

Os níveis de ética de Henri Atlan e o desafio do “quarto nível”

Henri Atlan's levels of Ethics and the challenge of the “fourth level”

Ana Maria Coutinho Aleksandrowicz ¹

Abstract *This article presents the ideas on ethics by the contemporary French biophysicist and Spinozist philosopher Henri Atlan, based on his singular epistemological position, in constant transit between naturalistic philosophy (in alliance with cognitive sciences) and his refusal to a natural foundations of ethics. It underlines Atlan's defense of casuistry towards bioethics dilemmas and associates it to his proposal of different levels of ethics. The text introduces a reflection concerning Atlan's ideas about the possible passage between the third and the fourth levels of ethics, stressing its positive impact in individuals and social groups' life quality.*

Key words *Ethics, Bioethics, Casuistry, Philosophy of science, Life quality*

Resumo *Este artigo apresenta as idéias sobre a ética do biofísico e filósofo spinozista francês contemporâneo Henri Atlan, a partir de sua posição epistemológica singular, em constante trânsito entre a filosofia naturalista (em aliança com as ciências cognitivas) e a recusa aos fundamentos naturais da ética. Sublinha a defesa atlaniana da casuística em relação aos dilemas bioéticos e relaciona-a com sua proposta de diferentes níveis da ética. O texto introduz uma reflexão acerca de uma passagem possível entre os terceiro e quarto níveis de ética, assinalando seu impacto positivo na qualidade de vida de indivíduos e grupos sociais. Palavras-chave Ética, Bioética, Casuística, Filosofia da biologia, Qualidade de vida*

¹ Departamento de Ciências Sociais, ENSP, Fiocruz. Rua Leopoldo Bulhões 1480, Manguinhos. 21041-210 Rio de Janeiro RJ. analeks@unisys.com.br

Ou seja, filósofos e professores em geral têm um papel central a desempenhar [...] fazer coexistir a democracia, como regime político, com a aristocracia do saber e da arte, que implica forçosamente o elitismo de fato – mesmo que ele seja recusado por princípio – do conhecimento intelectual e da criação estética.

Henri Atlan¹

Introdução

As questões sobre a ética entraram definitivamente na agenda da saúde pública. A bioética e a ética aplicada são insígnias desta conexão, embora o reconhecimento de outras sintonias entre os campos da ética e da saúde pública permeie os dois territórios. Em uma época histórica em que a biologia molecular, a genética e as ciências de computação modulam as mudanças sociais e culturais², evidenciam-se seus benefícios e contradições, expressos na realidade cotidiana de indivíduos e grupos sociais, paralelos ao novo **mito da saúde perfeita**³ engendrado pelos progressos biomédicos⁴. Como Minayo⁴ sumariza, a ciência e a tecnologia atuais são o ponto nevrálgico da criação de valor e de acumulação de capital e da concentração de poder e de interesses. O que, ao invés de conduzir à demonização da ciência, deve estimular a democratização da melhoria de qualidade de saúde e de vida decorrente das aplicações práticas – decididas sob a égide de um debate crescente entre ciência e ética – das pesquisas em curso.

A competência da instância pública para intervir na abrangente acepção de saúde vigente⁵ inclui vários níveis de pertinência relativos a uma análise moral. Existem direitos de “primeira geração”, referentes ao indivíduo (como o direito à autonomia procriativa); de “segunda geração”, referentes à coletividade (como o direito à justiça distributiva na alocação dos recursos); e de “terceira geração”, referentes ao meio ambiente saudável, ao bem-estar animal e aos direitos das gerações futuras⁶. O componente de reflexão filosófica, embutido em cada uma destas instâncias, é flagrante. Acolhe tanto dilemas oriundos dos avanços das biotecnologias reprodutivas, como o emprego da clonagem em seres humanos⁷, quanto a utilização das ferramentas da filosofia analítica para melhor visualização das vicissitudes concretas do serviço sanitário, como a privatização dos serviços de saúde⁸. Sendo substrato à própria história da saúde pública, a prática da ética política revela as implicações íntimas manifestas na cir-

culação entre a vontade governante, os cuidados médicos e as aceitações populares⁹. Neste compasso, a disciplina hospeda¹⁰ as indagações da “biopolítica”, conceito defendido, em confluências da política, da ética, do direito e da filosofia, por Michel Foucault¹¹ e Giorgio Agamben¹².

Metodologicamente, pode-se pensar a ética em saúde pública através de seu diálogo, intermediado pela filosofia, não só com as ciências sociais e humanas, como Agamben¹³ sugere, mas também com a própria biologia molecular e a genética. No cerne de delimitações disciplinares, avulta – inserida em um paradigma de complexidade adaptado às exigências do século XXI¹⁴ – a obra do biofísico e filósofo spinozista francês contemporâneo Henri Atlan, cujo largo espectro das elaborações teóricas, nas fronteiras entre a ciência e a ética, tem permitido múltiplos vieses de colaboração com temas da saúde pública na Fiocruz¹⁵. Ressalte-se a discussão essencialmente filosófica que Atlan faz a respeito da responsabilidade sem livre arbítrio – trafegando, inclusive, em terrenos limítrofes da ética e do direito – em seu livro de 2002, ***La science est-elle inhumaine ? Essai sur la libre nécessité***⁶. Mesmo que, no presente artigo, a inovadora vinculação de Atlan com a filosofia spinozista não seja a tônica, ela emergirá brevemente, como pirilampos de intermitente resplendor, ao longo do texto.

