

A ilusão ocidental da natureza humana

Marshall Sahlins

*Título original: The Western Illusion of Human Nature.
Traduzido por Peterson Silva.*

Retirado dos Discursos Tanner de 2005. Palestra apresentada na Universidade de Michigan no dia 4 de novembro de 2005.

(**Prefácio:** Ao longo das duas últimas décadas, mais ou menos, disciplinas de “Civilização Ocidental” têm desempenhado um papel cada vez menor no currículo de universidades americanas. Aqui eu faço uma tentativa de acelerar essa tendência ao reduzir a disciplina a uma aula de mais ou menos uma hora. Minha justificativa é o princípio nietzscheano de que assuntos grandes são como banhos frios: você tem que entrar e sair deles o mais rápido possível.)

Por mais de dois milênios, os povos que chamamos de “ocidentais” têm sido assombrados pelo espectro de seus próprios seres interiores: uma ideia de natureza humana tão mesquinha e destrutiva que, a não ser que seja de algum modo governada, vai reduzir a sociedade à anarquia. A ciência política do animal petulante costuma vir em duas formas contrastantes e alternadas: ou hierarquia ou igualdade, autoridade monárquica ou equilíbrio republicano: ou um sistema de dominação que (em tese) restringe o auto-interesse natural das pessoas através de um poder exterior; ou um sistema auto-organizado no qual a oposição de poderes iguais e livres (em tese) reconcilia os interesses particulares no interesse comum. Para além da política, essa é uma metafísica total da ordem, já que a mesma estrutura genérica de uma anarquia elementar resolvida pela hierarquia ou igualdade é encontrada na organização do universo assim como na organização da cidade, e depois em conceitos terapêuticos do corpo humano. Eu digo que ela é uma metafísica especificamente ocidental, já que ela pressupõe uma oposição entre natureza e cultura que é distintiva do Ocidente e contrastante com os muitos outros povos que pensam que as bestas são, no fundo, humanas, ao invés de pensar que humanos são, no fundo, bestas — para eles não há “natureza”, muito menos uma que tem que ser superada.

Se o tempo me permitisse, eu falaria tanto sobre esses essencialismos que pensariam que eu sou um adepto do “culto pós-moderno do fracasso auto-infligido” (Zurburgg). No entanto, eu estou mais próximo à posição de J. S. Mill e seu

filósofo de um olho só, tentando derivar algumas verdades universais a partir da obsessão com um ponto de vista particular. Chamar isso de “história intelectual” ou mesmo “arqueologia” seria desingênuo tanto quanto pretensioso. Só o que estou fazendo é selecionar com critério alguns exemplos de nossa longa tradição de natureza humana, e sugerindo que ela é uma ilusão. Mesmo que eu não sustente uma narrativa dessa lúgubre ideia do que somos, ofereço como evidência de sua duração o fato de que ancestrais intelectuais como Tucídides e Santo Agostinho, Maquiavel e os autores dos documentos federalistas, para não esquecer dos contemporâneos como os cientistas sociais do “homem econômico” e os sociobiólogos do “gene egoísta”, têm por direito o rótulo acadêmico de “Hobbesianos”. Alguns destes eram monarquistas, outros apoiavam repúblicas democráticas, mas todos compartilhavam, ainda assim, a mesma sinistra visão de natureza humana.

Início, contudo, com a conexão muito mais robusta entre as filosofias políticas de Hobbes, Tucídides e John Adams. A curiosa interrelação entre essa tríade de autores nos permitirá rascunhar as coordenadas principais do triângulo metafísico da anarquia, hierarquia e igualdade. Por tão diferentes que tenham sido as soluções deles para o problema fundamental da maldade humana, tanto Hobbes quanto Adams encontraram no texto de Tucídides sobre a Guerra do Peloponeso, mais notavelmente a forma visceral como ele aborda a revolução em Córira, o modelo de suas próprias ideias quanto ao horror que a sociedade sofreria se os desejos naturais da humanidade por poder e lucro próprio não fossem controlados pela imposição soberana, dizia Hobbes, ou equilíbrio democrático, dizia Adams.

Adams e Hobbes como discípulos de Tucídides

Em 1763, o jovem John Adams escreveu um breve ensaio intitulado “Todos os homens seriam tiranos se pudessem”. Esse ensaio nunca foi publicado, mas Adams o revisitou em 1807 para dar suporte a sua conclusão de que todas as formas “simples” (não mistas) de governo, incluindo a democracia pura, bem como todas as virtudes morais, todas as habilidades intelectuais, e todos os poderes de riqueza, beleza, arte e ciência não constituem uma prova de que é possível contrariar os desejos egoístas que agitam os corações dos homens e originam, em última instância, governos cruéis e tirânicos. Ele diz, ao explicar o título do ensaio:

“Significa, na minha opinião, não mais que essa muito simples observação sobre a natureza humana que todo homem que já leu um tratado sobre moralidade, ou tenha entrado em contato com o mundo... já deve ter feito, sendo ela que as paixões egoístas são mais fortes que as sociais, e que aquelas sempre prevalecerão por sobre estas em todo homem que for deixado sob a influência das emoções naturais em sua mente, sem restrições e sem controle por parte de algum poder

externo a ele próprio.”¹

Adams conhecia as visões pessimistas de Hobbes e outros no que tange à natureza humana, mas ao falar de evidência histórica ele deu crédito especial a Tucídides. No contexto dos conflitos partidários presentes no nascimento da república americana, incluindo conflitos de classe parecidos com aqueles da Grécia no quinto século antes da era cristã, Tucídides foi para Adams uma importante testemunha da confusão que pode ser causada por desejos e facções fora de controle. Assim explica-se o papel central do historiador grego no prefácio à Defesa da Constituição dos Estados Unidos, escrito de Adams em que ele escreve: “é impossível ler em Tucídides, livro III, seu relato sobre as facções e confusões por toda Grécia, que começaram por causa dessa vontade de equilíbrio, sem horror”. Ele então parafraseia fielmente a narrativa de Tucídides (3.70–3.85) sobre a guerra civil (*stasis*) em Cócira.

Eu abreviarei radicalmente o relato de Tucídides. Ele trata de uma rebelião de poucos contra muitos em Cócira: a rebelião da classe privilegiada contra o governo democrático do povo, com o objetivo de minar a aliança da cidade com Atenas ao estabelecer um regime oligárquico aliado, em vez disso, a Esparta. Numa série de episódios violentos, envolvendo também sacrilégio contra a lei e a religião, cada grupo foi vitorioso a cada conflito, causando mortes que cresceram progressivamente até a intervenção de Esparta em favor dos oligarcas, e a de Atenas do lado do povo. No fim, a frota ateniense foi embora da cidade, onde a facção oligárquica sofreu um massacre brutal nas mãos de uma massa democrática fora de controle:

“A morte ocorria em todas as formas; e, como geralmente acontece em tempos assim, não houve limites para a violência; alguns foram mortos por seus pais, e pessoas que imploravam por suas vidas foram arrastadas para fora do altar ou mesmo assassinadas sobre ele; enquanto alguns estavam até mesmo detrás das muralhas do tempo de Dioniso, e lá foram mortos” (Thuc. 3.81.4–5).

Aparentemente mais violenta que qualquer outra *stasis* anterior, a guerra civil em Cócira foi apenas a primeira do tipo draconiano que ocorreu durante a Guerra do Peloponeso, em que espartanos e atenienses intervieram em conflitos locais do lado dos oligarcas e do povo, respectivamente. Tucídides vê essas “convulsões” políticas como epidemias, de forma que elas se tornaram mais malignas à medida que se espalharam de cidade para cidade. A doença aqui, no caso, era a natureza humana: “a natureza humana, sempre rebelando-se contra a lei e agora contra seu mestre, com prazer mostrou-se ingovernável na paixão, sem respeito pela justiça, inimiga de toda superioridade” (3.84.2). “A causa de todos esses males”, disse ele, “foi a ânsia por poder que surgiu da ganância e da ambição, e dessas paixões procedeu a violência dos grupos que estavam no conflito” (3.82.8). Mas quando Tucídides afirma que tal sofrimento sempre se repetiria “enquanto a natureza humana permanecer a mesma” (3.82.8), John Adams interrompe sua

exposição do texto para dizer que “se este historiador nervoso tivesse conhecido o equilíbrio entre os três poderes, ele não teria chamado o destempero de incurável, mas teria adicionado — enquanto os grupos nas cidades permanecerem desequilibrados”.

