

MIDGLEY, Mary. *Beast and man: the roots of human nature*. London/New York: Routledge Classics 2010. 416 pp.

RESENHA

REGINA ANDRES REBOLLO
(Universidade São Judas Tadeu / Brasil)

“Não somos apenas parecidos com os animais; nós somos animais”
(MIDGLEY, 2010).

As investigações de Mary Midgley (1919-) giram ao redor da questão da natureza humana e suas implicações para a vida moral. Negando várias distinções radicais, tais como entre razão e sentimento, entre mente e alma, entre corpo e matéria e finalmente entre natureza e cultura, Midgley vem propondo desde a década de 1970 uma nova interpretação filosófica para velhas questões de ordem metafísica, epistemológica e moral, tais como o problema do mal, as motivações humanas, a natureza e o papel da ciência e da tecnologia, o significado e a função da religião, o resgate da filosofia enquanto disciplina aplicada, a relação do homem com os animais e a nossa condição como seres inseridos *na* natureza. O conjunto de suas reflexões, produzido nos últimos 40 anos, revela uma pensadora polêmica e original, profundamente comprometida em mostrar idéias e preconceitos filosóficos e científicos que, manifestadamente, têm contribuído para uma visão parcial do homem e do seu lugar na natureza.

Midgley dialoga com o cenário da filosofia moral de sua época, em especial com o intuicionismo de Ross (2002 [1930]) e Prichard (1949), o emotivismo de Stevenson (1968 [1944]; 1963) e o prescritivismo moral de Hare (1963; 1981 [1952]), todos marcados pela filosofia analítica e pela crítica da chamada “falácia naturalista”, utilizada na argumentação de G. E. Moore (1903). Midgley responde ainda ao niilismo moral e seu consequente “irracionalismo” levado pelas teses éticas existencialistas que negam a existência dos fatos morais. A autora chega a falar em um bizarro clima moral irracionalista encorajado pelo positivismo lógico (cf. Midgley, 2005a p. 124). Ela se coloca radicalmente contra a corrente moral do emotivismo e a moral existencialista de Sartre. O primeiro, porque afirma que nossas decisões morais não podem ser universalmente justificadas, uma vez que pertencem à esfera da ação individual, isto é, seriam fenômenos de primeira pessoa. Para Midgley, aceitar o emotivismo nos levaria a um tipo de

solipsismo moral; a segunda, porque negar que o homem tenha uma natureza - pois se a tivesse, sua liberdade não seria completa - impossibilita ao mesmo tempo a justificação dos valores morais, uma vez que cada indivíduo seria um agente totalmente livre e responsável por sua vida moral, levando ao subjetivismo relativista.

Desde A. J. Ayer e sua obra *Linguagem, Verdade e Lógica* (1936), onde o autor sustenta a tese central do positivismo lógico de que apenas sentenças verificáveis pela experiência possuiriam sentido cognitivo, boa parte da filosofia, como a metafísica e a filosofia moral, foi considerada desnecessária apenas pela análise da linguagem. Assim, as discussões filosóficas que não podiam ser enquadradas no princípio da verificabilidade eram consideradas “efeitos emocionais” do discurso (cf. Midgley, 2005b, p. 117). Contudo, indaga Midgley, é possível uma linguagem científica ou mesmo filosófica absolutamente observacional? Como indagou Peter Strawson (2002), entre outros, a estrutura ou o esquema conceitual utilizado pelo pensamento não é ele próprio impregnado de metafísica? Como seria possível que o método analítico eliminasse por completo a base metafísica da linguagem utilizada para descrever o mundo sensorial e experimental? A linguagem não é um fenômeno isolado, mas uma atividade humana que reflete a nossa natureza inteira. Segundo Midgley, ciência e filosofia são feitas por homens de carne e osso, com sentimentos e emoções. Assim, as emoções (que estão em certo sentido na base da linguagem) fazem parte de toda reflexão humana séria e dela não podem e nem devem ser excluídas. Isso não implica necessariamente que não haja conhecimento verdadeiro. Midgley não está comprometida com qualquer tipo de ceticismo epistemológico ou moral. Para ela, existem *graus de verdade* e estes dependem do ponto de vista (seja ele qual for, histórico, psicológico, religioso ou político) de que se parte. Há aqui uma aproximação com o pluralismo epistemológico de William James (cf. Midgley, 2005b, p. 65). Se há um tipo de aproximação de Midgley com correntes da filosofia moral, diríamos que ela está bem próxima de um naturalismo e de uma ética das virtudes de influência aristotélica, desenvolvidos na época principalmente por E. Anscombe (1981) e Geach (1956; 1967).

BEAST AND MAN: THE ROOTS OF HUMAN NATURE

Nos anos 50, Midgley dedica-se aos estudos sobre comportamento animal. O interesse foi desencadeado pelo sucesso editorial *King Solomon's Ring*, de Konrad Lorenz, publicado em 1952

na Inglaterra. O livro de Lorenz contribuiu significativamente para Midgley perceber que a vida dos animais é muito mais parecida com a nossa do que nós poderíamos supor e, justamente por isso, torna esta última mais inteligível. Essa percepção leva a filósofa a afirmar que o termo “nós” deve significar a totalidade da vida animal, a nossa e a dos animais não humanos, o que nos recoloca no interior da natureza e não, como usualmente se crê, dela apartados.