Dilemas bioéticos: problemas inéditos oriundos dos avanços biotecnológicos, soluções propostas por uma casuística renovada

É pelo viés da ética aplicada e da bioética que se introduz, neste texto, as idéias sobre a ética de Henri Atlan – que foi membro do Comitê Consultivo Nacional de Ética para as Ciências da Vida e da Saúde da França, durante dezessete anos. A ética médica é herdeira de uma consolidada tradição de reflexão acerca dos problemas morais da medicina que remonta aos gregos. A nascente profissão médica investia-se, então, de alto nível de exigência ética¹⁷, cujas matrizes simbólicas – em torno do respeito absoluto à preservação da vida do paciente – conservaram-se intactas, através dos séculos, com a renovação solene do juramento hipocrático a cada geração de médicos¹⁸.

Um estremecimento percorreu os alicerces deste legado na década de 1960, causado pelos espetaculares avanços técnicos da chamada “revolução terapêutica” – como o transplante do coração e a pílula anticoncepcional – e por fato-

res histórico-culturais, como a defesa das condições ambientais e dos direitos civis referentes à liberdade de opção em situações de aborto e de eutanásia¹⁹. Ao mesmo tempo, com as descobertas da biologia molecular de que não se traçavam mais limites rígidos entre os mecanismos físico-químicos presumivelmente “com” ou “sem alma”, isto é, animados ou inanimados, passou a ser posta em xeque a definição de “vida” no sentido puramente biológico²⁰.

No seio desta atmosfera cultural e do crescente prestígio do discurso científico, o termo “bioética” foi cunhado pelo oncologista Van Rensselaer Potter em seu artigo de 1970²¹ e seu livro de 1971²². A bioética seria uma espécie de nova “ética científica”, que pregava um novo relacionamento do homem com a natureza, visando garantir a sobrevivência humana e a qualidade de vida. Enfocava problemas de desenvolvimento e populacionais, incluindo aqueles emergentes no campo da saúde. Assim, a biologia estaria estendendo seus horizontes além de sua esfera descritiva tradicional, incluindo normas e valores em seu campo de investigação. Posteriormente, o termo bioética adquiriu um significado diferente, o da ética aplicada a um novo campo de estudos, o campo médico e biológico¹⁹. Potter reagiu a este uso, delimitando melhor o alcance de seu trabalho, fortemente comprometido com uma ideologia ecológica²³.

A propriedade do termo foi contestada por muitos²⁴, inclusive no âmbito britânico em geral, que preferia falar em ‘*medical ethics*’ ou ‘*health care ethics*’, já que a preocupação com os ‘limites éticos’ a serem impostos à ciência, pela bioética, não seria novidade na ética médica aplicada tradicional¹⁹. Também Henri Atlan a considerava inadequada, pois levava a crer que se trata de um ramo da biologia, como a bioquímica¹. Entretanto, o termo ‘bioética’ impôs-se à atenção pública, por ter servido como catalisador para coordenar inúmeras reflexões até então dispersas, a maioria delas em torno da grande virada, na mentalidade cultural, a partir da década de 1970, que culminou com a rápida dissolução do princípio da sacralidade da vida (PSV) no fluxo da secularização difusa da cultura ocidental¹⁹.

Henri Atlan transcreve esta mudança de mentalidade no registro do impacto cultural dos extraordinários progressos das biotecnologias de ponta. Define bioética²⁵ como um conjunto de problemas éticos totalmente inéditos criados pelas ciência e tecnologia biológicas que estas sozinhas são incapazes de resolver. Um exemplo claro: ser mãe sempre implicou em duas diferentes

funções, ovariana e uterina, que eram realizadas pela mesma mulher, sendo a mãe ao mesmo tempo quem fornecia o ovócito e o útero para a gravidez. Tecnicamente, foi possível dissociar estas duas funções. Pela primeira vez na história da humanidade, um embrião pode se desenvolver no útero de uma mulher diferente daquela da qual se originou o ovo. A mulher que fica grávida e dá à luz é diferente da que forneceu o ovócito com o seu material genético. A questão óbvia é: quem é mãe? Esta questão não existia antes dos progressos da biotecnologia tornarem possível separar as duas funções maternas. Mas, se a ciência e a tecnologia criaram o problema, são incapazes de resolvê-lo. A biologia sozinha não pode dar a resposta porque as duas mulheres compartilham a maternidade biológica. A maioria dos impasses bioéticos vinculados pela mídia – transplantes de órgãos, terapia genética, tratamento de doentes terminais – são deste tipo, ou seja, criados pelos avanços da ciência e tecnologia.

Reconhecendo que as fontes tradicionais da moral, a religião e a filosofia, não são suficientes, atualmente, para dar soluções, universalmente aceitáveis, para problemas inéditos criados pelas novas biotecnologias²⁶, Atlan sugere: ***Confrontados com este tipo de problemas e com o fato de que, em geral, as soluções mais aceitas são sempre mais complexas que as que seriam deduzidas de princípios gerais, não se pode senão reconhecer a necessidade de uma nova casuística***²⁷. A casuística, ou seja, a abordagem de análise de casos para a interpretação de regras gerais, conheceu seu apogeu na primeira metade do século XVII e teve sua popularidade diminuída nos séculos seguintes. Entretanto, o tipo de raciocínio ao qual o termo se refere está em pleno vigor na ética prática contemporânea²⁸⁻³⁰.

