

A CIVILIZAÇÃO DEVE SER CONSTRUÍDA NO PRESENTE, NO
QUAL A HUMANIDADE SE AFIRMA

CIVILIZATION MUST BE BUILT IN THE PRESENT, IN WHICH
MANKIND AFFIRMS ITSELF

Francisco Verardi Bocca

Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor titular do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Recebido: 04 de maio de 2019
Aceito: 08 de outubro de 2019
Publicado: 17 de novembro de 2019

A CIVILIZAÇÃO DEVE SER CONSTRUÍDA NO PRESENTE, NO QUAL A HUMANIDADE SE AFIRMA

Francisco Verardi Bocca¹

Resumo: Este artigo traz uma reflexão sobre a crise pela qual passam as chamadas humanidades. Compreende esta crise, entre outras possíveis causas, como resultado do fracasso do projeto filosófico (e científico) da modernidade. Reconhece como fracasso o esgotamento das expectativas forjadas por princípios e teses estabelecidas neste período. Entre elas, a de uma razão suficiente e autorreguladora. Razão concebida como universal e comum a todos os homens, responsável pelo esclarecimento e pela condução da civilização a objetivos promissores futuros, ao progresso civilizatório da humanidade. Criticando ilusões futuristas como estas, o presente artigo reflete sobre a possibilidade de superação desta crise por meio de novos princípios e teses construídas sob novas expectativas que tenham no presente e na contingência seu regime de temporalidade a embasar um renovado projeto de homem e de humanidade. Para isso recorrerei a parte da história do evolucionismo, especialmente a Darwin, seguindo a leitura que Canguilhem lhe dedicou e sua crítica ao darwinismo conservador.

Palavras-chave: modernidade; crise; progresso; futuro; presente.

CIVILIZATION MUST BE BUILT IN THE PRESENT, IN WHICH MANKIND AFFIRMS ITSELF

Abstract: This article brings a reflection on the crisis through which the so-called humanities are passing. This crisis is understood, among other possible causes, as a result of the failure of the philosophical (and scientific) project of modernity. It recognizes as failure the exhaustion of expectations forged by principles and theses established in this period. Among them, that of a sufficient and self-regulating reason. Reason conceived as universal and common to all men, responsible for the enlightenment and for the conduct of civilization to future promising objectives, to the civilizing progress of humanity. Criticizing futuristic illusions like these, this article reflects on the possibility of overcoming this crisis by means of new principles and theses built under new expectations that have in the present and in the contingency their regime of temporality to base a renewed project of man and humanity. For that, it will resort to the part of the history of evolutionism, especially to Darwin, following the reading that Canguilhem dedicated to him and his critic to the conservative Darwinism.

Keywords: modernity; crisis; progress; future; present.

¹ Professor titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR, Brasil.
<https://doi.org/10.53930/27892182.dialogos.4.66>

Vivemos crises evidentes. Uma delas, a do humanismo, que seria, segundo entendemos, o resultado do fracasso do projeto filosófico e científico da modernidade, que ainda ecoa em nossos dias. Fracasso no sentido em que seu projeto se esgotou em muitas de suas expectativas, mas fundamentalmente em função de seus princípios. Entre estes, o de uma razão autorreguladora. Razão concebida como universal que, *a priori*, se fixa objetivos futuros como o progresso social realizável pelo esclarecimento progressivo dos homens. Esclarecimento que nos permitiria passar da vida instintiva para a vida racional, à perfeição de nosso pensamento. Uma razão que, como disse Kant (1784), proporcionaria o desenvolvimento de nossas disposições sociais. Lembremos que na metafísica moderna, o homem foi concebido como sujeito e garantia de sua história. Trata-se de um ponto de vista que compartilhamos, mas não sem questionarmos e reformularmos seus fundamentos.

Queremos dizer que, mesmo hoje, a filosofia e as ciências humanas não estão ausentes da formação das novas gerações de cidadãos. Ao contrário, elas renascem lentamente sob novos princípios, sob novas perspectivas, sob novas expectativas. Princípio, perspectiva e expectativa que têm no presente seu regime de temporalidade, a partir do qual se produz um projeto que, felizmente, não se distancia das ideias de homem e de humanidade, mas que as reformula. De fato, uma ideia de humanidade construída sem expectativas e garantias metafísicas. Uma construção que não despreza a tradição, mas ao contrário, enfrenta os desafios cotidianos. Tudo segundo um projeto criativo de condições de existência da humanidade, cuja planificação se dê ao mesmo tempo em que é executada. Um projeto que avalia seus resultados *a posteriori* por sua utilidade e beleza.

Um projeto elaborado por cidadãos que, esperamos, encontrarão a cada dia uma maneira de agir guiada por um pensamento desprovido de pressupostos metafísicos. Eles enfrentarão o duro combate contra seus grandes inimigos, a saber, as ilusões filosóficas, as ilusões religiosas e as políticas. Estas últimas, se seguirmos Kant (1793) no assunto, se manifestam como república universal ou como *consciência cosmopolita* que proporcionaria a criação de uma *comunidade ética*. Ilusões que sempre enfraqueceram o presente como tempo de afirmação.