A contribuição de Lorenz e Nico Tinbergen no campo da etologia experimental forneceu a Midgley um novo conjunto de conceitos sobre o comportamento animal, aumentando a compreensão da nossa própria natureza. Boa parte de nossas motivações ou necessidades, até então pensadas como fruto exclusivo do ambiente ou da cultura (cf. Skinner, 1965), poderia ter a sua origem em nossa própria natureza (animal). Era preciso entender, portanto, o papel dessa natureza manifestado por meio de nossas necessidades, desejos, motivação e propósitos, e não simplesmente negá-la. Mas afirmar a identidade entre homem e animal, para certa perspectiva, leva à negação da excepcionalidade humana aparentemente originada pela *cultura*. No entanto, segundo Midgley, negar que o homem é uma espécie animal excepcional não implica necessariamente negar a sua singularidade, pois a *cultura* não é o único fator determinante da singularidade humana. A *cultura* é um produto da natureza humana.

Segundo Midgley (p. xiii - xiv), parte dos cientistas sociais nos anos 60 e 70 polemizavam sobre a existência ou não de uma natureza humana, creditando o comportamento humano unicamente à cultura. O homem era concebido como um ser puramente cultural. A questão ocorria no interior dos debates sobre racismo, sexismo e autoritarismo, e eram, na sua maioria, sustentados pela perspectiva marxista, pela psicologia behaviorista, por sociólogos e muitos teóricos da educação. De outro lado, segundo Midgley, a corrente conservadora sustentada pelos trabalhos de etólogos como Desmond Morris (e Richard Lorenz, de maneira menos radical) e amplamente divulgada pelo jornalista Robert Ardrey, sustentava que o racismo, o sexismo e o autoritarismo possuíam raízes biológicas. Comparando o comportamento humano e animal, tais biólogos passam a considerar a *agressividade*, a *territorialidade* e a *dominação* como determinantes últimos de todo comportamento humano, negando assim a contribuição da cultura ou da vida social. Em 1975, esse debate ganha uma nova contribuição proveniente da *sociobiologia* de Edward O. Wilson. Munido de um programa de pesquisa mais incisivo do que os de Morris e Lorenz, e especialmente interessado em “canibalizar” as ciências sociais, Wilson não está apenas interessado em explicar a vida humana por meio da comparação com os animais.

Ele quer tornar o seu determinismo genético fundamento último de todo e qualquer comportamento humano, inclusive do comportamento moral.

Segundo a perspectiva de Midgley, para entender os homens e suas motivações é preciso começar por entender sua natureza e não negá-la. Assim, os estudos de etologia de Lorenz e Tinbergen levam-na a refletir sobre a evolução das espécies e, apoiada nas obras de Ernest Mayr e Theodosius Dobzhansky, ela procura superar as dificuldades que contaminam a ideia da natureza em geral e a ideia da natureza humana em particular. No entanto, em nenhum momento Midgley pensa em negar a cultura; na verdade, sua perspectiva é bastante simples: as culturas e a vida social são soluções engendradas por nossas necessidades e motivações mais profundas, muitas delas compartilhadas com outros animais. E é justamente por isso que aumenta o conhecimento do nosso próprio comportamento e de nossas escolhas morais.

Em 1973, Midgley publica o artigo “The concept of beastliness: philosophy, ethics and animal behavior”, no qual discute a maneira como costumamos comparar-nos aos outros animais. O artigo chamou a atenção de Max Black, destacado filósofo da linguagem na Cornell University, que a convida a ministrar uma série de seminários interdisciplinares sobre o significado da barreira entre as espécies (especiação) para o Programa em Ciência, Tecnologia e Sociedade, naquela época promovido pela universidade. Midgley dá início aos seminários em 1976 e discute o tema com vários especialistas, tais como antropólogos, biólogos, zoólogos, críticos literários e teólogos, embora nenhum filósofo tenha aparecido. Convidada pela Cornell University Press a escrever um livro sobre o tema central dos seminários, Midgley o faz entre o verão e o outono de 1976.

Nesse momento, surge em Harvard o polêmico livro *Sociobiology: a new syntese*, de Wilson. Solicitada pela editora, Midgley inclui no *Beast and man* uma apreciação filosófica crítica da chamada “sociobiologia”. Mas como ela própria reconhece, a discussão de algumas questões pontuais, apenas pertinentes à obra de Wilson, acaba fazendo tão somente que ela se afaste do seu tema central. Para Midgley, o ponto central de *Beast and man* é a questão de que a racionalidade não pode apenas significar uma lógica cognitiva, mas deve incluir o que faz sentido para seres que possuem certo tipo de natureza emocional. Midgley está preocupada em adequar a moralidade à humanidade, compreendida não como um grupo especial de seres racionais, mas como seres que evoluíram de um passado comum e que compartilham com esse passado uma natureza animal constituída não apenas pelo pensamento abstrato, mas, e sobretudo, por um

conjunto de emoções e sentimentos profundamente enraizados no nosso *ethos*. Como ela afirma, nossa natureza é bastante complexa e a tendência para formar culturas é apenas uma de suas tantas características. Por isso, para entender o humano é preciso reunir um conjunto de conceitos e referências teóricas de várias disciplinas. Midgley acredita recuperar a tradição filosófica um tanto esquecida nos anos 70 dos escritos morais de Aristóteles e Joseph Butler, o bispo. Há quem sustente que ela está comprometida com um projeto filosófico moral naturalista de bases neoaristotélicas, o qual partindo da natureza humana e respeitando-a, isto é, aceitando nossos “vícios” como uma herança profundamente enraizada no nosso *ethos*, sustenta que devemos buscar a moderação da vida virtuosa.

