

to, o que afirmava Kant. Para ele, as interrogações humanas
mentais são as seguintes: 'O que posso saber?' (questão metaf
'que devo fazer?' (questão moral); 'O que posso esperar?' (ques
glusa). Todas elas dependem, porém, de uma quarta: 'O que é o
[...] Responder à questão do homem seria, por assim dizer, a
maneira, talvez a única possível, de responder às questões que
se coloca."

ISBN 978-85-393-0170-0



9 788539 030170

Francis Wolff

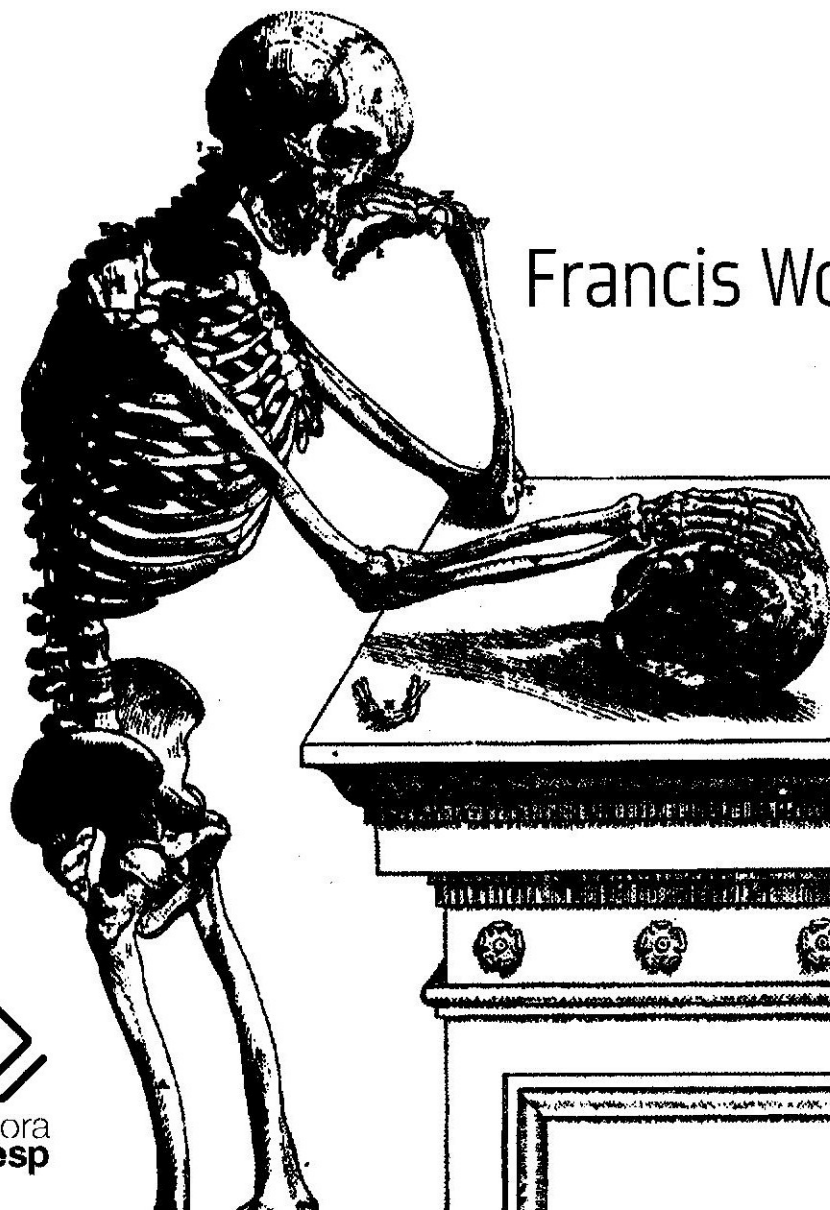
NOSSA HUMANIDADE



NOSSA HUMANIDADE

De Aristóteles às neurociências

Francis Wolff



editora
unesp

Notre humanité de Francis Wolff
2010 © Librairie Arthème Fayard, copyright mundial
2011 © da tradução brasileira

Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da Unesp (FEU)
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0x11) 3242-7171
Fax: (0x11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
www.livrariaunesp.com.br
feu@editora.unesp.br

CIP-BRASIL. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

W838n

Wolff, Francis, 1950-

Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências./Francis
Wolff; tradução Roberto Leal Ferreira. – São Paulo: Editora Unesp,
2012.

Tradução de: *Notre humanité*
ISBN 978-85-393-0370-0

1. Humanidade 2. Antropologia filosófica. I. Título.

12-8976.

