesmo nas artes plásticas foram judeus. Lembrando apenas alguns: em França, Proust, Raymond Aron, Lévi-Strauss, Blum, Mendès-France; na Inglaterra, lord Reading, Wittgenstein, sir Isaiah Berlin, sir Karl Popper e os Rothschilds; na

Alemanha e Áustria, Einstein, Freud e sua escola, Lasalle, Bernstein, Rosa Luxemburgo, Husserl, Lukács, Martin Buber, Marcuse, Bloch, Hannah Arendt e os membros da chamada Escola de Frankfurt; e, nas artes, Chagall, Mahler, Rubinstein e Schoenberg. O número de judeus com Prêmio Nobel é considerável, bem acima da média da população. Podemos salientar, entre os judeus da elite intelectual nos Estados Unidos, os nomes dos principais expoentes do movimento “conservador-libertário” como Ayn Rand, Milton Friedman, Gertrude Himmelfarb, Irving Kristol e Gary Becker. Finalmente, a contribuição de judeus, alguns americanos natos, mas sobretudo refugiados da Europa, foi fortemente majoritária no desenvolvimento da física, da energia nuclear e do armamento atômico, bastando lembrar os nomes de Einstein, Fermi, Oppenheimer e Edward Teller.

Stephen Gould é de opinião que as restrições da Lei de Imigração americana de 1924, que limitou a entrada anual nos Estados Unidos à percentagem de 2% do número de pessoas de cada nacionalidade que ali se encontravam em 1890, foi o resultado da propaganda de Goddard e de seus colegas eugenistas ou racistas. Já se calculou que esse sistema de quotas impediu o refúgio nas Américas, até depois da Segunda Guerra Mundial, de cerca de 6 milhões de pessoas, principalmente procedentes da Europa oriental, meridional e central. É fácil imaginar que alguns milhões eram judeus perseguidos pelo nazismo e outros movimentos fascistas europeus.

Uma outra curiosidade. O sistema de quotas de imigração teve seu reflexo no Brasil. Ao contrário dos 60 milhões de imigrantes nos Estados Unidos, o Brasil apenas recebeu, do momento da independência até hoje, pouco mais de um saldo positivo de 3 milhões de imigrantes. Se nossa população tanto deve hoje, particularmente em São Paulo e no Sul, à contribuição da imigração não lusitana (que já forneceu quatro presidentes da República, Kubitschek, Médici, Geisel e Collor), isso deve ser atribuído ao grande crescimento vegetativo interno, ou seja, ao elevado índice de reprodução endógena das famílias de imigrantes no Brasil. Aconteceu entretanto que após um período de considerável liberdade imigratória em que fazíamos intensa propaganda na Europa para atrair candidatos, passamos também, absurdamente, a restringir o ingresso de europeus no Brasil. Miguel Couto, por exemplo, fez uma forte campanha contra a imigração nipônica, alegando que não se devia “piorar” a mescla de raças em nosso país. Como resultado, limitamos a imigração de japoneses e outros asiáticos, o que foi um erro grave, haja vista o sucesso mais recente de japoneses e chineses no desenvolvimento. Perdemos

também a oportunidade única que se apresentou, ao término da Segunda Guerra Mundial, de acolhermos uma leva de alto valor intelectual e profissional, constituída pelos milhões de refugiados alemães, poloneses e baltas, expelidos das áreas devastadas pelo conflito e pelo avanço do exército soviético até Berlim. Esta última política, levada a cabo nas décadas de 1940 e 1950, foi uma das mais cretinas entre as que têm notabilizado a elite dirigente do país, notória por sua incompetência, salvo nos períodos de ditadura de Getúlio Vargas e dos generais Castello Branco e Médici.

Com a mania de imitarmos os americanos que se registrou a partir de 1889, também impusemos quotas. Quando trabalhei na Divisão de Imigração e Passaportes do Itamaraty entre 1942 e 1944, lembro-me de circulares secretas que eram expedidas, por ordem do Catete, tendentes a impedir ou dificultar o ingresso de judeus no Brasil. Como consequência, apenas 150 mil vivem hoje no Brasil, a maioria aliás em rápido processo de assimilação. Inconscientemente, sob a alegação de mantermos uma suposta “integridade étnica” neste país que é da maior complexidade mestiça do planeta, prejudicamos o nosso desenvolvimento e atrasamos em várias décadas o processo de modernização cosmopolita. Sem falar, naturalmente, que também assim indiretamente contribuimos para a catástrofe do Holocausto judaico. Em seu *Darwin e a revolução darwinista*, observa corretamente Gertrude Himmelfarb, a conhecida historiadora americana do período vitoriano, que “Da preservação das raças favorecidas na luta pela vida” (o subtítulo de *A origem das espécies*)

foi apenas um curto passo para a preservação dos indivíduos favorecidos, das classes favorecidas e das nações favorecidas – e um passo de sua preservação para sua glorificação. O darwinismo social foi freqüentemente compreendido nesse sentido: como uma filosofia exaltando a competição, o poder e a violência sobre a convenção, a ética e a religião. Deste modo, tornou-se um cabide para o nacionalismo, o imperialismo, o militarismo, a ditadura e para o culto dos heróis, do superhomem e da raça de senhores (...) Expressões recentes dessa filosofia, tais como o *Mein Kampf*, são, infelizmente, demasiadamente familiares para necessitarem exposição. E é por um processo óbvio, mas simplista, de analogia e dedução que se diz que derivaram do darwinismo (...) Nietzsche predisse que isso seria a consequência se a teoria darwiniana conquistasse uma aceitação geral.

O mesmo ponto de vista é acentuado por John Haller num livro de 1971, *Outcasts of evolution: scientific attitudes of racial inferiority, 1859-1900* (Universidade de Illinois). Haller afirma que, virtualmente, todos os evolucionistas do século XIX acreditavam na superioridade evolucionária do homem branco sobre as outras raças, particularmente sobre a africana. O racismo subliminal era praticamente unânime entre os cientistas americanos, até bem adiantadamente no século XX. O período vitoriano foi darwinista e foi racista. Fazer de Darwin um pobre mártir da ciência, perseguido pela incompreensão, é uma atitude tão falsa quanto aquela que também pretende colocar Freud como uma espécie de moderno Galileu, tratando de persuadir a humanidade de uma verdade científica que ela não queria aceitar. Na realidade, esses sábios foram bafejados muito cedo, em suas respectivas carreiras, pelo *Zeitgeist*. O Espírito dos Tempos acolhia com entusiasmo suas teorias originais porque correspondiam aos mais secretos anseios dos povos europeus. Num artigo em *Science* de fevereiro de 1972, lembra John Burnham que o africano era então considerado inferior simplesmente porque representava o elo perdido (*missing link*) entre o macaco e o teutão... Os hotentotes da África do sudoeste, hoje Namíbia, colonizada pelos alemães, foram estudados como uma espécie diferente de *Homo sapiens*.

Como também com razão salienta Henry M. Morris em *The troubled waters of evolution* (San Diego, Cal., 1974), a própria idéia de “raça” constitui uma noção evolucionista e não um conceito bíblico. A raça é essencialmente uma subespécie que, se permanecer suficientemente isolada por longo período de tempo, evolui no sentido de dar origem a uma nova espécie. Morris é apenas incorreto quando esquece que o racismo procede de um sentimento de “escolha divina” para o povo a que se pertence, sentimento ancorado na noção veterotestamentária de “povo escolhido por Deus” que os judeus cultivaram. A moderna ideologia nacionalista possui, conseqüentemente, certas raízes teológicas na noção de *berit*, convênio com Deus, característica da consciência de identidade judaica. Creio que esse “criacionista” americano também acerta quando sustenta que a idéia de “evolução estava no ar” e se tornou quase um clichê. Na verdade, “todos os grandes movimentos políticos e econômicos – quer seja o comunismo, o imperialismo econômico, o capitalismo centralizado, o racismo ou outros – achavam-se ansiosos para agarrar o darwinismo como justificação científica de suas receitas particulares para a ética básica do egoísmo na luta e sobrevivência”.

Em *Evolution and ethics* (New York: Putnam, 1947), sir Arthur Keith, ao qual já nos referimos em capítulo anterior, lembra que,

para ver medidas evolucionárias e moralidade tribal aplicadas vigorosamente aos negócios de uma grande nação moderna, devemos nos debruçar de novo sobre a Alemanha de 1942. Hitler estava piedosamente convencido que a evolução produz a única base real para uma política nacional (...). Os meios que ele adotou para assegurar o destino de sua raça e povo foram o massacre organizado que mergulhou a Europa em sangue (...). Tal conduta é altamente imoral se medida pelos padrões da ética, mas a Alemanha a justificou de conformidade com a moralidade tribal evolucionária.

Keith insiste na contaminação do nazismo pelas idéias evolucionistas do *Führer*. Ora, cabe notar que ele não foi um mero diletante das ciências sociais, mas um antropólogo e biólogo do maior renome – expressando opiniões de um darwinismo social tão radical que perdeu a simpatia de grande parte da opinião pública informada após a Segunda Guerra Mundial.¹

Volto então à aplicação mais direta do darwinismo sociopolítico que se registrou na Alemanha com as doutrinas de sangue e terra – *Blut und Boden* e espaço vital – *Lebensraum* – popularizadas pelos nazistas. A noção de uma luta pela vida com sobrevivência do mais apto deixou de ser ajustada aos conflitos entre indivíduos, dentro de uma sociedade livre, ou entre classes sociais na “dialética” do sistema de produção em uma sociedade burguesa, para se estender aos grupos ou, mais especificamente, aos povos e Estados-nação em guerra uns com os outros com o intuito de aumentar seu território. O darwinismo sugeriu novos caminhos. Distorcendo as correntes mais profundas do idealismo alemão que procediam de Kant, Fichte e Hegel, e enriquecendo com conteúdos tirados da biologia e da antropologia, a concepção mística de um *Volksgeist*, um espírito do povo identificado pelo sangue e o solo, serviria de instrumento aos propugnadores imperialistas da *Kultur* germânica, para colorir de ciência pedante sua ideologia nacionalista. A evolução converteu-se então em política. O primeiro grande entrevero seletivo ocorreu durante a Primeira Guerra Mundial.

Nos séculos XVIII e XIX, as primeiras pesquisas de antropologia e os progressos da ciência biológica coincidiram com a exploração da África, da Ásia sul-oriental e do Oceano Pacífico, dando nascimento às teses que justifi-

¹ Para quem se interessar, faço referência a meu livro *A ideologia do século XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituto Liberal e Editora Nórdica, 1994.

cam o racismo. De maneira grandemente esquemática, podemos atribuir a teoria da desigualdade inata das raças em termos de inteligência a três fatores sucessivos, todos presentes em maior ou menor grau relativo nas diversas formas modernas de ideologia.

Em primeiro lugar, o substrato religioso, oriundo da concepção judaica de povo escolhido. A raça superior corresponderia ao povo predestinado, sendo as inferiores de cor marcadas pela mancha de Cam e Canaã. Os textos bíblicos sobre Cam, filho de Noé, e seu filho Canaã, amaldiçoado pelo patriarca seu avô, legitimaram a escravidão com beneplácito religioso após a conquista da África – sobretudo sob a ação dos calvinistas mais fundamentalistas bíblicos. A inferioridade do negro e sua susceptibilidade ao processo de escravatura foram deduzidas e sacramentadas por essas crenças. Na versão calvinista puritana, os *natives* refletem em sua cor, em suas superstições, em seu erotismo, preguiça e atraso – os vícios do homem condenado à danação eterna. O preconceito oriundo da exegese veterotestamentária era tão forte que alguns santos padres da Igreja, como Ambrósio e Orígenes, se referem à hereditariedade da falta de Cam. Paulinus Nolanus ou São Paulino de Nola, poeta e bispo cristão do século V, afirmou que os etíopes não são queimados pelo sol, mas enegrecidos por seus vícios e crimes, sombrios como a noite (*non sole perustus sed vitiis nigros et crimine nocti colores*). Refletia assim o que se poderia considerar um arquétipo universal que identifica a cor negra com o mal. O preto seria a cor favorita do demônio.

Em *Ennarationes in psalmos*, rebatia Santo Agostinho, contudo, que mesmo a *nigra gentilitas*, o que quer dizer a raça negra gentílica ou pagã, seria chamada à fé – pois não são os Reis Magos considerados oriundos do Oriente e não é um deles tido como negro? Aliás, a tradição do prestes João etíope perduraria na Europa. A presença de um reino cristão na África influenciaria o caminho trilhado por Vasco da Gama, Pedro Álvares Cabral e Afonso de Albuquerque em direção ao Oriente.

Heinrich von Treitschke fora o profeta da fase racista e “prussiana” do darwinismo social germânico. Sua filosofia da história, deliberadamente parcial, emocional e propagandística, é sintomática da progressiva conquista de grande parte do pensamento europeu pelo irracionalismo ideológico a serviço dos interesses políticos mais estreitos. Agosto de 1914 representou o clímax da tragédia. As batalhas do Marne, Verdun e Tannenberg transformaram em “terra e sangue” as lucubrações intelectuais de generais, diplomatas, professores e chefes de indústria paranóicos. O período de curta transição,

o “entreguerras” de 1918-1939 com sua atmosfera de decadência e reerguimento, na expectativa de outro confronto bélico, foi marcado pelo alastramento quase planetário do chamado “fascismo”, na realidade um “nacional socialismo” que cada povo adaptou às próprias condições nacionais. Surgiram outros estudiosos como P. Lilienfeld, A. Schäffle ou J. K. Bluntschli que, com metódico e germânico acabamento, exploraram as conseqüências da tese. Uma outra grande corrente de sociólogos, entretanto, ao reduzir sua ciência à biologia e ao orgânico, encaminhou-se para uma concepção que privilegiava a raça, a seleção natural pela guerra e os fatores genéticos. O arianismo nazista foi o resultado final de suas tenebrosas aventuras mentais e permito-me aqui recordar os nomes do conde Gobineau e de Houston Chamberlain, já antes referidos. Curiosamente e em que pese a natureza essencialmente mestiça de nosso povo, alguns sociólogos brasileiros adotaram tais idéias como Gustavo Barroso, que foi um dos mais influentes líderes do Integralismo, no qual tentou injetar uma forte dose de anti-semitismo.

Vale adiantar que o arianismo nasceu em princípios do século XIX entre filósofos, historiadores, sociólogos, filólogos e lingüistas, independentemente de Darwin, com nomes ilustres tais como F. Schlegel, J. G. Rhode, H. J. Klaproth, Jacob Grimm e Max Müller. O arianismo consistia numa simples hipótese de lingüística. Descobria a comunidade dos cento e tantos idiomas indo-europeus – como as línguas latinas, as germânicas, as eslavas, as célticas, o grego, o persa e o sânscrito da Índia –, o que não implicava, de modo algum, houvesse uma origem racial comum entre os povos modernos que falam essas línguas. Os haitianos falam francês, os jamaicanos falam inglês e muitos filipinos falam espanhol, mas nenhum deles é “ariano” do ponto de vista étnico. Tampouco é “ariana” a maioria dos indianos que falam hindi, uma língua indo-européia. Pouco a pouco, entretanto, uma subcorrente antropológica desenvolveu a idéia da desigualdade das raças humanas e da superioridade dos nórdicos louros e dolicocefalos, tidos como protótipos do ariano.

As idéias do século XVIII e XIX a respeito da questão de raça eram muitas vezes ingênuas. Eram mesmo grotescas. Não haviam ultrapassado as fantasias da época dos Grandes Descobrimentos, quando portugueses e espanhóis amiúde esperavam encontrar monstros inconcebíveis em suas andanças aventurosas muito além da Taprobana, descrevendo homens sem cabeça ou coisa igual. Quando surgiram as primeiras teorias, triunfou logo o lamarckismo. Acreditou-se, por exemplo, que os homens espontaneamente enegreciam. Surgiu uma hipótese química sobre o escurecimento da pele ao

sol dos trópicos e do deserto. Houve mesmo um mito de que os portugueses de Guiné se haviam tornado pretos depois de uma permanência de algumas dezenas de anos na costa d'África. Um corolário do lamarckismo foi a "teoria da recapitulação", defendida principalmente pelo alemão Haeckel, asseverando que, em nosso desenvolvimento individual, recapitulamos os estágios anteriores na evolução dos seres inferiores. Repito que Haeckel fez enorme sucesso no Brasil na primeira metade do século XX.

Numa fase da história da humanidade em que todas as raças não haviam ainda entrado em contacto, a expressão do velho tribalismo consiste em menosprezar, inferiorizar ou agredir o estrangeiro, o estranho, o homem simplesmente diferente pelo aspecto, língua, cor da pele, traje e costumes. O estranho é um ser inferior, um bárbaro ou meteca para os gregos, um pagão para os cristãos, um goy como para os velhos hebreus eram todos os incircuncisos. A xenofobia antiamericana faz parte até hoje dos movimentos antiliberais e antiglobalizantes que estão pipocando por toda a parte – gênero foro de São Paulo e petismo.

Entre tribos primitivas da Amazônia é comum encontrarmos expressões idiomáticas que associam o termo "homem" com a própria identidade tribal, sendo os membros de outras tribos tidos como semelhantes a animais. Para os munducurus a mesma palavra designa o estrangeiro estranho e a caça. O racismo constitui, nesse sentido, uma forma primitiva exacerbada do tribalismo xenófobo, com o qual está intimamente associado. A transformação dos sentimentos naturais de exclusivismo de grupo em teorias "científicas" evoluiu, na época moderna, pela inclusão das pesquisas de antropologia e do conceito darwiniano de seleção natural do mais apto, para uma sofisticação do exclusivismo em generalizada xenofobia. É a ideologia nacionalista em sua encarnação mais detestável. Xenofobia significa, literalmente, ódio ao estranho.

Darwin escreveu numa carta a um amigo, W. Graham, em julho de 1881, pouco antes de morrer: "Posso contestar que a seleção natural mais fez para o progresso da civilização do que V. parece inclinado a admitir (...) As chamadas raças caucasianas mais civilizadas derrotaram o turco falso na luta pela existência. Olhando para o mundo num futuro não muito distante, creio que um número considerável de raças inferiores terão sido eliminadas pelas raças mais altamente civilizadas através do mundo!"² Se não conhecêssemos o autor dessa frase, um texto como este seria hoje denunciado com a maior indignação pelos

² Cf. I. BARRETT, P. H. (Ed.). *The collected papers of Charles Darwin*, 1977.

acadêmicos “politicamente corretos” da esquerda festiva como expressão de um intolerável racismo. Opiniões semelhantes eram no entanto externadas pelo maior amigo de Darwin, Thomas Huxley, que considerava o negro vencido na “batalha a ser travada, não com mordidas, mas com pensamentos”.

É interessante observar, nesse particular, que nem Darwin, nem Huxley cogitaram que as chamadas “raças inferiores” ou aquelas que habitam o que hoje se chama o Terceiro Mundo lutam pela existência com o crescimento espantoso de sua população, por meio da explosão demográfica. Embora bem conhecesse Malthus, Darwin não levava em consideração o fator prolífico nos menos “civilizados” ou menos “desenvolvidos”. Ora, o problema da população ou da capacidade prolífica, nas espécies animais como entre os povos humanos, perturba grandemente o darwinismo. O menos apto na seleção natural pode, compensatoriamente, mais reproduzir, assim equilibrando suas perdas. Ratos, coelhos e baratas proliferam. Em alguns trechos de sua obra, entretanto, particularmente no cap. IV de *A descendência do homem*, Darwin parece defender a tese de que as raças “puras e homogêneas pelo sangue” são também as mais primitivas. Exemplifica com os aborígenes da Austrália. Não haveria uniformidade entre os selvagens, nem entre os índios da América do Sul. Darwin observa que só tipos “domesticados” podem revelar certa homogeneidade, um bom exemplo foi o regimento de gigantes que era mantido pelo rei da Prússia Frederico Guilherme, o pai de Frederico II, o Grande.



O racismo tomaria um sentido bem mais grave e, potencialmente, desastroso, quando os pesquisadores entraram com franqueza e audácia na discussão da variabilidade da inteligência do homem. Todos nós reconhecemos, no fundo de nós mesmos, que existe uma desigualdade entre os talentos com que fomos aquinhoados ao nascer. Chegamos a admitir que alguns sejam menos inteligentes que outros. Podemos aceitar não havermos sido galardoados pela natureza com beleza física, com saúde, com um destino generoso ou com a sorte de havermos nascido nesta ou naquela região do mundo que esteja mais próxima da civilização e da riqueza. Concordamos mesmo ainda com forte dose de ressentimentos, ser o destino e não a estrutura social de nosso grupo o que determinou o nascimento numa família em que “se toma chá em criança”. Mas quem jamais, a si-mesmo, confessa ser burro? A consciência da nossa dignidade é o que exige sejamos todos iguais em termos de agudeza inte-

lectual. Ou seja, para usar uma terminologia “politicamente correta”, todos nós nos avaliamos como providos da mesma “capacidade cognitiva” ou com o mesmo “quociente de inteligência”, QI.