Beast and man: the roots of human nature é um livro seminal que norteará em boa parte a produção filosófica posterior de Midgley. Na primeira parte, “Problemas conceituais de uma espécie incomum”, a autora revê com detalhamento certos conceitos, tais como *natureza*, *instinto* e *motivação*. Investiga a concepção vigente nos anos 1960/1970 de que o homem, por ser considerado tão diferente das outras espécies, não teria propriamente uma *natureza*. Midgley revê as teorias tradicionais da *motivação* humana, mostrando o valor das comparações entre o homem e o animal. Discute a teoria dos “instintos” ou das “pulsões” de Freud, apontando suas limitações, nega a tese behaviorista de Skinner, que afirma que o homem é moldado pelo ambiente – pelo binômio “reforço ambiental” e “condicionamento operante” – e, finalmente, argumenta a favor dos estudos comparativos de Lorenz. A tese central que permeia o capítulo em questão postula que “as pessoas de forma evidente e constante agem e sentem sem que tenham sido jamais condicionadas” e que “a própria idéia que algo tão complexo como um ser humano possa ser totalmente plástico é ininteligível” (p. 19).

Ainda nesta primeira parte, no segundo capítulo, Midgley analisa a concepção tradicional da “besta interior” e o seu significado para o problema do mal humano. Suas conclusões mostram que se não há uma “besta sem lei” fora do homem, isto é, se os animais são muito *menos* violentos do que nós humanos, parece muito estranho concluir que há uma besta dentro deles. Dessa maneira, não podemos creditar a nossa própria violência e perversidade ao nosso suposto animal interior. A conclusão é óbvia:

[...] O homem teme sua própria culpa e insiste em fixá-la em algo evidentemente alheio e externo. Bestas interiores resolvem o problema do mal. Essa falsa solução dá crédito ao homem porque mostra o poder de sua consciência, mas ao mesmo tempo é uma lorota perigosa. O uso da besta interior como bode

expiatório para a malignidade humana levou a uma confusão um tanto desagradável, não apenas sobre os animais (o que pode não ser importante), mas sobre o homem (p. 38-9).

Analisando passagens de Platão, Aristóteles, Kant, Espinosa e Tomás de Aquino, Midgley mostra que o uso dos animais como símbolos da malignidade não tem feito nenhum bem à ética, pois buscar a fonte do mal na nossa natureza animal acarreta duas consequências nefastas: a crença na inalterabilidade desse estado natural e o adiamento da real compreensão do mal humano e de sua erradicação ou controle.

É no terceiro capítulo desta primeira parte que a autora explora mais detalhadamente os conceitos problemáticos de “instinto”, “propósito” e “natureza”. Midgley inicia invariavelmente sua argumentação revendo criticamente boa parte dos termos e conceitos utilizados para o debate filosófico moral. Tais esclarecimentos justificam-se na medida em que a autora busca uma reconceitualização que possa servir para a reflexão moral sem excluir a existência da natureza humana. Três concepções essenciais são tratadas: a natureza das espécies, o determinismo biológico e o raciocínio a partir de propósitos. É neste capítulo ainda que a autora tece o argumento de que o reconhecimento de que possuímos uma natureza não prejudica a dignidade humana.

A distinção feita pelos etólogos entre *instintos abertos* (padrões de comportamento moldáveis pela experiência) e *instintos fechados* (padrões de comportamento fixos, inatos) é utilizada para mostrar que a vida animal é muito mais estruturada e organizada do que usualmente se pensa. A estruturação e organização de comportamentos e motivos mostra que a vida social das espécies possui padrões comuns, diminuindo assim as diferenças e aumentando as aproximações. A argumentação leva à conclusão de que o termo “instinto” significa uma “disposição geral”, e é nesse sentido que Midgley entende o termo “natureza”. A natureza de cada espécie é uma disposição para se comportar de uma determinada maneira, algumas vezes de forma invariável, outras, adaptada aos limites físicos e cognitivos da própria espécie em face de circunstâncias especiais. Tais tendências ou instintos geram boa parte das nossas necessidades e motivações, e é justamente por essa razão que qualquer reflexão moral séria deve considerá-las, na medida em que fundamentam parcialmente nossas escolhas. Midgley acredita que o sentido do termo “determinismo biológico” deve justamente incorporar a noção de *instintos abertos* e *instintos fechados*.

Agora, indaga Midgley (cf. p. 69), ao aceitar a natureza humana como um guia legítimo para as ações e decisões, estaríamos nos comprometendo com algum tipo de concepção finalista ou de propósitos? Ou mais ainda, estaríamos comprometidos com algum tipo de crença não científica, como na existência de Deus? Estaríamos em última instância negando nossa liberdade? Para responder a essas possíveis objeções, Midgley analisa os termos usualmente utilizados pela biologia para expressar a idéia de determinismo biológico, tais como “desenhados”, “adaptados” e “programados”, mostrando que o sentido de tais termos não está comprometido com qualquer visão finalista ou teleológica.