CDD: 128

CDU: 128

041375

Editora afiliada:


Asociación de Editores Universitarios
de América Latina y el Caribe


Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 7

PRIMEIRA PARTE – FIGURAS

- 1 O HOMEM ANTIGO 23
O “animal racional” 23
Definir o homem, / O homem no mundo, / O homem, o ser modelo, / O homem definido pela Ciência da Natureza como o ser capaz de Ciência da Natureza, / O homem, o pensável e o impensável na Ciência antiga.
- 2 O HOMEM CLÁSSICO 47
A “substância pensante estreitamente unida a um corpo” 47
Um novo modo de determinar a essência do homem, / Da natureza do homem à possibilidade de uma Ciência da Natureza, / Da substância pensante à união da alma e do corpo, / Os dois conceitos de homem, condições da Ciência da Natureza.
- 3 O HOMEM ESTRUTURAL 69
O “sujeito sujeitado” 69
O não homem das Ciências Humanas, / Contra Descartes: o não sujeito, / Contra Aristóteles: a antinatureza.
- 4 O HOMEM NEURONAL 107
O “animal como os outros” 107
Dois paradigmas: cognitivismo x estruturalismo, / Transpor fronteiras, / O fim dos próprios do homem.

SEGUNDA PARTE – CONFIGURAÇÕES

INTRODUÇÃO – DAS FIGURAS À CONFIGURAÇÃO..... 139

- INTRODUÇÃO -

5	SISTEMA	
	Das quatro maneiras de ser homem	143
	<i>Essencialismo ou antiessencialismo?, / O lugar do homem no mundo, / As duas variantes opostas do naturalismo, / As duas variantes opostas do dualismo antinaturalista.</i>	
6	NARRATIVA	
	Quatro revoluções científicas	163
	<i>A revolução da primeira figura: a possibilidade de uma Ciência Natural, / A revolução da segunda figura: a possibilidade de uma Física Matemática, / A revolução da terceira figura: a possibilidade das Ciências do Homem, / Formas aristotélicas e estruturas lévi-straussianas, / A revolução da quarta figura: o homem renaturalizado.</i>	
TERCEIRA PARTE - O REVERSO DAS QUATRO FIGURAS		
	INTRODUÇÃO - DA FRENTE AO VERSO DO HOMEM	201
7	ATRATIVOS E PERIGOS DO ANIMAL RACIONAL	205
	<i>Trunfos morais do essencialismo naturalista, / Vantagens e riscos do homem "naturalmente político", / Perigos políticos e morais do homem "animal racional", / A invocação de um conceito essencialista e naturalista da humanidade.</i>	
8	ATRATIVOS E PERIGOS DA SUBSTÂNCIA PENSANTE	223
	<i>"Armação" da natureza?, / Trunfos e riscos do homem composto por duas substâncias.</i>	
9	ATRATIVOS E PERIGOS DO SUJEITO SUJEITADO	239
	<i>O humanismo das Ciências Humanas, / O antirretrato do homem liberal, / Do homem estrutural como sujeito sujeitado aos sujeitos sujeitados a todos os totalitarismos.</i>	
10	O REVERSO MORAL E POLÍTICO DO HOMEM NATURALIZADO	255
	<i>Atrativos e perigos da naturalização dos afetos e das condutas humanas, / Biologismo, evolucionismo, racionalismo, historicismo, / Duas consequências do naturalismo anti-hierárquico: pós-humanismo e animalismo, / Nossa humanidade segundo a versão forte do animalismo, / O animalismo (versão fraca): estágio supremo do humanismo ou sua negação?, / Da humanidade moral diante dos outros viventes, / Nossa humanidade política segundo o animalismo (versão fraca), / Nossa humanidade no espelho antiespecista.</i>	
	CONCLUSÃO - NOSSA HUMANIDADE	295
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	321
	ÍNDICE REMISSIVO	329

Um belo dia, no fim do século passado, o homem mudou. Considerado à luz da Psicanálise ou da Antropologia Cultural havia cerca de trinta anos, estava sujeito ao peso das estruturas, era determinado pelas condições sociais e familiares, governado por desejos inconscientes, dependente da história, da cultura e da língua. Era, em suma, um "sujeito sujeitado". Esse homem das Ciências Humanas e Sociais que, em meados do século, florescia no paradigma estruturalista de Lévi-Strauss, Benveniste ou Lacan, e ainda triunfava em Bourdieu, esse homem desapareceu furtivamente da paisagem. Novas ciências falavam-nos de um novo homem. Eram as Neurociências, as Ciências Cognitivas, a Biologia da evolução. O homem por elas delineado nada tinha a ver com o anterior: estava sujeito ao peso da evolução das espécies, era determinado pelos genes e dependente do desempenho do cérebro. Era, em suma, um "animal como os outros". Passara do "homem estrutural" ao "homem neuronal", segundo o título do marcante livro de Jean-Pierre Changeux.¹ Havia-se, como dizem, "mudado de paradigma". Sem dúvida, para definir as condições de nossa humanidade, continuava havendo psicanalistas, linguistas ou antropólogos, mas também, a partir de então, e cada vez mais, psicólogos evolucionistas, linguistas cognitivistas e paleoantropólogos.

A controvérsia entre eles, que ainda persiste, não é apenas teórica: estão em jogo questões práticas. Um exemplo: o autismo. Na época do "homem estrutural", na França, o autismo era da competência da Psicanálise: era uma "doença mental" catalogada entre as "psicoses". A *fortaleza vazia*, de Bruno Bettelheim, e sua noção de "mães geladeiras", tomada de Léo Kanner

¹ Changeux, *L'Homme neuronal*.