Atlan²⁷ atualiza o interesse da casuística, segundo a qual cada situação é analisada nos pormenores de sua aplicação, quanto aos valores ali implicados e quanto às várias conseqüências possíveis, distinguindo, cuidadosamente, aplicações diferentes de técnicas aparentemente idênticas. Na verdade, a oposição a certas técnicas teria menos a ver com teorias morais diferentes do que com julgamentos da realidade contraditórios quanto à natureza das técnicas em foco e aos detalhes de suas aplicações. As conseqüências múltiplas destas aplicações não são ignoradas pelos defensores das diversas teorias morais, mas algumas são julgadas, por eles, mais importantes ou mais determinantes de maneiras diferentes. Atlan recomenda que os próprios julgamentos sobre a natureza de embriões, genes e outras

‘entidades’ levem em consideração as noções híbridas que as envolvem, produzidas ao mesmo tempo por representações tradicionais antigas e por descobertas científicas recentes³¹.

A casuística é antes uma prática de argumentação²⁷ que uma teoria ou filosofia explícita particular. Procura extrair conclusões de argumentos de valor aceitos, de precedentes semelhantes e de sistemas filosóficos e religiosos diversos, às vezes mesmo opostos quanto às suas regras de justificação mas convergentes quanto à solução de um problema particular (conforme a ‘subdeterminação das decisões pelas motivações’, descrita adiante). O exame de detalhes das técnicas em si mesmas e das conseqüências de suas aplicações transita, pois, entre territórios que vão do progresso do conhecimento e da saúde individual aos da organização familiar de uma dada sociedade e das representações tradicionais sobre a natureza do homem e do universo.

A prática da casuística coincide com o renascimento hodierno da “ética aristotélica das virtudes”, que Atlan aproxima de uma leitura atual da *Ética* de Spinoza. A virtude não consiste na aplicação de princípios gerais a casos particulares, mas na aquisição de características – de virtudes como a sabedoria, a prudência, etc. – que definem o homem virtuoso. O bem não é, pois, o que é deduzido de princípios, mas, ao contrário, é a partir do que faz o homem virtuoso em cada situação que se sabe o que é o bem. Para Spinoza e Aristóteles, o homem sob a direção da razão é o homem virtuoso, pois não pode desejar, por sua própria natureza, senão fazer o bem.

Os homens virtuosos estarão de acordo sobre noções comuns da razão, na medida em que são virtuosos, porque, então, “os homens concordam necessariamente sempre em natureza” (*Ética*, IV, proposição 35) da e “é quando cada homem procura no mais alto nível aquilo que lhe é útil que os homens são úteis uns aos outros” (*Ética*, IV, corolário 2). Mas os homens virtuosos são submissos à sua imaginação no que eles não compreendem, ou seja, no que não conhecem “com certeza” e se opõem na medida em que em que suas linguagens, culturas, histórias e memórias são diferentes. Para resolver esta questão, Atlan fará apelo a uma ética da argumentação, como será visto adiante.

Desta maneira, o fulcro da posição teórica de Atlan relativa aos problemas bioéticos é o reconhecimento de que tais dilemas são percebidos e vividos por indivíduos, que, mesmo cientes do alcance global dos progressos tecnocientíficos, em sua maior parte, se comportam segundo os va-

lores e as normas que suas sociedades herdaram de suas histórias e antigas tradições. Há, pois, uma realidade intermediária entre o indivíduo e a espécie humana, a do grupo e da sociedade. Para investigar os diversos caminhos que levariam a uma ética universal efetiva, paralela à sua busca filosófica, deve-se entender que as exigências da ética se situam em diferentes níveis³², conforme o tópico seguinte.

Os níveis de éticas atlanianas: uma articulação sutil entre o normativo e o cognitivo

Como alicerce à sua tese, Atlan²⁰ contrapõe o tipo de racionalidade em que ciência e ética se enraízam. Se a ciência se delimita pelas regras do raciocínio científico e operacional da “racionalidade científica”, a ética se insere numa “racionalidade mítica”, *como princípio que orienta, dirige e regula os comportamentos na realidade vivida das sociedades existentes [e] não tem a sua origem num conhecimento racional, do tipo filosófico e científico, que caracteriza as nossas sociedades ocidentais modernas [...] Diz respeito a um projeto, a um querer, muito mais do que ao conhecimento [e] exprime-se neste conjunto de desejos, de necessidades, de representações, conscientes e inconscientes [...] só podendo ser o objeto de uma reflexão [...] depois de ter-se imposto como conjunto de regras e de comportamentos vividos*

Atente-se, pois, que, do ponto de vista filosófico e das ciências cognitivas, Atlan se situa, de acordo com sua linhagem spinozista, no quadro de uma filosofia naturalista ou do que é chamado, na tradição de língua inglesa, de uma “naturalização da mente”: é neste patamar que se situam os trabalhos de Atlan sobre a auto-organização não somente biológica, mas cognitiva e intencional. É neste sentido que se pode reconhecer aspectos de uma herança naturalista em sua concepção de ética. Mas Atlan se opõe à idéia de “fundamentos naturais da ética” (que Changeux, em particular, defendeu, em decorrência de uma extrapolação da sociobiologia às sociedades humanas) pois esta idéia volta a confundir a natureza das coisas com o conhecimento sempre parcial que nos dão as ciências da natureza (notadamente a biologia e as neurociências), elas mesmas desvinculadas da busca do normativo³³.

