



ARNOLD GEHLEN, REFLEXÕES SOBRE SER HUMANO

ARNOLD GEHLEN, REFLECTIONS ON HUMAN BEING

ARNOLD GEHLEN, REFLECCIONES SOBRE SER HUMANO

Javier Ignacio Vernal¹

RESUMO:

Este manuscrito trata da concepção de Arnold Gehlen sobre ser humano. A tese de Gehlen é a do homem biologicamente deficiente que através da atividade de transformação da matéria e do meio de acordo com suas necessidades, se constitui diverso dos outros animais. Esse agir humano, que gera a distância progressiva em relação aos outros animais, pressupõe a abertura especificamente humana para o mundo. A cultura é considerada por Gehlen como o espaço e o ambiente necessários para a vida humana. Na atualidade, nem a visão biológica, nem a abordagem cultural conseguem definir o que é ser humano. Este trabalho contrapõe a preocupação de Gehlen com o que nos diferencia dos demais animais, com uma visão contemporânea que destaca nossas características comuns e que poderia dar origem ao fim da exceção humana.

Palavras-chave: Abertura humana para o mundo; Homem como ser em ação; Ser humano.

ABSTRACT:

This manuscript addresses Arnold Gehlen's conception on being human. Gehlen's thesis is that of the man biologically deficient that through his activity transforms the matter and the environment according to his needs, establishing himself different with respect to other animals. That human way of acting, which leads to progressive distance in relation to other animals, presupposes the specifically human openness to the world. Culture is considered by Gehlen as the space and the environment necessary for human life. Currently, neither the biological vision nor the cultural approach succeeds to establish what is being human. This work contrasts Gehlen's concern with what differentiates us from other animals, with a contemporary vision that emphasizes our common characteristics and that could be the origin of the end of human exception.

Key-words: Human openness to the world; Man as being in action; Human being.

RESUMEN:

Este manuscrito trata de la concepción de Arnold Gehlen sobre ser humano. La tesis de Gehlen es la del hombre biológicamente deficiente que a través de la actividad de transformación de la materia y del medio de acuerdo con sus necesidades, se

¹ Doutor em Ciências Biológicas pela Universidad de Buenos Aires, Argentina, finalizando. Pós-Doutorado na Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Pesquisador, Pós-doutorado, bolsista, sistema PRODOC, UFSC. E-mail: jvernal@yahoo.com

constituye diverso de los otros animales. Esta manera humana de actuar, que genera la distancia progresiva en relación a los otros animales, presupone la abertura específicamente humana para el mundo. La cultura es considerada por Gehlen como el espacio y el ambiente necesarios para la vida humana. En la actualidad, ni la visión biológica ni el abordaje cultural consiguen definir lo que es ser humano. Este trabajo contrapone la preocupación de Gehlen con lo que nos diferencia de los demás animales, con una visión contemporánea que destaca nuestras características comunes y que podría dar origen al fin de la excepción humana.

Palabras-Clave: Abertura humana para el mundo; Hombre como ser en acción; Ser humano.

1 SCHELER, GEHLEN, E O ESTUDO DO HOMEM

No começo do século XX Max Scheler introduziu uma grande mudança na interpretação do homem. Na sua obra “O lugar do homem no cosmos” (SCHELER, 1928), Scheler não estudava o homem em comparação ou em relação com Deus, mas a diferença essencial entre o homem e o animal. Scheler se perguntava sobre a diferença essencial entre duas maneiras de ser. Segundo ele, a diferença entre o homem e os animais mais inteligentes no que se refere à inteligência, fantasia, memória, capacidade de seleção e utilização de ferramentas, é uma diferença de grau, mas não uma diferença essencial. O princípio especificamente humano que constitui a diferença essencial seria um princípio geral oposto a vida, ao que chamou de espírito. A essência do espírito era definida como a faculdade de desligar-se da pressão do biológico. O espírito libera ao homem da pressão do biológico, dos instintos. Desse modo o homem não se adapta ao ambiente como o faz o animal, ele está aberto ao mundo. O homem pode objetivar-se, possui autoconsciência e pode reprimir seus próprios impulsos e tendências, para resistir-se a se mesmo e a seus próprios fenômenos vitais, estabelecendo-se então como um ser moral.