Na segunda parte, “Arte e ciência na psicologia”, Midgley investiga como a natureza humana, dada então por estabelecida nos capítulos anteriores, deve ser estudada. São analisadas as teses de Wilson e de outros biólogos. Em seguida, esclarece certos conceitos, entre os quais o de “gene egoísta” e o de “adequação genética”, que segundo sua visão arruinam o livro de Wilson e comprometem a compreensão geral da evolução. Primeiramente, Midgley trata de duas questões consideradas básicas para o desenvolvimento da argumentação: a questão da objetividade da ciência e o papel da arte no conhecimento. O ponto é se existiria um estudo cientificamente embasado para tratar a natureza humana. Levando em consideração que boa parte das investigações feitas até aquele momento não foi considerada *científica* por grande parte da comunidade de investigadores, a autora discute o que comumente se entende por “ciência”, mostrando que *saber* (ciência) e *saber fazer* (arte ou técnica) se complementam na aquisição do conhecimento.

Midgley refuta ainda a idéia de que o homem é tão somente um aglomerado de moléculas altamente especializadas que dirigem a totalidade do comportamento humano. Em suas palavras: Wilson inicia sua *Sociobiology* com um capítulo chamado “A moralidade dos genes”. Ali ele afirma sobre os genes que “o organismo individual é apenas seu veículo, parte de um elaborado esquema para preservá-los e propagá-los com a menor perturbação bioquímica possível” (p. 87).

Sua resposta é bem conhecida: “os genes não podem ser egoístas ou altruístas, assim como os átomos não podem ser ciumentos, os elefantes, abstratos e os biscoitos, entes teleológicos” (Midgley, 1979, p. 439). A crítica ao reducionismo biológico visa, em primeiro lugar, salvar a individualidade da pessoa humana e as particularidades das comunidades sócio-culturais; e em segundo, garantir a autonomia e a responsabilidade humanas na esfera moral.

Uma vez que os homens (e os animais) são movidos por necessidades e motivações,

Midgley julga essencial analisá-las: o que são os motivos e como eles se relacionam com o nosso comportamento. Como descrevê-los e a relação entre comunicação e consciência. A discussão tem por base a teoria behaviorista de Skinner e suas limitações. A intenção da autora é criticar a idéia de que os motivos não devem ser examinados e explicados *enquanto motivos*, mas devem sempre ser reduzidos a alguma outra coisa. Como ela afirma (cf. p. 103-4), franzir a testa, chorar, sorrir, acenar com as mãos, entre outros comportamentos, não são apenas nomes para movimentos corporais, mas movimentos que carregam sentimentos e intenções. Ou seja, boa parte do comportamento expressivo e não expressivo é intencional ou tem um propósito. Isso significa que só pode ser compreendido se presumirmos que o agente tem algum tipo de objetivo ou intenção. Ao negar isso, Skinner impossibilita a compreensão dos reais motivos do comportamento, reduzindo-os a movimentos externos observáveis isentos de intenção ou propósito. Descrever a ação externa não significa compreendê-la totalmente. Afirmar que fulano levantou a mão para saudar alguém pode omitir que ele, na verdade, estava com pressa, não intencionando parar para conversar.

Para ilustrar a importância da motivação, Midgley trata do altruísmo e do egoísmo. Analisa as diferentes concepções de egoísmo, o seu uso e mau uso, como o altruísmo pode ser erroneamente interpretado e discute o chamado “altruísta inconsciente”. Faz ainda uma crítica à maneira com que a filosofia moral tradicional impossibilita o estudo das motivações. A discussão tem início com o clássico problema do altruísmo e a maneira como ele é tratado teoricamente por Wilson no seu *Sociobiology*. Como o altruísmo, que por definição reduz a aptidão pessoal e, portanto, o sucesso dos indivíduos de uma espécie, pôde surgir da seleção natural? A única resposta possível segue sendo àquela da corrente moral do egoísmo filosófico: o altruísmo é, na verdade, o resultado de um interesse puramente egoísta. Toda ação altruísta visa, em última instância, o benefício ou a vantagem do próprio agente.

Refutando essa concepção, Midgley mostra que a questão envolve, na verdade, dois problemas totalmente distintos: em primeiro lugar, o problema da motivação do altruísmo na vida humana. O que leva o agente moral à ação altruísta, uma vez que ele sabe que *não será recompensado* por ela?; em segundo lugar, o problema de conciliar a evolução com o comportamento altruísta. Uma espécie pode sobreviver se cada membro faz coisas pelas quais *não será recompensado*? Para tratar o primeiro problema, Midgley analisa o sentido da expressão “ser recompensado”. Ela sugere que “ser recompensado” pode perfeitamente significar “produzir

uma vantagem competitiva”. A pergunta então seria: as pessoas podem fazer coisas que diminuam suas vantagens competitivas? A resposta é sim. Em geral, as pessoas bebem muito, fumam mais ainda, se drogam, algumas cometem suicídio e outras se ferem deliberadamente. Logo, a motivação para fazer coisas sem esperar qualquer recompensa é tão comum quanto fazer coisas buscando vantagens competitivas. Dessa forma, o altruísmo pode ser explicado sem o apelo ao egoísmo filosófico que sustenta que a retribuição é essencial para nossos desejos, motivações e escolhas. Em relação ao segundo problema – a transmissão da conduta altruísta, Midgley demonstra que ela não é uma ameaça à propagação da espécie (por supostamente colocar o indivíduo em risco) e tampouco resulta, como acreditam os egoístas filosóficos, em benefício próprio. Na verdade, ela beneficia os parentes e o grupo, uma vez que aumenta e consolida os seus laços afetivos e sociais.