Portanto, evite-se cair no sofisma naturalista, na medida em que Atlan postula, nas fronteiras epistemológicas em que a ética se inscreve, uma determinada articulação entre o normativo

e o cognitivo (ou descritivo) que surge sempre e de maneira diferente em todos os níveis. Ao longo dos anos, Atlan vem burilando e definindo sempre com maior precisão a sutileza das relações recíprocas entre os três níveis de ética^{1, 34, 35, 26, 33}, de maneira a constituir o esquema (Figura 1) que o sintetiza²⁷ e que será descrito, em suas linhas gerais, neste tópico.

O primeiro nível de ética é o nível da dor a ser evitada e do prazer a ser procurado, diretamente relacionados ao indivíduo e ao aqui-agora. Seria um primeiro universal, comum a todos os sistemas de normas, pois é condicionado pela fisiologia do *homo sapiens*. Nesta etapa, há uma coincidência entre a percepção e o entendimento imediato do que se chama de “bem”, por dar prazer e do que se chama de “mal”, por infligir dor. A experiência do prazer e da dor apresenta, portanto, a particularidade de ser ao mesmo tempo cognitiva e normativa. Atlan acentua que se tratam já de fenômenos complexos. Por um lado, a sensação e percepção de dor ou de prazer – entre as quais não há simetria – são automaticamente seguidas de comportamentos de evitação ou aproximação, além do que é percebido como dor diferir da percepção do sofrimento em nível neurofisiológico. Por outro, embora o conhecimento que se venha a fazer, nos níveis seguintes, da dor e do prazer seja menos imediato, é nesta primeira etapa que se origina o caráter normativo da dor que é necessário (*il faut*) evitar e do prazer que é necessário buscar.

É a este nível ético que se retorna quando se regride a uma moral infantil de reação ao imediato, uma moral do desejo espontâneo, onde o único bem soberano reconhecível é o das necessidades de cada um. É deste contexto que se alimenta a moral de indignação coletiva, onde se projeta a dor individual numa moral de simpatia pelos que sofrem. Em função da dinâmica constante que interliga os três níveis, seria este o nível responsável por reformas de leis (enquanto sistemas de normas formais de uma sociedade) – que estão no terceiro nível de ética – como a abolição da pena de morte, por indignação ante o sofrimento dos condenados, na grande maioria das democracias.

Na passagem ao segundo nível de ética, interferem decisivamente as características próprias da espécie humana, suas capacidades cognitivas de representação, memória, simbolização, intencionalidade, etc. As experiências de prazer ou de dor de cada indivíduo são memorizadas em função de sua história individual e coletiva e, sob o efeito da memória e da imaginação, o bem e o

mal que são associados às experiências sensoriais presentes são estendidos na duração (ou no tempo) e deslocados no espaço, projetados em si mesmo ou nos outros: é assim que se atribui ao outro as mesmas experiências que as individuais e se concebe um bem ou um mal coletivo. Surge, a partir daí, o julgamento reflexivo ou julgamento moral, que postula a necessidade de serem efetuados adiamentos em relação ao desejo, como preferir uma dor ou mal imediato a favor de um prazer ou bem futuro – em relação a si próprio e ao outro. O que se chama “conhecimento” do bem e do mal corresponde a este julgamento moral, que seria mais uma das propriedades particulares à espécie humana, constituindo sua ‘competência ética’, por analogia com sua reconhecida ‘competência lingüística’.

No segundo nível se instala a duplicidade do significado das palavras “bem” e “mal”¹. No espaço, bem ou mal individual estendem-se ao bem ou ao mal coletivo. E no tempo, bem ou mal no presente estendem-se na duração. O “bem” ou o “mal” são entendidos imediatamente, como fonte de prazer ou de dor, mas também como o que é entendido como “bem” ou ‘mal’, a partir da intermediação de um juízo moral (ou reflexivo). Assim, uma palavra, uma ação ou um pensamento são considerados bons, isto é, justos e corretos, ou maus, isto é, injustos e incorretos, no duplo sentido cognitivo e ético (ou normativo). Essa ambigüidade do bem-bom e do mal-mau, que provoca um desvio no interior da própria tomada de consciência do bem e do mal, está na base do chamado ‘problema moral’.

Neste nível reencontra-se o traço de origem normativo da ética na experiência de dor e de prazer, como no nível anterior, mas não mais agora na forma da experiência de uma sensação imediata. Esta experiência será modificada, transformada, interpretada, às vezes mesmo invertida, em função de nossa memória e imaginação. Por exemplo, a perspectiva de uma recompensa futura com grande repercussão de prestígio no grupo pode vir a tornar prazerosa uma experiência que, sem tal expectativa, seria penosa para o indivíduo, no momento presente.

Além disso, considere-se que, como a ‘capacidade’ de fazer julgamentos morais não diz muito acerca do ‘conteúdo’ destes julgamentos, vai ser justamente a partir destes conteúdos que se situa a questão crucial da articulação entre o normativo e o descritivo. Se o segundo nível de ética é universal quanto à sua existência, ele é muito diversificado em seus conteúdos, justamente porque cada sociedade instancia de maneira própria

as leis do desejo e de sua sublimação, configurando uma particular definição de bem e de mal produzida pela história de cada sociedade e por seus imaginários individual e coletivo.

No segundo nível de ética esboça-se uma “ética de adulto”, pois não sendo a satisfação obtida imediatamente, propicia-se o acesso à reflexão, que pode fazer com que se sinta o bem-bom como o próprio fato de compreender e o mal-mau como o obstáculo à compreensão. Então, seria o próprio conhecimento intelectual que serviria de critério de juízo do bem e do mal – em termos de seu caráter reflexivo ou mesmo de ascese.