Com o objetivo de construir uma ciência do homem, Arnold Gehlen retoma as teses de Scheler da abertura humana para o mundo e da comparação entre os animais e o homem como ponto de partida para a compreensão do homem (SCHELER, 1928). Gehlen pensa o homem como ser deficiente organicamente que deve suprir suas deficiências através da ação (GEHLEN, 1961). Gehlen afirma, “O homem, devido ao seu primitivismo orgânico e à sua falta de recursos, é, em qualquer ambiente natural, que realmente o seja em estado de origem, incapaz para a vida. Ele tem, pois, de recuperar, por si, o déficit dos meios orgânicos que lhe

faltam, e isto ocorre na medida em que, ativo, ele refaz o mundo, torna-o útil à vida” (CHAVES-TANNÚS, 1987).

2 O HOMEM COMO SER ATIVO

O homem, segundo Gehlen, tem impulsos, movimentos e sensações que não estão fechadas a pressão do imediato, suas deficiências orgânicas constitutivas devem ser supridas mediante sua própria atividade e em condições inventadas. No lugar dos instintos, o homem deve planificar e experimentar (GEHLEN, 1961).

Gehlen concebe o homem como ser ativo, que modifica a natureza para fins úteis que lhe sejam úteis. Gehlen estabelece uma diferenciação profunda entre o ser humano e o animal. Os animais estão limitados por instintos fixos, inatos a seus respectivos ambientes específicos. O ambiente da aranha e do veado num mesmo bosque é totalmente diferente. Cada espécie registra somente aquilo que tem importância para sua própria vida. Ao contrário, o homem possui uma posição singular na natureza. Fisicamente é um ser inapto para a vida quando exposto como o animal na natureza selvagem. Mas suas deficiências são compensadas pela sua capacidade de transformar a natureza e torna-a útil para sua vida. Gehlen enumera algumas das características do ser humano, como a postura ereta, sua mão, sua capacidade de aprender, a flexibilidade dos seus movimentos, sua inteligência, sua objetividade, a abertura dos seus sentidos pouco potentes, mas não limitados somente ao importante para os instintos, para demonstrar que o homem está capacitado para elaborar racionalmente as condições naturais para se conservar em qualquer ambiente natural. É esse mesmo critério do homem como ser ativo que lhe confere possibilidade de transformar o meio natural, o qual é um processo necessário para se manter vivo (GEHLEN, 1961).

Gehlen retoma os conceitos do zoólogo Adolf Portmann, que assinalou que a situação especial do homem como ser que aprende guarda relação com a singularidade do primeiro ano de vida humana, singularidade que deveria ser chamada de anomalia se comparada com os processos respectivos na natureza (GEHLEN, 1961). Segundo Portmann, tendo em conta a maturação dos órgãos, a capacidade de movimento, a potência sensorial, o desenvolvimento da faculdade de comunicação, dever-se-ia considerar ao recém nascido como resultante de um parto prematuro. Somente após um ano a criança humana atinge certa capacidade de

orientação e de movimento, começando a se comunicar com outras pessoas. Todas elas são faculdades que os animais superiores exibem pouco tempo depois do seu nascimento, e freqüentemente, durante as primeiras horas de vida. Portmann descreve o primeiro ano da vida humana como um ano de vida embrionária “extra-uterina”. Os processos de maturação e crescimento ficam expostos à influência de inúmeras fontes de estímulo do mundo exterior. Portanto, os processos decisivos de maturação operam durante um ano inteiro como situações de aprendizado baixo a influência orientadora do meio ambiente. Esse contato extrauterino do ser humano ainda em etapa de maturação, junto da abundância de estímulos que recebe, é a fase inicial de uma das características mais importantes do homem: sua abertura ao mundo. Segundo Portmann, somente é possível compreender certas propriedades a primeira vista puramente físicas, como a duração da gravidez e o atraso no desenvolvimento das funções do movimento e comunicação, se associadas à forma de nossa vida social (GEHLEN, 1961).