O problema é o seguinte: será a inteligência um dom inato de cada um ou é o produto da cultura e da educação? Em inglês coloca-se a alternativa do seguinte modo: *nature or nurture* – a questão hoje mais arduamente debatida nos Estados Unidos. Deu nascimento também à sociobiologia e seu fundador, Edward Wilson, opta pela genética integral.

A expansão da raça branca em fins do século XVIII atingiu, praticamente, todo o globo, coincidindo com o desenvolvimento da biologia e da antropologia. Colocam-se em paralelo a raça e a inteligência, já que a superioridade cultural e técnica do europeu parecia indiscutível. Hoje, chineses, japoneses e coreanos contestam esse privilégio. O perigoso confronto teve graves consequências. Determinou também, por influência da extensão universal dos pressupostos da democracia igualitária, o tabu que hoje recai sobre a matéria e a extrema sensibilidade quando o problema vem à baila. Ao fazê-lo me exponho. Discutir o assunto é mais arriscado que discutir religião ou política e, ao fazê-lo, tenho consciência dos perigos a que me exponho.

Inicialmente, quando pela primeira vez os europeus tomaram conhecimento e racionalizaram cientificamente a observação das raças africanas – observação que coincidiu com a descoberta dos grandes macacos antropóides – associou-se o africano ao macaco. Considerava-se que os africanos pertenciam a uma espécie diferente da humana, muito embora já tivessem os portugueses demonstrado, empiricamente, que era possível com eles reproduzir... Na época, pesquisadores americanos mostravam três gravuras, de face e de perfil, de um Apolo, um negro e um orangotango. Eles queriam demonstrar que o africano estaria a meio caminho entre o homem e o primata, seria o elo perdido – e afirmavam que o focinho do negro avança como que para ir ao encontro do alimento – uma tese lamarkista. Em *A descendência do homem*, assevera Darwin, numa sentença ambígua, seu temor que o desaparecimento dos hotentores tornasse ainda mais larga a distância entre o caucasiano e um negro ou australiano, próximos do gorila... Seu amigo, o geólogo Charles Lyell, acreditava, do mesmo modo, que o cérebro do bushman conduz ao cérebro dos símios. O craniologista holandês P. Camper determinou, em 1791, os ângulos faciais e os índices cranianos e, nessa base “científica” inspirada pelas normas estéticas de Fídias e Praxíteles, fixou os critérios necessários de inteligência. Quem tem focinho de macaco deve ser pouco

inteligente. Só o ângulo facial reto revela alta civilização. A teoria não é comprovada pela incontestável inteligência de tipos como Voltaire, por exemplo, que tinha o aspecto de um chimpanzé – um chimpanzé genial sem dúvida, como proclamaria Victor Hugo, porque pelo diabo enviado para nossa edificação e divertimento:

*Voltaire alors régnait, ce singe de génie
Chez l'homme en mission par le diable envoyé*

Mas não só Voltaire desafiava a teoria, Sócrates também, pois tinha a cara de um burro e era tão feio que o próprio Platão, seu discípulo fiel, o comparou a Silenos. Ou a mulatice de Pushkin, que foi o maior poeta russo e era, pela mãe, descendente de um escravo africano de Pedro, o Grande. E o que dizer de nosso maior artista e de nosso maior escritor, o Aleijadinho e Machado de Assis, ambos mulatos? No terreno do aspecto e da capacidade meramente física, o corpo de um branco peludo pode dificilmente comparar-se com o de um negro. E é o caso de nos perguntarmos, qual é mais bela e elegante, a teuto-brasileira Gisele Bündchen ou a afro-americana Naomi Campbell? *De gustibus non disputandum...* Ou, como dizem os franceses, *entre les deux mon coeur balance*.

Entretanto, o anatomista alemão Blumenbach (+ 1840) classificaria as cinco grandes famílias humanas – a caucásica, ou branca; a mongólica, ou amarela; a malaia ou marrom; a etíope ou negra; e a americana, ou vermelha –, mas essa classificação é hoje inteiramente superada pelo reconhecimento de um quadro extremamente mais complexo. Um biólogo inglês, Richard Owen (+ 1892), contribuiu para algumas dessas concepções que perduraram por quase um século. O quadro sociológico e, em última análise, político, foi influenciado por circunstâncias históricas e influenciou, por sua vez, as teorias científicas que surgiram para justificar “ideologicamente” aquelas. O índio americano valeu-se, originariamente, do mito renascentista de um paraíso terrestre que, na pena de Montaigne e posteriormente na de Rousseau, veio a criar a atraente e perene imagem romântica do “bom selvagem”, uma utopia de perversas conseqüências nos dois séculos que se seguiram ao desastreado pensador genebrino.

Ambivalentemente, o canibalismo dos indígenas coloria as fábulas sobre monstros horrorosos nas terras recém-descobertas, colaborando para justificar, posteriormente, a destruição das sociedades ameríndias. Nesse caso

também, como notamos acima, certas extensões injustificadas de preconceitos religiosos enriqueciam o racismo. Lembremo-nos de que, nos primórdios da colonização e da catequese na América, o problema de se saber se os índios possuíam ou não uma alma foi seriamente debatido pelos clérigos interessados, tendo Las Casas tomado uma postura rigorosa em sua defesa. Os mongóis ou amarelos sofreram ou valeram-se, também, de velhos traumas da história da Europa. Para a criação do mito do “perigo amarelo” contribuiu a lembrança atávica das terríveis invasões de hunos, ávaros, magiares e dos mongóis de Genghiz Khan, dos tártaros de Tamerlão e dos janízaros do sultão otomano. Foi o *Kaiser* Guilherme II quem ressuscitou a expressão.

A postura do Ocidente em relação à Ásia foi, de início, mais colorida de temor que de sentimentos de superioridade. Todo oriental, de olhos amendoados, se tornou uma espécie de Fu Manchu. A ambivalência característica induziu também, no século XVIII, a uma admiração incoercível de Voltaire e seus colegas *philosophes* pela civilização da velha China. Mas sob influência do evolucionismo darwiniano, em pleno apogeu do imperialismo colonial europeu, autores como L. H. Morgan (+ 1881), antropólogo americano que influenciou Marx e estudou os princípios de parentesco entre os primitivos; Maine de Biran (+ 1824), filósofo e típico *idéologue* francês; E. B. Tylor (+ 1917), antropólogo inglês interessado na história primitiva da humanidade e proponente do evolucionismo cultural, introduziram uma concepção linear hierárquica, racial e sociocultural na qual o branco europeu passou a tronejar acima do amarelo, do castanho e do negro. Foi a época em que Kipling falava no *white man's burden*, o “fardo do homem branco”.

Os franceses Gobineau e Lapouge, o antropólogo alemão Otto Ammon, o inglês H. S. Chamberlain e muitos outros discutiram, interminavelmente, sobre a superioridade ou a inferioridade de determinados traços morfológicos, especialmente da cabeça. A dolicocefalia e a braquicefalia, os índices cranianos, o prognatismo ou índices faciais, a pigmentação dos olhos, da pele e dos cabelos – tudo foi pesquisado com uma intensidade frenética e minuciosa que hoje nos parece grotesca. O crânio francês defendido pelo célebre neurólogo e antropólogo que se especializara no estudo do cérebro, Paul Broca, era tão grande e tão complexo quanto o crânio teutônico. A raça francesa, retorquiam os alemães, estava sendo corrompida na cama pelos negros de suas colônias. Broca andou medindo a capacidade craniana dos cadáveres nos cemitérios de Paris. Aparentemente descobriu que os crânios dos europeus (92 polegadas) são maiores que os dos asiáticos e australianos e também maiores que os crânios do século XII.

Conclusão: o homem progride, estimulado pelos europeus! Mas aconteceu que, pouco tempo depois, se descobriu o crânio dos Neanderthal, um homem primitivo que foi um beco sem saída na evolução de *Homo sapiens* – e a capacidade craniana Neanderthal era ainda maior que a nossa... O elefante e a baleia também possuem cérebros maiores que os nossos, mas tenho dúvidas de que sejam mais inteligentes.

Em seu livro *Broca's brain: reflexões sobre o romance da ciência* (New York, 1974), observou Carl Sagan após visitar o *Musée de l'Homme*, no Palais de Chaillot em Paris, que se podia atribuir a Broca um sexismo, um racismo e um jingoísmo palpável, bem como uma profunda resistência à idéia de parentesco entre todos os seres humanos e com os outros primatas. O “espírito dos tempos” propunha posições desse tipo. No *Musée de l'Homme* há uma coleção enorme de crânios, inclusive o crânio genial do próprio Broca. Ao que consta, o cérebro humano cresceu extraordinariamente em complexidade há 2 milhões de anos no crânio do *Homo habilis* e do *Homo erectus*. nossos antepassados que viviam nas savanas e planaltos da África oriental onde os Leakey hoje investigam seus restos fósseis. Mas quer seja o de um branco, um negro ou um asiático, o crânio do *Homo sapiens* é sempre igual. Não se pode perceber, pelo tamanho, se é o do homem-macaco da Indonésia, de um australiano atual, do próprio Broca, de Platão, de sir Isaac Newton, de um senador de Roraima ou do prefeito de Juiz de Fora...

O arianismo misturava ciência e política: foi isso o motivo do desastre. Uma anedota que circulou durante a Segunda Guerra Mundial afirmava que o tipo ideal ariano devia ser louro como Hitler, alto como Goebbels, magro como Goering, belo como Himmler e dolicocefalo como Rosenberg. Ou ainda: magro, louro, belo e dolicocefalo como Mussolini... Mas a doutrina diversificou-se. Sir Francis Galton, o genro de Darwin, aplicou os princípios darwinianos ao que ele considerava a hereditariedade dos gênios. O próprio Darwin encampou a idéia esdrúxula. Os gênios seriam mais numerosos entre determinados povos. A Grã-Bretanha figura, naturalmente, no alto da coluna desse privilégio. Mas a verdade é que o aparecimento de um gênio é quase um milagre e não se possui a mínima idéia dos motivos pelos quais uma multidão de gênios desponta, de repente, na Grécia clássica do século V antes de Cristo, na Grã-Bretanha do século XIX e na Viena do *fin de siècle*... Entretanto, ninguém até hoje tentou estabelecer um índice de superioridade racial entre as nacionalidades na base do número de Prêmios Nobel que detêm. O Brasil, naturalmente, sairia perdendo. Nossa posição é humilhante em termos de Nobel, mas triunfante em termos de Ig-nóbil.

Outro antropólogo, Karl Pearson, pretendeu dar um fundamento matemático à teoria da evolução na base dos testes de correlação da inteligência (Q.I.), assim fixando cientificamente o postulado da desigualdade das raças. Hereditariedade, variabilidade, desigualdade genética, seleção natural e sobrevivência do mais apto serviram a esses ilustres cavalheiros para sustentar, sobre falsas premissas sociobiológicas, os princípios ideológicos do nacionalismo racista. Mas pondo de parte os pensadores da linhagem de Gobineau, Chamberlain e Lapouge, que exerceram influência sobre o nazismo, vale lembrar os ingleses e os americanos cujos nomes estão associados ao esplendor do Império Britânico, à doutrina do “destino manifesto” e à tradição de discriminação contra as minorias de cor na área meridional dos Estados Unidos. Na primeira metade do século XX, cabe citar *The rising tide of colour* (Londres, 1920) e *Racial realities in Europe* (1924) de Lothrop Stodard, assim como *The passing of the great race* (1916) de Madison Grant.

Grant afirmava existir

uma crença generalizada e insensata no poder do meio ambiente para alterar a hereditariedade, crença essa proveniente do dogma da irmandade do homem (...) Tais convicções têm produzido muitos danos (...) O fato de trajar boas roupas e ir à escola ou à igreja não transforma um negro num homem branco (...) Os norte-americanos terão problemas semelhantes com o judeu polonês cuja estatura anã, mentalidade peculiar e insensível concentração no interesse próprio estão sendo enxertadas na linhagem da nação (...) Que se queira ou não admitir, o resultado a longo prazo da mistura de duas raças é que a mistura retorna ao tipo mais remoto, generalizado e inferior. O fruto do cruzamento entre um branco e um indígena é um indígena; o cruzamento entre um branco e um negro produz um negro (...) e o fruto do cruzamento entre qualquer das três raças européias e um judeu é um judeu.

O interessante nessa tese de Grant é que ela é diametralmente oposta à que vigorou no Brasil onde os cientistas sempre se dedicaram a provar que, na mistura do branco, do negro e do índio, a “raça superior”, isto é, a branca, é aquela que domina, de modo que a tendência da população brasileira seria no sentido do embranquecimento. Nenhuma das duas teorias, evidentemente, é correta. Isso me faz lembrar a conhecida observação de que, nos

EUA, quem tem uma gota de sangue negro é negro, enquanto no Brasil quem tem uma gota de sangue branco é branco. Mais recentemente, por influência do movimento de “consciência preta” nos EUA, também se identificam os mulatos com os negros. Antigamente, todo mulato claro desejava se fazer passar por branco e quase sempre conseguia. Já tivemos dois presidentes mulatos cuja *persona* era integralmente branca. Mas agora, presumivelmente por bom-mocismo, o presidente Fernando Henrique Cardoso não hesitou em sugerir que ele próprio é mulato.

Os racistas anglo-saxões foram seguidos pelo apocaliptismo da *Decadência do Ocidente*, de Spengler, e pela “revolução mundial do proletariado externo”, isto é, do proletariado de cor do Terceiro Mundo, de Toynbee. A partir de uma postura mais ou menos racista e idealizadora da superioridade da raça nórdica, alta, loura e de olhos azuis, nasceu, por reação diametralmente oposta, a concepção do Terceiro Mundo mestiço, oprimido, portador das esperanças espirituais da humanidade, talentoso nas artes e inimigo vitorioso do Ocidente branco. Esta última teoria foi encampada pela esquerda marxista desde quando Lênin declarou a Zinoviev, seu companheiro bolchevista no congresso de Bakú: “A verdadeira Revolução se implantará quando as centenas de milhões de seres humanos que povoam a Ásia vierem a nós”... Foi o que fez o sucesso do Tio Zeca Stálin... O racismo às avessas é hoje o P. C., “politicamente correto” nas universidades americanas e, por imitação, também nas nossas. Há, curiosamente, uma vocação apocalíptica nas criações desses professores rabugentos. Quase todos diagnosticavam uma decadência irremediável do Ocidente em consequência da mestiçagem reinante nos nossos países de origem européia. Profetizavam um fim catastrófico. Diante da evidência da explosão demográfica, que deixou totalmente de antecipar, Gobineau antevia, por exemplo, o fim da raça branca pela queda da natalidade. As esperanças supremas da raça ariana na verdade se foram em cinzas em meio ao cataclismo de 1945, sob as ruínas fumegantes de Berlim bombardeada por aviões americanos e por canhões russos.

A teoria da evolução darwinista, imposta à sociologia e à filosofia da cultura, coincidiu com o período de domínio colonial imperialista das potências européias. Em meados do século, essas teorias foram sendo progressivamente substituídas pelo estruturalismo dos pobres, sustentado por Claude Lévi-Strauss e apoiado pelos círculos “liberais” anglo-saxões, os *gauchistes* franceses do Quartier Latin e a claque terceiro-mundista de nossos tupiniquins. A luta pelos direitos civis nos Estados Unidos daria um golpe de morte a esse

tipo de racismo, depois que o trauma do Holocausto judaico o houvesse seriamente desmoralizado. A tendência mais recente entre os antropólogos “liberais” é negar realidade ao próprio conceito de raça. Em nossa época de triunfo da antropologia – que se pretende mesmo transformar, em certos círculos extremados, na nova “religião do homem”, a expressão suprema do mito científico positivista – evita-se com cuidado qualquer investigação comparativa dos dados fornecidos pela etnografia. Os traumas de Buchenwald e Auschwitz, os motins de Harlem e Watts, o assassinato de Martin Luther King nos Estados Unidos, bem como a política de *apartheid*, na União Sul-Africana, são ainda muito recentes. Trata-se de um tema hoje emocionalmente explosivo e politicamente perigoso. O tipo de inibição que ocorre é o mesmo que levou nosso IBGE a excluir tola mente o item raça ou cor dos recenseamentos da população brasileira – isso quando o Brasil seria um dos terrenos mais propícios para investigações científica sobre a matéria, em fria postura de pesquisa objetiva.

Alguns tímidos estudos empreendidos na América entre pessoas de diversas origens étnicas procuram demonstrar variações na base do comportamento social. As variações genéticas, se mantidas durante um período suficientemente longo de tempo em isolamento local e conseqüente *inbreeding*, tendem, por força da adaptação, a criar etnias distintas. Num país democrático de 200 ou 300 milhões, tendem a se diluir. Contudo, experiências cuidadosas levadas a cabo em crianças por D. Freedman, psicólogo da Universidade de Chicago, indicam diferenças inatas de temperamento. Qualquer tentativa de estabelecer padrões ou coeficientes de inteligência em bases genéticas desperta a repulsa enérgica, ardente e às vezes furiosa da opinião pública. É assim, com surpresa, que ouvimos falar em alguns “novos filósofos”, da “nova direita” em França, como Alain de Benoist, por exemplo, que estão procurando recolocar o tema na ordem do dia e fazendo avançar a questão das desigualdades hereditárias de dons e talentos. Esperemos que o façam com mais bom-senso, mais tolerância e seriedade que os racistas do passado.

Se o critério fosse mais alto e não houvesse uma posição preconcebida em favor do intelecto e contra, por exemplo, a afetividade ou a intuição artística, verificar-se-ia que membros de certas “raças” podem ser, em média, intelectualmente mais desprovidos enquanto revelem sua superioridade no calor de seus sentimentos, em sua criatividade estética, sua vocação musical ou sua inspiração artística. A superioridade física do negro sobre o branco me parece, por outro lado, bastante provável, como ilustrada nos jogos olím-

picos, por exemplo. E já que os racistas germânicos tanto insistiam nas supostas excelências físicas do ariano, é divertido recordar o embaraço causado a Hitler pela vitória do boxeador negro americano Joe Louis sobre o alemão Max Schmelling; e o triunfo atlético de Jesse Owens nas Olimpíadas de Berlim, em 1936.

Escreve Marvin Bressler, com razão: “Uma ideologia que apela tacitamente para a igualdade biológica como condição de emancipação humana corrompe a idéia de liberdade. Além disso, encoraja homens decentes a tremer diante da perspectiva de descobertas ‘inconvenientes’ que poderiam emergir em futuras pesquisas científicas”.³ A reação contra o racismo, que por excesso tomou um caráter obscurantista, está ainda contaminada pelo lamarckismo marxista de Lysenko a que nos referimos em seções anteriores. Dotado de linguagem, *Homo sapiens* é uma espécie determinada exclusivamente pelo meio social e somente uma evolução política poderia hoje ocorrer. A determinação das características comportamentais da espécie pelo meio social configuraria a tarefa dos cientistas sociais, o que quer dizer, dos estruturalistas e behavioristas. Uma das alternativas favorecidas pelos intelectuais da esquerda festiva é de que a gama de variabilidade determinada pela evolução genética do homem se esgotou. O homem seria hoje “uma espécie uniforme, de genótipos absolutamente iguais”. Ora, isso é cientificamente absurdo. Contra essa triste postura primária não nos devemos cansar de combater, pois a igualdade entre os homens não reside em sua capacidade cognitiva inata, mas em sua igual dignidade e abertura ao imperativo ético. O que importa, em última análise é a cultura e é ela que determina a hierarquia social.

Sem alcançar esses vãos da áspera mas esperançosa *humana conditio*, vale salientar que os “reducionistas” contemplam o nosso destino como exclusiva e absolutamente determinado pela dupla ação do passado genético e do ambiente social. É contra essa redução darwiniano-lamarckista da liberdade humana que devemos protestar. Uma concepção em tripé parece-nos mais aceitável: ambiente, herança genética e liberdade dentro da cultura a que se pertence.

³ Cf. *In defense of reason – some recent perspectives*. 1954.

PARTE IV

Conclusões



CAPÍTULO 20

SOBRE O CONFLITO ENTRE ÉTICA E GENÉTICA

O problema da origem da moralidade

Concluindo a discussão encetada neste livro, observamos que o problema de uma possível origem biológica para a moralidade preocupou os cientistas e os filósofos desde quando a teoria de Darwin começou a expandir-se fora dos círculos dos especialistas que se haviam entusiasmado pela idéia de evolução. Nesse terreno da ética, as teses de Darwin não tardaram a influenciar a filosofia. Nesta seção, após o exame superficial a que nos dedicamos da sociobiologia de Wilson, abordaremos o relacionamento entre ética e genética. A questão é central em qualquer filosofia moral e ninguém melhor que Kant procurou demonstrar a impossibilidade de fundar em bases empíricas, naturalistas, os sentimentos altruístas, compassivos e de obediência a um imperativo moral que elevem o homem ao nível de sua própria humanidade. Entretanto, não impediu a obra kantiana que os pensadores e os cientistas positivistas tentassem fundamentar na biologia, na genética ou no reflexo condicionado o edifício portentoso do mandamento moral. Em outro ensaio, examinamos o caso de como a antítese entre o imperativo biológico egoísta e o mandamento ético de altruísmo ou compaixão levou Nietzsche à loucura, ao procurar resolvê-la por meio do mito do super-homem e seu corolário, a vontade de poder.