Na terceira parte, “Sinais”, a autora se dedica às consequências práticas de sua compreensão da natureza humana. A questão central por ela colocada é como o entendimento de nossa natureza pode afetar nossas vidas. Para tanto, examina e critica a concepção de uma única e ascendente direção da evolução, mostrando que os chamados darwinistas sociais e os moralistas evolucionistas almejam utilizá-la diretamente como um guia prático. Discute, ainda, por que a neurologia não poderia substituir a filosofia moral. Por fim, apresenta sua visão crítica da distinção tradicional entre fato e valor.

Quando se nega a direção ascendente da evolução, os humanos deixam de ocupar o seu topo e aquilo que é considerado “mais perfeito” neles e “menos perfeito” em outros animais, em outras palavras, a tendência a comparar habilidades e capacidades a partir de um único critério - justamente as habilidades e capacidades humanas - deixa de fazer sentido. Se tomarmos seriamente os ensinamentos de Darwin, veremos que o homem não é considerado o sobrevivente supremo e que nem todos aqueles que não sobreviveram são considerados inferiores. Muitas vezes, os sobreviventes supremos podem ser “inferiores”. Segundo Midgley, a concepção de formas de vida *inferiores* e *superiores* resulta em um grave erro de impregnação de valores na ciência, no caso, a ciência da evolução. Quando a evolução deixa de ser vista como uma direção única e ascendente, a falácia das éticas evolutivas fica evidente, pois ao considerar a evolução uma progressão ascendente numa única direção, tais éticas propõem que a moralidade deva necessariamente segui-la. Fatos como a competição, a luta pela sobrevivência e o sucesso dos mais fortes passam a ser compreendidos como fatos naturais. A importância da evolução para o

pensamento prático não reside nessa perspectiva, mas justamente naquela que fornece parte dos elementos necessários para se entender a nossa própria natureza. O que se descobre ao considerar nossa *história natural* é que boa parte daquilo que se condena moralmente, por exemplo, a agressão e a possessividade, *faz parte* da nossa própria natureza e não pode ser eliminado.

Em relação à neurologia, Midgley mostra porque esta ciência não pode substituir a filosofia moral. Sem excluir a contribuição da biologia (que explica a base física do cérebro e de seu funcionamento), a autora clama pela autonomia da filosofia no campo ético, na medida em que as motivações, escolhas e decisões não se resumem aos fenômenos biológicos circunscritos aos neurônios, mas são fenômenos públicos que dependem da intersubjetividade, da idealização de uma vida ética e do aprendizado de normas e regras morais. Reduzir as explicações do comportamento moral ao cérebro e seus componentes seria a mesma coisa que afirmar “que o carburador do automóvel ganhou a corrida, e não o piloto que o conduziu” (p. 165).

No último capítulo da terceira parte, a autora discute os conceitos “fato” e “juízo de valor” e como eles se combinam nas discussões morais sobre a natureza humana. Sua idéia é que os fatos sobre nossa natureza e constituição são essencialmente relevantes para nossos valores: “os valores registram necessidades. Seria um erro supor que há algum tipo de barreira lógica condenando tal pensamento a uma “falácia naturalista” (p. xlii).

Ao apontar a fragilidade de certas formas de raciocínio ético que partiam dos fatos diretamente aos valores, principalmente àquelas dos utilitaristas, G. E. Moore (1873-1958), no *Principia Ethica*, afirma que a finalidade da ética deve limitar-se a examinar os juízos morais do tipo “isto é bom”. Tal exame conclui que “bom” é indescritível: qualquer tentativa de explicação de tais juízos a partir de fatos naturais seria, portanto, uma falácia. Moore os chamou de “juízos naturalistas”. Assim, a única maneira de conhecer o que é bom para nós é direta ou intuitivamente.

Para Midgley, “bom” para nós é aquilo que atende aos nossos desejos e necessidades fundamentais. Conceitos como *natureza* “parecem combinar informação sobre fatos com juízos de valor” (p. 169). Contudo, “chamar uma coisa de natural é muitas vezes afirmar que ela ocorreu, mas em geral é também fazer uma sugestão da forma como ela deve ser tratada, isto é, com algum tipo de aceitação ou aprovação” (p. 169). Entender aquilo que por *natureza* somos aptos ou capazes de fazer nos ajudará a conhecer o que é bom para nós e, portanto, para saber o que fazer, uma vez que só podemos entender nossos valores, se conhecermos os fatos acerca das

nossas necessidades. Nossa natureza impõe-nos determinadas necessidades e são estas que definem os valores morais que devemos aceitar. O problema está justamente no conflito entre as necessidades, em estabelecer um sistema de prioridades que possa nos orientar na vida prática. Dessa maneira, todos os *fatos* relacionados com nossos conflitos morais são essenciais para se estabelecer o que é “bom” para nós e à constituição de nossos *valores*.