3 A TRANSFORMAÇÃO DA NATUREZA PELA AÇÃO HUMANA

Gehlen estabelece que a esfera cultural é o âmbito natural transformado pelo homem, “o ninho” que o homem constrói para si no mundo. Isto é necessário como consequência da falta de adaptação inata do animal ao meio ambiente. Assim, o homem habita uma natureza reformada. A fluidez de sua vida pulsional, a vivacidade de sua fantasia, a variedade de situações externas frente às quais reage, produz um conjunto de possibilidades que faz com que a cada passo se abram novos mundos (GEHLEN, 1961). A cultura é o produto da ação modificadora do homem sobre a natureza e é considerada por Gehlen como o espaço e o ambiente únicos de vida possível para o ser humano (CHAVES-TANNÚS, 1987). Gehlen afirma “A quintessência da natureza, que o homem refez e tornou útil à vida, chama-se cultura, e o universo da cultura é o universo humano. Na natureza não modificada, não desvenenada, não existe, para o homem, nenhuma possibilidade de vida, e não existe, em sentido estrito, nenhum homem natural...” (CHAVES-TANNÚS, 1987).

Segundo Gehlen, a abertura do homem ao mundo pode ser considerada biologicamente como uma característica negativa (GEHLEN, 1961). O animal só percebe o que é importante para seus instintos. Porém, o homem está exposto a um

excesso de estímulos e percebe inúmeros objetos. Como resposta a essa abundância de estímulos e objetos, se produz um distanciamento cada vez maior entre o homem e o mundo. A conduta do ser humano se torna cada vez mais variada, mas também mais virtual, simples capacidade. O que se percebe é cada vez mais indicação do possível, mas poucas vezes é efetivamente realizado. O mundo dos animais, com seus sentidos muito adestrados, é incomparavelmente mais reduzido. Os estímulos não somente se transformam na maioria das vezes em movimento, mas o animal reage fazendo uso de todos seus instintos, experiências e costumes. No homem, é a partir da linguagem que o pensamento consegue sua total independência do imediato. Para ele é possível lembrar o passado, viver o presente e planejar o futuro. Gehlen define o homem como mais imaginativo do que perceptivo, e essa característica é a que define sua abertura ao mundo.

Gehlen se manifesta contrário a Rousseau (GEHLEN, 1961). Segundo o filósofo iluminista, a volta à natureza significa que a cultura perverte ao homem, o estado natural o mostra em toda sua ingenuidade, espírito de justiça e vigor. Para Gehlen acontece o contrário, no caso do ser humano o estado natural é o caos. A cultura, isto é, a moralidade, o direito, a disciplina e a hegemonia da moral, seria o improvável. Tendo considerado ao homem como ser social, Gehlen afirma que são as instituições de uma sociedade as que constituem as formas de expressão com as quais devem operar as partes impulsiva e instintiva humanas. Com a redução dos instintos o homem haveria perdido os mecanismos repressivos que ainda possuem todos os demais animais.

Gehlen apresenta a seguinte hipótese: o alto grau de desenvolvimento da mente humana corresponde a um processo de redução dos instintos e de regressão dos modos de conduta de tipo inato. O que o ser humano conserva é um estado residual instintivo indiferenciado. Segundo Gehlen, é a redução dos instintos a que revela todo o inesperado do mundo e o faz belo (GEHLEN, 1961).

4 AS INSTITUIÇÕES SOCIAIS

Gehlen retoma o pensamento de Nietzsche na sua concepção do homem (GEHLEN, 1961). Nietzsche descreveu ao homem como animal não fixado, isto quer dizer que não existem no homem fixações estabelecidas, e que, portanto, é um ser instável, com propensão para o estado caótico e à degeneração. Os mitos antigos,

que sempre mostram aos deuses impondo ao caos uma ordem universal, referiam-se à predisposição humana para o caos. Portanto, os homens deveram criar e manter instituições e costumes que fossem as bases de um entendimento e garantia de confiança mútua e de uma ordem não questionável. Deste modo, podem ser explicadas a complexidade, a parcialidade e a raridade das instituições humanas, como resposta do homem frente a seu abandono pelos instintos. Se o homem está aberto ao mundo, si sua conduta está determinada pelos acontecimentos externos, se o alcance do instinto é pobre, então a facilidade de extraviar-se constitui um de seus traços principais.

A moral fixa ao homem diretrizes e pontos de estabilização garantindo assim a seguridade e imutabilidade das relações sobre uma base de confiança mútua. As instituições de uma sociedade, suas organizações, leis e padrões de conduta reforçam desde o exterior e asseguram o lado interno da moral.

Gehlen consegue reunir a perspectiva biológica com a das ciências sociais. Segundo ele, sua concepção do homem como ser ativo é adequada, pois a ação é por um lado atividade de um organismo e por outro lado, introduz uma mudança. Desse modo se estabelece a ponte de enlace entre o enfoque biológico e científico-cultural do homem (GEHLEN, 1961).