Um dos mais ilustres de quantos pensadores modernos procuraram abordar a questão, *sir* Julian Huxley confessa que as explicações de Darwin sobre a existência de um sentimento de dever – como se fora um instituto mais “permanente” que o egoísmo – são fracas. A debilidade do argumento darwiniano é ainda maior se levarmos em consideração o problema da associação da idéia de progresso com a teoria da evolução. Se constitui a

evolução um simples mecanismo natural, como nela poderemos encaixar uma categoria de valor?

O progresso é uma idéia que emerge da evolução. Talvez seja a própria evolução um conceito que se encaixa como uma luva no mito do progresso. Mas existe, certamente, uma diferença fundamental, em termos de valor, entre os dois conceitos. Por que é o homem considerado “superior” a outro animal? Por que é “melhor”, digamos, que uma minhoca, um sapo ou um gorila? Por que uma forma biológica qualquer seria considerada “mais alta” ou evoluída que outra? Qual a instância, externa à humanidade, imparcial, que poderia assim nos julgar? “Superior” e “mais alto” são expressões metafísicas. Elas implicam uma *comparação qualitativa e envolvem um julgamento de valor*.

A idéia de “complexidade crescente” proposta pelos positivistas, entre eles Comte e Spencer, tampouco parece satisfatória, já que um comportamento moral não é, necessariamente, mais “complexo” que a mera satisfação de um instinto animal agressivo e egoísta. Além disso, caso se trate apenas da superioridade do “mais bem adaptado”, uma barata seria superior ao homem: a barata existe há 400 milhões de anos, adaptando-se a tudo, o homem apenas há 2 milhões de anos e oferece, a cada passo, sinais de inadaptação e alienação. Foi aliás Nietzsche quem mais brutalmente insistiu nesse ponto. Insiste por isso F. Quillian no “ponto crucial” do naturalismo evolucionista: a transição de um relato puramente objetivo, empírico e descritivo do desenvolvimento dos fenômenos morais, para uma interpretação *normativa* da moralidade, fácil não é de modo algum. A questão essencial é dar, *pelo código genético, uma explicação ao elemento racional da consciência moral* – uma explicação para essa opção que, moralmente correta, pode acarretar um sacrifício radical de necessidades biológicas profundamente inseridas na programação comportamental da espécie.

A antítese entre ética e genética, entre moralidade e mecanismo de evolução, conduziu a um impasse. Chegamos a um ponto em que não podemos compreender como, do ponto de vista do naturalismo filosófico ou do positivismo científico estrito, um comportamento antiinstintivo acontece, prejudicial à sobrevivência do indivíduo, do grupo, ou da própria espécie. Há uma falha lógica no raciocínio que reduz à mesma explicação uma série de fenômenos antitéticos. Pois se admitimos que, em 3 ou 4 bilhões de anos desde o aparecimento original da vida no planeta, a seleção natural manobrou pela sobrevivência do mais eficaz, do mais agressivo, do mais forte, do mais esperto e do mais “egoísta”, como podemos então recorrer a esse mesmo mecanismo cruento

para explicar o surgimento, no curto espaço de 2 ou 3 mil anos, do imperativo do dever, da coibição moral e do sentimento de compaixão em relação aos menos eficazes e menos bem adaptados?

Se a Natureza passa a produzir, pela mesma forma natural de seleção, efeitos diametralmente opostos, quer me parecer que um fator estranho a essa seleção foi, por necessidade, introduzido. Não nos devemos reconciliar com a evidência de que estamos diante de uma contradição? Não devemos aceitar a contradição, ao admitirmos a superveniência de um elemento absolutamente oposto ao que vigorara anteriormente? Não entramos realmente em contradição se não deixamos, teimosamente, manter a supremacia do mesmo princípio darwinista de seleção natural quando verificamos que o resultado não é, doravante, a sobrevivência do mais eficiente, porém do menos apto; não do mais forte, porém do mais fraco; não do mais agressivo, porém do mais manso; não do mais poderoso, porém do mais pobre; não do mais inteligente, porém do mais humilde; não do mais prolífico, porém do mais casto?

Em sua teologia profética sustenta o teólogo americano Reinhold Niebuhr que o *approach* meramente biológico ou científico não consegue oferecer uma resposta adequada aos problemas que a ética levanta. É essa também minha obstinada convicção. Argumenta Niebuhr que o homem é finito, é limitado, imperfeito e condicionado. Mas é também capaz, graças à sua faculdade de pensamento abstrato, de agarrar a idéia do perfeito e do incondicional, sendo de tal maneira forçado a reconhecer um ideal acima da realidade diante da qual seus melhores esforços se devem, inevitavelmente, esboroar. O mandamento de amor deve tornar-se relevante às relatividades e contingências da luta social. O crescimento do poder humano implica, simultaneamente, uma maior possibilidade de bem e de mal. A humanidade progride e declina – progride em poder, conhecimento, técnica, bem-estar; declina nas artes da convivência afetuosa e na repressão à violência criminal. Devemos recordar a célebre sentença de Goethe de que toda ação envolve injustiça. A vida é, de fato, injusta. O simples ato de viver acarreta, necessariamente, injustiças em relação a nossos semelhantes, de maneira que quanto mais dispomos de poder de ação, mais facilmente somos tentados a praticar maldades. O mandamento de amor deve tornar-se relevante às relatividades da luta social. A ética da compaixão, entretanto, pode ser considerada uma graça transcendente sem fundamento empírico, vigente acima de nosso egoísmo essencial.

Em sua obra *Surviving* (Nova York: Knopf, 1979) descreve-nos o psicólogo austro-americano Bruno Bettelheim sua experiência no campo de

concentração nazista de Dachau, onde permaneceu mais de um ano e do qual, quase que milagrosamente, foi libertado. A vida nas condições de um *Stalag* nazista representava para os prisioneiros, diz-nos Bettelheim, o que ele chama de “situação extrema”. Mantidos constantemente nos limites da sobrevivência, só uma parte pequena deles e, no caso dos judeus, uma porcentagem ínfima escapou da morte. A experiência constituiu, desse modo, uma oportunidade admirável para observações psicológicas sobre o comportamento individual e coletivo em situações extremas e serviu a um homem da coragem e da perspicácia de Bettelheim, psicanalista de profissão, para cogitações de cunho darwiniano.

Conta-nos o autor como os carrascos nazistas, instruídos e treinados numa doutrina de violência e de superioridade da força bruta, dividiam os prisioneiros entre “aptos” e “inaptos”. Essa divisão era às vezes totalmente arbitrária. Isso dava ensejo a alguns condenados para complexas matutações talmúdicas e cabalísticas (o *pilpul*) sobre as próprias perspectivas de sobrevivência. Outras vezes, a seleção visava apenas a separar os capazes de trabalho forçado dos incapazes, condenados imediatamente à fornalha. Os capítulos em que Bettelheim narra o funcionamento da máquina de morte do Holocausto – na qual, tanto quanto se sabe, teriam desaparecido 8 milhões de vítimas, entre as quais de 5 a 6 milhões de judeus – são de uma completa objetividade científica. Isso enfatiza seu caráter dantesco. A sensação irresistível de aversão torna o fenômeno, até certo ponto, inacessível à compreensão de quem não lhe tenha tido experiência direta.

Só talvez haja sido Solzhenitzyn o único capaz de evocar, em páginas de um força literária incomum, o drama que associa o *gulag* comunista com o *Stalag* nazista. O que à primeira vista nos impressiona, no universo concentracionário, essa grande invenção do século XX, são os sentimentos de horror e repugnância, como se não quiséssemos tomar conhecimento da realidade, demasiadamente grosseira para nossas sensibilidades de homens civilizados. Bettelheim assim explica por que tanta gente, até hoje, não acredita na existência de campos de concentração, nem na Alemanha nazista, nem na Rússia soviética; e por que, mesmo durante a guerra, os aliados também receberam com ceticismo os boatos que corriam sobre a “solução final” promovida por Hitler. As vítimas do terror comunista se cifriam às dezenas de milhões e isso não comprometeu o prestígio da doutrina marxista cujos adeptos passaram, anos e anos, a procurar, como ainda procuram, álibis para justificar a violência, ou insistir que era ela um produto da propaganda

burguesa.¹ A tentativa de análise “científica” do Holocausto e do *gulag*, em termos de genética darwiniana, torna-se desse modo uma piada de mau gosto. O mais extraordinário, nos relatos de Bettelheim, é a transformação psicológica que se operava na mente das vítimas, por força do mero instinto de conservação. Em outras palavras, a destruição da consciência moral ocorria pelo sofrimento e pelo medo. Alguns adotavam os hábitos e o aspecto de seus torturadores. Passavam a espionar, a denunciar, a perseguir seus companheiros de infortúnio. No pior dos casos, a ânsia de sobrevivência inspirava o comportamento traiçoeiro, obsceno e assassino, como se se identificassem com os próprios SS. O autor critica, por isso, o filme de Lina Wertmüller *As sete beldades*, por haver distorcido a verdadeira natureza infamante do impulso que leva os homens a desejar viver, algumas vezes a qualquer custo, quer física, quer moralmente. A tese da cineasta italiana, que se diz feminista e marxista, é que a vitalidade desinibida do herói do filme, Pasqualino, assegura por si mesma a sobrevivência. A tese é filosoficamente errônea. No fundo, ela é fascista. Ela ignora o caráter totalmente irracional da sorte que salvava alguns e condenava a maior parte – sem que o existencialismo niilista da diretora possa se converter senão num cínico ponto de vista pseudonietzschiano de que só o mais forte, o mais desprovido de pudor e mais malandro sobrevive num mundo que não possui propósito algum, nem sentido espiritual.

Também discute Bettelheim o processo mental em que o sadismo e a desumanidade se vestiam de indiferença e objetividade científica, como no caso dos médicos que faziam experiências em prisioneiros vivos, os quais faleciam nas mais indizíveis torturas: o caso do dr. Mengele, por exemplo, e dos médicos japoneses na China. Na banalidade do dia-a-dia, também com a maior indiferença, lemos nos jornais e assistimos na televisão às barbaridades dos acidentes de trânsito, crimes e guerras que, às dúzias, afetam o mundo neste mesmo instante; dos assaltos, homicídios, seqüestros, massacres e outras barbaridades – seqüestro de centenas de crianças por terroristas islâmicos na Rússia e no Iraque apresentados na televisão. Se o sofredor não é nosso parente ou amigo, bah! – isso não nos importa!

¹ Aliás, a esquerda no Brasil teimosamente deixa de reconhecer a existência de prisioneiros políticos em Cuba, enquanto ruidosamente denuncia o regime militar no Brasil ou no Chile pelas violências e violações dos direitos humanos – insignificantes quando comparadas ao ocorrido na URSS, na China ou em Cuba.

Após essas linhas, não podemos senão meditar no relacionamento necessário entre as teorias filosóficas elaboradas no século XIX – com o *approach* meramente biológico a que se refere Niebuhr – e a desumanidade tão evidente em certos episódios de nossa malfadada época. Na luta pela sobrevivência num campo de concentração, o problema do conflito entre a ética e o darwinismo pode ser colocado de maneira muito singular. É esse também o tema de Virgil Gheorghiu, que se tornou bispo da Igreja ortodoxa romena. Em sua *Vigésima quinta hora* – um dos romances de maior sucesso publicados logo após a Segunda Guerra Mundial – conta-nos Gheorghiu as próprias experiências em dúzias de campos de concentração de várias bandeiras, ao sabor das peripécias e confusões que afetaram a Europa após o conflito. Toda a temática da obra gira em torno dos Estados penitenciários de nossa época. “A civilização ocidental no último estágio de seu progresso”, acentua Gheorghiu, “não está mais consciente da existência do indivíduo. E não há motivos para esperar que disso se livrará no futuro (...) Na vigésima quinta hora, quando é tarde demais até mesmo para a vinda do Messias, a civilização tecnológica pode criar os confortos, mas não pode criar o Espírito.” Quando os homens e as máquinas se tornaram idênticos, cessarão então de ser homens sobre a face da terra. Não vivem nas matas e nas florestas, mas em escritórios. São mais ferozes, porém, que os animais do mato grosso.

Quero aqui recordar um episódio verídico ocorrido na guerra e dele retirar as perplexidades necessárias à solução que, penosamente, devemos procurar para escapar às conseqüências de uma ética puramente naturalista. Em pleno conflito, um sacerdote polonês, o franciscano Maximiliano Kolbe, encontrava-se detido em Auschwitz. Para punir alguns prisioneiros pela fuga de um de seus companheiros, os carrascos SS, segundo uma prática amiúde seguida, escolheram-nos aleatoriamente e colocaram-nos num cubículo fechado, onde deviam todos morrer de fome. Um dos condenados era conhecido de Kolbe. Pai de numerosa família, ele implorou, chorando, fosse preservado da morte, pois queria viver para, depois da guerra, cuidar dos filhos. Kolbe aproximou-se tranqüilamente dos SS e pediu-lhes para, na célula mortal, substituir o polonês aterrorizado. Os nazistas concordaram e o monge franciscano morreu a morte dos mártires por seu ato extraordinário de coragem e compaixão. Vale acrescentar que, durante os dias que durou a tortura até que todos os condenados, um por um, rendessem a alma, exortou-os Kolbe com cantos e palavras de fé e de esperança numa recompensa ultramundana. O episódio só veio a ser conhecido depois da guerra. O testemunho do próprio

pai de família cuja vida havia sido, tão singularmente, preservada, contribuiu para o processo de beatificação de São Maximiliano Kolbe. Na hagiografia cristã, conheço poucas histórias tão simples e tão belas de sacrifício inspirado pelo amor ao próximo.

Devemos perguntar, com Malcolm Muggeridge em *Something beautiful for God*, como pode a biologia explicar o santo vivo? Como explica, por exemplo, a irmã Tereza de Calcutá? A questão é a seguinte: não foi o ímpeto gratuito de compaixão e espírito de sacrifício, mas o traço hereditário simplesmente vital, ou seja, o desejo normal de viver e reproduzir-se de qualquer homem comum, o que se integrou no vasto oceano genético da humanidade? É nesse sentido que acentuo serem a ética cristã e a genética darwinista duas entidades logicamente incompatíveis.

Diante de nossas perplexidades filosóficas, ao invés de admitir que a devoção de seu avô a princípios rigorosos do humanitarismo vitoriano entrava em conflito com uma suposta fidelidade fanática à verdade científica, também pretendeu *sir* Julian Huxley sobrepujar o obstáculo de maneira peculiar, ao considerar a própria ética como produto natural da evolução. O *tour de force* não é convincente. Ele consiste, simplesmente, em incluir os sentimentos morais e o imperativo categórico como produtos supremos da seleção, incorporados à psique humana num mero truque lamarckista – o que quer dizer, fora dos padrões ortodoxos do darwinismo. Para manter a integridade da nova dogmática, Huxley recorreu à concepção do superego segundo Freud.

Cabe notar que a noção freudiana de superego não comporta a existência de um fator natural e herdado na estrutura da psique. O superego configura um código moral, presumivelmente adquirido pela educação e pela cultura. São os Dez Mandamentos da Lei mosaica, por exemplo, trazidos por Moisés do alto do Sinai. São imperativos de natureza cultural e histórica, adquiridos por meio da consciência e assimilados na estrutura mental pela educação e pelo exemplo paterno. Freud, é bem verdade, admitiu a existência de “vestígios arcaicos” na tradição moral que seriam incorporados lamarckianamente pelo superego de modo, por assim dizer, inconsciente. Mas o fundador da psicanálise sempre se negou a aceitar a concepção de “arquétipos” do inconsciente promovida pela psicologia de Jung, a qual propõe a existência de um inconsciente formado por “traços” de natureza telúrica e não apenas cultural – descritos, por exemplo, na metáfora do leito de um rio que é esculpido, no correr dos séculos e milênios, pelo fluir das águas

correntes. Poderíamos argumentar, nesse sentido, que mais próximo estaria *sir* Julian de Jung, com seus arquétipos, do que de Freud quando tenta conquistar a categoria do superego para incorporação em sua dogmática evolutiva. De qualquer forma, o mecanismo da evolução que, durante 4 bilhões de anos, foi cego e automático, torna-se, subitamente e graças ao pequeno passe de mágica, “consciente” na mente do homem. A ética é introjetada no “processo cósmico”. Com a consciência, permite-se a adição na psique humana das virtudes de fé, justiça, coragem, bondade, mansidão, tolerância, prudência, temperança e amor à verdade, com o altruísmo e a compaixão – em uma palavra, o enriquecimento com esse propósito moral sublime de todo o vasto drama existencial que nos aflige e nos surpreende! Mas o que é a consciência? Todos nós sabemos o que ela é, porque a possuímos. É a expressão do “eu”, da absoluta realidade subjetiva. Mas somos incapazes de descrevê-la para os outros...

Certo: podemos conceber o sentimento de piedade e o julgamento moral como processos internalizados de seleção. Ao avaliarmos um conjunto de idéias que nos são sugeridas pela percepção da realidade ambiente, estamos habilitados a escolher as melhores e a repudiar as piores. A dialética do bem e do mal, como a da verdade e da mentira, implica um processo constante de seleção no âmago da mente humana. O julgamento, como instância mental, equivale a uma “luta pela sobrevivência” das idéias concorrentes no mecanismo de seleção daquilo que melhor se adapta ao caráter do sujeito pensante. Como resultado da seleção efetuada – seleção *racional*, em vez de seleção natural – sobrevivem as idéias mais “capazes” ou mais “aptas”, segundo um critério predeterminado de valor. Elas eliminam as menos suscetíveis de satisfazer nossos anseios morais, subordinados a propósitos racionais. As sobreviventes são as “boas” idéias ou as hipóteses científicas que serão, geralmente, tidas como verdadeiras. Todo julgamento racional constitui, em última análise, uma transferência para a área subjetiva da atividade psíquica de um contencioso em que os fatores de seleção passam a ser critérios deontológicos, tais como “verdade”, “bondade”, “justiça”, “beleza”, “caridade” ou “amor”. O componente *interno* da moralidade fornece-nos a capacidade de *experimentar* e selecionar as idéias que vão determinar a ação moral. Elas assim se tornam, em nossa consciência, boas ou más, corretas ou erradas, emocionais ou frias, justas ou injustas. O que não é, entretanto, de modo algum possível de entender é a maneira como ocorreu, biologicamente, essa internalização. Ofusca-nos o processo maravilhoso.

Perturba-nos o fenômeno misterioso. O que permanece como indagação final é muito simples: como surgiu a consciência? Como floresceu essa instância ética antinatural? Melhor ainda – e tenhamos a coragem de usar a expressão! – como se criou, *sobrenaturalmente*, a função por Kant denominada imperativo categórico? Kant, como sabemos, foi quem mais profundamente procurou resolver o enigma.

Assevera Huxley que, em nível biológico, a competição ou concorrência intra-específica é prejudicial à espécie como um todo. A tese é polêmica. O progresso se realiza, obviamente, pela concorrência das idéias, das famílias, das empresas, dos indivíduos e dos grupos sociais ou étnicos que trabalham e concorrem e lutam por recursos escassos. Sem dúvida, é socialmente vantajoso para a espécie humana que exista um *pool* universal de experiências. Em vez de um grande número de tais ensaios e realizações, concorrendo e se hostilizando uns aos outros, com imenso desperdício, a cultura determinaria um processo contínuo, rápido e consolidado de acúmulo de conhecimentos e reações instintivas que asseguram um acelerado progresso em que a humanidade, como um todo, se sente enriquecida para a luta decisiva, tendo como objetivo último o domínio da natureza. É o professor E. W. Sinnott quem, em *The biological basis of democracy*, muito corretamente assevera que a seleção natural se viu reduzida a um papel secundário na espécie humana. “O avanço real”, escreve Sinnott, “encontra-se agora numa outra frente ativa: na aquisição e na transmissão de sabedoria e experiência – transmissão e experiência que considerariamos a essência do conceito de cultura”. Professor de Yale, Sinnott acrescenta que o desejo de liberdade se baseia profundamente nessa arquitetura biológica. A democracia e a economia de mercado, como regimes em que o mecanismo de seleção pode continuar a funcionar, pela livre competição entre cidadãos responsáveis dentro dos estritos parâmetros de restrição e disciplina impostas pela ordem jurídica e pelos imperativos morais, configura o ambiente ideal para a conjugação da natureza e da cultura (*nature and culture*).