Mergulhando na genealogia do segundo nível da ética, Atlan especula que, por sob as manifestações religiosas, existiria um tipo de experiência de sensibilidades, comum a todos os indivíduos e grupos sociais, que seria a percepção da esfera do sagrado como realidade objetiva correlata ao que são chamados ‘estados modificados’ de consciência. Atlan atribui estes estados à ingestão de substâncias alucinógenas (dentre as quais o álcool), embora eles possam emergir espontaneamente, remetendo a uma ‘outra realidade’, em sonhos, no êxtase sexual ou artístico, em certas situações extremas beirando a morte ou o heroísmo.

No terceiro nível, onde começa a aspiração a uma ética universal pragmática, se é levado a estabelecer julgamentos sobre o julgamento moral, ou seja, sobre os sistemas de valor instituídos no segundo nível. Deve-se retornar às morais existentes, observando como se interpõem, entre o indivíduo e o universal, a realidade de grupos sociais díspares em suas formas concretas de existir e de se comportar, mediadas por sua cultura, língua e história. Em si mesmo, o terceiro nível de ética é o de um conhecimento empírico – qual um reflexo de um critério absoluto inatingível – que o sistema educativo de cada grupo social tem por objetivo transmitir e fazer integrar pelos membros do grupo.

O único denominador moral comum no terceiro nível de ética são as experiências concretamente universais no primeiro nível de ética, de supressão do sofrimento e de procura da felicidade, consoantes às demandas que uma “moral provisória” *à la* Spinoza ensaiaria suprir²⁶. Para Atlan, uma “moralidade provisória” explicaria a aquiescência de uma instância política esclarecida em atender às solicitações morais do primeiro nível de ética que se restringem em satisfazer as múltiplas acepções de justiça e de caridade (“necessárias porém não suficientes”). Mesmo que se admita que a ‘regra de ouro’ seja universal,

suas modalidades de aplicação seguem as tradições culturais particulares, lingüísticas, jurídicas, políticas e religiosas, conforme a organização da soberania política que rege a existência concreta de cada nação. Não se suprime, destarte, o ‘universal filosófico’ dos imperativos kantianos, mas modifica-se radicalmente sua origem. Não se tratam mais de regras da razão prática, decorrentes de uma imagem da liberdade humana que as impõe, mas de regras de comportamento aceitas como sendo as mínimas indispensáveis para preservar da dor indivíduos concretos.

Desafios na passagem do terceiro ao quarto níveis de ética atlanianos: da ‘ética da argumentação’ ao ‘universal singular’ e ao ‘universal a posteriori’

Investigando a possível construção da moral comum, fundada em um diálogo de éticas do terceiro nível, Atlan aponta para a premência de serem encontrados elementos em comum, suscetíveis de colocar em contato as morais existentes, enfatizando que a razão deve desempenhar, neste processo, um papel ágil e adaptável de instrumento e não de tribunal. Uma ética concretamente universal depende de serem feitas concessões a racionalizações e argumentações retóricas, uma vez que é muito mais fácil sabermos o que se quer ou não, do que por que o queremos (ou não) ou como faremos para atingir este objetivo; insistindo em coerências ‘racionais’, frequentemente surgem desacordos irreduzíveis no nível das crenças e dos princípios. De acordo com a moral de indignação citada, esta ética será estabelecida, mais facilmente no seu nível primeiro, que atinge a sensibilidade imediata de todos, em especial no que se refere à evitação da dor, já que a procura da felicidade relaciona-se com a segunda ética, onde precisam ser impostas restrições que provocam controvérsias.

Em harmonia com a defesa de uma prática de argumentação na casuística proposta para resolver dilemas bioéticos, Atlan sugere que o terceiro nível de ética seria o de uma ética da argumentação, onde o diálogo entre diferentes sistemas de valores e normas obedeceria a uma só regra: a necessidade de resolver os problemas práticos de coexistência, sem recorrer, se possível, à guerra. Um fator propício ao sucesso desta estratégia é uma particularidade de nossos sistemas de comunicação e de argumentação, nos quais se tenta responder às questões em termos de causas ou de razões ou de motivações. Esta

propriedade foi analisada em diferentes contextos sob o nome de “subdeterminação das teorias pelos fatos”, a princípio por epistemólogos como Duhem e Quine e atualmente nas tentativas de modelização dos sistemas nervosos complexos³⁶.

Resumidamente, qualquer sistema dinâmico (uma rede neuronal, as células do sistema imunológico, etc.) tem a propriedade de convergir para um de seus estados estáveis ou atratores por diversos caminhos. Estes caminhos diferem entre si, dadas as condições iniciais, estruturas de rede ou contingências de determinações anteriores diferentes. A estrutura de uma rede é determinada pela maneira pela qual seus elementos são conectados uns com os outros. Mas conexões diferentes que exprimem teorias ou modelos diferentes podem produzir atratores idênticos ou prever as mesmas observações se estas, como acontece freqüentemente, se reduzem aos estados estáveis. Tal subdeterminação dos modelos pelas observações não muda de maneira significativa, mesmo se podendo também observar os diferentes caminhos que conduzem o sistema a seus atratores. A dificuldade de teorização está ligada, nestas simulações formais, a um grande número de teorias “corretas” que predizem as mesmas observações, o que seria uma fragilidade da teoria.