No entanto, na sequência da descrição de Tucídides quanto aos “destemperos”, não apenas as instituições principais da sociedade sucumbiram à natureza humana, mas a própria linguagem sofreu uma corrupção similar. A iniquidade moral se juntou à hipocrisia à medida que “palavras tiveram que mudar seu significado e tomar um novo que lhes foi dado” (3.82.4). Thomas Gustafson fala sobre um “Momento de Tucídides” arquetípico, quando a corrupção de pessoas e de linguagem tornou-se uma só² (Para um exemplo contemporâneo, pode-se pensar no tão chamado “conversadorismo compassivo” da administração americana atual, que corta impostos dos ricos à expensa da sociedade em nome de “justiça”, ou para o mesmo efeito chama o imposto sobre a herança de “imposto da morte”). Assim ocorreu em Córira, quando palavras e promessas traduziram-se numa luta total por poder, e o que é torpe tornou-se justo, o que é justo tornou-se torpe. Planejamento meticuloso foi mascarado como “auto-defesa”; hesitação prudente foi castigada como “covardia espúria”; violência frenética tornou-se “virilidade” e moderação era a falta de virilidade. Juras não eram mais garantia contra as vantagens de quebrá-las. O único princípio que ficou de pé, como afirma o classicista W. Robert Connor, foi “o cálculo do auto-interesse. Nesse momento todas as convenções gregas quanto a promessas de vida, juras, suplicações, obrigações à família e aos benfeitores e até mesmo a maior das convenções, a linguagem em si mesma — deram passagem. Foi o *bellum omnium contra omnes* de Hobbes.”³

E foi mesmo — especialmente considerando que Hobbes foi o primeiro a traduzir Tucídides diretamente para o inglês. Se Tucídides parece ser hobbesiano, é porque Hobbes foi influenciado por Tucídides. Como Hobbes escreve em sua autobiografia em versos,

Plauto, Eurípides, Aristófanes,
Eu entendo, nada além disso; mas de todos esses,
Não há quem me agrade mais que Tucídides,
Ele diz que a democracia é uma tolice, e eu sei,
Mais sábio que uma república é um rei.

Acadêmicos clássicos tanto quanto hobbesianos viram na narrativa de Tucídides sobre a *stasis* na Córira uma fonte fundamental de Hobbes quanto à concepção do estado de natureza. “Ideia por ideia”, escreve Terence Bell, “elemento por elemento, o estado de natureza de Hobbes entra em paralelo com a história de Tucídides sobre a revolução na Córira”⁴. Mas enquanto John Adams sustenta

que para escapar à anarquia natural descrita por Tucídides é preciso criar um sistema auto-organizado de poderes equilibrados, a solução de Hobbes é a imposição de um poder soberano que “deixaria todos com medo constante”. Como foi algumas vezes notado, a narrativa de Hobbes sobre o desenvolvimento que leva do estado natural ao político no *Leviatã* é também um mito de mentalidade capitalista. De um ponto inicial comum em que cada homem tem um desejo infinito pelo próprio ganho pessoal segue-se inevitavelmente uma escassez de meios, e como consequência ataques nos quais “o poder de um homem resiste ao e mina os efeitos do poder de outros” — precisamente o que Adams considerou bom, e Hobbes, fonte do pior que estava por vir. O pior, no caso, é a evolução do estado natural de mesquinha competição burguesa rumo à exploração capitalista total, em que cada homem descobre que só pode assegurar seu próprio ganho ao subjugar os outros e drenar poder a partir deles. Deixando-se levar por essa competição feroz e pelo medo de uma morte violenta, os homens finalmente concordam em desistir de seu direito privado ao uso da força em favor de um poder soberano que representará a “pessoa” de cada representado, exercitando a força de todos no interesse da paz e defesa coletivas. Portanto a partir da mesma base da selvageria humana inerente, Hobbes e Adams desenharam prescrições governamentais diferentes para governá-la: por dominação ou auto-organização, hierarquia ou igualdade, autoridade ou reciprocidade, monarquia ou república.

Contrários são fontes de seus contrários (Aristóteles). Essa oposição entre monarquia e república é em si mesma dialética, uma vez que cada uma é definida em relação à outra na prática política e em debates ideológicos. Até mesmo além de suas controvérsias contemporâneas, Hobbes e Adams têm seu lugar em uma disputa de séculos entre monarquia e soberania popular, mobilizando argumentos de adversários filosóficos distantes e constituições políticas de tempos antigos. Adams considerava Hobbes um interlocutor respeitável, apesar de seu absolutismo: “Hobbes, independente de quão infeliz estivesse em seu temperamento ou quão detestável fosse por seus princípios, era igual em gênio e entendimento a qualquer um de seus contemporâneos”. O absolutismo de Hobbes, por sua vez, respondia intertextualmente às doutrinas republicanas de aparentemente antiga memória: às teorias romanas e renascentistas de vida cívica, com a ênfase que elas davam à voz igual que os cidadãos deveriam ter na esfera governamental. “Uma das aspirações de Hobbes no *Leviatã*”, escreve Quentin Skinner, “é demolir toda essa estrutura de pensamento [republicano], e com ela a teoria de igualdade e cidadania na qual a ciência civil humanista havia sido criada”⁵. Ademais, é simplesmente lógico (na lógica de Hegel) que cada um dos contrários se preserve e se encapsule em sua negação, igualdade na hierarquia e vice-versa. A forma como Hobbes inicia o estado de natureza com o direito igual de cada homem a toda e qualquer coisa — o que leva à guerra contínua — é o problema; da mesma forma, Adams prevê que o fim da guerra no estado de natureza termina em tirania —

e isso é o problema. Toda esta “estrutura de pensamento” inclui o absolutismo de Hobbes como o complemento histórico do republicanismo que ele queria destruir. É uma estrutura de opostos interdependentes dinâmica e diacrônica: duas formas contrastantes de ordem cultural alternando entre si por um longo período de tempo.

Mas de toda forma, enquanto regimes que servem para restringir o arisco animal humano, a dominação soberana e o equilíbrio igualitário põem-se juntos no lado cultural de um dualismo natureza-cultura básico que é a base de “toda a estrutura”. A natureza humana é a necessidade: aquilo com o que a cultura precisa lidar — ou debaixo do que vai sucumbir, como em Córçira. E esse dualismo antagonista de natureza e cultura é mais antigo que Tucídides. A descrição que Hesíodo faz da condição humana de seu tempo (o oitavo século antes da Era Cristã) bem que poderia ter sido o modelo para o texto de Tucídides sobre Córçira. Nessa Era de Ferro de trabalhos e dias:

Nem convidado com anfitrião, nem amigo com amigo;
Os dias de amor fraternal do passado vão-se embora.
Os homens desonrarão seus pais...
Destruirão as cidades de outros homens.
... Homens vão fazer mal
A outros homens ao falar palavras tortas
Adicionando promessas falsas...

O classicista Gerald Naddaff comenta: “Sem justiça, Hesíodo acredita que as pessoas vão devorar a si mesmas como animais, que haverá algum tipo de estado de natureza hobbesiano — não muito diferente daquilo que precedeu o reinado de Zeus.”⁶

A Grécia antiga

“Não muito diferente daquilo que precedeu o reinado de Zeus.” — aqui nós estamos entrando no terreno da cosmologia antiga. Quando Detienne e Vernant fizeram uma deslumbrante análise da Teogonia de Hesíodo, resumiram-na de forma sucinta e hobbesiana (ou, mais precisamente, nietzscheana): “Não há ordem cósmica sem diferenciação, hierarquia e supremacia. Mas pela mesma lógica, não há supremacia sem conflito, injustiça contra outros e restrição imposta por traição e violência”⁷. Aqui está um paradigma da metafísica da hierarquia, iniciando em violência universal e terminando num cosmos diferenciado e estável sob controle

de Zeus. A violência primordial foi a batalha sem descanso da geração mais jovem de deuses liderados por Zeus contra o pai deles, Cronos, e os titãs da velha geração. Vitorioso, Zeus então aponta as “honras e os privilégios” dos deuses, seus *status* e suas funções. Essa ordem divina fica agora e para sempre estável, já que agora brigas entre imortais são resolvidas por promessas restritivas. Em contraste a isso, se os humanos quebram suas promessas notavelmente — nessa lamentável Era do Ferro, como em Cócira — é precisamente porque o conflito e a miséria foram banidas para o plano terreno. Alguns mitos contam que os humanos são descendentes dos indisciplinados Titãs.

De fato tudo sugere que a soberania de Zeus já foi modelo de reinado na sociedade. Nos tempos de Hesíodo, contudo, qualquer coisa parecida já havia desaparecido da Grécia a partir da destruição dos reinados micênicos quatro séculos antes. Os reis da poesia de Hesíodo tinham um poder muito reduzido em comparação com seus predecessores micênicos que, embora há muito já fora de cena, não haviam sido esquecidos. A autoridade deles era agora contestada e dividida com uma elite cheia de rivalidade. Realmente um espírito agonístico tomava conta da sociedade. Citando Hesíodo,

E mendigo luta com mendigo, poeta com poeta...

Vernant faz a convincente inferência de que a competição necessariamente leva iguais a lutarem mesmo que ela tenha por objetivo a superioridade — portanto tanto a hierarquia como a igualdade são mutuamente baseadas na anarquia⁸. Ou, fazendo outra leitura, a antítese emergente, a hierarquia, engolfa sua negação ultrapassada, que é a igualdade. Algo como isso aconteceu na história grega subsequente. Muito antes de ser conquistada na democracia ateniense do quinto século, a exigência por igualdade política foi teorizada por aristocratas de algumas cidades-estado — que estavam perdendo no âmbito da competição por superioridade. Classicistas dizem que isonomia, “igualdade”, foi a reclamação por parte de certos oligarcas, que reclamavam do enfraquecimento de seu poder por parte dos tiranos.