Os apelos humanitários do biólogo Julian Huxley, que foi igualmente diretor-geral da Unesco – tais como a melhor distribuição das riquezas, a abolição da insegurança e da opressão, a supressão do analfabetismo e a cura das moléstias – são belos e mui respeitáveis. Mas a verdade é que o que realmente foi suprimido, abolido e repudiado é a seleção natural pela sobrevivência escandalosa do mais astuto, do mais agressivo, do mais ladino, do opressor mais inexorável e do malandro mais sem-vergonha.

No darwinismo puro não existem propósitos claros: a teleologia é eliminada. Em vez de fim, desígnio ou “plano divino”, fala-se num mecanismo cego da função adaptativa e numa proliferação aleatória de variações genéticas, todas selecionadas na competição vital. Dawkins refere-se por isso, conforme assinalamos acima, ao *blind watchmaker*. Entretanto, difícil é resistir à impressão de que a teoria se encaixou, como por milagre, em toda a mitologia do progresso, gerada no Século das Luzes pela cosmovisão cartesiana e newtoniana. O processo evolutivo que domina o planeta Terra desponta afinal, em nossa mente, como havendo tendido para a criação do homem. Na própria cosmologia mais atual, começa-se a mencionar um hipotético Princípio Antrópico para explicar o mistério. Obviamente não nos satisfazemos com as teorias concernentes à criação da bactéria, da barata, do batráquio, da minhoca, do cupim ou da formiga, nem mesmo com a do macaco de bunda vermelha – enquanto não pudermos mais claramente imaginar como nós mesmos aqui fizemos nossa triunfal entrada na ribalta...

Na “filosofia” evolucionista de Huxley está francamente implícita uma teleologia humanista. A ela não resistem os mais positivistas de seus defensores. O que é, aliás, o positivismo, senão uma filosofia progressista e utópica? Não foram porventura Augusto Comte, Herbert Spencer e este último abencerragem do positivismo matemático, Bertrand Russell, humanistas utópicos? Em Teilhard de Chardin temos o finalismo evolucionista levado às suas últimas conseqüências. O célebre jesuíta acaba misturando a mística poética da missa a céu aberto ao amanhecer, no deserto de Gobi, com o positivismo algo marxista do Café de Flore, no *boulevard* Saint-Michel ao anoitecer. Teilhard está em postura de conflito lógico e disciplinar com os pressupostos da biologia e da paleontologia evolucionista quando, numa verdadeira e não mui ortodoxa teologia, transforma todo o processo evolutivo em expressão exata dos seis dias da Criação pelo divino escultor *in excelsis*. A introdução de Deus como o próprio autor do “plano geral” de evolução pode causar certa perplexidade, mormente aos angustiados com a teodicéia. Mas, para um partidário otimista da ordem e do progresso, o que vale então o espetáculo inenarrável de dor, violência, tortura, morte e louco esbanjamento que representou a natureza, durante os tais bilhões de anos de evolução – desde a bactéria original no oceano primevo até o plasmódio malarento, o treponema sífilítico, o vírus aidético, a serpente venenosa, o sapo peçonhento, a barata imunda, o tubarão assassino e o tigre devorador? Para que tanto sofrimento? É o que não podemos deixar de perguntar: foi mesmo nosso Pai

todo-poderoso e misericordioso quem concebeu esse horroroso método? Teilhard mantém-se calado...

Em artigo em *Le Figaro*, refere-se o sábio francês André Frossard à pergunta que fazem naturalmente os corações das pessoas simples: “Por que se encarniçou a natureza a instruir um protozoário de maneira que o transformasse, depois de 3 bilhões de anos de ingentes esforços, num astrofísico com óculos?”. É verdade que todos conhecem a resposta: “Esse gênero de pergunta só interessa aos protozoários arcaicos e conservadores. É ridículo fazê-la aos outros”... Mas um filósofo metafísico não se sentirá satisfeito com a situação, insistindo em prosseguir com a dialética. Esta espécie de metafísico desapareceu, de qualquer maneira, com o último dinossauro. Mas, triunfalmente, proclama Julian Huxley a finalidade teleológica da evolução quando conclui suas intrincadas cogitações biofilosóficas com o “glorioso paradoxo” de que, despropositada em sua cegueira, tédio e desperdício, tenha finalmente a evolução gerado finalidade como atributo conclusivo de nossa espécie. Com o advento do homem, as mudanças evolutivas são mediadas por um mecanismo social e cultural inerentemente finalista. Essa solução, porém, pode representar um antropomorfismo característico contra o qual os sábios positivistas e materialistas indignados nunca cessaram de bradar. Não seria mais lógico admitir que o “glorioso paradoxo” existia desde o princípio? Admitir que, num sentido que não podemos de maneira alguma perceber, nem vislumbrar, nem intuir, esteve o Grande Propósito, desde o início, inserido na primeira molécula vital e no primeiro protozoário, formando-se como por encanto nas águas turvas da era arqueana, transmitindo o Grande Plano através de outros bilhões de gerações e dirigindo o processo como que por uma “mão invisível” oculta no misterioso código que a estrutura helicoidal do ácido desoxirribonucléico carrega?

Um trecho curioso no argumento sobre o altruísmo encontra-se ao final do capítulo III da *Descendência*. Ali afirma Darwin que, “se aceitarmos momentaneamente que as tendências virtuosas sejam hereditárias, parece provável que, pelo menos no caso da castidade, da temperança e da compaixão pelos animais, elas se imprimam antes de tudo na organização mental pelo hábito (...) e pelo fato de que os indivíduos dotados dessas virtudes maior sucesso tiveram na luta pela existência”. Logo em seguida Darwin confessa sentir alguma dúvida quanto a esse tipo de hereditariedade.

Esse é sem dúvida um dos mais estranhos de todos os parágrafos na maciça obra do biólogo. É um daqueles que mais nos encham de perplexidade, pois melhor se coaduna com as teorias de Lamarck do que com as dele próprio. Seria

o caso de matutar sobre se, ao escrever uma tal sentença, não estaria Darwin pensando menos em ilhas Galápagos, em macacos, evolução, transformismo, seleção natural, luta pela vida e outros tópicos no gênero, e mais na maneira de conciliar e abrandar a fúria de seus inimigos clericais, reunidos para ardente debate na Real Academia de Ciência de Londres. O argumento é, realmente, um dos mais medíocres que se possa encontrar no livro do mestre. Devemos penosamente admiti-lo. Aliás, o próprio autor levanta toda sorte de restrições à hipótese que lança, como se secretamente consciente estivesse de pisar em terreno excessivamente movediço.

Tomemos o caso da temperança. Foi Churchill, inquestionavelmente, um dos homens que obteve o “melhor sucesso na luta pela existência”. Era também um inveterado fumador de charutos e bebedor de *whisky*. Freud tanto charutos fumou que acabou apanhando um câncer de boca, do qual faleceu. Tomás de Aquino, embora santo notável e intelectual de gênio, sofria do pecado da gula – mas sua gordura não o impediu de, ocasionalmente, levitar. Alexandre da Macedônia, Pedro, o Grande, da Rússia e Kemal Atatürk notabilizaram-se por suas bebedeiras. O czar Pedro era também assassino do próprio filho. Júlio César, Alexandre e Atatürk não desprezavam a pederastia. Frederico, o Grande, foi um bicha notório na mocidade. O fato é que a temperança é raramente encontrada em homens de gênio – o que Darwin necessariamente devia saber, com ou sem a leitura atenta do livro de seu primo Galton. Se há sérias indicações quanto à realidade negativa de uma herança alcoólatra, sabe-se muito pouco sobre a matéria para avançar uma hipótese tão audaciosa.

Mas o pior é a referência de Darwin à castidade. Estamos aí diante de uma ofensa deliberada à lógica. Como é possível que a “virtude da castidade” seja hereditariamente transmitida e possa conceder sucesso na luta pela existência? A castidade constitui a própria negação do instinto sexual, sem o exercício do qual a reprodução seletiva não pode ocorrer. Ela coíbe a reprodução, fundamental para a biologia. Como pode ser possível reduzir aquilo que é a negação do instinto de reprodução a um traço genético hereditário? O casto não deixa descendência. A tendência à castidade, se porventura se inscrevesse por mutação aleatória no código genético de uma linhagem, seria rapidamente eliminada pela seleção natural. A castidade não concede sucesso algum na luta pela existência de uma certa estirpe – a não ser que aceitemos a crença de algumas seitas de iogues da Índia e no tantrismo, que propõem a reabsorção do sêmen no organismo como método de incremento das energias mentais e espirituais – noção que, por enquanto, não se sustenta

em nenhuma prova científica. Poucas páginas antes de escrever o que está antes dito, Darwin qualifica o celibato de “prática absurda”. É certamente uma prática absurda pelo menos do ponto de vista biológico ou como virtude de uma aristocracia hereditária. A prática do celibato representa uma aquisição cultural relativamente recente. O costume foi promovido por motivos religiosos, escapando totalmente a uma análise no nível em que os biólogos desejariam colocá-lo. Bastaria apenas observar que, na hierarquia da Igreja católica e em certos casos na Ortodoxa, contribui o celibato tão-somente para reforçar o prestígio do clero e, nesse sentido, configura um estímulo à *libido dominandi* ou *Wille zur Macht*, como se a energia poupada pela abstenção do sexo e da paternidade viesse reforçar a que é dedicada ao poder político, ao domínio e à autoridade.

Quanto à compaixão pelos animais, o problema não é menos difícil. Esse sentimento tem-se alastrado ultimamente por efeito da onda ecológica que percorre a civilização ocidental, mas tampouco possui base científica. A ciência, ao contrário, sacrifica levas de animais para suas experiências, de modo que se torna particularmente árduo o entendimento dos motivos que teriam levado Darwin a adiantar tal hipótese. Como pode um animal essencialmente agressivo e carnívoro, como o *Homo sapiens*, transmitir o dito sentimento budista de reverência universal pela vida na forma específica de um traço hereditário?

Darwin fala em compaixão. Pouco adiante, no entanto, na mesma obra, proclama a superioridade do homem e o império que exerce sobre toda a natureza na terra, invocando o argumento de que “esses caracteres superiores foram provados pela arbitragem final do combate pela existência”. Ora, quem é compassivo não humilha seus inimigos no combate, nem os mata para comê-los, não pratica a vivissecção com fins utilitários egoístas, nem os utiliza egoisticamente na batalha e na vida econômica... A caça e a pesca permaneceram durante centenas de milhares de anos, antes da invenção da agricultura, a forma normal de alimentação do homem. Ainda hoje, alimentam-se os índios do Brasil e praticamente todas as tribos mais primitivas de caça e de pesca e só muito subsidiariamente de frutas e plantas. Como se pode, por conseguinte, possuir compaixão hereditária pelos animais? O vegetarianismo também representa uma prática de inspiração religiosa, limitada a grupos humanos muito especiais, encontrados particularmente no Oriente Médio e no subcontinente indiano. No Ocidente europeu, foi Pitágoras, sustentado na crença na metempsicose, quem primeiro adotou o vegetarianismo dentro

da tradição órfica. Ora, o homem requer proteínas ou, mais exatamente, aminoácidos contidos nas proteínas, à razão de 60 a 90 gramas por dia – e essa proteína só pode ser obtida eliminando-se os animais ou roubando-lhes o leite e os ovos. Uma grande quantidade de vegetais é necessária para surtir o mesmo efeito. Em suma, a tese considerada, vinda de um biólogo tão objetivo como Darwin, nos enche de considerável perplexidade.

O que se poderia avançar na perspectiva do que estamos cogitando é que o homem é naturalmente predador. Nós, brasileiros, configuramos um exemplo notório de uma população altamente predatória, não apenas em relação ao reino animal, mas como destruidora da vegetação. Aquisição tardia é nossa consciência ecológica. O amor e o respeito pelos animais e pelas plantas constituem uma virtude de difícil alcance, denotando um alto grau de refinamento cultural – cultura que, esperamos, não tarde nossa gente em apreciar, mas da qual, infelizmente, ainda carece. Isso me faz lembrar a história que nos contou uma amiga escocesa. Ela não gostava de carne de vaca ou de porco, alimentando-se apenas com frango ou peixe. Indagamos dos seus motivos, pois eu também adoto essa dieta altamente saudável. Retrucou que não era vegetariana mas achava que peixes e galinhas não parecem nutrir tanto ressentimento pela própria eliminação quanto uma vaca, um carneiro ou um leitão... (*They don't seem to mind it so much... – Eles não parecem se queixar tanto disso...*).

Vou contar outro pequeno episódio quando escrevia este ensaio. Ocorreu em Brasília. Fazia frio naquele dia e resolvemos, minha mulher e eu, acender a lareira, pelo calor e aconchegamento que proporciona. Era agradável e descobrimos velhos troncos e galhos do jardim, que metemos na fogueira. Notei, subitamente, que um desses pedaços de madeira estava absolutamente infestado de formigas ou térmitas pretas que, escarmentadas pelo calor, se acumularam num canto do tronco ainda não atingido pelas chamas, tentando desesperadamente escapar da fornalha. Fiquei admirado da extraordinária resistência ao fogo desses insetos sociais! Senti pena dos bichinhos e procurei retirar o tronco para salvar as pequenas criaturas, condenadas a morrer queimadas muito embora não fossem hereges, nem tivessem culpa no cartório da Inquisição. Ao fazê-lo, sujei o chão da sala e queimei a ponta de um dedo. Minha mulher reclamou da sujeira que estava provocando e da imprudência cometida, enquanto eu meditava sobre aquelas seitas budistas e jains da Índia e do Ceilão, que respeitam a vida a ponto de se abster de carne e se tornar vegetarianos.

Mais radicais, na verdade, em sua abstinência, do que aquela minha amiga escocesa, os jains praticam a *ahimsa*, a não-violência. Cultivam uma imensa compaixão por todo ser vivo e devem haver inspirado Albert Schweitzer na “ética de reverência pela vida” que propôs. Alguns ascetas andam nus na rua, com uma vassourinha para limpar o caminho onde pisam para não se arriscarem a atropelar uma formiga ou outro inseto na estrada. Também protegem as narinas com algodão para não destruírem a vida de uma mosca ou mosquito que nela penetrem sem querer. Os jains seriam perfeitos exemplos da ética de não-violência e compaixão, ou seja, de “altruísmo” biológico estendido a todas as espécies animais. Trata-se, evidentemente, de um esplêndido traço cultural que mais prosperou no Oriente que no Ocidente. Mas seria lícito argumentar, com Edward Wilson e os sociobiólogos, que os indivíduos registrando tal traço genético compassivo seriam naturalmente atraídos para essa estranha e simpática seita religiosa? Certamente não! Mais surpresos ainda ficamos ao descobrir que, na guerra civil que há décadas atormenta o Sri Lanka, atos atrozés de terrorismo têm sido praticados por esses heróis da *ahimsa* – ou, mais especificamente, por guerrilheiros da minoria Tamil que desejam se separar do Sri Lanka para se juntarem à Índia, de onde procedem. A ideologia nacionalista parece, nesse caso, possuir um efeito mais sensível que uma suposta “ética” compassiva de origem hereditária.

A seleção natural é uma questão que nos desperta a atenção, no fundo, para a metafísica da justiça, uma vez que acarreta a desigualdade de herança e de destino. Aleatório é o mecanismo seletivo na natureza. Isto algo acrescenta à sua perversidade: uns nascem fortes, saudáveis, belos, inteligentes, afortunados; outros nascem doentios, frágeis, feios, estropiados, mentecaptos, cegos, surdos ou desprovidos de dons cerebrinos. Uns são favorecidos pelas condições sociais de seu nascimento. Gozam de fortuna familiar e recebem boa educação. Outros são criados em favelas e carregam o *handicap* da cor da pele ou dos revezes de sua infância. O homem adulto é o resultado do jogo fortuito de reações específicas aos acasos da existência, na base de sua herança genética combinada com as influências ocasionais do meio ambiente e do evento aleatório. O destino, em suma, é imprevisível, ocasional e injusto. Este aqui, correto, generoso, altruísta, morre jovem nos atrozés sofrimentos de um tumor maligno, enquanto o vizinho, ali, safado, desonesto e egoísta, prospera e morre tranqüilamente na cama aos 90 anos, enquanto dorme. Tecem as Parcas a misteriosa textura do destino – Cloto, Láquesis e Átropos – fiando, dobrando e cortando-lhe o fio, sem que possamos nelas

descobrir lógica alguma de comportamento, motivação ou razão prática. Desiguais são os homens, as famílias, os povos, as raças – iguais apenas em dignidade e responsabilidade perante o Criador. E iguais diante da dor, do trabalho e do esforço – *l'égalité devant l'asticot*, como ironizava Jean-Henri Fabre. Das desigualdades nascem as injunções que levam uns ao domínio e ao poder e outros à miséria e à escravidão. Desigualdades evidentes por mais que a religião, a moral, as teorias sociais, o socialismo, o petismo, a ideologia democrática e a estrutura jurídica racional procurem impor uma ilusória equidade nas oportunidades dos cidadãos de uma politéia organizada.

A experiência das vicissitudes e contingências de destino que cada um suporta no correr da existência constitui uma afecção patética, sendo a consciência o órgão que realiza o *pathos* de nossa condição neste mundo. Perturbados ou estimulados, porém, no ruído e no tumulto da rotina cotidiana e logrados por idéias abstratas, não nos compenetramos amiúde da lógica concreta da competição universal. Da realidade polêmica nos separa, como afirmam os filósofos hindus, o véu de Maya. Maya é a ilusão que a cultura gerou – salvo quando, em momentos de depressão e desespero, de neurastenia ou tristeza provocados por um desastre material, um problema de família, uma doença ou o falecimento de um ente querido, caímos em nós mesmos. Aprofundamo-nos então na intimidade de todas as implicações existenciais da nossa presença *hic et nunc*. E adquirimos o que Unamuno chamava o “sentido trágico da vida”...

Foi Bichat, o ilustre fisiólogo francês do século XVIII, que foi favorecido com essa extraordinária intuição ao definir a vida como o conjunto de funções que resistem à morte. A frase paradoxal é um marco importante. Podemos crer – no desenvolvimento da corrente de pensamento filosófico que, antes das especulações metafísicas e das várias teorias do conhecimento, acentua a preocupação direta com a existência, concebendo-se essa filosofia como o sentimento agudo do absurdo. Nesse contexto, resumiu Heidegger perfeitamente o pensamento existencialista da atualidade quando, obcecado com o nada, definiu o homem como “um ser para a morte”. Para vencer na contenda a relutância do mundo, erguemos o edifício de nosso gigantesco egoísmo: queremos mais, mais, sempre mais. Possuir maiores bens, dominar os homens e gozar ao máximo os parceiros sexuais. É o que os antigos gregos chamavam a *pleonexia*. Mais poder, maiores lucros, maior prazer, ou seja, a forma ativa do que passivamente obedecemos como instinto, “pulsão” ou reflexo condicionado. “Por natureza, sem limites é o egoísmo”, escrevia Schopenhauer que assim continua:

Não possui o homem senão um desejo absoluto: conservar sua existência, livrar-se de toda dor e mesmo de toda privação. O que ele procura é a maior soma possível de bem-estar, é a posse de todos os gozos que pode imaginar e que, incessantemente, se esforça de variar e desenvolver. Todo obstáculo que se ergue entre o egoísmo e sua cobiça excita o humor, a cólera, o ódio: é um inimigo que cabe esmagar. Ele gostaria, tanto quanto possível, de tudo gozar e de tudo apropriar-se. Não o podendo fazer, pelo menos gostaria de tudo dominar. Tudo para mim, nada para os outros, eis sua divisa.²

Na condição desintegrada do homem caído e falido, sofremos de nossa *concupiscentia inordinata* tal como referido pelos escolásticos, a qual se divide em *appetitus concupiscibilis*, que tanto impressionou Freud, e em *appetitus irascibilis* que Nietzsche analisou e exaltou. Na tentativa vã de construir nossa felicidade, não hesitamos em ofender, contrariar e sobrepor-nos ao próximo. Ou então, vencidos, complexados e inferiorizados, curvamo-nos aos ressentimentos, aos ódios, aos ciúmes, às invejas e às reações negativas que nos tiranizam quando nos consideramos pelo próximo ofendidos, contrariados ou sobrepostos. Notai como todas as paixões que nos atormentam resultam de peripécias da competição vital. São vícios que adquirimos por reação defeituosa na peleja ou por exarcebação da vontade de domínio: a ambição, a vaidade, a inveja, a vingança, a ingratidão, a calúnia, a traição. Matamos, roubamos, nos enciumamos, oprimimos e perseguimos porque nos defendemos em atenção obsessiva a nossos interesses vitais: o egoísmo é o instrumento de que se valeu a natureza para introjetar na psique humana o imperativo de autoconservação. Se não formos egoístas e não nos defendermos, seremos vítimas, sofreremos e morreremos. Goethe sustentava que devemos dominar e vencer, ou perder e servir; devemos sofrer e triunfar, ser a bigorna ou o martelo:

*Du musst herrschen und gewinnen,
Oder dienen und verlieren,
Leiden order triumphiren
Amboss oder Hammer sein.*

² Cf. *O mundo como vontade e representação*.