Para desenvolver este ponto de vista, evidentemente crítico da modernidade, poderíamos ter recorrido a filósofos como Sade ou Nietzsche, conhecidos pelo anticlericalismo e pela crítica política (o ateísmo integral do primeiro e o perspectivismo filosófico e a grande política do segundo). No entanto, foi na história do evolucionismo, da biologia evolutiva, que encontramos os argumentos necessários. A intenção foi a de aplicá-los analogicamente à cultura humana. Uma aplicação, verá o leitor, distante da realizada, por exemplo, pela *Sociobiologia* de Wilson (1975), de caráter conservador e que forneceu argumentos para políticas racistas e eugenistas de todos conhecidos.

Para começar, lembramos que a emergência de fatos, tanto naturais como humanos, considerados impossíveis ocorrem a todo instante. Apesar disso, não deixamos de buscar o sentidos deles. De longa data, a reflexão filosófica, assim como a reflexão religiosa e científica, procuraram explicações. Por exemplo, o choque aleatório dos átomos, o fiximo criacionista e tantos outros.

No que concerno aos fatos humanos, no Renascimento os filósofos recriaram a noção de história magistra (*Magistra vitae*, concebida por Cícero, 106-43 a.C.), segundo a qual os antigos modelos prestigiados deveriam ser retomados e imitados no presente². Mais tarde, cessando de produzir relatos (*Geschichte*) e se transformando em ciência (*Historie*), os filósofos e historiadores, de um ponto de vista universal e finalista, reconheceram os fatos humanos como organizados em direção a um futuro e ao progresso das ordens moral, social e política, todas dependentes do progresso da consciência.

Neste caso, é em nome do futuro da humanidade, da espécie e não de cada homem, que o progresso se dá, concluiu Kant (1784). Tudo sob a crença de um esclarecimento incessante, de um progresso crescente, de um desenvolvimento contínuo, guiados por uma propriedade fundamental do homem, sua racionalidade, o que lhe confere valor social.

² Uma concepção de tempo cíclica que permitia ao futuro repetir o passado. Deste modo, a história teria uma função pedagógica, a de ensinar a pensar o presente e a planificar o futuro em função do passado. Trata-se do que Koselleck (2006) chamou “futuro passado” em Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos.

Pois bem, já na segunda metade do século XIX, encontramos em Darwin um ponto de vista que retoma, à sua maneira, o modelo epicurista³ segundo o qual o presente constitui o ponto de partida da emergência, da organização e da conservação dos seres vivos. Nele, a ordem, o progresso e a finalidade seriam sinônimos apenas de adaptação. O fato é que, secundarizando o passado e o futuro, Darwin forneceu uma teoria alternativa para a compreensão da história da natureza, assim como da humanidade. De fato, sua teoria nos permite compreender os fatos naturais e humanos sem o passadismo e sem o futurismo e, sobretudo, sem as ilusões e as armadilhas teóricas da modernidade.

Nos permitimos utilizar o pêndulo para ilustrar a trajetória da noção de história e de regime de historicidade que a acompanha. Queremos dizer que ela se comporta como um pêndulo que oscila entre Epicuro e Kant. Um pêndulo que oscila entre o que é contingente e ao acaso e o que é intencional e teleológico ao longo da história da filosofia e das ciências ocidentais.

Destacamos que o deslocamento do pêndulo, quando próximo de Kant, sustenta o progresso incessante como possível no horizonte da humanidade. De fato, inspirado por Rousseau, Kant abriu a perspectiva para a perfectibilidade humana guiada pela consciência que alcança um estágio cosmopolita e assim forja um caráter civil possibilitador da construção de instituições políticas e culturais universais, tudo em direção a uma verdadeira *federação de repúblicas* (1795). Uma sociedade civil regida por uma constituição perfeitamente justa, na qual todas as boas disposições humanas poderiam ser desenvolvidas até a construção de uma comunidade ética. De fato, no meio da modernidade, Kant criou a disciplina que mais tarde recebeu o nome de filosofia da história. Ilustrou-a com recurso ao fio condutor. Fio que seria o condutor da espécie humana que, malgrado sua *propensão para o mal*, prestigia sua *disposição para o bem* (1793).

Pois bem, enquanto Kant concebeu uma teleologia ou um finalismo para o futuro da humanidade, ao contrário, Darwin, em outro deslocamento

³ Robert Lenoble, em *História da ideia de natureza* (1969), lembra que o mecanismo da natureza concebido por Darwin era similar ao de Démocrito e Epicuro, pois não procede de alguma intenção ou finalidade metafísicas.

do pêndulo, dispensou noções como ordem, progresso e finalidade. Neste caso, convenhamos, tudo muda quanto à responsabilidade humana quanto à produção de seu presente e de seu destino.