Isonomia — “o mais belo dos nomes”⁹, como Heródoto a denominou. Em princípio a igualdade, de que Atenas era o modelo, significava igual participação dos cidadãos em um governo que eles tinham em comum — e do qual mulheres, escravos e estrangeiros eram excluídos. Para os “cidadãos” significava: igualdade perante a lei; igualdade de voz e voto na Assembleia, o corpo soberano do estado; e uma igualdade rotativa de seleção por sorteio para o Conselho dos Quinhentos que determinava a pauta da Assembleia. Em contraste às monarquias antigas, que governavam privadamente, coercitivamente, e misticamente a partir de palácios inatingíveis, aqui os poderes do governo se desenvolviam publicamente, coletivamente, e igualdade nos cidadãos reunidos no centro da cidade para determinar as políticas comuns que também iriam, esperava-se, agradar seus vários

interesses privados e faccionários. Ou, como Péricles resumia a virtude cívica em última instância, os cidadãos deveriam amar a cidade da mesma forma como faziam amor. A essa altura, a isonomia estava em todo lugar; a ideia de um sistema auto-constituente de forças iguais e opostas estava começando a dominar cosmologias tanto quanto sociedades políticas, e estava começando a fazer parte de fisiologias e ontologias.

Na cosmologia do sexto século do filósofo pré-socrático Anaximandro, a monarquia foi substituída pela dominação da igualdade na natureza, de uma forma análoga à transformação da cidade. A alternativa de Anaximandro ao universo estratificado de Hesíodo e Homero, ordenado e dominado por um Deus soberano, foi um mundo auto-organizado que alcançava estabilidade através da oposição mútua dos elementos iguais de que era composto¹⁰. Invadindo umas às outras e fazendo “reparações” pelas “injustiças”, as qualidades opostas de quente e frio, úmido e seco, criavam a substância das coisas. Ao nível do cosmos elas constituem uma espécie de cidade-estado celestial. Do mesmo modo que a ordem da *polis* é negociada numa assembleia de cidadãos iguais que se encontravam no centro (*agora*), no universo de Anaximandro a Terra é mantida estável no centro pela equidistância entre os ardentes corpos celestes. Um comentário de Aristóteles implica que o equilíbrio é um resultado de forças contrárias tanto quanto de distâncias iguais. A geopolítica celestial não era análoga apenas à cidade na Terra, com suas mutias famílias em volta da *agora*, onde suas particularidades são integradas; ela, mais especificamente, corresponde às múltiplas lareiras domésticas que ficam em torno da fogueira ritual comum da *agora* — os fogos de todos adicionando uma ligação metonímica e sacrificial aos paralelos metafóricos entre o regime terrestre e o regime celestial.

Dentro dos corpos saudáveis dos habitantes dessas casas, a isonomia também reina. De acordo com o cirurgião do sexto século Alcmeão de Crotona, a saúde consiste num equilíbrio entre elementos opostos e iguais dos quais o corpo é composto, como úmido e seco, quente e frio, amargo e doce. A doença é causada pela dominação ou “monarquia” de apenas um elemento. Repetida nos textos dos médicos hipocráticos, essa teoria de um “cosmos de saúde” equilibrado estava destinada a durar até a Idade Média. Na verdade, mais de dois mil anos depois de Alcmeão, John Adams a reproduziu, completa com referências políticas. “Alguns médicos”, Adams escreveu, “consideraram que se fosse possível manter os vários humores do corpo em equilíbrio, ele poderia ser imortal; e da mesma forma um corpo político, se o equilíbrio do poder pudesse ser sempre exatamente igual”¹¹. E quanto ao jogo de humores elementares ou forças em Adams, Alcmeão ou Anaximandro, a formulação mais duradoura dessa ontologia isonômica foi a doutrina das quatro raízes de Empédocles: os pares opostos e iguais de fogo e água, terra e ar, uniam-se e separavam pelas forças iguais do amor e da contenda.

É claro que a isonomia não reinou sozinha, completamente suprimindo a or-

dem hierárquica, nem no corpo nem no universo. O esquema platônico do corpo dominado pela alma, e dentro da alma a parte racional dominando a parte apetitiva, continuou a mostrar serviço junto a outras formas de “monarquia” ao longo da Idade Média. E mesmo depois que Zeus e Júpiter foram usurpados pelo Deus cristão, o cosmos hierárquico de Aristóteles — com seu *Primum Mobile* também transferido para Deus — ainda era reproduzido por Dante e Aquinas. De fato, como diz E. M. W. Tillyard em *The Elizabethan World Picture*, “Era uma coisa séria e não apenas um detalhe se um escritor elizabetano comparasse Elizabeth ao *primum mobile*, à esfera-mestre de todo o universo físico, com toda a atividade do campo das várias movimentações de outras esferas completamente governadas pela influência da esfera que as contém”. Mas, para voltar à Atenas no quinto século antes da era cristã, nesse caso a isonomia estava não apenas nas superestruturas mas em todas as estruturas; era uma base cultural.

De forma semelhante classicistas já estão acostumados a ver a cosmologia, a fisiologia e a ontologia da isonomia como reflexões ideológicas da política. Trabalhando desde princípios durkheimianos ou marxistas de teoria sobre a prática social, eles sustentam que os conceitos de ordem natural têm como modelo a cidade-estado igualitária. Várias objeções podem ser levantadas quanto a isso, a começar pela observação de que a isonomia é em si mesma um valor ideológico, e como tal ela foi tanto pré-condição da *polis* quanto um reflexo dela. Mas o sentido crítico — como argumentado por Charles Kahn — é que para os gregos antigos os limites entre natureza e sociedade não eram tão rigidamente determinados ou analiticamente policiados quanto eles são na imaginação acadêmica moderna. A assimilação entre sociedade e natureza era normal; o que certos filósofos do quinto século foram motivados a estabelecer foi a separação dos dois conceitos. Mais precisamente, sociedade e natureza foram definidos “por contraste mútuo”, escreve Kahn, “como o resultado de controvérsias do quinto século quanto à *physis* [natureza] e *nomos* [convenção, costume]” — em outras palavras, o que agora entendemos como a fatídica oposição binária entre natureza e cultura. Aqui estava o dualismo que estabeleceu o solo natural do nosso metafísico triangular: a natureza humana antissocial que a igualdade e a hierarquia tentam controlar.

Os sofistas são os suspeitos de sempre. Apesar de eles geralmente concordar quanto à antítese entre natureza e cultura, eles eram muito diversos quanto a qual era boa e qual era má, qual das duas dominava a outra e de que maneira. Das muitas variantes, duas foram mais longevas, motivando uma à outra como contrários lógicos através de uma história que chega ao presente. De um lado, a ideia de natureza como pura e benévola, mas controlada pela tirania do costume: pense em Rousseau, direitos humanos naturais, a igualdade entre os homens, moralidade universal — até formas pervertidas, em formas de *commodity*, como a água engarrafada de fontes puras na Fiji “primitiva” que nos recipientes plásticos criam uma certa cultura (de bactérias). Do outro lado, há a ideia de natureza

humana que eu estou registrando aqui em períodos críticos de seu domínio: a ideia de um animal humano antissocial inato, contra o qual a cultura precisa lutar — geralmente sem sucesso.

Mas que chance a cultura teria se ela é formada basicamente por crenças locais e mutáveis, em comparação com as disposições que já estão codificadas profundamente na espécie e nos impulsos de cada indivíduo? “Fogo queima aqui e na Pérsia”, disse Aristóteles, “instituições humanas mudam debaixo dos nossos olhos”. Feitos pelos próprios humanos e variável de um grupo para outro, os costumes tomam a forma de qualidades secundárias de percepção, como quente e frio, doce e amargo. A cultura é artificial, superficial, e subjetiva comparada à realidade das coisas naturais. A partir disso, como ressaltam Boas e Lovejoy, é fácil concluir que a cultura está errada¹². O pior para a carreira do conceito de cultura em nossa antropologia ocidental foi que ao *nomos* aderiu-se a ideia de algo falso em comparação com a verdade da natureza.

(Num recente trabalho comentando o romance popular de uma razão universal natural atrás de diferenças culturais superficiais — *War of the Worlds: What about Peace?* — Bruno Latour prova de novo que não somos realmente modernos. O projeto imperialista americano de democratização neoliberal tem a mesma premissa antiga. Ela assume que a racionalidade prática inata, comum a toda a humanidade, se apenas puder ser libertada das idiossincrasias culturais locais, empregando o tipo de força que qualquer um naturalmente entenderia, vai tornar outras pessoas felizes e boas como nós.)