Midgley, por sua vez, acredita que a tentativa de separar dicotomicamente os *fatos* dos *valores* baseia-se em uma concepção equivocada do que é um *fato*. *Fatos* não são coisas simples, neutras, facilmente definidas, vistas e descritas de modo infalível, sem qualquer relação com normas *a posteriori*. Assim como ocorre nas descrições, não somos invariavelmente neutros (quer sejamos pessoas comuns ou cientistas), pois aquilo que vemos é sempre selecionado, interpretado e classificado. Os *fatos* nunca estão isolados de sua *valoração*, por isso torna-se impossível separá-los dos valores.

Cabe lembrar que nossos desejos e necessidades são inatos. Segundo Midgley, “a cultura agrupa, reflete, guia, canaliza e desenvolve as necessidades, na realidade não as produz” (p. 174). Estamos programados de maneira inata para desejarmos determinadas coisas. “A ideia de criar valores é uma bobagem: o que podemos fazer é ajustá-los, desenvolve-los e ampliá-los” (p. 175). Como o problema não está nas necessidades em si mesmas, mas nos conflitos que podem surgir entre elas, necessitamos de um esquema de prioridades. Agora, as necessidades não são impulsos ocasionais, mas aspectos da vida articulados e reconhecíveis, elementos estruturais profundamente arraigados em nós e que se formaram, muito provavelmente, ao longo da nossa história evolutiva.

Na quarta parte, considerada pela própria autora o núcleo central do livro, são analisados os traços tradicionais do homem - a fala, a racionalidade e a cultura, - mostrando-se que “devemos entendê-los, não mais como estranhos ou hostis à estrutura emocional subjacente à qual nos parecemos tanto com outros animais, mas como complementares a essa estrutura” (p. xlii). É nessa parte do trabalho que a autora desenvolve a tese de que *razão* e *emoção* não se opõem.

Midgley mostra que tradicionalmente indagamos “o que distingue os homens *dos* animais?”, isto é, qual seria a *essência* característica do homem, uma vez que as chamadas *essências* têm sido tradicionalmente utilizadas como critério de diferenciação. A diferença ou diferenças devem ser *excelências*, tal como aquela definida por Aristóteles: um animal racional.

Mas, excelências isoladas não servem como critério classificatório, sobretudo se queremos entender a natureza humana na sua totalidade. Midgley sugere alterar a questão para “o que distingue os homens *entre* os animais?”, pois “é impossível encontrar um sinal que distinga o homem do animal sem dizer de *qual* animal” (p. 198, grifo meu). As diferentes qualidades que se têm proposto para diferenciar o homem, como o pensamento conceitual ou a razão, a linguagem, a cultura, a autoconsciência, o uso de ferramentas, a produtividade, o riso, o sentido do futuro e outras são propriedades estruturais que afetam toda a organização da vida da espécie humana. A excelência não surge de cada uma delas isoladamente, mas da combinação e do desenvolvimento dessas faculdades reunidas a outras mais básicas. Assim, não é necessário que tais propriedades estruturais sejam exclusivas ou necessariamente *excelentes*, criando um fosso entre homens e animais. Vamos supor, como faz Midgley, que tais *excelências* fossem acompanhadas pela total ausência de afetividade, considerada uma de nossas melhores *excelências*. O que teríamos? Talvez, um homem considerado “desumano”.

É aqui que Midgley critica a perspectiva cartesiana da relação necessária da linguagem com a racionalidade, ambas consideradas necessárias para o exercício da vida moral. Apontando os limites do entendimento da razão no sentido exclusivo da lógica, a autora propõe que vejamos a razão como uma *faculdade*. No sentido lógico, a razão é um instrumento universal, como aquele utilizado nas operações matemáticas. Obviamente, os animais não possuem *essa* razão. No sentido de *faculdade*, é um conjunto de capacidades práticas e teóricas muito variadas que se distribuem desigualmente entre os humanos e os animais. Na verdade, ser irracional pode se aplicar tanto aos homens quanto aos animais. Assim, a razão não pode ser critério de inclusão ou exclusão na esfera moral. Da mesma forma, a linguagem não é fruto unicamente da razão universal. Se considerarmos todos os tipos de comunicação no reino animal, veremos que existem mecanismos e estratégias bastante sofisticados. Mais do que isso, os movimentos expressivos nos animais, sobretudo nos chamados primatas superiores (gorilas, chimpanzés, bonobos e orangotangos), não se afastam tanto dos nossos. Nesse sentido, a linguagem não pode ser critério de racionalidade e, conseqüentemente, critério de inclusão ou exclusão na esfera moral.