5 ABERTURA AO MUNDO

Na perspectiva de Gehlen, diferentemente dos demais animais, o homem se depara com um mundo indefinido, infinitamente aberto e com numerosas possibilidades. Ele não está equipado com órgãos exatamente adaptados ao ambiente que, ao serem solicitados por determinados instintos, lhe revelam somente a região ambiental importante para sua vida e lhe ocultam tudo o resto. Porém, o homem se apresenta inadaptado ao mundo, que é imensamente rico e asfixia a um ser carente dessa limitação orgânica protetora que possuem os demais animais, que podem viver nos seus corpos graças a que harmonizam com o meio ambiente (GEHLEN, 1961).

A falta quase total de órgãos carregados de instintos altamente especializados, o mundo como meio indefinido, infinitamente aberto, e a necessidade de viver escolhendo e adotando atitudes –a necessidade de atuar- são aspectos diferentes de uma mesma situação básica humana.

Para Gehlen, o homem considerado morfológicamente constitui um caso excepcional. Nas demais espécies o processo evolutivo tende a uma especialização orgânica, beneficiando a manutenção de adaptações eficazes a determinados ambientes (GEHLEN, 1961). Segundo Gehlen, o homem está organicamente desvalido, sem traços naturais nem órgãos de ataque, defesa ou proteção altamente especializados. Porém, o ser humano está estabelecido por toda a terra, e não é possível indicar características específicas indispensáveis para que o homem possa viver, o ser humano conserva-se em todas as regiões, nos pólos e no equador, na água e na terra, nos bosques, nas montanhas e nas planícies. Ele vive como um ser cultural, fazendo uso de sua atividade criadora para transformar ativamente a natureza. Os limites da propagação humana não estão na natureza, mas no grau de ampliação e aperfeiçoamento de sua atividade criadora de cultura. Sua atividade inteligente tende à modificação construtiva do mundo exterior, como consequência de sua insuficiência orgânica. O aparecimento da técnica é consequência da deficiência orgânica do ser humano. Assim, o homem depende da ação, da transformação inteligente das circunstâncias naturais que se lhe apresentam (GEHLEN, 1961).

6 A TÉCNICA

Segundo Gehlen, a técnica deve-se considerar como uma segunda natureza do homem, ela é um novo meio específico criado por ele e para ele (GEHLEN, 1961). O universo humano não é um meio artificial oposto a natureza, ele mesmo é parte da natureza, desde que criado pela espécie humana. Gehlen define como automatismo a forma concreta em que se manifesta a adaptação técnica do homem ao ambiente, isto é, a repetição rítmica dos mesmos atos e dos mesmos acontecimentos. Essa repetição não ocorre por acaso, ela responde à necessidade natural do homem de possuir um ambiente estável e que ele possa dominar. A estabilidade do entorno facilita sua dominação. A repetição não é produto do intelecto, mas origina-se numa fonte mais profunda, denominada por Gehlen ressonância. Ela consiste em uma correspondência ao mesmo tempo espiritual e fisiológica entre o ser humano e certas propriedades fundamentais do ambiente.

A técnica cria novas condições que transformam a subjetividade humana. A constituição psíquica do homem procura uma estrutura sólida que aporte uma

adaptação estável ao entorno. Essa estabilidade é fornecida ao homem através das relações sociais e culturais, que oferecem um contexto institucional capaz de orientar as vontades individuais. Mas quando esse contexto desaparece e é substituído pela eficácia técnica, a vida interior do sujeito se fecha sobre si mesma e se volta para o que é imediato, para o oportunismo e o consumismo dentre outras manifestações.

A grande transformação da técnica tem profundas conseqüências sociais e políticas. Ela deixa de ser instrumento e passa a reger em todos os âmbitos. Todo o que é humano fica reduzido à razão mecânica, ignoram-se as dimensões biológicas e espirituais do homem, nega-se a vida. Essa negação da vida conduz a um desequilíbrio entre nossa espécie e o ambiente. A técnica assume funções da biologia. Essa perspectiva é similar à do Konrad Lorenz (LORENZ, 1985), segundo ele a evolução cultural e tecnológica foi mais depressa que a evolução física e biológica, e assim a condição humana adquiriu características problemáticas.