Colaborando para compreender este movimento pendular, François Hartog, em *Régimes d'historicité* (2003) e *Croire en l'histoire* (2013), refletiu sobre a categoria de tempo histórico. Ele reforçou o fato de que no século XVIII a história era pensada sob a predominância da categoria do futuro que clarificava o presente e o passado. Foi o caso em que Condorcet (1795) ultrapassou Jean Bodin (1566). Hartog lembra que a história consistia no acelerar o tempo que se abria em direção ao futuro idealizado, exercendo um papel de guia e de organizador do devir. É assim que as noções de finalidade e de objetivos nos permitem considerar a história e sua aceleração sob a perspectiva do progresso, mas também do declínio. Foi na primeira obra que Hartog elaborou a noção de *présentisme*, indicando a novidade e a especificidade da contemporaneidade, a consideração do tempo presente como categoria dominante. Sua particularidade foi precisamente a de desarticular a ligação entre passado e futuro, dando ao presente uma presença contínua e perseverante. Trata-se do regime de historicidade que tem na categoria de tempo presente uma onipresença que pode ser definida como diferença e atualidade, pois em razão da descontinuidade que o caracteriza ele é, já em si mesmo, em sua emergência, um tempo histórico.

Isto implica uma redefinição do papel da memória e do patrimônio histórico, pois a memória contemporânea suspende, abole a produção relacional do tempo histórico moderno, dando oportunidade a uma época que tem em si mesmo seu horizonte, seu próprio objetivo, o de ser presente perpétuo.

Continuando, gostaríamos de reafirmar que a intenção de incluir aqui o que chamamos darwinismo se justifica pela distância que ele, pelo menos em parte, mantém em relação às categorias de progresso e de declínio, mas sobretudo pela relação temporal que atribui aos eventos. De fato, ele oferece, de maneira simples e econômica, uma inteligibilidade sobre a evolução segundo um processo marcado pela imprevisibilidade, pela contingência. Como diz Hoquet (2009), marcado pela *déviaton* mais do que pela *dérivation*. Um processo sem subordinação a um alvo que não seja a conservação da vida, sem alguma garantia de sucesso.

Suas consequências são inumeráveis. Por exemplo, o *modus operandi* da natureza foi representado por François Jacob (1970, 1979 e 1981) como um trabalho de *bricolage*, já que opera a partir de materiais disponíveis reutilizando-os e reorganizando-os. Nesta perspectiva, a evolução operaria uma grande redistribuição, um verdadeiro *jeu de possibles* sem engajamento com um resultado esperado, portanto sem ligação com o passado ou o futuro. Uma evolução rica de sentidos.

Desta maneira, a *descendência com variação* constitui uma noção útil para compreender a história da natureza e da humanidade, pois lhes dá uma boa e nova lógica. Lógica que encorajou Darwin a reivindicar uma imensa responsabilidade humana em relação à sua própria história. Entretanto, contrariamente ao racionalismo kantiano, foi com a introdução da noção de *vontade* (1859) que ele ofereceu as condições de possibilidade de ação política aos homens. Foi também os emancipando do princípio de seleção natural. Uma emancipação operada por um efeito da própria seleção natural que Patrick Tort (1997) chamou *l'effet de renversement*.

O que espera do homem, enquanto ser ativo, uma ação política e um trabalho de construção de sua civilização que exclui toda forma de alienação. Nesta perspectiva, não se trata de operar sobre a natureza para atender satisfações imediatas e pessoais. Trata-se de uma atividade livre e consciente em favor da humanidade, reconciliando a vida da natureza com a sua própria. Neste caso, é a vida que engendra a vida, porque, emancipado da seleção natural, o homem tem a ocasião de se transformar enquanto transforma o mundo material. O resultado deveria ser a síntese positiva da oposição homem-mundo.

Dito isto, acrescentamos que não encontramos em Darwin as mesmas hipóteses ou os mesmos resultados que aqueles esperados pelos pensadores modernos. Creemos que ele respondeu ao desafio de pensar a relação dos homens com a natureza e entre si, mas de uma maneira que Kant consideraria como incorreta e irracional.

É, pois, na obra de Darwin e de alguns de seus seguidores que encontramos um quadro teórico que oferece uma alternativa econômica de explicação sobre a origem comum das espécies, sua descendência modificada e as variações que sofrem, dando assim consistência à tese desenvolvida no século XVIII, segundo

a qual os seres vivos têm uma história. Como diz Morange, “La Biologie au temps, de la vie à l’histoire” (2011, p. 12), de modo que a história se torna uma parte da definição científica de vida. A evolução deu uma nova consistência à noção de história e de vida. Fazendo eco ao epicurismo, a história da evolução sustenta a hipótese de que a organização da natureza e a emergência de novas formas de vida se dão sob a direção do acaso e da especiação.