(o inventor da síndrome de “autismo infantil precoce”), faziam autoridade. Os lacanianos propunham diversos conceitos descritivos ou explicativos que, todos eles, relacionavam o autismo a uma falha na relação com a mãe (com seu “significado”), a uma carência da simbolização primária etc. Uma ou duas gerações mais tarde, na era do “homem neuronal”, a Alta Autoridade em Saúde e a Federação Francesa de Psiquiatria, reportando-se à classificação das doenças pela Organização Mundial da Saúde, o CID 10, recomendaram, em outubro de 2005, que se passasse a considerar o autismo uma perturbação ligada ao desenvolvimento neurológico. Do mesmo modo, em dezembro de 2007, a Comunidade Europeia definiu o autismo como uma patologia de origem biológica. Não se trata apenas de uma mudança nosológica, nem sequer de uma mutação epistemológica. É também uma guinada “ética”, como mostra o parecer 102 do Comitê Consultivo Nacional de Ética, de novembro de 2007.²

Este é só um exemplo, e poderíamos citar muitos outros. Pois a nossa maneira de tratar os anoréxicos, de reprimir ou tratar a homossexualidade, ou justamente de não reprimi-la nem tratá-la, de educar os filhos ou de punir os delinquentes, de cuidar dos animais ou de medir o poder das máquinas, depende da definição que dermos ao homem. Trata-se de determinar quais seres são dotados de “direitos”. Alguns, ontem, no tempo do “homem estrutural”, denunciavam a ideia mesma de “direitos humanos” como um engodo destinado a mascarar a realidade das relações sociais ou a relatividade das culturas; outros, hoje, nos tempos do “homem neuronal”, não hesitam em estender os direitos para além das fronteiras da humanidade, em nome da comunidade natural que formamos com os animais. Ao mudar de humanidade, abalamos as nossas grades de avaliação moral e jurídica. Devemos ficar contentes? Devemos lamentar? Cumprir primeiro constatar, procurar as razões e medir os efeitos. Pois da resposta à pergunta “O que é o homem?” depende, talvez, tudo o que podemos conhecer e tudo o que devemos fazer.

No fundo, é o que afirmava Kant. Para ele, as interrogações humanas fundamentais são as seguintes: “O que posso saber? (questão metafísica); “O que devo fazer?” (questão moral); “O que posso esperar?” (questão religiosa). Todas elas dependem, porém, de uma quarta: “O que é o homem?” Com efeito, “poderíamos, no fundo, reduzir as outras à questão antropológica, pois as três primeiras estão vinculadas à última”.³ Responder à questão do homem seria, por assim dizer, a melhor maneira, talvez a única possível, de responder às questões que o homem se coloca.

² Ver adiante, Capítulo 10, p.256-8.

³ Kant, *Logique*, p.25.

Levemos a sério essa observação. Meçamos, por exemplo, as consequências últimas da definição do homem como “criatura divina”. Se o homem for, essencialmente e *nada além disso*, uma criatura divina, então não só o sentido da existência humana se vê esclarecido, mas as três outras questões são praticamente resolvidas: sei que *posso esperar* a imortalidade e a salvação (ou a danação); sei também o que *posso saber*: tudo o que foi revelado por Deus aos homens em seus livros, por seus profetas ou por meio de suas diversas manifestações diretas; e sei também o que *devo fazer* e não fazer: tudo o que é ordenado ou proibido por Deus, por um de seus mediadores reconhecidos ou pelos escritos em que foram registradas as suas vontades (ou as que lhe atribuem os intérpretes legítimos) – desde a maneira de cozinhar as carnes ou de escolher o cônjuge até a maneira de tratar as mulheres, os ladrões, os heréticos ou os descrentes.

Outros exemplos, claro, são possíveis. Suponhamos que o homem seja definido como “um ser *essencialmente* histórico”. Não *sabe* ele então o que deve fazer: cumprir seu destino “desde sempre já” inscrito em sua essência? Não sabe também o que pode *esperar*: a realização dessa essência, por exemplo, a redenção de sua condição mortal, a ressurreição, a vitória definitiva do proletariado etc.? Outro exemplo, mais comum: se os seres humanos, os verdadeiros, são “o povo daqui”, em oposição àqueles sub-homens de lá – os negros, os bárbaros, os judeus, os ciganos –, ou se, mais geralmente, os únicos homens somos “*nós*”, simplesmente, “*nós* outros, o povo da tribo” (pois em muitas línguas se designa com a mesma palavra seu próprio grupo e a humanidade em geral), em oposição a “*eles*”, os outros, então esses seres vivos bípedes que balbuciam uma algaravia ridícula são com certeza animais daninhos, ou talvez divindades maravilhosas. (Enquanto o espanhol, recorda Lévi-Strauss, alternava investigações minuciosas e extermínios sistemáticos para saber se o indígena era um animal ou um homem – definido como “ser vivo dotado de alma imortal” –, o indígena buscava verificar se os brancos eram mesmo aqueles seres vivos imortais que pretendiam ser, submergindo os prisioneiros para ver se o cadáver estava ou não sujeito à putrefação).⁴ Diga-me, pois, como define o homem, eu lhe direi o que você crê poder saber, o que julga dever fazer e o que pode esperar.

* *

⁴ Lévi-Strauss, “Race et histoire”. In: _____, *Anthropologie structurale*, II, p.384.