Mas o mesmo fenômeno, aplicado não aos modelos mas aos próprios sistemas naturais surge, ao contrário, como uma robustez de suas dinâmicas. Quando aplicada ao funcionamento de nossos cérebros, esta propriedade de convergir para um mesmo estado final, através de caminhos e, eventualmente, de estruturas diferentes, pode explicar uma propriedade notável de nossa intersubjetividade: é mais fácil concordar sobre as conclusões do que sobre a maneira de chegar a elas. Assim, a subdeterminação das teorias pelos fatos ou dos modelos pelas observações seria isomórfica à de subdeterminação das decisões pelas motivações. Verifica-se que, quando as pessoas precisam tomar decisões quanto ao caráter moralmente aceitável ou não de uma dada prática, com freqüência, elas reagem espontaneamente da mesma maneira, antes mesmo de expor as razões de sua posição. As dificuldades aparecem depois, quando se trata de analisar e justificar esta decisão.

Na Figura 1, Henri Atlan apresenta um esquema no qual aos três níveis de ética é superposto um quarto nível, ainda hipotético e a construir, aquele de uma ética universal de fato e não apenas teórica. Observe-se que este quarto nível não inexistia de todo³³. Ele pode ser reconhecido

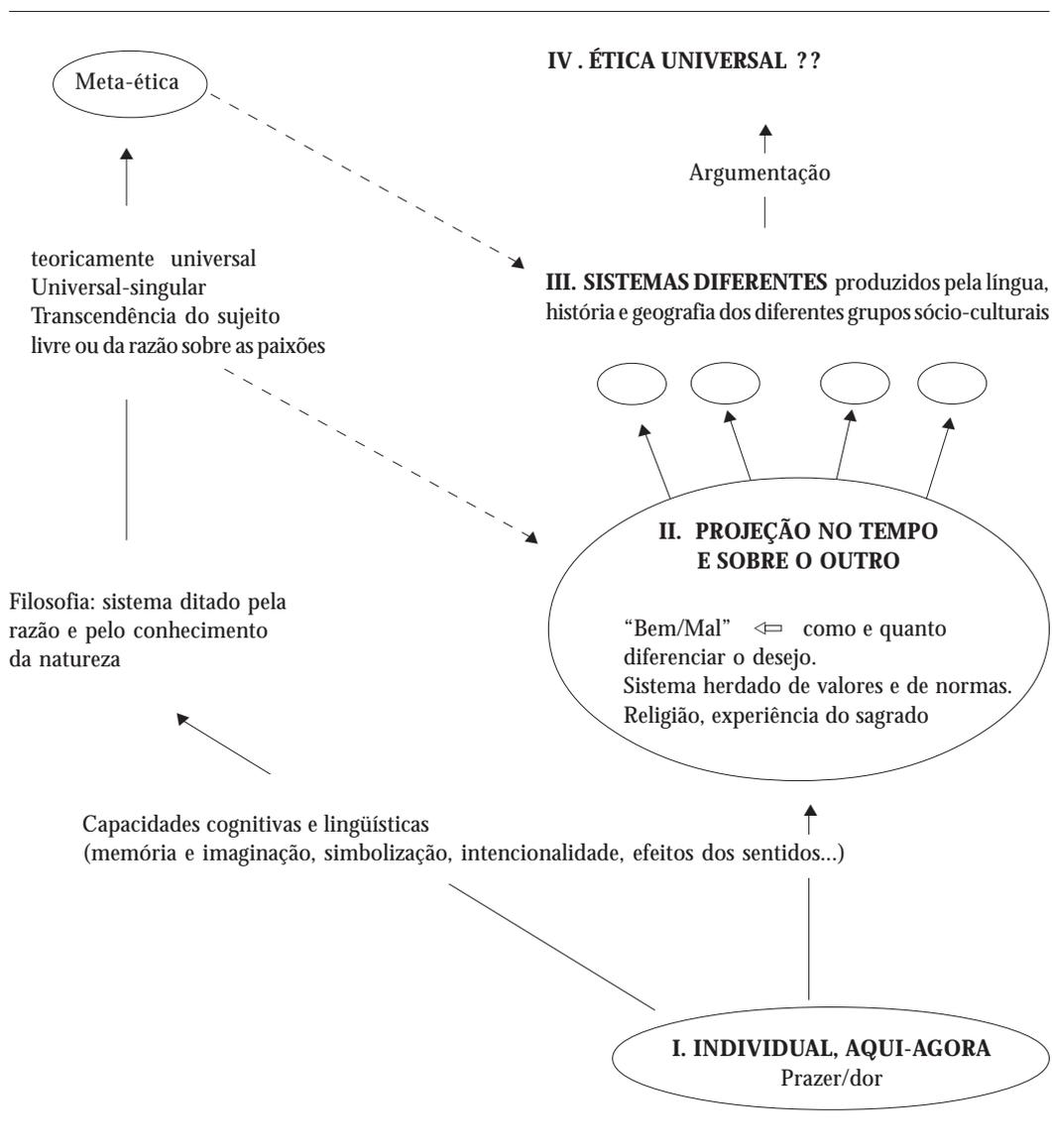
como resultado da argumentação no nível da terceira ética, conforme exposto no tópico acima. Neste caso, ter-se-ia uma espécie de novo universalismo de fato, do qual talvez o único exemplo concreto atual seja a Declaração Universal dos Direitos dos Homens.