Da suposição que a natureza é a verdade surgiram vários argumentos sofistas sobre sua necessária realização dentro da cultura e contra a cultura. Em sua versão mais simples, a cultura é apenas a natureza com outra forma: por exemplo, na erupção de Trasímaco n’A República — “o justo nada mais é que a vantagem do mais forte”. Glaucon, contudo, reserva um certo poder oposicional para a cultura, afirmando que todos naturalmente querem só o próprio bem “até que sejam forçados pela lei e pelo costume a respeitar o princípio de igualdade”. Mais atualizado, sociobiologicamente falando, é o complexo argumento de Callicles em Gorgias de que tal boa ordem e tais nobres sentimentos são apenas mistificações de um auto-interesse irrepreensível: mero pensamento público moral pelo qual os fracos tentam, em vão, suprimir as inclinações aproveitadoras dos fortes. Mas como ouvinte e admirador dos sofistas, Tucídides oferece algumas das mais poderosas permutações do sinistro dualismo natureza-*versus*-frágil-cultura ao sustentar que a natureza é ao mesmo tempo criadora e destruidora da cultura. O desejo por poder é responsável pela criação do império ateniense e pela destruição de Cócira. Os atenienses disseram aos melianos cercados por eles que dominar sempre que possível era uma “lei necessária da natureza”, mas ao mesmo tempo a natureza humana que se libertou em Cócira, segundo Tucídides, era “inimiga de toda superioridade”. Esse é o melhor de todos os mundos possí-

veis na teoria histórica, em que é simplesmente natureza humana agir contra a natureza humana, de forma que a natureza humana torna-se a campeã invencível da historiografia.

Ordens alternativas

Para além dos argumentos antigos quanto ao status bom ou mau da natureza humana e as construções culturais que poderiam ser construídas com ela, a tradição ocidental tem há muito tempo mantido uma concepção alternativa de ordem, do tipo que antropólogos tradicionalmente estudam: a comunidade de parentesco. É verdade que no ocidente essa é uma condição humana que passa despercebida, apesar de — ou talvez porque — a família e as relações de parentesco serem as fontes de nossos mais profundos sentimentos e conexões. Ignorando-os, nossas filosofias da natureza humana geralmente vêm da sociedade em geral, organizada em princípios radicalmente diferentes. No caso, “natureza humana” consiste em um cenário imaginado de adultos masculinos ativos, excluindo mulheres, crianças e idosos, e negligenciando o único princípio universal de sociabilidade humana, o parentesco. A contradição à espreita parece explicar algumas recomendações notáveis quanto à subjetividade e comunidade de parentesco por parte dos antigos. Platão e Agostinho formularam o que acabava sendo um sistema havaiano de parentesco no papel da sociabilidade mais própria da humanidade: Agostinho a via como condição humana original, e Platão como a sociedade cívica ideal dentre as classes iluminadas de sua república utópica. Aqui todos são parentes de todos na comunidade a partir de laços familiares primários de irmão e irmã, mãe e pai, filho e filha (Não era por nada, dizia Agostinho, que Deus nos fez descendentes de um ancestral, de forma que todos os humanos são parentes uns dos outros). De fato, o bispo de Hipona foi longe o bastante para antecipar a famosa teoria do tabu do incesto, de E. B. Tylor — “marry out or die out”¹³ — em 1500 anos, observando que a proibição de casamento dentro da família teria como efeito útil a multiplicação das relações de parentesco. Citando Platão quanto à sociedade pré-estatal¹⁴, Cícero desenvolveu uma ideia da espécie humana que se liga bem à comunidade de parentesco e à reciprocidade. “Assim que os homens nasçam enquanto homens”, ele escreve, “que eles possam mutuamente ajudar uns aos outros, e nisso devemos seguir a natureza como nosso guia, para constituir o bem geral por uma troca geral de atos de bondade, ao dar e receber, assim... Cimentando a sociedade humana, homem a homem”¹⁵. A doutrina paulina cristianizou a ideia: já que somos todos membros do corpo de Cristo, “nós somos membros uns dos outros”. Então novamente no século XII, João de Salisbury impõe a prática geral de ajuda mútua com base no fato de que a sociedade, bem como no universo, “cada parte individual é um membro de outras partes individuais”¹⁶.

As pessoas são partes umas das outras; elas existem não apenas dentro de si mesmas ou por si mesmas, mas em relações mútuas do ser — pode-se ler Marilyn Strathern e seu trabalho na Nova Guiné, em que uma pessoa se realiza dentro dessas e através dessas mutualidades do ser, a forma como “mãe” e “filho” ou “pai” e “filho” assim tornam-se pela atuação mútua da ligação que assim os identifica. Enquanto a mãe e o pai trabalham em prol do filho, ou os cônjuges em consideração um do outro, o “outro” parental está internamente presente enquanto causa da intencionalidade de alguém. Nessa condição de mutualidade do ser — que parece ser uma boa definição de parentesco — os interesses não são mais confinados às satisfações do corpo individual do que os “eu”s são confinados aos seus limites. Antropólogos de sociedades do Pacífico falam, ao invés disso, do “eu transpessoal”, o “eu” enquanto um “complexo terreno de relacionamentos” ou um “*locus* de relações sociais compartilhadas ou biografias compartilhadas”. Muitas são as sociedades ao redor do mundo em que parentes devem ser recompensados pela morte de alguém, pelas ofensas que alguém recebe, ou até mesmo por terem cortado o cabelo de alguém. Muitas também são as sociedades em que auto-interesse como o conhecemos é bruxaria, loucura, ou defeitos similares que servem de base para ostracismo, execução, ou pelo menos terapia.

E se a subjetividade humana, até mesmo incluindo o parentesco, fosse estendida para o que chamamos de “natureza”, incluindo todos os tipos de animais, plantas, e objetos inanimados? Os Maori, da Nova Zelândia, são genealogicamente aparentados com tudo no universo. “Quando os Maori andam por aí, estão com sua própria família. As árvores ao redor deles são, como eles, prole de Tane[, deus Maori]”¹⁷. E o que devemos dizer da “natureza animal” do homem se, como largamente reconhecido nas Américas, animais têm uma natureza humana. Como muitas plantas — para não dizer as estrelas, montanhas, ou trovões — muitos animais têm consciência, vontade, intencionalidade, alma; em suma, são pessoas como nós. Como Viveiros de Castro e outros escrevem sobre a Amazônia, animais têm cultura: chefes, clãs, casas cerimoniais, da mesma forma que pessoas. Eles são pessoas debaixo de seus pêlos e suas penas, da mesma forma que grupos diferentes de pessoas debaixo de seus vestidos e ornamentos. Como é também verdadeiro em partes da Nova Guiné, animais foram originalmente humanos ao invés do contrário.

Não é que essas pessoas traçam a linha entre natureza e cultura diferentemente de nós. O que não é significativo para eles não é uma questão de “natureza”, mas de indiferença. O resto está associado a pessoas. Não existe “natureza” e, *a fortiori*, nenhum dualismo entre natureza e cultura. Repito: não há conceito de natureza, nenhuma oposição entre natureza e cultura. “Não parece que eles têm um conceito significativo de natureza construído”, diz Signe Howell sobre o povo Chewong, da Malásia¹⁸. “Não há razão para sugerir”, escreve Strathern sobre Nova Guiné, “que os povos das terras altas do leste imagem uma “natureza”

sobre a qual a sociedade e a cultura impõem suas regras e suas classificações”¹⁹. É claro que esses povos não têm o benefício de conhecer a teoria da evolução darwiniana. Mas os antigos povos ocidentais tampouco conheciam Darwin quando eles concluíram que humanos são na verdade bestas, o que quanto à evidência da semelhança não parece mais óbvio do que o contrário. Como pretendo mostrar no fim, se seriamente considerarmos a organização cultural da evolução biológica pelos últimos três milhões de anos, podemos ter um respeito decente pela opinião mais comum da humanidade de que nós não somos as criaturas sociais de impulsos animais.

Idade Média e Renascença: monarquia e república

Aqui temos uma distinção corolária nos conceitos ocidentais de natureza humana. Em “The Symbolism of Evil”, Paul Ricoeur demonstra a singularidade da cosmogonia ocidental, de modo que a maldade não é uma condição primordial nem uma tragédia divinamente orquestrada, e sim unicamente responsabilidade dos homens — culpa de Adão, que desobedeceu Deus para seu próprio prazer. Desde que, como disse Santo Agostinho, “estamos todos naquele homem”, quaisquer que fossem as diferenças entre os antigos filósofos sobre o caráter inato do ser humano, o Pecado Original pôs um fim à disputa para os cristãos durante a Idade Média. Desejos intermináveis da carne levavam à guerra interminável: dentro dos homens, entre os homens, e com a natureza. “Como eles se oprimem mutuamente”, disse Agostinho, “e como eles são capazes de se devorar, e quando um peixe acaba de devorar, o grande devorando o mais pequeno, é ele próprio devorado por outro”²⁰. A versão de Ireneu de Lyon da história do peixe já era derivada de uma tradição rabínica mais antiga: “A dominação da Terra foi indicada por Deus para o benefício das nações, de forma que a partir do medo da dominação os homens não irão se devorar uns aos outros como peixes”²¹. Como um modelo totêmico de natureza humana, *les grands poissons mangent les plus petits*²² permaneceu uma frase proverbial através da Idade Média, e ainda vive como uma descrição efetiva do capitalismo neoliberal. É uma estrutura de *longue durée*²³. A ideia acompanhante que os homens são piores uns aos outros do que as bestas — nas palavras de Agostinho, “nem mesmo leões ou tigres guerreiam com a própria espécie como os homens guerreiam uns com os outros” (12.22) — também mostra serviço como a moral de fábulas sobre a necessidade de hierarquia. Como disse John Chrysostum: “Se você tirasse da cidade seus chefes, teríamos que viver uma vida menos racional que a de animais, mordendo e devorando uns aos outros”²⁴. Sim, a cidade: “Abel viveu uma vida simples”, observou Thomas Gilby, “Cain construiu a primeira cidade”²⁵.