Jacob (1979) argumenta que foi por acumulação de novos conhecimentos que a visão darwinista de evolução da natureza progressivamente negligenciou a noção de progresso e de finalidade. Pode-se dizer que mais do que se afastar do finalismo kantiano, ela se afastou da hipótese declinista popularizada por Freud (1920) do retorno ao inanimado como objetivo da vida.

Sabemos a que ponto a obra de Darwin foi reformulada. Phillip Sloan (2005) indica que seu resultado foi a construção laboriosa de uma nova metafísica da natureza baseada sobre a noção de contingência, evidentemente sobreposta à de determinismo. Ele diz: “On prétend affaiblir toutes les philosophies téléologiques de la nature de l’époque moderne” (2005, p. 144).

No entanto, se trata de uma teoria que pode ser considerada como igualmente dotada de um fio condutor, mas que não conduz nem ao progresso nem ao declínio da vida. Um fio condutor que indica simplesmente uma direção para a vida, que produz novas formas de vida, a biodiversidade do planeta. Desta forma, alguma coisa de impactante, segundo Jacob (1970), foi apresentada por Darwin. Trata-se do fato de que um descendente pode não corresponder à uma cópia idêntica de seus pais e nem mesmo de um protótipo da espécie. Desta maneira, a evolução pressupõe sempre a emergência de seres não mais do que similares, o que implica um ascendente comum, mas uma progenitura modificada, apesar de toda estabilidade e unidade dos seres vivos.

É conveniente recordar que o uso especulativo dos conceitos de *monogenia* e de *especiação* aproximou Darwin de Kant. No entanto, sabemos que Darwin, ao contrário de Kant (1784), que considerou o homem como a única criatura racional sobre a Terra, reconheceu uma diferença apenas de grau entre corpo e espírito, entre natureza e cultura, valendo-se do princípio moderno de *continui in natura*. Em *A origem das espécies*, reconheceu a presença de facul-

dades mentais em todos animais em razão da pressão seletiva. Deste ponto de vista a emergência da civilização dependeu do exercício das faculdades racionais e do fator volitivo, tudo em função da sofisticação dos instintos sob pressão seletiva, mas também sob variação.

Ele reconheceu a possibilidade de escolher e de acumular certas variações, ensejando um tipo de *seleção artificial*. Um tipo de ação que define, potencializa e tira proveito de certas variações. De fato, Darwin admitiu que “o homem pode escolher as variações que a natureza lhe dá e acumulá-las como lhe convém” (1859, p. 419).

Esta questão se põe com força quando se considera que a seleção natural foi inspirada na seleção artificial praticada pelos criadores de animais e plantas domésticas. Como Darwin se deu conta, os criadores ampliavam o campo de possibilidade de variações a serem escolhidas segundo seus interesses. À propósito desta possibilidade François Euvé pergunta: “Dans quelle mesure une finalité de l’histoire, qu’elle lui soit imposée de l’extérieur, ou qu’elle lui soit immanente, est-ce compatible avec le libre exercice du choix?” (2012, p. 91).

Desta maneira, o homem se posiciona como assistente da natureza. É nestas circunstâncias que ele escapa à dependência das variações espontâneas como fator de sobrevivência. Ele modifica o ambiente para adaptá-lo aos seus interesses atuais. Desta forma, não havendo linhas de força que prevalecem, tudo está em aberto às suas escolhas.

Sobre esta questão, Tort (1997) reconhece que no momento da publicação de *A descendência do homem* (1871), Darwin tinha descoberto que a seleção natural não era mais a principal força que governa o devir dos grupos humanos. Um *mécanisme de renversement*, diz Tort, “impliquait ainsi une transition progressive vers l’inverse de la loi d’origine évolutionniste – sélection naturelle, en tant que mécanisme évolutif, se soumettant ainsi à son propre droit” (1997, p. 53). Se trata de um mecanismo evolutivo que tornou possível a autonomia do homem.

Solidário deste ponto de vista, Jean Piveteau (1979) reconhece que o homem se tornou “le maître de sa destinée” (1979, p. 87), se emancipando da variação espontânea e da seleção natural. O homem reposiciona seu destino em face da evolução, criando seu lugar no interior da natureza, onde constrói

sua civilização. Piveteau considerou a possibilidade de autonomia humana mais ampla do que Darwin. Segundo ele, “chez l’homme, ce phénomène évolutif se développe à travers l’action même de l’homme. Il doit maintenant mener le chemin de la vie. [...] l’homme est maintenant responsable de la vie” (1979, p. 87). Piveteau admite que a adaptação do homem, sua conservação e seu destino sobre a Terra dependem a cada vez de um novo projeto para si e para a humanidade.

Na obra *Le hasard et la nécessité* (1970), Jacques Monod também expôs seu ponto de vista sobre este tema. Definiu o homem como produto da evolução de modo que propriedades como linguagem, consciência ou razão, que ele chamou *simulation*, favoreceram um tipo de revolução dentro da evolução, culminando num novo reino, o das ideias. É o caso em que a natureza teria produzido seres que se emanciparam dela posteriormente.