A questão do homem é importante demais para permanecer puramente especulativa. Necessariamente, o conceito de humanidade transborda em todos os sentidos. Transborda primeiro para a esfera do saber, onde pode servir de caução a conhecimentos diversos: "Já que o homem é isso, podemos saber aquilo". Mas transborda também para a esfera social, onde pode servir a interesses práticos diversos e contribuir para justificar diversas ideologias morais ou políticas: "Já que o homem é isso, podemos e devemos fazer aquilo". Nas quatro figuras do homem que nos propomos analisar, entrecruzam-se, assim, verdades e normas, respostas às perguntas "O que podemos saber?" e "O que devemos fazer?". Com uma só diferença: reservaremos o termo "saber" só para o conhecimento científico, sem estender o seu uso a qualquer crença socialmente compartilhada. Entendemos, pois, por figura de humanidade uma concepção filosófica da humanidade (uma resposta à pergunta: "O que é o homem?"), quer explícita, quer implícita, que se esteia em conhecimentos ou teorias científicas, quer do âmbito das Ciências Exatas, quer das Ciências Humanas, e na qual se baseiam normas, regras ou valores. Mais simplesmente, uma *figura do homem* é o cruzamento entre uma relação com um saber que ela permite garantir e uma relação com normas que ela permite fundamentar.

Aludimos anteriormente a duas dessas figuras: a do "homem estrutural" e a do "homem neuronal". Nós as tiramos das próprias práticas científicas. O retrato do "sujeito sujeitado" ou do "animal como os outros" que esboçamos com largas pinceladas, nós o deduzimos do ponto de vista convergente de diversas disciplinas reunidas num mesmo paradigma – estruturalista ou cognitivista. Nenhuma delas formula explicitamente tal concepção filosófica do homem, que não é senão o ponto de fuga de seu olhar comum.

Procedamos inversamente. Partamos não mais das teorias e práticas científicas, mas das definições filosóficas do homem. Perguntemos quais são as mais comuns e as mais influentes da História. Da Antiguidade chegou até nós a ideia de que o homem é um "animal racional", isto é, um organismo vivo distinto de todos os outros, porque dotado de *logos* (linguagem? razão?). Essa ideia, que tem origem na filosofia de Aristóteles, encontrou de que se alimentar e se desenvolver no Estoicismo, depois atravessou os séculos, passou para os padres da Igreja, em especial Santo Agostinho, em cuja obra a fórmula assumiu uma feição claramente dualista – sendo a animalidade o destino do homem depois da queda e a racionalidade a marca do espírito; foi retomada na filosofia tomista, onde recuperou um sentido mais aristotélico – sendo a racionalidade entendida como a forma da animalidade; depois foi criticada por Descartes. Da Idade Clássica, e justamente

de Descartes, bem como de todos os que se inscreveram no rastro de sua filosofia, chegou-nos outra definição metafísica do homem, como sendo "a estreita união de uma alma e de um corpo"; quase poderíamos confundir essa definição com certas interpretações da anterior, com a diferença de que ela é claramente dualista, pois o principal problema dos cartesianos consistia em saber como o homem pode ser um todo, sendo a união de duas substâncias heterogêneas, uma alma pensante e um corpo espacial.

Essas são duas das definições mais marcantes da História da Filosofia. Têm origem em Aristóteles e Descartes, respectivamente o "inventor" da Metafísica na Antiguidade e seu reinventor moderno.

Mas Aristóteles e Descartes não são só metafísicos. São também cientistas, físicos, ainda que evidentemente em sentidos diferentes: a Ciência Natural fundada e praticada por Aristóteles na Antiguidade (essencialmente o que chamaríamos de Biologia, em especial a Zoologia) é muito diferente da fundada e praticada por Descartes na Idade Clássica (a Física Matemática). É, porém, inegável que eles se consideravam pelo menos tanto "físicos" quanto filósofos ou metafísicos. A tese que queremos defender a respeito deles, ou melhor, a respeito das famosas concepções do homem que eles desenvolvem em suas filosofias é que, para além de seu sentido inegavelmente metafísico, ao qual em geral foram confinadas, tais definições só podem ser compreendidas no âmbito de seus respectivos projetos epistemológicos, ou seja, da revolução nas Ciências Naturais que elas pretendiam fundar. Dito inversamente: a Ciência antiga da natureza concebida por Aristóteles baseou-se em certa concepção do homem – aquela que a tradição reteve por meio da fórmula simplificada "animal racional" –, que era para ele o objeto por excelência do conhecimento científico. Do mesmo modo, a Ciência moderna da natureza que Descartes se propunha fundar obteve garantia na ideia de que o homem era "a estreita união de uma alma e de um corpo", os quais representavam para ele os dois polos, respectivamente subjetivo e objetivo, da nova Física. Em ambos os casos, essas concepções do homem, correlatos necessários de um processo científico, tinham consequências morais e políticas: Aristóteles e Descartes, eles mesmos, as consideravam em sua filosofia, outros depois deles as desenvolveram. O animal racional da Antiguidade e a união da alma e do corpo da Idade Clássica se nos apareceram, portanto, como duas outras "figuras do homem"; no sentido que damos a esta expressão: o entrelaçar-se de exigências científicas e morais.