Dada essa natureza viciosa da humanidade caída, governos coercitivos em

geral e a monarquia em particular tinha um valor político redentor. O poder dos reis, juizes, executores, até mesmo a severidade do pai tinha seus bons motivos, disse Agostinho, porque enquanto eles forem temidos, ao mau é dado limites e os bons vivem em paz entre os maus. A isso deu-se o nome de “agostinismo político”. Dominação de cima e do além, sobre e contra a população inclinada ao pecado, era o princípio geral, aplicável ao lorde feudal tanto quanto ao imperador ou rei, ao bispo tanto quanto ao papa. Tornada necessária pela culpabilidade e irritabilidade humanas, a monarquia na Terra era a imagem da dominação de Deus sobre o cosmos na visão de Dante, Tomás de Aquino, Egídio de Roma, João de Salisbury, e muitos outros notáveis. Adaptando a cosmologia aristotélica do Motor Imóvel à cristandade, eles argumentaram em comum que assim como o universo tinha uma Fonte Divina e uma Lei do Movimento, o reino humano também deveria ter. Desta forma o rei ou imperador tinham uma afinidade especial com a divindade — sempre debatida, é claro, com o papa. Comumente caracterizado como o vice-regente, o vicário, ou o sucessor terrestre de Deus, o monarca medieval era também, como Kantorowicz documentou de forma famosa, como Cristo, um homem-Deus-como-Cristo, o “ator” ou “personificador” de Cristo. Por outro lado, a monarquia era toda uma metafísica da ordem, estendida de um céu todo-inclusivo até todas as coisas da Terra, até as coisas materiais.

Essa cosmologia monárquica foi provavelmente mais totalizante do que qualquer doutrina de dominação soberana desde o período micênico. Como um princípio de regra, a dependência dos muitos sobre apenas um ia de todas as criaturas animadas por Deus, incluindo os lordes da terra, até as menores coisas, em uma série de particularidade crescente e virtude decrescente, em que cada parte é uma organização em si mesma, replicando a entidade hierárquica que a incluía. Havia um príncipe pra tudo. Otto Gierke comenta que bem como o corpo dominado pelo coração ao qual é subordinado, a alma é dominada pela razão, e da mesma forma é “na totalidade da natureza inanimada, de forma que não encontraremos uma substância composta em que não haja um elemento que determine a natureza do todo”²⁶. Essa cadeia monárquica é formada por uma matriz de analogias recíprocas, como nas rotineiras descrições do reino como um corpo humano e do corpo humano como um reino. Wycliff adicionou uma formulação aristotélica: “Na cidade, as pessoas são a matéria e o rei é a forma”²⁷.

Mas o velho Tomás de Aquino deveria ser esquecido? Sua insistência, seguindo os passos de Aristóteles, de que a humanidade é social por natureza poderia comprometer o estigma do pecado original, junto com seu antídoto na forma de dominação coercitiva, e até oferecer alguma esperança de felicidade em uma vida terrestre, que para Agostinho era somente um vale de lágrimas. Mas, ao argumentar que o homem é naturalmente inclinado para a sociedade por causa de sua falta de habilidade, sozinho ou em família, de viver por si mesmo, Tomás de Aquino fundou a comunidade em necessidades e desejos humanos, no auto-

interesse — o que no fundo significa o pecado original naturalizado (podemos nos lembrar da tese de Carl Becker em “The Heavenly City”, sobre os filósofos do século XVIII, de que o projeto deles de iluminismo consistia basicamente em secularizar a teologia cristã. Foi assim que eles imaginaram a origem da sociedade no auto-interesse: como sintetizado na frase cínica de Helvétius, “Amitié, c’est avoir besoin”²⁸). A isso segue que, como Aristóteles, que acreditava que toda e qualquer forma de governo era sujeita à corrupção pelos desejos insaciáveis do povo, para Tomás de Aquino ocorria o mesmo; mesmo sendo os homens naturalmente sociais, eles não eram naturalmente sociáveis. “O desejo de perseguir seu próprio bem está presente na alma de todos os homens”, ele escreveu, e nada na Terra pode pacificar esse desejo²⁹. Daí a necessidade de um chefe cuja virtude transcenderia a auto-preocupação de seus subordinados, e reconciliaria seus conflitos no interesse do bem comum. “Se muitos homens vivessem juntos com outros providenciando apenas o que fosse bom para eles próprios, a comunidade se quebraria em várias partes a não ser que um deles fosse responsável pelo bem da comunidade como um todo”³⁰.

São Tomás era conhecido por amenizar seu apoio à realeza ao advogar por alguma distribuição de seus poderes entre os notáveis e também o povo, como num governo misto aristotélico. Mas a ordem monárquica tinha suas próprias contradições agindo na época. Liberdade, contrato, representação, e consentimento dos governados eram todas ideias conhecidas de uma forma ou de outra no feudalismo. Mais e mais sujeito à lei, a realeza tornou-se um instrumento da sociedade ao invés de um poder acima dela. Havia também a crescente autonomia das cidades, guildas, e comunas camponesas. Toda essa resistência, além disso, pode ter encontrado inspiração na negação crítica que esteve na cristandade medieval desde o princípio — desde os Jardins do Éden e os Evangelhos. Porque foi apenas depois da queda que a humanidade foi forçada a se submeter à realeza e à lei, à propriedade privada, e à desigualdade: tudo isso feito para controlar a maldade humana. Isso não foi o que Deus havia planejado para a humanidade. Originalmente, no estado de inocência, os homens eram iguais e livres sob sua vista. O que sugere que, por todo esse tempo, dentro do regime medieval da hierarquia, havia uma república livre e igualitária esperando para desabrochar.

E assim ela o fez no final do décimo-primeiro século em Pisa, Milão, Gênova, Florença, e outras cidades da Lombardia e da Toscana. Se foram convencidos de que eles eram naturalmente bons como a Bíblia disse, ou capazes de virtude cívica como Cícero disse, eles não precisavam mais pensar que Deus sancionara suas subjeções a príncipes para reprimir suas maldades. Homens (e só os homens) tornaram-se cidadãos ativos prescrevendo leis por eles próprios ao invés de serem subordinados passivos sofrendo a autoridade imposta sobre eles. Muitos dos “pré-humanistas” que filosofaram sobre seus estados “trataram-nos como sistemas eletivos de distinta virtude que garantem a igualdade dos cidadãos perante

a lei. O interesse de ninguém é excluído, ninguém é injustamente subordinado a ninguém mais”³¹. Quando a “Política” de Aristóteles se tornou disponível, as cidades poderiam até dizer que seguiam seu ideal de governo em que homens governam e são por sua vez governados, já que seus magistrados são oficiais assalariados eleitos por curtos períodos. Segundo uma lei florentina de 1328, eles eram selecionados do corpo de cidadãos por sorteio — literalmente de dentro de uma bolsa. No entanto, nestas primeiras repúblicas a fórmula aristotélica do governo misto — o governo combinado de um, de poucos e de muitos — não era tido como um conjunto de controles e freios para o governo, mas apenas como algo que criava harmonia de classe segundo o princípio de Milo Minderbinder de que “todos ficam com um pedaço [do governo]”. A paz civil era uma obsessão, mas só porque ela estava constantemente ameaçada. Enquanto proteção da proliferação de interesses sectários, os interesses da cidade se restringiam a pregadores das virtudes cívicas da velha república romana. No entanto, como já havia se lamentado o Cícero sobre seu tempo, “alguns pertencem a um partido democrático, outros a um partido aristocrático, poucos a um partido nacional”. Quentin Skinner repetidamente se pergunta como, nesta situação, o bem estar público pode ser reconciliado com o auto-engrandecimento. Se a resposta for pelos presentes míticos de Orfeu ao dominar as bestas selvagens pelo som de sua voz e sua lira, a pergunta permanece, como exatamente? Caídas dentro da discórdia das facções, a maioria das cidades que haviam se tornado repúblicas na metade do século XII novamente puseram suas confianças em príncipes até o fim do século XIII.

A república florentina conseguiu sobreviver até o século XVI, não sem evitar a luta de interesses mas ao institucionalizá-la no intuito de evitar a dominação de uma facção ou classe sobre outras. Os resultados foram a brilhante e auto-parabenizadora ciência política que celebrava as virtudes florentinas da liberdade e igualdade — como em Leonardo Bruni — e a construção da virtude da luta que busca a si mesma como uma forma constitucional de transformar facções partidárias em liberdade e prosperidade para a cidade — como em Maquiavel.