Monod considerou este novo reino como um domínio que deu ao homem uma chance de viver segundo sua própria causalidade. Assim, podemos dizer que o homem tem a possibilidade de inaugurar um novo regime de temporalidade, uma oportunidade sempre renovada para tentativas e ensaios. É verdade que Monod também considerou que o reino das ideias conserva certas propriedades dos seres vivos em geral, tais como a tendência a se perpetuar e a se multiplicar. Chamou-a *mal de l’âme*, em consequência do desafio de decidir por si mesmo o que fazer de si mesmo e de sua relação com o mundo.

Ele declara que, longe da natureza, “l’ancienne alliance est rompue; l’homme sait enfin qu’il est seul dans l’immensité indifférente de l’Univers, d’où il a émergé par hasard. Non plus que son destin, son devoir n’est écrit nulle part. A lui de choisir entre le Royaume et les ténèbres” (1970, p. 195). Assim, é somente a partir do que ele chamou *l’étique de la connaissance* que os homens podem conduzir a evolução entre os dois reinos aos quais pertence. Enfim, definiu a liberdade humana como responsabilidade moral de suas escolhas, enquanto sujeito e criador de seu reino, renunciando à ilusão acerca de um projeto natural ou sobrenatural.

Pode-se perguntar se o caráter utilitário das escolhas humanas reduz os homens à heteronomia. Talvez possamos postular que a história humana possa ser explicada como sendo motivada por cada homem em seu benefício

próprio, que esta motivação conduz à produção de um plano que lhe seja favorável, contanto que ele considere, mesmo sendo em seu benefício, o interesse comum da humanidade.

Bem, nós vimos até qui como o tema da evolução, em seu debate histórico contra o criacionismo e contra o Iluminismo ingênuo, ganhou consistência com a obra de Darwin e alguns de seus seguidores. Entre eles, Georges Canguilhem, historiador e epistemólogo das ciências biológicas. Seu trabalho se estende sobre questões sociais e políticas, notadamente pelo tratamento que reservou às noções de progresso e de finalidade.

Canguilhem (1966) considerou, por analogia, que a sociedade humana em sua evolução histórica, adquiriu seus órgãos, isto é, suas instituições e suas normas de existência⁴. Entretanto, segundo ele, esta aquisição não se deu conforme um plano a priori da natureza ou dos próprios homens. Nem mesmo de uma providência divina.

Afim de melhor compreender seus argumentos, recorreremos a obras como *La Connaissance de la vie* (1965), *Le normal et le pathologique* (1966), *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (1968) e *Logique du vivant et histoire de la biologie* (1971). Em todas estas, ele reflete sobre a oposição que persiste nas ciências dos seres vivos, a saber, normal e patológico, que tem seu equivalente na oposição entre cópia e erro na reprodução celular, esta última sustentada pela genética contemporânea. Ele reflete também sobre as ilusões modernas como progresso e finalidade.

⁴ É importante nos atermos a esta questão, pois a analogia entre natureza e sociedade tem uma história que merece ser tratada com atenção. Segundo Pichot (2000, p. 32), trata-se de uma analogia de longa data, que existia bem antes de Claude Bernard e Lamarck, que considerava que um organismo seria mais perfeito se fosse dotado de órgãos especializados para cada função. Ele lembra que esta analogia entre organização social e organização biológica também foi utilizada por Adam Smith. Contudo, pode ser o caso em que a metáfora biológica da sociedade como organismo reforça um tipo de totalitarismo, que inclusive culminou no nazismo, já que sustenta uma supremacia do grupo sobre o indivíduo, quer dizer, do organismo sobre o órgão, considerado uma peça facilmente substituível. Uma sociedade regida por leis naturais (biológicas e físicas) inflexíveis e cegas, implicaria que a liberdade humana não seria mais do que uma quimera. Isto, em função de uma redução dos processos psicológicos aos processos biológicos, reduzindo-os a processos físico-químicos.

Nestas obras, Canguilhem nos lembra que o erro, assim como a patologia e a monstruosidade, pode ser considerado como possibilidade intrínseca da natureza e de seu processo evolutivo. Ele lembra também que Xavier Bichat já havia afirmado que todo organismo vivo apresenta irregularidades e instabilidades como características e, por consequência, indefinidas intercorrências entre um tipo ideal e uma monstruosidade.

Proximo da noção nietzschiana de *vontade de potência*, de luta pela vida, Canguilhem (1965) considerou os seres vivos enquanto *organisation de puissances (tentative)* e *hiérarchie de fonctions (aventure)*. Estas noções indicam que a natureza tem uma estabilidade precária, o que impede a identificação precisa de irregularidades e de anomalias. O que impede identificá-las como acidentes ou rupturas de uma ordem ou de um estado esperado. É verdade que podem ser interpretadas como fracassos, mas também como tentativa e aventura. Consideração que indica um sentido profundo de identidade de cada ser vivo com sua unicidade e sua diferença.