A civilização protege-nos contra a natureza, o Estado defende-nos contra a anarquia, a polícia resguarda-nos contra o crime. Possuímos amigos, além de inimigos. Temos sobretudo concorrentes pela mesma vaga neste mundo, competidores na procura de bens escassos. A competição vital manifesta-se no terreno econômico, mas também no profissional, no político, no social ou na elegante rivalidade de nossa honra, bom nome, reputação e glória. Na feira de vaidades que é a vida social procuramos desesperadamente sobressair. Eis o simples relato de nossa existência banal.

O mundo coletivo é um imenso espetáculo de guerras, revoluções, lutas de classes, de raças, de partidos, seitas e nações. *Filosofia da razão na história*, (*Vernunft in der Geschichte*) acentuava Hegel:

Quando consideramos o espetáculo das paixões; quando as consequências da violência e da loucura que as acompanha e, também com preeminência, as boas intenções e os objetivos legítimos chegam até nossos olhos; os males, a destruição dos reinos mais florescentes que o espírito humano criou; quando observamos indivíduos com a maior simpatia por sua miséria indescritível, então somente podemos meditar com tristeza sobre sua transitoriedade na medida em que essa destruição não é apenas trabalho da natureza, mas da vontade dos homens; meditar ainda mais com tristeza moral, com indignação e um bom espírito, se ainda isso existe em nós, quanto a um tal espetáculo.

Uma tal sabedoria, pessimista como possa ser, é antiga. “Maravilhas muitas existem”, cogitava Sófocles há 2.500 anos, em sua *Antígona*, “mas nenhuma existe tão estranha e terrível quanto o homem”.

É nesse sentido que a compaixão, ou o espírito de dever e sacrifício proposto por Kant, não possuem explicação naturalista, cabendo atribuí-los a uma instância transcendente. O que o filósofo prussiano chamava de imperativo categórico da razão prática ultrapassa o meramente empírico. Ora, diante dessa angústia, dessa vertigem do nada, só nos resta o que Pascal engloba na denominação geral de coração, pois é por meio desse órgão que podemos aceder à ordem superior do amor e da caridade, neste sentido específico da compaixão. “Inveja e piedade, cada um em si mesmo carrega esses dois sentimentos diametralmente opostos.”

É o que ainda escreve Schopenhauer em *Parerga und Paralipomena*:

E o que os faz nascer é a comparação involuntária, inevitável, de nossa própria situação com a dos outros. Na medida em que essa comparação possa reagir sobre cada caráter individual, um ou outro desses sentimentos torna-se uma disposição fundamental e a motivação de nossos atos. A inveja não faz senão levantar, alargar e consolidar o muro que se ergue entre você e eu. A compaixão, ao contrário, o torna estreito e transparente. Às vezes ela o destrói completamente, e desaparece então toda diferença entre eu e os outros homens.

É ela, a compaixão, que estraçalha a alma perturbada de Nietzsche no momento decisivo de sua vida quando, diante de um burro caído numa avenida de Turim, açoitado e torturado, chorou pelo sofrimento da besta e perdeu para sempre a razão. Compaixão, triste irmã gêmea do amor como a de Cristo quando, no alto da cruz, se sentiu abandonado (*Eli, eli, lamma sabachtani!*) e se solidarizou com a condição humana. Compaixão do cordeiro que carrega o pecado do mundo. Compaixão enfim, num sentido tão inexplicável, em termos positivistas, quanto para nossa razão crítica é a presença entre nós do mal absoluto.

CAPÍTULO 21

POLEMOS E CULTURA

A noção de que um “altruísmo” inato na espécie humana possa servir de fundamento para um código moral, dentro de um grupo social, é muito antiga. Altruísmo, conforme usado na biologia, seria o mesmo que a fraternidade, a caridade, o amor em sentido geral. Segundo muitos biólogos, o altruísmo existiria até mesmo entre animais inferiores e, certamente, transcende os limites de uma espécie. Defendendo a teoria utilitária da ética em sua obra *The foundations of morality*, refere-se Henry Hazlitt a uma grande variedade de trechos que exprimem convicções semelhantes na obra de Herbert Spencer, E. P. Thompson, G. J. Romanes, Lloyd Morgan, R. M. Yerkes, H. Eliot Howard, F. Alverdes, David Katz, C. R. Carpenter, William M. Wheeler, Joy Adamson e muitos outros cientistas – além, naturalmente, de Adam Smith, o grande economista que postulou o sentimento de simpatia como alicerce moral do mercado livre, dirigido pelo que chamava de “mão invisível”. O príncipe russo Pedro Kropotkin, um dos fundadores do anarquismo, e pensadores do calibre de Julian Huxley, Albert Schweitzer, Konrad Lorenz e o próprio Charles Darwin deram-se conta de que a vida não consiste, apenas, em guerras, lutas e confrontos polêmicos.

Pensador, jornalista e economista americano, Henry Hazlitt argumenta que “a moralidade possui pelo menos uma base parcialmente inata e instintiva, e isso se desenvolveu por força de seu valor de sobrevivência tanto para o indivíduo como para a espécie. Considero isso, entretanto, primariamente como um problema biológico, mais do que ético”, conclui esse autor que, evidentemente, sustenta sua opinião em argumentos darwinianos. A questão não é meramente especulativa. Ela é fundamental para uma hipótese biológica da origem da ética e tentamos explorá-la. *Como se localiza no próprio âmago do argumento desta obra, envolve problemas muito profundos que se estendem da biologia à antropologia, à sociologia, à teoria política e à filosofia da cultura.*

Evoco um simples exemplo, retirado de nossa experiência como nação. Em países em desenvolvimento como o nosso, de estrutura substancialmente patrimonialista desde a época da colonização, uma das principais causas do atraso deve ser é atribuída, por muitos sociólogos, à nossa incapacidade de transcender o clientelismo, o familismo ou o que Oliveira Viana chamava o “complexo de clã”. Dessa maneira, a solidariedade entre amigos, familiares e clientes – ou seja, o altruísmo de grupo – é tão poderosa que afeta em proporção insuportável a consideração dos interesses mais gerais e abstratos da *Res-pública*. Os sociólogos referem-se atualmente a esse fenômeno pelo termo *nepotismo*. Mas não há dúvida de que, sob seu aspecto positivo, contribuiu para manter a unidade do Brasil, proporcionando-nos um desenvolvimento singularmente pacífico no quadro geral das Américas.

Ora, para chegar ao ponto em que a democracia e o desenvolvimento capitalista se tornem funcionais, deve a sociedade elaborar um conceito geral mais abstrato de bem comum e de “Estado de Direito” (*rule of law*), num relacionamento político e econômico racional que se distancie dos limites estreitos da clientela e do corporativismo de grupos profissionais associados ao Estado. Em outras palavras, deve o princípio de eficiência predominar sobre o de amizade e interesse político. Eliminada seria a fórmula clássica, atribuída a Pinheiro Machado, “para os amigos, tudo; para os inimigos, nada; para os indiferentes, lei neles!”, ou mais popularmente, “para os amigos, marmelada; para os inimigos, bordoadas.”

Nessas condições, um imperativo ético com alcance universal não pode resultar, segundo acredito, de um esquema de sociobiologia que admita a *kin selection* e o nepotismo, a seleção por meio de parentescos próximos tal como concebida por Edward Wilson. *Se devemos “amar o próximo como a nós mesmos”, segundo a visão evangélica, a verdade é que o “próximo” deve ser qualquer homem ou mulher por mais distante que seja em termos de sexo, idade, cor, nacionalidade ou etnia. Deve sempre ser um indivíduo e não uma coletividade. Devemos, de qualquer forma, amar o próximo como a nós mesmos – o que quer dizer que o egoísmo não é eliminado, mas apenas transcendido por um princípio de razão abstrata a longo prazo.* O problema kantiano consiste na transcendência do imperativo categórico para além dos limites do círculo estreito de relacionamento emocional entre pessoas “próximas”. É o caráter abstrato e universal do imperativo o que, ao final das contas, importa. Nessas condições, permitam-me doravante desenvolver o argumento com recurso à teologia!

O mandamento supremo do cristianismo de “amar o próximo como a si mesmo” é explicitado de modo admirável na Parábola do Bom Samaritano (Lucas 10:30 a 37). O que ensina a parábola é, precisamente, uma espécie de altruísmo universalizado que não revele espécie alguma de conexão com o espírito de coesão natural, de solidariedade recíproca e de amor entre parentes ou amigos próximos de uma mesma etnia. A presença de um tal “altruísmo” espontâneo devia ser esperada do Levita e do sacerdote mencionados na história famosa. O ponto crucial do relato é que o escriba e o padre *deviam* haver ajudado a vítima do assalto, por força de um impulso simples e natural entre membros de um mesmo grupo consangüíneo, ou seja, de uma mesma sociedade tribal e religiosa. Entretanto, abstiveram-se, omitiram-se, passaram adiante. O samaritano representa o perfeito estranho. Ele não é aparentado, nem à vítima, nem aos outros espectadores do incidente. É, especificamente, um estrangeiro desprezado pela população da Judéia onde Cristo está pregando seu código de moral compassiva. Se o Bom Samaritano agiu por amor em favor de uma pessoa que lhe era completamente desconhecida, isso significa estar inspirado por uma motivação que escapa inteiramente às regras epigenéticas de solidariedade grupal recíproca.

No episódio relatado por Cristo para definir o altruísmo, devemos “amar” os totalmente desconhecidos, independentemente de sua condição de vizinhança, raça, nacionalidade e estatuto social. Ademais, se ao mandamento universal de amor cristão (*ágape, caritas*), acrescentarmos a compaixão que se estende a todos os seres vivos como no budismo e na Ética de reverência pela vida de Schweitzer, aplicada à ecologia moderna como faz o próprio Wilson com seu conceito de *biophilia*¹ que ele próprio classifica como meramente hipotético. É essa universalização abstrata do princípio do altruísmo que torna inaplicável a sociobiologia ao problema fundamental da ética.

Em que pese, contudo, a posição de todos os pensadores cristãos, judeus, budistas, kantianos, biofilicos, sociobiólogos ou o que sejam, acontece que o valor do altruísmo na evolução contradiz, à primeira vista, o princípio da competição egoísta na seleção natural entre indivíduos. Não sendo possível que dois resultados contraditórios tenham o mesmo princípio como causa, no processo evolutivo por meio da sobrevivência do mais apto, eficiente e mais bem adaptado, impõe-se uma discriminação crítica muito

¹ Título de uma de suas obras mais recentes, editada com as contribuições de *papers* numa conferência realizada em Woods Hole, estado de Massachussets, 1993.

cuidadosa de tais conceitos dialéticos, de maneira que não caiamos na tautologia. *Um princípio ético não pode ser comprometido pela contradição e pelo absurdo. Na verdade, o que se impõe é a crença no surgimento do altruísmo por força de uma lenta evolução no domínio da cultura – evolução essa que não tem explicação natural pelo simples fato de que a cultura tampouco pode ser explicada em termos naturalistas.* Nesse ponto, insisto que minha postura é kantiana. Atribuo a hipótese da biofilia wilsoniana, de altruísmo universal, assim como o supremo mandamento cristão e os dez mandamentos mosaicos a *algo que qualifico como transcendente.*

Nesse ponto, insisto no princípio de humildade intelectual que foi proposto pelo cientista, fisiólogo e pensador alemão Emil Du Bois-Reymond (+ 1896), condensado no aforismo latino *ignoramus et ignorabimus* – ignoramos e jamais saberemos. Em termos de ciência moderna, as três coisas que ignoramos e sempre vamos ignorar da fórmula seriam 1) a natureza da energia e da luz, na célebre fórmula de Einstein, com sua origem no movimento cósmico explosivo do *big-bang* que criou o universo e deu-lhe movimento na quarta dimensão que é o tempo; 2) a origem da vida, ou seja, de como se constituiu pelo suposto mecanismo do acaso e da necessidade a molécula original de DNA, desencadeando o processo de evolução irreversível; e 3) a inteligência ou o espírito humano, relacionado com um cérebro de extraordinária complexidade e cujo súbito aparecimento não parece capaz de integração no aludido mecanismo. A esses três mistérios, eu acrescentaria um quarto, igualmente previsto pelo sábio alemão Du Bois-Reymond, a saber, o imperativo moral categórico na consciência humana que possui, dentro de certos limites contingentes, o dom de livre-arbítrio.

No opúsculo *Moral philosophy as applied science* (p. 185), acentua Edward Wilson que “o raciocínio filosófico sustentado em mais informação empírica é necessário para dar uma estimativa evolucionista completa dos fenômenos de interesse: as mãos dos filósofos estendendo-se de cima para baixo, como se fossem segurar as mãos dos biólogos, esforçando-se de baixo para cima”. Wilson oferece como exemplo a semelhança entre o conceito de altruísmo recíproco e a ênfase contratualista da teoria da justiça de John Rawls sobre a equidade e a justiça. É verdade que Rawls sustenta intuitivamente sua teoria sobre uma espécie de reciprocidade altruística, implícita na racionalidade do indivíduo vivendo em sociedade – algo como um imperativo categórico kantiano. Entretanto, creio que a teoria contratualista de Hobbes melhor se aprofunda na solução da questão que a de Rawls. Hobbes contempla o mundo

numa perspectiva darwiniana mais pessimista ao postular a guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), habitual num estado de natureza. Se, para assegurar a paz social e proteger-se do *summum malum* que é a morte, o homem escapa do estado de natureza e estabelece o Leviatã, que é o Estado soberano, ele realiza essa façanha como resultado de um julgamento racional. A razão concilia os ímpetus discordantes de sua vontade de poder e do temor à morte. Hobbes é realmente protodarwinista, coisa que nem Locke nem Kant parecem ser. Hobbes não explica de onde procede a razão para resolver o enigma, senão por meio do conceito implícito do desejo de segurança. A origem do julgamento racional não pode ser demonstrada em termos naturalistas, empíricos ou positivistas. Hobbes, Locke, Kant e Rawls, todos os quatro, concebem o contrato não em fundamentos empíricos, porém na base de premissas puramente intuitivas. O fator que transcende as regras epigenéticas do egoísmo, quer seja ele racional ou intuitivo, será sempre transcendente – ainda que sustentado no ímpeto inato de conservação da vida.²

Num dos mais célebres textos filosóficos da história do pensamento humano, a *Crítica da razão prática*, define Emanuel Kant em tom soberbo as duas coisas que nos encham de mais estupendo espanto: o céu estrelado acima de nós e a lei moral dentro de nós. O imperativo ético é o mais nobre e o mais sublime porque mais geral, não sendo suscetível de redução à prova empírica. O imperativo categórico kantiano previne qualquer sustentação da lei moral (no “direito natural”) por meio de argumentos empíricos e adverte, igualmente, contra sua aplicação no âmbito da natureza por força da seleção natural. O direito da natureza é o direito do mais forte, do mais eficiente, do mais bem adaptado. Nesse âmbito, o altruísmo só tem vez se útil para a sobrevivência genética do indivíduo e sua linhagem, seus familiares (*kinsmen*). Em outras palavras, o altruísmo só é útil se reduzido ao mero egoísmo genético do grupo consangüíneo.

O altruísmo ou a compaixão originam-se num sentimento da dignidade da natureza humana. Kant similarmente estabelecia *a priori* a noção da dignidade humana. Poderíamos, teoricamente, chegar a uma concepção da solidariedade

² Em minha obra *O dinossauro: uma pesquisa sobre o Estado, o patrimonialismo selvagem e a nova classe de intelectuais e burocratas*, propus-me, justamente, contrastar a filosofia de Hobbes, com sua ênfase nos instintos egoístas do homem, que procura o poder e sua segurança, conduzindo paradoxalmente ao individualismo liberal da tradição britânica, contra a filosofia de Rousseau, que salientou os componentes igualitaristas da *égalité* e *fraternité*, tendo o efeito de iniciar o movimento coletivista, nacionalista e socialista dos duzentos anos que lhe seguiram.

de grupo por meio dos processos darwinianos de seleção natural – que é, precisamente, o que realiza a sociobiologia –, porém jamais a uma concepção de *compaixão universal* tal a que foi proposta por Albert Schweitzer em sua obra *The philosophy of civilization*. Schweitzer ali promove a própria *ética de reverência pela vida*, mas nega possa uma tal ética ser justificada em termos utilitaristas. O utilitarismo acaba forçosamente alcançando um impasse por força de antíteses insuperáveis. Quero aqui citar Miguel Reale que, em sua obra *Nova fase do direito moderno*, assim se manifesta sobre a intuição kantiana da personalidade humana:

Devemos a Kant o reconhecimento de que o homem, enquanto homem, mesmo tomado como simples possibilidade de realizar-se na sociedade ou no Estado, já possui um valor infinito, sendo condição de toda a vida ética, da jurídica inclusive. Longe de ser vazio de qualquer conteúdo, o conceito kantiano de pessoa assinala a validade e a situação do homem no cosmos. Imerso no mundo das coisas sensíveis, mas, apesar de tudo, superior a ele, por abrangê-lo com o seu pensamento, o homem põe-se como *personalidade*, sujeito a uma ordem que não é a ordem das coisas mesmas. Como tal, a personalidade é *liberdade*, é independência em relação ao mecanismo de toda a natureza, sendo assim o homem um ser pertencente a dois mundos que nele se tocam, o mundo profano que o oprime e o mundo moral que o emancipa; *O homem é, em si, bastante profano, mas a humanidade, na sua pessoa, torna-o sagrado* (cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, cap. 3).

Esse raciocínio do eminente jusfilósofo paulista resume todo o argumento que poderíamos desenvolver contra a postura da sociobiologia.

A relevância da teoria de Wilson do ponto de vista das ciências sociais e políticas reside no fato de representar, até certo ponto, uma projeção científica das ideologias totalitárias do século XX. O nacionalismo e o socialismo traduzem a idéia de uma forte solidariedade social dentro do grupo consanguíneo nacional, ou do grupo profissional respectivamente, juntamente com a geração de forte hostilidade aos grupos estranhos. A sociobiologia tenta explicar a ação dos sentimentos de altruísmo recíproco e co-participação na comunidade nacional, fechada e ortodoxa, em relação às demais comunidades humanas. Explicaria o conceito de um egoísmo tribal que impele tais sociedades à compe-

tição guerreira com outros grupos nacionais fechados. O nacionalismo cria a própria moralidade. O que chamamos vulgarmente de patriotismo constitui, indiscutivelmente, um impulso afetivo que transcende o egoísmo individual em benefício de uma entidade coletiva abstrata, tida como pai e mãe (pátria) da coletividade fraterna. Não por acaso desenvolveu-se a ideologia nacionalista, em seus traços modernos característicos, a partir dos dois últimos do trinômio revolucionário francês, a *égalité* e a *fraternité*,

Nessa linha de raciocínio, impõe-se a idéia de que um indivíduo capaz de transcender a solidariedade tribal, objetivando uma ética de compaixão universal quando alcança a consciência da dignidade suprema da pessoa humana, não poderá jamais ser motivado por impulsos empiricamente determinados. Quero oferecer como exemplo o caso do coronel Claus conde von Stauffenberg. Esse oficial do Estado-Maior alemão foi quem, durante a Segunda Guerra Mundial, colocou a bomba no *bunker* de Hitler, em julho de 1944. O episódio é interessante. Demonstra como pode uma iniciativa individual determinar uma mudança no curso da história. Se Hitler, ferido no ataque, tivesse falecido, assim facultando o sucesso da conspiração para derrubar seu regime, a guerra teria terminado quase um ano antes, salvando milhões de vítimas e proporcionando um desenvolvimento diverso da Guerra Fria subsequente. Poderia, contudo, haver gerado na população alemã a falsa convicção de que a derrota fora motivada não pela irracionalidade paranóica do Führer, mas pela traição fatal de militares rebeldes. A intervenção do acaso e da iniciativa individual no curso da história foi tema da interessante objeção que Solshenitzyn levantou contra a opinião hegeliana de Tolstoy de que os indivíduos não seriam senão joguetes na ação das gigantescas forças históricas predeterminadas. O coronel Stauffenberg violou o imperativo kantiano. Ele não agiu de tal modo que configurasse sua ação uma norma suscetível de servir como paradigma para o comportamento universal. A máxima de sua ação não poderia, de qualquer maneira, se transformar numa regra geral de conduta dentro de seu grupo social. Conspirar, trair, mentir, rebelar-se contra seu comandante, matar o chefe e seus semelhantes não representam regras categóricas de comportamento geral. Obviamente, contradizem os *mores* de qualquer sociedade considerada. Entretanto, de acordo com a segunda fórmula de Kant, o militar, que por sinal era católico e originário do Sul da Alemanha, agiu de modo a tratar a humanidade como um fim em si mesmo, e jamais como um meio. Comportando-se desse modo, seu “altruísmo” e sua “compaixão” não eram motivados apenas por ímpetos

tribais, limitados pela consangüinidade. Sua ação transcendeu as fronteiras da moralidade comum e não pode ser interpretada pela redução a uma motivação empírica *natural*.