No capítulo “Ser animal e racional”, Midgley trata da *unidade* de nossa natureza composta pelas *animalidade* e *racionalidade* e dos conflitos e integrações que surgem dessa natureza dual. É o capítulo que mostra de maneira mais incisiva a contribuição de *Beast and Man* para a reflexão filosófica moral. Midgley dá início à argumentação indagando “como a

racionalidade existe em um ser que não é apenas intelecto puro, mas também, entre outras coisas, uma espécie animal? O que une a razão ao resto da natureza humana? Que papel ela tem em nossas vidas?” (p. 243-4). O exame de tais questões é feito por meio da comparação com outros animais, indagando-se quais teriam sido as condições necessárias para que a razão pudesse se desenvolver a partir de estágios pré-rationais, isto é, qual teria sido o ambiente propício para o surgimento da razão. A intenção é buscar um sentido para a *continuidade* de nossa natureza racional e passional.

Midgley entende a racionalidade como “uma estrutura definida de preferências, um sistema de prioridades baseadas no sentimento. (...) Esse tipo de estrutura não é peculiar ao homem, mas se encontra também nos animais superiores” (p. 246). Na tradição filosófica, razão se opõe ao sentimento ou desejo. Acredita-se que os animais sentem e os homens, embora sintam, devem raciocinar. Na filosofia moral clássica e kantiana, as motivações e decisões humanas são processos formais, racionais. Mas, postula Midgley, nossos motivos e escolhas possuem dois aspectos: razão e sentimento. O raciocínio prático envolve preferências racionais no sentido de escolhas conscientes, e a racionalidade implica ter prioridades corretas, preferências profundas e permanentes relacionadas com os traços de caráter, que são formalmente muito diferentes de impulsos isolados. Os animais superiores também possuem uma estrutura de preferências profundas e permanentes e “ao mostrar a importância de uma estrutura definida e constante do sentimento na vida humana, demonstramos que podemos compará-la corretamente com outras estruturas paralelas, ainda que distintas, que se encontram em outras espécies” (p. 249).

Midgley procura se afastar do “modelo *colonial*, no qual um *governador* de fora, importado - a razão - impõe ordem em uma tribo alheia e caótica de paixões e instintos” (p. 250). Apoiando-se nas teses de Butler (*Sermões*) e de Aristóteles, que entendem a moral como uma expressão das necessidades humanas naturais, considera a razão como algo que surge e completa o nosso equilíbrio natural. De que maneira essa natureza humana deve enfrentar os conflitos morais? Quais são os seus mecanismos de controle? O que há de tão bom com a razão que nos faz acreditar que é fundamental para a moral? (Cf. p. 251).

Midgley dá início à argumentação mostrando que a racionalidade possui dois elementos: *conhecimento* e *integração*. Por integração ela entende “ter caráter, atuar como um todo, ter um firme e efetivo sistema de prioridades” (p. 252). Esse sistema firme de prioridades enfrenta *estímulos supranormais*. Em geral, o indivíduo deseja muito mais do que necessita, não sabe

quando parar, desconhecendo os limites de seu comportamento. Como ela afirma, “em nenhuma espécie os instintos são uma máquina de funcionamento suave, equilibrada e infalível que leva à perfeição. Estímulos supranormais são em geral irresistíveis, arrastando-nos para direções opostas” (p. 253-4). A diferença entre nós e os animais é que temos *consciência* desse conflito de interesses, *percebemos* o que esta acontecendo, embora não possamos fazer nada a respeito. Desejos, em geral não possuem freios. Por isso sofremos, sentindo culpa e remorso. Como ela afirma: “o conflito é sempre desorientador, inquietante e sinistro. Estamos amarrados, não podemos nos libertar. (...) Sentimos que nossa natureza exige que sejamos capazes de escapar por nós mesmos, de compreender o que esta acontecendo conosco e controlar. Isso requer *integração*” (p. 255).

O autocontrole surge da *integração* (já definido como um firme e efetivo sistema de prioridades). Midgley acredita que o que nos governa é o nosso próprio *centro*, entendido como “aspectos do *Eu* funcionando em conjunto”. Tal *centro* reflexivo de nossa personalidade teria autoridade natural para julgar. A consciência (e não a razão isolada) é concebida como uma faculdade de reflexão no *centro* de nós mesmos. Essa faculdade de reflexão leva à ação. Na medida em que dirige a vontade nas escolhas morais ela é prescritiva: “[As conclusões da reflexão] não são apenas teóricas e informativas, são também imperativas e práticas” (p. 258). Mas, é nossa constituição emotiva quem nos fornece material para refletir. A consciência é algo que resulta da razão e do sentimento, “funcionando como um sentimento do conhecimento ou como uma percepção do coração” (Butler *apud* Midgley, p. 260).

Como *integramos* nossa natureza? Dois elementos contribuem para a dinâmica da *integração*: uma estrutura pré-existente de motivos e a reflexão. A reflexão reconhece nossas motivações e não as cria. Quem as cria é a própria natureza. Todos, inclusive os animais, são dotados de uma estrutura de motivações que modela nossas vidas. A inteligência é aplicada aos conflitos emocionais. Ela se desenvolve em parte como uma adaptação para tratar os problemas emocionais. “A estrutura do sentimento reclama uma estrutura correspondente de pensamento que a complete” (p. 270). Esse padrão é específico para cada espécie animal. A inteligência (a razão) é tão somente uma parte da adaptação por meio da qual tentamos resolver os conflitos (p. 271-2).