Gehlen chama a um retorno ao orgânico e a reconciliação entre o vivo e uma nova técnica. Sua antropologia filosófica procura uma definição integral do homem, com todas suas características tanto biológicas quanto espirituais, e de uma nova técnica. Ela deve ser instrumento de adaptação do homem ao ambiente, deve estar ao serviço do humano. Segundo Gehlen, deve-se acabar com o discurso legitimador da Era Técnica atual, tanto no relativo a suas premissas ideológicas quanto a suas conseqüências práticas.

7 DIFERENÇAS E SIMILARIDADES: CULTURA, RAZÃO E MORAL

Certamente, uma das características que diferencia a nossa espécie das outras é a nossa insistência obsessiva em nos classificarmos à parte do resto da criação. Na totalidade dos registros históricos, quase toda característica supostamente distintiva pela qual os humanos têm se identificado e diferenciado das outras criaturas, classificadas como não humanas, revela-se equivocada. Critérios outrora invocados para excluir grupos agora considerados humanos, como cor, forma ou tamanho do corpo, formação craniana, natureza e distribuição dos pêlos, etc, carecem de fundamentos científicos e deixaram de ser utilizados. Porém, outros critérios que ainda costumam ser supostamente peculiares aos humanos,

inaplicáveis a criaturas não humanas, que dizem respeito à cultura, parecem seguir o mesmo caminho.

Segundo Denys Cuche, a noção de cultura se aplica unicamente ao que é humano (CUCHE, 1999). Os behavioristas radicais afirmavam que os animais não pensam, refletem ou raciocinam: apenas reagem a estímulos (RIDLEY, 2004). Esse tipo de afirmação que estabelece que a cultura é exclusivamente humana e que nega o raciocínio dos indivíduos pertencentes a algumas espécies animais não humanas, há décadas sofre numerosos ataques. Características próprias da cultura humana que se supõe que os outros animais não compartilham como o uso e a fabricação de ferramentas, a linguagem e a imaginação, foram descritas em diversas espécies de animais não humanos. O teste da cultura como tentativa de encontrar um critério exclusivo de humanidade sem apelar para a alma ou para a diferenciação por intervenção divina, tem fracassado pelo fato de que os animais não humanos possuem realmente cultura. Segundo Fernández-Armesto, se adotamos a definição de cultura mais amplamente aceita e reconhecemos que a cultura é qualquer comportamento difundido que seja transmitido pelo aprendizado em vez de adquirido por herança, então alguns animais não humanos certamente a possuem (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007).

Também não é a razão a que separa os humanos dos demais animais. Definida como um modo de pensar que transcende o instinto e atinge a intencionalidade, chimpanzés, bonobos, orangotangos e alguns gorilas demonstraram possuir autoconsciência, que é uma pré-condição da intencionalidade (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007).

Em 1871, Darwin elaborou uma lista de peculiaridades humanas consideradas uma barreira intransponível entre homens e animais. Depois, demoliu uma por uma. Embora acreditasse que só o homem tinha um senso moral plenamente desenvolvido, Darwin dedicou um capítulo inteiro para afirmar que havia senso moral, em uma forma primitiva, em outros animais (RIDLEY, 2004). Segundo Darwin, “Mentalmente, a diferença entre o homem e outros animais, embora seja grande, é certamente de grau e não de tipo. Temos visto que as sensações e as intuições, as várias emoções e faculdades, como o amor, a memória, a atenção, curiosidade, imitação, raciocínio, etc., dos quais o homem se jacta, podem ser encontrados em uma condição incipiente, ou mesmo ocasionalmente bem desenvolvida, nos animais inferiores (DARWIN, 1871).

No que se refere à moralidade, segundo o primatólogo Frans De Waal o comportamento moral humano é consideravelmente mais elaborado que o de animais não-humanos. Porém, ele é contínuo com o comportamento não-humano (DE WAAL, 2006). De Waal afirma que tendo observado essa continuidade, não há necessidade de imaginar a moralidade como uma característica adicionada a um corpo imoral. Existem principalmente duas visões que tentam explicar a origem da moralidade. Uma delas apresenta a moralidade como uma inovação cultural alcançada somente pela espécie humana. Segundo essa perspectiva, as tendências morais não fazem parte da natureza humana e nossos ancestrais viraram morais por opção. A outra visão estabelece a origem da moralidade como uma consequência direta dos instintos sociais que compartilhamos com outros animais. Segundo De Waal, a moralidade não é somente humana nem uma decisão consciente tomada em um momento específico do tempo, ela é o produto da evolução social (DE WAAL, 2006).