Coube a Maquiavel cair “de cabeça” na virtude cívica. Eu uso a expressão porque muitos descrevem o discurso de Maquiavel como “realismo”, isto é, em referência ao seu imaginário sofista de que, pelo menos em crise, a *physis* mais escura do homem prevalece sobre a justiça e a moralidade. Não apenas n’O Príncipe mas em sua persona republicana nos discursos sobre Tito Lívio, Maquiavel subverteu radicalmente a fé anterior de que a paz civil era uma condição necessária para grandeza civil. O título do capítulo 4, livro I, é “a discórdia entre os plebeus e o senado de Roma fez dessa república [romana] livre e poderosa”. As pessoas que reclamam desses conflitos, disse ele, estão prestando atenção demais aos tumultos e não o suficiente na liberdade que eles produzem. Repúblicas em todo lugar, ele disse, estão cheia de oposição entre as classes populares e as privilegiadas, “e toda legislação favorável à liberdade vem à tona através da luta entre elas”. Ape-

sar de o “momento maquiavélico”, como J. G. A. Pocock notavelmente pôs em evidência, ter introduzido uma nova temporalidade de contingência e mudança nos assuntos humanos, perturbando o universo divinamente ordenado e eterno vindo da tradição cristã, uma continuidade essencial permaneceu: aquela eterna figura do homem que quer agradar a si mesmo — o que Maquiavel considerava uma condição política inevitável.

Até mesmo no *O Príncipe*, o motivo principal para a moralidade mutante que Maquiavel recomenda aos governantes é a ainda mais consistente imoralidade de seus subordinados. Só através da própria duplicidade é que os príncipes podem fazer frente a homens sobre quem pode-se fazer a seguinte generalização: eles são “ingratos, inconstantes, mentirosos e enganadores, fogem do perigo e são ávidos por lucro”. Da mesma forma nos *Discursos* Maquiavel diz: “É preciso tomar por certo que todos os homens são perversos, e que eles sempre vão dar vazão à maldade que existe em suas mentes assim que uma oportunidade apareça”. Mas no contexto republicano tal egoísmo maligno pode ter um lado positivo. Maquiavel afirmava que permitir o jogo livre dos interesses sectários poderia até mesmo responder à velha questão sobre como estabelecer o interesse comum — apesar de que a resposta dele na verdade torna a pergunta necessária. Bons exemplos de virtude cívica vêm de boa educação, disse ele, e boa educação vem de boas leis, “e boas leis vêm daqueles mesmos tumultos que muitos condenam”. Sim, mas como é que boas leis surgem de tumultos de interesse próprio? — A maioria dos quais, como Pocock aponta, são só manifestações de caráter negativo próprio de plebes suprimindo as tentativas de dominação de oligarcas³².

Mesmo assim, a coerência do todo que a discórdia autorreguladora não conseguiu alcançar na república renascentista, ela conseguiu produzir na mais larga escala do cosmos. Em um trabalho intitulado “A Natureza das Coisas de acordo com Seus Próprios Princípios” (“The Nature of Things according to Their Own Proper Principles”) (1565), Bernardino Telesio de Cosenza generaliza o auto-interesse num princípio empírico universal da natureza. “É bem evidente”, ele escreveu, “que a natureza é movida pelo auto-interesse”. Telesio prova que se Anaximandro não tivesse vivido, a Renascença teria que tê-lo inventado. Como no universo de Anaximandro, no de Telesio todas as coisas eram produzidas através da oposição de quente e frio, emanando do Sol e da Terra, e os corpos compostos dessa forma invadem uns aos outros em suas tentativas auto-interessadas de realizar suas próprias naturezas. Isso porque todas as entidades, animadas e inanimadas, são dotadas de sensibilidades que reagem a outras coisas em termos de prazer ou dor de forma a crescer. “Não é o acaso cego e sem sentido, portanto, que força as naturezas ativas ao seu conflito perpétuo. Todas elas desejam em seu mais íntimo proteger a si mesmas; elas lutam, ademais, para crescer e reproduzir-se individualmente”. Diferentemente de Anaximandro, Telesio não vê nenhuma reconciliação desses conflitos através de uma noção de justiça. A virtude se resume

ao alicerce do auto-engrandecimento que faz do mundo um lugar organizado por si mesmo. O mundo é portanto organizado como se por uma Mão Invisível — a cujo conceito Telesio foi o primeiro a dar uma expressão política, ética e natural, de acordo com Amos Funkenstein³³. Mas tirando o fato de que Anaximandro chegou (mais de) dois mil anos primeiro que ele, é talvez evidente a essa altura que as doutrinas da Mão Invisível são intrínsecas a regimes de qualquer tipo — econômico, político, cosmológico, fisiológico — que são baseados na oposição entre partes egoístas. Ao falhar a preocupação cívica pelo bem estar comum, e ela geralmente falha, a única esperança é, nos apropriados versos de Alexandre Pope:

Ainda assim fazem seus círculos ao redor do sol:
Tão consistentes motivos que agem sobre a alma;
E um considera a Si mesmo, o outro ao Todo.
Assim Deus e Natureza uniram a estrutura geral,
E instaram o Amor-próprio e o Social a ser o mesmo.
(Essay on Man III, 313–318)

Para fechar esse círculo em particular: Bacon chamou Telesio de “o primeiro dos modernos”. Hobbes lera Telesio, e ele mesmo disse uma vez: “A natureza faz tudo mediante o conflito de corpos pressionando uns aos outros com seus movimentos”.

Os pais fundadores dos Estados Unidos

No dia 6 de março de 1775, no quinto aniversário do Massacre de Boston na Velha South Church da cidade, o orador do dia, Dr. Joseph Warren, subiu ao pódio vestindo uma toga — um sinal multivalente que sua audiência sabia como interpretar³⁴. De fato, em seus escritos políticos, os Pais Fundadores geralmente assinavam como personagens clássicos, de forma que Alexander Hamilton (para mencionar um de inúmeros exemplos), ao advogar um ataque aos franceses em Nova Orleans, assinou como “Pérgles”, numa referência ao discurso do estatista ateniense que clamava por uma guerra contra Esparta. “A história da Grécia”, escreveu John Adams, “deveria ser para nossos concidadãos o que é chamado por muitas famílias no continente de *boudoir*, uma parte octogonal de uma casa com um espelho completo em cada lado, e mais um no teto”³⁵. Se Thomas Jefferson se pusesse em um lugar assim, teria visto não apenas uma imagem completa de seu “eu” americano mas sua visão da antiga luta de classes que se aproximava da nova república americana: “As mesmas facções políticas que agora agitam

os Estados Unidos têm existido através do tempo”, ele disse. “O debate sobre a prevalência do poder do povo ou o poder da aristocracia manteve a Grécia e a Roma em convulsões eternas”³⁶. “Convulsões” foi o termo que Tucídides usara. “Facção” veio de Aristóteles. Quando James Madison, em Federalista N. 10, falou sobre as “causas latentes da facção” como estando “semeadas na natureza do homem”, e da distribuição desigual de propriedade como a principal causa disso, ele estava claramente emulando a obra Política, Livro V, no capítulo sobre o conflito civil — que faz referência ao conflito de Cócira. Em Federalista N. 51, Madison volta a falar sobre as facções, concordando implicitamente com Hobbes: “Em uma sociedade organizada de tal modo que as facções mais fortes podem se juntar para oprimir as mais fracas, pode-se dizer que a anarquia reina verdadeiramente enquanto estado de natureza quando o indivíduo mais fraco não está seguro contra o mais forte”. A solução de Madison é também Hobbesiana: “um governo que vai proteger todas as partes”. Mas é claro que não é uma soberania absoluta. Ao invés disso, é um equilíbrio de poderes opostos. Então Madison foi em frente e escreveu o que acabou se tornando a mais famosa passagem dos papéis federalistas:

“A ambição deve ser posta para conter a ambição... O fato de que tal artifício deve ser usado para controlar os abusos do governo pode ser um reflexo da natureza humana. Mas o que é o governo em si se não o maior reflexo da natureza humana? Se os homens fossem anjos, nenhum governo seria necessário.”

De acordo com uma distinta e popular tradição historiográfica, a República Americana foi fundada sobre o aterrorizante conceito de natureza humana que é variavelmente descrito como “pessimista”, “realista”, “invejoso” ou “hobbesiano”. Havia muitas discordâncias entre os autores da Constituição, mas quase um consenso quanto à necessidade de controlar a avareza e o vício humanos — que, além disso, muitos conseguiam localizar especificamente no peito humano. No “Federalista” Hamilton tomou como uma premissa constitucional “que as paixões destrutivas e impetuosas da guerra reinam no peito humano”. William Lenoir disse nos debates na Carolina do Norte: “Devemos levar em consideração a depravação da natureza humana, a sede por poder que predomina nos peitos de todos”³⁷ (Ei, cara, o que aconteceu com o leite da bondade humana?). Muito desse tão suposto pessimismo estava direcionado às massas rebeldes por parte de membros da classe de proprietários, que poderia concordar com Madison (e John Locke) quando eles diziam que a preservação da propriedade era o primeiro objetivo do governo. Eles tinham um medo saudável do que se poderia chamar a “fúria da democracia”, que significava agitações como a Revolta dos Shays e as exigências pelo cancelamento de dívidas e redistribuição de propriedade que os pobres faziam em nome da liberdade e da igualdade. Daí vem a ideia de Jefferson e outros de que eles estariam aflaginados pela luta perene da *aristoi* e do povo, ideia a partir da qual Hamilton, entre outros, concluiu que seria preciso um governo

forte para “resistir à corrente popular”.