Por isso, acredita Midgley, sem uma cultura não se poderia viver, pois a cultura é necessária e *natural*, sendo engendrada pela nossa própria natureza (entendida agora como uma

disposição natural para se comportar de uma determinada maneira). A cultura não é estranha à natureza, é fruto dela: “Por natureza o homem está programado de tal forma que necessita de uma cultura para completá-lo. A cultura não é uma opção distinta ou uma substituição do instinto, senão uma consequência e um complemento” (p. 274). A continuidade de certas tradições e o hábito que preservam a cultura seriam, para a autora, um aspecto essencial da vida em todo o reino animal.

Assim, a autora estabelece uma relação direta e necessária entre natureza (humanidade e animalidade) e cultura para se pensar a vida moral, eliminando a suposta dicotomia que existiria entre elas. Ao apontar a absoluta necessidade de se considerar a natureza animal humana, Midgley não nega a cultura, justamente a vê como algo necessário e criado por essa própria natureza para acomodar os conflitos morais. Obviamente, não se trata de considerar e afirmar acriticamente toda e qualquer cultura. Como ela própria afirma, há culturas boas e culturas más. A cultura boa é aquela que elimina os conflitos morais, buscando as raízes de nossas motivações mais profundas nas nossas necessidades naturais. Necessidades, que como a autora procurou mostrar ao longo do livro, são muito parecidas com as necessidades dos animais.

A quinta parte, “A herança comum”, é uma breve conclusão, apontando para estudos adicionais que foram desenvolvidos ao longo de uma vida. Midgley mostra como e por que fazemos parte da biosfera e de que maneira o isolamento radical nos é tão nocivo. Discute ainda a unidade da vida, nossa constituição emocional, a relação da família com a liberdade, a impossibilidade da inteligência em substituir o instinto, a concepção de antropomorfismo, o beco sem saída do egoísta e a vida na totalidade do mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anscombe, E. *Ethics, religion and politics*. The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe. V. 3. Oxford: Basil Blackwell, 1981. 3 v.

Ayer, A. J. *Linguagem, verdade e lógica*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

Butler, Joseph. *Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel*. Cambridge: Hilliard & Brown; Boston: Hilliard/Gray/Little/Wilkins, 1827.

Chomsky, N. *Linguagem e mente*. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

Foot, P. *Theories of ethics*. (ed.) Oxford: Oxford University Press, 1967.

Geach P. T “Good and evil”. In: *Theories of ethics*. P. Foot (ed.) Oxford: Oxford University Press, 1967. Ou “Good and evil”, *Analysis*, 17: 33-42 [3], 1956.

Hare, R. M. *Freedom and reason*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

_____. *The Language of morals*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Hume, D. *Tratado da natureza humana*. (Livro III: Sobre a moral, Parte I: Da virtude e do vício em geral. Seção 1: A distinção moral não é derivada da razão). Trad. de Serafim da Silva Fontes. Revisão científica e prefácio de João Paulo Monteiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Midgley, M. *Earthy realism: the meaning of gaia*. Imprint Academic, 2007.

_____. *The essential Mary Midgley*. Londres: Routledge, 2005a.

_____. *The owl of Minerva. A Memoir*. Londres: Routledge, 2005b.

_____. *Gaia: The next big idea*. Londres: Demos, 2001.

_____. *Wisdom, information and wonder: what is knowledge for?* Londres/Nova York: Routledge, 1989.

_____. “Gene-juggling». *Philosophy*, V. 54, Nº. 210. Outubro de 1979. p. 439-458. Cambridge University Press/Royal Institute of Philosophy.

_____. *Beast and man: The Roots of Human Nature*. Londres/Nova York: Routledge, 2002 [1978].

_____. “The concept of beastliness: philosophy, ethics and animal behavior». *Philosophy*, vol. 48 (1973), p. 111-135.

Moore, G. E. *Principia ethica*. Maria Manuela Rocheta Santos e Isabel Pedro dos Santos (trad.)

Lisboa: F. C. Gulbenkian, 1999 [1903]).

prichard, H. A. *Moral obligation: essays and lectures.* Oxford: Clarendon Press, 1949.

ryle, G. *Systematically misleading expressions* [1932]. In: *Collected Papers V. 2. Collected Essays: 1929-1968.* Londres/Nova York: Routledge, 2009. p. 41-65.

_____. *Categories* [1938]. In: *Collected Essays: 1929-1968. Collected Papers V. 2.* Londres/Nova York: Routledge, 2009. p. 178-93.

_____. *Collected Essays: 1929-1968. Collected Papers V. 2.* Londres/Nova York: Routledge, 2009.

_____. *The concept of mind* [1949]. Chicago: The University Chicago Press, 2002.

ross, W. D. *The right and the good* [1930]. Oxford: Oxford University Press, 2002.

stevenson, C. L. *Ethics and language* [1944]. New Haven: Yale University Press; 1968

_____. *Facts and values.* New Haven: Yale University Press, 1963.

Tinbergen, Niko. *The herring gull's world* [1953]. Nova Iorque: Basic, 1961.

warnock G. *Contemporary moral philosophy.* London: MacMillan, 1967.

wilson. E. O. *Sociobiology: the new synthesis.* Cambridge: Mass., 1975.