Desejamos, pois, mostrar que, nesses quatro casos, existe uma estreita correlação entre certas definições filosóficas do homem – animal racional, união de uma alma e de um corpo, sujeito sujeitado, animal como os outros – e certas

grandes mutações na ordem do saber – nascimento da Ciência Natural na Antiguidade, nascimento da Física moderna na Idade Clássica, unificação estruturalista das Ciências Humanas no século XX, naturalização dos métodos de conhecimento do homem no século XXI.

Parece, porém, pelo menos à primeira vista, que essa correlação é *inversa* nas duas primeiras e nas duas últimas figuras. No caso de Aristóteles e Descartes, as definições são explícitas. Elas aparecem num discurso filosófico que parece ter sua autonomia, determinadas por meio de razões essencialmente metafísicas e sem vínculo direto com exigências científicas. O que propomos é retornar para sua razão implícita de ser: um projeto científico de conhecimento da natureza. Nessas duas figuras, a definição filosófica do homem *funda ou pelo menos garante* o projeto científico, ou seja, a adequação da teoria, o valor do método ou a exatidão dos conhecimentos. *É porque o homem é X que tal ciência está garantida.* Nas duas outras figuras, as do homem estrutural ou neuronal, parece que tudo se inverte. As definições filosóficas são implícitas, pois as Ciências Humanas se pretendem independentes de toda concepção “metafísica” do homem, e são determinadas por meio de razões propriamente positivas, apenas científicas. O que propomos é “tornar a descer” à definição do homem em que, implicitamente, elas convergem. Neste caso, é, portanto, o projeto científico (a teoria defendida, o método usado, os conhecimentos adquiridos) que *funda ou pelo menos garante* certa definição do homem. *É porque tal grupo de ciências garante que o homem é X.* As coisas apresentam-se, portanto, assim: nas duas primeiras figuras, uma definição filosófica do homem permite fundar um projeto científico, ao passo que, nas duas últimas, é a definição filosófica do homem que é cientificamente fundada. A correlação parece mesmo invertida.

Será, porém, assim tão simples? No caso das duas primeiras figuras, ao contrário de sua *autonomia* aparente no discurso filosófico, as definições do homem são, na realidade, dependentes de exigências epistemológicas. Mas é possível também que, em contrapartida, essas figuras do homem permitam a esses filósofos *fundarem* seu projeto científico: certa figura do homem era necessária à sua concepção da Ciência. O mesmo acontece, *mutatis mutandis*, nas duas últimas figuras: os discursos científicos que parecem determinar, com plena autonomia, os contornos singulares de certa figura do homem, serão eles tão independentes como pretendem de uma figura do homem colocada *a priori*? No fundo, devemos contentar-nos em dizer – por exemplo – que a Sociologia resalta os traços irredutivelmente sociais da humanidade? Não podemos também afirmar, inversamente, que ela deve colocar *a priori* o caráter social de certas ações ou instituições para legitimar

seus próprios métodos de investigação e se legitimar a si mesma? Outro exemplo: devemos contentar-nos em dizer que as Ciências Cognitivas mostram que o pensamento humano pode ser descrito como uma sequência de operações lógicas efetuadas sobre símbolos abstratos? Não é lícito supor que é preciso representar-se o pensamento humano como um cálculo para poder justificar o paradigma cognitivista? Qual é o primeiro e qual funda o outro? A ideia que fazemos do homem ou a ideia do que deva ser o conhecimento? Contentemo-nos, por enquanto, em colocar esta pergunta, que está no centro de nossa primeira parte.

* * *

Podemos também perguntar: que se deve entender por “Ciência”? E como pôr “no mesmo saco” a Astronomia antiga (geocêntrica) ou as classificações aristotélicas dos animais (manifestamente mortas), a Óptica ou a Mecânica de Descartes (vivas, ainda que alguns de seus conceitos tenham sido refutados), a Sociologia, a Linguística ou a História (que são tidas como ciências “moles”), ou mesmo a Psicanálise ou a Psicologia Evolucionista (cujo estatuto de ciência é contestado)? No âmbito deste livro, não podemos tentar tratar de uma questão tão complexa quanto a relação entre, por um lado, a *cientificidade* geral de uma disciplina, de um método, de uma teoria, de conhecimentos ou de conceitos e, por outro, sua *historicidade*. Uma disciplina pode estar historicamente morta (a silogística aristotélica ou a psicométrica de Wolf), embora seja científica (ao contrário da astrologia ou da orgonômica).⁵ As teorias (como a Astronomia de Ptolomeu, a classificação de Lineu, a flogística de Becher e Stahl) podem ser refutadas, embora científicas: a refutabilidade seria até, segundo o famoso “critério de demarcação” de Karl Popper, a definição de teoria científica, ao contrário das pseudociências.⁶ Um método pode ser abandonado, conhecimentos podem ser considerados caducos, embora tenham sido cientificamente vivos – e, portanto, permanecendo científicos em “espírito”. Todas essas distinções gerais e estas fronteiras particulares são, sem dúvida, eminentemente contestáveis e constituem, aliás, objeto de rudes discussões, para não dizer polêmicas, entre os sociólogos ou etnólogos das ciências, mais ou menos

5 Lembremo-nos de que se trata da disciplina pretendida por Wilhelm Reich, que pretendia estudar, e até mesmo coletar, o orgônio, esse fluido vital cósmico universal (a libido freudiana fisicamente realizada), o que confirmaria as doutrinas vitalistas e permitiria curar a impotência ou o câncer.