Trata-se de um ponto de vista que restabelece o direito de existência do singular, baseado sobre uma concepção de natureza e de evolução enquanto produtora de formas não tipificáveis. Deste ponto de vista, mesmo uma monstruosidade ou uma aberração (qualificações que não são atribuídas aos objetos do mundo físico) não pode ser lamentada salvo quando impedida de sobreviver. Com certeza, Canguilhem não reconhece um modo de vida como um fracasso antes que lhe falte condições de sobrevivência e reprodução. Sua noção de “normalidade” é clara: “C’est l’avenir des formes qui décide de leur valeur” (1965, p. 160).

Na segunda parte de *Le normal et le pathologique*, Canguilhem denuncia que infelizmente a noção de erro permanece presente mesmo na Biologia molecular. Segundo ele, ela se baseia sobre esta oposição. Ela considera o erro como um falso passo do copista, considera que toda variação, sobretudo as abruptas, consiste num erro de cópia, num erro provocado pela interpretação errada do copista.

Por tudo isto, a epistemologia de Canguilhem permite esclarecer o que chamaremos aqui de ideologia oculta em todas estas oposições. Ideologia igualmente escondida sob noções como ordem, hereditariedade, progresso e

finalidade. Uma ideologia que atribui ao homem, especialmente ao geneticista, a tarefa de corretor dos erros e das desordens⁵. Ideologia eugênica sobrevivente de longa data e que teve em Galton e Spencer importantes representantes.

Na quarta obra, Canguilhem comenta a relação que Jacob estabeleceu entre a seleção natural e a variação. Canguilhem critica seu argumento segundo o qual a ação da seleção natural sobre as variações poderiam ser “interprétée comme des erreurs de copie” (1971, p. 23). Para ele, o que agrava este mal-entendido é que a biologia de seu tempo já havia adotado a noção de *intégration croissante*. Ela havia igualmente renunciado à noção de teleologia substituindo-a pela de *téléonomie*, de Monod (1970).

É verdade que Canguilhem considerou que a vida tem alguns milhões de anos em processo evolutivo. Neste caso, ela teria começado e persistido a partir de um programa genético, contudo, um programa que considerou como um texto sem autor e revisado continuamente por inumeráveis processos de interpretações. Interpretações de um programa concebido enquanto executado.

Vitalista, sem admitir uma ordem vital irreduzível à matéria, ele postulou um princípio de organização da vida. Canguilhem concebeu a vida “entendue comme activité d’opposition à l’inertie et à l’indifférence” (1966, p. 224)⁶. Condição pela qual os seres vivos resistem à morte e escapam da entropia do mundo físico. Segundo ele, “la vie joue contre l’entropie croissante” (1966, p. 224). Péniisson (2008) reforça o que chamou de *vitalisme dans la pensée de Canguilhem*. Segundo ele, inspirado em Bichat, atribuiu

⁵ A expectativa eugenista (melhorar a espécie humana ou impedir sua degenerescência) que pode ser reconhecida neste caso, teve antecedente, diz Pichot (2000, p. 157), desde a oposição entre altruísmo e egoísmo que graçava já na publicação da obra magna de Darwin. Isto porque, sendo ambos transmitidos por herança, caberia ao biólogo, especialmente à genética, proporcionar a solução de todos os problemas sociais. Trata-se, como disse, das origens do eugenismo moderno. Por sua conta, também a multiplicação de doenças de toda ordem recebeu explicação a partir, não de condições sociais, mas de uma degeneração biológica causada pela supressão da seleção natural nas sociedades humanas. Aderiram a esta tese (Pichot, p. 171), autores como Morel, Ribot e, quem sabe, Charcot. O que não ocorreu a Freud, quem via na vida social a fonte do mal-estar.

⁶ Podemos identificar neste argumento um tipo de adesão à Claude Bernard, cuja definição de vida consiste na perseverança do ser pela regulação e pela homeostase.

à vida um caráter de luta, de esforço e de superação cujo objetivo seria a conservação da vida, por meio da produção contínua e criativa de normas de vida, de sua regulação constante.

Neste sentido, a vida seria um processo que visa evitar a desordem entrópica. Trata-se de um vitalismo particular associado à noção de variação aleatória, impulsionada por um *élan*, o que permite a Canguilhem conceber um processo evolutivo que cria a cada instante de si mesmo algo de novo, que visa manter a vida a partir de um regime auto-normativo⁷. Entendido como resistência à morte e à inercia, a vida seria, diz Pénisson, “activité et désir de devenir, de créer” (2008, p. 100).

No entanto, seu vitalismo compartilha com a entropia a noção de irreversibilidade do tempo. Contudo, em seu caso, o resultado de sua marcha seria a produção contínua de normas como expressão e condição de possibilidade de emergência aberta de formas de vida. Assim, Canguilhem recusa o progresso como objetivo da vida, colocando em seu lugar num processo de normalização que torna a vida possível, um processo de criação constante de ordens que torna a vida possível e amplia suas possibilidades ao infinito.