A maior parte do debate entre filósofos e biólogos acerca do caráter único dos humanos ocorre ao redor da pergunta de se animais não-humanos são capazes de desenvolver algo parecido com uma Teoria da Mente, isto é, a capacidade de imaginar os conteúdos da mente de outro ser e de diferenciá-los dos próprios. A resposta de De Waal é que os chimpanzés podem reconhecer-se no espelho, demonstrando a consciência de si que antecede a presença de uma Teoria da Mente (DE WAAL, 2006).

8 DIFERENÇA DE GRAU E CONTINUUM EVOLUTIVO

Segundo Fernández-Armesto, parece uma conclusão justa dizer que – no tocante ao conhecimento que podemos razoavelmente classificar como científico – as diferenças entre a nossa espécie e as outras são provavelmente de uma ordem comparável, nem muito maior nem muito menor, com aquelas que separam as espécies não humanas umas das outras. Os humanos são únicos, mas não com algum tipo único de unicidade. Humano é o que o humano faz, e modos especiais de vida habilitam os grupos a serem membros da comunidade humana (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007). Segundo Ridley, “seria perverso afirmar que as pessoas não são diferentes dos chimpanzés. A verdade é que somos diferentes. Somos mais capazes de autoconsciência, de calcular e de alterar o ambiente circundante do que qualquer

outro animal. É obvio, em certo sentido, que isso nos distingue. Construímos cidades, viajamos ao espaço, adoramos deuses e escrevemos poesia. Cada uma dessas coisas deve algo a nossos instintos animais, mas isso na verdade não as define bem. É quando vamos além do instinto que parecemos mais idiossincriticamente humanos. Talvez, como sugeriu Darwin, a diferença seja de grau, e não de tipo; é quantitativa, não qualitativa”, (RIDLEY, 2004).

O esforço de instituir um limiar cultural para a admissão ao status humano não tem conseguido enfrentar dois problemas: a diversidade cultural humana, que torna as características universais difíceis de identificar; e a cultura animal não humana, que solapa as pretensões humanas a direitos de propriedade exclusiva da cultura (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007). Enquanto isso, um vírus intelectual mais mortal tem estado ativo no conceito de humanidade: a teoria da evolução, que, ao localizar os humanos num continuum animal em que não há fronteiras bem definidas, criou um novo obstáculo ao desenvolvimento de uma noção descontínua de nossa natureza. A ciência teima em nos puxar de volta para a consciência das continuidades que nos ligam ao resto da natureza. Toda a biota pertence ao mesmo continuum evolutivo (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007). Os humanos, em particular, partilham uma ascendência comum com outros animais e – pelos padrões evolucionistas – uma ascendência comum com outros macacos. No contexto desse modelo, a humanidade é um conceito coerente? Em que ponto na história da evolução poderia fazer sentido distinguir os seres humanos dos não humanos? Darwin escreveu em *A origem do homem*, “Numa série de formas que passam gradativa e insensivelmente de alguma criatura semelhante ao macaco até o homem como ele agora existe, seria impossível fixar-se em qualquer ponto definido em que o termo ‘homem’ deva ser usado.” Concluía, entretanto, que isso era “uma questão de pouca importância” (DARWIN, 1871).

O paleontólogo Stephen Jay Gould se perguntava no fim do século XX por que nossa maldade seria a herança de nosso passado macaco, enquanto que nossa bondade unicamente humana. Por que não deveríamos procurar uma continuidade com os demais animais também no que diz respeito a nossas características nobres (Ameisen, 2008).

9 OS NEANDERTAIS

Segundo Fernández-Armesto, a descoberta dos neandertais mostra a dificuldade de traçar uma linha divisória entre os homínidos humanos e não humanos (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007). Salvo por um acaso da evolução, essa espécie ainda poderia estar por aí a desafiar o nosso senso humano de unicidade. Se encontrássemos um deles na rua, poderíamos experimentar o mesmo senso de parentesco, de reconhecimento instantâneo, acima das diferenças de aspecto e dos problemas de comunicação, típico dos encontros entre humanos modernos esclarecidos de diferentes raças e culturas (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007). Os neandertais se pareciam bastante conosco e comportavam-se de forma bem semelhante à dos ancestrais de nossa espécie. A julgar pelos espécimes até agora escavados, eles tinham cérebro maior que o do *Homo sapiens*, mentes comparáveis e formas de cultura altamente semelhantes.