6 Ver Popper, *La Logique de la découverte scientifique*, Capítulo 1.

relativistas por vocação, por um lado, e os epistemólogos, absolutistas por dever, por outro. Elas não podem ser resolvidas aqui. Acrescentemos a isso que também seria preciso poder relativizar a noção de cientificidade, que é necessariamente vaga – o que não significa que as ciências, por seu lado, o sejam: há não só diferentes modalidades de cientificidade (Ciências Formais, Ciências Exatas, Ciências “Humanas” e muitas variantes ou intermediárias), mas também, provavelmente, diferentes graus de cientificidade (em especial para as teorias). Contentemo-nos em dizer, bastante dogmaticamente, que desejamos usar aqui o termo “ciência” num sentido que recusa ao mesmo tempo o *relativismo* (a ideia de que a Ciência seja toda forma de saber tida como legítima em certo momento por certa comunidade) e o *idealismo* (a ideia de que a Ciência seja a forma de saber absoluta e universalmente verdadeira). O relativismo reduz a Ciência à História, o idealismo é incapaz de dar conta da historicidade dos conhecimentos científicos. Da primeira recusa, deduzimos que o “empreendimento científico” em geral, que sempre se realiza em *disciplinas* particulares, se opõe a todas as formas de conhecimento irracionais, inverificáveis, incomunicáveis, não críticas ou puramente empíricas; ou, para dizê-lo de modo positivo e clássico, entenderemos por ciência todo processo de conhecimento de uma área particular que se empenhe em descrever e explicar os fenômenos confrontando seus conceitos e teorias com a experiência, por meio de métodos transmissíveis. Assim, consideraremos a classificação dos animais de Aristóteles, a mecânica cartesiana, a sociologia durkheimiana, a Psicanálise freudiana, a Antropologia Lévi-straussiana, a Gramática Gerativa e Transformacional, a Psicologia Cognitiva e as Neurociências Computacionais como empreendimentos científicos, ainda que alguns de seus conceitos, ou até todos eles, sejam caducos e ainda que algumas de suas teorias, ou até todas elas, tenham sido refutadas.

O fato de considerar todos os empreendimentos – e, portanto, todas as teorias, todos os conhecimentos, todos os conceitos – científicos como destinados à historicidade e, portanto, à caducidade impede-nos de cair no idealismo e pensar que a Ciência alcance – ou mesmo vise a – *verdades*. Os conhecimentos científicos não são verdadeiros ou falsos, não visam à verdade, mas à certeza, pelo menos uma certeza racionalmente justificada e inseparável da teoria em que se inserem.

Esse ponto, ele mesmo necessariamente discutível, é importante para nosso propósito. Na primeira parte deste livro, onde tentamos esclarecer as correlações entre quatro conceitos do homem e quatro grandes mutações na ordem do saber científico, não nos colocamos nem a favor nem contra a *verdade* de nenhum desses conceitos. Não afirmamos que o homem é mais

um “animal racional” do que “uma alma estreitamente unida a um corpo”, nem, aliás, que seja menos; não pretendemos que o homem seja mais um “sujeito sujeitado” ou um “animal como os outros”. A questão de saber o que dizer, a nosso ver, de “nossa humanidade” não será abordada antes do nosso capítulo de conclusão. Tampouco temos a pretensão de “decidir” entre os paradigmas estruturalista e cognitivista, nem de “criticar” este ou aquele tipo de método ou de disciplina. Tentamos apenas, nesta primeira parte, dizer o que é preciso supor que a humanidade seja para que tal tipo de saber seja possível. Essas quatro figuras do homem são, portanto, todas igualmente *válidas* – o que não significa “verdadeiras” – por terem permitido, ou pelo menos facilitado, certos momentos de ruptura e, é preciso dizer, de *progresso* dos conhecimentos científicos.

* * *

O que entendemos por figuras do homem pode, pois, ser reduzido a duas inferências.

(1) Se a Ciência mostra que X, é que o homem é Y.⁷

(2) Uma vez que o homem é Y, deve-se fazer (ou não fazer) Z.

A primeira parte deste livro é dedicada à análise das quatro variantes da primeira inferência, segundo as nossas quatro figuras. A terceira parte é consagrada ao estudo das quatro variantes da segunda inferência.

Como acabamos de alertar o leitor, as quatro figuras mostram-se igualmente válidas quando estão situadas em seu contexto epistemológico, como é o caso na primeira parte. O mesmo, porém, não acontece de modo algum quando as extraímos desse quadro para considerá-las como tais e quando as tomamos por definições reais e absolutas do homem, como é o caso na prótase da inferência (2) citada: “O homem é Y”. É de se observar, com efeito, que essa segunda inferência deve tomar a proposição que enuncia o que é o homem como *verdadeira*, o que nenhuma Ciência jamais poderia afirmar de modo absoluto. Talvez até nenhuma Ciência jamais possa *mostrar* o que é o homem se este conceito for *suposto a priori* por ela como um postulado epistemológico ou metodológico ou como uma condição de validade de seu trabalho.