Num registro paralelo – e sua simetria espacial na Figura 1 o evidencia – desenvolve-se o trabalho relativamente solitário do filósofo, mesmo que associado a seus colegas e discípulos. É o trajeto que, por um caminho individual e singular, procura formular, através de uma sistematização filosófica, uma ética cuja universalidade abstrata seria a da razão. Os diferentes sistemas filosóficos almejam uma posição meta-ética, onde seriam apreciadas as condições em que um julgamento moral é um bom julgamento moral e se um sistema de valores e de normas é melhor do que outro; todavia, cada um deles não pode ser senão um ‘universal singular’ uma vez que suas concepções não são partilhadas por todos. Embora de forma indireta, influenciando sobre o terceiro nível de ética, o ‘universal singular’ pode contribuir, mais ou menos, à construção empírica do quarto nível, que se efetua segundo as pressões sociais, históricas e políticas e não apenas em função da troca de idéias³³. Na medida em que se filia teoricamente à filosofia spinozista, Atlan apóia, como expressão de ‘universal singular’, a filosofia de Spinoza, como, inclusive, uma das mais adequadas, no século XXI, a responder a uma série de questionamentos levantados pela biologia contemporânea.

A princípio a empreitada filosófica seria individual, porquanto apesar de iluminada por um alcance universal, é uma jornada encarnada na existência de indivíduos singulares, regida por uma pedagogia muito particular, que não admite formulações generalizantes. Diante dos empecilhos internos e externos, cada vez mais intrincados, que cerceiam o acesso direto da população à educação para a ética ou a virtude, os cientistas, artistas, filósofos e educadores – cada um no exercício da dimensão filosófica do poder da palavra que lhe compete – são solicitados a promover uma **arte de pensar que pode contribuir para uma arte de viver. Sem pretender revelar a verdade, ela ensina a desmascarar a mentira, em primeiro lugar; o erro, se possível, de uma forma diferenciada, adaptada às artimanhas da malignidade, da imaginação e da ação** (grifos do autor)¹.

Atlan também coloca no quarto nível ético, como ‘universal singular’, os sistemas religiosos que teriam aspirações ao universal, como o cristianismo e o islã que tentam (ou tentaram) con-

Figura 1. Os níveis de ética de Henri Atlan.



verter o mundo inteiro (embora sua legitimidade esteja restrita às suas comunidades de fiéis). O judaísmo sob este ponto de vista é como uma filosofia que aceita seu *status* universal singular no que ele é particular a um povo ou comunidade sem procurar converter os outros por aspirar ele mesmo a um valor ou pertinência universal³³. Seria relevante colocar também em categoria similar à do judaísmo, no que diz respeito a uma filo-

sofia com *status* de 'universal singular', sem pretensões a se impor ao convencimento alheio, o budismo, embora os dois sistemas diferenciem-se bastante entre si³⁷, inclusive na medida em que o budismo aproxima-se do cristianismo enquanto convite a seguir regras de ascese moral aberto a qualquer indivíduo, independente do povo ou comunidade do qual este seja originário.

Considerações finais

Embora Atlan não trace nenhuma associação a este respeito, pode-se levantar algumas hipóteses sobre a constante mutação a que estariam sujeitas, a partir de uma evolução da natureza humana em curso, tanto uma ética universal *a posteriori* quanto éticas universais singulares (inclusive através de releituras dos pensadores clássicos).

Comece-se por reativar a pergunta³⁸ que atravessa a filosofia, a antropologia, os estudos sociais e culturais, a psicologia e a psicanálise: será a 'natureza humana' passível de um salto qualitativo comparável ao que experimentou por ocasião do 'milagre grego', nem que seja no sentido de estender à comunidade o nível de compreensão do ser que ao longo da história tão poucos indivíduos alcançaram? Ou seja, será possível se saborear, através de cultivo e colheita mais pródigos, na existência concreta de indivíduos e de grupos sociais, os frutos da sabedoria e da felicidade, em termos de uma atividade racional *à la* Spinoza, profundamente entrelaçada com a potência de afetos positivos?

Exacerbando a aproximação entre Spinoza e Nietzsche, delineada por Atlan²⁷, um *übermenschlich* que se prenuncia seria a assunção plena e irrestrita da própria existência (cuja contraface é a assunção intuitiva de responsabilidade de cada um para com o outro), no seu nível mais alto de autonomia, com todos os riscos aí implicados. Uma vez que, para Spinoza, o indivíduo e a 'multitude' são duas manifestações inextricáveis da condição humana no mundo, imprime-se imedi-

ata dimensão democrática a este projeto, ao mesmo tempo em que se esgarça a imagem estereotipada do cientista-filósofo elitista, enrijecido e indiferente, desencarnado da vibração irrenunciável da afetividade e da sensibilidade humanas³⁹.

Quanto às suspeitas de tal 'evolução' proposta equivaler a uma 'utopia' – conceito que o próprio Atlan não renega quando fala da 'utopia fraterna'³¹ – talvez o principal problema do 'pensamento utópico' seja a 'previsibilidade' que ele se arroga quanto ao rumo das mudanças individuais e societárias, sempre de acordo com os padrões mentais do tempo em que são profetizadas. Disto, inclusive, decorreria o caráter freqüentemente arbitrário e prepotente de 'certeza absoluta' da justeza de suas proposições, impelindo a ações 'revolucionárias' equivocadas. Lembremos do que pode estar ocorrendo, do ponto de vista não só das técnicas, mas, principalmente, daquele de alterações radicais nos costumes e na condição humana até daqui a cem anos³¹ ou muito mais distante ainda no tempo...

Recende, prudente mas imperecível, na mentalidade ocidental, um 'espírito ou impulso utópico'⁴⁰, que credita aos recursos de uma determinada dinâmica entre indivíduos e grupos sociais uma potência capaz de determinar em termos civilizatórios, uma retomada do melhor do projeto iluminista e em termos neurobiológicos e psíquicos, o aprimoramento das faculdades mentais que entrelaçam pensamento e afetividade nos indivíduos. Em sua dimensão ética, teríamos, talvez, uma relação mais direta e mutuamente fecundante entre os 'universais singulares' e o 'universal *a posteriori*'atlanianos.