Uma crítica importante à noção de erro foi publicada em 1968 em *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Nesta, expôs as considerações sobre a noção de *durée créative de la vie*, construída por influência de Bergson (*Evolution créatrice*, 1907) onde desenvolveu a noção de uma criação permanente de novidades pela natureza. Admitiu que cada forma de vida deriva de uma precedente, mas sob a condição de acrescentar algo de novo, por meio de variação aleatória e, portanto, de descontinuidade.

Lembremos que este ponto de vista já havia sido reforçado por Watson e Crick, pela teoria da *dupla hélice*, de 1954. Composta por um vocabulário emprestado da teoria da comunicação, como programação, código, mensagem, decodificador, instrução, transcrição, tradução, interpretação, entre outros. A

⁷ Como sabemos, Canguilhem distingue a normativité (processo interno) da uniformisation (processo externo). O primeiro consiste em um mecanismo que cria normas e valores segundo um princípio de organização de vida pela produção de regras. Neste caso, a preservação da vida seria o resultado da normalização da vida por um processo de conflito constante, de um jogo constante entre normalização e renormalização.

partir dela, a vida foi definida como gramática, dotada de sintaxe e semântica, de modo que o conhecimento da vida depende de sua leitura, de sua decodificação, de sua interpretação. No entanto, seu conhecimento pode igualmente ser compreendido como a busca de uma chave de leitura do sentido inscrito no interior do ser vivo. Neste caso, seria mais uma vez a descoberta de um sentido, um sentido pré-existente e, por isso, não construído contingentemente, adverte Canguilhem.

Se compreendemos bem, Canguilhem pode ser inscrito na linha de continuidade de Darwin, entre aqueles que aprofundaram a desconstrução de noções como ordem, determinismo, progresso e finalidade, dando consistência a uma visão de mundo iniciada por Darwin, menos metafísica e mais econômica e assim oferecendo inteligibilidade à história da natureza e dos homens. Desta maneira, quando Canguilhem definiu cada ser vivo como singular e diferente, ele pacificou a inquietude de Darwin quando este denunciou a labilidade da noção de espécie⁸. De fato, Canguilhem reconheceu a descontinuidade entre os seres vivos que Darwin timidamente reconheceu. Ele empalideceu a expressão latina *natura non facit saltum*, que foi tolerada por Darwin. Desta maneira, ao indicar as rupturas e as descontinuidades entre os seres vivos, ele valorizou o indivíduo em detrimento da espécie e, assim, completou as ideias de Darwin e conduziu às últimas consequências as teses da Biologia molecular, livrando-as do eugenismo sempre tão presente na biologia.

Queremos dizer que a vida e sua história, não tem nem plano nem finalidade. Esta condição nos dá a possibilidade de um pensamento também criativo sobre a vida, mais aberto às contingências. Com ele, nossa chance de sobreviver aos desafios políticos se amplia, pois, estaremos livres das ilusões metafísicas, sejam filosóficas, científicas ou religiosas. No entanto, devemos evitar recair em novas ilusões acerca de garantias da vida e de coexistência entre os homens, que podem se revelar igualmente restritivas das possibilidades humanas. Sobre este risco, Bagehot, prestigiando a variação em detrimento

⁸ Pichot (2000, p. 17) afirma que os biólogos, de fato, sempre souberam sobre o caráter arbitrário e convencional das categorias taxonômicas, assim como da espécie. No entanto, nunca deixaram de atribuir-lhes um estatuto de ordem natural. Fato que sempre contribuiu para esconder seu valor relativo.

da seleção natural, denuncia que “le propre d’une civilisation arrêtée, c’est de tuer toutes les variétés presque dès la naissance, c’est-à-dire dans la première enfance et avant qu’elles aient pu se développer” (1908, p. 59).

Somente renunciando à falsa ideia de que *o mesmo produz o mesmo*, poderemos acolher o caráter único, a diferença da vida e a afirmação dos acontecimentos históricos. Algo possível em um tempo presente que nos permita retomar os questionamentos de Kant acerca do que podemos esperar e do que podemos fazer pela humanidade. Um modo, digamos, epicureano de pensar que confronta nossa ilusão de perfectibilidade com nossa imperfectibilidade evidente.

Para concluir, lembramos de um pequeno texto de Freud intitulado *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915). Uma de suas duas partes recebeu o título de *A desilusão com a guerra*. Ele destaca o fato de que entre todos os danos que a guerra pode causar, nada se compara à desilusão e ao declínio ético que causa. Tudo agravado justamente pelas ilusões que o cidadão europeu se habituou a alimentar. Eles esperavam que as nações pudessem progressivamente encontrar meios pacíficos para resolver conflitos de interesses. De fato, a beligerância revelou um conflito instintivo latente, disse Freud, pois em lugar de tolerância, as nações perpetraram preconceito e crueldade. Em lugar de cosmopolitismo, perpetraram nacionalismo exacerbado.