A sociobiologia poderia, talvez, ser relevante ao abordar a problemática social de grupos tradicionais, estreitamente associados por relacionamentos de natureza emocional ou afetiva – relacionamentos como os que predominam nas sociedades tradicionais subdesenvolvidas, segundo princípios patrimonialistas. Mas, mesmo nesse terreno de filosofia política, o alcance da sociobiologia parece-me limitado. Tomemos um outro caso: o das regras da máfia siciliana e da camorra napolitana. O argumento vale para qualquer grupo social de clientela fechado. Os membros das grandes *famiglie* mafiosas obedecem, estritamente, às regras da *omertà* – regras de hierarquia, fidelidade, obediência, silêncio e respeito ao segredo da cumplicidade do grupo. Ora, essas famílias mafiosas combatem-se com a mais sangrenta e horrenda malícia, muito embora relacionadas entre si por laços de parentesco bastante próximos. O jogo do “altruísmo” mafioso alcança efeitos paradoxais, fascinantes para quantos leiam os romances ou assistam aos filmes relativos ao *Godfather* da máfia ítalo-americana.

Um breve parêntese para reforçar o arrazoado. Edward Wilson muito insiste nos tabus de incesto como determinados geneticamente. Mas o fato é que o incesto entre irmão e irmã multiplica os genes e deveria, conseqüentemente, constituir uma vantagem nos processos seletivos. O fato é que, nas crônicas históricas, existiram algumas casas reais, tais como a dos faraós e a dos incas, que compreenderam e praticaram o incesto nesses termos. A endogamia costuma ser habitual entre os membros das famílias da alta nobreza e geralmente em toda aristocracia. Muitos primatas não parecem, tampouco, alimentar preconceitos epigenéticos contra o incesto. Os animais domésticos do mesmo modo. A existência ou não de relacionamentos incestuosos demonstra, na verdade, ser variável de espécie a espécie. Em suas *Philosophical explanations*, nota Robert Nozick, colega de Wilson na Universidade de Harvard, as contradições das teses de sociobiologia nesse contexto, sendo a questão do incesto apenas um exemplo da complexidade do tema. Como podemos, de fato, levar em conta o papel exclusivo das regras epigenéticas quando verificamos que umas favorecem a reprodução endogâmica entre familiares, enquanto outras beneficiam a diferenciação?

Há, aliás, uma falha básica no conceito de “genes egoístas” quando consideramos o próprio método de reprodução sexual. Ao misturar seus genes

com os de seu parceiro sexual, perde o animal 50% do seu patrimônio genético. Como levar em conta esse fenômeno? A natureza obviamente demonstra a existência de duas tendências contrárias: uma que, supostamente, procura a multiplicação da herança genética de cada um, e outra que tende para diferenciar as linhagens, misturando-as umas com as outras na grande cadeia da vida. *O mistério e a contradição são inerentes aos métodos da natureza. Tal princípio metafísico me parece fundamental na apreciação geral do darwinismo.*

Devemos talvez admitir, como o faz Nozick, a fertilidade do *approach* empreendido por Wilson. Novos desenvolvimentos da pesquisa serão úteis à sociologia. Se ele alega que o tema da tese é válido, maior discriminação se impõe. Isso muito embora possamos manter seja o comportamento segundo o imperativo ético invulnerável, em última análise, a qualquer análise materialista ou utilitária. Kant o provou há duzentos anos e, antes dele, Platão e Aristóteles.

É impressionante a declaração de Wilson de “se haver debruçado sobre a obra de Ernst Mayr como sobre as Escrituras Sagradas”; ou de haver sido atingido como por um relâmpago pelo princípio de agressão na etologia de Konrad Lorenz. Também inteiramente concordamos seja errada a trilha seguida pelo ponto de vista comportamentalista (*behaviorista*) que desviou a atenção para as implicações filosóficas da etologia. Devemos contemplar com um misto de espanto e pavor, semelhante ao que assoberbou Darwin diante de sua teoria, o mundo real de luta e competição. A crença romântica na bondade natural do homem e o hábito de edulcorar a vida social configuram empreendimentos perversos. Uma observação desapassionada dos acontecimentos diários parece inclinar-nos a aceitar a realidade do princípio de agressão em Darwin e Lorenz. Assisti pessoalmente na China, de 1940 a 1942, de novo de 1947 a 1949, assim como em Israel de 1967 a 70, a cenas de violência coletiva que me forçaram a considerar a natureza humana de um modo diverso do romantismo desvairado de Rousseau. Em sua autobiografia, *Naturalist*, o próprio Wilson descreve conflitos pessoais e rivalidades acadêmicas que flagelam o Departamento de Biologia de Harvard. Esses conflitos oferecem testemunho do pano de fundo político que manifestam “um desprezo explícito em relação à biologia evolucionista”. O socialismo ou o que nos Estados Unidos constitui uma espécie de liberalismo de esquerda “politicamente correto”, demonstra na verdade uma tendência romântica “pelagiana” a afastar os diversos corolários filosóficos do darwinismo, na

esperança utópica de que a controvérsia, a competição profissional, a concorrência econômica e o conflito político possam ser evitados ou varridos para debaixo do tapete, por meio da intervenção estatal conduzida por intelectuais da classe Alpha.

Estou pessoalmente convencido de que os preconceitos políticos e ideológicos afetam sobremaneira a escolha de teorias científicas nas ciências biológicas, para não falar nas sociais. A biologia não está distanciada da investigação do valor do homem. Não pode olvidar a psicologia e o estudo do meio social. Não nos devemos espantar, por conseguinte, que os esquemas da sociobiologia se hajam tornado, como assinala Wilson, “o centro de uma imensa controvérsia”. Se os grupos de orientação marxista que se denominavam “Ciência para o Povo” (*Science for the People*) consideraram a aplicação da sociobiologia às ciências humanas “uma ameaça ideológica preeminente, legitimando o determinismo genético”, isso prova apenas que a hipótese de Darwin e a metáfora darwiniana de “luta pela vida” possuem, de fato, importantes implicações filosóficas de grande relevância na teoria política e na sociologia. Se os princípios de moral não existem fora dos determinismos genéticos de cada espécie, ficamos perdidos de perplexidade ao deparar com a dialética da história, através da qual tanto o egoísmo darwiniano quanto o altruísmo wilsoniano agem dentro da mesma sociedade e, que digo, dentro do mesmo indivíduo, inspirando-os a ações contraditórias. Se os seres humanos não calculam os efeitos derradeiros de cada um de seus atos sobre as perspectivas de sobrevivência dos próprios genes e dos genes de seus familiares e descendentes, isso poderia significar que uma espécie de *princípio de incerteza* afeta radicalmente o comportamento humano. Os conflitos de dever, as contradições éticas, quando exaustivamente analisadas, chegam a um ponto similar àquele que inspirou a descoberta do Princípio de Indeterminação. Quando em sua *Epístola aos Romanos*, são Paulo insiste: “Não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero” (7:19), está chegando a um ponto, em sua própria consciência, em que estabelece como se fora um *quantum* de indeterminação ética.

Com todo o respeito devido à teoria da seleção pelo parentesco colateral (*kin selection*), concebida por William Hamilton, e ao cálculo elementar do impacto genético do altruísmo de J.B.S. Haldane, aliás um notório marxista posteriormente arrependido, temos razões para ceticismo. Mas quem somos nós para julgar ou criticar tão ilustres cientistas? Entretanto, a idéia de que uma ciência unificada de biologia, derivada dos primeiros princípios de popu-

lação e ciências comportamentais, possa se desenvolver como uma ciência madura que afete o comportamento ético do homem parece-me injustificada. Pertenço, claramente, ao grupo dos “restricionistas”. Formo nas fileiras dos cépticos ou daqueles que, como Loren Graham, acreditam seja a investigação científica de estilo naturalista intrinsecamente impotente para alcançar a compreensão dos fenômenos mentais, particularmente dos valores éticos. Mas fique bem claro que não levanto objeção alguma à rota “expansionista” que Wilson tomou em suas obras *Gene, mind and culture* e em *Promethean fire*, em ordem a explicar a co-evolução genético-cultural. Tampouco me desagrade a possibilidade de pesquisa sobre um relacionamento científico entre a evolução genética e a evolução cultural. Mas logo que o problema ético é levantado por força do conflito dos deveres, chegamos a um ponto crucial em que o *Enten-Eller*, o “ou isso, ou aquilo”, da alternativa do comportamento a seguir é, como postulava Kierkegaard, a essência da filosofia ética.

É essa, provavelmente, a razão pela qual sempre estive interessado na psicologia de Jung. A teoria dos arquétipos se me afigura como uma das mais brilhantes tentativas até hoje empreendidas para edificar uma ponte entre a psicologia do inconsciente, de um lado, e a evolução genética e cultural, do outro. Nosso “eu” consciente é apenas um pequeno barco, flutuando na corrente eterna do espírito humano que reside no inconsciente coletivo. Um barco que apenas humildemente tentamos conduzir segundo nossa vontade por entre escolhos e cascatas. Sempre foi Jung muito cuidadoso em ensinar que, nas coisas correlacionadas com a ética, é onipotente o princípio da indeterminação. A distinção entre moral e ética chega a esse ponto crucial, pertencendo ao mundo que só pode ser alcançado pelo que chama Jung de “função transcendente”.

A distinção entre ética e moralidade seria similar à existente entre o conceito de superego em Freud e o de *Selbst* de Jung. Julian Huxley, que era um cientista darwinista, tentou, como já aludimos, utilizar a categoria freudiana de superego como uma espécie de agente sociobiológico. Mas quando procuramos alcançar os campos elísios da ética, questões não-empíricas são seriamente levantadas...

Algumas das implicações do conceito junguiano de arquétipo são discutidas na obra de Anthony Stevens, *Archetypes*. Stevens refere-se às idéias de Wilson e, embora reconhecendo a importância das suas teses no sentido de contradizer a obsessão totalitária com a possibilidade de correção da natureza humana, acentua encontrar-se o fundador da sociobiologia preso pelos laços

de um outro mito perigoso: o mito reducionista do “materialismo científico”. Wilson de fato declara, com ênfase: “Falsa é a crença em verdades morais extrasomáticas e numa barreira absoluta entre o que é e o que deve ser. As premissas morais relacionam-se apenas com nossa natureza física e são o resultado de uma história genética idiossincrática”. Ao proclamar triunfantemente, em *Human nature*, o mito materialista da ciência, incentiva-nos Wilson a transformar a filosofia moral numa ciência aplicada, insistindo que “cem anos sem Darwin bastam!”. Muito bem! Não vou procurar contestar o sábio entomologista em suas intuições sobre a moralidade dos insetos sociais. Cabe-nos apenas apontar para os perigos do uso indiscriminado dos termos “matéria” ou “materialismo”, hoje sujeitos a caução na própria área da ciência física. Se cem anos sem Darwin são mais que suficientes, duzentos anos sem Kant e sessenta anos sem Planck, Bohr, Born, Dirac, Heisenberg ainda mais excessivos. Se a história genética do homem evoluiu por meio de genótipos concorrentes na luta pela vida, estamos ainda longe de poder provar que o mesmo processo de competição egoísta e seleção natural entre genes egoístas determinou, pela evolução, o aparecimento de genes altruísticos, completamente antitéticos.

Depois dos livros de Wilson, estive lendo o de R. Dawkins, seu colega ou discípulo, intitulado *The blind watchmaker*. Dawkins defende destemidamente a causa da seleção natural darwiniana qual instrumento divino de evolução. Derrama também sua ironia sobre o que chama argumento da incredulidade pessoal. Se sou, pessoalmente, incrédulo quanto aos argumentos da sociobiologia, mereço o sarcasmo do professor Dawkins. Mas não poderia eu também contestar os ilustres cientistas, levantando meu ceticismo em relação ao argumento da convicção apaixonada? Dawkins principiou sua obra com uma sentença apaixonada, escrita sobre o fundamento de sua convicção profunda. Diz ele: “Nossa existência apresentava o maior de todos os mistérios, mas isso não é mais um mistério porque *foi resolvido* (sic). Darwin e Wallace o resolveram, embora continuemos, por algum tempo, a acrescentar notas de rodapé à sua solução”. Não acham os leitores que um argumento como este, de pura convicção apaixonada, é arrogante e excessivo? Será que realmente resolvemos o mistério da existência? Eu, pelo menos, não resolvi o mistério de *minha* existência. Não sei de onde vim, não sei por que aqui estou, nem sei para onde estou indo. Essas questões não são ociosas e têm o mau hábito de voltar à mente, quando menos esperamos. Eu sou algo como um voltairiano que acredita que uma dose suficiente de ceticismo é muito útil, e mesmo essencial, para o progresso da ciência.

Dawkins também parece esquecer que a fé numa revelação judeo-cristã quase foi destruída pelo argumento de incredulidade pessoal e não vejo, por enquanto, vantagem alguma em substituir essa revelação problemática por uma outra, uma revelação darwiniana sustentada, simplesmente, num heróico argumento de convicção passional. Seria mesmo algo melancólico se estivéssemos tão perto de solucionar o mistério de nossa existência! Tornar-nos-íamos quase deuses terrenos, oniscientes, onipotentes, imortais e eternos, mas com um patrimônio experimental bastante modesto. Uma decepção! Embora estejam a moderna filosofia e a moderna teologia, nesta época histórica da “morte de Deus”, perto de chegar à conclusão de que somos verdadeiramente super-homens, “filhos de Deus” porém órfãos, e que estamos próximos do tempo em que herdaremos o “Reino” celeste, este dia, contudo, não me parece muito próximo. O século maravilhoso e terrível ensinou-nos a ser prudentes. Criamos uma ciência e uma tecnologia estupendas, mas matamos centenas de milhões de seres humanos pelos motivos mais fúteis e irracionais – a “banalidade do mal” de que fala Hannah Arendt. Podemos até destruir nossa humanidade antes que fique totalmente desvendado o mistério de nossa existência. Se somos livres para avançar, por meio da ciência, da filosofia, das artes e da religião no caminho de nossa superação e transfiguração super-humanas, devemos agora principiar a nos tornar mais humildes em face de outros mistérios da existência, ainda mais profundos que os que nos pode a sociobiologia revelar. Shakespeare é um dos autores mais citados e não só na língua inglesa, e *Hamlet* já virou quase lugar-comum. No entanto e não obstante a repetição, não considero ocioso o conselho do príncipe da Dinamarca a seu amigo Horatio:

*There are more things in heaven and earth,
That are dreamt of in your philosophy.*³

CONCLUSÕES FINAIS

Encontrei na obra do professor Robert Nozick *Anarchy, State and Utopia*, a sugestão de que explicações na base da “mão invisível” ocorrem cada vez que a teoria evolucionista é proposta. Se mutações aleatórias, concorrência vital, seleção natural do mais eficiente, gene egoísta, *drift* genético, sele-

³ “Mais coisas há no céu e na terra/ Do que são sonhadas por tua vã filosofia”...

ção consangüínea de genes altruísticos e outros processos ocorrem para estimular a evolução no sentido do aparecimento dessa obra-prima que somos nós, o *Homo sapiens*, devemos então supor que uma “mão invisível” esteja trabalhando no escuro. O gambito da “mão invisível” seria um bom substitutivo metafórico para o que ainda não sabemos a respeito da evolução da vida no planeta.

Concedamos uma aceitação tolerante à hipótese dos processos de *mutação pelo acaso e seleção necessária dos mais eficientes* como condições para a evolução. De acordo! Mas a tautologia denunciada por Karl Popper na concepção de seleção natural do mais bem adaptado – o mais bem adaptado sendo aquele que é, naturalmente, selecionado porque mais bem adaptado do qualquer outro – uma teoria insofismável e infalsificável – é inadmissível em alguns pontos obscuros da biologia. A “mão invisível” suplementa aquilo de que carece a teoria. Ela não explica coisa alguma, pois, se a “mão invisível” pudesse explicar algo, invisível não mais seria, mas configura um bom álibi para nossa própria ignorância... o *ignoramus et ignorabimus* da fórmula de Du Bois-Reymond. A “mão invisível” é algo que só pode ser agarrado intuitivamente. A intuição, ao contrário do pensamento lógico que elabora a prova empírica, é definida por Jung como penetrando *a priori* ou a fundo nos aspectos irracionais das coisas, por intermédio de mecanismos que se desenrolam no inconsciente. Enquanto as conclusões intuitivas não se sustentam em evidência empírica, elas podem ser úteis e necessárias para começar o esforço de compreensão no sentido do *verstehen* de Max Weber: compreender como funciona a evolução sem realmente ficar apaixonadamente convicto de sua verdade. Podemos intuitivamente entender como se processam as amostragens randômicas, resultantes das mutações e acasalamentos sexuais, com subsequente transmissão genética das linhagens em concorrência seletiva. Mas não podemos razoavelmente admitir que a mão de um chimpanzé, após 10 ou 20 milhões de anos de tentativas estocásticas (*trial and error*), consegue escrever *Hamlet*; a de um guariba pintar o teto da Capela Sistina; a de um gorila esculpir a *Afrodite* de Praxíteles; a de um orangotango compor a *Crítica da razão prática*; ou, mais difícil ainda, a de um bugio inventar a “sociobiologia” de Edward Wilson...

Foi depois de anos de meditação, com tentativas várias, infrutíferas, para compreender por que a incidência de regras abstratas de moralidade e comportamento cívico constitui uma questão tão problemática entre os homens, de modo geral, e os brasileiros em especial, que comecei a escrever

esta série de ensaios transformada numa pesada obra de pesquisa em terreno – a biologia – em que, obviamente, permaneço como medíocre diletante. A idéia central que me orientou na pesquisa foi a de examinar as múltiplas implicações filosóficas, sociológicas e políticas do darwinismo e, particularmente, a noção objetiva de concorrência vital egoísta diante da constatação subjetiva da existência de imperativos éticos e sentimentos de compaixão. No Brasil, a obra monumental de Darwin é pouco conhecida. Os professores eméritos que escreveram a respeito têm tentado, quase que exclusivamente, rebater os argumentos arcaicos do criacionismo, atacando ou defendendo as teses evolucionistas do ponto de vista da ortodoxia católica. Há outros que, paradoxalmente, classificam o darwinismo como produto de um pseudo “pensamento da direita”. Mas há mais a fazer que isso.

Termino. Não podemos elaborar um código de regras gerais de conduta ética que favoreça a espécie como um todo a partir da idéia de seleção natural de indivíduos, famílias e grupos tribais, pertencentes a essa mesma espécie, porém motivados por impulsos egoístas, concupiscentes e violentos. O altruísmo não pode ser deduzido do egoísmo. Nenhuma espécie de acrobacia biológica poderá sobrepujar a antítese. A teologia também foi forçada a inventar um conceito transcendente, contraditório, que denominou Graça, para explicar como pode o homem, nascido com o pecado original e descendente de Caim, o assassino do próprio irmão, agir com amor e sacrificar-se por compaixão em relação ao próximo. Incapaz de ser abordada racionalmente, a antítese assim proposta poderia ser considerada a fonte do profundo mal-estar na alma de nossa civilização moderna.

REFERÊNCIAS

A CONCISE Dictionary of Biology. Oxford: Oxford University Press, 1990.

ALEXANDER, Richard D. *Darwinism and human affairs*. Washington: University of Washington Press, 1988.

ARAMBOURG, Camile. *La genèse de L'humanité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

ARDREY, Robert. *African genesis*. London, 1970.

_____. *The social contract*. The Fontana Library, 1972.

ATTENBOROUGH, David. *Life on Earth – a natural history*. Londres: William Collins Sons & Co. Limited, 1979.

BECHE, Michael J. *Darwins Black Box*. New York: Touchstone, 1998.

BOCK, Kenneth. *Human nature and history – a Response to Sociobiology*. New York: Columbia University Press, 1980.

BONNER, John Tyler. *The evolution of culture in animals*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

CARLES, Jules. *Les origines de la vie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

CARREL, Alexis. *Reflections on life*. New York: Hawthorn Books, Inc., 1953.
_____. *L'Homme, cet Inconnu*. Paris, 1935.

CHOMSKY, Noam. *Language and mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1972.

CHRISTEN, Yves. *Le grand affrontement – Marx et Darwin*. Paris: Éditions Albin Michel, 1981.