10 O DILEMA DE SER HUMANO E ANIMAL

Para Fernández-Armesto, há dois modos de escapar da desolação de supor que temos de abrir mão de nossas ilusões de liberdade e aceitar que somos o que outrora pensamos que os outros animais fossem: autômatos ou brutos sem alma. O primeiro é perceber que o dilema é falso: podemos ser produtos da evolução e prisioneiros de nossos genes, mas isso não nos tira a liberdade. Ainda remodelamos a nós mesmos por meio de experiências que dotamos de significado. O segundo caminho passa pela nossa própria reclassificação como parte da natureza: mas uma natureza que é cheia de encantamento e na qual nenhuma vida é meramente estúpida (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007).

Não sabemos o que significa estar vivo, assim como não sabemos o que significa ser humano - mas temos uma percepção de como é pela nossa experiência: significa sofrer, perceber o sofrimento e sentir tristeza, desgraça, culpa e dor- e conhecer a bondade, o amor, a alegria e a paz, só porque também experimentamos a perda dessas condições, a sua ausência e o oposto delas. Não é de admirar que questionemos a natureza humana: graças à evolução, isso faz parte do trato. E seja a natureza humana o que for, os dilemas e a insatisfação estão entre os seus resultados (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007).

Segundo Fernández-Armesto poderíamos tentar uma nova caracterização segundo as linhas propostas por Justin Stagl. Ele sugeriu que a humanidade deveria ser definida dinamicamente em termos de uma combinação de características em combinações móveis, capazes de mudar com o tempo sem perder o contato com a tradição: elas incluem, principalmente, uma herança biológica de instintos e reflexos mal desenvolvidos que deixam os humanos abertos à mudança; o nosso legado de transformação de um ser biologicamente determinado a um ser socioculturalmente determinado, para quem a cultura se tornou natural, um legado que, em certo sentido, pode ser medido em nossa diversidade de culturas; e acima de tudo, o nosso potencial utópico, a vocação para transcender nossos fracassos e defeitos, os esforços para atingir metas sobre-humanas e evitar o inumano, mas o nosso senso de melhorar a natureza, ao menos, é único (STAGL, 2000).

Ainda não há nenhum acordo sobre o que é a natureza humana – aquilo que, além das características triviais e temporárias de nossas fisiologias ou de nossas culturas que foram por acaso construídas pela história ou pela evolução, é comum e exclusivo para as criaturas que reconhecemos como humanas. Para Fernández-Armesto a natureza humana, se é apropriado falar em tal coisa, não está fixada: mudou no passado e poderia mudar de novo. A sua continuidade com a natureza de outros animais é parte de sua fluidez. Somos semelhantes a outras vidas – só que, em alguns aspectos, mais do que isso: mais do que isso, quanto à capacidade de desenvolver cultura e mudar o modo como vivemos; mais do que isso, quanto a algumas habilidades e algumas fraquezas, parte de nossa capacidade para o bem, parte de nossa capacidade para o mal. Quanto a nossa cultura tem de mudar antes que nossos descendentes deixem de ser humanos é uma questão que ainda não estamos prontos para responder. A esse respeito assemelha-se à questão sobre quando, no curso da evolução, os nossos ancestrais se tornaram humanos- que também não pode ser respondida no presente estágio de nosso pensamento e conhecimento (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007).

Segundo Fernández-Armesto, que os humanos são os únicos seres racionais, intelectuais, espirituais, autoconscientes, criativos, conscienciosos, morais ou divinos, parece ser um mito – um artigo de fé ao qual nos agarramos desafiando a evidência. Mas precisamos de mitos para tornar os nossos dilemas irresolúveis suportáveis. Que os humanos são animais, era uma verdade reconhecida pela

maioria das pessoas na maioria das culturas durante a maior parte do passado: a história recente teve de redescobri-la (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007).

11 GEHLEN HOJE

Após ter apresentado a visão de Gehlen do ser humano, isto é, as características que definem a atividade de se constituir e ser humano, e ter introduzido os principais conceitos do debate contemporâneo sobre o tema, parece-me oportuno estabelecer os pontos de encontro e desencontro entre as duas perspectivas.