⁷ Observemos que essa proposição é deliberadamente equívoca para respeitar as duas interpretações sugeridas anteriormente, aquela em que a definição do homem funda o saber e aquela em que ela é fundada por ele, ou seja, respectivamente (1): “Para que tal saber científico X esteja garantido, é preciso admitir que o homem é Y” e (1’): “Uma vez que tal saber científico X é aceito, então o homem é Y.”

A nossa terceira parte é dedicada a considerar a segunda inferência, que pretende deduzir do conceito de homem regras de conduta, normas morais ou valores políticos. Também aí não se trata da *verdade* dos quatro conceitos da humanidade, mas só da *legitimidade* das regras, das normas ou dos valores que se pretendem deduzir. Na Ciência, avaliam-se os conhecimentos pelos princípios; na moral, avaliam-se as normas pelos efeitos. As quatro figuras do homem, desta vez, não são julgadas pelo valor epistemológico (sob este aspecto, elas são igualmente válidas), mas pelas consequências boas ou más que podemos delas tirar ou que podemos ainda tirar-lhes quando as temos como definições verdadeiras do homem. Se todo recuo dos limites do que podemos saber está correlacionado a uma nova resposta à pergunta "O que é o homem?", esta também provoca uma modificação do que o homem pode fazer, ou seja, ao mesmo tempo do que ele se permite e se proíbe fazer e do que é permitido ou proibido fazer a ele.

Das quatro figuras do homem, podemos, por certo, a cada vez, inferir o valor de um tranquilo humanismo universalista: todos os homens são igualmente animais racionais; ou substâncias pensantes que compartilham o mesmo bom-senso; ou sujeitos que falam determinada língua e pertencem a determinada cultura (todas elas iguais); ou seres naturais que têm todos eles um patrimônio genético semelhante. Mas essas figuras da humanidade têm também o seu reverso. O animal racional que serviu de modelo à Ciência aristotélica também pôde, e durante muito tempo, justificar a escravidão ou a dominação das mulheres. É porque se colocava que o homem era uma "substância pensante estreitamente ligada a um corpo" que se podia tratar todos os outros seres vivos como matéria bruta. Como o homem é um ator social e histórico enganado, uma consciência necessariamente iludida, não podia também ser considerado um "sujeito sujeitado" a todos os totalitarismos? Quanto às Neurociências, que prometem reunificar o homem pelo cérebro e pelos genes, elas só podem provavelmente fazê-lo com a condição de supor implicitamente que ele seja uma máquina pensante ou um animal liberal.

Por certo, a escravidão e a dominação das mulheres, a coisificação dos habitantes da biosfera, o totalitarismo ou a biopolítica têm outras *causas* reais do que esses conceitos do homem; tais ideologias são inegavelmente fruto de condições históricas, econômicas, sociais etc. As ideias não conduzem o mundo. Muitas vezes, porém, elas o fazem girar num ou noutro sentido. Pois elas se justificam, se fazem aceitar e, por conseguinte, compartilhar, por meio de outras ideias, entre as quais a ideia do homem é uma das mais poderosas. No princípio de todas as ideologias, crenças ou práticas humanas, na origem dos costumes, na raiz da paz, das guerras, das conquistas e de

todas as grandes mutações históricas, há, sem dúvida, implícita ou explícita, uma definição particular da nossa humanidade. E o que dá uma aparência de legitimidade a algumas dessas definições é que pretendem fundar-se, direta ou indiretamente, "na" Ciência, isto é, na forma de conhecimento que, por seu lado, é a mais legítima. A nossa época tende até demais a confundir a questão da legitimidade dos conhecimentos científicos com a conformidade de seus usos ou de suas deturpações ideológicas. A ideia de humanidade, que já traz consigo uma considerável carga passional e está, a nosso ver, na encruzilhada de conceitos teóricos e de noções práticas, é, portanto, mais do que nunca o lugar de todas as confusões e o objeto de sérias disputas de legitimidade. É isto, pelo menos, o que nos empenhamos em mostrar neste livro.

* * *

Resta a questão central – à qual é consagrada a segunda parte. Por que essas quatro figuras? E, aliás, por que falar de "figuras" e não de conceitos ou de definições?

Falar de figuras é, em primeiro lugar, colocar que essas concepções do homem têm não só uma validade (epistemológica) e um uso (moral), mas também um valor trans-histórico. Consideradas em si mesmas, independentemente do solo histórico sobre o qual se desenvolveram, elas constituem tipos sempre disponíveis para um pensamento do homem. Elas esgotam, talvez, todas as figuras possíveis, pelo menos as que estão ancoradas na positividade dos saberes: o homem como ser singular situável na ordem dos seres vivos e na ordem do mundo – figura que nos vem da Antiguidade grega e em particular da filosofia de Aristóteles; o homem como consciência e como interioridade que pensa uma exterioridade reduzida à matéria – figura que nos transmitiram a Idade Clássica e em particular a filosofia de Descartes; o homem como "não sujeito" determinado por suas condições de existência familiar, social ou histórica – figura oriunda do "paradigma estruturalista" das Ciências Humanas e Sociais; o homem como ser natural – figura vinculada ao formidável desenvolvimento das Ciências Biológicas desde o fim do século XX e que se cristaliza no paradigma "cognitivista". Os dois primeiros conceitos permitiram, de duas maneiras opostas, pensar uma Ciência da Natureza a partir do lugar que reservavam ao homem; os dos conceitos seguintes tornaram possíveis duas maneiras opostas de pensar cientificamente o homem. Consideramos, pois, estas quatro figuras do homem como arquétipos constantes e universais, que