Com sua reflexão, Freud mostrou que, em realidade, a desilusão se devia a uma ilusão destruída, uma ilusão laboriosamente construída desde a modernidade que encontrou, como ainda hoje, seus fracassos em face de problemas como a guerra, a imigração, o desemprego, entre outros que nos confrontam atônitos com a realidade. Por fim, Freud se deu conta de que “em realidade, os cidadãos não decaíram tanto quanto pensamos, pela simples razão de que nunca estiveram em um nível tão elevado quanto tínhamos imaginado” (1915, p. 294). De fato, reconheceu que, graças a um aparelho psíquico que funciona à maneira de máquinas termodinâmicas, todo processo civilizatório “pode ser descrito como dotado de uma capacidade especial de involução” (1915, p. 295). Por sua vez, não se comprometendo nem com o progresso e nem com o declínio, Canguilhem nos oferece uma alternativa, uma esperança que depende de nossa atuação política e de nossa capacidade sempre desenvolvida de enfrentamento de circunstâncias.

REFERÊNCIAS

- Bagehot, W. (1908). *Lois científicas du développement des nations dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité*. Paris: Alcan.
- Canguilhem, G. (1965/1971). *La connaissance de la vie*. Paris: Ed. J. VRIN.
- Canguilhem, G. (1966/2013). *Le normal et l pathologique*. Paris: PUF.
<https://doi.org/10.3917/puf.cangu.2013.01>
- Canguilhem, G. (1968/2002). *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris: J. VRIN.
- Canguilhem, G. (1971). Logique du vivant et histoire de la biologie. In: *SCIENCES, revue de la civilisation scientifique*. Paris: Hermann, éditeurs.
- Canguilhem, G. (1987). La décadence de l'idée de progrès. *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 92, n. 4, 1987, pp. 437-454.
- Condorcet, M. (1795/1988). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris, Ed. Flammarion.
- Darwin, C. (1859/1984). *A origem das espécies*. São Paulo: Madras Editora.
- Darwin, C. (1871/1974). *A origem do homem e a seleção sexual*. Ed. Hemus.
- Euvé, F. (2012). Théorie de l'évolution et vision religieuse du monde. In: *Une nouvelle connaissance du vivant*. Paris: Editions Rue D'Ulm.
- Freud, S. (1915/1969). *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. Rio de Janeiro: Imago.
- Hartog, F. (2003). *Regimes de historicidade*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica.
- Hartog, F. (2013). *Croire en l'histoire*. Paris: Ed. Flammarion.
- Hoquet, T. (2009). *Darwin contre Darwin*. Paris: Ed. Seuil.
- Jacob, F. (1979). L'évolution sans projet. In: *Le darwinisme aujourd'hui*. Paris: Éditions du Seuil.
- Jacob, F. (1970). *La logique du vivant*. Paris: Editions Gallimard.
- Jacob, F. (1981). *Le jeu des possibles*. Paris: Ed. Fayard.
- Kant, I. (1784/1986). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista Cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense.
- Kant, I. (1793/2008). *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Ed. Lusosofia.

- Kant, I. (1795/2008). *A paz perpétua*. Lisboa: Ed. Lusosofia Press.
- Lenoble, R. (1969/1990). *História da ideia de natureza*. Lisboa: Edições 70.
- Monod, J. (1970). *Le hasard et la nécessité*. Paris: Ed. du Seuil.
- Morange, M. (2011). *La vie, l'évolution et l'histoire*. Paris: Ed. Odile Jacob.
- Pénisson, G. (2008). *Le vivant et l'épistémologie des concepts*. Paris: L'Harmattan.
- Pichot, A. (2000). *La société purê*. De Darwin à Hitler. Paris: Flammarion.
- Piveteau, J. (1979). Darwinisme et paleontologie humaine. In: *Le darwinisme aujourd'hui*. Paris : Éditions du Seuil.
- Sloan, P. R. (2005). It might be called reverence. In: *Darwinism & Philosophy*. USA: University of Notre Dame Press.
- Tort, P. (1997). *Darwin et le darwinisme*. Paris: Quadrige/PUF.

Direitos Autorais (c) 2019 Francisco Verardi Bocca



Este texto está protegido por uma licença [Creative Commons](#)

Você tem o direito de Compartilhar - copiar e redistribuir o material em qualquer suporte ou formato - e Adaptar o documento - remixar, transformar, e criar a partir do material - para qualquer fim, mesmo que comercial, desde que cumpra a condição de:

Atribuição: Você deve atribuir o devido crédito, fornecer um link para a licença, e indicar se foram feitas alterações. Você pode fazê-lo de qualquer forma razoável, mas não de uma forma que sugira que o licenciante o apoia ou aprova o seu uso.

[Resumodalicença](#) [Textocompletodalicença](#)