Gehlen baseia seu estudo nas diferenças que possuímos em relação aos demais animais. Sua visão explica o ser humano através de descontinuidades. Segundo Gehlen, o ser humano é descontínuo em relação aos demais animais na sua deficiência biológica e na sua atividade transformadora do mundo. Ele pretende demarcar uma fronteira entre humanos e não-humanos. O ponto mais débil na sua concepção é só ver descontinuidades, só observar diferenças. Se Gehlen tivesse dado importância às nossas características comuns, poderia ter vislumbrado que a abertura ao mundo não é só humana, mas o mundo humano parece ser maior e mais rico do que o de qualquer outra espécie. Para Gehlen a diferença, não a similaridade, era tudo. Porém, com os conhecimentos disponíveis na atualidade, pode-se afirmar que a singularidade não é singular.

No começo do século XXI, a filósofa Christine Korsgaard afirmava, “si alguém me perguntar si considero pessoalmente que os outros animais se parecem mais com os seres humanos do que a maioria das pessoas supõe, ou, ao contrário, si acredito que há uma forma de descontinuidade profunda entre os homens e os demais animais, deveria responder sim as duas perguntas (AMEISEN, 2008).

É forte a evidência que corrobora a existência de continuidades e descontinuidades entre animais humanos e não-humanos. O fato de outorgar grande importância às descontinuidades ajuda a legitimar nosso comportamento em relação aos animais não-humanos. Nós comemos animais, os utilizamos como vestimenta, experimentamos com eles, os mantemos em condições inadequadas, os fazemos trabalhar e os matamos de acordo com nossa vontade. A maioria de nós não rejeita esse comportamento porque os consideramos emocionalmente e cognitivamente diferentes de nós. Mas nossa tentativa de negar as nossas similaridades não impede

a existência das mesmas. As evidências apresentadas por numerosos cientistas e a nossa experiência cotidiana nos mostram que muitos animais não-humanos têm características similares às nossas, sendo muitas delas evolutivamente herdadas. O fato de os humanos sermos seres com cultura elaborada, memória histórica, linguagem complexa e poder expressivo refinado, não impede que possamos procurar a origem dessas características em nossos ancestrais. De modo similar a outros animais sociais, nós apresentamos comportamentos automáticos e emocionais que constituem uma grande parte de nossa atividade humana. Negar que certos traços de nosso comportamento também são encontrados em animais não-humanos seria negar a nossa origem como espécie. Nem a similaridade nem a diferença vencem; elas coexistem.

Nas palavras de Fernández-Armesto “Quarenta anos de primatologia de campo confirmaram que somos uma espécie única, completamente diferente de qualquer outra. Não há um paralelo exato para o esquema humano. Mas, no reino animal, não há nada de excepcional em ser único. Toda espécie é única” (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007).

REFERÊNCIAS

- AMEISEN, Jean Claude. **Dans La lumière et les ombres**. Darwin et le bouleversement du monde. Fayard-Seuil, 2008.
- CHAVES-TANNÚS, Márcio. Algumas observações à antropologia filosóficas. In: **Educação e Filosofia**. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 1987. p. 5-10.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.
- DARWIN, Charles. **The descent of man**. John Murray. 1871.
- DE WAAL, Frans. **Primates and Philosophers: How morality evolved**. Princeton University Press, 2006.
- FERNÁNDEZ-ARRESTO, Felipe. **Então você pensa que é humano?** Uma breve história da humanidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GEHLEN, Arnold. **Anthropologische forschung**. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. Rowohlt, Munchen, 1961. Edición española: Antropologia Filosófica. Del encuentro y descubrimiento Del hombre por sí mismo. Barcelona: Editorial Paidós, 1993.
- LORENZ, Konrad. **Decadencia de lo humano**. Barcelona: Plaza & Janés, 1985.
- RIDLEY, Matt. **O que nos faz humanos**. São Paulo: Record, 2004.
- SCHELER, Max. **Die Stellung des Menschen im Kosmos**. 1928.
- STAGL, Justin. **Being humans: anthropological universality and particularity in transdisciplinary perspectives**. N. Roughley, 2000.

Dossiê: Recebido em: 31/05/2009 Aceito em: 02/07/2009