podem ser definidos pelo cruzamento de dois critérios. Por um lado: tem o homem uma essência una, constante e universal, ou será que devemos antes falar da irreduzibilidade das diferentes culturas, das histórias, das populações humanas? Por outro lado: pode tudo o que é propriamente humano ser compreendido e explicado por meio de uma ontologia monista (por exemplo: o homem é um mero ser natural), ou devemos recorrer a uma ontologia dualista, segundo a qual o homem tem características irreduzíveis às dos outros seres naturais?

Há mais, porém. Afirmamos que essas quatro figuras formam um sistema. Não são apenas tipos, mas realmente *figuras*, no sentido que demos alhures ao termo:⁸ figuras que se definem umas às outras pelo jogo de suas identidades, diferenças e analogias. Figuras que poderiam inscrever-se numa tabela de entrada dupla e constituem uma única *configuração*, onde cada uma é determinada em relevo pelos traços que compartilha com as três outras e pelos que delas a diferenciam, em parte.

Poderá parecer exorbitante essa redução das inúmeras definições do homem a quatro figuras. É evidente que, em cada época, outras concepções do homem podem ser julgadas tão “importantes” como as que privilegiamos. E, aliás, como medir a “influência” de uma ideia? A cada momento da história das ciências ou dos costumes, não há um conceito único, mas diversas concepções rivais da humanidade, tanto do que é como do que deve ser; e certamente tanto esses conflitos ou essas alternativas constituem o horizonte de uma época, quanto a escolha efetiva em favor de tal conceito determinado. É claro, por exemplo, que, mesmo limitando-nos à área do conhecimento do homem, a nossa “época” se define menos como a de um só paradigma – o novo naturalismo – do que como o momento da rivalidade entre dois paradigmas, o das Ciências Humanas Pós-estruturalistas e o das Neurociências e das Ciências Cognitivas. Também é claro, ao considerar a história geral das ideias, que o século XVII possa ser visto como um momento de efervescência intelectual ou de concorrência entre diferentes paradigmas científicos, um campo de batalha entre diferentes conceitos do homem (filosóficos, religiosos), antes do que como apenas o momento “cartesiano” – redução que se pode mostrar, aos olhos de uma sólida história das ideias, uma simplificação bem escolar. A tal evidência seria impossível opor outras maneiras legítimas de conceber a história das ideias – adotando conscientemente um ponto de vista retrospectivo, como outros o fizeram para a história das ciências, e privilegiando as concepções “sancionadas, isto

8 Ver *L'Être, l'Homme, le Disciple*, Introdução, p.7-13.

é, atuais porque ativas”, em detrimento das que são “caducas”.⁹ Sob este aspecto, o pensamento de Descartes aparece realmente como o lugar onde se cruzaram os princípios da nova Ciência que a sua filosofia permitia fundar e uma nova concepção do homem, de que cabia a outros – ou até à mesma história – tirar todas as consequências morais. Poderíamos, sobretudo, responder que preferimos as constantes filosóficas, em sua fértil claridade, às variáveis históricas, em sua exuberante diversidade. É a essas constantes que chamamos de “figuras”.

Pois não se trata de fazer história das ideias. Trata-se de refletir sobre a nossa humanidade. Muito deve o retrato final que esboçamos como conclusão às figuras filosóficas clássicas, ou melhor, ao que delas subsiste ao crivo dos saberes contemporâneos. De um modo mais geral, defendemos o valor *científico* das quatro figuras, inclusive as duas atualmente em conflito, com a condição de não separá-las de sua base epistemológica e não pretender explorá-las na moral ou na política. Defendemos também o valor *filosófico* das duas primeiras figuras, com a condição de não lhes atribuir nenhum sentido epistemológico: que ao término deste percurso o homem se revele hoje como um “animal racional”, num novo sentido, não deve ser visto como a prova de que a História gagueja, mas como o indício de que certos conceitos têm o poder de se aclimatar às suas reviravoltas. E afirmamos que, *em moral e em política*, o humanismo universalista não disse a sua última palavra, com a condição de não procurar fundá-lo numa “natureza” com a qual se meçam os seres humanos.¹⁰

9 Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Introdução, p.13.

10 Agradeço calorosamente aos amigos que aceitaram ler uma versão anterior destas páginas e me demonstraram confiança e fidelidade ao me esclarecerem com suas observações e sugestões. Nem Paul Clavier, nem André Comte-Sponville, nem Sabine Lodéon, nem Bernard Sève, nem Olivier Schwartz têm, é claro, a mínima responsabilidade pelas teses aqui defendidas.