CINTRA, Jorge Pimentel. *Evolucionismo, mito e realidade*. São Paulo: Quadrante, Sociedade de Publicações Culturais, 1988.

CLARCK, Ronald W. *The survival of Charles Darwin*. New York: Avons Books, 1984.

CLAUZEWITZ, Carl von. *Da guerra*, [Vom Krieg]. (trad.) Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

COLLICHIO, Terezinha Alves Ferreira. *Miranda Azevedo e o darwinismo no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1988.

CONRY, Yvette. *Darwin. Théorie de L'évolution*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

CORMAN, Louis Nietzsche. *Psychologue des profondeurs*: Paris, PUF, 1982.

CROIZAT, Léon. *Space, Time, Form: the Biological Synthesis*. 1962.

DARWIN, Charles. *On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favored races in the struggle for life*. London: Murray, 1859.

_____. *Descent of Man*. Londres, 1871.

_____. *La descendance de L'homme et la sélection sexuelle*. Paris, 1872.

_____. *The autobiography of Charles Darwin*. New York: W. W. Norton & Company, 1969.

_____. *Darwin. Théorie de L'Évolution*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

_____. *The Essential Darwin*. In: Ridley, Mark (Ed.). Londres: Unwin Paperbacks, 1987.

DAWKINS, Richard. *The selfish gene*. New York: Oxford University Press, 1976.

_____. *The blind watchmaker*. London: Penguin Books, 1986.

_____. *Unweaving the Rainbow*. New York: Penguin Books, 1998.

DOBSHANSKY, Theodosius. New York: *The Biological Basis of Human Freedom*, 1956.

DYSON, Freeman. *Origins of life*. Cambridge: Cambridge UP, 1985.

EISELEY, Loren. *The immense journey*. New York: Vintage Books, 1959.

_____. *Darwin's century. Evolution and the Men Who Discovered It*. New York: Anchor Books. 1961

FLETCHER, F. D. *Darwin – An Illustrated life of Charles Darwin 1809-1882*. Londres, 1975.

FREIRE-MAIA, Newton. *Teoria da evolução: de Darwin à teoria sintética*. Belo Horizonte. Ed. Itatiaia/ Ed. Univ. de São Paulo, 1988.

FRYE, Roland Mushat (Ed.). *Is God a creationist?* New York: Charles Scribner's Sons, 1983.

GAILHARD, G. *Darwinisme et spiritualisme*. Paris, 1891.

GAMOW, George. *The creation of the universe*. New York: The Viking Press, 1952.

GORDON, Milton. *Ethnicity: theory and practice*. Nathan Glazer e Patrick Moynihan. (Ed.). Harvard UP, 1975.

GOULD, Stephen Jay. *Ever since Darwin*. New York: W. W. Norton, 1977.

_____. *The Panda's Thumb*. New York: W. W. Norton, 1980.

_____. *The Mismeasure of Man*. New York: W. W. Norton, 1981.

_____. *Hen's Teeth and Horse's Toes*. New York: W. W. Norton, 1983.

_____. *The Flamingo's Smile – Reflections in Natural History*. New York: Penguin Books, 1985.

_____. *Time's Arrow, Time's Cycle*. Harvard: Harvard UP, 1987.

_____. *Eight Little Piggies, Reflections in Natural History*. New York: W. W. Norton & Company, 1993.

_____. *Adam's Navel and Other Essays*. New York: Penguin Books, 1995.

_____. *Questioning the Millennium*. New York: Harmony Books, 1997.

GRANT, Madison. *The Passing of the Great Race*. 1916.

GREENE, Jonh C. *The Death of Adam*. The Iowa State University Press, 1973.

GUYÉNOT, Émile. *L'origine des Espèces*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

HALLER, John. *Outcasts of Evolution: Scientific Attitudes of Racial Inferiority*. Illinois UP, 1900.

HAMILTON, William D.; CAMPBELL, Donald T. *American Psychologist*, n. 30, 1976. *Journal of Social Issues*, n. 28, 1972.

HARDING, Garett. *Promethean Ethics. Living with Death, Competition & Triage*. Washington, 1980.

HAZLITT, Henry. *The Foundations of Morality*. Los Angeles: Nash Publishing, 1964.

HIMMELFARB, Gertrude. *Darwin and the Darwinian Revolution*. New York: W. W. Norton & CO, 1968.

HITCHING, Francis. *The Neck of the Giraffe. Where Darwin Went Wrong*. Londres: Pan Books, 1982.

HOWARD, Jonathan. *Darwin*. Oxford University Press, 1982.

HUNTER, Cornelius G. *Evolution and the Problem of Evil*. Grand Rapids: Brazos Press, 2001.

HUXLEY, Julian. *L'homme, Cet Être Unique*. (trad.) Paris, 1941.

_____. *On Living in a Revolution*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1942.

_____. *Evolution, the Modern Synthesis*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1943.

HUXLEY, Julian; HUXLEY, T. H. *Touchstone for Ethics*. New York: Harper/Brothers Publishers, 1947.

HUXLEY, Thomas Henry. *Evidence as to Man's Place in Nature*. Londres, 1863.

JAEGER, Werner. *Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford UP, 1947.

- JANZ, Kurt Paul. *Nietzsche*. 3 vols. trad. Paris: Gallimard, 1985.
- JOHNSON, Phillip E. *Darwin on Trial*. Washington: Regney Gateway, 1991.
- KANT, Emanuel. *Crítica da Razão Prática* [*Kritik der praktischen Vernunft*], trad.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton UP, 1968.
- KAZANTZAKIS, N. *Bilan d'une Vie*. Paris: Plon, 1961.
- KEITH, Sir Arthur. *Evolution and Ethics*. New York: Putnam, 1947.
- KOESTLER, Arthur. *The Gost in the Machine*. Londres: Pan Books Ltd, 1970.
- LEITH, Brian. *The Descent of Darwin*. Londres: William Collins Sons & Co. Ltd., 1982.
- LORENZ, Konrad. *On Aggression*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1963.
- _____. *Les Huit Péchés Capitaux de Notre Civilisation*. Paris: trad. Flammarion, 1973.
- LOVEJOY, Arthur O. *Reflections on human nature*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1961.
- _____. *The Great Chain of Being*. Massachusetts: Harvard University Press, 1964.
- LUMSDEN, Charles J.; WILSON, Edward O. *Genes, Mind, and Culture*. Harvard UP, 1981.
- _____. *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*. Harvard UP, 1983.
- MAETERLINCK, Maurice. *La Vie des Fourmis*. Paris, 1930.
- MALTHUS, Thomas Robert. *Essay on Population*.
- MAYR, Ernst. *The Growth of Biological Thought*. Harvard UP, 1982.
- _____. *This is Biology*. Harvard UP, 1997.
- MONOD, Jacques. *Le Hasard et la Nécessité*. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

- MORRIS, Henry M. *The Troubled Waters of Evolution*. San Diego Cal., 1974.
- MORRIS, Thomas V. *Making Sense of it all*. Grand Rapids: W. B. Erdmans Publish CO, 1992.
- NOGUEIRA NETO, Paulo. *O Comportamento Animal e as Raízes do Comportamento Humano*. SP: Tecnapis, 1984.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- ORWELL, George. 1984. Londres, 1949.
- OSBORN, H. F. *From the Greeks to Darwin*. New York, 1894.
- OXFORD University Press. *A Concise Dictionary of Biology*. New York, 1990.
- PATTERSON, Collin. *Evolution*. Londres: British Museum, 1978.
- PEAKE, Harold; FLEURE, Herbert John. *Apes & Men*. Londres: Oxford UP, 1927.
- PIATELLI-PALMARINI, Massimo. *Le Primate et l'Homme*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.
- PLEDGE, H. T. *Science Since 1500 – A Short History of Mathematics, Physics, Chemistry, Biology*. Philosophical Library, New York, 1947.
- PODACH, Erich F. *The Madness of Nietzsche [Nietzsches Zusammenbruch]*, 1931.
- POPPER, sir Karl; ECCLES, J. *The Self and its Brain*. Londres, 1983.
- POPPER, sir Karl; LORENZ, Konrad. *L'Avenir est Ouvert*. Paris: trad. Flammarion, 1990.
- _____. *The Poverty of Historicism*. Londres, 1957.
- QUILLIAN, W. F. *The Moral Theory of Evolutionary Naturalism*. Yale UP, 1943.
- REALE, Miguel. *A filosofia na Obra de Machado de Assis*. São Paulo: Saraiva, 1990.
- RICARDO, David. *Principles of Political Economy*. Londres, 1817.

- RIDLEY, Mark (Ed.). *The Essential Darwin*. Londres, 1987.
- ROSS, Carl. *Nietzsche und das Labhyrinth*. Copenhagen, 1940.
- ROSTAND, Jean. *Aux sources de la Biologie*. Paris: Gallimard, 1958.
- RUSE, Michael. *The Darwinian Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- _____. *Sociobiology: Sense or Nonsense?* New York: D. Reidel Pub. Co., 1985.
- _____. *Taking Darwin seriously*. New York, 1986.
- RUSSEL, Lord Bertrand. *The History of Western Philosophy*. New York, Simon & Schuster, 1945.
- SAGAN, Carl. *Broca's Brain – Reflections on the Romance of Science*. New York: Random House, 1979.
- SAHLINS, Marshall (Ed.). *Evolution and Culture*. The Univ. of Michigan Press, 1960.
- SCHWEITZER, Albert. *The Philosophy of Civilization*. New York, 1950.
- SHERRINGTON, sir Charles. *Man on his Nature*. New York: Doubleday Anchor Books, 1953.
- SIMPSON, George Gaylord. *The Meaning of Evolution*. Yale University Press, 1967.
- SINNOT, E. W. *The Biological Basis of Democracy*. Yale, 1945.
- SNOW, Charles P. *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge, 1959.
- STEVENS, Anthony. *Archetypes*. New York: Quill, 1983.
- STODARD, Lothrop. *The Rising tie of Colour*. Londres, 1920.
- _____. *Racial Realities in Europe*. Londres, 1924.
- SWIFT, Jonathan. *Modest Proposal*. Dublin, 1724/1725.

TIGER, Lionel; FOX, Robin. *The Imperial Animal*. New York: Dell Publishing Co., 1971.

THOMAS, Lewis. *The Medusa and The Snail*. New York: The Viking Press, 1979.

_____. *Late Night Thoughts on Listening to Mahler's IXth Symphony*. New York: Bantam, 1983.

THOMPSON, William Irwin. *The Time Falling Bodies Take to Light*. New York: St. Martin's, 1981.

ULLMO, Jean. *La Pensée Scientifique Moderne*. Paris: Flammarion, 1969.

UNAMUNO, Miguel de. *Del Sentimiento Tragico de la Vida*. Madri, 1921.

WILSON, Edward O. *Sociobiology, The New Synthesis*. Massachussets: Harvard UP, 1975.

_____. *Biodiversidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

_____. *On Human Nature*. Harvard UP, 1978.

_____. *Biophilia*. Harvard UP, 1984.

_____. *Moral Philosophy as Applied Science*, Harvard UP, 1986.

_____. *Naturalist*. New York: The Penguin Press, 1994.

_____. *Genes, Mind and Culture*. 1981.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abba-Eban, Israel, 265
Abelardo, 71, 178
Adams, John, 315
Adamson, Joy, 399
Adler, Alfred, 59, 71-72, 123, 350
Aetius, 24
Agassiz, Louis, 171, 194
Agostinho de Hipona, santo, 14, 78, 104-105, 107, 132, 195, 206, 276, 297, 365
Albuquerque, Afonso de, 365
Aleijadinho (Antonio F. Lisboa), 370
Alexandre II (tzar), 251
Alexandre, o Grande, 243, 390
Alverdes, F., 399
Amado, Gilberto, 279
Ambrósio, santo, 365
Ammon, Otto, 371
Andrade, Mário de, 341
Aranha, Graça, 332
Ardrey, Robert, 117, 346
Arendt, Hannah, 231, 361, 411
Argyll, duque de, 110-111, 115
Aristófanés, 24
Aristóteles, 20-25, 28, 75, 82, 143-144, 163, 178, 196, 206, 288, 303, 407
Aron, Raymond, 361
Astor, John, 86
Atatürk, Kemal Pachá, 305, 392
Augusto, Otaviano, 349
Autier, J. J., 248
Azevedo Fernandes, João, 338
Babeuf, Gracchus, 47
Bach, J. Sebastian, 81, 275, 288, 302
Bacon, Francis, 81, 137, 140, 143, 197
Bagby, P., 325
Bakunin, príncipe Michael, 47-48, 251, 253
Bandeira, Herculano, 331
Barreto Filho, 335
Barreto, Tobias, 334
Barroso, Gustavo, 366
Barzun, Jacques, 89, 215
Basílio, 195
Baudelaire, Charles, 78
Bauer, P. T., 58
Becker, Gary, 361
Beethoven, Ludwig von, 189-190, 249, 275
Benoist, Alain de, 375
Bentham, Jeremy, 32-35, 164, 168, 256, 309
Bergson, Henry, 28, 67, 132, 157, 177, 222
Berkeley, George, 15

- Bernanos, Georges, 45
Bernard de Clairvaux, *são*, 221
Bernhardi, Friedrich von, 269, 271, 274
Bernstein, Eduard, 361
Bettelheim, Bruno, 381-383
Bevilacqua, Clovis, 332-333
Bichat, Xavier, 135, 394
Bignone, Ettore, 21
Biran, Maine de, 371
Blake, William, 102, 314
Blinderman, Charles S., 229
Bloch, Ernst, 361
Blum, Léon, 361
Blumenbach, Johann F., 370
Bluntschli, J. K., 366
Blyth, Edward, 84
Boadicéia, rainha, 242
Bohr, Niels, 128, 410
Bonaparte, Napoleão, 170, 234, 249, 271, 279, 326
Bonfim, Manuel, 332
Borges, Jorge Luís, 111
Born, Max, 410
Bressler, Marvin, 376
Broca, Paul, 229, 371-372
Browning, Robert, 325
Brubelle, Lucien, 219
Bryan, William Jennings, 193-196, 204-205
Buarque de Holanda, Sérgio, 341
Buber, Martin, 361
Buckle, Henry T., 323
Buda Gautama, 24, 239
Buffon, conde Jorges de, 82-83, 143, 178
Bulhões Jardim, 331
Bündchen, Gisele, 370
Burke, Edmund, 285
Burnet, Thomas, 21, 23
Burnham, John, 363
Bush, George W., 273
Cabral, Pedro Álvares, 340, 365
Calvino, 86, 190, 205
Campbel, George Douglas, *ver* Argyll, *duque de*
Campbell, Donald T., 309
Campbell, Joseph, 317
Camper, P., 369
Campos, Roberto, 344
Camus, Marcel, 79, 147
Cardoso, Fausto, 332
Cardoso, Fernando Henrique, 374
Carlos V, imperador, 243, 315
Carpenter, C. R., 399
Carrel, Alexis, 225, 245-247
Castello Branco, general, 362
Castro, Fidel, 258, 260, 315
Castro, Josué de, 45, 292
César, Júlio, 111, 243, 390
Chagall, Marc, 361
Chagnon, Napoleon, 288
Chain, Ernst, 170
Chamberlain, Houston Stewart, 323, 366, 371, 373
Chambers, Robert, 83
Chardin, Teilhard de, 61, 91, 176, 200-201, 206, 335, 388
Churchill, Winston, 390
Claude Bernard, 185
Clausewitz, Carl von, 271-272

- Cleópatra, 242, 349
 Cobden, Richard, 285
 Collichio, Terezinha A. Ferreira, 334
 Collor de Mello, Fernando, 361
 Comte, Auguste, 32, 82, 249, 258-259, 304, 331-333, 336, 380, 388
 Condom, 43
 Condorcet, marquês de, 39-40, 42-43, 46, 50, 59, 61
 Copérnico, 68, 81, 85, 120, 122, 205
 Corção, Gustavo, 178
 Cortez, Hernan, 243
 Cottier, George, 215
 Couto, Miguel, 361
 Crick, Francis C., 298
 Cristo, Jesus, 32, 49, 78, 107, 200, 239, 259, 397, 401
 Cruz e Souza, 339
 Cunha, Euclides da, 275
 Curson, lord, 283
 Cuvier, Georges, 54, 83, 178, 218

 Danilevski, 161
 Darlington, C. D., 229
 Darrow, Clarence, 193, 195-196, 204-205
 Darwin, Charles, 11-13, 15, 22, 31-34, 36, 39, 50, 53-57, 60, 62, 64, 68, 70, 76, 78-100, 102-103, 105-112, 114-119, 121, 123, 127, 130, 132-135, 143-151, 157-158, 160-164, 167-171, 173-176, 178-183, 185, 191, 193-194, 201-204, 206, 211-219, 223, 225-226, 228-230, 233-246, 249-250, 253, 256, 258, 263-266, 268-269, 271, 273, 276, 280, 283, 287, 289, 293, 296, 298, 302, 308-309, 319, 323, 325, 331-334, 336, 338-339, 342, 346, 248-358, 362-363, 366-369, 372, 379, 389-392, 399, 407-408, 411, 413
 Darwin, Erasmus, 83, 229, 332
 Dawkins, Richard, 206, 288-289, 308, 388, 410-411
 De Beer, sir Gavin, 55, 333
 De Gaulle, Charles, 247
 De Vries, Peter, 281, 291
 Déborah, 242
 Demócrito, 11, 19, 129, 187, 189, 290
 Deng Xiaoping, 61
 Descartes, René, 15, 81-82, 132, 143, 194, 197, 333
 Diels, Otto, 21
 Dinesh D'Souza, 173
 Diogenes, 20, 22, 129
 Dirac, Paul, 412
 Dobzhansky, Theodosius, 195, 228, 254, 304, 334
 Dória, Sampaio, 279
 Dostoiévski, Fiodor, 78, 246
 Drummond de Andrade, Carlos, 69
 Du Bois-Reymond, Emil, 402, 412
 Dubos, René, 130, 300
 Duhring, Eugen, 106
 Duncan, Isadora, 245
 Durant, Will, 24, 258
 Dürer, Albrecht, 275
 Durham, William, 268

 Eccles, John, 296
 Eckart, Meister, 275

- Einstein, Albert, 111, 120, 138, 187, 189, 190, 278, 299, 302, 361, 402
- Eiseley, Loren, 84, 110-112, 115
- Eldredge, Niles, 148
- Elisabeth I, 242
- Empédocles, 13, 19-27, 30, 75, 181, 274, 316
- Engels, Frederico, 47, 88, 106, 109, 212, 214-216, 218-219, 222, 269
- Erdmann, K. D., 327
- Evan, Howard, 301
- Fabre, Jean-Henri, 394
- Farhat, Emil, 153
- Fermi, 361
- Ferri, E., 216, 269
- Feuerbach, Ludwig, 223
- Fichte, Johann Gottlieb, 65, 269, 276, 364
- Fidel Castro, ver Castro, Fidel
- Fídias, 369
- Fiske, John, 114
- Ford, Henry, 86
- Fourier, Joseph, 213, 249
- Francesca da Rimini, 71
- Francisco de Assis, são, 183, 239
- François I, rei, 315
- Frederico Guilherme, rei, 368
- Frederico II, o Grande, rei, 271, 275, 305, 368, 390
- Freedman, D., 375
- Freire-Maia, Newton, 206, 334-335, 417
- Freud, Sigmund, 30, 58-60, 67-68, 70-72, 90, 92, 94, 123, 126-127, 174, 230-231, 242, 249, 267-268, 295, 304, 333, 349-350, 361, 363, 385-386, 390, 395, 409
- Freyre, Gilberto, 45, 338, 341
- Friedman, David, 251
- Friedman, Milton, 361
- Fromm, Eric, 268
- Frossard, André, 389
- Gadafi, Muamar, 272
- Galeno, 23
- Galileu Galilei, 81, 120, 122, 131, 193, 219, 363
- Gall, Joseph, 238
- Galton, *sir* Francis, 225, 238-239, 337, 372, 390
- Gama, Vasco da, 365
- Gandhi, Indira, 315
- Gandhi, Mahatma, 183, 273
- Geisel, Ernesto, 361
- Genghiz Khan, 183, 371
- Getúlio Vargas, 244, 333, 362
- Gheorghiu, Virgil, 384
- Gibbs, Josiah, 54
- Gilson, Etienne, 22, 88-92, 178, 182, 190-191
- Gobineau, Arthur de, 295, 323, 366, 371, 373-374
- Goddard, H. H., 360-361
- Godwin, William, 39-40, 42, 46-48, 50, 61
- Goebbels, Joseph, 283, 372
- Goering, Hermann, 275, 284, 372
- Goethe, Johann W. von, 19, 200, 275, 381, 395
- Gonçalves, Gavita Rosa, 339