Na ideia de Hamilton de uma constituição Aristotélica mista, tanto quanto na ideia de John Adams, os “muitos” representados em uma câmara baixa seriam contrapostos por uma “aristocracia natural” dos poucos do Senado, a legislatura por sua vez equilibrando o executivo único. Mas uma vez que a constituição proposta tinha três poderes eleitos direta ou indiretamente pelo povo, muitos participantes nos debates de ratificação já viam que a correspondência entre classe e corpos governantes não estava acontecendo. Daí vem a explosão de Patrick Henry na convenção de Virginia contra um documento em que faltava o limite do qual até o governo britânico dependia — amor-próprio:

“Não me fale de controles no papel; fale-me de controles fundados no amor-próprio. Esse estímulo poderoso e irresistível do amor-próprio salvou aquele governo. Ele interpôs a nobreza hereditária entre o rei e os comuns... Onde está a rocha de nossa salvação? A real rocha da salvação política é o amor-próprio, perpetuado de era em era em todo peito humano e manifestado em cada ação.”³⁸

Ainda assim, a crença dos fundadores na eficácia do equilíbrio de poderes — ambição lutando contra ambição, e interesse, contra interesse — era incondicional. E talvez essa seja a razão pela qual sua inscrição exata no governo estava sempre em conflito, era geralmente indeterminada, e às vezes ilusória. Em 1814, John Adams acreditou ter encontrado oito controles desse tipo na constituição, incluindo o dos estados perante o governo nacional, o povo contra seus representantes e o equilíbrio clássico de Montesquieu entre o legislativo, o executivo e o judiciário. Madison queria um governo representativo extenso que poderia conter “o espírito sectário” através de uma combinação de tamanho e diversidade, esperando assim neutralizar diferenças econômicas e regionais. Aqui estava uma boa razão para o imperialismo. Outra era que a fronteira agrária poderia criar um esquema amplo de fazendeiros que deslocaria o poder dos ricos comerciantes e o ressentimento dos pobres urbanos. Já era bem disseminada a ideia de que os americanos eram bastante igualitários, da mesma forma que hoje em dia todo mundo é “classe média” — exceto os dezenove por cento que acham que formam o grupo dos um por cento mais ricos. Além disso, imperialismo e guerra são condições afortunadas que podem compensar pela falta de virtude cívica na constituição, uma vez que são circunstâncias em que o bem comum da vitória são do interesse privado de todos.

Em respeito à virtude cívica, a nova república americana estava em uma melhor posição do que seus predecessores históricos, desde que pelo século XVIII o auto-interesse emergiu da sombra do pecado. No que diz respeito à nação, os Estados Unidos estava no caminho de transformar a doutrina de Cícero de que todos temos auto-interesse no interesse comum na conversão neoliberal de que o interesse comum é o auto-interesse. E mais do que virtude cívica, os valores que vinham do início da república para resolver as contradições de uma coletividade

baseada em auto-interesse eram nacionalismo e patriotismo — que, novamente, prosperam na guerra e na expansão imperial.

Quando Alexander Hamilton repetidamente insistiu nos Documentos Federalistas que não deveria haver corpos intermediários entre o governo federal e as pessoas individuais, ele não estava apenas argumentando contra os direitos dos estados. Havia algo radicalmente novo, o nacionalismo, na sua exigência de que o governo federal “deve levar sua agência às pessoas dos cidadãos”, de que ele “deve ser capaz de responder imediatamente às esperanças e aos medos do indivíduo, e atrair apoio das paixões que têm a maior influência no coração humano”. Em outras palavras a nação precisa se insinuar no dia a dia das pessoas como um objeto de seus mais queridos sentimentos, de modo que ao ter assim incorporado a nação nelas mesmas elas se encontrem incorporadas à nação. Quanto mais os cidadãos estão acostumados a se encontrar com a autoridade nacional nas ocorrências comuns da vida política, disse Hamilton,

“Mais ela estará familiarizada com a visão deles e com seus sentimentos, o mais fundo ela entrará nos objetos que tocam as cordas mais sensíveis e põem em movimento as forças mais ativas do coração humano, maior será a probabilidade de que conciliará o respeito e a ligação da comunidade”.

A paixão não está mais lutando contra a paixão. A nação é a paixão. Agora tem nacionalismo para você. E também naturalismo: uma política de corpo renovada para o corpo político.

Daí também o modernismo, ou o mundo re-encantando por um certo materialismo. Os fundadores estavam dispostos a justificar qualquer arranjo constitucional possível ao apelar para a ordem natural. Richard Hofstadter observou que o *boom* científico do século XVIII, apoiado no universo racional de Newton, providenciou os fundadores com um modelo celeste de forças estáveis e equilibradas que fortaleciam a ideia de que o governo poderia ser estabelecido sobre o mesmo princípio³⁹. Por detrás disso, é claro, estavam a guerra e o amor-próprio batendo naturalmente no coração de cada ser humano. Esse tipo de naturalismo (dito “realismo”) veio a ser celebrado como o “desencantamento do mundo”, apesar de significar na verdade o encantamento da sociedade pelo mundo — pelo corpo e pela matéria ao invés de pelo espírito (Eu já o disse em outra ocasião: o materialismo é também uma forma de idealismo, porque está errado — também). Não apenas a sociedade era entendida como um resultado coletivo de vontades e predisposições individuais — como nas ciências como a psicologia evolucionária e a economia ou no folclore do típico indivíduo americano — mas o mundo era encantado por utilidades culturalmente relativas, como ouro, petróleo, uvas *pinot noir*, e pura água Fiji. Aqui há uma construção da natureza através de valores culturais particulares, cujas qualidades simbólicas são entendidas contudo como qualidades puramente materiais, cujas fontes sociais são atribuídas ao invés disso a desejos corporais, e cujas satisfações arbitrarias são mistificadas como escolhas

racionais universais.

A ilusão da natureza humana

O problema não é se a natureza humana é boa ou má. Os muitos “anti-Hobbes” dos séculos XVII e XVIII que atacaram o egoísmo inato com base na bondade natural ou na sociabilidade natural continuaram com o mesmo esquema esclerosado de uma determinação corpórea de formas culturais. Mas, começando com o iluminismo, a ideia de uma condição humana como uma natureza culturalizada aparecia dentro da tradição ocidental. Daí a observação de Adam Ferguson de que indivíduos não existem antes ou separados da sociedade mas são constituídos dentro dela. Na sociedade eles nascem, e nela eles permanecem — capazes de todos os sentimentos com os quais várias pessoas constroem suas existências, a amizade proeminente entre eles mas sem excluir a inimizade. Para Marx, de forma similar, a “essência humana” existe dentro de e enquanto relações sociais, não como um pobre sujeito agachado fora do universo. Nascidos nem bons nem maus, seres humanos formam a si próprios como melhores ou piores dentro da atividade social (*praxis*) na forma como ela se desenrola dadas as circunstâncias históricas. Marx era totalmente contra leituras que viam predisposições inatas a partir de formações sociais — apesar de que alguém poderia ir da sociedade burguesa para a guerra mítica hobbesiana de todos contra todos. Pode-se supor que algum conhecimento de povos colonizados contribuiu para essa antropologia. De qualquer forma, com a importante cláusula de que “certas ordens culturais” substituem “certas circunstâncias históricas” na formulação marxista, em outras palavras que a *praxis* através da qual as pessoas se formam é em si culturalmente informada, essa noção da condição humana é um lugar-comum etnográfico.

Nenhum símio pode diferenciar água benta de água destilada, Leslie White costumava dizer, porque não há diferença química — apesar de que a diferença significativa faz toda a diferença para a forma como as pessoas a valorizam; diferentemente dos símios, o fato de estarem ou não com sede não faz diferença quanto a isso. Essa foi minha curta aula sobre o que significa “símbolo” e o que significa “cultura”. Quanto às implicações disso para a natureza humana, levar uma vida de acordo com a cultura significa ter a habilidade e conhecer a necessidade de alcançar nossas inclinações naturais simbolicamente, de acordo com determinações significativas de nós mesmos e de objetos de nossa existência. A cultura humana, isso precisa ser considerado, é bem mais antiga que a natureza humana: a cultura existe por cerca de três milhões de anos, dez ou quinze vezes mais que a espécie humana moderna, a *Homo sapiens*. Nós evoluímos biologicamente mediante a seleção cultural. Não que sejamos “folhas em branco”, desprovidos de quaisquer imperativos animais, apenas que o que foi unicamente selevi-

onado no genus *Homo* foi justamente a habilidade de realizar esses imperativos nas inúmeras e variadas formas que a arqueologia, a história e a antropologia já demonstraram. A biologia virou um determinante determinado à medida que suas necessidades foram mediadas e organizadas simbolicamente. Nós temos o equipamento para viver milhares de vidas diferentes, como diz Clifford Geertz, apesar de acabarmos vivendo apenas uma⁴⁰. Mas isso só é possível porque imperativos biológicos não especificam os objetos ou formas de nossa satisfação.