Referências

1. Atlan H. *Tout, non, peut-être: éducation et vérité*. Paris: Seuil; 1991.
2. Minayo MCS. Introdução: Entre vãos de águias e passos de elefante: caminhos da investigação na atualidade. In: Minayo MCS, Deslandes SF, organizadoras. *Caminhos do pensamento: epistemologia e método*. Rio de Janeiro: Fiocruz; 2002. p.17-27.
3. Sfez L. *La santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*. Paris: Seuil; 1995.
4. Minayo MCS [editorial]. *Rev C S Col* 2002; 7(1):4-5.
5. Organização Pan-Americana da Saúde. *Promoción de la Salud: una antología*. Washington, D.C.: OPAS; 1996. [Publicación científica nº 557].
6. Schramm FM, Castiel LD [editorial]. *Cad Saúde Pública* 1999; 15(1):4-5.
7. Schramm FR. A clonagem humana: uma perspectiva promissora? In: Garrafa V, Pessini L, organizadores. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola; 2003. p. 187-195.
8. Schramm FM. A difícil dialética entre política e ética. *Rev Brasil Educ Med* 2000; 24(1):77-81.
9. Nunes ED. Sobre a história da saúde pública: idéias e autores. *Rev C S Col* 2000; 5(2):251-264.
10. Schramm FR. A Saúde é um direito ou um dever? Autocrítica da saúde pública. *Revista Brasileira Bioética* 2006; 2(2):187-200.
11. Foucault M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard; 1994.
12. Agamben G. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG; 2002.
13. A política da profanação. *Folha de São Paulo* 2005 Set 18; p. 4-5.
14. Aleksandrowicz AMC. *O paradigma da complexidade no século XXI: da filosofia e ética da biologia a uma evolução antropológica e psicoafetiva em curso* [tese]. Rio de Janeiro (RJ): Escola Nacional de Saúde Pública; 2007.
15. Aleksandrowicz AMC. Útero artificial: o desafio científico da reprodução assistida. Estudos sociais, éticos e jurídicos sobre o genoma. [acessado 2006 Nov 5]: [cerca de 20 p.]. Disponível em: <http://www.ghente.org>
16. Atlan H. *La Science est-elle humaine? Essai sur la libre nécessité*. Paris: Bayard; 2000.
17. Jaeger W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes; 1989.
18. Siqueira-Batista R. *Deuses e Homens: mito, filosofia e medicina na Grécia antiga*. São Paulo: Landy; 2003.
19. Mori M. A bioética: sua natureza e história. *Humanidades* 1994; 9(4):332-341.
20. Atlan H. *À Tort et à Raison: intercritique de la science et du mythe*. Paris: Seuil; 1986.
21. Potter VR. Bioethics, the science of survival. *Perspectives in Biology and Medicine* 1970; 13:127-153.
22. Potter VR. *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs: Prentice Hall; 1971.
23. Potter VR. *Global bioethics. Building on the Leopold legacy*. East Lansing: Michigan State University Press; 1989.
24. Beauchamp TL, Childress J. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press; 1979.
25. Atlan H. From French Algeria to Jerusalem: An itinerary. In: De Vries H, editor. *Religion: Beyond a concept*. New York: Fordham University Press; 2007.
26. Atlan H. *Les étincelles de hasard. Tome 1: connaissance spermatique*. Paris: Seuil; 1999.
27. Atlan H. *Les étincelles de hasard. Tome 2: athéisme de l'écriture*. Paris: Seuil; 2003.
28. Jonsen AR, Toulmin S. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Los Angeles: University of California Press; 1988.
29. Miller RB. *Casuistry and Modern Ethics*. Chicago: University of Chicago Press; 1996.
30. Hooker BW. Casuística. *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus; 2006. p. 122.
31. Atlan H. *L'utérus artificiel*. Paris: Seuil; 2005.
32. Atlan H. Les niveaux de l'éthique. In: Changeux JP. *Une même éthique pour tous?* Paris: Odile Jacob; 1997. p. 89-106.
33. Atlan H [comunicação pessoal]. 2007.
34. Atlan H. Le plaisir, la douleur et les niveaux de l'éthique. *Intern. Jal. of Bioeth* 1995; 6:57-68.
35. Atlan H. Genealogia e livelli della riflessione etica. In: *Encyclopedia Italiana*, vol. IV, Frontiere della biologia. Roma: Istituto Treccani; 1999. p. 707-727.
36. Atlan H. Automata Networks Theories in Immunology: their utility and their underdetermination. *Bull Mathem Biol* 1989; 51(2): p. 247-253.
37. Atlan H, Droit RP. *Chemins qui mènent ailleurs: dialogues philosophique*. Paris: Stock; 2005.
38. Aleksandrowicz AMC, Minayo MCS [prefácio brasileiro]. In: Atlan H. *Útero artificial*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2006. p. 9-18.
39. Aleksandrowicz AMC, Schramm FR. A clonagem entre a profecia e a promessa. *Hist. Cienc. Saúde - Manguinhos* 2007; 14(2):421-441.
40. Russell J. *Imagem Imperfeita. Pensamento utópico para uma época anti-utópica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2007.

Artigo apresentado em 21/09/2007

Aprovado em 21/10/2007

Versão final apresentada em 27/10/2007