- Gordon, Milton, 309
- Gould, Stephen Jay, 147-149, 154, 156, 158, 171, 194, 276, 292-293, 296, 360-361
- Graham, Loren, 409
- Graham, W., 185, 254, 367
- Grant, Madison, 373
- Gray, Asa, 93, 158, 185
- Greene, John, 93, 118, 181, 237
- Gregório de Nissa, 195
- Grimm, Jacob, 366
- Guilherme II, Kaiser, 274, 371
- Gumpłowicz, Ludwig, 271, 274-275
- Guyénot, Emile, 219
- Haberly, David, 336, 339
- Habsburgo, Carlos V, 315
- Haeckel, Ernst, 331-333, 367
- Haldane, J. B. S., 408
- Haller, John, 363
- Hamilton, William D., 288-290, 296, 309, 314, 408
- Hartley, David, 232
- Haushofer, Karl, 274
- Hayek, Friedrich, 32, 35, 57, 62, 117, 177, 213, 240, 329
- Hazlitt, Henry, 399
- Hegel, Georg W. F., 32, 65-67, 109, 128, 161, 183, 211-212, 215, 217, 269, 271, 275-276, 282, 325, 364, 396
- Heidegger, Martin, 79, 394
- Heisenberg, Werner, 129-130, 177, 187, 189-190, 278, 299, 410
- Heloísa, 71
- Heráclito, 13, 19-20, 22, 24, 26-30, 137
- Heródoto, 349
- Herrnstein, Richard, 173
- Herschell, John, 82
- Hertz, Heinrich, 278
- Hesfodo, 26
- Himmelfarb, Gertrude, 63, 121, 361-362
- Himmler, Heinrich, 236, 275, 372
- Hipólito, 28
- Hitching, Francis, 117, 119, 121, 149, 162, 170
- Hitler, Adolf, 183, 216, 220, 225, 236, 254, 260, 272, 274-275, 282-283, 285, 295, 364, 372, 376, 382, 405
- Hobbes, Thomas, 15, 32, 42, 72-73, 75, 78, 81, 87, 108, 183, 194, 220, 230, 232, 252-253, 402-403
- Hofstadter, Douglas, 288
- Homero, 14, 26
- Hooker, Joseph, 85, 90, 174, 234
- Horácio, 24
- Howard, H. Eliot, 399
- Hubble, Edwin, 120, 278
- Hugo, Victor, 370
- Humboldt, Alexander von, 275
- Hume, David, 15, 32, 34, 42, 66, 129-131, 138, 140, 143-144, 177, 194
- Hussein, Saddam, 272
- Husserl, Edmund, 275, 361
- Huxley, Aldous, 212, 221, 231, 247, 300
- Huxley, Julian, 88, 101, 128, 132, 158, 181, 195, 205, 263, 304, 309, 379, 385, 387, 389, 399, 409
- Huxley, Thomas Henry, 87-88, 100, 148, 175, 182-183, 228, 234, 237, 263, 368

- Jacob, François, 53-54
Jaeger, Werner, 21, 25-28
Jenner, Edward, 236
João Paulo II, papa, 205
João, são, 200
Johnson, Phillip E., 171
Jones, Ernest, 127
Jung, Carl G., 21, 28, 30, 62, 67, 71-72, 102, 119, 123, 125, 132, 177, 187-188, 197-198, 201, 295, 299, 303, 317, 350, 385-386, 399, 412
Justiniano, imperador, 246
- Kafka, Franz, 231
Kant, Emanuel, 12, 32, 65, 108, 118, 124, 132, 140, 170, 189-190, 231, 239, 257, 267, 270, 275, 285, 297, 302, 304, 333, 364, 379, 387, 396, 403-405, 407, 410
Katz, David, 399
Kaufmann, Walter, 19, 30, 282
Keith, *sir* Arthur, 265-266, 363
Kepler, Johannes, 82, 128
Keynes, lord John M., 39, 286
Keyserling, Hermann de, 341
Kierkegaard, Sören, 65-66, 69, 77-78, 246, 303, 409
Kim Ilsung, 41, 260, 315
King, Martin Luther, 375
Kipling, Rudyard, 371
Kjellén, Rudolf, 274
Klaproth, H. J., 366
Koestler, Arthur, 146, 188-189, 311
Kohler, Wolfgang, 186, 295, 297
Kolbe, são Maximiliano, 384-385
Kammerer, Paul, 188, 219
Kristol, Irving, 171, 361
Kropotkin, príncipe Albert A., 9, 48, 109, 249-250, 253-254, 399
Krunck, Hans, 163
Kubitschek, Juscelino, 361
Kuhn, Thomas, 289
Kujawski, Gilberto de Mello, 335
Kung, Hans, 199-200
- La Fontaine, 144
La Mettrie, Julian, 130, 282
Laertius, Diógenes, 20, 22-23, 129
Laing, Ronald D., 44
Lamarck, Jean-Baptist de, 36, 151, 179, 184, 189, 191, 211, 218-220, 223, 229, 389
Laplace, Pierre Simon, 82, 177, 206
Lapouge, Vacher de, 371, 373,
Las Casas, Bartolomeu de, 371
Lavoisier, Antoine L. de, 219
Leakey, Richard E., 149-151, 302, 331, 348, 372
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 32, 67, 108, 132, 249, 264, 275
Leme, Og, 222
Lemoine, Paul, 191
Lênin, Wladimir, 222, 257, 260, 282, 374
Leonardo da Vinci, 246
Lévi-Strauss, Claude, 300, 360, 374
Lewinski, Mônica, 338
Lewis, Thomas, 160-161, 252, 287
Lewontin, Richard, 292
Lilienfeld, P., 366
Lindberg, Charles, 245

- Lindsey, Arthur Ward, 195
 Linneu, 54
 Locke, John, 15, 32, 34, 66, 143, 285, 403
 Lorenz, Konrad, 231, 267, 269, 399, 407
 Louis, Joe, 376
 Lucas, são, 401
 Lucretius, 21, 26
 Luís XIV, rei, 40, 283
 Lukács, Georg, 361
 Lula da Silva, Luiz Inácio, 241
 Lunsden, Charles, 335
 Lutero, Martin, 205
 Luxemburgo, Rosa, 361
 Lyell, Charles, 84-85, 90, 92-93, 96, 174-175, 234, 276, 369
 Lysenko, Trofim, 180, 219-220, 223, 292, 376

 Machado de Assis, 5, 11, 71, 216, 246, 335-336, 370
 Mackinder, sir Holford, 274
 Maeterlinck, Maurice, 221
 Mahler, Gustav, 361
 Malone, Dudley Field, 204
 Malthus, Thomas Robert, 34, 36, 39-55, 57-64, 76, 85, 110, 154, 216-217, 232, 325, 346, 368
 Mandeville, Bernard, 32
 Manuel, Frank, 48
 Mao Dzedong, 41, 61, 257-258, 285
 Maquiavel, Niccolo, 32
 Marco Antonio, 243, 349
 Marcuse, Herbert, 59, 361
 Martins Jr, Isidoro, 332
 Martins, Wilson, 331-334
 Marx, Karl, 47, 50, 58-61, 88-89, 106-107, 109, 127-128, 174, 183, 211-219, 221-223, 249, 251, 254, 258, 260, 269, 292, 295, 333, 339, 358, 371
 Mateus, são, 259
 Murray, Charles, 173, 234
 Mayr, Ernst, 227-228, 292, 407
 Medawar, sir Peter, 183
 Médici, presidente Emílio G., 361
 Mencken, Henry, 258
 Mendel, G., 54, 291
 Mendès-France, Pierre, 360
 Mendoza, Apuleyo, 284
 Mengele, dr. Josef, 236, 310, 383
 Merquior, José Guilherme, 33, 161
 Miguelângelo, 112, 246, 305
 Mill, James, 33
 Mill, John Stuart, 32-34, 105, 115, 256
 Milosevitch, Slobodan, 272
 Miranda Azevedo, Augusto C. de, 334
 Mises, Ludwig von, 35, 117, 177, 213, 290, 329
 Maistre, Joseph de, 271
 Mivart, Saint George, 106
 Moisés, 196, 198, 385
 Molière, Jean-Baptiste, 118
 Monboddo, Lord James, 83
 Monod, Jacques, 21, 129, 135, 144, 176, 187, 190-191, 290
 Montaigne, Michel de, 107, 251-252, 264, 280, 370
 Montanér, Alberto, 284
 Morgan, L. H., 371
 Morgan, Lloyd, 399

- Morgan, T. H., 121, 291
 Morris, Desmond, 352-353
 Morris, Henry M., 363
 Muggeridge, Malcolm, 385
 Müller, Max, 366
 Murat, Luis, 332
 Mussolini, Benito, 225, 372
- Narcez, general, 246
 Nehru, Pandit Jawarharlal, 315
 Newton, Isaac, 81-82, 89, 120, 128, 130-131, 143-144, 171, 177, 194, 249, 372
 Nicolau de Cusa, 192, 197
 Niebuhr, Reinhold, 381, 384
 Nietzsche, Friedrich, 19-20, 27, 29, 31, 35, 53, 63, 65-68, 76-77, 79, 89, 108, 111-112, 174, 183, 188, 202-203, 217, 236, 246, 249, 254, 259, 270, 280-283, 330, 336, 350, 358, 362, 379, 380, 395, 397
 Nobel, Alfred (prêmio), 54, 119, 121, 125, 170, 187, 245, 267, 287, 335, 361, 372
 Nogueira Neto, Paulo, 206, 335
 Nolanus, Paulinus, 365
 Novicow, J., 269, 271
 Nozick, Robert, 406-407, 411
- Oliveira Viana, 400
 Oppenheimer, Julius Robert, 361
 Orígenes de Alexandria, 196, 365
 Ortega y Gasset, 247
 Orwell, George, 227, 231, 284, 300
 Owen, Richard, 213, 249, 370
 Owens, Jesse, 376
- Paim, Antonio, 331, 334
 Paine, Thomas, 253-254, 285
 Paley, William, 82
 Parmênides, 19, 21-22, 137
 Pascal, 74, 187, 396
 Patterson, Collin, 133, 149
 Pauli, Wolfgang, 125, 131, 187, 299
 Paulino de Nola, são, 365
 Paulo de Tarso, *ver* Paulo, são
 Paulo, são, 104, 108, 195, 200, 229, 408
 Pearson, Karl, 360, 373
 Pedro II, dom, 194
 Pedro, o Grande, 370, 390
 Pedro, são, 259
 Péguy, Charles, 266-267
 Peirce, Charles, 128, 177, 184
 Pelagius, 107
 Péricles, 283
 Petersen, William, 58, 63
 Pinheiro Machado, 400
 Pitágoras, 21, 24, 27, 391
 Pitt, William, 52
 Planck, Max, 120, 410
 Platão, 20-21, 23-24, 27, 29, 31, 112, 132, 139, 178, 181, 189-190, 247, 249, 260, 305, 333, 370, 372, 407
 Plotino, 132
 Poe, Edgar Allan, 78
 Pol Pot, 285
 Popper, *sir* Karl, 3, 9, 11-12, 102, 117, 122-133, 135-140, 143, 145-147, 154-155, 171, 189, 197, 207, 276, 285, 294, 296, 298-299, 304, 329, 360, 412
 Postan, Michael, 327
 Praxíteles, 245, 297, 369, 412

- Press, Frank, 177
 Proudhon, Pierre-Joseph, 47-49, 213, 249
 Proust, Marcel, 243, 305, 360
 Pushkin, Aleksandr, 370

 Quillian, W. F., 37, 380

 Rand, Ayn, 254-256, 361
 Rank, Otto, 68
 Rapoport, Anatole, 272
 Ratzel, Friedrich, 274
 Ratzenhofer, Gustav, 271, 273, 275
 Raven, Charles, 128
 Rawls, John, 402-403
 Reading, lord, 361
 Reale, Miguel, 335-336, 404
 Rezende, Leônidas de, 224, 333
 Rhode, J. G., 366
 Rhodes, sir Cecil, 283
 Ribeiro, Darcy, 252-253
 Ricardo, Cassiano, 341
 Ricardo, David, 39-40, 48
 Richet, Charles, 119
 Robespierre, Maximilien, 257, 260
 Rockefeller (família), 86
 Rodrigues, Nina, 334
 Romanes, G. J., 230, 399
 Romer, Alfred S., 161
 Romero, Silvio, 332
 Roosevelt (família), 315
 Rosenberg, Alfred, 236, 283, 372
 Ross, Carl, 421
 Rostand, Jean, 191

 Roszak, Theodore, 294
 Rothbard, Murray, 254
 Rothschild (família), 360
 Rouanet, Sérgio, 276
 Rousseau, Jean-Jacques, 32, 42, 49, 72, 82-84, 87, 107, 246, 249, 252, 264-265, 292, 370, 403, 407
 Rubens, Peter Paul, 245
 Rubinstein, Arthur, 361
 Rummel, R. J., 284-285
 Russell, Bertrand, 21, 23, 33, 256, 388

 Sagan, Carl, 372
 Sahlins, Marshall, 287
 Saint-Hilaire, Auguste, 54
 Saint-Simon, Henri, 213, 249
 Salzano, Francisco, 338
 Samuelson, Paul, 287
 Santayana, Mauro, 253
 Scantimburgo, João de, 275
 Schäffle, A., 366
 Scharnhorst, Gerhard J., 271
 Schelling, Frederico, 276
 Scheuch, Erwin, 90
 Schiller, Johann C. F., 277
 Schlegel, F., 366
 Schmelling, Max, 376
 Schmitt, Carl, 276
 Schoenberg, Arnold, 361
 Schopenhauer, Arthur, 3, 9, 24, 60, 65-68, 70, 72-78, 80, 94, 105, 108, 169-170, 211, 275, 317, 336, 339, 354, 394, 397
 Schrödinger, Erwin, 138, 292

- Schweitzer, Albert, 36, 183, 393, 399, 401, 404
- Scope, John Thomas, 9, 193, 195, 202, 204-205
- Shabaka, faraó, 327
- Shaftesbury, Anthony A. Cooper, 252
- Shakespeare, William, 12, 77-78, 112, 127, 189-190, 197, 259, 301-302, 411
- Shaw, Bernard, 245
- Sidney, Algernon, 259
- Silva Farias, Flávio, 338
- Sinnott, E. W., 387
- Skinner, Frederic, 205, 298
- Smith, Adam, 34, 41, 48, 62, 106, 177, 232, 240, 285, 399
- Smuts, marechal, 285
- Snow, Charles P., 294
- Sócrates, 19, 31, 123, 197, 239, 260, 370
- Sófocles, 396
- Solano López, Francisco, 315
- Solshenitzyn, Alexandre, 405
- Sombart, Werner, 271
- Sorokin, Pitirim, 269
- Soupault, Roberto, 247
- Sowell, Thomas, 173
- Spencer, Herbert, 32, 36, 83, 85, 87-88, 90-92, 195, 216, 224, 229, 237, 249, 254, 256-259, 261, 273, 325, 331-333, 358, 380, 388, 399
- Spengler, Oswald, 113, 128-129, 161, 237, 254, 271, 275-282, 325, 328, 374
- Spinoza, Baruch, 19, 32, 143, 194
- Spitteler, Carl, 102
- Stálin, Josef, 41, 50, 183, 219-220, 223, 260, 285, 292, 374
- Stanley, Steven, 170
- Stauffenberg, conde von, 405
- Stein, Gertrude, 163
- Steinmetz, Karl, 271
- Stevens, Wallace, 231
- Stirner, Max, 48
- Stodard, Lothrop, 373
- Strauss, David, 331
- Sumner, William Graham, 237, 249, 254-255, 358
- Swift, Jonathan, 40, 78
- Tales de Mileto, 29, 249
- Tamerlão, 183, 371
- Tarde, Gabriel, 271
- Tawney, Richard Henry, 41
- Taylor, C., 211
- Teller, Edward, 361
- Tennyson, lord Alfred, 231
- Tereza de Calcutá, madre, 183, 385
- Tertuliano, 310
- Thatcher, *lady* Margaret, 249
- Thomas, Lewis, 160-161, 252, 287
- Thompson, E. P., 399
- Thorpe, William, 120
- Tinguely, Jean, 144, 356
- Tocqueville, Alexis de, 34, 194
- Tojo, general Hideki, 285
- Tokugawa, Shogunato, 157
- Tolstoy, Leon, 249, 405
- Tomás de Aquino, são, 132, 195, 335, 390
- Toynbee, Arnold, 128, 161, 277, 323-328, 349, 374
- Trasímaco, 260

- Treitschke, Heinrich von, 254, 365
 Tremaux, P., 215-216
 Trivers, Robert, 290
 Trotsky, Leon, 34
 Tuchman, Barbara, 146
 Twain, Mark, 117
 Tylor, E. B., 371
- Unamuno, Miguel de, 79, 394
 Ussher, James, 81
- Vallery-Radot, Pasteur, 247
 Vanderbilt (família), 86
 Vargas Llosa, Luis, 284
 Vargas, Getúlio, 244, 333, 362
 Vavilov, Nikolai Ivanovitch, 219-220, 223
 Veloso, Dario, 332
 Vieira de Mello, Mário, 283
 Voltaire, François-Marie Arouet, 67, 78, 143, 197, 249, 275, 370-371
- Wagner, Richard, 89, 215, 276
 Wallace, Lee, 348
 Wallace, Alfred Russell, 53, 84-85, 99, 109-115, 119, 123, 147, 162, 168, 229, 231, 235, 239, 410
 Weaver, Richard, 250
 Weber, Max, 216, 313, 412
 Wegener, Alfred, 119
 Weismann, August, 54, 291
 Wells, H. G., 221
 Wells, William Charles, 84
- Werner, H., 130, 187, 189, 278, 328
 Wertmuller, Lina, 383
 Weyden, Rogier van der, 116
 Wheeler, M., 399
 Whitehead, Alfred North, 177
 Wilberforce, Samuel, 88-89, 105, 228
 Wilde, Oscar, 246, 305
 Wilson, Edward, 11, 13, 104, 155, 205-206, 221, 267, 287, 293-295, 297, 309-310, 319, 335, 369, 393, 400, 402, 406, 412
 Wittgenstein, Ludwig, 275, 360
- Yerkes, R. M., 399
- Zeller, Edward, 21-23
 Zinoviev, Gregory, 374

rebanho liberal. Durante um jantar, eu o ouvi em duas ou três ocasiões intervir com tão fina ironia e, com uma simples observação, transformar um intercâmbio banal numa discussão complexa que, naquela mesma noite, comecei a folhear os dois livros seus com que ele me presenteara. E que surpresa tive! Não consegui largá-los até terminar os dois.”

Mário Vargas Llosa

“Meira Penna é um expoente da pequena ala de intelectuais do Itamaraty que não se deixaram contaminar pelas ideologias coletivistas... Como liberal engajado, sempre sofreu discriminação por parte da mesquinha igreja no Butantã da rua Larga... Meira Penna se entrega à tarefa cresspa, porém urgente, de desmistificar mitos.”

Roberto Campos

**Próximos lançamentos da
Editora Universidade de Brasília**

*Entre América e Europa: a política externa
brasileira na década de 1920*

Eugênio Vargas Garcia

A invenção do romance

Jacyntho Lins Brandão

Conceito de objeto na psicanálise

Daniela Scheinkman Chatelard

Polemos, guerra ou luta no idioma grego, é uma obra que trata das origens e das repercussões da obra de Darwin, no século e meio que sucedeu à sua publicação, e dos debates, muitas vezes acalorados e violentos, que produziu. Até hoje, nas áreas mais conservadoras do Sul e do Centro-Oeste dos Estados Unidos, “criacionistas” e fundamentalistas bíblicos negam a evolução e o processo de seleção natural proposto pelo grande biólogo inglês. O darwinismo é um divisor de águas que, na época, foi considerado revolucionário por alguns e subversivo por outros. O Autor, diplomata de carreira, embaixador, escritor e professor aposentado da Universidade de Brasília, onde lecionou durante sete anos, procurou analisar não a teoria biológica propriamente dita, mas as conseqüências ideológicas, sociais, políticas e filosóficas dessa obra monumental. Aceitando embora o princípio básico da evolução e da seleção natural, atuante há milhões de anos da vida neste planeta, vida cujo surgimento continua um mistério insondável, Meira Penna reconhece que a doutrina é incapaz de explicar esse enigma supremo que é o espírito ou a mente humana. A pergunta é simples: pode um macaco, depois de milhões de anos de tentativas estocásticas, escrever a obra de Shakespeare, pintar o teto da Capela Sistina ou conceber a Teoria da Relatividade de Einstein? *Polemos* reconhece apenas que o mistério de nossa consciência se depara com mais perguntas do que as que existiam quando se acreditava apenas que, em seis dias, criou Deus o Céu, a Terra, a vegetação e os animais que a cobrem, criando igualmente esse Ser, talvez único no Universo, que somos todos nós, homens.



CÓD. EDU: 403580

ISBN 85-230-0862-4



9 788523 100862 8