Então quem são os realistas? O povo de Fiji diz que crianças pequenas têm “almas aguadas”, o que quer dizer que elas são indeterminadas até que demonstrem seu ser social pela prática de relacionamentos fijianos. Como em muitas comunidades dominadas pelo parentesco, a humanidade é definida pela reciprocidade. “A mente (vontade, consciência)”, disseram a Strathern em Hagen, “se torna visível pela primeira vez quando uma criança mostra sentimentos por aqueles relacionados a ela, e vem a apreciar a interdependência ou reciprocidade que caracteriza as relações sociais”⁴¹. Mesmo que de Agostinho a Freud as necessidades e as dependências dos infantes têm sido consideradas como prova de seu egoísmo — considere a forma como falamos gratuitamente das necessidades das crianças como se fossem “birras” — a interpretação prevalente entre os “outros” antropológicos é simplesmente que a criança é incompleta, não ainda definida como humana pelo engajamento na *praxis* cultural das relações. A natureza humana então se torna um tipo cultural específico. Então quando em Java “as pessoas honestamente dizem que ‘ser humano é ser javanês’”, Geertz, que está narrando isso, diz que eles estão certos — no sentido de que “não existe isso de natureza humana independente de cultura”⁴². Novamente, isso não quer dizer que tal natureza não exista, mas que seu modo de existência e eficácia social dependem da cultura em questão — é uma natureza mediada e portanto um determinante determinado.

O que é mais pertinente para as relações entre *physis* e *nomos* não é (por exemplo) que todas as culturas têm sexo, mas que todo sexo tem cultura. Impulsos sexuais são expressos de forma variada e reprimidos de acordo com determinações locais quanto a parceiros apropriados, ocasiões, horários, lugares, e práticas corporais. Nós sublimamos nossa sexualidade genérica de várias formas — incluindo sua transcendência em prol de valores maiores como o celibato, o que também prova que em regimes simbólicos há formas mais convincentes de se atingir imortalidade do que a mística inarticulada do “gene egoísta”. A imortalidade, como tudo o mais para os seres humanos, é um fenômeno simbólico — o que mais poderia ser? (Em “The Moral Sentiments”, Adam Smith observa que os homens são conhecidos por voluntariamente desperdiçar suas vidas para adquirir depois da morte um renome do qual eles não mais poderiam desfrutar, estando contentes por antecipar em imaginação a fama que isso lhes traria). De forma semelhante, a sexualidade é realizada de várias formas significativa-

mente ordenadas. Alguns até fazem sexo por telefone. Ou, para outro exemplo de manipulação conceitual (com a intenção do trocadilho), há ainda a frase de Bill Clinton, “eu não fiz sexo com essa mulher”.

A mesma lógica aplicada ao sexo se aplica para outras necessidades inerentes, outros impulsos, ou predisposições: nutricionais, agressivos, egoístas, sociáveis, compassivos — o que quer que eles sejam eles se apresentam sob uma definição simbólica e, portanto, uma ordem cultural. Quando ocorre, a agressão ou dominação pode tomar a forma comportamental da, digamos, resposta nova-iorquina a um “tenha um bom dia” — “NÃO ME DIGA O QUE FAZER!”. Nós guerreamos nos campos de Eton⁴³, batalhamos com palavrões e insultos, dominamos com presentes que não podem ser retribuídos, ou escrevemos resenhas mordazes de obras de acadêmicos adversários. O povo inuit diz que presentes fazem escravos como chicotes fazem cachorros. Mas para ser capaz de pensar isso, ou de pensar o contrário proverbial de que presentes fazem amigos — um ditado que como os do inuit vai contra o núcleo do sistema econômico prevalente — requer que tenhamos nascido com “almas aguadas”, esperando para manifestar nossa humanidade para melhor ou pior em experiências significativas de uma forma particular de vida. Não, como nas nossas antigas filosofias e modernas ciências, que estejamos condenados por uma natureza humana irresistível a cuidar de nossa própria vantagem ao custo de quem quer que seja, tornando-nos assim ameaças à nossa própria existência.

Foi tudo um grande erro. Minha conclusão modesta é a de que a civilização ocidental foi amplamente construída sobre uma ideia errônea de “natureza humana” (Desculpem, eu sinto muito; foi tudo um engano). É provavelmente verdade, porém, que essa ideia errada da natureza humana põe em cheque nossa existência.

Notes

¹John Adams, *Papers of John Adams*. Vol. 1: September 1755–October 1773. Ed. Robert J. Taylor. (Cambridge MA: The Belknap Press), 82.

²Thomas Gustafson, *Representative Words: Politics, Literature and the American Language, 1776–1865* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1977), 124.

³W. Robert Connor, *Thucydides* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), 89.

⁴Terence Bell, “Hobbes’ Linguistic Turn,” *Polity* 17 (1985), 749.

⁵Quentin Skinner, *Visions of Politics*. Vol. 3: Hobbes and Civil Science (Cambridge, England: Cambridge University Press, 2002), 15.

⁶Gerald Naddaf, “Anthropogony and Politogony in Anaximander of Miletus,” in Dirk L. Couprrie, Robert Hahn, and Gerald Naddaf, *Anaximander in Context: New Studies in the Origins of Greek Philosophy* (Albany, NY: State University of New York, 2003), 19.

⁷Marcel Detienne and Jean-Pierre Vernant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 88.

⁸Jean-Pierre Vernant, *The Origins of Greek Thought* (Ithaca NY: Cornell University Press, 1982), 47.

⁹Do inglês “fairest” pode vir também a ideia do “nome mais justo” (N. do T.)

¹⁰G. S. Kirk, J. E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*. Second Edition (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1983).

¹¹John Adams, *A Defence of the Constitutions of the Governments of the United States of America*. Third Edition. Vol. 1. (Philadelphia: 1797, Eighteenth Century Collections Online), 99.

¹²Arthur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (1935; Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997), 106.

¹³É difícil traduzir esta frase para português por causa do uso da preposição de formas particularmente anglófonas, mas é algo como “case fora do grupo ou pereça”. (N. do T.)

¹⁴Deve-se notar, é claro, a ideia radicalmente diferente de “estado” ou sociedade politicamente organizada que havia na Grécia Antiga. (N. do T.)

¹⁵Cícero, *De Officiis*, I, vii.

¹⁶In Cary J. Nederman and Kate Forhan, eds., *Medieval Political Theory—A Reader: The Quest for the Body Politic, 1100–1400* (London: Routledge, 1993), 28.

¹⁷Elsdon Best, *The Maori*, Vol.1 (Wellington, NZ: Harry H. Tombs, 1924), 128.

¹⁸Signe Howell, “Nature in Culture or Culture in Nature? Chewong Ideas of ‘humans’ and other Species,” in Phillipe Descola and Gisli Palsson, eds., *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (London: Routledge, 1996), 130.

¹⁹Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift* (Berkeley: University of California Press, 1988), 92.

²⁰In Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York: Columbia University Press, 1963), 47.

²¹In Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent* (New York: Random House, 1988), 47.

²²“O peixe grande come o menor”. N. do T.

²³“Longa duração”. N. do T.

²⁴Deane, 101.

²⁵Thomas Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), 8.

²⁶Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Ages* (Boston: Beacon Press, 1955), 9.

²⁷L. J. Daly, *The Political Theory of John Wycliff* (Chicago: Loyola University Press, 1962), 99.

²⁸“A amizade é necessidade”, N. do T.

²⁹Saint Thomas Aquinas, *Political Writings*, R. Dyson, ed. and trans. (Cambridge, England: Cambridge University Press, 2002), 23, 26.

³⁰Aquinas, 7.

³¹Quentin Skinner, *Visions of Politics, Vol. II: Renaissance Virtues* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 2002), 28–29.

³²J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975).

³³Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

³⁴James McLachlan, “Classical Names, American Institutions,” in John W. Eadie, ed., *Classical Traditions in Early America* (Ann Arbor, MI: Center for Coordination of Classical and Modern Studies, The University of Michigan, 1976), 83.

³⁵Carl Richard, *The Founders and the Classics* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1994), 135.

³⁶Richard, 83.

³⁷John Elliott, ed., *The Debates of the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, Vol. 4 (New York: Burt Franklin, 1888), 204.

³⁸Elliott, Vol. 3, 164.

³⁹Richard Hofstadter, *The American Political Tradition and the Men Who Made It* (New York: Knopf, 1973).

⁴⁰Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 45.

⁴¹Strathern, 90.

⁴²Geertz, 52–53, 49.

⁴³Alusão a uma expressão popular inglesa erroneamente atribuída ao Duque de Wellington de que a batalha de Waterloo teria sido ganha “on the playing fields of Eton”. Eton é um famoso internato na Inglaterra. (N. do T.)